МЫСЛЬ И СЛОВО

ФИЛОСОФСКІЙ ЕЖЕГОДНИКЪ,

издаваемый подъ редакціей

Г. Шпета

I



МОСКВА
1917
ИЗДАНІЕ Г. А. ЛЕМАНА и С. И. САХАРОВА

МОСКВА — 1917.
Товарищество ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА
Арбатская пл., Филипповскій пер., 11.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Г. Шпетъ: Мудрость или разумъ? 1
М. Гершензонъ: Мудрость Пушкина 70
Л. Шестовъ: Самоочевидныя истины 106
П. Блонскій: Кн. С. Н. Трубецкой и философія. 142
А. Лазаревъ: Философія Бергсона 177
И. Румеръ: Философія Шпира 215

Критика:

Е. Лундбергъ: Творчество какъ спасеніе 277
Г. Шпетъ: Философія Джоберти 297
Г. Шпетъ и А. Бачинскій: Нѣкоторыя черты изъ представленія Н. О. Лосскаго о природѣ. 368
А. Бачинскій и Г. Шпетъ: Фидеизмъ проф. Хвольсона 379

Книги, вышедшія въ 1916 году:

Н. Самсоновъ: *Фихте*, Избранныя сочиненія. Т. I. 389
Г. Шпетъ: *Юмъ*, Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ 394
Г. Шпетъ: *Гиляровъ*, Руководство къ изученію философіи. 394
П. Блонскій: *Гуляевъ*, Лекціи по исторіи древней философіи. 400
П. Блонскій: *Шилкарскій*, Типологическій методъ въ исторіи философіи. 402
Н. Самсоновъ: *Нечаевъ*, Теизмъ какъ проблема разума. 405
П. Блонскій: *Деборинъ*, Введеніе въ философію діалектическаго матеріализма 413
(Авторефератъ): *Шпетъ*, Исторія какъ проблема логики. Ч. I. 416
Н. Самсоновъ: Г. И. Челпанову. Статьи по философіи 421
Е. Старынкевичъ: *Мининъ*, Главныя направленія древне-церковной мистики 428
Е. Старынкевичъ: Статьи по философіи въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» за 1916 г. 430

Мудрость или разумъ?

Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?
Тертуліанъ.

I

Слѣдуетъ тщательно различать между *философіей какъ чистымъ знаніемъ и научной философіей*. Научная философія опредѣляется отрицательно, въ исключающую противоположность философіи ненаучной, подъ которой понимается философія «метафизическая», ненастоящая, *псевдофилософія*. На первый взглядъ можетъ показаться, что такое опредѣленіе задачъ философіи диктуется научной скромностью, но при ближайшемъ разсмотрѣніи нетрудно замѣтить, что, на самомъ дѣлѣ, мы здѣсь встрѣчаемся съ своеобразнымъ типомъ самомнѣнія. За притворнымъ самоограниченіемъ научной философіи можно открыть большія претензіи: въ своемъ желаніи быть «научной» она принимаетъ за норму пріемы и методы какой-либо частной области научнаго знанія, и, такимъ образомъ, провинціальными средствами собирается рѣшать міровые вопросы. По самому своему заданію научная философія оказывается несостоятельной, — одно изъ двухъ: или она безцѣльно удвоиваетъ научныя рѣшенія вопросовъ, или она выходитъ за границы отдѣльныхъ наукъ, и берется рѣшать научными средствами вопросы, которые научному рѣшенію не подлежатъ. Фактически она идетъ этимъ послѣднимъ путемъ. Взявъ за образецъ научнаго познанія какую-нибудь спеціальную науку, она тотчасъ выходитъ за ея границы, и въ ея терминахъ пытается разрѣшить сперва проблемы другихъ наукъ, а затѣмъ и тѣ проблемы, которыя эти науки не берутся рѣшать, въ силу ли эмпирической ограниченности нашего знанія, или въ силу принци-

піальной для нихъ недоступности этихъ проблемъ. Безразлично, дальше, какая наука выбирается за образецъ, научная философія неизбѣжно выполняетъ то дѣло, значеніе котораго она отрицаетъ, — она сама становится философіей ненастоящей, «метафизической», псевдофилософіей. Названіемъ *псевдофилософіи* я обозначаю: 1, позитивистическія фантазіи о «синтезѣ» всего знанія по типу какой-либо спеціальной науки, 2, мифологическія и въ узкомъ смыслѣ метафизическія фантазіи, облеченныя въ наукообразныя формы, также по преимущественному образцу какой-либо спеціальной науки, 3, теологическія фантазіи, облекающія вѣрованія и произвольно прокламированные догматы въ наукообразную форму, 4, всякаго рода гностическія фантазіи; — между всѣми — общее: придать своимъ фантазіямъ науко-образную форму и именовать ее философіей. Поскольку всѣ эти «фантазіи» выходятъ за сферу строгихъ предѣловъ науки, онѣ въ широкомъ смыслѣ могутъ быть названы *метафизикой*. Послѣдняя, какъ свободное индивидуальное творчество, можетъ быть выраженіемъ истинно философскаго *переживанія*, и въ этомъ смыслѣ не подлежитъ, разумѣется, никакимъ ограниченіямъ, пока она не претендуетъ на «научность». Слѣдовательно, псевдофилософія есть метафизика въ широкомъ смыслѣ, претендующая быть точной наукой. И только въ томъ рѣдкомъ случаѣ, когда терминъ «метафизика» намѣренно и произвольно употребляется въ качествѣ *синонима* философіи какъ чистой науки, метафизика не подходитъ подъ это опредѣленіе. Такимъ образомъ, механизмъ, динамизмъ, біологизмъ (эволюціонизмъ), субъективизмъ (психологизмъ, гносеологизмъ), историзмъ, и тому подобныя направленія научной философіи, принципіально не отличаются отъ метафизическихъ ученій, напр., матеріализма, спиритуализма, монизма, съ ихъ привативными подвидами: механистическимъ, эволюціоннымъ, историческимъ матеріализмомъ, динамическимъ, интелектуалистическимъ, волюнтаристическимъ, и под. спиритуализмомъ, идеалистическимъ, реалистическимъ, энергетическимъ и под. монизмомъ, напр., напр. Эта многочисленность направленій научной философіи лишаетъ ее единства основаній, и мы можемъ говорить здѣсь, самое большее, только объ единствѣ ея типа. При многообразіи объяснительныхъ направленій она оказывается дробной, привативной; каждое направленіе въ ней относится отрицательно къ другимъ направленіямъ; это — философія по преимуществу нетерпимая.

Философія какъ чистое знаніе имѣетъ положительныя

задачи и строится на твердыхъ основаніяхъ. Единая по замыслу, она и въ путяхъ своихъ единообразна. Она можетъ показаться претенціозной, когда она объявляетъ предметомъ своего изученія *все*, но строгость ея метода и высокія требованія, предъявляемыя ею къ выполненію своихъ задачъ, точно и надежно обурочиваютъ ея границы. Ея задачи опредѣляются ея предметомъ, отличнымъ отъ предметовъ другихъ видовъ и типовъ, какъ научнаго, такъ и ненаучнаго познанія. Ея самоограниченіе—искренно и недвусмысленно: она эмпирически ограничена мѣрою нашихъ человѣческихъ силъ, и въ этомъ же смыслѣ безгранична, какъ безграниченъ въ идеѣ ихъ ростъ или какъ безгранично въ идеѣ прозрѣніе генія; принципіально она ограничена тѣмъ, что не можетъ брать на себя рѣшеніе задачъ, не подлежащихъ рѣшенію по ея строгимъ методамъ, но и въ томъ смыслѣ она—безгранична, какъ безгранично содержаніе ея собственнаго предмета. Философія какъ чистое знаніе не противопоставляетъ себя въ своемъ исключительномъ положеніи другимъ наукамъ, потому что она сама—наука; точно также, какъ часть,—а не какъ противорѣчіе,—она занимаетъ свое опредѣленное мѣсто *въ цѣломъ* философіи, подъ которой въ широкомъ смыслѣ понимается и строгое знаніе и «метафизика» и «жизнь». «Мудрость», съ одной стороны, и псевдофилософія, съ другой стороны, суть житейскіе соблазны для философіи какъ знанія, но строго соблюдая свой собственный путь, она занимаетъ по отношенію къ нимъ опредѣленное положеніе. Въ исторіи можно констатировать не одинъ случай, что она поддавалась этимъ соблазнамъ, и тогда она оказывалась смѣшной, пытаясь примѣнить свою строгость тамъ, гдѣ послѣдней не должно быть мѣста. Но, разумѣется, не слѣпымъ отрицаніемъ псевдофилософіи или мудрости философія какъ знаніе можетъ укрѣпить свое мѣсто, а только положительнымъ уясненіемъ собственнаго содержанія и отношенія къ цѣлому и другимъ частямъ «философіи» въ широкомъ житейскомъ смыслѣ слова.

Въ движеніи мысли человѣчества ни одна наука не обошлась безъ странныхъ и таинственныхъ попутчиковъ-незнакомцевъ: искателей элексировъ жизни, маговъ и чародѣевъ, наконецъ, просто уличныхъ фокусниковъ и колдуновъ. Непреклонно и послѣдовательно науки освобождаютъ свое общество отъ компаніи темныхъ проходимцевъ. У философіи есть свои алхиміи, астрологіи и магіи; чернымъ налетомъ налегли онѣ на нее; фило-

софія какъ знаніе имѣетъ прямой обязанностью очистить себя отъ этой копоти и показать прямо и честно свои истинныя цѣли и намѣренія. Въ наши дни пересмотра научныхъ путей и методовъ приходится иногда слышать сожалѣнія о томъ, что напрасно наука въ свое время отбросила какъ негодную ту или иную «алхимическую» проблему, такъ какъ теперь при строгомъ отношеніи науки къ своимъ обязанностямъ та же проблема вновь возникаетъ передъ нами... Но наукѣ торопиться некуда, — по крайней мѣрѣ, той наукѣ, которая не состоитъ въ услуженіи и на посылкахъ у современнаго престидижитатора—*техники*, вершащей сейчасъ судьбы науки и человѣческой мысли!.. Заброшенныя было проблемы, говорятъ, теперь поднимаются вновь... Значитъ, поднимаются все-таки! А если изъ этого требуется извлечь мораль, то она — только въ томъ, что очищеніе науки не должно итти путемъ голаго отрицанія, что оно должно стать еще строже и осмотрительнѣе. Философія какъ знаніе имѣетъ, поэтому, передъ собою громадныя построительныя задачи, но и не меньшія историческія и критическія. Исходнымъ пунктомъ ея должно быть точное указаніе своихъ цѣлей и тѣхъ средствъ, которыми она располагаетъ для ихъ осуществленія, а равнымъ образомъ и своего состава, т.-е. тѣхъ органовъ, которые должны выполнять намѣченныя ею себѣ цѣли. Философія какъ знаніе, будучи частью по отношенію къ нѣкоторому болѣе обширному цѣлому, сама составляетъ цѣлое изъ нѣсколькихъ *философскихъ наукъ*.

II.

Наша культура, — по происхожденію: средиземноморская, теперь: всемірная, — направляется, вообще говоря, двумя стихіями — восточной и европейской. Въ этомъ противопоставленіи я беру названіе *европейская* въ узкомъ и собственномъ смыслѣ самостоятельнаго творчества народовъ, населяющихъ Европу. Его, это самостоятельное творчество, въ *чистомъ* видѣ можно прослѣдить въ культурѣ европейцевъ только *до* распространенія въ Европѣ христіанства, т.-е. главнымъ образомъ, и выражаясь точнѣе,—*идей* христіанства, христіанской *идеологіи* и христіанскаго «міровоззрѣнія». Едва ли можно сомнѣваться, что и тамъ, въ дохристіанской Европѣ, мы найдемъ слѣды и отголоски восточнаго происхожденія, но точно также нѣтъ сомнѣнія, что на новомъ мѣстѣ создавалось и нѣчто

свое, новое. Европейское же въ болѣе широкомъ смыслѣ, и въ особенности въ теченіе послѣднихъ двадцати вѣковъ европейской исторіи, заключаетъ въ себѣ такъ много восточнаго, что само сдѣланное нами противопоставленіе Востока и Европы подчасъ теряетъ свой смыслъ. Во всякомъ случаѣ, выдѣленіе той или иной изъ названныхъ нами стихій въ составѣ нашей культуры—дѣло не легкое, требуетъ большого вниманія, и всетаки остается только приблизительнымъ. Поэтому, и на нижеслѣдующія разъясненія нужно смотрѣть не болѣе, какъ на тенденцію.

Именно Востокъ есть родина мудрости, всяческихъ сказокъ, сказаній и мифовъ. Востокъ ихъ *переживаетъ*, ими питается, и въ нихъ выражается. Онъ не знаетъ, что такое *рефлексія*; умственная жизнь для него—нѣчто чуждое; онъ съ трудомъ отличаетъ ее отъ тяжелаго физическаго труда, онъ отдыхаетъ, когда отъ него не требуютъ умственнаго напряженія; умственная лѣнь—его природа и его добродѣтель. Чистый европеизмъ пробудился въ тотъ моментъ, когда первый лучъ рефлексіи озарилъ человѣку его собственныя переживанія. Европа,—это—умственное напряженіе, но не трудъ, а «досугъ», восторгъ и праздникъ жизни; самое дорогое для нея—творчество мысли; и никакая сила,—ни мечъ, ни моральная проповѣдь,—не могли уничтожить въ европейцѣ его *страсти мыслить*. Европа пережила сказокъ и мифовъ, мудрости и откровеній, не меньше, чѣмъ востокъ, но она *не только* ихъ переживала, она ихъ также *передумывала*. Какъ глубоко она переживала, и какъ глубоко передумывала пережитое, объ этомъ свидѣтельствуетъ *ея* созданіе—*трагедія*, высшая форма художественной рефлексіи. Вообще это ея созданіе—основныя направленія рефлексіи: строгое искусство и строгое чистое знаніе. «Строгое искуство»—нерѣдко синонимъ «античнаго искусства», т.-е. европейскаго. Къ «строгой наукѣ» мы какъ будто пришли позже, когда Европа «ориентировалась», когда ея исторію вело христіанство. Но нужно ли напоминать мартирологъ философіи, когда она стала обнаруживать волю быть наукой, и мартирологъ науки, когда она становилась строгой наукой?

Философія какъ чистое знаніе, есть порожденіе античной языческой Европы, т.-е. Европы въ нашемъ узкомъ и болѣе точномъ смыслѣ. Восточная стихія надолго оттѣснила ее на задній планъ исторіи, но не могла уничтожить вовсе, а напротивъ сама вцитала въ себя не мало отъ столь чуждаго ей европеизма. Насталъ моментъ Возрожденія наукъ и искусствъ, и Европа от-

крыто и въ полной мѣрѣ стала обнаруживать себя и свое,— все, что тлѣло до тѣхъ поръ подъ спудомъ, но не угасало ни на мгновеніе. Философія никогда не переставала быть философіей, и средніе вѣка не менѣе богаты ею, чѣмъ послѣдующее время, и въ средневѣковой философіи можно открыть всѣ тѣ же моменты, что и въ предшествовавшее ей или слѣдующее за ней время,—рѣчь идетъ только о томъ, что съ Возрожденія опять выдвигается на первый планъ исторіи то, что было чисто европейскимъ созданіемъ,и что было оттѣснено на задній планъ средневѣковымъ христіанскимъ. Дѣло, начатое Возрожденіемъ, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между востокомъ и Европой. На чью сторону склонятся вѣсы исторіи? Европейская въ широкомъ смыслѣ культура—теперь міровая культура, и борьба, о которой идетъ рѣчь, давно уже далеко вышла за предѣлы того пространства, которое обозначается географическимъ титломъ «Европа». Востокъ все меньше *переживается*, и все больше *изучается*. Самъ Востокъ пріобрѣтаетъ способность рефлексіи, и, во всякомъ случаѣ, все больше «упражняется» въ ней. Философія въ европейскомъ пониманіи становится міровымъ достояніемъ. Нужно отдать себѣ по возможности ясный отчетъ въ томъ, что составляетъ ея существенные признаки, и въ чемъ ея собственный смыслъ.

Философія какъ чистое знаніе есть чистая европейская философія,—дитя Европы. Удивительно, съ какой строгой неизмѣнностью эта философія на протяженіи всей своей исторіи понимала свои задачи, съ какой неуклонной послѣдовательностью она выполняла ихъ, съ какой, наконецъ, прямотой возвращалась къ нимъ, когда соблазнъ сказки и мудрости отвлекалъ ее отъ ея вѣрнаго пути, или когда фанатизмъ Востока силою и угрозой преграждалъ ей этотъ путь. Уже въ моментъ своего возникновенія ей удалось опредѣлить свой предметъ, и довольно ясно обозначить своеобразный методъ, ведущій къ раскрытію и уясненію этого предмета. Моментомъ зарожденія философіи какъ знанія, философіи въ пониманіи и въ смыслѣ чистой европейской мысли, нужно считать тотъ моментъ, когда эта *мысль* впервые направила свой рефлектирующій взоръ *на самое же мысль*.

Парменидъ, по опредѣленію Платона, *Великій*,—былъ *первымъ* европейскимъ философомъ. У него мы находимъ ясно проведенное различіе между философіей, какъ чистымъ знаніемъ, и псевдофилософіей, какъ сказкой, мифомъ, «мнѣніемъ», по-

сколько они претендуютъ на философскій титулъ. Онъ точно устанавливаетъ для философіи ея собственный предметъ, и открываетъ тотъ путь, которымъ философія призывается разрѣшить проблему этого предмета. Двѣ части Парменидовой поэмы легко согласуются, если смотрѣть на первую изъ нихъ, какъ на утвержденіе принциповъ *философіи какъ чистаго знанія*, а на вторую, какъ на характеристику *псевдофилософіи*, или по крайней мѣрѣ, какъ на изображеніе одного изъ самыхъ первоначальныхъ и самыхъ распространенныхъ типовъ псевдофилософіи. Какъ та и другая не исключаютъ другъ друга, такъ и обѣ части поэмы не находятся во взаимно контрадикторномъ отношеніи, какъ это иногда себѣ представляютъ. Истина есть истина, ея связи и отношенія—истинны; видимость есть видимость, связи и отношенія въ ней случайны, «вѣроятны» и гипотетической природы. Каждому свое. Нельзя только думать, что въ сферѣ истины господствуетъ такая же немощь, какъ въ нашихъ головахъ, устремленныхъ на эту сферу; и нельзя думать, что мы внесемъ строгій и абсолютный порядокъ въ область по своему существу случайной и безпорядочной видимости. Другими словами, нельзя смотрѣть на «истину», какъ на «мнѣніе», а на «мнѣніе», какъ на «истину». Это—*наши* ошибки, когда мы «истину» провозглашаемъ относительной и вѣроятной, а «мнѣніе»—истиной. Въ дѣйствительности, повторяю, истина—истинна *сама по себѣ*, такова она *есть*, а видимость намъ кажется, и потому она есть *для насъ*, какъ она кажется.

«Ты долженъ все узнать, — говоритъ самъ Парменидъ—и неколебимое сердце совершенной Истины, и мнѣнія смертныхъ, въ которыхъ нѣтъ истинной достовѣрности».

III

Предметомъ философіи какъ знанія является, слѣдовательно, истина, т.-е. то, что есть, *бытіе*. Не тотъ или иной видъ бытія въ частности, а само бытіе, какъ такое, въ его сущности, значитъ, бытіе въ противоположность не-бытію. Какъ бы ни казалось намъ такое понятіе бытія «формальнымъ», тѣмъ не менѣе оно—самостоятельный и своеобразный предметъ для познанія. Бытіе—то, что есть, его противоположность — не то, что есть,—прежде всего то, что не есть, а затѣмъ и то, что сверхъ и помимо того, что есть, то еще, что не есть, а приключается, про-

исходитъ или проистекаетъ, появляется и опять исчезаетъ, что кажется. «Нужно говорить, — утверждаетъ Парменидъ, — и мыслить о бытіи того, что есть. Бытіе есть, а то, что — ничто, то не есть».

Это ясно, но это еще не опредѣляетъ вполнѣ философіи какъ знанія, такъ какъ еще не видно, какъ мы приходимъ къ философскому познанію *бытія*. Вѣдь можетъ быть, дѣйствительно, мы придемъ къ нему отъ изученія частныхъ, «эмпирическихъ», «кажущихся» его видовъ, напр., черезъ ихъ обобщеніе или черезъ отвлеченіе. Но, очевидно, это былъ бы *не*-философскій путь, это былъ бы прямой путь «мнѣнія». Какъ я указывалъ, философія какъ знаніе сознается тогда, когда мы направляемъ свою мысль на самое мысль. Бытіе, какъ то, что есть, какъ истина, тогда изучается подлинно философски, когда наша рефлексія направляется на самое мысль о бытіи. Ибо для мысли мысль открывается въ себѣ самой, въ своей подлинной сущности, а не какъ возникающее и преходящее, «намъ кажущееся», — здѣсь подлинно «незыблемое сердце совершенной Истины». Бытіе само по себѣ есть бытіе, и только. Лишь черезъ мысль бытіе становится предметомъ мысли, и, слѣдовательно, предметомъ философіи какъ знанія. Нужно прійти къ этому сознанію, что бытіе философски есть черезъ мысль, что предметъ мысли и предметъ бытія есть одно и то же, есть *одинъ* предметъ. «Одно и то же, — по Пармениду, — мышленіе и бытіе». Или онъ говоритъ еще яснѣе: «Одно и то же мышленіе и то, на что направляется мысль; и безъ сущаго, въ зависимости отъ котораго высказывается мысль, ты не найдешь мышленія». Итакъ, не только предметъ бытія для философіи есть предметъ мысли, но и мысль, на которую направляется философія, есть непремѣнно мысль о предметѣ, и мысли «ни о чемъ», слѣдовательно, нѣтъ. Здѣсь у философіи какъ знанія — прочное и надежное начало.

Философія какъ знаніе не исключаетъ человѣческаго «мнѣнія», «мнѣнія смертныхъ», которое опредѣляется своимъ предметомъ, отличнымъ отъ предмета-«истины», и допускающимъ только относительное и условное знаніе. «Мнѣніе» въ философіи имѣетъ свое законное право на существованіе рядомъ съ философіей какъ знаніемъ, но оно не можетъ быть отожествляемо съ послѣдней. «Метафизика» въ *узкомъ* смыслѣ входитъ въ составъ философіи въ ея цѣломъ, и черезъ это имѣетъ, конечно, пункты соприкосновенія съ философіей какъ знаніемъ. «И любитель мифовъ («филомѵѳосъ»), — говорилъ Аристотель, — есть

въ нѣкоторомъ родѣ философъ». Можно сказать, что предметъ псевдофилософіи есть также бытіе, но она беретъ его не черезъ мысль и не въ мысли, а какъ если бы оно было само по себѣ, и какъ оно тогда было бы. Она сразу, слѣдовательно, допускаетъ нѣкоторую гипотезу о бытіи *какъ природѣ*, которую, затѣмъ, пытается оправдать, сводя бытіе къ тѣмъ или инымъ частнымъ типамъ его. Но такъ какъ для человѣческаго «мнѣнія», руководимаго теперь не мыслью, а «чувственнымъ воспріятіемъ», болѣе основной или достовѣрной «*кажется*» то одинъ, то другой изъ названныхъ типовъ, то мы и получаемъ въ результатѣ столько псевдофилософскихъ «ученій», сколько только можно различить типовъ эмпирической природы. Самый методъ при этомъ рѣшительно мѣняется. Начавъ съ предположенія о дѣйствительномъ бытіи той или иной природы, мы и дальше не сходимъ съ пути предположеній о ея возникновеніи, развитіи, назначеніи, итд. «Мнѣнія смертныхъ», такимъ образомъ, плодятся и распространяются, каждому хочется занять мѣсто истины, но, въ дѣйствительности, онѣ — только «мнѣніе», докса, и можно говорить лишь о большей или меньшей ихъ «вѣроятности», и стремиться къ соотвѣтственному изслѣдованію «мнѣнія».

Если «мнѣніе» хочетъ занять *истинное* свое мѣсто въ цѣломъ философіи, то все же никто иной какъ сама философія какъ знаніе можетъ опредѣлить это мѣсто. Само «мнѣніе» она можетъ сдѣлать предметомъ мысли, и этимъ самымъ провести четкую грань между «мыслью» и «мнѣніемъ»: «мнѣніе» всегда останется «мнѣніемъ», по существу отличнымъ отъ мысли, какъ бы послѣдняя глубоко ни проникла въ сущность «мнѣнія». Даже больше, чѣмъ глубже философская рефлексія проникаетъ въ сущность «мнѣнія», тѣмъ ярче она обнаружитъ его неустойчивую и колеблющуюся природу. Философія какъ знаніе самое псевдофилософію можетъ изучать среди другихъ вопросовъ и темъ, но только въ видѣ своего, выше характеризованнаго, предмета. Одного лишь должна остерегаться философія, чтобы не покинуть *своего* пути истины: не итти по пути изслѣдуемой ею псевдофилософіи.

Парменидъ: «А всетаки ты и то узнаешь, какъ мнѣніе, всегда все проникающее, должно занять надлежащее мѣсто... ...Но удерживай мысль отъ этого пути изслѣдованія, и да не совлечетъ тебя на этотъ путь много разъ испытанная привычка»...

Много типовъ псевдофилософіи занесъ Востокъ въ Европу уже до Парменида, но послѣдній, насколько можно судить, имѣетъ въ виду преимущественно космогоническія или космологическія и вообще всякаго рода («генетическія») теоріи о «происхожденіи». Предметомъ разсмотрѣнія является въ такомъ случаѣ не «бытіе», а «кажущееся устройство»; задача же—въ томъ, чтобы во всемъ была найдена «природа» и «откуда оно произошло»: земля, солнце, луна, эфиръ и звѣзды,, и даже «крайній Олимпъ», а если вѣрить сообщенію Діогена Лаэртскаго, то и человѣкъ. Все это, какъ очевидно, вопросы, которые въ современныхъ «Введеніяхъ въ философію»,—изобрѣтеніе новѣйшаго времени,—именуются «онтологическими» и «космологическими проблемами», и которые, согласно даннымъ выше разъясненіямъ, составляютъ не философію, какъ науку, а одинъ изъ типовъ псевдофилософіи, вмѣстѣ съ завезенными къ намъ съ востока—мудростью, міровоззрѣніемъ, моралью... Но поскольку именно названныя «проблемы» претендуютъ на «наукообразное» разрѣшеніе, онѣ и составляютъ, дѣйствительно, преимущественное содержаніе «псевдофилософіи».

IV

Я не имѣю въ виду увеличивать собою числа интерпретаторовъ Парменида, мнѣ важны только основныя руководящія нити его философскаго замысла, который я хочу понимать по прямому смыслу словъ Парменида, и исходя изъ существа самой философіи. Здѣсь не мѣсто «доказывать» правоту моего пониманія, могу сослаться только, кромѣ общаго смысла, на перваго интерпретатора Парменида и генія положительной европейской философіи—*Платона*.

Платонъ углубляетъ, укрѣпляетъ и развиваетъ начала, заложенныя Парменидомъ, точнѣе и всестороннѣе освѣщаетъ философскій путь, а вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣленнѣе отмежевываетъ философію, какъ знаніе, отъ псевдофилософіи. Платонъ не разъ высказывается на эту тему, но, пожалуй, наиболѣе ярко онъ проводитъ различіе между ними, между «наукой» и «мнѣніемъ» (эпистеме и докса), въ самомъ псевдофилософскомъ изъ своихъ діалоговъ, въ Тимеѣ: «Нужно, по моему мнѣнію,—говоритъ Тимей,—прежде всего различать: что всегда есть, но не происходитъ, и что всегда происходитъ, но никогда не есть; то, что постигается въ мышленіи съ помощью понятія, что всегда—

одно и то же, и то, что предполагается въ мнѣніи при помощи алогичнаго чувства, что происходитъ и исчезаетъ, не обладая безусловнымъ бытіемъ..... То самое, что по отношенію къ происхожденію—сущность, то по отношенію къ вѣрѣ—истина». Съ той же афористической выразительностью это противопоставленіе находится въ Государствѣ: «мнѣніе (докса)—о происхожденіи, мышленіе (ноэзисъ)—о сущности». Платонъ нашелъ и имя для любителя «мнѣнія»: философу онъ противопоставляетъ *филодокса*.

Замѣчательна та послѣдовательность и неуклонность, съ которыми Платонъ развиваетъ свою мысль. «Мнѣніе» и «знаніе», сказали бы мы въ современной терминологіи, суть состоянія сознанія, и такъ какъ сознаніе необходимо есть сознаніе *чего-нибудь*, то отсюда ясна необходимость и возможность *предметной* характеристики этого сознанія. Именно этимъ путемъ идетъ Платонъ. Совершенно наивнымъ quid pro quo было бы думать, будто мы Платону приписываемъ современное пониманіе философскихъ задачъ и опредѣленій,—какъ разъ обратно, современность вновь оживляется и одухотворяется Платономъ...

Вспоминая платоновскія опредѣленія философіи, при всей необходимости быть краткимъ, я не могу не привести, по крайней мѣрѣ, одну слѣдующую страничку изъ Государства,—разумѣется, какъ я ее понимаю, но стараясь быть возможно близкимъ къ подлиннику.

«Скажи намъ вотъ что: познающій познаетъ что-нибудь или ничего? Отвѣчай ты мнѣ за него.—Отвѣчу, сказалъ, что познаетъ что-нибудь.—То, что есть, или не то?—То, что есть; какъ же можно было бы познать что-нибудь, что не есть?—Итакъ, достаточно ли этого,—съ какихъ бы сторонъ мы ни разсматривали,—что безусловно сущее безусловно познаваемо, а не сущее никоимъ образомъ не познаваемо?—Вполнѣ достаточно.—Допустимъ. А если что-нибудь такъ обстоитъ, что оно и бытіе и не бытіе, не между ли оно находится тѣмъ, что явно есть, и тѣмъ, что никоимъ образомъ не есть?—Между.—Такъ какъ о сущемъ было знаніе, а незнаніе по необходимости—о не-сущемъ, то объ этомъ «между» слѣдуетъ и искать что-нибудь между не знаніемъ и знаніемъ, не найдется ли что-нибудь такое?—Конечно.—Не называемъ ли мы нѣчто мнѣніемъ?—Отчего же нѣтъ?—Иную способность, чѣмъ знаніе или ту же?—Иную.—На иное, слѣдовательно, направляется

мнѣніе, и на иное—знаніе,—то и другое сообразно разной своей способности.—Да.—Итакъ, знанію не естественно ли по отношенію къ сущему познавать, что сущее есть? Однако, мнѣ кажется, нужно, пожалуй, прежде разъяснить вотъ какъ.—Какъ?—Мы скажемъ, что способности есть нѣкоторый родъ того, что есть; благодаря имъ только, и мы способны къ тому, къ чему мы способны, и все иное, что бы ни обладало способностью; напр., зрѣніе и слухъ я называю способностями, если только ты понимаешь, что я хочу сказать этимъ понятіемъ.—Понимаю, конечно, сказалъ онъ.—Слушай же, что мнѣ представляется относительно ихъ. Я не вижу ни какого-либо цвѣта способности, ни облика, какъ во многомъ другомъ, взирая на что, я кое-что различаю вокругъ себя: одно—такое, другое—иное. Въ способности я вижу только то, на что она направляется и что выполняетъ, и сообразно этому я назвалъ каждую способность; той, которая направляется на одно и выполняетъ одно, я даю одно имя, той, которая направляется на другое и выполняетъ другое, я даю иное имя. А ты что? Какъ поступаешь?»...

На этомъ вопросѣ можно остановиться. Сказаннаго достаточно. Нужно ли переводить это еще на современную терминологію? Получимъ вѣдь мы то же,—можетъ быть, наши термины строже, но существо дѣла выражено Платономъ ясно. Вопросы происхожденія, т.-е. вопросы объясненія эмпирической дѣйствительности, составляютъ предметъ мнѣнія, рѣшаются на основаніи предположеній, и допускаютъ только болѣе или менѣе вѣроятныя отвѣты—«мнѣнія»; знаніе имѣетъ дѣло съ инымъ предметомъ, принципіально отличнымъ отъ чувственно-воспринимаемаго и кажущагося. Но тѣ не точно понимаютъ положительныя задачи философіи, формулированныя Платономъ, кто думаетъ, будто *всю* дѣйствительность Платонъ объявлялъ «призракомъ». Такое утвержденіе «идеализма», или точнѣе феноменализма и плюзіонизма, отрицательное по существу, а никакъ не положительное, есть также восточный импортъ. Напротивъ, первая задача философіи, какъ знанія, въ различеніи того, что плюзорно («та файномена») отъ того, что существенно или сущно есть («уcіа»), въ самой данной дѣйствительности («та онта»). Такова, между прочимъ, тема платоновскаго «Софиста». То, что остается, затѣмъ, какъ подлинный предметъ философіи, какъ знанія, что остается въ измѣнчивой текучести «тѣмъ же» («тавтонъ»), есть названная сущность, постигаемая на-

ми въ опредѣленныхъ, логически и словесно фиксируемыхъ формахъ («эйдосъ»). Но самое замѣчательное—то, что Платонъ показавъ такъ ясно, въ чемъ—предметъ философіи, какъ знанія, и рѣзко отдѣливъ философію отъ псевдофилософіи, не впалъ въ ошибку, которая здѣсь такъ естественна, и которая дѣлается, повидимому, признакомъ *сегодняшней* философіи, въ противоположность психологизму *вчерашней* философіи,—разумѣю ошибку формальнаго «онтологизма». Для Платона—ясно, что различіе предметовъ есть различіе и способовъ направленнаго на нихъ сознанія: предположенія и мышленія, чувственной интуиціи и интуиціи «умной», различіе между которыми есть различіе самой направленности. Это-то «открытіе» и предуказываетъ философіи ея единственный и вѣрный путь. Рефлексія на самое направленность, вниканіе въ нее, восхожденіе по ней къ первично-данному («анамнезисъ»), спасаетъ философское знаніе отъ формализма чисто онтологическихъ наукъ, въ родѣ, напр., «математики», составляющей все-таки предметъ разсудка («діаноіа») или «разсужденія», а не умственнаго постиженія въ строгомъ смыслѣ («ноэзисъ»), разума («нусъ»). Направляясь на самое мышленіе въ его предметной направленности, философская мысль созерцаетъ его въ чистой интуиціи, какъ «*идею*», т.-е., какъ содержаніе, значеніе или смыслъ предметныхъ формъ. Это-то и возводитъ собственно философію, какъ знаніе, *діалектику*,—уже въ противоположность «разсужденію»,—на самую высшую ступень: постиженія смысла, *разума* («логосъ») самой *сущности*, какъ опредѣляетъ діалектику въ Государствѣ самъ же Платонъ. Впрочемъ, именно ученіе объ «идеяхъ» нуждается въ особомъ разъясненіи и углубленіи, такъ какъ именно оно дало поводъ къ многочисленнымъ искаженіямъ псевдофилософскаго характера: идеи, какъ «реальности», идеи, какъ «законы» и «методы», идеи, какъ «имманентный предметъ», наконецъ, по наименѣе удачному остроумію восточности, идеи, какъ «мысли Бога»,—все это—соблазны, но никакъ не углубленія.

V

Если мы вдумаемся въ смыслъ приведенныхъ разъясненій, и вспомнимъ «исторію» европейской философіи, мы должны будемъ признать удивительную устойчивость философіи, какъ знанія, въ пониманіи и *чувствѣ* своего методологическаго пути.

Къ нему постоянно обращалась, и на него возвращалась, пресыщенная житейскими и псевдофилософскими искушеніями, утомленная мудростью и моралью, философская мысль; на немъ она находила новые источники для своего творчества и почерпала новыя силы для своей серьезной работы. Не только положительная, но и отрицательная философія обнаруживала подчеркнутое мною чутье, и мы легко можемъ подъ разными названіями уловить одно: «сознаніе», «память», «мышленіе», «мысль», «cogitatio», «перцепція» (Юмъ), «познаніе» (Фихте), «первознаніе» (Шелингъ), «духъ», и много другихъ именъ, въ числѣ коихъ даже,—poenitendum est,—«душа», прикрывали собою честную вѣрность философіи, какъ знанію, наряду съ измѣною ей.

Чего же мы теперь достигли, что касается пониманія задачъ философіи, въ результатѣ многихъ вѣковъ философскаго труда? Мы прежде всего утверждаемся въ томъ, что истина, какъ задача философіи, истинна, а не условна и не относительна. Мы знаемъ, что дѣйствительнымъ источникомъ заблужденій и блужданій является человѣкъ, который въ своей эмпиричности—весьма многимъ обусловленъ и весьма ко многому соотнесенъ. Мы понимаемъ, что вслѣдствіе этого самыя ошибки его и заблужденія имѣютъ только условное и относительное значеніе, что ихъ источникомъ является его собственная недостаточно твердая философская воля, поддающаяся нефилософскимъ соблазнамъ. Мы добились, далѣе, большой точности не только нашей терминологіи, но и анализовъ, достигающихъ иногда несравненной глубины и силы діалектики. Приходится подчасъ слышать жалобы на «трудность» современныхъ философскихъ книгъ, и, что особенно странно, жалобы эти часто исходятъ отъ людей, допускающихъ законность этой «трудности» для другихъ научныхъ областей. Это—все еще пережитки *просвѣтительства*: отъ философіи ждутъ, и въ ней ищутъ «просвѣщенія». Спора нѣтъ, бываютъ моменты, когда философія, выполняя свой *гражданскій* долгъ, занимается «просвѣщеніемъ», но видѣть въ этомъ существо философіи—такая же ошибка, какъ видѣть существо математики или физики—въ ихъ *технической* приложимости. И, наконецъ, еще въ одномъ отношеніи мы достигли большихъ успѣховъ,—и это, можетъ быть, самое главное,—мы достигли большой точности въ пониманіи задачъ философіи.

Когда рѣчь заходитъ о *точности*, ее часто понима-

ютъ, какъ какую-то словесную неподвижность, оледенѣлость, забывая, что это означало бы не успѣхи знанія, а остановку въ развитіи языка и его творчества, застывающаго въ однообразіи уже созданныхъ формъ. Нерѣдко со стороны «точности» сопоставляютъ философію съ другими науками, въ особенности съ математикой,—къ мнимому посрамленію философіи: какихъ, дескать, «успѣховъ» достигла математика, и что—въ сравненію съ этимъ философія... Мы оставимъ въ сторонѣ сужденія *темныхъ людей*,—obscurorum virorum,—современности, которые руководятся только однимъ своеобразно прагматическимъ критеріемъ—техникой. Но не будемъ отрицать правомѣрности сравненія съ точки зрѣнія самого знанія. Сравненіе можно здѣсь провести въ двухъ плоскостяхъ: въ плоскости достигнутыхъ успѣховъ и въ плоскости особенностей предмета точной математики и точной философіи. Въ первомъ случаѣ, результатъ сравненія—отрицательный, во второмъ—положительный; въ первомъ случаѣ обыкновенно подчеркиваютъ различіе, во второмъ—сходство. Обратимъ вниманіе, напротивъ, на сходство въ первомъ случаѣ, и различіе—во второмъ, и мы убѣдимся, что названная квалификація результатовъ сравненія сильно упрощаетъ дѣйствительное положеніе вещей.

Не важнѣе ли, въ самомъ дѣлѣ, *различіе*, которое мы можемъ констатировать во второмъ изъ названныхъ случаевъ? Не оно ли именно ближе открываетъ существенное въ каждомъ изъ сравниваемыхъ типовъ знанія? Это различіе проистекаетъ изъ того, что результаты математики всетаки отвлеченны, она абстрагируется отъ живого опыта, отъ факта, что все данное намъ, дано *черезъ* сознаніе. Но отвлеченность отъ сознанія есть отвлеченность отъ содержанія. Математика, поэтому, существенно *онтологична*. Какъ точно опредѣлялъ ея мѣсто Платонъ,—разсудокъ, способность геометровъ, *между* мнѣніемъ и умомъ,—математика имѣетъ дѣло съ предметной сущностью, но еще не съ мыслью, направленной на этотъ предметъ, какъ такой. Напротивъ, философія должна всегда оставаться конкретной,—даже псевдофилософія, поскольку она положительна, она—конкретна,—и результаты ея работы, поэтому, отличаются необычайной сложностью, которой математика не знаетъ. Философія оперируетъ надъ безусловной полнотой даннаго въ живомъ переживаніи; она существенно *принципіальна*, а не онтологична; философія, какъ знаніе—«основ-

ная» наука въ самомъ прямомъ и первоначальномъ смыслѣ. Математика и философія сходны, поскольку обѣ имѣютъ дѣло съ «сущностью», а не съ «фактомъ»,—обѣ,—знаніе, скажемъ, усіологическое или эйдетическое, но далѣе онѣ должны строго различаться. Неумѣніе видѣть это различіе приводило къ тому, что философія поддавалась общему увлеченію математической точностью, подражала математикѣ, становилась онтологической, абстрактной, и теряла свою принципіальную самостоятельность. Опять-таки и здѣсь, въ отношеніи точности болѣе существеннымъ является отдать себѣ отчетъ въ различіи, чѣмъ въ сходствѣ. Точность въ математикѣ и точность въ философіи—не одно и то же. Рѣчь идетъ, очевидно, о логическихъ пріемахъ того и другого типа знанія, но въ то время, какъ въ математикѣ мы встрѣчаемся съ пріемами опредѣленія, доказательства, дедукціи итп., въ философіи мы требуемъ точности указанія, описанія, уясненія, приведенія къ первичной данности. Математика по существу дискурсивна, философія—интерпретативна. Различіе методологическихъ пріемовъ въ разныхъ областяхъ знанія приводитъ къ «качественному» различію точности, и слишкомъ примитивна та мысль, которая ограничивается различеніемъ только степеней точности. Конечно, точность не есть установленіе на вѣки оцѣпенѣлой формулой, какъ заклятія, въ которомъ не подлежитъ измѣненію ни одна буква,—точность есть большее или меньшее приближеніе къ логическому идеалу, но сравнивать степени демонстративно-математической точности съ степенями точности діалектически-философской, кажется мнѣ, дѣйствительно, имѣетъ не больше смысла, чѣмъ сравнивать цѣнность посылки силогизма съ цѣнностью почтовой посылки.

VI

Напротивъ, со стороны успѣховъ обѣихъ наукъ важно было бы помнить и *сходство*, которое имѣется между ними; можетъ быть, мы тогда придемъ не къ такимъ ужъ безусловно отрицательнымъ для философіи результатамъ. Ни въ малѣйшемъ отношеніи я не имѣю въ виду отрицать или преуменьшать успѣхи математики,—и не изъ того «практическаго» соображенія, что такой пріемъ не послужилъ бы нисколько къ украшенію философіи, а прежде всего потому, что это была бы неправда. Математическое знаніе я цѣню, какъ только воз-

можно высоко, и вижу въ немъ, какъ въ *чистомъ* знаніи, одну изъ наиболѣе яркихъ манифестацій подлинно европейскаго духа. Но именно съ точки зрѣнія уясненія ея чистоты, уразумѣнія ея основъ, какъ основъ чистаго знанія, думается мнѣ, она переживаетъ судьбы во многомъ аналогичныя судьбамъ философіи. Лучше всего мнѣ при этомъ сослаться на сужденіе писателя всецѣло захваченнаго «очищеніемъ» математики, и не мало положившаго трудовъ для установленія ея «принциповъ». Рѣчь идетъ объ авторѣ «Принциповъ математики» Бертранѣ Реселѣ, взгляды котораго Л. Кутюра, также авторъ книги подъ заглавіемъ «Принципы математики», характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: «они являются необходимымъ завершеніемъ и вѣнцомъ всѣхъ критическихъ изслѣдованій, которымъ посвящали себя математики въ теченіе пятидесяти лѣтъ».

Надъ словами Реселя стоило бы задуматься тѣмъ, кто впадаетъ въ каталептическое состояніе при звукѣ словъ: «математическая точность». Вотъ, напр., что онъ говоритъ объ геометріи Евклида, которая, по убѣжденію многихъ, отличается тою, вообще несвойственною человѣческому порожденію, привилегіей, будто она, только появившись на свѣтъ, уже зашагала въ немъ въ бронѣ неуклонной точности: «Не только сомнительно, вѣрны ли аксіомы Евклида ,но вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что его предложенія не вытекаютъ изъ выставленныхъ имъ аксіомъ.....Даже первое предложеніе Евклида является недоказаннымъ». Или еще примѣръ: «Маколей, противополагая достовѣрность математики сомнительности философскихъ ученій, спрашивалъ, слышалъ ли кто-нибудь о реакціи противъ теоремы Тайлора. Если бы онъ дожилъ до настоящаго времени, то онъ узналъ бы о тѣхъ ограниченіяхъ, которыя ввели въ изложеніе этой теоремы современныя изслѣдованія». Разумѣется, эти «новыя»,—быть можетъ, для кого-нибудь даже футуристическія,—воззрѣнія на природу математики слѣдуетъ брать cum grano salis, и—весьма,—но все же магія заклинательной формулы: «математическая точность» должна разсѣяться при свѣтѣ разума, который не можетъ на нее смотрѣть, какъ на музейную вещь, которую можно разглядывать, но нельзя трогать.

Мнѣ хочется, опираясь на того же Реселя, отмѣтить еще нѣкоторыя неожиданныя черты сходства между философіей и математикой. Философію иногда упрекаютъ въ томъ, что она, вмѣсто того, чтобы итти всегда впередъ, слишкомъ часто возвращается назадъ, что она всегда готова,—а особенно въ настоя-

щее время,—возродить схоластику, давно оцѣненную нашимъ просвѣщеннымъ временемъ. Ресель, утверждая, что философія Канта несовмѣстима съ настоящей математикой,—(кстати отмѣтить, что Кутюра видитъ причину неудачъ Канта въ томъ, что Кантъ недостаточно былъ *раціоналистомъ*),—и допуская, что схоластикамъ мѣшало несовершенство и узость ихъ логики, тѣмъ не менѣе признаетъ, что «аристотелевская доктрина схоластиковъ ближе по своему духу къ доктринамъ, одухотворяющимъ современную математику».

Чтобы отмѣтить важнѣйшее, на мой взглядъ, сходство между успѣхами философіи и математики, приведу еще одно заявленіе Реселя. Сколько разъ приходилось слышать, что философы, молъ, до сихъ поръ не столковались даже о томъ, въ чемъ состоитъ ихъ философія... Ресель утверждаетъ: «одинъ изъ главныхъ тріумфовъ новѣйшей математики заключается въ открытіи, въ чемъ, дѣйствительно, состоитъ математика»... Даже жаль, что это сказано о математикѣ,—до такой степени это подходитъ къ философіи, и точно выражаетъ ея современные успѣхи.

Впрочемъ, и еще кое-что сдѣлала въ наше время философія: еще яснѣе, чѣмъ математика, она умѣетъ объяснить разницу въ самихъ результатахъ философскаго и математическаго знанія. Ресель слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ математику: «математика можетъ быть опредѣлена, какъ доктрина, въ которой мы никогда не знаемъ ни о чемъ мы говоримъ, ни того, вѣрно ли то, что мы говоримъ». Реселю потому удалось дать такое мѣткое опредѣленіе математики, что онъ ясно понялъ ея *чисто-формальный* характеръ, какъ науки, и, разумѣется, это—большой «тріумфъ» для математики: осознать свою собственную природу. Но только сама философія, которая также исходитъ изъ такого пониманія математики, можетъ найти настоящее мѣсто этого рода знанію рядомъ съ другими его видами и рядомъ съ собою. Для философіи—ясно, что при такомъ пониманіи математики, если ее и сопоставлять съ логикой, то нужно сопоставлять ее съ особымъ «ядромъ» и основою логики въ широкомъ смыслѣ, съ такъ наз. «чистой логикой», для которой существеннымъ является ея чисто предметный *онтологическій* характеръ, вслѣдствіе котораго она только и оказывается чисто-формальной дисциплиной. Но изъ этого слѣдуетъ, что чистая математика вмѣстѣ съ той «чистой» логикой включаютъ свои проблемы въ сферу особой философ-

ской дисциплины—формальной онтологіи, или вмѣстѣ съ этой послѣдней образуютъ особую замкнутую область, титулованную еще старымъ раціонализмомъ, какъ Mathesis universalis. Напротивъ, сама философія, какъ основная и принципіальная наука, наполняющая предметныя формы содержаніемъ живого переживанія, сознанія этихъ предметовъ, не входитъ въ этотъ формальный тріумвиратъ, а со своими «матеріальными» задачами выполняетъ свою самостоятельную работу.

Такимъ образомъ, опредѣленіе философіей задачъ философскаго знанія и ея отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ состоитъ философія, оказывается ея двойнымъ тріумфомъ: она не только указываетъ мѣсто разнымъ типамъ точнаго знанія, но опредѣленіемъ этого мѣста указываетъ и то различіе качества самой точности, неясное сознаніе котораго порождало столько недоразумѣній.

VII

Однако и на этомъ не кончаются достиженія современной философіи. Она эмансипировалась отъ «математизма» и «онтологизма», потому что глубже поняла, какъ ихъ формальный, такъ и собственный sui generis предметъ. Но само это пониманіе было ею достигнуто вслѣдствіе того, что она глубже проникла въ то различіе предметовъ, которое было открыто уже родоначальниками европейской философіи, она сумѣла принципіально провести различіе между «идеальнымъ» и «эмпирическимъ» предметами, между предметами «знанія» и «мнѣнія». Она строго отмежевала себя отъ роковыхъ для нея псевдофилософскихъ искушеній, и въ то же время разсѣяла призракъ *единаго научнаго образца*. Она сумѣла показать, что «научная» философія есть такая же псевдофилософія, какъ и «метафизическая» философія, разъ обѣ поставляютъ себѣ задачей разрѣшеніе вопросовъ «происхожденія» и «объясненія».

Здѣсь, въ этомъ пунктѣ освобожденія себя отъ всякаго рода *догматовъ* научнаго и здраваго смысла, современная философія предъявляетъ къ себѣ требованія такой строгости, о которой она не вѣдала во всемъ своемъ прошломъ. Только теперь она до конца проникается величіемъ двухъ заповѣдей *философской строгости*,—исходящихъ опять-таки отъ Платона,—которымъ всякій философъ долженъ слѣдовать, принявъ ихъ съ клятвенной торжественностью и искренностью.

I. Для философіи какъ чистаго знанія нѣтъ истинъ важныхъ или неважныхъ.

II. Для философіи какъ чистаго знанія нѣтъ ничего само собою разумѣющагося.

Самъ Платонъ всей своей дѣятельностью осуществлялъ эти заповѣди, хотя какъ будто спеціальной задачей поставилъ себѣ раскрыть ихъ значеніе: первой—въ Софистѣ, и второй—въ Теэтетѣ. Но, кажется, только теперь мы постигаемъ ихъ сокровенный смыслъ во всей его полнотѣ, когда мы требуемъ, чтобы въ философіи какъ чистомъ знаніи не было ничего, что не дается нашей интуиціи въ своей первичной и непосредственной данности; когда мы требуемъ, чтобы изъ философіи, какъ чистаго знанія, была изгнана не та или иная теорія, а всякая теорія и всякая гипотеза; когда мы требуемъ, наконецъ, чтобы во всякомъ поворотѣ нашего интуитивнаго взора, во всякомъ движеніи нашей рефлексіи, направленной на самую «незначительную» мысль, былъ отданъ самый тщательный и точный отчетъ.

Но чѣмъ строже мы становимся въ опредѣленіи задачъ философіи какъ знанія, тѣмъ свободнѣе, повидимому, мы въ опредѣленіи остальныхъ видовъ и типовъ знанія. Не за тѣмъ мы ограничиваемъ философію, какъ знаніе, чтобы стѣснить другіе типы знанія, а за тѣмъ, чтобы эти послѣдніе, между прочимъ, яснѣе понять въ ихъ свободѣ «мнѣнія», а также и за тѣмъ, чтобы, эмансипировавшись отъ псевдофилософіи, а съ нея снявъ непосильное для нея бремя чистоты, предоставить ей полный просторъ въ ея дѣлѣ «утѣшенія» человѣчества и «осмысленія» его судебъ, равно какъ и въ ея заботахъ о приведеніи въ порядокъ, непредусмотрѣнныхъ въ свое время Творцомъ космическихъ неурядицъ. Науки сами, «спеціальныя» науки, давно завоевали себѣ необычайную свободу: казалось когда-то, что мертвая «физическая» природа подчинена строгости прямотаки математическихъ законовъ. Это время давно стало воспоминаніемъ. *Эмпирическій* міръ оказался много шире. «Опытъ» далеко вышелъ за предѣлы «физическаго» опыта, и одинъ за другимъ эмпирическіе предметы входили въ составъ научнаго знанія: живая природа, душа, наконецъ, соціальная и историческая «природа». И чѣмъ болѣе широкую область захватывалъ опытъ, тѣмъ яснѣе становилось, что строгость «законовъ природы» есть мнимая строгость, что какъ намъ ни хочется, чтобы эти законы были строги, но на самомъ дѣлѣ они—только *эмпиричны*. «Относительность познанія» становится поговоркой; «релати-

визмъ»—припѣвомъ, который разучивается въ дѣтскомъ саду науки. И нѣтъ, казалось бы, никакихъ основаній стѣснять въ этомъ отношеніи и псевдофилософію, кромѣ развѣ,—и то только въ нѣкоторыхъ случаяхъ,—основанія педагогическаго. Дѣло въ томъ, что псевдофилософія, отличаясь большой подражательностью и сугестивностью, всегда довольно вѣрно,—сколько только поспѣвала,—старалась итти въ ногу съ эмпирической наукой. Она прекрасно сознавала, что неудобно, напр., послѣ Коперника оправдывать капризы Іисуса Навина, но съ другой стороны, послѣ Фраунгофера она считала себя въ полномъ правѣ поговорить о томъ, какъ обстоятъ дѣла на Сиріусѣ или Вегѣ, а послѣ Дарвина она съ большимъ вдохновеніемъ стала изображать намъ происхожденіе парламентаризма изъ туманности, заполнявшей въ свое время мѣсто нашей солнечной системы. И такимъ-то образомъ, псевдофилософія, со всѣми своими матеріализмами, спиритуализмами, монизмами, эволюціонизмами, немножко отставая, немножко забѣгая впередъ, все-таки въ цѣломъ старалась быть на уровнѣ «опытнаго знанія». Но иногда она капризничала и обнаруживала значительное своеволіе, выступая съ видомъ независимымъ и къ опыту пренебрежительнымъ. Въ полетѣ своей фантазіи тогда она приподнимала для насъ завѣсу съ самыхъ глубокихъ тайнъ, и съ большой обстоятельностью бралась передать намъ свое детальнѣйшее «знаніе» обо всѣхъ замыслахъ, планахъ и дѣйствіяхъ міровыхъ владыкъ, имена которыхъ обычно пишутся съ большой буквы: Фатумъ, Деміургъ, Іегова, Любовь, Воля, Безсознательное, Энергія, итп. Вотъ, тутъ-то нѣкоторое стѣсненіе педагогически можно, пожалуй, оправдать: надо бы все-таки, какъ того хотѣлъ платоновскій Тимей, «ограничиваться вѣроятностью». Впрочемъ, нужно признать, что и здѣсь современная Европа,—и притомъ въ самомъ чистомъ своемъ выраженіи,—въ англійскомъ духѣ,—нашла вполнѣ достаточный критерій: *прагматизмъ*...

Прагматизмъ открываетъ широкій просторъ для индивидуальнаго метафизическаго творчества, подчиняя его оцѣнку оцѣнкѣ самаго творческаго индивида: чѣмъ богаче, разностороннее и глубже авторъ метафизической системы, какъ изображенія *его личнаго міровоспріятія*, тѣмъ интереснѣе его построеніе. Истинно метафизическія построенія—честно индивидуальны и личны. Ихъ значительность прямо пропорціональна значительности ихъ авторовъ. Какъ *я* воспринимаю міръ—гласитъ

всякая подлинно метафизическая система. Потому-то и ничтожны, съ другой стороны, «послѣдователи» метафизическихъ системъ, которыя являются своего рода философскими *поэмами*. Нельзя смотрѣть на нихъ, какъ на знаніе,—*мое* воспріятіе и чувство міра не есть даже *мое знаніе*. Но разумѣется, личное творчество въ метафизикѣ не безусловно, оно условлено, и повторяющіяся условія, подъ которыми слагаются «міровоззрѣнія» индивида, даютъ возможность распредѣлять ихъ *по типамъ*. «Религіозное» міровоззрѣніе, «позитивное», «мифологическое» «спиритуалистическое» итп., суть такого рода типы, самое названіе коихъ указываетъ на источники ихъ руководящихъ идей и схемъ. Но какіе бы типы метафизики мы ни устанавливали, все-таки самымъ существеннымъ для нихъ остается индивидуальное творчество. Поэтому такъ безсмысленна «борьба» противъ метафизики. Эта «борьба» имѣетъ своимъ источникомъ одну и ту же псевдофилософію: стремленіе исключить индивидуальное, а на его мѣсто водворить наукообразное «общее». Скажутъ ли—метафизика есть точное знаніе, скажутъ ли—метафизика не есть наука, а потому нужно на ея мѣсто поставить «научное» позитивное знаніе,—оба раза провозглашаютъ идею псевдофилософіи. Въ дѣйствительности философія, какъ чистое знаніе такъ же уживается съ метафизикой, какъ и съ относительнымъ знаніемъ дѣйствительности,—но только при полной автономіи индивидуальнаго, эмпирическаго и чистаго. Покушеніе одного изъ нихъ на свободу другого—неизмѣнный источникъ псевдофилософскихъ соблазновъ.

Но довольно о псевдофилософіи, и вернемся къ тому положительному, что еще достигнуто философіей, которая хочетъ быть чистымъ знаніемъ. Мы должны теперь отмѣтить еще одно изъ ея крупныхъ и существенныхъ достиженій. Располагая точнымъ опредѣленіемъ предмета философіи какъ знанія, и установивъ путь для его изслѣдованія, мы вмѣстѣ съ тѣмъ получаемъ возможность по новому освѣтить всю исторію философіи. Это опредѣленіе даетъ намъ въ руки критерій, по которому мы не только различаемъ, что относится къ положительной философіи, и что—къ отрицательной, но отдаемъ себѣ также отчетъ въ томъ, что внесла собственно отрицательная философія въ общую исторію мысли, какую собственно весьма полезную роль она сыграла въ развитіи самой положительной философіи. Своимъ сомнѣніемъ и даже отрицаніемъ она не рѣдко ставила передъ положительной философіей весьма интересныя

и глубокія проблемы. Всякій понимаетъ, что есть разница между искреннимъ сомнѣніемъ Юма или Миля, пришедшихъ къ отрицанію, но задавшихъ много проблемъ философіи, и отрицаніемъ Протагора или Канта, положительную роль которыхъ можно видѣть развѣ только въ той реакціи, которую они вызываютъ противъ себя. Далѣе, и роль псевдофилософіи становится ясной съ точки зрѣнія того же критерія. Конечно, есть разница между псевдофилософіей, выступающей въ качествѣ мага и цѣлителя душъ или разгадчика «міровыхъ загадокъ», и псевдофилософіей, искренно убѣжденной въ просвѣтительной, вдохновляющей, эстетической или какой-либо иной цѣнности своихъ откровенныхъ фантазій, какъ есть разница также между псевдофилософіей, утверждающей свое «мнѣніе» какъ истину, и «міровозрѣніемъ», не забывающимъ, что «мнѣніе» есть «мнѣніе». Такъ, мы легко различаемъ между какимъ-нибудь Гекелемъ, съ одной стороны, и Джордано Бруно или Фехнеромъ, съ другой стороны; точно также мы легко улавливаемъ разницу между какимъ-нибудь Вунтомъ, съ одной стороны, и Джемсомъ, съ другой. Но съ новымъ критеріемъ мы достигаемъ еще большаго: у каждаго философа въ отдѣльности мы различимъ положительную и отрицательную философію, философію какъ знаніе и философію какъ мнѣніе, «честную» псевдофилософію и оракулъ; и насъ не введетъ уже въ заблужденіе собственное противопоставленіе «знанія» и «мнѣнія», если мы встрѣтимъ его у какого-нибудь Спенсера, и мы тотчасъ противъ него выдвинемъ такого, напр., вполнѣ европейскаго философа, какъ Гамильтонъ. Мы, наконецъ, различимъ, гдѣ псевдофилософія приходила въ близкое соприкосновеніе съ философіей какъ знаніемъ, и пусть давала тутъ отвѣты по восточному грубые, тѣмъ не менѣе способствовала успѣхамъ философіи, и гдѣ она играла роль прямо-таки задерживающую. Такъ, для философіи вовсе не все равно, трактовалась она въ псевдофилософіи какъ научно-абстрактное построеніе, или ея существенно конкретный характеръ не упускался изъ виду, не все равно, слѣдовательно, попадала она въ руки того же, скажемъ, Спенсера или въ руки Шелинга; не все равно также, игнорировала она свой подлинный путь, «черезъ» мысль и сознаніе или помнила о немъ и,—сознательно или несознательно,—обращалась къ нему, какъ единственному правомѣрному пути,—этимъ, напр., ясно опредѣляется значеніе псевдофилософіи матеріалистической, съ одной сторо-

ны, и спиритуалистической, съ другой стороны. Нѣтъ надобности останавливаться еще на томъ, что нашъ критерій съ особой ясностью раскроетъ намъ тѣ пункты въ движеніи философской мысли, гдѣ она соблюдала свои традиціи и оставалась вѣрна первому началу положительной европейской философіи.

VIII.

Итакъ, во всѣхъ перечисленныхъ нами пунктахъ мы можемъ уже говорить объ осуществленныхъ достиженіяхъ философіи какъ знанія, и даже о нѣкоторыхъ ея «тріумфахъ». Но обернемся въ другую сторону, въ сторону будущаго, и мы увидимъ, что передъ философіей строго соблюдающей свои задачи открывается безконечное поприще для серьезнаго и увлекательнаго труда. Здѣсь, въ области перспективъ и будущаго, гдѣ мы видимъ задачи сегодняшней и завтрашней философской эпохи, мы не можемъ говорить ни объ окончательныхъ рѣшеніяхъ, ни даже о послѣднихъ постановкахъ вопросовъ. Здѣсь непремѣнно скажется печать времени, индивидуальнаго интереса, не вполнѣ законченнаго сужденія и не до конца обожженнаго критикой творчества. Но въ сферѣ философіи какъ знанія никто, конечно, не можетъ претендовать на «окончательность», на «послѣднее слово»,—да едва ли кто и захочетъ, пока только онъ не забылъ, что передъ нимъ философія какъ знаніе. Впрочемъ, ошибка памяти здѣсь—дѣло не трудное и не рѣдкое,—была бы только воля къ исправленію. Во всякомъ случаѣ, ошибается и заблуждается ни философія, а философы,—и не слѣдовало бы «отрицателямъ» и «позитивистамъ» дѣлать видъ, что они не замѣчаютъ разницы между философіей и философомъ. А философъ, въ свою очередь, *обязанъ* принять на себя свои философскія ошибки и нести за нихъ отвѣтственность.

Понимая задачи философіи какъ чистаго знанія въ вышенамѣченномъ смыслѣ, мы становимся, какъ я указывалъ, на одинъ самимъ существомъ философіи предопредѣленный ей путь. То, что открывается намъ на этомъ пути, какъ конечный пунктъ стремленій, есть сама дѣйствительность въ своемъ подлинномъ бытіи,—*то, что есть, сущее*. Дѣйствительность,—то, что есть,—всегда вокругъ насъ, мы въ ней и ею *живемъ*: страдаемъ, рѣдко радуемся, боимся, негодуемъ, боремся, любимъ, умираемъ. Среди такихъ многочисленныхъ и многообразныхъ переживаній есть одно переживаніе, или точнѣе, одна група переживаній,

занимающихъ вообще наискромнѣйшее мѣсто въ жизни человѣка, но иногда разрастающихся до чудовищныхъ размѣровъ,—група переживаній, которыя обозначаются нами именемъ *философскихъ*. Въ нихъ господствуетъ, выростающій иной разъ до подавляющихъ размѣровъ, интересъ къ самой дѣйствительности, къ тому, что есть и что, слѣдовательно, переживается нами, въ его цѣломъ, во *всемъ*. Лишь только мы сдѣлали попытку удовлетворить своему интересу, и только поставили себѣ вопросъ: что̀ есть, что̀—это все,—какъ мы уже назвали *предметъ*, который потомъ опредѣляемъ какъ философскій предметъ. Такимъ образомъ, самимъ этимъ вопросомъ мы противопоставили своему переживанію нѣчто «большее», чѣмъ оно: пока мы просто «живемъ», это *все* находится въ нашемъ переживаніи,—одно въ немъ приходитъ, другое уходитъ, одно дается, другое отнимается, но всетаки мы *все переживаемъ*—и только. Нашъ вопросъ какъ бы вывелъ насъ за сферу нашего переживанія, что уже не такъ легко «уходитъ», что не такъ легко и отнять: что-то останавливается предъ нами, и стоитъ какъ загадочный вопросительный знакъ, становящійся «за» всѣмъ и все останавливающій въ его прежде непрерывномъ теченіи. Предметъ есть вопросъ; начинается исканіе или ожиданіе отвѣта на него—начинается философія. На то, что есть, мы теперь смотримъ *другими* глазами: въ немъ же мы ищемъ разгадки на возникшій вопросъ. А оно насъ то обманываетъ въ нашихъ поискахъ и ожиданіяхъ, то вселяетъ надежду, разочаровываетъ, и опять ободряетъ. Мы становимся недовѣрчивѣе и подозрительнѣе: не все, что мы переживаемъ, годится для искомаго нами отвѣта; мы стараемся освободить себя отъ обмана, и нерѣдко попадаемъ въ его еще болѣе тонкія и тѣсныя сѣти; иногда мы всецѣло довѣряемся,—или дѣлаемъ такой видъ,—тому, что «кажется» въ переживаніи, и всетаки не встрѣчаемъ того, что нужно. Можетъ быть, ничего и нѣтъ, и не нужно искать, и не нужно ждать, и никакихъ «отвѣтовъ» не бываетъ,—разсуждать обо всемъ этомъ уже дѣло морали. Философія же остановиться не можетъ и не должна, ея остановка—ея смерть, мораль—ядъ, причиняющій эту смерть. Если «ничего» нѣтъ, и «отвѣтовъ» быть не можетъ, то философія и найдетъ *этотъ отвѣтъ*, какъ *свой* отвѣтъ, а не какъ назиданіе морали. Но въ чемъ же здѣсь ея *свое*, ея дальнѣйшій путь?

Если есть «кажущееся», то есть и не кажущееся, если есть «случайное», то есть и не случайное, и при томъ оно есть *въ* томъ же *всемъ*, въ сущемъ и переживаемомъ,—«кое-что» *въ до-*

бавленіи ко «всему», если оно не «ничто», также вѣдь глубоко моральное добавленіе. Философскій путь ведетъ дальше по межѣ, между кажущимся и не кажущимся, истиннымъ, и это путь для философіи—*свой*, но намъ онъ не всегда виденъ: и ночь, и слѣпота, и не желаніе видѣть. Приходится и самый путь разыскивать, пролагать его себѣ. Не все въ томъ, что есть, есть «на самомъ дѣлѣ», не все въ переживаніи данное есть «дѣйствительно» данное, не все сущее есть существенно. То, что составляетъ въ сущемъ существенное, его *сущность*, нужно отличить отъ того, что не существенно. Мы можемъ повернуться лицомъ прямо къ сущному, и разсказать, въ чемъ оно, какъ мы его увидимъ,—если бы только наши сужденія о немъ не были такъ часто ошибочными сужденіями, если бы мы къ сущному не привносили отъ себя то, что не сущно. Мы можемъ поступить иначе: сосредоточить свое вниманіе на не-сущномъ, и «отдѣлить» его отъ сущнаго, тщательнаго устраняя изъ даннаго то, что «кажется», и то, что «придумано», «очищая», слѣдовательно, его отъ того, къ чему мы «привыкли,» отъ предположеній, догадокъ, гипотезъ, теорій, и отъ того, что только «случается», «приключается», «выпадаетъ» въ сущемъ, но что *не пребываетъ* въ немъ. Сущное и то, что пребываетъ въ бытіи, остается собою, «*то же*»,—все это—одно; бытіе, то, что есть, только черезъ то и сущее, что въ немъ пребываетъ сущность («усіа»); если бы намъ сказали, что перемѣнчивость, случайность—есть сущность бытія, то тѣмъ самымъ признали бы, что въ нихъ—«тоже» этого бытія, признали бы, что перемѣнчивость, «миганіе», и есть то, что пребываетъ,—именно это разумѣли бы подъ сущностью. Сама восточная мудрость не можетъ уйти отъ сущности: признавая все, что есть, илюзіей, она въ илюзіи видитъ «то же» бытія и его сущность. Если же намъ скажутъ, что мы часто сущность принимаемъ за илюзію, а илюзію за сущность, то мы вынуждены будемъ повторить, что наши ошибки не суть ошибки самаго сущаго, и и отъ того, какъ *мы* примемъ сущность, она не перестанетъ быть сущностью.

Хотя мы такимъ образомъ подвигаемся по пути философіи, мы далеко еще не вступили на тотъ ея путь, который прямо ведетъ къ философіи какъ чистому знанію, мы все же пребываемъ въ томъ состояніи философіи, когда она обнаруживается нами какъ наше *переживаніе*, или какъ нашъ *опытъ*. Оставаясь все еще въ сферѣ переживанія, мы можемъ продвинуться нѣсколько дальше. Различая въ томъ, что есть, сущность и слу-

чайность, пребывающее и преходящее, мы убѣждаемся еще въ томъ, что мы ихъ видимъ *разнымъ взоромъ*. Я выше отмѣтилъ тотъ моментъ, когда у насъ впервые открываются глаза на дѣйствительность, какъ на загадку, когда мы смотримъ на «все» *иными* глазами, это—моментъ перехода отъ простого переживанія «всего» къ его философскому переживанію. Мы сдѣлали только одинъ робкій шагъ, но опять должны заботиться о просвѣщеніи своего философскаго взора. Какъ раньше отъ обычнаго взгляда на привычную дѣйствительность мы перешли къ созерцанію ея, какъ нѣкоторой загадки, такъ и теперь, различивъ въ сущемъ случайное и сущное, мы констатируемъ, что эти два «рода» бытія мы созерцаемъ двоякимъ родомъ зрѣнія. Какъ въ первый разъ мы отъ слѣпого переживанія дѣйствительности перешли къ болѣе просвѣтленному, такъ въ томъ же направленіи идемъ и теперь, но и дѣйствительность все одна и та же, и взоръ-то—одинъ.

Легко уловить источникъ этого различія и тожества: мы не находимъ дѣйствительности какъ бы раздѣленной на двѣ части, положенныхъ одна «рядомъ» съ другою, или одна «за» другою, или одна «надъ» другою, или что еще, что можетъ намъ неправильно подсказать образность рѣчи, а мы находимъ *одну* дѣйствительность, только взоръ нашъ то останавливается на ея случайной «поверхности», то сквозь нее проникаетъ «глубже» до ея сущнаго «нутра». Два рода интуиціи, направленной на данное намъ, есть *одна* интуиція, но только—разной степени узрѣнія. Едва ли мы сильно отойдемъ отъ принятаго словоупотребленія, если сопоставимъ два указанныхъ «рода» интуиціи съ обычнымъ противопоставленіемъ зрѣнія «внѣшняго» и «внутренняго», «чувственнаго» и «мысленнаго», просто *зрѣнія* и *умозрѣнія*. Во всякомъ случаѣ, эти противопоставленія весьма выигрываютъ въ своемъ смыслѣ отъ такого сопоставленія.

IX

Результаты, къ которымъ мы, такимъ образомъ, пришли, въ высшей степени важны, потому что они даютъ намъ возможность теперь вплотную подойти къ тому пріему, съ помощью котораго философія приступаетъ къ своему дѣлу. Мы нашли, съ одной стороны, что существуетъ принципіальное различіе между двумя родами предметовъ, которые нами называются, и на которые направляется наше переживаніе или наше сознаніе. Съ

другой стороны, мы видимъ, что этому различію строго соотвѣтствуетъ различіе тѣхъ способовъ, какими мы приходимъ къ этимъ предметамъ въ ихъ различнаго рода данности. Не трудно замѣтить, что эта респективность предмета и направленной на него интуиціи имѣетъ совершенно всеобщій характеръ, не только въ томъ смыслѣ, что всякій предметъ относится къ сознанію, а сознаніе есть сознаніе этого предмета, но и въ смыслѣ болѣе точномъ, такъ что предмету опредѣленнаго рода соотвѣтствуетъ свой особый укладъ или составъ сознанія, или, какъ еще говорятъ, своя «установка» сознанія. Все сознаніе въ его цѣломъ соотвѣтствуетъ своему роду предмета, хотя мы легко переходимъ изъ одной установки въ другую: изъ случайнаго въ сущное, изъ фактическаго въ эйдетическое, и обратно.

Если мы теперь въ нашемъ анализѣ обратимся на само сознаніе какъ такое, и сдѣлаемъ его предметомъ своего разсмотрѣнія и изученія, мы кромѣ конкретнаго единства, въ которомъ находится сознаніе разнаго рода установокъ, найдемъ, что сознаніе того или другого изъ установленныхъ нами видовъ существенно характеризуется своей направленностью на предметъ,— или примѣняя, получившій опять права гражданства, терминъ,— своей *интенціональностью*. Здѣсь мы на порогѣ философіи какъ чистаго знанія, и чтобы дать себѣ возможно ясный отчетъ въ томъ, къ чему мы приходимъ, обратимся еще разъ къ различію фактическаго и эйдетическаго. И попробуемъ подойти къ нимъ теперь философски, *черезъ* сознаніе ихъ,—мы такимъ образомъ ближе уяснимъ себѣ суть дѣла, а вмѣстѣ съ тѣмъ илюстрируемъ способъ именно философскаго подхожденія къ вопросу.

Мы называемъ разнаго рода предметы нашего переживанія, подразумѣваемъ ихъ, приводя примѣры, и совершенно непосредственно констатируемъ различіе между двумя родами *данности*, которая выступаетъ передъ нами, какъ «содержаніе» подразумѣваемыхъ предметовъ, нѣкоторыхъ «неопредѣленныхъ носителей» даннаго. Это непосредственно сознаваемое различіе можетъ казаться «само собою разумѣющимся», можетъ быть положено въ основу класификаціи наукъ,—и, дѣйствительно, полагается,— предметъ, даваемый такимъ образомъ, можетъ быть принятъ какъ предметъ науки, и даже онтологіи, но все-таки это—данность «догматическая», а не философская въ строгомъ и точномъ смыслѣ. Нужно обратиться, слѣдовательно, къ респективнымъ различіямъ самого сознанія этихъ предметовъ съ даннымъ въ нихъ содержаніемъ. Здѣсь мы тотчасъ замѣтимъ, какъ по разному

«ведетъ себя» сознаніе въ своей интенціональности въ зависимости отъ той или иной изъ своихъ установокъ. Мы остановимся только на одной сторонѣ, имѣющей первостепенную важность въ нашемъ вопросѣ, сторонѣ такъ поразившей Бл. Августина, судя по его «Исповѣди», и давшей уже ему возможность намѣтить четкую грань между сознаніемъ фактическаго и сознаніемъ эйдетическаго.

Имѣю въ виду «сторону», которая въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ можетъ быть названа «репродуктивностью» даннаго въ переживаніи. Когда мы наблюдаемъ дѣйствительность, въ которой мы живемъ, мы замѣчаемъ въ ней нѣкоторыя вещи, которыя «длительно» остаются предметомъ нашего наблюденія, а рядомъ съ ними мы замѣчаемъ другія вещи, движущіяся, постоянно мѣняющія свое мѣсто и форму. Вокругъ насъ стоятъ «неподвижно» дома, мимо насъ проходятъ и пробѣгаютъ люди, животныя, машины, мы видимъ, какъ колеблются деревья, и дымъ бьетъ клубами изъ трубъ,—словомъ, одни изъ окружающихъ вещей болѣе или менѣе устойчивы, другія—подвижны. Путемъ размышленія и «теоріи» мы приходимъ, однако, къ тому, что *все* подвижно, все мѣняется, и все обусловлено въ своемъ мѣстѣ, формѣ, фигурѣ итп. Но если мы въ этомъ наблюденіи дѣйствительности примемъ во вниманіе также самихъ себя, имрека, какъ «носителя» и какъ бы центръ разнаго рода процесовъ, жизненныхъ, душевныхъ, соціальныхъ, процесовъ, которые намъ даны какъ наши *переживанія*, и если мы сообразимъ роль, которую они играютъ въ актѣ нашего наблюденія, мы легче усвоимъ мысль о всеобщей подвижности и неустойчивости данной намъ дѣйствительности. Не только цвѣтъ окружающихъ вещей, шумъ, производимый ими, ихъ взаимное отношеніе, но даже фигура, форма, величина ипр., въ значительной степени зависятъ отъ нашего собственнаго положенія и состоянія. И вотъ, если мы теперь сосредоточимся исключительно на самихъ нашихъ переживаніяхъ, мы до конца поймемъ, что значитъ та характеристика дѣйствительности, которую мы такъ часто повторяемъ, говоря объ этой дѣйствительности, какъ о непрерывной смѣнѣ «явленій», о потокѣ переживаній, о теченіи, о движеніи итп. Поэтому-то и получается, что, мы, желая сдѣлать какую-либо часть или «отрывокъ» дѣйствительности предметомъ своего изученія, не только извлекаемъ ее изъ цѣлаго, какъ бы обрывая нити, связующія въ переживаніи этотъ отрывокъ съ цѣлымъ, но еще, оказывается, «останавливаемъ» фиксируемый «отрывокъ», и въ

то время, какъ сама дѣйствительность и всѣ наши переживанія ушли и уходятъ куда-то далеко впередъ, мы остаемся, строго говоря, лишь при «прошломъ», истекшемъ, которое *само*, такъ сказать, собственнолично уже не дано, а только *воспроизводится* нами. Воспроизведеніе однажды даннаго и пережитого можетъ быть повторено, какъ *новое* переживаніе, неопредѣленное число разъ, при этомъ мы не только сознаемъ эту «новизну», но замѣчательнымъ образомъ также, не будучи въ силахъ вызвать въ сознаніи первоначальную данность переживаемаго во всей его точности, мы тѣмъ не менѣе всегда сознаемъ, что есть различіе между этой первоначальной данностью и всѣми ея «копіями», повторяющимися въ нашемъ переживаніи. Никакое разсмотрѣніе «вещи» немыслимо безъ воспроизведенія уже «бывшаго», сравненія его, сужденія о немъ, итд. И въ этомъ отношеніи нѣтъ *принципіальной* разницы между «наблюденіемъ» надъ вещью и «самонаблюденіемъ», т.-е. наблюденіемъ жизненныхъ и душевныхъ, «психофизическихъ» процесовъ въ самомъ наблюдателѣ,—въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ «фактическимъ»: *factum*. Фактически данное, такимъ образомъ, разсматривается нами всегда, какъ данное опосредствованно, оно требуетъ, чтобы быть предметомъ разсмотрѣнія, *репрезентаціи*, и нисхожденія до того, что здѣсь дѣйствительно первично дается, что—*презентативно*, что,—еще иначе,—«остается» по удаленіи всего, что привносится нашимъ «воспоминаніемъ», «воображеніемъ», «разсужденіемъ», «желаніемъ», «аперцепціей» ипр.,—дойти до чего въ высшей степени трудно.

Если мы представимъ себѣ свободную форму воспроизведенія, и, связавъ ее съ комбинирующей дѣятельностью, назовемъ это дѣятельностью *фантазіи*, мы найдемъ въ ней самые разнообразные способы перегрупировки данныхъ репродукціи и полный «произволъ» въ нихъ. Въ одномъ отношеніи, однако, этотъ произволъ кажется ограниченнымъ: мы не можемъ добиться *такой* репродукціи, которая была бы *точной* копіей первичной данности. Это по существу невозможно, и мы всегда сознаемъ, что *разница есть*; она принципіально,—несмотря на то, что въ дѣйствительности мы часто обманываемся, и принимаемъ «сходство» за «тожество»,—*должна быть*, хотя бы мы достигли, или намъ «казалось бы», что мы достигли, максимальной «точности» и «адекватности».

X

Фактическому респективно противостоитъ эйдетическое. Его часто изображаютъ, какъ законченную въ себѣ систему, пребывающую въ состояніи статической уравновѣшенности, гдѣ каждое «понятіе» занимаетъ свое строго опредѣленное и скупо отмѣренное «мѣсто», такъ что оно не можетъ быть «сдвинуто» съ этого мѣста безъ того, чтобы не нарушилась связь цѣлаго, не нарушились какіе-то «логическіе законы», не создалось какое-то,—таинственная маска смерти!—«противорѣчіе»... Забываютъ, что «понятія»—не дикіе звѣри, которыхъ слѣдуетъ держать въ клѣткахъ... Воображаютъ, что именно «понятіе» отвѣтственно за *природную* ограниченность воображающихъ... Вѣрно то, что есть слѣпые къ сущному: чей умственный взоръ не разсѣкаетъ эмпирическую оболочку предмета и не проникаетъ непосредственно къ его эйдосу, къ его сущному содержанію, тому трудно «дойти» до «понятія», тотъ начинаетъ его «образовывать», и въ результатѣ своихъ усилій получаетъ закругленные «объемы», концепты, которые, онъ и размѣщаетъ въ нѣкоторомъ «порядкѣ», какъ развѣшиваютъ картинки на гвоздочкахъ,—одно подлѣ другого, и надъ другимъ. Эйдосъ, дѣйствительно, устойчивъ и «крѣпокъ»,—какъ сама истина,—онъ покоенъ, потому что свободенъ отъ житейской суеты, отъ суеты мудрости Еклезіаста. Но это далеко не «статизмъ» и отрицаніе «динамики» въ немъ. Онъ не динамиченъ въ томъ смыслѣ, что онъ не измѣряется лошадиными силами и пудофутами, ничего съ мѣста не сдвигаетъ и не увеличиваетъ ни самомалѣйшимъ образомъ количества міровыхъ силъ и энергій. Но его существенный динамизмъ легко уловитъ тотъ, кто «понятіемъ» не только отмѣриваетъ «объемы», но кто еще *понимаетъ понятія*, — тотъ увидитъ, что эйдосъ не только наполняетъ свои формы всегда дѣйственнымъ содержаніемъ, *смысломъ*, но еще точнѣйшимъ образомъ отражаетъ собственнымъ «движеніемъ» мельчайшія требованія со стороны формующаго содержаніе предмета. Эйдосъ, вырванный изъ связи цѣлаго,—гдѣ онъ составляетъ необходимый членъ ряда системы, структуры,—статиченъ, ибо онъ безжизненъ, *лишенъ своего смысла*; какъ членъ цѣлаго—онъ осмысленъ и живетъ. Его динамика—динамика смысла. Подлинная безсмыслица—ждать отъ него подвижности жонглера, силы паровоза или динамитнаго взрыва.

Итакъ, противъ эмпирической суетливости, эйдосъ, дѣйствительно, устойчивъ и самотожественъ. Что это значитъ, мы наглядно увидимъ, если теперь къ нему, какъ выше къ эмпирическому, приложимъ тотъ же критерій «репродукціи». Мы найдемъ здѣсь то, чего мы и въ правѣ ожидать отъ эйдоса, поскольку мы характеризуемъ его со стороны его «устойчивости» и тожественности. То, что открывается нашему умственному взору въ интуиціи сущности, не убѣгаетъ тотчасъ отъ него, а остается передъ нимъ въ самой своей первичной данности. Оно не мѣняется *такъ*, какъ мѣняется эмпирическое переживаніе, оно не опредѣляется нами въ моментахъ своей «послѣдовательности», въ немъ нѣтъ «послѣ» и «сейчасъ», и вообще нѣтъ никакого временнаго опредѣленія. Такимъ образомъ, говорить о *репродукціи* здѣсь можно только въ несобственномъ смыслѣ: воспроизводимое не является здѣсь всякій разъ «новымъ» и измѣненнымъ по сравненію съ первично-даннымъ. Само первично данное «самолично» передъ нами, сознаніе всегда можетъ направиться на него или «отвернуться» отъ него, но оно не застанетъ его въ новомъ «измѣненномъ» видѣ. *Сущность* не нуждается ни въ какой репрезентаціи, она дается презентативно; сущная интуиція—принципіально адекватна. Анализируя здѣсь сознаніе, мы имѣемъ дѣло не съ измѣнчивымъ и «случайнымъ» переживаніемъ, а съ респективной ему необходимостью: само сознаніе разсматривается нами въ его существенной интенціональности.

Это не значитъ, конечно, что само сознаніе, какъ такое, не подвергается ровно никакимъ модификаціямъ, но оно подвергается имъ именно *какъ такое*. Т.-е., оставляя въ сторонѣ «матеріальное» различіе актовъ сознанія, мы въ нихъ самихъ можемъ подмѣтить нѣкоторыя модификаціи, касающіяся не только ихъ «качественнаго» разнообразія, но модификаціи самого сознанія, какъ такого, «въ цѣломъ». Кромѣ чисто атенціональныхъ измѣненій, отъ сосредоточенія «вниманія» то на томъ, то на другомъ «пунктѣ», и кромѣ аперцептивныхъ «перестановокъ» его, здѣсь прежде всего приходится упомянуть о своеобразномъ «заполненіи» или «поглощенности» сознанія однимъ какимъ-нибудь «качествомъ», такъ что мы начинаемъ разсматривать его *какъ* сознаніе, напр., разсуждающее, считающее, соображающее, оцѣнивающее итп.; соотвѣтственно мы и къ предмету подходимъ какъ къ предмету «того или иного» сознанія. Наряду съ этой, можно сказать, экстенсивной измѣнчивостью сознанія, мы кон-

статируемъ также «измѣнчивость» интенсивную, когда говоримъ объ актуальномъ или инктуальномъ состояніи сознанія. Въ дѣйствительномъ процессѣ переживанія мы присутствуемъ при постоянной смѣнѣ такихъ состояній, и тутъ особенно ярко обнаруживается разница между эмпирической и сущной предметностью: разъ эмпирическій предметъ ушелъ изъ поля актуальнаго сознанія, мы принципіально не можемъ «вернуть» его, какъ не можемъ остановить или обратить вспять *время*. Эйдосъ, сущность, остается «въ нашей власти», онъ стоитъ «надъ» временемъ», и мы «когда-угодно» можемъ обратиться къ нему и застать его въ его безусловной тожесамости. Мы легко «переводимъ» разсматриваемую сущность изъ одного состоянія сознанія въ другое, она всегда—«въ нашемъ распоряженіи», и когда бы она ни «понадобилась» намъ, она всегда неизмѣнной оказывается передъ нами. Она всегда «есть», а не воспроизводится, тогда какъ factum—«*является*», и можетъ быть потомъ только воспроизведено. Эта модификація сознанія, какъ интенсивная, принципіально допускаетъ «степени», хотя мы и отмѣчаемъ сплошь и рядомъ «внезапные» переходы отъ одного состоянія къ другому. Эти степени могутъ быть характеризованы какъ степени большей или меньшей *ясности* сознанія; предметъ, на который направляется сознаніе, помѣщается на разстояніи большой или меньшей *близости*, онъ находится дальше или ближе отъ наиболѣе яснаго «центра» сознанія. Но при всѣхъ этихъ модификаціяхъ сознанія, при самыхъ разнообразныхъ степеняхъ его «напряженія» или «тонуса», созерцаемая въ немъ сущность неизмѣнно и покойно остается *одной и той же*.

Допустимъ теперь по отношенію къ сущности полную свободу фантазіи и произвольнаго комбинированія. Насколько легко и просто мы при этомъ мѣняемъ содержаніе и форму эмпирическаго предмета, и не можемъ добиться только одного: адекватной точности, настолько мы связаны послѣдней въ сферѣ эйдоса. Въ первично и непосредственно данной намъ сущности мы ничего измѣнить не въ силахъ,—она есть, какъ она есть. Отсюда замѣчательная особенность эйдетическаго: даже въ воображеніи мы его получаемъ и можемъ изучать, какъ первично данное. Въ этомъ—специфическое и источникъ «точности» эйдетическаго знанія. «Допустимъ», «вообразимъ», «представимъ себѣ»,—имѣютъ въ эйдетическихъ наукахъ,—въ формальной онтологіи, въ математикѣ, въ философіи, какъ знаніи,—совсѣмъ особое значеніе. «Недопустимо», «невообразимо» здѣсь то, что

немыслимо; а мыслимо все, что только—возможно. Это—сфера *чистой возможности*, сфера — «закона противорѣчія». «Законъ противорѣчія»—вовсе не заповѣдь, которую *должно* не нарушать, и которая, слѣдовательно, всегда нарушается. Онъ—просто ненарушимъ, и въ этомъ оказывается только особой характеристикой самой сущности. «Законъ тожества» только означаетъ, что сущность (essentiae entis) есть, какъ она есть,—и съ этимъ ничего не подѣлаешь; а «законъ противорѣчія» модифицируетъ это же обстоятельство: сущность не есть иначе, какъ такъ, какъ она есть,—и съ этимъ опять, ничего не подѣлаешь. Мнимое нарушеніе его въ сферѣ эмпирическаго есть, напротивъ, характеристика самого эмпирическаго, — знакъ, что мы изъ «возможности» (possibilitas) перешли въ «дѣйствительность» (actualitas), изъ «необходимаго» въ «случайное». Нѣкоторые псевдофилософскіе опыты гипостазированія эмпирическаго, и обратно, примѣненія эмпирическихъ опредѣленій къ сущному, собственно не суть «противорѣчія», а просто—*несоотвѣтствія*, являющія собою, въ концѣ концовъ, примѣры глубоко *комическаго*. Наконецъ, и «противорѣчія» въ изложеніи или выраженіи нашихъ мыслей и взглядовъ — не суть собственно противорѣчія, а есть простая *несогласованность* нашего изложенія, наличность которой говоритъ только о томъ, что мы не всегда замѣчаемъ несогласованность своихъ словъ и сужденій, и не всегда даже объ этомъ заботимся.

XI

Подведемъ итоги, и двинемся дальше. «Догматическое» раздѣленіе предметовъ получаетъ свое критическое оправданіе въ анализѣ направленнаго на нихъ сознанія; видны и преимущества такого философскаго метода изученія «того, что есть»,—такъ какъ всякое сознаніе есть сознаніе «чего-нибудь», то эта его существенная респективность даетъ намъ возможность, изучая само сознаніе, раскрыть предметъ во всемъ богатствѣ и во всей полнотѣ его содержанія. Во всякомъ случаѣ, это—видно уже по отношенію къ формальной сторонѣ эйдетическаго; а если можетъ казаться, что вопросъ еще не до конца освѣщенъ, что касается стороны эйдетическаго «содержанія», то это проистекаетъ только изъ того, что мы еще не достаточно уяснили основную опору философіи какъ знанія: что *само сознаніе въ этомъ изученіи дано намъ эйдетически*. Въ этомъ и заключается *гарантія* того, что

философское знаніе всего, что есть, есть знаніе строгое и безусловное; въ этомъ же—*самоограниченіе* философіи какъ знанія противъ безмѣрныхъ притязаній псевдофилософіи и мудрости.

Мы начали свой анализъ съ *собственнаго* переживанія, констатировавъ *себя* какъ «вещь» среди вещей окружающей дѣйствительности. Какъ всякая вещь, какъ всякое состояніе или дѣйствіе вещи, наше переживаніе является всецѣло эмпирическимъ фактомъ, «случайностью». Составляя какую-то часть дѣйствительности, «переживающій» implicite отражаетъ въ себѣ, можетъ быть, ее всю,—какъ то и допускаютъ нѣкоторые метафизики,—и, можетъ быть, черезъ микрокосмосъ ведетъ одинъ изъ путей къ познанію космоса. Такое *мнѣніе*, какъ всякое мнѣніе, полно догадокъ, предположеній и образовъ, но намъ оно *кажется* вѣроятнымъ, и, во всякомъ случаѣ, въ принципѣ названная возможность не исключена. Но, должно быть, осуществленіе этой возможности представляетъ особыя трудности, ибо, хотя она высказана очень давно, эмпирическая наука продолжаетъ итти инымъ путемъ. Она разбиваетъ догматически ею принимаемую дѣйствительность на рядъ «предметовъ» или «областей», въ изученіи которыхъ она хочетъ обнять въ концѣ концовъ всю эмпирическую дѣйствительность. Среди этихъ «областей» нѣкоторое скромное мѣсто занимаетъ также эмпирическая наука объ самихъ «переживаніяхъ» и о «переживающихъ субъектахъ»,—«психологія»,—и какъ такая, т.-е. какъ эмпирическая наука, она уже не претендуетъ на познаніе космоса черезъ микрокосмосъ. Правда, есть не мало псевдофилософскихъ,—психологистическихъ и спиритуалистическихъ,—попытокъ вернуть ее на вышеуказанный путь, но это не есть путь «знанія», а есть путь «мнѣнія смертныхъ», и, какъ мы слышали отъ Парменида, его «ты долженъ узнать», «но удерживай мысль отъ этого пути изслѣдованія»...

Переживаніе, какъ такое, *доставляетъ* намъ нѣкоторое чисто эмпирическое знаніе,—«*опытъ*»,—который въ теченіе всей жизни человѣка накопляется, пасивно или активно пополняется, класифицируется, упорядочивается, ипр., ипр., — вообще такъ или иначе *усвояется*. Но можно ли называть само переживаніе познаніемъ даже въ широкомъ несобственномъ смыслѣ, это—сомнительно. Т.-е. это значитъ, что его нельзя даже называть «мнѣніемъ». Дѣло уже не въ его «условности», «относительности» итп. предикатахъ эмпирическаго и случайнаго, а дѣло въ томъ, что только одинъ спеціальный видъ переживаній, и то—при осо-

бых условіяхъ, можетъ быть названъ «несобственнымъ знаніемъ» или «мнѣніемъ». Переживаніе вообще есть «эмпирическое сознаніе», точнѣе, есть сознаніе, которое принадлежитъ эмпирическому человѣку, какъ его «собственность»,—именно въ такомъ своемъ качествѣ оно не есть познаніе, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть смѣшиваемо съ познаніемъ, такъ какъ оно само—эмпирическій предметъ познанія, и самое большее — только *поводъ* къ познанію эйдетическому. Переживаніе, какъ «мнѣніе», составляющее «несобственное знаніе», тѣмъ отличается отъ другихъ переживаній, что, направляясь къ цѣли познанія, оно дѣйствуетъ активно, но не въ смыслѣ, напр., волевого дѣйствія на окружающія вещи, и не въ смыслѣ чувственнаго привлеченія или отталкиванія ихъ, а въ смыслѣ «сужденія» о нихъ. Это послѣднее и предполагаетъ особыя условія: «мнѣніе», какъ переживаніе, только тогда выполняетъ познавательную функцію, когда оно то, что намъ эмпирически дано, начинаетъ «перерабатывать», т.-е. обобщаетъ его, объясняетъ, воспринимаетъ, дополняетъ догадками, гипотезами, теоріями, итд. Въ такомъ видѣ переживаніе не только «доставляетъ» матеріалъ для знанія, но и само выступаетъ на фонѣ другихъ переживаній, какъ *познающее* сознаніе.

Въ такомъ видѣ представляется намъ переживаніе, какъ эмпирическое состояніе «вещи»: человѣка, животнаго, психофизическаго субъекта; въ такомъ видѣ оно изучается эмпирической наукой. И такимъ оно необходимо остается до тѣхъ поръ, пока мы его разсматриваемъ, какъ состояніе указаннаго субъекта. Мы можемъ попытаться перейти отъ разсмотрѣнія переживаній собственныхъ или какого-либо иного субъекта къ «переживаніямъ вообще» или къ переживаніямъ «субъекта вообще», мы получимъ рядъ эйдетическихъ сужденій о переживаніи, которыя включимъ въ соотвѣтствующую науку подъ соотвѣтствующимъ, можетъ быть, титломъ: напр., въ психологію, подъ титломъ «эйдетической психологіи», но всетаки мы будемъ имѣть дѣло, безъ сомнѣнія, съ научнымъ или онтологическимъ знаніемъ, но еще не съ философіей какъ чистымъ знаніемъ, не съ принципіально «основной наукой». Для того, чтобы перейти къ послѣдней, нужно, чтобы наши эйдетическія сужденія высказывались не о «переживаніяхъ» или «сознаніи» субъекта, даннаго, какъ эмпирическая вещь, а о *самомъ сознаніи* въ его сущности. А для этого нужно перестать само переживаніе разсматривать, какъ «догматически» данную вещь дѣйствительнаго міра, нужно взглянуть на него въ

свою очередь *черезъ* сознаніе, какъ оно дано въ своей сущной данности, первично, непосредственно и адекватно въ эйдетической интуиціи. Нужно, другими словами, получить сознаніе не какъ эмпирическое переживаніе индивида, не какъ данное «наблюденія» или «самонаблюденія», а какъ сознаніе, данное сознанію же, *сознаніе въ рефлексіи на самого себя.* Поскольку здѣсь оно намъ открывается въ своей респективности, какъ чистая интенціональность, какъ сознаніе всякаго предмета и всякаго предметнаго содержанія, постольку уже—не гипотеза и не метафизическая догадка, что все, что есть, есть черезъ сознаніе, и что это—путь, и при томъ строгій философскій путь, изученія «всего». Здѣсь нечего строить никакихъ гипотезъ и объясненій, такъ какъ отъ сознанія въ его сущности ничего не «зависитъ» оно ни на что не «воздѣйствуетъ» и на него ничто не «воздѣйствуетъ»: оно не есть «вещь», не есть «реальность», а есть сущность и «идея». Всякая данность есть данность сознанію, но ее можно разсматривать «догматически» какъ просто «данность», и философски—какъ она дана черезъ сознаніе. Тутъ надо только разсказывать, не строя никакихъ догадокъ, предположеній и объяснительныхъ теорій, и нечего бояться, что что-нибудь можетъ ускользнуть отъ философскаго анализа. Нѣтъ такихъ деталей, оттѣнковъ или излучинъ предмета и его содержанія, которые не «отражались» бы въ сознаніи, и до которыхъ мы не могли бы дойти черезъ сознаніе. Сознаніе въ рефлексіи на самого себя открываетъ и созерцаетъ себя въ своей подлинной сущности, и поэтому-то мы имѣемъ здѣсь дѣло уже не съ «мнѣніемъ», какъ эмпирическимъ переживаніемъ индивида, а съ подлиннымъ знаніемъ.

Какъ я уже отмѣчалъ, само «мнѣніе» можетъ быть предметомъ строгаго знанія, равно и всякое несобственное эмпирическое знаніе здѣсь становится предметомъ строгаго знанія, хотя, конечно, это—только частные вопросы тамъ, гдѣ задача—познавать «*все*», но изъ этого одного видно, между прочимъ, какъ узки попытки привативной философіи выдать за «основную философскую науку» *теорію познанія,* а тѣмъ болѣе превратить философію въ «научную философію». Не можетъ быть въ полномъ смыслѣ основной философской наукой и онтологія, если философія не должна быть «формальной» и «отвлеченной», «односторонней». Идя ко «всему» черезъ сознаніе, философія не можетъ не быть конкретной; всякая форма въ немъ заполняется, всякая односторонность дополняется и ничего не остается «пу-

стого»; и все *содержаніе* предмета дается въ своей исчерпывающей полнотѣ съ такой же адекватностью, какъ и его форма, такъ какъ оно само слагается изъ чистыхъ и сущно данныхъ «актовъ» сознанія, изъ чистыхъ его интенцій. Изъ этого видно, что философія, будучи строгимъ знаніемъ, подобно онтологическимъ наукамъ, и въ частности, подобно математикѣ, кореннымъ образомъ отличается отъ этихъ видовъ знанія въ томъ, что она оказывается знаніемъ конкретнымъ и «матеріальнымъ», тогда какъ то знаніе—отвлеченно и формально.

То, что философія, какъ матеріальное знаніе, ни мало не теряетъ въ своей эйдетической природѣ, можно легко провѣрить путемъ примѣненія къ ея даннымъ,—интенціямъ,—вышеуказаннаго критерія — репродуктивности. Если я въ цѣляхъ, скажемъ, психологическаго изученія, воспроизвожу пережитое мною вчера состояніе, напр., эстетическаго наслажденія, я возстанавливаю въ своей памяти не только себя самого, какъ припоминаемымъ образомъ реагирующій психофизическій организмъ, но и соотвѣтствующую обстановку времени и мѣста переживанія. Я сосредоточиваюсь на «себѣ самомъ», и послѣдовательно воспроизвожу каждое свое движеніе, жестъ, могу воспроизвести даже степень напряженія мышцъ лица, своеобразное «сжатіе въ груди», и другія детали своего переживанія. Но при всемъ томъ я не повторилъ въ точности самого переживанія, а только «воспроизвелъ» его. Далѣе, я собираю рядъ другихъ «самонаблюденій», сравниваю, обобщаю; но всего этого мало: я прибѣгаю еще къ гипотезѣ «физіологическихъ» и «душевныхъ» причинъ своего состоянія, объясняю его, ссылаясь на эти факторы, какъ на реальныя силы, итд.—Совсѣмъ иное нужно для философскаго изслѣдованія. Допустимъ, что я беру въ качествѣ повода къ своему философскому анализу то же переживаніе. Я воспроизвожу его, какъ и раньше, но только теперь направляю свое вниманіе не на «себя», какъ на данный организмъ въ данной обстановкѣ, а какъ бы мимо себя или «сквозь»—на само переживаніе, какъ эстетическое сознаніе въ его сущной данности. Я тотчасъ не только убѣждаюсь, что вся обстановка и я самъ—не нужны мнѣ для моего анализа, и тѣмъ болѣе мнѣ не нужно умножать количества «примѣровъ» эстетическаго впечатлѣнія, но я вижу также, что то, что я получаю, какъ «содержаніе» сознанія—нѣкоторое единство фондированныхъ и не фондированныхъ интенцій—вовсе не есть «воспроизведеніе». Это *тѣ же* акты воспріятія, сужденія, признанія ипр., что были «вчера», и никакой новый «примѣръ»

ничего въ нихъ не мѣняетъ; я могу даже сфантазировать любую обстановку эстетическаго переживанія, которой «не было», но акты сознанія, которыя я различаю въ рефлексіи на него, все—*тѣ же*. Чѣмъ больше я въ нихъ вдумываюсь и хочу разглядѣть ихъ истинную природу, тѣмъ «дальше» я ухожу отъ «факта», который послужилъ поводомъ къ моему изслѣдованію, онъ мнѣ оказывается уже «не нуженъ». И по мѣрѣ того, какъ я углубляюсь въ *само* эстетическое сознаніе, я обнаруживаю въ немъ весьма сложную структуру различныхъ актовъ,—«простыхъ» и «сложныхъ», «тетическихъ» и «синтетическихъ», итд., — и ихъ взаимныхъ отношеній. Все это я ставлю себѣ задачей «вскрыть», расчленить, установить, и описать. И если я строго держусь этой чисто идеальной сферы эйдоса или сущнаго въ эстетическомъ сознаніи, у меня не можетъ явиться ни малѣйшаго побужденія, ни малѣйшей надобности въ построеніи какихъ-либо объяснительныхъ гипотезъ или «теорій». Обратно, вѣрный знакъ, что я покинулъ эту область идеальнаго, если у меня явилось побужденіе что-то «объяснить», вставить въ реальную связь причинъ и дѣйствій. Убѣжденіе, будто въ философіи, которая сохраняетъ при этомъ свое privilegium odiosum — чистоту, должно послѣдовать за «описаніемъ» также «объясненіе»,—это убѣжденіе—типичный образчикъ псевдофилософіи. Въ дѣйствительности, если въ ней *за* «описаніемъ» слѣдуетъ «объясненіе», то она подвергается тому же превращенію, какому она подвергается, если объясненіе, по нашему недосмотру, войдетъ *въ* само описаніе, т.-е философія изъ «знанія» превратится въ «мнѣніе».

XII

Наиболѣе отрицательное значеніе для философіи въ этомъ превращеніи имѣло бы то, что «мнѣніе» опять выступило бы въ роли «знанія». Гарантія философской строгости — только въ «чистотѣ» ея описаній, въ дѣйствительной передачѣ того, что «мы видимъ» въ сущномъ анализѣ сознанія. Но вполнѣ законенъ и другой вопросъ: философія можетъ быть и строга, да исполнители могутъ быть плохи, — какъ поручиться, что *философъ* разсказываетъ только то, что «видитъ», ничего не примышляя и не предполагая? Какъ показываетъ исторія, самые убѣдительные моральные аргументы: угроза Страшнаго суда и смертная казнь не могли остановить философовъ, и они продолжали выдавать свои мнѣнія за знаніе. Больше успѣха имѣла свобода

высказывать любое мнѣніе и такая же свобода его критики. Разумѣется, это еще не «гарантія», но иной, повидимому, для философа и быть не можетъ: онъ долженъ тщательно провѣрять каждый свой шагъ, каждое свое высказываніе, долженъ выкорчевывать всякое «предположеніе» и всякій домыселъ. Философіи нечего бояться длины и продолжительности такой провѣрки, и фактически путь ея, дѣйствительно, усѣянъ жертвами критической безпощадности, — ей нечего бояться и некуда торопиться: ея предметъ неизмѣненъ и стоитъ внѣ времени. Но самъ человѣкъ торопится, и, можетъ быть, имѣетъ къ тому основанія. Остается, повидимому, ему предоставить полную свободу высказывать любое мнѣніе, даже вопросъ о «вѣроятности» не долженъ его связывать. Тотъ же, кто «ограничитъ» себя и пожелаетъ имѣть «знаніе», очевидно, самъ долженъ итти къ нему, не полагаясь на чужія мнѣнія. Когда онъ увидитъ то, что сущно есть, что онъ узнаетъ не черезъ какого-либо репрезентанта, а столкнется съ нимъ лицомъ къ лицу, когда онъ убѣдится, что оно «само» передъ нимъ, онъ узнаетъ и своихъ союзниковъ по стремленію къ «знанію», узнаетъ и ихъ «личныя» ошибки, и сумѣетъ отдѣлить одно отъ другого. Тогда и сама критика философовъ перестаетъ быть отрицательной критикой, и становится положительной. Философская критика знанія не въ томъ, что знаніе «вообще» невозможно, недостижимо, относительно, субъективно итд., а въ уясненіи того, что *мы дѣйствительно видимъ* въ каждомъ данномъ случаѣ, подвергаемомъ нами обсужденію, и въ устраненіи того, что *къ данному* нами же привнесено отъ себя. Отрицательная критика «все» и «вообще» отвергаетъ, за исключеніемъ «себя», это — чистое самоутвержденіе; положительная критика — труднѣе: она утверждаетъ *все*, но ограничиваетъ себя, это — самоотреченіе.

Какъ свидѣтельствуетъ исторія философіи, на этотъ трудный актъ «самоотреченія» не всегда была способна даже положительная философія. Въ отрицательной же философіи однимъ изъ немногихъ пунктовъ, гдѣ она обнаруживала нѣкоторое постоянство, было утвержденіе «я», какъ опоры и центра, на которыхъ все зиждется и вокругъ которыхъ все движется. «Я» оказывалось критеріемъ, мѣрою, источникомъ, собственникомъ, и даже, — бывало и такое, — гарантіей не только своихъ собственныхъ разсужденій, но и «всѣхъ вещей» и самой *истины*. Гдѣ такое «я» выступало вмѣсто имени индивида, тамъ сплошь и рядомъ, предоставляя ему законодательную функцію, при-

ходили, натурально, къ релативизму и негативизму. Но иногда это «я» изображалось такимъ властнымъ и всемогущимъ, что казалось, непремѣнно *оно* должно было «все» устроить, привести въ порядокъ, а потому оно гарантируетъ и «знаніе» всего. При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, именно это-то «я» оказывается «самоутверждающимся» ничтожествомъ: сѣрой тѣнью индивида, въ безцвѣтности которой видѣли ея права на всефилософскую «значимость», и которой присвоивалось «мѣстоименіе», потому что свое «имя» запамятовала и она сама. И вотъ, этотъ безыменный «субъектъ» выступалъ съ гарантіями философскаго и всяческаго знанія.

Въ статьѣ «Сознаніе и его собственникъ» я старался показать, что сознаніе ни въ какомъ собственникѣ философской нужды не имѣетъ, что сознаніе, какъ такое, разсматриваемое въ своей сущности, — *ничье*. Если мы, дѣйствительно, философски анализируемъ сознаніе, мы въ немъ, въ его потокѣ, никакого собственника его не найдемъ, но найдемъ, какъ особый предметъ изслѣдованія, разнаго рода и типа единства сознанія: единства строго индивидуальныя или колективныя. Среди этихъ единствъ мы найдемъ и «единство познанія», но, 1, оно ни при какихъ условіяхъ не можетъ служить «гносеологической» гарантіей, 2, оно не можетъ быть называемо «я». «Я», въ дѣйствительности, всегда есть unicum, соціальная «единица», *имрекъ*. Конечно, каждый имрекъ есть также «единство» сознанія, но единство—непремѣнно фактическое, эмпирическое, историческое. Если единство познанія, какъ сущное, составляетъ нѣкоторую «часть» въ «цѣломъ» сознанія, то, очевидно, *философская* проблема познанія просто проходитъ мимо имрека, его «не касаясь»: онъ одинаково не можетъ ни давать, ни не давать гарантій знанія. Это можетъ оставаться неяснымъ только до тѣхъ поръ, пока невыяснено, что сознаніе въ своей сущности,—а, слѣдовательно, и та его «часть», которая объединяется титломъ «познаніе», — не есть *мое* сознаніе или какого-либо иного имрека или вообще какого-либо *реальнаго* существа, что сущное, эйдетическое сознаніе есть *идеальность*, *а не реальность*. Какъ абсурдна самая идея реальной *зависимости* реальнаго отъ идеальнаго, такъ абсурдно думать, будто сущное сознаніе можетъ испытывать *вліяніе* со стороны реальнаго индивида. «Идеальный индивидъ», не какъ объектъ, а какъ субъектъ, «гносеологическая» фикція, — таковы «чистое я», «трансцендентальное я» итп., — въ качествѣ «идеальнаго» долженъ быть

сущнымъ; допустивъ такую фикцію, нельзя было бы уже признавать существованія ошибокъ и заблужденій. Для того, кто натолкнулся на *фактъ* познанія и фактъ заблужденія въ самой дѣйствительности, можно допустить для объясненія этого факта, мнѣ кажется, одну изъ двухъ гипотезъ: реально познаю и ошибаюсь я; имрекъ, живой и дѣйствительный членъ даннаго общества, и насъ много такихъ «познающихъ» и «мнящихъ», или: есть одинъ въ мірѣ реальный субъектъ познанія, а мы, имреки, его органы, онъ познаетъ черезъ посредство насъ, наше познаніе невѣдомыми путями есть его познаніе. Мнѣ кажется, первая гипотеза болѣе вѣроятной, такъ какъ и во второй ближайшей познающей реальностью являемся всетаки мы, живые люди, имреки. Но если такъ, то въ «субъектѣ познанія» никакихъ гарантій нѣтъ, и быть не можетъ; имрекъ, какъ субъектъ познанія, капризенъ, неустойчивъ, смертенъ. Знаніе же есть знаніе, и суета имрека вокругъ него такъ же мало его гарантируетъ или опредѣляетъ, какъ мало его колеблетъ.

Имрекъ самъ тѣмъ не менѣе заинтересованъ въ знаніи, и *ему* нужно умѣть отдѣлить *свое* мнѣніе отъ истиннаго знанія. Не находя для этого средствъ ни въ самомъ себѣ, ни въ фиктивныхъ созданіяхъ отрицательной философіи, философъ ищетъ другихъ путей для обезпеченія себя отъ своихъ случайныхъ ошибокъ и заблужденій. Сознаніе въ рефлексіи на самого себя «видитъ» свою сущность не черезъ посредство образовъ или «репродукцій», какъ мы знаемъ, а безусловно презентативно, т.-е. сущность сознанія налична рефлексіи, *въ* ней «находится», или еще иначе, *имманентна* самому сознанію. Поэтому, здѣсь «ошибокъ» быть и не можетъ, ибо это была бы «ошибка» самого бытія, самой *истины*, а это все равно, что здѣсь ничего не было бы. Источникъ «ошибокъ», значитъ, нужно искать въ другомъ мѣстѣ, и это — одинаково философское требованіе: найти источникъ ошибокъ и найти средства для ихъ устраненія. Это требованіе должно быть выполнено философскими же средствами.

XIII

Къ сожалѣнію, я не имѣю возможности здѣсь и сейчасъ входитъ въ подробный анализъ этого въ высшей степени важнаго для философіи вопроса. Я представлю здѣсь только нѣкоторые результаты своего анализа.

Когда мы говоримъ, что наше знаніе получается изъ *опыта*,

беря понятія опыта въ самомъ широкомъ его смыслѣ — *переживанія*, мы правильно указываемъ источникъ нашего познанія, но при ближайшемъ разсмотрѣніи такая формула для principium cognoscendi — слишкомъ *груба*. Она до извѣстной степени передаетъ только тотъ фактъ, что «для насъ» началомъ познанія служитъ наше переживаніе, но она ничего не говоритъ о томъ, какъ дѣло обстоитъ «по природѣ». И тутъ возможны недоразумѣнія, проистекающія изъ предвзятыхъ теорій, двоякаго рода. Какъ только замѣчаютъ, что наше познаніе построяется сообразно двумъ принципіально разнымъ предметамъ: эмпирическому и идеальному, начинаетъ казаться, что одинъ изъ нихъ «незаконенъ», и возникаютъ попытки, съ одной стороны, показать «происхожденіе» идеальнаго изъ эмпирическаго, а съ другой стороны, «вывести» эмпирическое изъ идеальнаго. Въ дѣйствительности, какъ мы отчасти уже видѣли, «предметъ», какъ трансцендентное, на которое направляется наше сознаніе, одинъ и «тотъ же», но онъ представляется намъ съ эмпирическимъ или сущнымъ содержаніемъ, смотря по тому, въ какой установкѣ сознанія онъ нами берется, какъ данное чувственнной интуиціи или какъ данное интуиціи сущной. Мы въ томъ и другомъ случаѣ, конечно, можемъ говорить объ «опытѣ», потому что и въ томъ и въ другомъ случаѣ мы добиваемся первично и непосредственно даннаго, но, очевидно, что формула этого не выражаетъ. Но, далѣе, неуясненность того, что сущное содержаніе предмета само иманентно сознанію, что оно, слѣд., дано презентативно, побуждаетъ иногда искать въ сознаніи репрезентанта трансцендентному предмету въ видѣ особаго рода «иманентнаго предмета» или «идеи», какъ мысленнаго концепта, которыя «замѣщаютъ» въ сознаніи трансцендентный предметъ, и, такимъ образомъ, служатъ объектомъ и принципомъ познанія. Того тожества, слѣдовательно, которое «пронизываетъ» эмпирически данное, и остается, какъ сущная основа въ эйдетически данномъ, которая, поэтому, создаетъ «единство» предмета, приведенная формула также не отражаетъ. Наконецъ, и еще въ одномъ отношеніи эта формула даетъ поводъ къ недоразумѣнію. Мы говоримъ объ «опытѣ», какъ источникѣ знанія, забывая или игнорируя то обстоятельство, что именно тогда, когда переживаніе перестаетъ быть простымъ «переживаніемъ» и останавливаетъ на себѣ наше вниманіе, какъ источникъ познанія, мы имѣемъ съ нимъ дѣло не какъ съ «голымъ» даннымъ, а какъ съ даннымъ, непремѣнно *облеченнымъ въ слово*, или въ другой

знакъ, замѣняющій слово, въ принципѣ, слѣд., всетаки слово. Слово же, прикрывая собою одинаково, какъ чувственное, такъ и сущное содержаніе, хотя даетъ различить ихъ въ строго терминированной рѣчи, или просто даже въ «контекстѣ», тѣмъ не менѣе составляетъ новый поводъ для недоумѣній по вопросу, что же является дѣйствительнымъ началомъ познанія. Его роли формула также не отражаетъ. Между тѣмъ, именно здѣсь лежитъ средство къ устраненію и всѣхъ вышеуказанныхъ недоразумѣній. Слово играетъ въ нашемъ познаніи такую роль, что я готовъ передѣлать самое формулу: *слово есть principium cognoscendi нашего знанія.*

Дѣйствительно, анализируя наше сознаніе, мы не можемъ не замѣтить, что «слово» залегаетъ въ немъ какъ особый, но совершенно всеобщій слой. Пока мы просто живемъ, наши переживанія текутъ одно за другимъ, среди нихъ есть и «словесныя переживанія», но они занимаютъ свое мѣсто рядомъ съ другими, также появляются и уходятъ, и ихъ всеобщее значеніе мало замѣтно. Но стоитъ остановиться на чемъ бы то ни было для его познанія, и оно немедленно запечатлѣвается словомъ. Отнынѣ мы познаемъ его въ его словесной формѣ. Какъ изображаетъ Платонъ въ Теэтетѣ: душа сама съ собою ведетъ рѣчь о томъ, что она разсматриваетъ; «размышляя, она именно говоритъ съ собою, самое себя спрашиваетъ и отвѣчаетъ, утверждаетъ и отрицаетъ».

Станемъ дальше анализировать слово въ присущихъ ему формахъ, и мы замѣтимъ ихъ большое многообразіе: формы слова граматическія, стилистическія, эстетическія, логическія. Послѣднее намъ и важно: эти формы не суть случайныя или эмпирическія формы, а сущныя и необходимыя, столь же устойчивыя и самотожественныя, какъ тожественъ въ себѣ формообразующій предметъ. По нѣкоторой аналогіи съ гумбольтовской «внутренней формой языка», я называю и эти логическія формы—идеальными внутренними формами языка. Онѣ оказываются налицо во всякомъ процесѣ познанія, и если имѣть ихъ въ виду, то всѣ вышеприведенныя недоразумѣнія не могутъ имѣть мѣста: онѣ прямо указываютъ на единство предмета познанія, дѣлаютъ ненужнымъ какой-либо «иманентный предметъ», какъ репрезентантъ трансцендентнаго, и выдвигаютъ слово въ его познавательной роли на подобающее ему мѣсто.

Еще болѣе углубленный философскій анализъ «слова» въ его идеальной внутренней формѣ покажетъ намъ, что такое

слово, логическое слово, выполняетъ въ познаніи многообразныя функціи. Оно называетъ предметъ (номинативная функція), оно обозначаетъ въ содержаніи значеніе или смыслъ (семасіологическая функція), оно устанавливаетъ его въ его формѣ (предикативная функція). Далѣе, слово въ своей развернутой формѣ есть предложеніе или положеніе, въ свернутой—понятіе. Довольно уже этихъ примѣровъ, чтобы увидѣть, изъ чего складывается область логическихъ формъ. Философія, какъ строгое знаніе, выдѣляетъ изъ себя *логику*, какъ особую науку, которая имѣетъ дѣло съ названными формами, и которая, слѣдовательно, изучаетъ слово именно какъ principium cognoscendi. Сама логика идетъ еще дальше: познаніе, какъ переживаніе, тогда только становится наукой и знаніемъ, когда оно *выражается* въ словѣ. Она изучаетъ слово, какъ выраженіе познанія. Если бы слово, какъ идеальная внутренняя форма, могло непосредственно передаваться, можетъ быть, наша наука была бы столь же безошибочной, какъ сама истина, которую она хочетъ передать. Но такъ какъ идеальныя логическія формы въ самомъ словѣ тѣсно связаны съ другими формами, и такъ какъ послѣднее эмпирическое запечатлѣніе слова само эмпирично,—то тутъ и лежитъ существенный источникъ ошибокъ и заблужденій. Логика и призывается философіей для провѣрки и установленія путей, способовъ и методовъ нашего выраженія истины. Логика, такимъ образомъ, контролируетъ самое философію, когда послѣдняя приступаетъ къ изложенію и изображенію усматриваемаго ею въ ея анализѣ сущнаго сознанія. И логика есть конечная инстанція, такъ какъ и свои собственныя «выраженія» она можетъ провѣрить сама же. Она должна найти для всего этого средства. Больше этого и дальше этого для «исправленія» и контроля познающаго и ошибающагося индивида средствъ нѣтъ.

XIV

Не нужно, однако, представлять себѣ дѣло такъ, какъ если бы «логика» была изобрѣтена философіей ad hoc, только для провѣрки себя и для контроля. Значеніе логики несравненно шире и принципіально. Она накладываетъ такую сильную печать на все наше знаніе, что для насъ слова: *знаніе* и *логическое знаніе* существенно оказываются синонимами. Это—совершенно понятно, разъ мы признали, что «логическій слой» въ сознаніи налегаетъ на все наше познаніе. Все содержаніе знанія отъ этого

мы видимъ только сквозь этотъ слой; оно не можетъ, слѣдовательно, какъ знаніе, иначе быть, какъ въ необходимо присущихъ ему логическихъ формахъ. И такъ какъ эти формы имѣютъ собственную закономѣрность, то и все знаніе устанавливается нами по законамъ логики. Логическая природа знанія есть такой же существенный признакъ знанія, какъ интенціональность—существенный признакъ сознанія. И опять-таки, это—не «заповѣдь», а это—то, что есть. По существу, поэтому, нелѣпостью является весь тотъ шумъ, который поднятъ вокругъ логики нѣкоторыми представителями современной псевдофилософіи: «протестъ» противъ логическихъ формъ мысли—такой же абсурдъ, какъ протестъ противъ рѣшенія математическихъ проблемъ по правиламъ и средствами математики. «Алогизмъ» и «ираціонализмъ» имѣютъ смыслъ, когда они выражаютъ неудовлетворенность узостью и формализмомъ нѣкоторыхъ логиковъ; они побуждаютъ къ пересмотру и расширенію логики; но они смѣшны, когда они логику, какъ такую, ниспровергаютъ,—впрочемъ, логическими же средствами,—и либо желаютъ видѣть на ея мѣстѣ «инстинктъ», «полноту жизни», «жизненный порывъ» и другія преимущества дословеснаго животнаго,—лучше всего, фабровскихъ насѣкомыхъ, какъ у автора «Творческой эволюціи»,—либо «ничего» не желаютъ на мѣсто логики.

Недостатки логики давно выяснены. Какъ и должно быть, это—недостатки не ея существа, а результаты нѣкоторыхъ «увлеченій» и односторонности логиковъ. Положительной философіей они замѣчены, и она принимаетъ мѣры къ ихъ устраненію. Основными ея недостатками были, 1, то, что она слишкомъ отдалась формамъ «математическаго естествознанія» и мало вниманія удѣляла *конкретному*, 2, то, что она, сосредоточиваясь на изученіи «объема», забывала о роли «содержанія». Оба пункта между собою, какъ понятно, связаны. Дальше этихъ указаній не пошла и отрицательная философія. Столь помпезно провозглашенная «антиномія» между «интуиціей» и «дискурсіей» вовсе не есть антиномія въ собственномъ смыслѣ; это—такая же «антиномія», какъ между глыбой гранита и рѣзцомъ, высѣкающимъ изъ нея монументъ,—между матеріаломъ и орудіемъ производства. Одно дѣло—признаться себѣ и другимъ, что *мои* логическія слова, понятія, блѣдны, что *я* недостаточно умѣю ими пользоваться, что я вижу больше, чѣмъ *я* могу выразить въ строгой логической рѣчи; другое дѣло—свалить собственную ограниченность на понятія, и провозгласить убожество логики. Не нужно

особенной тонкости въ самонаблюденіи, чтобы замѣтить, что «видимъ» мы больше, чѣмъ можемъ выразить въ строгой логической формѣ, что сплошь и рядомъ для выраженія своего «опыта» мы прибѣгаемъ къ фигуральной рѣчи. Но какъ я уже указывалъ, въ области «мнѣнія» должна быть предоставлена полная свобода высказывать все, что угодно, и какъ угодно, а «истина» не спѣшитъ, она пребываетъ: о ней ничего не можетъ сказать А или В о ней скажетъ Х или У, которые будутъ владѣть логическими формами рѣчи. Я, конечно, не исключаю того, что истина можетъ быть выражена и въ фигуральной формѣ,—вѣроятно, это часто и бываетъ,—но всякая фигуральная форма принципіально допускаетъ «переводъ» въ форму строго терминированную. Мысль въ своей формѣ выраженія при этомъ можетъ потерять эстетическую или стилистическую привлекательность, но она изъ «переживанія» обратится въ «знаніе». Кому, что нужно: одному—спасеніе души, другому—таблица умноженія; но одно другого не исключаетъ—можетъ понадобиться и то, и другое. Нельзя только въ таблицѣ умноженія искать рецептовъ для спасенія души, а для спасенія души, можетъ быть, въ самомъ дѣлѣ, все равно $2\times2=4$ или 5. Это элегантно изображаетъ христіанскій Цицеронъ: «Остается та третья часть философіи, которую зовутъ логикой, и въ которой содержится вся діалектика и все искусство рѣчи (omnis loquendi ratio). Ея не требуетъ божественная ученость, потому что мудрость—не въ языкѣ, а въ сердцѣ; и не важно, какой пользоваться рѣчью, ибо домогаются вещей, а не словъ, и мы разсуждаемъ не о граматикѣ или ораторѣ, коихъ наука—въ томъ, какъ подобаетъ говорить, а о мудрости, ученіе которой—въ томъ, какъ надо жить» (Inst. III, 13). По моему, впрочемъ, убѣжденію, элегантность Лактанція такъ же мало нужна для этой полезной цѣли, какъ и таблица умноженія...

Нынѣ въ нѣкоторыхъ псевдофилософскихъ кругахъ любятъ ссылаться на особаго вида переживанія — *мистическія* переживанія или *мистическій опытъ*, какъ на такого рода источникъ знанія, гдѣ не только логическая, но и фигуральная рѣчь безсильна, такъ какъ здѣсь нашему «видѣнію» дано «неизрѣченное». Нельзя отрицать *факта* такихъ переживаній, мнѣ лично даже кажется болѣе сомнительнымъ утвержденіе, что такія переживанія не всѣмъ «доступны». Но отъ признанія «факта» переживанія весьма далеко до признанія въ немъ *познавательнаго* переживанія. Мы видѣли, что формула: знаніе получается изъ опыта, весьма груба. Нужно показать, какъ можно

говорить о мистическомъ опытѣ, какъ объ источникѣ знанія. «Изступленіе» или «прострація» суть также переживанія и «опытъ», но кромѣ того, что они даютъ матеріалъ для сужденія о соотвѣтствующихъ состояніяхъ сознанія, я не вижу, въ какомъ смыслѣ ихъ можно было бы назвать «началами познанія». Мистическое сознаніе есть sui generis состояніе его, и кто хочетъ получить *философскій* отвѣтъ на вопросъ: какова его природа, долженъ къ философіи и обратиться, тогда видно будетъ, является мистическій опытъ началомъ знанія или нѣтъ.

Анализъ мистическаго сознанія представляетъ для философіи одну изъ интереснѣйшихъ проблемъ, и нѣтъ ни малѣйшаго основанія утверждать, что содержаніе мистическаго опыта никакъ не выразимо, или въ частности не выразимо въ логической формѣ. Если только оно выразимо *какъ-нибудь*, то ему будетъ найдена и логическая форма. Но говорятъ иногда, оно вовсе невыразимо... «*Чудовище, нѣмая мысль безъ словъ*»... Если бы дѣло обстояло такъ безнадежно, то мы *ничего* и не знали бы о мистическомъ сознаніи,—его не было бы. Но намъ о о немъ разсказываютъ, и не мало, хотя и не всегда вразумительно. Это-то иногда и считается показателемъ его алогичности или ирраціональности. Я сознаюсь, что та «раціонализація» мистическаго опыта, которую намъ преподносятъ въ видѣ такихъ даровъ Востока, какъ *гностицизмъ* или *теософія*, есть явленіе глубоко отвратительное и эстетически отталкивающее, но думаю, что оно столь же безобразно и логически. Однако, отсюда такъ же мало слѣдуетъ, что мистическое переживаніе не выразимо, какъ мало слѣдуетъ изъ безграмотности кинематографическихъ либрето, что они не могутъ быть составлены грамотно. Не берусь рѣшать вопросъ, знали ли прежніе писатели, *изображавшіе* мистическія переживанія, о нихъ только по наслышкѣ или испытывали ихъ, и какимъ путемъ освѣдомлены о нихъ современные писатели, утверждающіе, что они неизобразимы, но думаю, во всякомъ случаѣ, что если они выразимы, хотя бы въ несвязномъ бреду и бормотаніи, для нихъ найдется осмысливающая форма въ логикѣ. И какъ только философія, какъ знаніе, попытается описать особенности мистическаго сознанія, выдѣлитъ его на фонѣ остального сознанія, будетъ искать, какъ оно отражается на цѣломъ и въ цѣломъ, является ли оно, дѣйствительно, источникомъ познанія или оно—особый типъ интерпретаціи того, что есть, ипр., ипр.,—во всѣхъ

этихъ вопросахъ философія, какъ знаніе, иначе какъ въ логической формѣ отвѣтовъ дать не можетъ.

XV

Когда въ отрицательной философіи нападаютъ на немощность логики, то при этомъ забываютъ, что именно тѣ, кто на нее нападаютъ, поддерживаютъ всѣми силами идею ограниченной логики, такъ какъ только въ ея формалистичности, и пока она—формалистична, могутъ имѣть значеніе дѣлаемые ей упреки. Поэтому, отвѣтомъ со стороны логики на такія нападки должно быть: подчеркиваніе такихъ своихъ сторонъ, которыя игнорируются нападающими, и дальнѣйшая ея положительная работа. Слова—логики, терминированныя слова, суть *понятія*. Понятія же, по утвержденію противниковъ логики, «умерщвляютъ» жизненное богатство опыта, они—«скучны», «статичны», «формалистичны», «кинематографичны» итп. Все это—до извѣстной степени справедливо, пока рѣчь идетъ о логикѣ, которая смотритъ на «понятія», какъ на чисто *объемныя* отграниченія одного содержанія отъ другого, и когда она занята только этими объемными отношеніями понятій. Но идею такой узко формалистической логики мы не найдемъ ни у Аристотеля, ни у стоиковъ, ни въ средніе вѣка, ни въ Порройлѣ, ни въ раціонализмѣ позднѣйшемъ, ни въ новѣйшее время. Идею такой логики на протяженіи всей исторіи философіи мы встрѣчаемъ только у самаго геніальнаго отрицателя—Канта. Почему современные алогисты въ пониманіи задачъ логики—кантіанцы, въ этомъ, конечно, загадки нѣтъ: иначе пришлось бы отрицать не всю логику огуломъ, а «части» ея, и слѣд., заботиться вмѣстѣ съ положительной философіей объ «исправленіи» ихъ, т.-е. нужно было бы отъ занятій чистымъ отрицаніемъ перейти къ положительному творчеству.

Если мы обозначимъ объемную сторону отношенія понятій, какъ сторону *концептивную*, то мы увидимъ, что именно къ концептизму относятся всѣ нападки алогистовъ. Но стоитъ вспомнить, что каждое слово имѣетъ *значеніе*, чтобы увидѣть, чего алогистическая критика ни малѣйшимъ образомъ не задѣваетъ. Значеніе слова лежитъ въ его содержаніи, содержаніемъ же является все, что есть, что переживается, что сознается. Если мы не только конципируемъ понятія, но и понимаемъ ихъ, то черезъ понятія, какъ *знаки*, мы улавливаемъ все, что обо-

значаютъ эти знаки. Мы можемъ понимать плохо или хорошо, но, еще разъ, это — *нашъ* дефектъ, а не логики. Въ своемъ значеніи понятіе — конкретно, когда рѣчь идетъ о конкретномъ, абстрактно, когда — объ абстрактномъ, обще, общно, частно, единично, — все въ зависимости отъ того, о чемъ идетъ рѣчь. Нужно умертвить все, чтобы понятіе было мертвымъ. Но, пожалуй, тогда будетъ еще «скучнѣе», потому что тогда и понятій не будетъ. Понятіе въ своемъ семасіологическомъ качествѣ уже по существу не можетъ быть характеризовано, какъ «статическое» или какъ «отрѣзокъ». Напротивъ, оно принципіально динамично, какъ динамично значеніе его. Понятіе здѣсь не «отрѣзокъ», а живой органъ. Понятіе *понимаемое* живетъ и движется. Любая словесная частица понимается только въ *связи* съ другими и съ бо̀льшимъ цѣлымъ; это цѣлое понимается опять въ новомъ цѣломъ, котораго оно—часть: слово, предложеніе, періодъ, разговоръ, книга, вся рѣчь,—здѣсь нѣтъ остановокъ для безъ конца углубляющагося пониманія. Въ каждомъ понятіи, такимъ образомъ, implicite—всѣ связи и отношенія того, что есть. Эта особенность понятія, какъ логическаго, которое, какъ указано, покрываетъ собою все сознаніе, придаетъ особый характеръ философскому знанію, какъ знанію въ понятіяхъ по преимуществу.

Все, какъ эмпирическое все, имѣетъ у насъ еще одно названіе, это есть *исторія*. Историческое познаніе есть познаніе интерпретирующее, *герменевтическое*, требующее пониманія. Логика историческаго познанія, говоря конкретно, есть логика принципіально семасіологическая, принципіально всеобъемлющая. Но черезъ это и философія какъ знаніе, излагаемое по этой логикѣ, становится въ особо углубленномъ смыслѣ *исторической философіей* или также герменевтической, уразумѣвающей философіей. Такова печать логики на философію. Историческая наука описываетъ, и какъ эмпирическое знаніе, объясняетъ; философія, какъ мы видѣли, принципіально не нуждается въ объясненіи, она только описываетъ, но описываемое постигается нами какъ значеніе, и она становится «чистой исторіей», — припоминая прежде разъясненное, мы можемъ сказать: она становится *чистой исторіей сознанія*. Логика *этой* исторіи есть *діалектика*.

Но иногда высказывается мнѣніе, что именно «описаніе» есть пріемъ, который прямо противоположенъ логической дискурсіи; мало того, въ описаніи видятъ средство, которое призвано

замѣнить логическія операціи съ помощью строгихъ понятій. Въ основѣ этого мнѣнія лежитъ недоразумѣніе. Описаніе, конечно, не есть демонстрація или объяснительная дедукція, но не вѣрно, будто она противоположна имъ въ томъ, что не пользуется логическими понятіями, какъ своими средствами. Можетъ быть, подъ «описаніемъ» понимаютъ просто образную, фигуральную рѣчь, но что мы выиграемъ отъ такой подмѣны логики стилистикой? Воображаютъ, что образная рѣчь «богаче» логической. Но въ какомъ отношеніи? *Образовъ* въ ней, разумѣется, больше, но вѣдь намъ важно значеніе, *смыслъ*, а чтобы его извлечь, нужно «перевести» образы въ понятія. Но понятія, говорятъ еще, выражаютъ лишь сущность вещей, а не ихъ *эмпирическую* полноту. Я думаю, что и эмпирическую полноту иначе не выразить, какъ только словами, но для философіи какъ знанія ничего кромѣ этого „лишь" не нужно, такъ какъ именно *сущность* она имѣетъ своимъ предметомъ.

Тутъ мы возвращаемся къ началу, и я снова апелирую къ Платону: «Итакъ, узнай, что другой частью мыслимаго я называю то, чего касается самъ разумъ способностью діалектики, когда онъ дѣлаетъ предположенія не началами, а дѣйствительно предположеніями,—какъ бы приступомъ и натискомъ,—чтобы, когда онъ дойдетъ до непредполагаемаго, что лежитъ въ началѣ всего, когда коснется его, и снова послѣдуетъ за тѣмъ, что изъ него слѣдуетъ, такъ дойти до конца, отнюдь не обращаясь ни къ чему чувственному, но къ самому эйдосу, черезъ него, въ немъ, и закончить въ эйдосѣ».

Кто представляетъ себѣ такое діалектическое восхожденіе и нисхожденіе, какъ формально-отвлеченную «дедукцію» чистыхъ «концептовъ», или какъ формально-класификаціонное распредѣленіе «родовъ» и «видовъ» по объему, т.-е. дѣйствительно, какъ установленіе *такихъ* логическихъ отношеній между понятіями, въ которыхъ «намъ дѣла нѣтъ до содержанія», тотъ, ясно, ничего не увидитъ кромѣ «формализма» и «статизма», — и не потому, будто, въ самомъ дѣлѣ «можно» построить такія «чистыя» схемы, а именно потому, что онъ *не обращаетъ вниманія* на «содержаніе». Если же нашъ мыслитель «сообразитъ», что распредѣляемыя имъ понятія, имѣютъ нѣкоторый смыслъ, что, не понимая ихъ, нельзя совершить надъ ними наипростѣйшей операціи, онъ долженъ тогда догадаться также, что его представленіе о логикѣ—весьма примитивно, и что «алогизмъ» и «ацціонализмъ» есть подлинная безсмыслица, въ атмосферѣ которыхъ, вѣрно,

позавидуешь даже «инстинкту насѣкомыхъ»... Возьмемъ въ примѣръ дѣленіе трехугольниковъ на плоскости; оно совершается надъ предметомъ эйдетическимъ, формальнымъ, и по признакамъ также существенно-формальнымъ. Мы дѣлимъ трехугольники, скажемъ, на остроугольные, прямоугольные и тупоугольные. Мы непосредственно «усматриваемъ» въ нашей идеальной интуиціи трехугольника эти существенные признаки его класовъ, и называемъ ихъ. Но сколько бы мы на нихъ ни «смотрѣли», мы не увидимъ, что такое дѣленіе — исчерпывающе, пока мы *не понимаемъ* его. И еслибы ученикъ, приступившій къ изученію планиметріи, задалъ учителю вопросъ, всѣ ли тотъ трехугольники на землѣ пересмотрѣлъ, дѣлая такое категорическое утвержденіе, и нѣтъ ли еще какихъ-нибудь плоскихъ трехугольниковъ на Полярной звѣздѣ, то учитель сказалъ бы, что ученикъ *не понимаетъ* геометріи, а родители ученика сказали бы, что учитель не сумѣлъ уяснить ученику *смысла* геометрическаго предмета.

Философія, какъ чистая наука тѣмъ отличается, какъ мы видѣли, отъ математики и вообще формально-онтологическихъ дисциплинъ, что она «матеріальна», т. е. имѣетъ дѣло съ предметными категоріями, формующими не абстрактное, а конкретное содержаніе, составляющее само сознаніе въ его сущности, но и въ его полнотѣ. Можетъ быть, можно и здѣсь глядѣть, и не разумѣть, но если только въ сознаніи шевельнется хотя бы малѣйшее побужденіе къ *установленію* «видимаго» или «въ видимомъ», — а какъ показываютъ современныя изслѣдованія, «установленіе» лежитъ въ природѣ каждаго акта сознанія,—пусть даже въ формѣ чистой перцептивности: «вотъ — воспоминаніе», «вотъ— сомнѣніе» итп., тотчасъ вступаетъ въ отправленіе своихъ обязанностей пониманіе. Оно-то и не даетъ застыть въ какомъ-нибудь «объемѣ», оно побуждаетъ переходить границы всякаго объема, такъ какъ съ наглядностью показываетъ всякое значеніе и всякій смыслъ только въ живомъ его движеніи. Connexio, которую обнаруживаетъ все, что есть, составляетъ и его предѣльный моментъ. Отъ того, что пониманіе не есть копированіе «многообразія», какъ многообразія, а есть исканіе въ немъ нѣкотораго «согласія», consensus in varietate, — отъ этого оно не дѣлаетъ «все» бѣднѣе и не представляетъ «смысла» менѣе разнообразнымъ, чѣмъ онъ есть. Напротивъ, именно «разнообразіе» содержанія философіи, не только во «всемъ», какъ цѣломъ, но и интенсивное «разнообразіе» каждаго акта сознанія, дѣлаютъ то, что философія не можетъ удовлетвориться тѣми формами и пріе-

мами логики, которые достаточны для формально-онтологическихъ наукъ, и потому настоятельно требуетъ разнообразія отъ самой логики. «Описаніе» какъ свободное и гибкое средство логики не уменьшаетъ, и тѣмъ болѣе не уничтожаетъ роли и значенія логики, а напротивъ, усиливаетъ ея значеніе и возвеличиваетъ ея роль. Поэтому, совершенно неосновательнымъ является мнѣніе, будто описаніе «преодолѣваетъ» формализмъ и схематизмъ понятія. Описаніе въ философіи точно такъ же пользуется понятіями и только понятіями, какъ и всякій другой пріемъ логики. Описательная діалектика имѣетъ свои строгіе методы очищенія знанія отъ эмпирическихъ ошибокъ, пріемы анализа, подсчета, раздѣленія, дистинкціи ипр. Эмпирическій познающій субъектъ,—а иного нѣтъ,—слишкомъ «торопливъ», онъ сплошь и рядомъ болѣе бросающійся ему въ глаза признакъ принимаетъ за существенный признакъ, признакъ вида—за признакъ рода, онъ поддается привычнымъ переживаніямъ и не всегда достаточно дисциплинированъ для чистой философской работы въ сферѣ чистаго эйдоса. Описаніе должно держаться строгихъ требованій діалектики, чтобы не перенести «мнѣніе» въ сферу «знанія». Въ «мнѣніи», конечно, есть также своя діалектика, свой «споръ», своя логика—логика вѣроятнаго, и въ преемственности положительныхъ мнѣній есть своя направляющая діалектическая линія, но истинно прототипическую роль діалектика играетъ лишь въ сферѣ строгаго и чистаго философскаго знанія.

XVI

Позволю себѣ сдѣлать теперь послѣдній выводъ въ области перспективъ, которыя открываются передъ философіей, когда мы учитываемъ не только катартическую, но и гегемоническую роль логики въ «знаніи». При всей осторожности, съ которой я подхожу къ этому выводу, я испытываю боязнь передъ недостаткомъ словъ, а «выводъ» мнѣ представляется крайне увлекательнымъ и... *необходимымъ*. Рѣчь идетъ вотъ, о чемъ: въ понятіи, какъ внутренно оформленномъ словѣ, мы видимъ не только «концептъ», но также,—и это существенно,—эйдетическое содержаніе, носящее въ себѣ смыслъ или значеніе понятія, къ которымъ мы проникаемъ не путемъ простого «конципированія», а черезъ актъ «установленія», включающій въ себя,—поскольку онъ самъ по себѣ является лишь оформливающимъ актомъ,—sui generis актъ «интелигибельной интуиціи», дающій намъ

«пониманіе» соотвѣтствующаго смысла. Такимъ образомъ, слово-понятіе для насъ не только «объемъ» и «класъ», но также *знакъ*, который требуетъ пониманія, т.-е. проникновенія въ нѣкоторое значеніе, какъ бы въ «интимное», въ «живую душу», слова-понятія. Говоря еще иначе, слово-понятіе, терминированное слово, требуетъ *интерпретаціи*. Отсюда логика носитъ для насъ существенно герменевтическій характеръ, и накладываетъ эту свою печать на всю философію какъ чистое знаніе. Философія становится отъ этого *исторической*, и мы по новому примѣняемъ однажды высказанный принципъ: nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia, et omne, quod fuit in historia, deberet esse in intellectu.

Теперь мы хотимъ пойти еще дальше, сохраняя въ виду этотъ существенно «историческій» характеръ философскаго познанія. Въ сферѣ чистаго сознанія, гдѣ намъ открывается эйдетическое «содержаніе» всякой предметности, сдѣлаемъ еще шагъ глубже: попробуемъ и здѣсь проникнуть въ consensus in varietate, ища уразумѣнія самого эйдетическаго содержанія, какъ новаго «знака». Какъ завершающее устремленіе философскихъ исканій, эта идея—не нова, у нѣкоторыхъ мыслителей это устремленіе достигало ошеломляющаго, по истинѣ «сумашедшаго» напряженія, — такъ у самого Платона, у Плотина, у Спинозы, у Гегеля. Тутъ — философскія высоты, на которыхъ рѣдкая голова не закружится, и не разъ человѣческое познаніе срывалось съ нихъ. Болѣе философски поступаетъ тотъ, кто, испытавъ свои силы, останавливается на доступной ему высотѣ, чѣмъ тотъ, кто достигнутое *имъ* считаетъ «послѣднимъ», и *всѣмъ* запрещаетъ итти дальше, выдавая свои «мнѣнія» за «знаніе» конечныхъ вершинъ. Эти «мнѣнія»—источникъ самыхъ непристойныхъ псевдофилософскихъ домысловъ: насъ пугаютъ сперва «невѣдомымъ Богомъ», а потомъ разсказываютъ въ подробностяхъ его біографію, либо насъ просто засыпаютъ словами съ прописной буквы: Истина, Разумъ, Воля, Я, Благо, а однажды насъ попытались утѣшить: «тамъ»—то же, что—«здѣсь»,—псевдофилософія гипостазировала самое мораль,—тамъ, оказывается, «моральный міропорядокъ»...

То, что мы въ правѣ сказать объ этомъ углубленіи философскаго разумѣнія, не рискуя впасть въ фантастическія откровенія псевдофилософіи, поневолѣ должно носить характеръ, «чистыхъ» *указаній*: какъ намъ видится предметъ философіи въ этомъ новомъ углубленіи знанія, какая *задача* здѣсь передъ нами,—а отнюдь не разрѣшеніе задачъ и не «объясненіе»,—и

затѣмъ, какъ раскрывается передъ нами философскій путь, ведущій къ указанному предмету? Что касается самого предмета, который здѣсь открывается, то онъ указывался не разъ со стороны своего «формальнаго» облика, и, по всей вѣроятности, о немъ больше напередъ и не слѣдуетъ говорить: даже когда Платонъ говоритъ въ такомъ случаѣ о «красотѣ самой» или «красотѣ въ себѣ», можетъ быть, онъ говоритъ больше, чѣмъ можно сказать безъ риска ввести въ «соблазнъ». Удовлетворимся, поэтому, неопредѣленнымъ указаніемъ раціоналистовъ: perfectio, или столь же неопредѣленнымъ намекомъ схоластики: bonitas transcendentalis.

Больше можно и нужно сказать тамъ, гдѣ мы находимся на твердой почвѣ философскаго пути, освѣщаемаго, кромѣ того, логикой. Современный *патетизмъ* выдвигаетъ «аномальныя» состоянія сознанія не только какъ исключительно цѣнный «источникъ» знанія, но также,—и это въ устахъ представителей «патетической философіи» звучитъ особенно кокетливо,—подчеркиваетъ *законность* такого познанія. Но именно «законность»—«*нашъ*» аргументъ, аргументъ философіи какъ чистаго знанія, и «*мы*» не согласимся, конечно, называть «аномальными» явленія «законныя». Нужно только указать мѣсто, которое они, дѣйствительно, занимаютъ. Еще разъ,—во избѣжаніе упрека въ модернизмѣ,—сошлюсь на Платона. Это—два разныхъ «уклада» сознанія: мудрость, здравый смыслъ («софросуне»), съ одной стороны, и безуміе, наитіе, вдохновенность («маніа»), съ другой стороны. «Манія», такимъ образомъ, есть особая «сфера» сознанія, истинно философскій анализъ которой указываетъ не только «общій» предметъ направленности этого сознанія, но долженъ также произвести разсмотрѣніе, и прежде всего—расчлененіе «видовъ», какъ того требуетъ контролирующая анализъ діалектика. Въ «Федрѣ» Платонъ, отдѣливъ «манію», которая ничего путнаго дать не можетъ, отъ той, которая можетъ доставить «величайшія блага», въ этой послѣдней различаетъ: наитіе, исходящее «отъ бога», и проявляющееся въ религіозныхъ прорицаніяхъ; наитіе нравственнаго характера, также связанное съ прорицаніями въ области исцѣленія и очищенія; поэтическое наитіе и вдохновеніе; наконецъ, *философскій* восторгъ или энтузіазмъ. Объятый философскимъ восторгомъ характеризуется у Платона какъ «влюбленный», разумѣется, также философской «умной любовью»,—amor intellectualis,—направленной на само высшее «разумѣніе» и «умѣніе» («софіа»). Поэтому-то, «философъ» и есть философъ,

что онъ стремится къ разумѣнію истины, хотя еще не можетъ быть названъ разумѣющимъ («софосъ») ее. Философъ, какъ раскрывается эта мысль въ «Пирѣ», занимаетъ мѣсто *между* разумѣющимъ и несмыслящимъ.

Однако было бы неправильнымъ толкованіемъ Платона и неправильнымъ пониманіемъ философскаго пути, еслибы въ изображенномъ «укладѣ» сознанія увидѣли и самый источникъ философскаго познанія. Это есть изображеніе «типа» переживаній въ ихъ конкретной полнотѣ, съ указаніемъ «признаковъ», сопровождающихъ особый «способъ познанія», но не самый «актъ» познанія. Послѣдній какъ таковой всегда одинъ—*разумъ*, но въ разныхъ «установкахъ» сознанія онъ открываетъ или видитъ разное, проникая въ разную глубину «даннаго». Укладъ сознанія, который мы называемъ философскимъ энтузіазмомъ, или amor intellectualis, есть совокупность переживаній, фондированныхъ на разумномъ познавательномъ актѣ. Этотъ послѣдній въ своей чистотѣ характеризуетъ и абсолютную чистоту предмета, на который онъ направленъ, который, слѣд., самъ есть «разумъ вещей», взятыхъ въ ихъ сущности. Общее напряженіе сознанія, о которомъ идетъ рѣчь, можетъ достигнуть своей максимальной степени, превышающей «норму здраваго смысла», энтузіазмъ можетъ дойти до *экстаза*,—не въ смыслѣ, понятно, восточнаго «верченія» или «радѣнія», а въ смыслѣ абсолютнаго *покоя*, респективнаго покойному пребыванію сущнаго предмета,—и все-таки познавательный актъ есть все «тотъ же» сущно разумный актъ. Но какъ въ одномъ и томъ же актѣ разума, мы различаемъ въ зависимости отъ глубины его проникновенія моменты его эмпирическаго и сущнаго видѣнія, моменты чувственной и интелектуальной интуиціи, такъ въ этомъ новомъ углубленіи можно видѣть еще третій моментъ, который въ своей книгѣ «Явленіе и Смыслъ» я называлъ *интелигибельной интуиціей*. Здѣсь намъ открывается возможность не только интелектуальнаго пониманія, но и разумнаго уразумѣнія самаго «разума вещей», ихъ разумныхъ основаній. Какъ Спиноза характеризовалъ свой «третій источникъ познанія»: съ его помощью «вещь» постигается въ познаніи эсенціальныхъ (сущныхъ) причинъ ея или единственно въ ея собственной сущности—per solam suam essentiam—(если она—causa sui).

XVII

Если мы не хотимъ, чтобы нашъ «выводъ» носилъ характеръ «теоретическаго вывода» забѣгающей впередъ гипотетической догадки, онъ долженъ быть чистымъ описаніемъ самого акта уразумѣнія на этой конечной стадіи углубленія разума. Мы нашли въ эйдетическомъ содержаніи слова-понятія, на которое смотрѣли, какъ на «значащій» знакъ, *значеніе понятія*. Этимъ мы признали, что философіи мало увидѣть «эйдосъ» въ рефлексіи на сознаніе, нужно еще его понимать, что достигается въ актѣ его установленія (сужденія). Теперь то же требованіе, что мы предъявляли къ «слову», мы предъявляемъ къ эйдосу: на самое сущность мы смотримъ, какъ на знакъ. Переходъ отъ знака къ смыслу вовсе не есть «умозаключеніе», а, по крайней мѣрѣ, въ основѣ своей это есть первичный и непосредственный актъ «усмотрѣнія» смысла. Въ этой первичности мы его и отыскиваемъ. Семасіологическое принятіе самой сущности eo ipso заставляетъ искать въ ней, какъ «началѣ», *смыслъ*, который раскрывается передъ нами, какъ *разумное основаніе*, заложенное въ самой сущности; сущность въ своемъ содержаніи здѣсь исходитъ изъ разума, какъ изъ своего начала. Въ конечномъ итогѣ можно сказать, самъ предметъ выступаетъ здѣсь не какъ „задача“ въ собственномъ смыслѣ, а какъ *знакъ* того, что *здѣсь*—задача, и слѣд., самая формулировка ея еще прямо не дана, а «будетъ» найдена въ процесѣ расшифровки знака ея. Такъ, мы видѣли, что математика только «теперь» приходитъ къ уразумѣнію своего предмета, хотя изначально шла подъ «знакомъ» его; аналогично мы высказались о философіи. Но это «теперь», конечно,—«процесъ», и процесъ далекій отъ завершенія. Гдѣ его предѣлъ?—это вопросъ для тѣхъ, кто любитъ безнадежную работу...

Итакъ, въ своемъ идеально завершающемъ моментѣ, какъ и во всемъ своемъ цѣломъ, герменевтическая философія, по существу остается раціональной философіей, философіей разума. *Раціонализмъ*—первое слово, постоянное, и останется послѣднимъ словомъ европейской философіи. *Все, что есть, сущее, въ своей сущности, разумно; разумъ—послѣднее основаніе и первая примѣта сущнаго.* Такова формула раціонализма. Но уже приходилось слышать вопросъ: а это сужденіе—не «мнѣніе» ли? Отвѣчаю: нѣтъ, не мнѣніе, а знаніе, хотя, можетъ быть, выраженное весьма несовершенно; «мнѣніе» же,—и при томъ весьма мало вѣроятное,—

гласило бы: эмпирическая дѣйствительность, въ которой я живу, разумна... Но это даже не «мнѣніе» философіи, а мнѣніе мудрости. А въ такомъ случаѣ, я, по крайней мѣрѣ, затруднился бы отличить это «мнѣніе» отъ не менѣе глубокомысленнаго «мнѣнія» той же мудрости: «суета и томленіе духа»...

Но разумъ со своей неизбѣжной логикой, гласитъ современная мудрость, гробъ для творчества, тѣсно въ немъ... Для какого творчества? Для творчества самой мудрости, дряхлой какъ востокъ? Напрасное волненіе: *для нея* найдется какъ разъ по мѣркѣ... Однако этотъ страхъ передъ разумомъ, логофобія, весьма показателенъ для мудрости, дожившей до нашихъ дней. Не потому ли, что именно наканунѣ «нашихъ дней» противъ разума было испытано сильнѣйшее оружіе? Пока моральные отравители дѣлали свое дѣло, такого «страха» не было, но, вотъ, нѣкто началъ «философствовать молотомъ»... Казалось, по «разуму», и оказалось по «разуму», — только «разумъ» былъ наковальней, а между нею и молотомъ попала сама мораль. Отсюда — страхъ: не дѣйствителенъ ли противъ разума только самъ же разумъ, а гдѣ его взять, загубившимъ его для себя? Философствовавшій молотомъ, резюмируетъ «новый взглядъ» на ««Разумъ» въ философіи» въ слѣдующихъ четырехъ тезисахъ:

«*Первое положеніе.* Основанія, по которымъ «этотъ» міръ былъ названъ кажущимся, подтверждаютъ, напротивъ, его реальность,—реальность *иного* рода—абсолютно недоказуема.

Второе положеніе. Признаки, которыми было надѣлено «истинное бытіе» вещей, суть признаки не-бытія, *ничего*,— «истинный міръ» построили изъ противорѣчія дѣйствительному міру: подлинно кажущійся міръ, поскольку онъ — лишь *морально-оптическій* обманъ.

Третье положеніе. Нѣтъ ровно никакого смысла сочинять сказки объ «иномъ» мірѣ, если нами не владѣетъ инстинктъ опороченія, униженія, оклеветанія жизни: въ такомъ случаѣ мы *мстимъ* жизни фантасмагоріей «другой», «лучшей» жизни.

Четвертое положеніе. Дѣлить міръ на «истинный» и «кажущійся», — на манеръ ли христіанства или на манеръ Канта (*вѣроломнаго* христіанина, въ концѣ концовъ),— есть только внушеніе декаданса: симптомъ *закатывающейся* жизни»...

Я привелъ эти четыре тезиса Ницше, желая лишь подчеркнуть, что принять ихъ и утвердить безъ всякихъ оговорокъ, ограниченій и иносказаній можетъ только положительная европейская философія, философія какъ чистое знаніе, какъ логи-

чески послѣдовательно проведенный *раціонализмъ*. Въ новомъ толкованіи это не нуждается; коментаріями же да послужитъ все, сказанное выше.

XVIII

На этомъ я могъ бы закончить. Но имѣя въ виду популярный характеръ моей статьи, мнѣ хочется остановиться еще на нѣкоторыхъ спеціально *айдотическихъ* (ἡ αἰδώς), или въ популярной терминологіи: педагогическихъ соображеніяхъ, — (подъ *педагогикой* здѣсь я понимаю исходящее изъ философіи разумное *ученіе о средствахъ*, котораго еще нѣтъ, но которое возникнетъ на мѣсто сегодняшней морали и мудрости; кое-что изъ этого ученія можно найти въ оракулѣ Граціана, но... даже и у Овидія).

Аристотель, авторъ и источникъ многихъ псевдофилософскихъ теорій, правильно, однако, уловилъ идею европейской философіи какъ чистаго знанія: «Ясно, что мы ищемъ философіи не по причинѣ какой-либо пользы для нея посторонней. Какъ человѣка мы называемъ свободнымъ, когда его цѣль—онъ самъ, а не кто-либо иной, такъ и философія: она одна—свободное знаніе, такъ какъ только у нея цѣль—въ ней самой». Это—то, чего не можетъ понять Востокъ, допускающій знаніе только *для* мудрости, и что разучивается понимать современная государственная и капиталистическая Европа, допускающая знаніе только *для* техники. «Оторванность отъ жизни», «безполезность», «кабинетная ученость», «схоластика», «метафизика», и много другихъ укоровъ отливаютъ изъ почетныхъ вообще именъ современные идеологи мудрости, расчитывавшіе найти въ философіи средства для устроенія своихъ моральныхъ, душевныхъ, религіозныхъ и другихъ дѣлъ. За идеологами — ряды «вершителей», дѣйствительно, не оторванныхъ, а крѣпко привязанныхъ къ жизни, — чиновники, инженеры, депутаты, рясофоры. Съ сожалѣніемъ приходится констатировать, что не только псевдофилософія, но и сама философія, сдѣлали въ этомъ отношеніи странныя и ничѣмъ не оправдываемыя уступки. Въ особенности два мнѣнія пользуются распространеніемъ.

Одно изъ нихъ заставляетъ думать, будто принципіально-общія положенія философіи — только «первыя» положенія, отъ которыхъ философія когда-нибудь придетъ къ «самой жизни». Эти положенія—общи и далеки отъ жизни, но путемъ выводовъ и дедукціи мы перейдемъ къ самому конкретному и эмпирическому. Но кромѣ того, что въ основѣ этого утвержденія—ста-

рая психологистическая ошибка, будто «единичное», «индивидуальное» есть «минимальный видъ», послѣдній пунктъ въ процесѣ спецификаціи понятій,—кромѣ этого, такое мнѣніе—просто мистификація. Если бы даже было вѣрно, что философію можно *изложить* въ видѣ дедуктивной системы, то всетаки въ корнѣ ложнымъ оставалось бы предположеніе, будто отъ идеальныхъ положеній о «возможномъ» есть аналитическій переходъ къ «дѣйствительному». Послѣднее, какъ это прекрасно выражали раньше, по сравненію съ «возможнымъ» требуетъ всегда нѣкоторое complementum, путемъ чистаго анализа «возможнаго» никакъ не открываемое, если мы сами напередъ его туда не подложили. Въ концѣ концовъ, эта мистификація — просто наивна: она проистекаетъ изъ того, что многіе до сихъ поръ убѣждены, будто мы *приходимъ* къ своимъ мыслямъ именно такъ, какъ мы ихъ *излагаемъ*, въ порядкѣ, напр., строгой дедукціи, или «доказательства». Въ философіи мы исходимъ изъ «даннаго», и можемъ разсказать объ эмпирически данномъ только то, что дано эмпирически, и о сущномъ—то, что дано въ сущности, и это—всего только нелѣпость: думать, будто изъ знанія сущнаго мы почерпнемъ также знаніе случайнаго въ его случайности. Такая же нелѣпость — думать, что изъ мнѣнія о случайномъ мы получимъ знаніе сущаго въ его сущности.

Другой еще взглядъ кажется мнѣ не менѣе страннымъ. Философію толкуютъ иногда какъ «искусство», какъ искусство жизни, но менѣе изысканно это значитъ понимать философію именно какъ мудрость. Я не отрицаю, что есть особое «искусство» философской жизни, и философъ—не только представитель знанія, но, можетъ быть также жизненнымъ типомъ, характеризуемымъ особымъ укладомъ сознанія: выше уже мы встрѣтились съ нимъ. Но тотъ обманываетъ, кто говоритъ, и тотъ обманывается, кто вѣритъ, будто философія какъ знаніе даетъ уроки того, какъ *должно* жить: никакихъ жизненныхъ рецептовъ, или средствъ для спасенія души, въ ней не содержится. Дѣло воображаютъ себѣ иногда такъ, какъ будто въ философіи «двѣ части»: одна—«теоретическая», далекая отъ «жизни», а другая—«практическая», «прикладная»,—рѣшающая высшія задачи: о смыслѣ и цѣли жизни и всего міра, о добрѣ и злѣ въ немъ, словомъ, о самой мудрости. А когда философія, желая быть *чистымъ* знаніемъ, заявляетъ, что *этихъ* вопросовъ она не берется рѣшать, такъ какъ это—не ея вопросы, или когда повѣрившій, будто философія обязана разрѣшить ему эти вопросы, убѣдится, что въ ней нѣтъ нужныхъ

ему отвѣтовъ, тогда начинаютъ сердиться на самое философію, находятъ ее «сухой и скучной», и упрекаютъ въ игнорированіи «нашихъ насущныхъ» проблемъ. Что касается «скучности», то что же на это можно сказать? Изучаетъ философія *все*, но философія далеко не для всѣхъ составляетъ «все», и внѣ философіи есть немало вещей, которыя могутъ «развлекать» и «веселить». Кто хочетъ *быть* «веселымъ» и «добрымъ», пусть обращается къ «жизни» и «мудрости», кто хочетъ *изучить* «веселость» и «добро», долженъ перестать «веселиться» и долженъ обратиться къ психологіи и исторіи, къ самонаблюденію и свидѣтельству ближнихъ, а кто хочетъ *знать*, какъ выглядятъ эти «предметы» въ свѣтѣ сознанія, какое мѣсто въ немъ занимаютъ, тотъ долженъ и отъ «самонаблюденія» отказаться, и обратиться къ философской рефлексіи: на правильный вопросъ онъ получитъ тутъ и правильный отвѣтъ. А что касается «нашихъ насущныхъ» проблемъ,—онѣ же: «проклятые вопросы»,—то философія, разсматривая «все», въ собственномъ свѣтѣ и о нихъ имѣетъ, что сказать, именно она можетъ изобразить, «описать» соотвѣтствующія отношенія и «уклады» сознанія, но, какъ отъ нея часто требуютъ, сказать, «откуда зло», «зачѣмъ жить», «какъ возникъ міръ», ипр., она не можетъ. Сами вопросы эти *для нея*, для философіи, какъ знанія, суть *праздные* вопросы, или, — если слово «праздный» тутъ неясно,—можно еще сказать: суть *реальные* вопросы, съ ними-то и нужно адресоваться къ псевдофилософіи и мудрости. Сверхъ того, нужно понять, что вообще лишено смысла упрекать философію въ томъ, что она не рѣшаетъ, не берется рѣшать, и не въ состояніи рѣшить вопросы, которые суть *наши собственные*, имрека, а не ея вопросы. Ждать, что философія *за насъ* станетъ давать отвѣты на *наши* вопросы: что *мнѣ* дѣлать, какъ *мнѣ* жить, итп., значитъ, уподобиться тому школьнику, который, не выучивъ урока, кладетъ книгу подъ подушку, и ждетъ, что на утро у него въ головѣ появятся нужныя знанія. *Свои* вопросы каждый *лично* для себя и долженъ рѣшать: ждать, что ихъ за насъ кто-то и гдѣ-то разрѣшитъ,—будетъ ли то Кантъ, Ницше, Магометъ, приходскій батюшка, или еще кто,—все равно, есть величайшее безстыдство въ обнаруженіи своей восточной лѣни. Но вообще говоря, мы слишкомъ поспѣшны въ наименованіи *нашихъ* вопросовъ и сомнѣній *философскими*. Нужно стать «философомъ» и, слѣд., уйти отъ *своихъ* проблемъ, «умереть», чтобы имѣть право именовать свои вопросы *философскими*.

XIX

Но, какъ понятно, въ этомъ-то и заключается вся трудность вопроса: «какъ стать философомъ?» Во всякомъ случаѣ, не путемъ «выводовъ» и «приложенія» найденныхъ другими принциповъ. Правильная философская постановка вопроса гласитъ, однако, даже не «какъ стать философомъ», а «что такое философъ» и «какъ становятся имъ»,—и это, дѣйствительно, одна изъ темъ философіи. Несомнѣнно, и нашему обычному сознанію предносится нѣкоторый образъ «философа», а въ исторіи философіи мы встрѣчаемъ попытки опредѣлить его и въ его сущныхъ чертахъ. У Платона на ряду съ указаннымъ выше изображеніемъ философа, какъ «влюбленнаго», есть другое, мы скажемъ теперь «педагогическое», изображеніе его, но, разумѣется, нисколько не противорѣчащее первому, а скорѣе его предваряющее: философъ устремляетъ свою мысль на истинно-сущее, его мало трогаютъ мелочныя и личныя заботы, онъ созерцаетъ вѣчное, логически упорядоченное, и насколько возможно самъ подражаетъ и уподобляется ему. Сообразно этому мы представляемъ себѣ педагогическое значеніе философіи складывающимся изъ двухъ моментовъ: момента «очищенія» и момента «вдохновенія». Какъ мы уже знаемъ, діалектика, какъ такая, въ особенности служитъ первому изъ этихъ моментовъ. Она «пріучаетъ» насъ «очищать» свои высказыванія отъ предвзятыхъ теорій и «мнѣній», отъ «доксософіи» (по «Софисту»), отъ увѣренности въ томъ, что мы знаемъ тамъ, гдѣ мы не знаемъ; это есть постоянная и методическая провѣрка нашихъ *понятій*. Больше этого мы сдѣлать не можемъ, но и не нужно: очищенному отъ предвзятостей, чистому *взору* истина предстоитъ («налична» ему) въ своей первичной и непосредственной данности. Жизнь въ самой философіи, поэтому, постоянное обращеніе къ «философскому», вниманіе, на него направленное, постоянная «установка» сознанія на него,—вотъ что создаетъ само философское сознаніе, *философа*. Это своеобразное «упражненіе» — *ἄσκησις* — въ дѣлахъ философскихъ не только пріучаетъ свободнѣе и прямѣе разрѣшать философскіе собственно вопросы, но также своеобразно преформируетъ все сознаніе человѣка, создаетъ для него sui generis «философскій укладъ сознанія». Человѣкъ начинаетъ жить въ немъ такъ же «естественно», какъ homo civilis живетъ въ своемъ «укладѣ», homo religiosus — въ своемъ, итд. Онъ становится

естественнымъ homo philosophus, онъ «естественно» ко всему подходитъ «съ точки зрѣнія» сущнаго, «философскаго», sub specie aeternitatis,—онъ становится философомъ не только въ философіи, но и въ жизни. Таковъ единственно путь философской «аскетики»—путь отъ «теоретическихъ», «оторванныхъ отъ жизни», принциповъ *къ самой жизни*. Она не рѣшаетъ за насъ нашихъ вопросовъ, но она насъ преображаетъ. Философія требуетъ личнаго самоотреченія, но не потому, что *ей* нуженъ человѣкъ, а потому, что истина не можетъ быть личной. Нечего бояться, поэтому, что философія отниметъ личное «дѣло» и личную «жизнь». Не человѣкъ нуженъ философіи, а философія нужна *человѣку*, и онъ долженъ отдать *себя* ей, — только черезъ это онъ можетъ утвердить собственныя права человѣческой единственности: философія возвратитъ ему отданное очищеннымъ и просвѣтленнымъ. Преображенный человѣкъ, — «философъ», — есть, такимъ образомъ, живая связь между истиной и дѣломъ: онъ постигаетъ *единую* истину, но осуществляетъ свое *единственное* дѣло.

И *въ этомъ — педагогическое* значеніе философіи, а не въ «выводахъ» и не въ томъ, что она можетъ рѣшить или «помочь» (!) намъ рѣшить свои вопросы о «смыслѣ жизни» и о смыслѣ всякой безсмыслицы. Морали и мудрости такой «типъ человѣка» можетъ не нравиться, но философія мало этимъ задѣвается, такъ какъ ея забота лишь въ томъ, чтобы знать, таково или не таково философское сознаніе. И даже, когда философія дѣлаетъ шагъ дальше,—свой послѣдній шагъ,—и открываетъ, что сама идея «философа» только—«знакъ», «смыслъ» котораго, *разумное* основаніе котораго въ идеѣ *человѣчности*, — humanitas, — она и здѣсь только устанавливаетъ и описываетъ, а не предписываетъ, не даетъ «заповѣдей», не проповѣдуетъ и не оцѣниваетъ: худо ли это или хорошо, важно или не важно, почетно или не почетно, она говоритъ только, что это *такъ есть*. И не только въ этомъ «онтическомъ» характерѣ, мнѣ кажется, обнаруживается отличительная черта *европейской* философіи по сравненію съ мудростью Востока, въ этомъ ея *первомъ* словѣ, въ ея альфѣ, но и особенно въ ея *послѣднемъ* словѣ, въ ея омегѣ: человѣчности, или, въ *словесно*-разумномъ обликѣ послѣдней: въ ея *язычествѣ*. Это есть послѣднее слово европейской философіи, потому что — въ немъ послѣднее «разумное основаніе», и, слѣдовательно, конечное *оправданіе:* міръ долженъ быть очеловѣченъ...

Напротивъ, для Востока: «какъ оправдается человѣкъ передъ Богомъ?» (Іовъ).—Мудрость, разумѣется, также есть одна изъ темъ, —хотя и занимающихъ скромное мѣсто, — философіи. Но здѣсь, имѣя въ виду исключительно педагогическій вопросъ, я ограничусь лишь нѣкоторыми педагогическими же замѣчаніями. *Мудрость* есть переживаніе моральнаго порядка, и потому—нѣкоторая «добродѣтель». Именно какъ такая она выступаетъ иногда въ роли регулятива, прежде всего и по существу *практическаго*; а затѣмъ и критерія. Какъ регулятивъ, она пріобрѣтаетъ quasi-теоретическое значеніе, значеніе «разума» въ вульгарномъ смыслѣ этого слова, т.-е. всегда съ приправой практическаго же,—(напр., «онъ поступаетъ разумно», «разумный образъ жизни» итп.). «Вотъ, страхъ Господенъ есть истинная премудрость, и удаленіе отъ зла—разумъ» (Іовъ). «Мудрость» не вполнѣ тожественна «здравому смыслу» только потому, что она *его* утонченіе: квинтъ-эсенція здраваго смысла. Мудрость не понимаетъ, что можетъ быть познаніе ради него самого,—само познаніе должно быть морально оправдано, и должно непремѣнно претворяться въ практику жизни. Познаніе «перваго сорта» есть познаніе моральнаго долга, различеніе добра и зла, проникновеніе въ тайны Промысла, итд., всякое же не-практическое знаніе есть извращенность и глупость. Мудрость даетъ заповѣди, предвѣщаетъ, предостерегаетъ, поощряетъ. «Она—одна, но можетъ все, и, пребывая въ самой себѣ все обновляетъ, и, переходя изъ рода въ родъ въ святыя души, приготовляетъ друзей Божіихъ и пророковъ; ибо Богъ никого не любитъ, кромѣ живущаго съ премудростью..... Она быстро распространяется отъ одного конца до другого и все устрояетъ на пользу..... она все знаетъ и разумѣетъ, и мудро будетъ руководить меня въ дѣлахъ моихъ, и сохранитъ меня въ своей славѣ...» (Соломонъ). Мудрость не можетъ быть подобно знанію доступна всѣмъ, она — для избранныхъ: «Премудрость соотвѣтствуетъ имени своему, и немногимъ открывается» (Іис. Сир.). Поэтому, мудрость резонируетъ и отличается своеобразнымъ *практическимъ* скептицизмомъ: «человѣкъ не можетъ постигнуть дѣлъ, которыя дѣлаются подъ солнцемъ. Сколько бы человѣкъ ни трудился въ изслѣдованіи, онъ всетаки не постигнетъ этого; и если бы какой мудрецъ сказалъ, что онъ знаетъ, онъ не можетъ постигнуть этого» (Эклез.). «Сокрыта она отъ очей всего живущаго и отъ птицъ небесныхъ утаена» (Іовъ). Тѣмъ не менѣе сама мудрость судитъ безошибочно, и противъ нея нѣтъ и не можетъ быть возраженій: истина можетъ поколебаться и измѣ-

ниться, мудрость—никогда. Мудрость есть gratia gratis data: «Одинъ есть премудрый, весьма страшный, сѣдящій на Престолѣ Своемъ, Господь» и «всякая премудрость—отъ Господа, и съ Нимъ пребываетъ во вѣкъ» (Іис. Сир.); «Волю же Твою кто позналъ бы, если бы Ты не даровалъ премудрости и ниспослалъ свыше святого Твоего Духа?» (Солом.). Мудрость, такимъ образомъ, не только лишаетъ смысла всякую самодѣятельность и личный починъ, она въ самомъ зародышѣ убиваетъ интересъ къ изслѣдованію «сущаго», такъ какъ до всякихъ вопросовъ она уже даетъ отвѣтъ самого Іеговы: «Я есмь Сущій». И предъ лицомъ Іеговы лицо живого человѣка—ничтожество; проблема каждаго изъ насъ замѣняется безличнымъ вопрошаніемъ: «Что есть человѣкъ и что польза его? что благо его и что зло его?» (Іис. Сир.), вопрошаніемъ, которое въ своемъ тонѣ уже содержитъ готовый отвѣтъ: ничтожная малость. — Таковъ — *Востокъ*.

Мудрость всегда поучаетъ. Поэтому, она органически связана не только съ моралью и практицизмомъ, но также съ *просвѣтительствомъ*. Вся исторія христіанства есть исторія, просвѣтительства. Европа также имѣетъ свою мудрость, и эта послѣдняя въ просвѣтительствѣ сказывается наиболѣе ярко и оригинально, тогда какъ мораль Европы всецѣло восточнаго и христіанскаго происхожденія. Такими же оригинальными плодами чисто европейской мудрости являются еще государство и техника. Но, можетъ быть, самымъ безвкуснымъ, — по безвкусію равнымъ развѣ только такъ называемой теософіи, — является обнаруживающееся въ связи съ этимъ стремленіе подчинить жизнь и культуру личности научнымъ отвлеченнымъ теоріямъ. Принимая во вниманіе все это содержаніе мудрости въ восточно-европейской культурѣ Европы и всего міра, мы не можемъ не признать въ немъ исключительной, и при томъ совершенно реальной силы. Удивительно только то, что она до сихъ поръ не уничтожила и не сокрушила своихъ исконныхъ враговъ: языческой человѣчности и чистаго философскаго знанія. Можетъ быть причина этого въ ея *мудромъ* рѣшеніи: побѣждая обращать своихъ враговъ въ рабство, заставить ихъ служить себѣ, отнявъ у нихъ даже ихъ собственное природное имя. Такъ «человѣчность» переименовывается въ «Vпостась», а «философія»—въ «любовь къ мудрости». Библейская «хохма», какъ можно видѣть изъ приведенныхъ выше цитатъ, есть, дѣйствительно, «мудрость», но «софіа» не есть «мудрость», и «софосъ»—не «мудрецъ». Формально «софіа» есть названная уже мною perfectio,

а по существу «софосъ»—тотъ, кто *смыслитъ* въ томъ, чѣмъ онъ занятъ; «софосъ» можетъ быть и плотникъ, и игрокъ на флейтѣ, и поэтъ, и мыслитель. Вотъ, подлинно европейская идея *софіи*—мастерство въ томъ, за что берешься, и это—подлинно европейская добродѣтель. Восточная лѣнь породила мудрость, предрѣшающую все, вплоть до личныхъ заботъ и потребностей; европейскій досугъ,—схоле,—породилъ философію, любовь къ мастерству даже въ разрѣшеніи личныхъ сомнѣній и безпокойствъ.

XX

Итакъ, восточное вліяніе на Европу сдѣлало изъ добродѣтели источникъ знанія, а изъ познавательнаго мастерства оно извлекаетъ моралинъ. Противъ этого должно возмущаться неизвращенное европейское чутье. Вотъ почему умѣстно въ связи съ «философіей» поднять вопросъ о «педагогикѣ». Какъ философская діалектика очищаетъ «знаніе» отъ «мнѣній», такъ философская педагогика имѣетъ задачей также «очищать» личные пути жизни отъ обязательныхъ правилъ, заповѣдей, авторитетовъ, отъ убѣжденія, что здѣсь кто-то что-то знаетъ, и можетъ за насъ разрѣшить наши волненія, словомъ, отъ *лѣни властвовать надъ собою*. Философія, какъ знаніе, послѣ діалектическаго очищенія становится чистымъ положительнымъ ученіемъ, единымъ и внутренно однороднымъ; педагогика есть всецѣло отрицательное ученіе, она должна составляться всегда вновь и вновь, и должна, такимъ образомъ, въ точности отражать отрицательный характеръ самого «искусства жизни». Нельзя преодолѣвать мораль моралью, а потому единственное, что остается въ педагогикѣ постояннымъ, есть голое отрицаніе. Педагогика не можетъ предъявлять къ *человѣку* иного требованія, какъ то, чтобы онъ отвергъ *для себя*, для своего «дѣла», всѣ пути уже испытанные. Насколько, слѣдовательно, въ *познаніи* — традиція и испытанный путь, настолько въ *осуществленіи* «человѣческаго»—свобода и произволъ. Человѣкъ не нуждается въ оправданіи, такъ какъ единственное оправданіе всего можетъ быть только «человѣчность». Она должна быть осуществляема всѣми человѣческими путями и средствами. А въ оправданіи, т.-е. именно въ очеловѣченіи, нуждается міръ, Богъ, но не человѣкъ.

Прямой путь оправданія того, что ему подлежитъ, заключается въ опроверженіи *всѣхъ ученій* о немъ, поскольку

это—ученія о происхожденіи и реальности его, оправдываемаго. Такимъ образомъ, выходитъ, что философія, какъ знаніе, самимъ существованіемъ и дѣломъ своимъ опровергаетъ всякую мораль, всякую космогонію и теогонію, всякій Востокъ, и тѣмъ самымъ прививаетъ языческій принципъ отрицанія—принципъ человѣчности. Это—не цѣль философіи, она объ этомъ не заботится и не думаетъ, не для этого существуетъ, но само собою такъ выходитъ, что, гдѣ—чистая философія, тамъ—чистая человѣчность. Философія, какъ мы видѣли, даетъ своего рода аскезисъ,—одинъ изъ результатовъ его, что человѣкъ перестаетъ имѣть нужду въ авторитетѣ,—лица ли, или отвлеченной нормы,—и абсолютно свободенъ въ выборѣ своего жизненнаго образца или «идеала»; даже подражая, человѣкъ сохраняетъ въ себѣ полную свободу творчества, углубленія, преобразованія и преодолѣнія своихъ «образцовъ».

Это *мнѣніе* требуетъ нѣкотораго разъясненія, все въ сферѣ той же педагогики. Дѣло въ томъ, что источникомъ самихъ педагогическихъ стремленій *каждаго*, какъ имрека, является то отвращеніе къ себѣ, которое такъ естественно присуще каждому. Любовь къ другимъ, высокая ихъ оцѣнка, не могутъ погасить въ человѣкѣ его отвращенія къ самому себѣ, хотя и порождаютъ желаніе «быть достойнымъ» того другого, что и диктуетъ конкретные, хотя, въ концѣ концовъ, немощные идеалы совершенствованія,—идеалы подражанія. Болѣе радикальнымъ средствомъ для достиженія этой цѣли оказывается «уходъ» или *отъ себя* въ «общество», какъ служеніе такъ наз. «общественному благу», или—*въ себя*, прочь отъ «общества». Уйти вовсе изъ «общества», однако, человѣкъ не можетъ, онъ всегда носитъ «общество» съ собою: въ уединеніе или въ одиночество нельзя не унести своего прошлаго, своей *исторіи*. Поэтому-то реально осуществляется человѣкъ лишь въ «обществѣ». Единственный абсолютный «уходъ» — уходъ въ другой міръ, міръ *идеальнаго*. Тутъ философская аскетика, какъ мы видѣли, можетъ сыграть роль и въ жизни каждаго. Но ея смыслъ въ томъ, что она *освободитъ* человѣка отъ груза «принятаго», а сдѣлавшись болѣе свободнымъ,—въ идеѣ абсолютно свободнымъ,— онъ долженъ будетъ затратить еще больше силъ и творчества на «искусство жизни»: это — приманка не для многихъ; другіе всегда предпочтутъ, чтобы кто-нибудь писалъ за нихъ ихъ *дневникъ*, чтобы *была* мораль...

Издавна указанный «уходъ» разсматривался какъ «умира-

ніе». Въ этомъ есть какая-то увлекательность, ибо это—мечта о средствѣ погасить отвращеніе къ себѣ. Но какъ неразумно, антираціоналистически толкуется эта мечта, какъ «борьба съ плотью». Плотиновскій стыдъ тѣла—только образъ. Именно тѣла-то и не стыдно,—это—выдумка Востока,—а «души» своей бываетъ стыдно. «Недовольный человѣкъ» и «довольная свинья», «недовольный Сократъ» и «довольный дуракъ»,—какъ распредѣляетъ это Миль,—души, а не тѣла. Но умираніе души при конкретномъ идеалѣ «Человѣка» есть nonsens, не спасеніе, а довольно грубый самообманъ, хотя и нужный для многихъ до послѣдней крайности... Язычество, какъ вѣра въ тварь, а не въ Творца, также знаетъ конкретные идеалы,—не одинъ для всѣхъ и каждаго, не Человѣкъ,—много у него идеаловъ, много «помазанниковъ»: Фемистоклъ и Спиноза, Брутъ и Дж. Бруно, Периклъ и Галилей—и безъ конца. Этого ему мало, оно не только окутываетъ эти имена «идеальными» вымыслами, но создаетъ чистыя фантазіи, и ставитъ ихъ какъ конкретные идеалы: тутъ Прометеи, Тезеи, Ромулы, Ахилы и Патроклы, Манфреды, Гамлеты, мужы, жены и дѣти. Но вѣра въ тварь не признаетъ «умиранія» съ конкретнымъ идеаломъ. Идея «человѣчности»—настоящее оружіе самоубійства. Спасеніе—по ту сторону «даннаго» не въ восточномъ смыслѣ, противъ котораго были выше приведены «тезисы» энгадинскаго самоубійцы, а въ смыслѣ *отрицанія* испытаннаго, такъ какъ только абсолютное до конца отрицаніе можетъ довести до абсолютнаго очищенія отъ «бывшихъ» идеаловъ, и до спонтанной «само собою» манифестаціи «человѣчности» изъ человѣка, когда «каждый» уже не списываетъ свой «дневникъ», а пишетъ,—такъ что, вопреки бл. Августину, «Христосъ умеръ понапрасну»...

Эту свою мысль я въ особенности подчеркиваю: *только когда человѣкъ отвергнетъ всѣ другими испытанные пути, изъ него само собою проистечетъ его «естественная человѣчность», которая двинетъ его, его собственнымъ путемъ.* Никто не знаетъ какъ долго и откуда въ немъ накопляется энергія, которая вдругъ производитъ оглушительный взрывъ. Мы живемъ этими взрывами,— тутъ — истинное начало «нравственнаго», — и гдѣ не расходуется накопившееся въ мелкихъ вспышкахъ, тамъ «взрывы» поражаютъ наше воображеніе. Примѣръ—уходъ Толстого. Но внутренно еще поразительнѣе, чѣмъ эти актуальныя формы, формы потенціальнаго сосредоточенія, пока еще «терпѣть» можно. Тутъ—настоящіе «конфликты», а актуализація—часто моментъ второстепен-

ный, «разрѣшеніе». Собственно въ этой потенціальности человѣкъ «очеловѣчивается»; актуализація — нерѣдко лишь новый «ложный» шагъ, новый поводъ для «не» по критерію педагогики.

Все это—личное мнѣніе, готовое услышать свое «не», и занять свое мѣсто въ области «менѣе вѣроятнаго», но нестерпима ограниченность положительной морали и нестерпимы самомнѣніе и самодовольство теистическаго Востока, въ особенности въ его *новѣйшихъ* утвержденіяхъ. «Все хорошее—у насъ», заявляетъ прозванный ими «философомъ», апологетъ и врагъ человѣческой «страсти». Дѣйствительно, язычество во всемъ было *страстно*, поэтому, и философію его можно принимать только страстно,— пусть она «оторвана отъ жизни», но не оторвана отъ жизни дилема: мудрость и Востокъ или философія и человѣчность? Іерусалимъ или Афины?..

Г. Шпетъ.

Москва. 1917, янв.

Мудрость Пушкина.

I.

Левъ Толстой разсказалъ о грамотномъ мѣщанинѣ изъ Саратова, пришедшемъ въ Москву, чтобы обличить духовенство за то, что оно содѣйствовало постановкѣ монумента господину Пушкину. Ему казалось возмутительнымъ, что такая великая честь воздается человѣку, вся заслуга котораго—только въ томъ, что онъ писалъ стихи о женской любви.

Саратовскій мѣщанинъ былъ правъ и его утилитарный вопросъ разуменъ; ибо въ концѣ-концовъ рѣчь идетъ именно о пользѣ или безполезности искусства. Хлѣбъ нуженъ для поддержанія жизни, ариѳметика нужна для счета, вѣра учитъ упованію и добру, а стихи Пушкина и симфоніи Скрябина—какую помощь оказываютъ они намъ въ суровомъ трудѣ нашей жизни, въ тяжкихъ бореніяхъ совѣсти? Можно позабавиться пѣсней въ досужій часъ, но видѣть въ ней дѣло существенное, равное важнѣйшимъ дѣламъ человѣческимъ,—кощунство и стыдъ. Таковъ этотъ строгій упрекъ. Намъ надо оправдаться предъ нимъ или, что то же, предъ нашимъ собственнымъ разумомъ. Мы должны въ каждомъ поколѣніи сызнова ставить предъ собою вопросъ о нашихъ сокровищахъ, цѣнны ли они подлинно, и если цѣнны, то чѣмъ. И тогда мы узнаемъ также, какъ намъ надо пользоваться ими, чтобы извлечь изъ каждаго ту особенную цѣнность, какая присуща ему, потому что люди сплошь и рядомъ по незнанію обращаютъ заряженную Лейденскую банку въ скамеечку для ногъ или въ игрушку для дѣтей. Этотъ двойственный вопросъ я ставлю въ отношеніи Пушкина и на него попытаюсь отвѣтить.

2.

Русская критика всегда твердо знала, что поэты не только услаждаютъ, но и учатъ. И въ поэзіи Пушкина, помимо ея формальныхъ достоинствъ—необычайной художественности, правдивости, народности и пр.,—критика никогда не забывала отмѣчать еще иную цѣнность: ея философскій смыслъ. Было ясно, что въ поэзіи Пушкина выразилось его міросозерцаніе, что оно съ помощью красоты глубоко внѣдряется въ читателя и, слѣдовательно, представляетъ могучую воспитательную силу. Естественно, что этотъ предметъ занялъ видное мѣсто въ критической литературѣ. Какъ же изображали до сихъ поръ міровоззрѣніе Пушкина?

Бѣлинскій писалъ: «Натура Пушкина (и въ этомъ случаѣ самое вѣрное свидѣтельство есть его поэзія) была внутренняя, созерцательная, художническая. Пушкинъ не зналъ мукъ и блаженства, какія бываютъ слѣдствіемъ страстно-дѣятельнаго (а не только созерцательнаго) увлеченія живою, могучею мыслію, въ жертву которой приносится жизнь и талантъ. Онъ не принадлежалъ исключительно ни къ какому ученію, ни къ какой доктринѣ; въ сферѣ своего поэтическаго міросозерцанія онъ, какъ художникъ по преимуществу, былъ гражданинъ вселенной, и въ самой исторіи, такъ же какъ и въ природѣ, видѣлъ только мотивы для своихъ поэтическихъ вдохновеній, матеріалы для своихъ творческихъ концепцій... Лирическія произведенія Пушкина въ особенности подтверждаютъ нашу мысль о его личности. Чувство, лежащее въ ихъ основаніи, всегда такъ тихо и кротко, несмотря на его глубокость, и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ человѣчно, гуманно!.. Онъ ничего не отрицаетъ, ничего не проклинаетъ, на все смотритъ съ любовію и благословеніемъ. Самая грусть его, несмотря на ея глубину, какъ-то необыкновенно свѣтла и прозрачна; она умиряетъ муки души и цѣлитъ раны сердца. Общій колоритъ поэзіи Пушкина и въ особенности лирической—внутренняя красота человѣка и лелѣющая душу гуманность». Далѣе Бѣлинскій описываетъ чувство Пушкина, какъ неизмѣнно «благородное, кроткое, нѣжное, благоуханное и граціозное», и заключаетъ отсюда: «въ этомъ отношеніи, читая его творенія, можно превосходнымъ образомъ воспитать въ себѣ человѣка, и такое чтеніе особенно полезно для молодыхъ людей обоего пола. Ни одинъ изъ русскихъ поэтовъ не можетъ быть столько,

какъ Пушкинъ, воспитателемъ юношества, образователемъ юнаго чувства».

Достоевскій въ своей знаменитой рѣчи представилъ Пушкина отчасти безсознательнымъ выразителемъ русскаго народнаго генія, поскольку онъ въ своемъ творчествѣ проявилъ присущія русскому народу всемірную отзывчивость, способность къ всечеловѣческому единенію и братской любви. Сознательную же его заслугу Достоевскій видитъ въ двойственной проповѣди, обращенной къ русскому обществу: именно, онъ-де первый, отрицательными типами Алеко и Онѣгина, указалъ на болѣзнь русскаго интеллигентнаго общества, оторваннаго отъ народа, и первый, положительными типами Татьяны, Пимена и другихъ, взятыми изъ народнаго духа, указалъ обществу путь исцѣленія: обращеніе къ народной правдѣ. Правду эту, проповѣданную Пушкинымъ, Достоевскій выразилъ такъ: «Смирись, гордый человѣкъ, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человѣкъ, и прежде всего потрудись на родной нивѣ... Не внѣ тебя правда, а въ тебѣ самомъ; найди себя въ себѣ, подчини себя себѣ, овладѣй собой, и узришь правду. Не въ вещахъ эта правда, не внѣ тебя и не за моремъ гдѣ-нибудь, а прежде всего въ твоемъ собственномъ трудѣ надъ собою. Побѣдишь себя, усмиришь себя,—и станешь свободенъ, какъ никогда и не воображалъ себѣ, и начнешь великое дѣло», и т. д.

Пыпинъ изображалъ Пушкина «поэтомъ-гуманистомъ» [1]). «Пушкинъ, какъ художникъ, былъ носителемъ идеи о достоинствѣ человѣческой личности, проникнутъ былъ стремленіемъ къ правдѣ, глубокимъ гуманнымъ чувствомъ, убѣжденіемъ въ необходимости просвѣщенія и въ свободномъ дѣйствіи человѣческой мысли; наконецъ, онъ проникнутъ былъ горячей любовью къ своему народу, къ его славѣ и величію». Словомъ, «онъ стремился служить просвѣщенію, добру и правдѣ». И общественное значеніе его поэзіи весьма велико: «какъ прелесть стиховъ, то-есть художественная сторона его произведеній, впервые пріобщала массу общества къ наслажденію чистой поэзіей и уже тѣмъ оказывала великую услугу внутреннему развитію общества, такъ и его высокія нравственныя идеи, идеи чистой человѣчности, благотворно вліяли на воспитаніе общества».

---

[1]) А. Н. Пыпинъ, «Характеристики литературныхъ мнѣній» (1872—73 г.) изд. 3-ье, стр. 55, 70 и 88.

Вл. Соловьевъ [1]) утверждаетъ, что Пушкинъ, болѣе всего дорожа въ своемъ творчествѣ чистой поэзіей, тѣмъ не менѣе признавалъ за собою и нравственное воздѣйствіе на общество, ибо «и чистая поэзія приноситъ истинную пользу, хотя не преднамѣренно». Вл. Соловьевъ вкладываетъ въ уста Пушкина такія слова, обращенныя къ толпѣ: «То добро, которое вы цѣните,—оно есть и въ моемъ поэтическомъ запасѣ», и подъ добромъ Соловьевъ разумѣетъ здѣсь: пробужденіе добрыхъ чувствъ и проповѣдь милосердія къ падшимъ.

Д. Н. Овсянико-Куликовскій [2]) признаетъ Пушкина чистымъ художникомъ («геній по преимуществу объективный») и не приписываетъ ему никакой активной проповѣди, о міровоззрѣніи же его говоритъ слѣдующее: «Что касается *общаго характера и настроенія* лирики Пушкина, то въ этомъ отношеніи нужно различать два періода: въ первомъ, закончившемся во второй половинѣ 20-хъ годовъ, лирика Пушкина характеризуется радостною отзывчивостью на всѣ «впечатлѣнія бытія», свѣтлымъ, оптимистическимъ воззрѣніемъ на міръ и человѣчество, гармоническою уравновѣшенностью поэтическихъ думъ и чувствъ. Лишь изрѣдка проскальзывали у него скорбныя ноты грусти, унынія, разочарованія, чтобы сейчасъ же умолкнуть и утонуть въ яркой жизнерадостности его поэтическаго міросозерцанія. Во второмъ періодѣ, начинающемся въ половинѣ 20-хъ годовъ, эти ноты появляются чаще и звучатъ громче... Великій поэтъ былъ утомленъ жизнью, нашей русской дореформенною жизнью, и рвался «на волю», понимая подъ «волею» личную независимость, свободу отъ свѣтскихъ обязательствъ, отъ дрязгъ жизни, отъ всѣхъ удручающихъ впечатлѣній дѣйствительности. Онъ жаждалъ «покоя», внутренняго мира,—и въ этомъ стремленіи онъ доходилъ до рѣзкаго протеста противъ обязательствъ, какія предъявляютъ человѣку общество, среда, «свѣтъ», публика, государство. Онъ переживалъ полосу рѣзкаго, раздражительнаго, капризно-обидчиваго индивидуализма. Но несомнѣнно, что это не было у него *принципомъ*, не входило въ систему его убѣжденій, это было только *настроеніемъ*... Ссора поэта съ толпою была лишь эпизодомъ въ исторіи его разлада съ дѣйствительностью, однимъ изъ

[1]) Вл. Соловьевъ, «Значеніе поэзіи Пушкина», В. Евр. 1899 г. декабрь, стр. 709—711.

[2]) Д. Н. Овсянико-Куликовскій, «А. С. Пушкинъ: Произведенія въ стихотворной формѣ»—въ «Исторіи рус. литер. XIX в.», изд. Т-ва Міръ, вып. 5, 1908 г., стр. 373—376.

выраженій—и притомъ наименѣе удачныхъ—той душевной отчужденности отъ всего окружающаго, которая овладѣвала геніемъ Пушкина»...

Таковы наиболѣе авторитетныя и вліятельныя сужденія о поэзіи Пушкина за 70 лѣтъ. Какъ ни велики разногласія между ними, въ одномъ они сходятся (и этотъ приговоръ есть общій приговоръ минувшихъ поколѣній, онъ тысячеголосымъ эхомъ перекликается во всей литературѣ о Пушкинѣ): вольно или невольно, Пушкинъ дѣятельно служилъ такъ называемому общественному прогрессу; несмотря на всѣ уклоненія, общій итогъ его творчества долженъ быть признанъ безусловно положительнымъ въ смыслѣ соотвѣтствія основнымъ задачамъ культуры, такъ какъ его поэзія своей формою и содержаніемъ сѣетъ въ душахъ сѣмена правды, любви, милосердія, чуткости къ красотѣ и добру. Однимъ словомъ, *человѣчество строитъ на землѣ величественный храмъ разумнаго и любовнаго общежитія, и Пушкинъ былъ и остается однимъ изъ полезнѣйшихъ участниковъ этой зиждительной работы.*

Было бы праздным дѣломъ разбирать и оспаривать доводы, на которые опирается эта оцѣнка. Ежели мы, нынѣшнее поколѣніе, видимъ иное въ поэзіи Пушкина, не лучше ли высказать наше новое пониманіе прямо? Та оцѣнка была, безъ сомнѣнія, вполнѣ добросовѣстна; но наше право и наша обязанность—прочитать Пушкина собственными глазами и въ свѣтѣ нашего опыта опредѣлить смыслъ и цѣнность его поэзіи.

3.

Наши символисты не правы, когда утверждаютъ, что искусство бываетъ двухъ родовъ: символическое, т. е. открывающее тайны,—и только плѣнительное. Нѣтъ: всякое искусство открываетъ тайны, и всякое въ своемъ совершенствѣ непремѣнно плѣнительно.

Дѣло художника—выразить свое видѣніе міра, и другой цѣли искусство не имѣетъ; но таковъ таинственный законъ искусства, что видѣніе во-внѣ выражается тѣмъ гармоничнѣе, чѣмъ оно само въ себѣ своеобразнѣе и глубже. Здѣсь, въ отличіе отъ міра вещественнаго, внѣшняя прелесть есть безошибочный признакъ внутренней правды и силы. Плѣнительность искусства—та гладкая, блестящая, переливающая радугой ледяная кора, которою какъ бы остываетъ огненная лава художнической

души, соприкасаясь съ наружнымъ воздухомъ, съ явью. Или иначе: пѣвучесть формы есть плотское проявленіе того самаго гармоническаго ритма, который въ духѣ образуетъ видѣніе. Но какъ бы ни описывать это явленіе, оно навсегда останется непостижимымъ. Ясно только одно: чѣмъ сильнѣе кипѣніе, тѣмъ блестящѣе и радужнѣе форма.

Эта внѣшняя плѣнительность искусства необыкновенно важна: она играетъ въ духовномъ мірѣ ту же роль, какую въ растительномъ царствѣ играетъ яркая окраска цвѣтка, манящая насѣкомыхъ, которымъ предназначено разносить цвѣточную пыль. Пѣвучесть формы привлекаетъ инстинктивное вниманіе людей; еще не зная, какая цѣнность скрыта въ художественномъ созданіи, люди безотчетно влекутся къ нему и воспринимаютъ его ради его внѣшнихъ чаръ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ блестящая ледяная кора скрываетъ отъ нихъ глубину, дѣлаетъ ее недоступной; въ этомъ—мудрая хитрость природы. Красота—приманка, но красота—и преграда. Прекрасная форма искусства всѣхъ манитъ явнымъ соблазномъ, чтобы весь народъ сбѣгался глядѣть; и поистинѣ красота никого не обманетъ; но слабое вниманіе она поглощаетъ цѣликомъ, для слабаго взора она непрозрачна: онъ осужденъ тѣшиться ею одной,—и развѣ это малая награда? Лишь взоръ напряженный и острый проникаетъ въ нее и видитъ глубины, тѣмъ глубже, чѣмъ самъ онъ острѣй. Природа оберегаетъ малыхъ дѣтей своихъ, какъ щенятъ, благодѣтельной слѣпотою. Искусство даетъ каждому вкушать по силамъ его,—одному всю свою истину, потому что онъ созрѣлъ, другому часть, а третьему показываетъ лишь блескъ ея, прелесть формы, для того, чтобы огнепалящая истина, войдя въ неокрѣпшую душу, не обожгла ее смертельно и не разрушила ея молодыхъ тканей.

Такъ и поэзія Пушкина таитъ въ себѣ глубокія откровенія, но толпа легко скользитъ по ней, радуясь ея гладкости и блеску, упиваясь безъ мысли музыкой стиховъ, четкостью и красочностью образовъ. Только теперь, чрезъ столько лѣтъ, мы начинаемъ видѣть эти глубины подо льдомъ и учимся познавать мудрость Пушкина сквозь ослѣпительное сверканіе его красоты.

Въ наукѣ разумъ познаетъ лишь отдѣльные ряды явленій, какъ раздѣльны наши внѣшніе органы чувствъ; но есть у человѣка и другое знаніе, цѣлостное, потому что цѣлостна самая личность его, въ которой отражается міръ. И это высшее знаніе присуще всѣмъ безъ изъятія, во всѣхъ полное и въ каждомъ иное; это цѣлостное видѣніе міра несознаваемо-реально въ ка-

ждой душѣ и властно опредѣляетъ ея бытіе въ желаніяхъ и оцѣнкахъ. Оно также—плодъ опыта, и обладаетъ всей увѣренностью опытнаго знанія. Между людьми нѣтъ ни одного, кто не носилъ бы въ себѣ своего, безпримѣрнаго, неповторимаго видѣнія вселенной, какъ бы тайнописи вещей, которая, констатируя сущее, изъ него же узаконяетъ долженствованіе. И не знаемъ, что оно есть въ насъ, не умѣемъ видѣть, какъ оно чуднымъ узоромъ выступаетъ въ нашихъ разрозненныхъ сужденіяхъ и поступкахъ; лишь изрѣдка и на мгновеніе озаритъ человѣка его личная истина, горящая въ немъ потаенно, и снова пропадетъ въ глубинѣ. Только избранникамъ дано длительно созерцать свое видѣніе хотя бы не полностью, въ обрывкахъ цѣлаго; и это зрѣлище опьяняетъ ихъ такой радостью, что они какъ бы въ бреду спѣшатъ повѣдать о немъ всему свѣту. Оно неизобразимо въ понятіяхъ; о немъ можно разсказать только безсвязно, уподобленіями, образами. И Пушкинъ въ образахъ передалъ намъ свое знаніе; въ образахъ оно тепло укрыто и пріятно на видъ; я же вынимаю его изъ образовъ, и знаю, что, вынесенное на дневной свѣтъ, оно покажется страннымъ, а можетъ быть и невѣроятнымъ.

4.

Пушкинъ былъ европеецъ по воспитанію и привычкамъ, образованный и свѣтскій человѣкъ 19-го вѣка. И всюду, гдѣ онъ высказывалъ свои сознательныя мнѣнія, мы узнаемъ въ нихъ просвѣщенный, раціонально-мыслящій умъ. Въ идеяхъ Пушкинъ—нашъ ровесникъ, плоть отъ плоти современной культуры. Но странно: творя, онъ точно преображается; въ его знакомомъ, европейскомъ лицѣ проступаютъ пыльныя морщины Агасѳера, изъ глазъ смотритъ тяжелая мудрость тысячелѣтій, словно онъ пережилъ всѣ вѣка и вынесъ изъ нихъ увѣренное знаніе о тайнахъ. Въ своей поэзіи онъ мертвъ для современности. Что ему дневныя страсти и страданія людей, волненія народовъ? Все, что случается, случалось всегда и будетъ повторяться вѣчно; мѣняются радужныя формы, но сущность остается та же и отъ вѣка неизмѣнны міръ и человѣкъ. Въ несмѣтно-разнообразныхъ явленіяхъ жизни все вновь и вновь осуществляются немногія закономѣрности, съ виду такія простыя,—повторяются извѣчныя были; и человѣкъ знаетъ это, давно разгадалъ однообразіе и безъисходность своихъ судебъ, и съ незапамятныхъ временъ

какъ бы самъ себѣ неустанно твердитъ правду роковыхъ опредѣленій. Эту древнюю правду носитъ въ себѣ Пушкинъ; эти немногія повторныя были онъ видитъ въ событіяхъ дня. Онъ безпримѣрно-индивидуаленъ въ своемъ созерцаніи, и однако чрезъ его мышленіе течетъ потокъ ветхозавѣтнаго опыта.

Пушкинъ—язычникъ и фаталистъ. Его извѣстное признаніе, что онъ склоняется къ атеизму, надо понимать не въ томъ смыслѣ, будто въ такой-то моментъ своей жизни онъ сознательно отрекся отъ вѣры въ Бога. Нѣтъ, онъ такимъ родился; онъ просто древнѣе единобожія и всякой положительной религіи, онъ какъ бы сверстникъ охотникамъ Месопотаміи или пастухамъ Ирана. Въ его духѣ еще только накопленъ матеріалъ, изъ котораго народы позднѣе, въ долгомъ развитіи, выкуютъ свои вѣроученія и культы. Этотъ матеріалъ, накопленный въ немъ, представляетъ собою нѣсколько безотчетныхъ и неоспоримыхъ увѣренностей, которыя логически связаны между собою словно паутинными мостами и образуютъ своего рода систему.

Самый общій и основной догматъ Пушкина, опредѣляющій все его разумѣніе, есть увѣренность, что бытіе является въ двухъ видахъ: какъ полнота, и какъ неполнота, ущербность. И онъ думалъ, вполнѣ послѣдовательно, что полнота, какъ внутренно-насыщенная, пребываетъ въ невозмутимомъ покоѣ, тогда какъ ущербное непрестанно ищетъ, рыщетъ. Ущербное вѣчно терзаемо голодомъ, и оттого всегда стремится и движется; оно одно въ мірѣ дѣйствуетъ.

Эта основная мысль Пушкина представляла какъ бы канонъ, которому неизмѣнно, помимо его воли, подчинялось его художественное созерцаніе. Всюду, гдѣ онъ изображалъ совершенство, онъ показывалъ его безстрастнымъ, пассивнымъ, неподвижнымъ. Такимъ изображенъ райскій духъ въ стихотвореніи «Ангелъ»: онъ только есть, но абсолютно недвижимъ, даже не смотритъ, потому что и взглядъ—уже дѣйствіе: онъ въ дверяхъ Эдема сіяетъ поникшею главой. Летаетъ, смотритъ и говоритъ, движимый внутренней тревогой, демонъ, олицетвореніе неполноты. Если бы спросить Пушкина, что же такое Богъ? — онъ долженъ былъ бы отвѣтить: Богъ—на послѣдней ступени, выше ангеловъ, потому что ангеламъ еще присуще бытіе, которое есть все же наименьшая дѣйственность; Богъ — абсолютное небытіе. Рисуя совершенную красоту, Пушкинъ неизмѣнно скажетъ: «все въ ней гармонія», и представитъ ее въ состояніи полнаго покоя: «Она покоится стыдливо въ красѣ торжественной своей». Такъ же

изобразитъ онъ и Марію въ «Бахчисарайскомъ фонтанѣ»; онъ показываетъ ее и намъ, и Заремѣ спящею: она «покоилась», «казалось, ангелъ почивалъ», и пробужденная Заремой она почти не смотритъ, не слышитъ, не говоритъ; она — ангельской природы; но дѣйствуетъ пылко, крадется въ ночи, и смотритъ, и грозитъ—волнуемая страстью Зарема. Въ ней нѣтъ самобытной полноты, ей нужна для завершенности любовь Гирея. Бездѣйственъ Моцартъ, исполненный небесныхъ силъ, и ничего не жаждетъ на землѣ, но дѣйствовалъ всю жизнь и предъ нами дѣйствуетъ, убиваетъ Моцарта, Сальери, которому данъ неполный даръ, болѣе гнетущій, чѣмъ ничего. Поэтому и Татьяна на высотѣ своей представлена въ состояніи покоя. Каковы бы ни были мотивы, побудившіе Пушкина выдать ее замужъ помимо ея воли и вложить въ ея уста слова отреченія — несомнѣнно, тайнымъ фокусомъ всѣхъ его соображеній былъ предносившійся ему зрительный образъ Татьяны. Весь романъ есть собственно исторія двухъ встрѣчъ Татьяны и Онѣгина—въ саду и въ гостиной. Въ молодости ущербная Татьяна вспыхнула страстью, и въ страсти дѣйствовала; теперь она созрѣла до полноты и бездѣйствія. Въ представленіи Пушкина активность помрачила бы ея идеальный обликъ; рѣшись она дѣйствовать,—оставить мужа, и пр.—она измѣнила бы своей природѣ. Въ полномъ расцвѣтѣ своемъ Татьяна должна была явиться бездѣйственной (—и Пушкинъ въ концѣ поэмы интуитивно все вновь и вновь подчеркиваетъ ея безмятежность, «покой»)—какъ Онѣгинъ, напротивъ, долженъ былъ явиться алчущимъ и страстнымъ, ибо только такъ вполнѣ проявлена ихъ противоположная сущность. И оттого же, наконецъ, по мысли Пушкина, «геній и злодѣйство—двѣ вещи несовмѣстныя», потому что геній—полнота, т.-е. бездѣйственность, а злодѣйство какъ разъ—бѣшенство дѣйствованія, не знающее никакихъ границъ, рожденное послѣднимъ голодомъ.

Что же это? Значитъ въ Пушкинѣ ожилъ древній дуализмъ Востока, и опять онъ дѣлитъ людей на дѣтей Ормузда и дѣтей Аримана? Но вѣдь съ тѣхъ поръ человѣкъ увидалъ надъ двойственностью первоначальнаго опыта небесный куполъ и постигъ все сущее какъ единство въ Богѣ; и вѣдь прозвучала же въ мірѣ вѣсть о спасеніи, указавшая грѣшной душѣ въ ней самой открытую дверь и лѣстницу для восхожденія въ совершенство.—Но Пушкинъ ничего этого не знаетъ. Для него полнота и ущербъ—два вѣчныхъ начала, двѣ необратимыя категоріи. Онъ вѣритъ, что полнота — даръ неба и не стяжается усиліями; ущербное

бытіе обречено неустанно алкать и дѣйствовать, но оно никогда не наполнится по волѣ своей.

5.

Пушкинъ многократно, въ разныхъ видахъ, изображалъ встрѣчу неполноты съ совершенствомъ. Самая мысль сводить ихъ лицомъ къ лицу показываетъ, что онъ зналъ между ними какія-то отношенія. Я остановлюсь на трехъ такихъ встрѣчахъ. Эти три разсказа помогутъ намъ яснѣе уразумѣть его свидѣтельство. Именно, онъ утверждаетъ, что полнота излучаетъ нѣкій свѣтъ, и что ущербное воспріимчиво къ этимъ лучамъ. Отсюда ясно, во-первыхъ, что полнота, по мысли Пушкина, не совершенно пассивна; она не дѣйствуетъ только изъ своей индивидуальной воли, у нея такой воли вовсе нѣтъ, но самое ея бытіе есть проявленіе и дѣйствіе высшей силы. Во-вторыхъ, и неполное не безусловно замкнуто: оно не можетъ не раскрываться, когда его касается сіяніе полноты, не можетъ не принимать въ себя ея лучей. И вотъ Пушкинъ рисуетъ три такихъ встрѣчи. Первая—въ стихотвореніи «Ангелъ»: демонъ, глядя на ангела, впервые познаетъ жаръ умиленія. Это — наилучшая встрѣча; обаяніе совершенства взволновало демона, но его волненіе разрѣшается само въ себѣ, не переходитъ въ дѣйствіе, и бездѣйствіемъ демонъ на мгновеніе пріобщенъ къ ангельскому бытію. Умиленіе благочестиво и мудро, ибо оно утверждаетъ полноту, какъ высшую себя, и не притязаетъ смѣшаться съ нею, что и невозможно. Вторая встрѣча—въ послѣдней пѣснѣ «Онѣгина». Въ окончательной зрѣлости своей Татьяна и Онѣгинъ противостоятъ другъ другу, какъ ангелъ и демонъ на землѣ, и Онѣгинъ, терзаемый своей неполнотой, гонимый ею по свѣту,— какъ демонъ, летающій надъ адской бездной, — Онѣгинъ въ созерцаніи Пушкина неизбѣжно уязвленъ обаяніемъ Татьяны. Въ немъ загорается чувство, какъ въ демонѣ, но иное; онъ дѣйствуетъ, — всюду ищетъ Татьяну, пишетъ ей, молитъ о любви; его чувство — не безгрѣшное умиленіе демона: его чувство активно, т.-е. причастно несовершенству. Это худшая встрѣча. Любовь кощунственна и близорука: она мнитъ свое несовершенное бытіе вполнѣ однороднымъ съ полнотою и оттого посягаетъ на сліяніе съ нею, что́ невозможно; и дѣйствуя съ цѣлью осуществить свой кощунственный и безнадежный замыселъ, она тѣмъ самымъ и себя еще болѣе закрѣпощаетъ непол-

нотѣ, и вовлекаетъ въ движеніе, въ дѣйствіе, т. е. въ ущербность, предстоящее ему совершенство. Наконецъ, третья встрѣча, худшая изъ всѣхъ,—когда явленіе Моцарта возбуждаетъ Сальери къ максимальной активности, къ злодѣйству. Зависть нечестива и уже совсѣмъ слѣпа; она полагаетъ свою ущербность единственно-законной формой бытія, а полноту считаетъ неправой случайностью, и оттого силится разсѣять явленіе полноты. Но это—безуміе: явленіе полноты—только проявленіе нѣкоего Цѣлаго, Бо́льшаго; можно устранить конкретное явленіе полноты, но не силу, родившую его и рождающую вѣчно. А своимъ безумнымъ дѣйствіемъ ущербное уже окончательно ввергло себя въ неутолимую тревогу, въ неисходную дѣятельность.

6.

Итакъ, по мысли Пушкина, ущербный безсиленъ исцѣлиться произвольно. Всякое желаніе и дѣйствіе проистекаетъ изъ ущербной природы; поэтому взалкавъ совершенства и домогаясь его, ты этимъ новымъ желаніемъ и дѣйствіемъ только глубже погружаешь себя въ ущербность. Знай же, что ты заключенъ въ порочный кругъ, и не суживай его усиліями выступить за окружность. Напротивъ, смиряйся предъ совершенствомъ, созерцай его безкорыстно; тогда, бездѣйствіемъ умиленія, ты хоть мимолетно вступаешь въ покой совершенства. Пушкинъ трогательно любилъ это чувство, лелѣялъ его въ себѣ и съ любовью изображалъ въ другихъ. Самое слово «умиленіе» онъ повторялъ многократно. Онъ зналъ терзанія совѣсти, «змѣи сердечной угрызенья», но его раскаянье всегда молитвенно и смиренно. Таковы строфы «Когда для смертнаго умолкнетъ шумный день»; таковъ его отвѣтъ Филарету, чистая пѣснь сокрушенія и благоговѣнья предъ святостью:

Я лилъ потоки слезъ нежданныхъ
И язвамъ совѣсти моей
Твоихъ рѣчей благоуханныхъ
Отраденъ чистый былъ елей...

Твоимъ огнемъ душа палима,
Отвергла мракъ земныхъ суетъ,
И внемлетъ арфѣ серафима
Въ священномъ ужасѣ поэтъ.

Этотъ священный ужасъ — то самое чувство, которое испыталъ демонъ, созерцая ангела. Умиленіе внушаетъ Пушкину его Мадонна, «чистѣйшей прелести чистѣйшій образецъ»; и всюду,

гдѣ ему являлось, хотя бы въ тѣлесномъ образѣ, совершенство,—оно исторгало у него такое признаніе; онъ «благоговѣетъ богомольно передъ святыней красоты», его душа трепещетъ «предъ мощной властью красоты». Даже его свирѣпый Юрей обезоруженъ святой невинностью Маріи. Поэзія Пушкина исполнена умиленіемъ, каждый его взглядъ на прекрасное и каждое слово о немъ суть умиленіе. Какъ Пушкинъ мыслилъ о совершенствѣ и созерцалъ красоту—по истинѣ, «аки Рафаэля такъ созерцаетъ божество».

А въ основаніи этого свѣтлаго чувства лежала у него страшная увѣренность въ неисцѣлимости ущербнаго бытія. Какая убійственная и какая опасная мысль! Она повергаетъ грѣшнаго въ отчаяніе и парализуетъ его волю. Зачѣмъ стремиться къ святости, когда это стремленіе и тщетно, и грѣховно? Пушкинъ не только не вѣритъ въ возможность нравственнаго совершенствованія: онъ еще осуждаетъ и запрещаетъ его. Двадцать столѣтій люди исповѣдуютъ противоположный догматъ: грѣхъ исцѣлимъ; захоти и исцѣлишься. Споръ идетъ на протяженіи вѣковъ лишь о способахъ исцѣленія: дѣлами ли спасается грѣшный, или вѣрою. Но и подъ вѣрою обычно понимали нѣкое дѣйственное состояніе, пусть только духовное, именно, стремленіе къ совершенству, упорное алканіе его. Пушкинъ всѣмъ своимъ умозрѣніемъ проповѣдуетъ квіетизмъ: оставайся въ грѣхѣ, не прибавляй къ своимъ желаніямъ новаго и страстнѣйшаго изъ желаній—желанія избавиться отъ желаній, что́ и есть святость. Какое поразительное открытіе! Не арабская ли кровь влила въ артеріи Пушкина это знаніе первобытныхъ душъ, живучее темное знаніе, которое, какъ безсмертный змѣй, влачится до насъ чрезъ тысячи и тысячи поколѣній, то зарываясь въ илъ невидимо, то всплывая на поверхность сознанія? Дикарь, Кальвинъ и Пушкинъ—что соединило ихъ въ тожественномъ пониманіи міра?

7.

Но Пушкинъ еще не досказалъ своихъ откровеній. Словно отвѣчая на естественный вопросъ: какъ возможны въ несовершенномъ умиленіе, любовь и зависть, т. е. какъ возможно вообще, что совершенство воздѣйствуетъ на ущербное, вызываетъ въ немъ движеніе,—Пушкинъ отвѣчаетъ: иначе не можетъ быть, ибо ущербное въ самомъ себѣ имѣетъ потенціальную полноту,—

оно однопримодно съ совершенствомъ (и въ этомъ смыслѣ любовь отчасти права). Одна и та же сущность, тамъ воплощенная, здѣсь замкнута какъ бы проклятіемъ. Есть святыня, есть сила на днѣ мятущейся души. Такъ, въ уединеніи ты познаёшь «часы неизъяснимыхъ наслажденій».

Они даютъ намъ знать сердечну глубь;
Въ могуществѣ и въ немощахъ сердечныхъ
Они любить, лелѣять научаютъ
Не-смертныя, таинственныя чувства.

Какъ кладъ, лежатъ онѣ въ душѣ, «не-смертныя, таинственныя чувства», и въ лучшія твои минуты ты можешь созерцать его. Это не полнота, а только предощущеніе ея. Человѣку не дано усиліемъ воли оживлять въ себѣ дремлющую силу, такъ, чтобы она наполнила его, но уже и знать ее въ себѣ есть счастіе. По увѣренію Пушкина, она самовластна и не покорна сознанію; она подчинена какимъ-то особеннымъ законамъ.

И вотъ Пушкинъ изслѣдуетъ самочинное бытіе этой загадочной силы. Если вообще сознательная сторона душевной жизни наименѣе интересуетъ его, а преимущественное и страстное вниманіе онъ направляетъ на безсознательную дѣятельность духа, то всего напряженнѣе, съ ненасытной жадностью, онъ вникаетъ въ природу послѣдней стихіи, совсѣмъ закутанной въ ночь.

По его мысли, ущербная личность не скудна, но стихійная воля въ ней какъ бы связана. Здѣсь сила клокочетъ на днѣ; душа безнадежно алчетъ наполниться ею и мятется въ вѣчномъ голодѣ. Что связываетъ стихію? Пушкинъ опредѣленно отвѣчаетъ: разумъ. Ущербность представляется Пушкину болѣзнью, когда внутри личности образовалось какъ бы противотеченіе, которое оттѣсняетъ назадъ кипящій потокъ и держитъ его въ безплотномъ плѣну. Но случается изрѣдка, стихія вдругъ, точно вулканическимъ взрывомъ, наполняетъ душу. Ничто такъ не волнуетъ Пушкина, какъ зрѣлище этихъ потрясающихъ изверженій, и строфы, гдѣ онъ повѣствуетъ о нихъ,—безъ сомнѣнія, вершины его поэзіи; нигдѣ больше онъ не воспарялъ вдохновеніемъ такъ высоко, и нигдѣ не видѣлъ съ такой орлиной зоркостью.

8.

По созерцанію Пушкина формы бытія располагаются въ видѣ лѣстницы, гдѣ на самомъ верху, какъ бытіе блаженнѣйшее

и объективно-высшее, стоитъ абсолютная, ненарушимая полнота: врожденное совершенство. Такимъ Пушкинъ символически мыслитъ ангела. На землѣ совершенство невозможно, но есть люди близкіе къ ангельскому лику; таковы у Пушкина херувимъ—Моцартъ и большинство его женскихъ образовъ, какъ Татьяна и Марія. Онъ никогда не пробовалъ опредѣлить совершенство; но по всему составу его показаній должно заключить, что оно представлялось ему такимъ состояніемъ, когда стихійная сила равномѣрно распредѣлена въ личности, какъ бы гармонически циркулируетъ въ ней. Эта полнота есть равномѣрная внутренняя дѣйственность, и она во-внѣ бездѣйственна.

Ниже ея стоитъ, по мысли Пушкина, полнота, дарованная чудомъ, рождающаяся въ экстазѣ. Она ниже той, потому что менѣе гармонична и менѣе устойчива. Какъ ни мало дѣйствуетъ тотъ, кто изъ неполнаго существованія разбуженъ къ полнотѣ чудомъ,—онъ все же дѣйствуетъ. Человѣкъ въ состояніи экстатической полноты проявляетъ, по мысли Пушкина, наименьшую возможную дѣйственность, именно дѣйственность изреченнаго слова. Эта полнота, какъ и всякая другая, нисходитъ на душу помимо индивидуальной воли и сознанія.

Бѣдному рыцарю было видѣніе, непостижное уму, и съ той поры онъ «сгорѣлъ душою». Вся остальная его жизнь—бездѣйственное пыланіе; поразительно, какъ, самъ того не сознавая, Пушкинъ упорно выставляетъ на видъ праздность бѣднаго рыцаря, его безучастіе ко всѣмъ мірскимъ дѣламъ.

И въ пустыняхъ Палестины,
Между тѣмъ какъ по скаламъ
Мчались въ битву паладины,
Именуя громко дамъ,
«Lumen coeli, sancta Rosa!»
Восклицалъ онъ, дикъ и рьянъ,
И какъ громъ его угроза
Поражала мусульманъ.
Возвратясь въ свой замокъ дальный,
Жилъ онъ строго заключенъ,
Все безмолвный, все печальный,
Какъ безумецъ умеръ онъ.

Онъ не сражается; его единственное дѣйствіе — слово, почти междометіе, да и это послѣднее его дѣйствіе скоро угасаетъ совсѣмъ.

Мицкевичъ несомнѣнно былъ правъ, когда назвалъ «Пророкъ» Пушкина его автобіографическимъ признаніемъ. Недаромъ

въ «Пророкѣ» разсказъ ведется отъ перваго лица: Пушкинъ никогда не обманывалъ. Очевидно, въ жизни Пушкина былъ такой опытъ внезапнаго преображенія; да иначе откуда онъ могъ узнать послѣдовательный ходъ и подробности событія столь рѣдкаго, столь необычайнаго? Въ его разсказѣ нѣтъ ни одного случайнаго слова, но каждое строго-дѣловито, конкретно и точно, какъ въ клиническомъ протоколѣ. Эти удивительныя строки надо читать съ суевѣрнымъ вниманіемъ, чтобы не упустить ни одного признака, потому что то же можетъ случиться съ каждымъ изъ насъ, пусть частично, и тогда важно провѣрить свой опытъ по чужому. Показаніе Пушкина совершенно лично, и вмѣстѣ внѣвременно и универсально; онъ какъ-бы вырѣзалъ на мѣдной доскѣ запись о чудѣ, которое онъ самъ пережилъ и которое свершается во всѣ вѣка, которое, напримѣръ, въ концѣ 1870-хъ годовъ превратило Льва Толстого изъ романиста въ пророка.

Уже первое четверостишіе ставитъ меня въ тупикъ: нужно слишкомъ много словъ, чтобы раскрыть содержаніе, заключенное въ 15 словахъ этой строфы. Пушкинъ свидѣтельствуетъ, что моменту преображенія предшествуетъ нѣкое тайное томленіе, тоска, безпричинная тревога. Духъ жаждетъ полноты, самъ не зная какой, привычный бытъ утратилъ очарованіе, и жизнь кажется пустыней. И вдругъ,—помимо личной воли, помимо сознанія, непремѣнно вслѣдъ за какимъ-нибудь житейскимъ событіемъ, можетъ быть малымъ, но глубоко потрясающимъ напряженные нервы («на перепутьи»),—наступаетъ чудо.

И вотъ, начинается преображеніе: ущербное существо́ постепенно наполняется силою. Кто могъ бы подумать, что ранѣе всего преображаются органы чувствъ? Но Пушкинъ опредѣленно свидѣтельствуетъ: чудо началось съ того, что я сталъ по иному видѣть, сталъ замѣчать то, что́ раньше было скрыто отъ моихъ взоровъ, хотя и всечасно предъ ними. Затѣмъ безмѣрно сталъ чуткъ мой слухъ; я услыхалъ невнятные мнѣ дотолѣ вѣчно звучащіе голоса вещей. Еще прошелъ срокъ, и я не узналъ своей рѣчи; точно противъ воли, я сталъ скрытенъ въ словѣ, заговорилъ мудро и осторожно. Только теперь, когда непонятнымъ образомъ обновлены уже и зрѣніе, и слухъ, и слово,—только теперь человѣкъ ощущаетъ въ себѣ рѣшимость признаться себѣ самому и исповѣдовать предъ людьми, что онъ преображенъ (пылающій уголь вмѣсто сердца). Но и сознавъ себя, онъ одну минуту испытываетъ смертельный ужасъ, ибо преобра-

женіемъ онъ исторгнутъ изъ общежитія и противопоставленъ ему, какъ безумный: «Какъ трупъ, въ пустынѣ я лежалъ». Но вотъ, нахлынулъ послѣдній валъ,—душа исполнилась до края; теперь онъ знаетъ: это не личная воля его, это Высшая воля стремится широкимъ потокомъ чрезъ его духъ. Отнынѣ онъ не будетъ дѣйствовать, ибо духъ его полонъ; его единственнымъ дѣйствіемъ станетъ слово: «Глаголомъ жги сердца людей». Въ то время какъ дѣятели будутъ бороться со зломъ и проводить реформы, онъ будетъ, можетъ быть, выкликать: «Lumen coeli, sancta Rosa!» и кличъ его будетъ устрашать ущербныхъ, грозя имъ Страшнымъ судомъ.

Наконецъ, послѣдняя форма экстатической полноты—вдохновеніе поэта. Это полнота перемежающаяся, наступающая внезапно и такъ же внезапно исчезающая. Человѣкъ, всецѣло погруженный въ ущербное бытіе, вдругъ исполняется силой; жалкій грѣшникъ на краткое время становится пророкомъ, и глаголомъ жжетъ сердца людей. Эту двойственность Пушкинъ изобразилъ въ стихотвореніи «Поэтъ». Чѣмъ вызывается преображеніе? чей непостижимый призывъ вдругъ пробуждаетъ спящую душу?—здѣсь все тайна; Пушкинъ говоритъ метафорами: «Аполлонъ требуетъ поэта», «до слуха коснулся божественный глаголъ». Но самую полноту онъ изображаетъ отчетливо, и если собрать воедино черты, которыми Пушкинъ обрисовалъ вдохновеніе, то оно можетъ быть опредѣлено, какъ гармоническій бредъ.

9.

Итакъ, до сихъ поръ мы нашли у Пушкина два вида полноты: во-первыхъ, полноту врожденную,—совершенство, во-вторыхъ болѣе или менѣе полное, болѣе или менѣе устойчивое наитіе. Но дальше открывается, что кромѣ полноты гармонической, представленной этими двумя формами, Пушкину была вѣдома еще другая полнота—хаотическая, когда сила тоже всецѣло наполняетъ душу, но наполняетъ не стройно, а какъ бы бурными волнами или водоворотомъ, что во-внѣ означаетъ изступленную дѣйственность. Слѣдовательно, въ представленіи Пушкина верхней безднѣ, небесной, соотвѣтствуетъ нижняя бездна; ущербность въ своей послѣдней глубинѣ полярно-противоположна совершенству. И вотъ что поразительно: Пушкинъ почти говоритъ: «и равноцѣнна ему по мощи и субъективной сладости». Онъ считаетъ совершенство наивысшей формой бытія, какая

вообще возможна, и умиленно благоговѣетъ предъ нимъ, но и о полнотѣ хаотической онъ говоритъ восторженно, какъ о блаженнѣйшемъ состояніи твари. Онъ имѣетъ смѣлость въ 19-мъ вѣкѣ, въ разгаръ гуманитарной цивилизаціи, почти приравнивать изступленіе и совершенство,—до такой степени ихъ общій признакъ—душевная полнота, угашеніе разума,—перевѣшиваетъ для него различіе ихъ частныхъ опредѣленій. Счастье на мигъ приблизиться къ ангельскому состоянію, но блаженство также, хотя и мучительное, стать на мгновеніе Люциферомъ. Такова подлинная мысль Пушкина: только бы не быть «чадомъ праха».

Поистинѣ, къ большой выгодѣ дано человѣку искусство. Пушкинъ въ стихахъ исповѣдуетъ крайне-опасныя убѣжденія, которыхъ никогда не дерзнулъ бы высказать въ прозѣ; кому же охота прослыть сумасшедшимъ или дикаремъ! Темно и страшно въ глубинахъ духа; но поэзія хитра: она прикрываетъ сверху пучину радужной ледяной корой, которая радуетъ—и поглощаетъ взоры; а подъ корой уже свободно и всенародно плаваютъ глубоководныя чудовища. Если бы робкіе и незрѣлые увидали, какой вопль негодованія поднялся бы! Но они не догадаются; и поэтъ хранитъ невинный видъ, между тѣмъ какъ педагоги усердно тискаютъ его стихи въ хрестоматіяхъ.

Простѣйшая и самая общая форма хаотической полноты—сумасшествіе. Пушкинъ безъ обиняковъ заявляетъ: я былъ бы радъ разстаться съ разумомъ.

Какъ бы рѣзво я
Пустился въ темный лѣсъ!
Я пѣлъ бы въ пламенномъ бреду,
Я забывался бы въ чаду
Нестройныхъ чудныхъ грезъ.
И я бъ заслушивался волнъ,
И я глядѣлъ бы, счастья полнъ,
Въ пустыя небеса,
И силенъ, воленъ былъ бы я,
Какъ вихорь, роющій поля,
Ломающій лѣса.

Вотъ въ чистомъ видѣ своемъ хаотическая полнота, еще совсѣмъ не опредѣлившаяся, подобная неистовству элементарныхъ силъ. Даже и это состояніе Пушкинъ рисуетъ себѣ съ завистью. Еще выше стоитъ, по его мысли, тотъ экстазъ, тоже бурный, который рождается въ отпоръ внѣшней преградѣ,—экстазъ бунта, также еще общій человѣку и низшей природѣ. Экстазъ сумасшествія беззлобенъ, экстазъ бунта свирѣпъ; первый разрѣшается

безцѣльнымъ движеніемъ, второй—устремленнымъ на преграду; но оба безудержно-дѣйственны. Такой бунтъ изображенъ въ стихотвореніи «Обрывъ». Въ этомъ элементарномъ явленіи Пушкинъ узналъ нѣчто родное и обаятельное для него—дикую красоту мятежа; вотъ почему его разсказъ, съ виду такой сухой, трепещетъ страстью, вотъ откуда это благоговѣйное личное обращеніе: «О Терекъ!»

Оттоль сорвался разъ обвалъ,
И съ тяжкимъ грохотомъ упалъ,
И всю тѣснину между скалъ
Загородилъ,
И Терека могущій валъ
Остановилъ.

Вдругъ, истощась и присмирѣвъ,
О Терекъ, ты прервалъ свой ревъ;
Но заднихъ волнъ упорный гнѣвъ
Прошибъ снѣга.
Ты затопилъ, освирѣпѣвъ
Свои берега.

Такъ чума запрудила людямъ теченіе ихъ привычныхъ дѣлъ, и духъ, освирѣпѣвъ, прошибъ страхъ смерти, взыгралъ восторгомъ: духъ затопилъ свои брега. Оттого-то

Есть упоеніе въ бою,
И бездны мрачной на краю,
И въ разъяренномъ океанѣ
Средь грозныхъ волнъ и бурной тьмы,
И въ аравійскомъ ураганѣ,
И въ дуновеніи чумы!
Все, все, что гибелью грозитъ,
Для сердца смертнаго таитъ
Неизъяснимы наслажденья,
Безсмертья, можетъ быть, залогъ!

Пушкинъ прибавляетъ:

И счастливъ тотъ, кто средь волненья
Ихъ обрѣтать и вѣдать могъ.

Это экстазъ разрушительный, злой: берега залиты, обвалъ пробитъ, «И Терекъ *злой* подъ нимъ бѣжалъ», и Вольсингамъ знаетъ свое беззаконіе.—И тѣмъ не менѣе Пушкинъ называетъ его «неизъяснимымъ наслажденіемъ» и видитъ въ немъ залогъ безсмертія, потому что Пушкинъ обожаетъ въ концѣ-концовъ всякое освобожденіе «не смертныхъ чувствъ», всякій экстазъ.

Кто, волны, васъ остановилъ,
Кто оковалъ вашъ бѣгъ могучій,
Кто въ прудъ безмолвный и дремучій
Потокъ мятежный обратилъ?
Вы, вѣтры, бури, взройте воды,
Разрушьте гибельный оплотъ.
Гдѣ ты, гроза, символъ свободы?
Промчись поверхъ невольныхъ водъ!

Итакъ, вотъ верхняя бездна—рай совершенства, и нижняя—адъ, гдѣ сгораетъ Вольсингамъ, «падшій духъ». Между безднами—всѣ ступени безумія, и всѣмъ безуміямъ Пушкинъ говоритъ свое *да*, потому что всякое состояніе полноты, будь то даже полнота безсмысленная или сатанинская, лучше ущербнаго, т.-е. разумнаго существованія.

10.

Не какъ спасенный Вергилій, но какъ одинъ изъ тѣхъ, кто среди адскихъ мукъ, кляня и стеная, повѣствуетъ Данту о своей плачевной судьбѣ, такъ Пушкинъ низводитъ насъ въ адъ ущербнаго существованія. Онъ самъ на половину жилъ въ аду. Здѣсь стихійная воля плѣнена разумомъ и душа безнадежно жаждетъ наполниться. Оттого ея жизнь—непрерывная смѣна желаній. Стихія не можетъ подняться со дна, чтобы цѣлостно разрѣшиться въ душѣ свободнымъ и могучимъ движеніемъ. Лишь безъ устали, безъ конца выбиваютъ вверхъ частичныя изверженія лавы—наши желанія и страсти. Пушкинъ многократно свидѣтельствуетъ: желаніе, страсть—въ сущности безпредметны, не направлены ни на что внѣшнее; дѣйствительно, вѣдь желаніе—не что иное какъ позывъ, обращенный внутрь самой души, именно—мечта о томъ, чтобы замкнутая сила наполнила меня. Но здѣсь ущербную душу подстерегаетъ соблазнъ: такъ какъ ей не дано воззвать въ себѣ полноту своей волею, то она устремляется на внѣшнее, какъ огонь на хворостъ, чтобы разгорѣться. Такъ изъ общаго голода рождается конкретное желаніе или конкретная страсть. Такъ Пушкинъ рисуетъ состояніе Татьяны наканунѣ любви:

Давно сердечное томленье
Тѣснило ей младую грудь;
Душа ждала... кого нибудь,
И дождалась. Открылись очи:
Она сказала: это онъ!

И геніальныя строки въ письмѣ Татьяны говорятъ о томъ, какъ общій голодъ души субъективно преображается въ конкретную страсть:

Ты въ сновидѣньяхъ мнѣ являлся:
Незримый, ты мнѣ былъ ужъ милъ,
Твой чудный взглядъ меня томилъ,
Въ душѣ твой голосъ раздавался
Давно...

Оттого каждая страсть сулитъ намъ не частичное только, но полное утоленіе духа. Донъ Жуанъ справедливо говоритъ Донѣ Аннѣ:

Съ тѣхъ поръ
Какъ васъ увидѣлъ я, все измѣнилось.
Мнѣ кажется, я весь переродился.

Такъ смотритъ и каждый человѣкъ на предметъ своего желанія: здѣсь-то я наконецъ утолю свой голодъ.

Но утолить душевный голодъ можетъ только взыгравшая сила, а она поднимается не иначе, какъ самовластно, по присущимъ ей законамъ; страсть же сжигаетъ свой предметъ и съ нимъ гаснетъ сама, т.-е. смѣняется тотчасъ новымъ желаніемъ, новой страстью, и обманутый голодъ разгорается сильнѣе. Вся жизнь—чередованіе пламенныхъ вспышекъ, сулящихъ блаженство, и мучительныхъ угасаній. Совершенству разумѣется чужды страсти; о Маріи Пушкинъ говоритъ: «Невинной дѣвѣ непонятенъ языкъ мучительныхъ страстей», и о гармонической красотѣ—что въ ней «все выше міра и страстей». А Зарема «для страсти рождена», въ ея сердцѣ—«порывы пламенныхъ желаній»; таковъ же Алеко; и нѣтъ спасенія отъ страстей, потому что ущербный духъ не можетъ не алкать.

Боже, какъ играли страсти
Его послушною душой!
Съ какимъ волненіемъ кипѣли
Въ его измученной груди!
Давно ль, надолго ль усмирѣли?
Онѣ проснутся: погоди.

Непонятно, какъ могли усмотрѣть въ «Цыганахъ» моральную идею. Пушкинъ хотѣлъ представить въ Алеко ущербную душу, которая не можетъ не рождать изъ себя страстей, въ какія бы условія ее ни поставить; онъ хотѣлъ также показать, что ущербность и сопряженныя съ нею страсти присущи не только питомцу культуры, но человѣку вообще, хотя въ дѣтяхъ степей онѣ несравненно болѣе гармоничны: Алеко и цыганы—только двѣ разновидности неполноты, и это общее въ нихъ для Пушкина важнѣе явнаго различія между ними. Объединяющій ихъ замы-

селъ поэмы полностью и ясно выраженъ въ ея послѣднихъ строкахъ,—странно, что ихъ не замѣчаютъ:

Но счастья нѣтъ и между вами,
Природы бѣдные сыны!
И подъ издранными шатрами
Живутъ мучительные сны;
И ваши сѣни кочевыя
Въ пустыняхъ не спаслись отъ бѣдъ,
И всюду страсти роковыя,
И отъ судебъ защиты нѣтъ.

II.

Поэтому Пушкинъ мыслитъ о страсти двойственно. Онъ не можетъ не любить ея, потому что страсть—все же полнота души, хотя и преходящая. Его лѣстница священныхъ безумій не кончается на порогѣ ущербности: страсть — мгновенная вспышка безумія въ самой ущербности. Страсть наполняетъ душу чудными грезами; Пушкинъ много разъ называетъ міръ пустыней («Не даромъ темною стезей я проходилъ пустыню міра», «Доселѣ въ жизненной пустынѣ», и т. д.): страсть преображаетъ пустыню въ райскій садъ. По мысли Пушкина, вещи безцвѣтны,—ихъ окрашиваетъ только воспринимающій духъ смотря по его полнотѣ. Со своей обычной точностью выраженій Пушкинъ говоритъ: «Страданья,... плоды сердечной пустоты», и много лѣтъ спустя добавляетъ обратное: «тайный жаръ, мечты,... плоды сердечной полноты». Рисуя безстрастное время своей жизни, онъ говоритъ:

Тянулись тихо дни мои
Безъ божества, безъ вдохновенья,
Безъ слезъ, безъ жизни, безъ любви;

но вспыхнула страсть—

И сердце бьется въ упоеньѣ
И для него воскресли вновь
И божество, и вдохновенье,
И жизнь, и слезы, и любовь.

Страсть по Пушкину — всплескъ стихійной духовной силы; ея сладость и мощь—въ ея беззаконіи. Она вспыхиваетъ и гаснетъ по своему произволу; Пушкинъ говоритъ безлично: «Душѣ настало пробужденье». Здѣсь воля безсильна, а разумъ самъ пораженъ неожиданностью душевнаго взрыва; напротивъ, про-

бужденная стихія властно покоряетъ себѣ всю личность, заставляетъ ее служить себѣ. Онъ говоритъ:

Душа лишь только разгоралась

(а разгорается она своевольно),—

И сердцу женщина являлась
Какимъ-то чистымъ божествомъ.

Что же самъ человѣкъ, съ его умомъ и волею, съ его цѣлесообразнымъ стремленіемъ?—Онъ только орудіе сверхличной стихіи, которая, пробудившись, владѣетъ имъ. И такъ-же произвольно страсть угасаетъ, и опять ея угасаніе опредѣляетъ волю и разумъ, а не наоборотъ. Можетъ ли быть большее рабство, большее униженіе гордаго разума? Личность—ничто, перо, носимое бурею; ей безусловно законодательствуетъ стихія. Но Пушкинъ не видитъ здѣсь обиды. Онъ точно удивился, когда впервые созналъ свою подданность непонятному закону, какъ раньше никогда не сознавалъ; но въ немъ нѣтъ ропота: онъ только съ недоумѣніемъ констатируетъ въ себѣ дѣйствіе этого закона. Женщина, которую онъ любилъ когда-то, умерла; казалось бы, вѣсть о ея смерти должна была глубоко взволновать его; но нѣтъ:

Напрасно чувство возбуждалъ я:
Изъ равнодушныхъ устъ я слышалъ смерти вѣсть,
И равнодушно ей внималъ я.
Такъ вотъ кого любилъ я пламенной душей
Съ такимъ тяжелымъ напряженьемъ,
Съ такою нѣжною, томительной тоской,
Съ такимъ безумствомъ и мученьемъ!
Гдѣ муки, гдѣ любовь? Увы, въ душѣ моей
Для бѣдной, легковѣрной тѣни,
Для сладкой памяти невозвратимыхъ дней
Не нахожу ни слезъ, ни пени.

Нѣтъ, онъ не оскорбленъ владычествомъ стихіи надъ личностью; напротивъ, онъ пріемлетъ ея власть со страстной благодарностью и благоговѣніемъ. Въ безсмертныхъ стихахъ онъ поетъ гимнъ беззаконной стихіи, славя ее всюду, гдѣ бы она ни проявлялась,—въ неодушевленной природѣ, въ звѣрѣ или въ человѣческомъ духѣ:

Зачѣмъ крутится вѣтръ въ оврагѣ,
Волнуетъ степь и пыль несетъ,
Когда корабль въ недвижной влагѣ
Его дыханья жадно ждетъ?
Зачѣмъ отъ горъ и мимо башенъ
Летитъ орелъ, угрюмъ и страшенъ,

На пень гнилой?—Спроси его!
Зачѣмъ арапа своего
Младая любитъ Дездемона,
Какъ мѣсяцъ любитъ ночи мглу?
Затѣмъ, что вѣтру и орлу
И сердцу дѣвы нѣтъ закона.
Гордись! таковъ и ты, поэтъ:
И для тебя закона нѣтъ.

Этимъ «гордись» Пушкинъ подрываетъ всѣ основы нравственности и общежитія. Гордись не моральнымъ поступкомъ, не успѣхами разумнаго строительства; какъ разъ наоборотъ: пусть толпа подчиняется законамъ разума,—гордиться въ правѣ передъ нею тотъ, кто ощущаетъ въ себѣ беззаконность стихійной воли. Къ морю Пушкинъ обращаетъ привѣтъ: «Прощай, свободная стихія!» Море чаруетъ его больше всего «грозной прихотью своей», «своенравными порывами».

Смиренный парусъ рыбарей,
Твоею прихотью хранимый,
Скользитъ отважно средь зыбей,
Но ты взыгралъ, неодолимый,
И стая тонетъ кораблей.

И въ человѣкѣ — лучшее, когда онъ «волей своенравной» подобенъ морю,—да, своенравная воля и прихоть волнъ, по мысли Пушкина,—одна и та же стихія. Онъ говоритъ о Байронѣ, обращаясь къ морю:

Твой образъ былъ на немъ означенъ,
Онъ духомъ созданъ былъ твоимъ:
Какъ ты, могущъ, глубокъ и мраченъ,
Какъ ты, ничѣмъ неукротимъ.

12.

Итакъ Пушкинъ не устаетъ славословить «упоенье», «пламень упоенья», «упоеніе страстей». И въ то же время онъ оплакиваетъ страсти, потому что онѣ изнуряютъ духъ. Онъ называетъ ихъ не разъ: «мучительные сны», онъ говоритъ: «страхъ живетъ въ душѣ, страстьми томимой». Каждая страсть въ разгарѣ своемъ — минутный экстазъ: да будетъ она благословенна! Но какъ ужасны послѣдствія страстей! Страсть, сгорая, оставляетъ горькое чувство, и отъ многихъ страстей накопляется многая горечь.

Кто чувствовалъ, того тревожитъ
Призракъ невозвратимыхъ дней,—

Тому ужъ нѣтъ очарованій,
Того змѣя воспоминаній,
Того раскаянье грызетъ.

Надо прислушаться къ словамъ Пушкина: «Страстями сердце погубя», «Гдѣ бурной жизнью погубилъ надежду, радость и желанье», «Безъ упоенья, безъ желаній я вяну жертвою страстей», «Душевной бури слѣдъ ужасный». Вотъ кара: сердце, утомленное страстями, гаснетъ, холодѣетъ; исчезаетъ очарованіе, нѣтъ желаній, и жизнь подобна смерти. Эту мысль Пушкинъ высказываетъ несчетное множество разъ: «Уснувъ безчувственной душой», «увядшее сердце», «души печальный хладъ», «хладный миръ души безчувственной и праздной», «сердца тяжкій сонъ». Что же? значитъ, надо проклясть эти мгновенныя вспышки, оставляющія такой печальный слѣдъ? Нѣтъ, Пушкинъ не проклянетъ страсти. Какъ бы пагубна она ни была, все же она лучше прозябанія. Только одно ненавидѣлъ Пушкинъ на землѣ, одно презиралъ въ человѣкѣ: неспособность къ страсти. Какъ душевная полнота есть высшее состояніе личности, такъ безстрастіе — низшее, послѣдняя нищета души. Одинъ этотъ признакъ Пушкинъ и вкладывалъ въ понятіе толпы. Нелѣпо говорить о его аристократизмѣ: чернь для него—тѣ, кто живетъ безстрастно, даже не тоскуя по душевной полнотѣ; слово «хладная» у него—постоянный эпитетъ къ слову «толпа» и встрѣчается десятки разъ во всевозможныхъ сочетаніяхъ: «хладная толпа», «хладный свѣтъ», «посредственности хладной», и т. п. У него чернь точно опредѣляетъ себя: «Мы сердцемъ хладные скопцы». Холодъ чувствъ, мерзость тепловатыхъ желаній и производимой ими мелкой суеты, точно ряби на плесневѣющемъ прудѣ,—вотъ что онъ ненавидитъ всей душою. Здѣсь не можетъ зародиться ни одна высокая мечта, ни одинъ подвигъ; здѣсь царитъ, по слову Пушкина, развратъ, какъ гниль въ пруду. Пушкинъ говоритъ черни: «Въ развратѣ каменѣйте смѣло», ибо въ холодѣ сердце каменѣетъ. Онъ много разъ говоритъ: надо бѣжать отъ толпы, отъ суеты, надо жить «въ строгомъ уединеніи, вдали охлаждающаго свѣта», онъ боится

Ожесточиться, очерствѣть
И наконецъ окаменѣть
Въ мертвящемъ упоеньи свѣта.

Онъ говоритъ о Ленскомъ:

Отъ хладнаго разврата свѣта
Еще увянуть не успѣвъ.

И самое страшное то, что сердце, перегорѣвшее въ страстяхъ, впадаетъ именно въ безчувственность, становится безстрастнымъ и холоднымъ, какъ сердце любого изъ толпы. Ущербному нѣтъ спасенья; переживъ ли рядъ страстей, или не знавъ ихъ вовсе,—итогъ одинъ: рано или поздно душу обнимаетъ «печальный хладъ». Молодость—пора страстей, хотя не для всѣхъ: большинство рождаются холодными; но зрѣлый возрастъ сравняетъ тѣхъ и другихъ. Такъ думалъ Пушкинъ. Старость онъ неизмѣнно опредѣляетъ какъ «охлажденны лѣта»; онъ не задумываясь пишетъ: «Подъ хладомъ старости».

Все предопредѣлено, и человѣкъ ни въ чемъ не виновенъ. Холодный не можетъ загорѣться восторгомъ, страстный не можетъ не пылать, но не властенъ и продлить свое горѣніе. Все печально и ничтожно на землѣ, кромѣ душевной полноты,—но она не въ нашей волѣ; мы — какъ рабы, которымъ невѣдомый хозяинъ бросаетъ подачки — минуты упоенія. Подчасъ сердце Пушкина наполняется упоеніемъ горечи, и онъ вопрошаетъ:

Кто меня враждебной властью
Изъ ничтожества воззвалъ?

13.

Разумѣніе Пушкина совершенно духовно, т.-е. имѣетъ своимъ предметомъ исключительно жизнь духа, такъ какъ въ духѣ онъ видитъ не только единственное творческое начало и всеобщаго двигателя, но и единственную реальность мірозданія, веществу же приписываетъ лишь призрачное бытіе, которое создается и опредѣляется каждый разъ даннымъ состояніемъ духа.

Нѣтъ двухъ міровъ, но одна и та же стихія царитъ въ природѣ и въ духѣ. Дикимъ воображеніемъ своимъ Пушкинъ какъ будто видитъ самый ликъ стихіи, и однажды ему напомнилъ ее Петръ:

Ликъ его ужасенъ,
Движенья быстры, онъ прекрасенъ,
Онъ весь какъ Божія гроза.

Человѣкъ безсиленъ повелѣвать своему духу, т.-е. стихіи, дѣйствующей въ немъ. Наше сознаніе только извѣщаетъ насъ о наступающемъ приливѣ или отливѣ стихійной силы, но не можетъ ихъ вызывать или даже въ самой малой мѣрѣ воздѣйствовать на нихъ. Поэтому Пушкинъ долженъ былъ безусловно

отрицать раціональную закономѣрность духовной жизни, т.-е. эволюцію, прогрессъ, нравственное совершенствованіе. Тамъ, гдѣ полновластно царитъ своеволіе стихіи, не можетъ быть никакихъ законовъ. Тѣмъ самымъ снимается съ человѣка всякая нравственная отвѣтственность.

Отсюда ясно, что Пушкинъ весьма слабо отличаетъ моральное добро отъ зла. Онъ почти равно любитъ ихъ, когда они рождены въ грозѣ и пламени, и почти равно презираетъ, когда они прохладны, т.-е. оцѣниваетъ ихъ больше по ихъ температурѣ, нежели по качественному различію. Совершенство по Пушкину—не моральная категорія: совершенство есть раскаленность духа, но равномѣрная и устойчивая, такъ сказать—гармоническое пыланіе («Твоимъ огнемъ душа палима»). Когда будетъ составленъ словарь Пушкина, то несомнѣнно окажется, что никакія опредѣлительныя реченія не встрѣчаются у него чаще, нежели слова *пламя* и *хладъ* съ ихъ производными, или ихъ синонимы, въ примѣненіи къ нравственнымъ понятіямъ. Въ его обожаніи огня и отвращеніи къ холоду сказывается то древнее знаніе человѣка, которое нѣкогда привело народы къ солнце- и огнепоклонству, къ культу Агни, по-русски огня.

Отсюда понятна также его затаенная вражда къ культурѣ. Ему, какъ и намъ, міръ предстоитъ расколотымъ на царство стихіи и царство разума. Въ нѣдрахъ природнаго бытія, гдѣ все—безмѣрность, беззаконіе и буйство, родилась и окрѣпла нѣкая законодательная сила, водворяющая въ стихіи мѣру и строй. Но въ то время, какъ мы давно и безповоротно признали дѣятельность разума за должное и благо, такъ что увѣренность эта сдѣлалась какъ бы исходной аксіомой нашего мышленія,—Пушкинъ исповѣдуетъ обратное положеніе. Какъ и мы, онъ хочетъ видѣть человѣка сильнымъ, прекраснымъ и счастливымъ, но въ такое состояніе возноситъ человѣка, по его мысли, только разнузданность стихіи въ духѣ; и потому онъ ненавидитъ разсудокъ, который какъ-разъ налагаетъ на стихію оковы закона. Слово „свобода“ у Пушкина должно быть понимаемо не иначе, какъ въ смыслѣ волевой анархіи.

Пушкинъ строго различаетъ два вида сознанія: ущербный, дискурсивный разумъ, который, ползая въ прахѣ, осторожно расчленяетъ, и мѣритъ, и опредѣляетъ законы,—и разумъ полноты, т.-е. непосредственное интуитивное постиженіе. Ущербный разумъ—лишь тусклая лампада предъ этимъ чудеснымъ узрѣніемъ, «предъ солнцемъ безсмертнымъ ума».

Разумъ порожденъ остылостью духа; тамъ, въ низинахъ бытія, гдѣ прозябаютъ холодные, онъ окрѣпъ и вычислилъ свои мѣрила, и тамъ пусть царствуетъ,—тамъ его законное мѣсто. Но едва вспыхнуло пламя,—личность тѣмъ самымъ изъята изъ подъ власти разума; да не дерзнетъ же онъ святотатственно стѣснять бушеваніе страсти. Вотъ почему Пушкинъ, страшно сказать, ненавидитъ просвѣщеніе и науку. Для Пушкина просвѣщеніе—смертельный ядъ, потому что оно дисциплинируетъ стихію въ человѣческомъ духѣ, ставя ее помощью законовъ подъ контроль разума, тогда какъ въ его глазахъ именно свобода этой стихіи, ничѣмъ не стѣсненная, есть высшее благо. Вотъ почему онъ просвѣщеніе, т.-е. внутреннее укрощеніе стихіи, приравниваетъ къ внѣшнему обузданію ея, къ деспотизму. Эти два врага, говоритъ онъ, всюду подстерегаютъ божественную силу:

Судьба людей повсюду та же:
Гдѣ капля блага, тамъ на стражѣ
Иль просвѣщенье, иль тиранъ;

и въ уста Алеко онъ влагаетъ такой завѣтъ сыну:

Рости на волѣ, безъ уроковъ...
Пускай цыгана бѣдный внукъ
Не знаетъ нѣги просвѣщенья
И пышной суеты наукъ.

Сколько усилій было потрачено, чтобы забѣлить это черное варварство Пушкина! Печатали: «тамъ на стражѣ—Непросвѣщенье иль тиранъ», или: «Коварство, злоба и тиранъ», «Иль самовластье, иль тиранъ», и въ пѣснѣ Алеко: «Не знаетъ нѣгъ и пресыщенья». Но теперь мы знаемъ, что Пушкинъ написалъ именно такъ.

Жизнь, учитъ Пушкинъ,—всегда неволя, но въ огнѣ неволя блаженная, въ холодѣ горькая, рабство скупому закону. И кромѣ этой жизни нѣтъ ничего; рай и адъ—здѣсь, на землѣ. Исторія, поступательный ходъ вещей? — Нѣтъ, ихъ выдумали люди. Но есть три состоянія стихіи въ человѣческомъ духѣ: ущербныя желанія, экстазы и безмятежность полноты; есть дѣйственность мелкая и презрѣнная, есть героическая дѣйственность, которая прекрасна и мучительна, и есть покой, глубокій, полный силы, чуждый всякаго движенія во-внѣ. Кто осѣненъ благодатной полнотою, тотъ вовсе не дѣйствуетъ, и въ этомъ смыслѣ не живетъ: онъ спитъ «сномъ силы и покоя, какъ боги спятъ

въ глубокихъ небесахъ". Лишь тайный свѣтъ, безвольно излучаемый имъ, тревожитъ бодрствующихъ, ущербныхъ.

14.

Такъ училъ Пушкинъ. Онъ былъ поэтъ, а не философъ. Мудрость, которую я выявляю здѣсь въ его поэзіи, конечно не сознавалась имъ, какъ система идей; но она была въ немъ, и наше законное право—формулировать его умозрѣніе, подобно тому, какъ можно начертать на бумагѣ планъ готоваго зданія. Эти линіи плана вполнѣ реальны, ими опредѣляется расположеніе частей, хотя въ самомъ зданіи ихъ не видно, ибо онѣ заложены въ камень и орнаментъ.

Есть разные виды самосознанія. Человѣкъ, обладающій зрительной памятью, обычно не сознаетъ своей природы, и все же онъ принадлежитъ къ зрительному типу, что̀ ясно для наблюдателя. Консерваторъ или революціонеръ основываютъ свои убѣжденія разумѣется на конкретныхъ доводахъ философскаго, моральнаго или практическаго порядка, но изслѣдователь вскроетъ и въ томъ, и въ другомъ, какъ основной узоръ личности, врожденныя склонности и несознанныя усмотрѣнія, которыми опредѣляется характеръ ихъ идей.

Эту сердцевину духа, этотъ строй коренныхъ усмотрѣній я пытаюсь обнаружить въ Пушкинѣ; слѣжу линіи его скрытаго плана и черчу ихъ на плоскости. Оттого такъ четко въ моемъ чертежѣ то, что въ самой поэзіи Пушкина окутано художественной плотью. Я формулирую имманентную философію Пушкина, и мое изложеніе такъ же относится къ его поэзіи, какъ географическая карта—къ самой странѣ, какъ линейный планъ—къ зданію, какъ механическая формула—къ самой машинѣ.

Древнее знаніе живо въ каждомъ изъ насъ, оно сгустилось и затвердѣло на днѣ нашихъ словъ. Но мы не сознаемъ его, а Пушкинъ созналъ въ своемъ личномъ опытѣ. И это преимущество онъ купилъ дорогой цѣной.

15.

Пушкину не было дано ни ангельской полноты, ни той, противоположной, которую онъ зналъ въ Петрѣ, Наполеонѣ и Байронѣ. Судьба повела его какъ-разъ труднѣйшей дорогой—чрезъ страсти въ душевный холодъ. Какъ Онѣгинъ,

Онъ въ первой юности своей
Былъ жертва бурныхъ заблужденій
И необузданныхъ страстей,

и какъ въ Онѣгинѣ, «рано чувства въ немъ остыли». Начиная съ 1819 года онъ безпрестанно жалуется на возрастающую безчувственность, послѣдствіе бурныхъ страстей. Онъ «пережилъ свои желанья, разлюбилъ свои мечты», онъ живетъ «безъ упоительныхъ страстей»; онъ жалуется: «тягостная лѣнь душею овладѣла», «остыла въ сердцѣ кровь», «душа часъ отъ часу нѣмѣетъ, въ ней чувствъ ужъ нѣтъ», «въ сердцѣ, бурями смиренномъ, теперь и лѣнь и тишина»; онъ говоритъ:

Съ этихъ поръ
Во мнѣ ужъ сердце охладѣло,
Закрылось для любви оно,
И все въ немъ пусто и темно;

онъ сравниваетъ себя съ Онѣгинымъ:

Я былъ озлобленъ, онъ угрюмъ;
Страстей игру мы знали оба:
Томила жизнь обоихъ насъ;
Въ обоихъ сердца жаръ погасъ.

Но онъ съ юности зналъ тоску по совершенству. Еще въ разгарѣ страстей его томило «смутное влеченье чего-то жаждущей души»,—а эта тоска никогда не остается неутоленной. И оттого случилось, что на порогѣ зрѣлыхъ лѣтъ предсталъ ему «ангелъ нѣжный» въ видѣ женщины,—

И скрылся образъ незабвенный
Въ его сердечной глубинѣ.

Мы не знаемъ, кто она была; во всякомъ случаѣ, это была живая женщина, и Пушкинъ любилъ ее какъ женщину, не отвѣчавшую ему любовью. Но онъ зналъ также, что это воплотилась предъ нимъ его жгучая тоска по полнотѣ, по самозабвенію, какъ порою зной и жажда въ пустынѣ рисуютъ путнику цвѣтущій оазисъ-миражъ. Онъ всегда говорилъ о ней двойственно: то какъ о живой женщинѣ, то какъ о райскомъ видѣніи, снѣ. Онъ ее «узналъ иль видѣлъ какъ во снѣ»; ея образъ въ немъ—«сонъ воображенья», «души неясный идеалъ». Онъ говоритъ о ней:

Бывало, милые предметы
Мнѣ снились, и душа моя
Ихъ образъ тайный сохранила;
Ихъ муза послѣ оживила.

И весь жаръ сердца, еще горѣвшій въ немъ, на долгіе годы сосредоточился въ этомъ образѣ. То былъ его собственный лучшій ликъ, мечтаемое имъ совершенство. О ней онъ вспоминалъ въ «Разговорѣ книгопродавца съ поэтомъ»:

Душа моя
Хранитъ ли образъ незабвенный?

Ей говоритъ въ Посвященіи къ «Полтавѣ»:

Твоя далекая пустыня,
Послѣдній звукъ твоихъ рѣчей—
Одно сокровище, святыня,
Одна любовь души моей.

Онъ долго лелѣялъ память о томъ часѣ, когда ея образъ впервые просіялъ предъ нимъ или въ его душѣ. Эту внутреннюю встрѣчу онъ изобразилъ въ «Ангелѣ», и въ черновикахъ Посвященія есть строка: «Вѣрь, ангелъ, что во дни разлуки...», и въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ о ней же:

Земныхъ восторговъ изліянья,
Какъ божеству, не нужны ей.

Объ этой же встрѣчѣ онъ разсказалъ и въ «Бахчисарайскомъ фонтанѣ». Гирей не забудетъ Маріи; послѣ ея смерти

Онъ снова въ буряхъ боевыхъ
Несется мрачный, кровожадный,
Но въ сердцѣ хана чувствъ иныхъ
Таится пламень безотрадный.
Онъ часто въ сѣчахъ роковыхъ
Подъемлетъ саблю и съ размаха
Недвижимъ остается вдругъ,
Глядитъ съ безумiемъ вокругъ,
Блѣднѣетъ, будто полный страха,
И что-то шепчетъ, и порой
Горючи слезы льетъ рѣкой;

И смыслъ всей поэмы выраженъ ясно въ одной строфѣ:

Такъ сердце, жертва заблужденій,
Среди порочныхъ упоеній
Хранитъ одинъ святой залогъ,
Одно божественное чувство.

Онъ пѣлъ о себѣ, о своемъ умиленіи. И этотъ же образъ ущербнаго человѣка, носящаго въ себѣ «святой залогъ», онъ много лѣтъ спустя нарисовалъ еще разъ, но уже взнесеннымъ высоко надъ землей, отрѣшеннымъ отъ всего дольняго,—въ лицѣ «Бѣднаго рыцаря». Онъ самъ хотѣлъ бы взлетѣть туда.—о, если бы ему крылья!

Далекій, вожделѣнный брегъ!
Туда бъ, сказавъ прости ущелью,
Подняться къ вольной вышинѣ;
Туда бъ, въ заоблачную келью,
Въ сосѣдство Бога скрыться мнѣ!

«Жаръ умиленья», «чистое упоеніе любви» не спасли Пушкина. Съ годами его безчувствіе все усиливалось. Въ 1826 году онъ пережилъ тотъ моментъ преображенія, который запечатлѣнъ въ «Пророкѣ». Мицкевичъ говоритъ о «Пророкѣ»: это было начало новой эры въ жизни Пушкина, но у него не достало силы осуществить это предчувствіе. Если бы мысль Мицкевича стала извѣстна Пушкину, онъ безъ сомнѣнія подтвердилъ бы ее, но виновнымъ не призналъ бы себя: онъ твердо зналъ, что царство Божіе не стяжается усиліями. Можно думать, что, потрясенный своей неудачей, сознавъ свою обреченность, онъ съ тѣхъ поръ сталъ еще быстрѣе клониться къ упадку. Къ 1827—28 годамъ относятся самыя безотрадныя его строки: онъ чувствуетъ себя банкротомъ. Въ 7-ой пѣснѣ «Онѣгина», дивясь тяжелому чувству, которое пробуждаетъ въ немъ весна, онъ спрашиваетъ себя:

Или мнѣ чуждо наслажденье,
И все, что радуетъ, живитъ,
Все, что ликуетъ и блеститъ,
Наводитъ скуку и томленье
На душу, мертвую давно,
И все ей кажется темно?

Какое горькое признаніе! Теперь бываютъ минуты, когда онъ—почти какъ одинъ изъ толпы, живой мертвецъ. Развѣ не о духовной смерти говорятъ эти строки:

Цѣли нѣтъ передо мною,
Сердце пусто, празденъ умъ,
И томитъ меня тоскою
Однозвучный жизни шумъ.

Такъ ли онъ принималъ жизнь въ пору юности своей, такъ ли отвѣчалъ на вызовы судьбы? Теперь, въ 1828 году,—какая надломленность въ немъ!

Бурной жизнью утомленный,
Равнодушно бури жду:
Можетъ быть еще спасенный
Снова пристань я найду.

Позднѣе это чувство просвѣтляется въ Пушкинѣ. Онъ рѣшилъ: больше нечего ждать, надо помириться на томъ маломъ,

что даровано. Этимъ смиреніемъ внушена Пушкину трогательная элегія «Безумныхъ лѣтъ угасшее веселье». Минутами онъ пытается разувѣрить себя и воспрянуть, но какъ сильно онъ понизилъ свои требованія!

О нѣтъ, мнѣ жизнь не надоѣла,
Я жить хочу, я жизнь люблю!
Душа не вовсе охладѣла,
Утратя молодость свою.
Еще хранятся наслажденья
Для любопытства моего,
Для милыхъ сновъ воображенья...

Нельзя безъ волненія читать эти строки, — да Пушкинъ и не смогъ дописать ихъ, точно муза, плача, отвернула свое лицо. Было естественно, что Пушкинъ именно въ 1830 году рѣшилъ жениться. Его женитьба была только обнаруженіемъ того созрѣвшаго состоянія души, которое выражалось въ его сужденіяхъ о своемъ поступкѣ: «Нѣтъ иного счастья, какъ на обычныхъ путяхъ; къ тому же я женюсь безъ упоенія». Правда, ему оставалось еще на нашъ взглядъ немало: ему оставался еще «пламенный восторгъ» вдохновенія, и вдохновеніемъ онъ дорожилъ, какъ послѣднимъ кладомъ, взывалъ къ нему:

Волнуй мое воображенье,
Дремоту сердца оживляй,
Въ мой уголъ чаще прилетай,
Не дай остыть душѣ поэта,

И къ стиху: «Судьбою ввѣренный мнѣ даръ» у него была готовая риѳма: «Во мнѣ питая сердца жаръ». Но могло ли и вдохновеніе жарко пылать въ остывающей душѣ? оно само вѣдь питалось ея общимъ пламенемъ. Угасъ и тотъ свѣтлый образъ, хранившій послѣднее тепло чувства. Пушкинъ стынетъ, стынетъ, и на душѣ его все мрачнѣе. Подъ пепломъ еще таилась въ немъ жгучая мечта—не о совершенствѣ: Богъ съ нимъ! но о какой бы то ни было полнотѣ, о внезапномъ порывѣ, который наполнилъ бы душу и унесъ бы ее. Одиннадцать лѣтъ, съ 1824 по 1835 г., Пушкинъ тайно лелѣялъ преступный замыселъ «Египетскихъ ночей», какъ сладчайшую свою надежду. Съ какой радостью онъ самъ кинулся бы къ урнѣ роковой, гдѣ лежали жребіи смертоноснаго блаженства! Онъ началъ «Египетскія ночи» въ то время, когда впервые со страхомъ созналъ въ себѣ неудержимое угасаніе чувства. Напомню еще разъ изумительный набросокъ 1823 года:

Кто, волны, васъ остановилъ,
Кто оковалъ вашъ бѣгъ могучій,
Кто въ прудъ безмолвный и дремучій
Потокъ мятежный обратилъ?

Въ рукописи здѣсь сбоку написано еще нѣсколько неотдѣланныхъ и неразборчивыхъ строкъ, которыя можно читать приблизительно такъ:

Чей жезлъ волшебный усыпилъ
Во мнѣ надежду, скорбь и радость
И душу бурную прежде
Одной дремотой осѣнилъ.

Очевидно, уже за этими стихами должна была слѣдовать та заключительная строфа:

Вы, вѣтры, бури, взройте воды,
Разрушьте гибельный оплотъ.
Гдѣ ты, гроза, символъ свободы?
Промчись поверхъ невольныхъ водъ.

Это онъ о себѣ говорилъ, на себя призывалъ испепеляющую страсть. Отсюда тогдашній замыселъ «Египетскихъ ночей». Въ 1835 году то безумное ожиданіе снова вспыхнуло въ немъ, можетъ быть съ удесятеренной силой, и онъ вернулся къ «Египетскимъ ночамъ», которыя горятъ той же тоскою, какъ вопль Тютчева:

О небо, если бы хоть разъ
Сей пламень развился по волѣ,
И не томясь, не мучась долѣ,
Я просіялъ бы и погасъ!

Но жизнь была уже безвозвратно проиграна. Горькое отреченіе 1828 года съ годами смѣнилось спокойнымъ равнодушіемъ; предъ чѣмъ онъ тогда еще содрогался, то теперь принялъ какъ обычное, нормальное. Еще въ 1831 году онъ заставилъ Онѣгина сказать:

Я думалъ: вольность и покой—
Замѣна счастью. Боже мой!
Какъ я ошибся, какъ наказанъ!

а въ 1836-мъ онъ эти самыя двѣ цѣнности, очень хорошія цѣнности, но не высокаго разбора, оцѣнивалъ уже положительно: «На свѣтѣ счастья нѣтъ, а есть покой и воля». Куда дѣвалась тоска, «роптанье вѣчное души»? Когда-то онъ зналъ, что есть настоящее счастье: экстазъ; теперь онъ, какъ умирающій, жаждетъ покоя: «Покоя сердце проситъ». Онъ дѣйствительно былъ

полумертвъ, и живя среди полумертвыхъ, не могъ не заразиться ихъ гніеніемъ. Когда цвѣтокъ въ горшкѣ ослабѣлъ, на него нападаетъ тля; такъ свѣтская сплетня сгубила Пушкина, чего никогда не случилось бы, если бы въ немъ не остылъ жаръ сердца. Но его кровавый закатъ былъ прекрасенъ; въ послѣдній часъ его врожденная страстность вспыхнула великолѣпнымъ бѣшенствомъ, которое еще теперь потрясаетъ насъ въ исторіи его дуэли.

16.

Я началъ съ вопроса, чѣмъ полезно искусство и чѣмъ цѣненъ для насъ въ частности Пушкинъ. Теперь я могу отвѣтить на этотъ вопросъ.

Какъ странники, заброшенные въ безвѣстный край, мы бродимъ въ дебряхъ чувствъ, ощупью подвигаясь въ небольшомъ кругу, и если кто-нибудь изъ насъ при свѣтѣ внезапно-вспыхнувшаго сердца проглянетъ вдаль, какъ дивится онъ необъятности и грозной красотѣ духа! Это его личный духъ и вмѣстѣ нашъ общій; пусть онъ разскажетъ намъ свое новое знаніе, потому что оно нужно намъ, какъ хлѣбъ. Вѣдь все, что терпитъ и создаетъ человѣкъ, его радость и горе, его подвиги и побѣды, все — только дѣятельность духа; что же можетъ быть важнѣе для насъ, нежели знаніе о духовной силѣ? Когда же приходитъ одинъ изъ тѣхъ, въ комъ духъ горитъ долго и сильно, самъ освѣщая себя, намъ надо столпиться вокругъ него и жадно слушать, что онъ видѣлъ въ незнакомой странѣ, гдѣ мы живемъ. Какъ странно и невѣроятно! Мы, сидя на мѣстѣ, думаемъ, что нашъ духъ необширенъ и ровенъ, а онъ повѣствуетъ о высотахъ и райскихъ кущахъ, о пропастяхъ и пустыняхъ духа. Но будемъ слушать, потому что онъ дѣйствительно былъ тамъ, самъ падалъ въ бездны и всходилъ на вершины. За это порукою убѣжденность и отчетливость его разсказа, даже звукъ его голоса. Такъ можетъ повѣствовать только очевидецъ. И воздадимъ ему высшую почесть, потому что онъ купилъ это знаніе дорогой цѣной.

Таковъ и Пушкинъ, въ числѣ другихъ. Какое же особенное и цѣнное знаніе онъ сообщилъ намъ? какой новый опытъ, раньше невѣдомый, онъ вынесъ изъ своихъ трудныхъ духовныхъ странствій? Я говорю: въ его поэзіи заключено одно изъ важнѣйшихъ открытій, какими мы обязаны поэтамъ; именно, онъ въ пламенномъ духѣ своемъ узналъ о духовной стихіи, что она — огненной природы. Это одно онъ увидалъ и объ этомъ неустанно

разсказывалъ, какъ человѣкъ, опьяненный счастливой находкой, или какъ больной о болѣзни своей. Онъ дѣйствительно былъ и пьянъ, и боленъ, пьянъ изначальной пламенностью своего духа, и боленъ сознаніемъ его постепеннаго угасанія. Отсюда необычайная страстность и искренность его разсказа, но отсюда же и неполнота возвѣщенной имъ правды. Разумѣется, было бы нелѣпо требовать отъ него больше, нежели онъ могъ дать. Его открытіе совершенно формально и потому недостаточно. Онъ повѣдалъ намъ, что духъ есть чистая динамика, огненный вихрь, что его нормальное состояніе — раскаленность, а угасаніе — немощь. Показаніе безмѣрно-важное, основное! Но вѣдь однимъ этимъ знаніемъ не проживешь. Пушкинъ безотчетно упростилъ задачу, оградивъ человѣка со всѣхъ сторонъ фатализмомъ: жизнь безысходна, но зато и безотвѣтственна; предъ властью стихіи равно безпомощны звѣрь и человѣкъ. Человѣкъ въ глазахъ Пушкина—лишь аккумуляторъ и органъ стихіи, болѣе или менѣе емкій и послушный, но личности Пушкинъ не знаетъ и не видитъ ея самозаконной воли. Его постигла участь столь многихъ геніевъ, ослѣпленныхъ неполной истиной: подобно Пиѳагору, признавшему число самой сущностью бытія, Пушкинъ переоцѣнилъ свое геніальное открытіе. Оттого Пушкина непремѣнно надо знать, но по Пушкину нельзя жить. Заслуга его въ томъ, что, открывъ огненную субстанцію духа, онъ не описывалъ ее, а передалъ непосредственно. Пламенемъ говорятъ всѣ поэты, но о разномъ; онъ же пламенемъ говорилъ о пламени и въ самомъ словѣ своемъ выявлялъ сущность духа. Въ его личности ущербность сочеталась съ полнотою; оттого его поэзія — не мятежное, но гармоническое горѣніе; она элементарно жжетъ всѣхъ, кто приближается къ ней, такъ сказать, жаромъ своимъ разжигаетъ скрытую горючѣсть всякой души. А это — драгоцѣнный даръ людямъ, ибо жаръ сердца нуженъ намъ всѣмъ и всегда; онъ одинъ — родникъ правды и силы.

Пушкина справедливо называютъ русскимъ національнымъ поэтомъ; надо только вкладывать въ эти слова опредѣленный смыслъ. Какъ изъ-за Уральскихъ горъ вѣчно несется вѣтеръ по великой русской равнинѣ, день и ночь дуетъ въ поляхъ и на улицахъ городовъ, такъ неусыпно бушуетъ въ русской душѣ необъятная стихійная сила, и хочетъ свободы, чтобы ничто не стѣсняло ея, и въ то же время томится по гармоніи, жаждетъ тишины и покоя. Какъ примирить эти два противорѣчивыхъ желанія? Западъ давно рѣшилъ трудную задачу: надо обуздать

стихію разумомъ, нормами, законами. Русскій народъ, какъ мнѣ кажется, ищетъ другого выхода и предчувствуетъ другую возможность; неохотно, только уступая земной необходимости, онъ пріемлетъ разсудочныя нормы, всю же послѣднюю надежду свою возлагаетъ на цѣлостное преображеніе духовной стихіи, какое совершается въ огненномъ страданіи, или въ озареніи высшей правдой, или въ самоуглубленіи духа. Только такъ, мыслитъ онъ, возможно сочетаніе полной свободы съ гармоніей. Западъ жертвуетъ свободою ради гармоніи, согласенъ умалять мощь стихіи, лишь бы скорѣе добиться порядка. Русскій народъ этого именно не хочетъ, но стремится цѣлостно согласовать движеніе съ покоемъ. И тѣ, въ комъ наиболѣе полно воплотился русскій національный духъ, всѣ безотчетно или сознательно бились въ этой антиноміи. И Лермонтовъ, и Тютчевъ, и Гоголь, и Толстой, и Достоевскій, они всѣ обожаютъ беззаконную, буйную, первородную силу, хотятъ ея одной свободы, но и какъ тоскуютъ по святости и совершенству, по благолѣпію и тишинѣ, какъ мучительно, каждый по иному, ищутъ выхода! Въ этомъ раздвоеніи русскаго народнаго духа Пушкинъ первый съ огромной силой выразилъ волю своей страны. Онъ не только формулировалъ оба требованія, раздирающія русскую душу, правда, больше подчеркнувъ жажду свободы, нежели жажду совершенства (потому что онъ былъ восточнѣе Россіи, въ немъ текла и арабская кровь); но умиленіемъ своимъ, этимъ молитвеннымъ преклоненіемъ предъ святостью и красотою, онъ и разрѣшилъ ту антиномію практически, дѣйствительно обрѣлъ *гармонію въ буйствѣ*, такъ, какъ это ежедневно дѣлаетъ народъ въ своей религіозной практикѣ.

М. Гершензонъ.

Самоочевидныя истины.

(*Изъ книги „Тысяча и одна ночь“*).

Τίς ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμιώτατον.

Плотинъ.

Лабиринтъ. По загадочному капризу судьбы первый дошедшій до насъ отрывокъ изъ сочиненій греческихъ философовъ гласитъ слѣдующее: начало всѣхъ вещей—безпредѣльное (ἄπειρον), «а отъ того же, отъ чего онѣ получаютъ рожденіе по необходимости приходитъ къ нимъ и гибель; ибо въ установленное время онѣ несутъ наказаніе и получаютъ возмездіе одна отъ другой за свою нечестивость» (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Такъ думалъ Анаксимандръ двѣ съ половиной тысячи лѣтъ тому назадъ, такая мысль возникла у людей на самой зарѣ ихъ философской исторіи—и это единственныя, какъ я сказалъ, подлинныя слова, которыя время сберегло намъ отъ родоначальниковъ европейской философской мысли. Конечно, Анаксимандръ размышлялъ еще о многомъ другомъ и кой-что изъ его мыслей въ изложеніи другихъ писателей дошло до насъ—мы знаемъ, вѣдь, даже немного о его предшественникѣ и учителѣ, Ѳалесѣ. Но изъ всего сказаннаго и написаннаго имъ самимъ сохранился въ буквальной передачѣ только приведенный отрывокъ; поражаетъ это обстоятельство тѣмъ, что какъ разъ заключающаяся въ немъ мысль въ значительной степени опредѣляетъ собой исканія и направленіе всей дальнѣйшей не только эллинской, но и европейской философіи. Видно, Провидѣніе, рѣшившееся истребить все, сдѣланное Анаксимандромъ, не сочло возможнымъ скрыть отъ суда исторіи имя того, кто впервые подсказалъ человѣчеству смѣлую мысль о сущности вещей. Почему не рѣшилось? Не заключаетъ ли она въ себѣ нѣкую

ἀδικία,—нечестивость, которая вотъ уже двѣ съ половиной тысячи лѣтъ ждетъ свою δίκη и свой τίσις, возмездія и искупленія? Вѣдь послѣдующая философія была насквозь пропитана этой мыслью Анаксимандра—ни Платонъ, ни Аристотель, ни стоики, ни Плотинъ не могли бы безъ нея ничего придумать. Такъ что, если мысль Анаксимандра была нечестивой, то была нечестивой и вся философія, а вмѣстѣ съ философіей и вся религія европейскаго, а то и азіатскаго человѣчества. И всѣхъ насъ ждетъ нѣкая новая и страшная δίκη—какъ разъ за то, за что мы себѣ ждали великой и заслуженной награды. Конечно, въ первую голову отвѣтствененъ Анаксимандръ: вѣроятно, поэтому-то Провидѣніе и сохранило его мысль въ подлинныхъ словахъ—оно хотѣло, чтобы грядущій судья, во избѣжаніе возможнаго спора, имѣлъ въ своемъ распоряженіи corpus delicti...

Въ чемъ же сущность той единственной мысли Анаксимандра, которую Провидѣніе такъ заботливо оберегало отъ гибели въ теченіе тысячелѣтій? Древній мудрецъ полагаетъ, что «вещи», появившись на свѣтъ, вырвавшись изъ первоначальнаго «общаго» или «божественнаго» бытія къ своему теперешнему бытію, совершили въ высокой степени нечестивый поступокъ, за который онѣ по всей справедливости и казнятся высшей мѣрой наказанія: гибелью и разрушеніемъ. Вещи—т. е. всѣ видимые, существующіе предметы: и камни, и деревья, и животныя, и люди. Ни камень, ни верблюдъ, ни орелъ, ни человѣкъ не въ правѣ были вырываться на свободу индивидуальнаго существованія. Изъ сохранившагося отрывка мы не знаемъ, въ какомъ видѣ, по Анаксимандру, верблюду или человѣку полагалось существовать. Въ видѣ ли Платоновской идеи или какъ-нибудь иначе. Можетъ быть, по Анаксимандру, и идеи не имѣютъ право на существованіе, и ихъ самостоятельное бытіе, съ точки зрѣнія Платона вполнѣ дозволенное, тоже казалось нечестивымъ дерзновеніемъ родоначальнику эллинской мудрости! Можетъ ему представлялось, что законно существуетъ только единое и что всякое иное, хоть сколько-нибудь самостоятельное существованіе, выдѣлившееся изъ единаго, и выявившее себя, какъ нѣчто независимое, уже есть бытіе, имѣющее начало и, стало-быть, въ себѣ самомъ носящее угрозы страшнѣйшей казни—конца. Если разрѣшается въ такихъ случаяхъ, полагаясь на свое «чутье», высказывать догадки—я скажу, что самъ склоненъ именно къ послѣднему предположенію. Платонъ, который, въ общемъ стоялъ на точкѣ зрѣнія Анаксимандра, все-таки позволилъ себѣ нѣкоторое отступле-

ніе, проявивъ ничѣмъ теоретически не оправдываемую снисходительность по отношенію къ идеямъ. За то Плотинъ уже не раздѣлялъ слабости Платона: отдавая должную дань своему великому учителю и уже прочной традиціи платонизма, онъ всей душой ненавидѣлъ каждое проявленіе индивидуальнаго бытія. Для него единое было и началомъ, и идеаломъ, и богомъ. Онъ повидимому стыдился не только своего тѣла, какъ передаетъ Порфирій, но и своей души. Его жизнь была мечтой и напряженнымъ ожиданіемъ сліянія съ единымъ. Въ упоеніи экстаза онъ предчувствовалъ сладость и восторгъ надъиндивидуальнаго существованія. Въ обычномъ же, нормальномъ состояніи—въ состояніи «свободной вещи», онъ чувствовалъ нестерпимую горечь самостнаго, отдѣлившагося бытія—то, что можетъ быть особенно ясно отразилось въ знаменитой фразѣ Паскаля: le moi est haissable. Повидимому и Гете, когда онъ вложилъ въ уста своего Мефистофеля слова, получившія не меньшую извѣстность, чѣмъ изреченіе Паскаля: denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde gehe, вдохновила идея Анаксимандра. Вся человѣческая «мудрость», именно «мудрость» съ незапамятныхъ временъ ведетъ упорную, непримиримую борьбу съ индивидуальнымъ существованіемъ. Великіе учителя человѣчества внѣ борьбы съ ненавистнымъ я «не» видятъ спасенія и выхода изъ мучающихъ насъ противорѣчій и ужасовъ бытія. Это можно прослѣдить въ исторіи философіи, искусства, морали и даже религіи. Библейское повѣствованіе о грѣхопаденіи перваго человѣка христіанскіе богословы истолковали въ смыслѣ, соотвѣтствующемъ философскому умозрѣнію Анаксимандра. Уже первые христіанскіе мыслители, задумываясь надъ тайною воплощенія и крестной смерти Бога, не находили или, вѣрнѣе, не искали другого отвѣта, кромѣ того, который подсказывала имъ уже развившаяся и созрѣвшая эллинская философія. Cur deus homo? Всѣ отвѣты, даже самые грубые, на этотъ вопросъ сводились къ тому, что Богъ *долженъ* былъ вочеловѣчиться для того, чтобы человѣкъ могъ обожиться. Возьмемъ для примѣра хотя бы размышленія Григорія Великаго. Знаменитый папа разсуждалъ такъ: когда первый человѣкъ ослушался Бога, Богъ изгналъ его изъ рая и отдалъ во власть дьявола, который сталъ подвергать его всѣмъ ужасамъ земнаго бытія вплоть до смерти. Потомъ Богу стало жаль своего творенія и онъ захотѣлъ освободить его изъ рабства. Но, какъ было это сдѣлать? Вѣдь Онъ самъ, въ порывѣ гнѣва, отдалъ человѣка Сатанѣ и отдалъ навсегда. Нарушить свое слово Богу нельзя. И вотъ Богъ рѣшился на хитрость. Онъ

велѣлъ своему сыну принять человѣческій образъ. Дьяволъ увидѣлъ въ Христѣ человѣка, но не распозналъ въ немъ Бога—совсѣмъ такъ, какъ бываетъ съ рыбой, которая видитъ приманку, но не замѣчаетъ подъ ней рыболовнаго крючка—и набросился на Христа, какъ на свою добычу, придавъ его поруганію и смерти. Но тутъ-то дьяволъ и попался. Людей онъ вправѣ былъ мучать и губить, но касаться Бога ему не было дано. Дьяволъ самъ нарушилъ договоръ и Богъ уже имѣлъ возможность съ своей стороны не исполнять даннаго Имъ слова. Такъ «объясняется» загадочная для вѣрующаго крестная смерть Спасителя человѣческаго рода. Для того, чтобы люди не умирали, необходимо было, чтобъ умеръ Богъ. Адамъ вырвался изъ власти Бога, точнѣе изъ божественнаго бытія,—чтобъ ему вновь вернуться къ божественному,—единственному, по мнѣнію Григорія достойному—существованію, нужна была искупительная жертва Сына Божьяго.

Разсужденіе грубое и отталкивающее. Въ особенности отталкиваетъ сравненіе, которое по мнѣнію автора, дѣлаетъ его разсужденія особенно убѣдительными и наглядными: человѣческая природа Христа была приманкой, а божественная крючкомъ, на который попался отецъ лжи. Но, если мы не будемъ считаться съ формой, памятуя, что Григорій Великій, жившій въ началѣ среднихъ вѣковъ, могъ и долженъ былъ разговаривать на языкѣ своего времени, то основная мысль его окажется Анаксимандровой. Библейское сказаніе объ Адамѣ онъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что первый человѣкъ, вкусивши отъ древа познанія добра и зла, оторвался отъ существованія общаго съ Богомъ и сталъ «быть» для себя. Эта мысль варьируется всѣми почти отцами церкви, разсуждавшими на тему cur deus homo. И бл. Августинъ видѣлъ начало грѣха въ гордынѣ—initium peccati superbia. Humilitas прежде и послѣ всего сводилась къ отреченію отъ своей воли, отъ самостнаго бытія въ цѣляхъ возвращенія къ тому райскому бытію, о которомъ повѣствуетъ Библія. Superbia у бл. Августина вовсе не обозначаетъ гордость въ томъ смыслѣ, въ какомъ это слово употребляетъ псалмопѣвецъ, а утвержденіе своего права на особое, самостоятельное существованіе. Повидимому, средніе вѣка потому такъ боролись съ плотской любовью, что въ ней видѣли наиболѣе полное выраженіе «гордыни»—того amor sui, которое доходитъ usque ad contemptum Dei, въ противуположность amor Dei usque ad contemptum sui, говоря языкомъ бл. Августина. Въ этой перспективѣ

истолковывалось и Евангеліе: враги человѣку домашніе его; если не возненавидишь отца, мать и т. д. Аскетизмъ монаховъ—не только, впрочемъ, христіанъ, но и буддистовъ, мусульманъ—ставилъ себѣ задачей еще въ этой жизни истреблять «ненавистное я», дерзновенно позволившее себѣ вырваться изъ лона высшаго, общаго бытія въ область непонятной, тягостной, страшной, а потому и непріемлемой свободы.

Борьба съ «я», съ индивидуальнымъ существованіемъ можетъ и должна считаться наиболѣе замѣчательной и захватывающей страницей исторіи человѣческаго духа. Она, какъ и все, что мы наблюдаемъ въ жизни, исполнена противорѣчій. Суровый аскетъ, утонченно придумывающій изысканныя пытки для себя и другихъ, часто проявлялъ такую силу индивидуальности, которая исключала всякую возможность допущенія, чтобъ его духъ могъ когда-либо слиться съ какимъ бы то ни было первоначаломъ. Безпощадные къ себѣ и другимъ папы, вродѣ Григорія VII, несмотря на ниспосланный имъ свыше «даръ слезъ» были наиболѣе ярко-выраженными индивидуальностями своего вѣка: не напрасно, вѣдь, современники называли Григорія VII святымъ Сатаной. Люди такъ уже устроены, что ихъ идеалы очень рѣдко бываютъ адекватными выраженіями ихъ духовныхъ устремленій. Но дѣло отъ этого нисколько не мѣняется. Остается несомнѣнный историческій фактъ, что люди въ теченіи тысячелѣтій исповѣдывали идею Анаксимандра о томъ, что индивидуальное существованіе есть нѣкая нечестивость, что все единочное оскорбляетъ Божество или природу и потому подлежитъ истребленію. Сама природа установила этотъ законъ и лучшее, высшее, что можетъ дѣлать человѣкъ—это помогать природѣ, исполняя ея велѣнія. Тѣ философы, которые хотѣли быть «мудрецами», т. е. тѣ, которые учили людей, какъ нужно жить, учили, что главная и самая существенная задача человѣка—истреблять въ себѣ свое индивидуальное я. Вѣдь «духовныя» блага главнымъ образомъ опредѣлялись въ отрицательныхъ терминахъ. Amor intellectualis Dei у Спинозы вырабатывалась тѣмъ же способомъ, что и ἀταραξία у древнихъ. Не даромъ Шопенгауеръ такъ восторгался небольшимъ, незаконченнымъ трактатомъ Спинозы de intellectus emendatione. Шопенгауеръ и въ христіанствѣ цѣнилъ только презрѣніе къ дарамъ міра, къ индивидуальному. Правда, про него, какъ и про монаховъ и инквизиторовъ, можно было бы сказать, что, громя индивидуальное, онъ самъ былъ необыкновенно выраженной индивидуальностью. И такой интересной, такой подку-

пающей, что я не удивился бы, если бы природа, увидѣвъ Шопенгауера, забыла бы о своемъ первоначальномъ рѣшеніи, пошла бы на уступки и согласилась, хотя бы въ видѣ исключенія, не воздавать ему за грѣхъ его существованія, только бы не пришлось истребить его.

И вотъ тутъ является вопросъ необычайнаго значенія. Если природа вовсе не такъ уже вѣрна своимъ вѣчнымъ заданіямъ, если она можетъ каяться и отрекаться отъ принятыхъ рѣшеній, какъ раскаялся и библейскій Богъ въ томъ, что онъ изгналъ Адама изъ рая, если она пожалѣла Шопенгауера и охранила его отъ гибели и только, чтобъ не посвящать насъ въ свои тайны, подвергла его общей, видимой участи—онъ вѣдь и состарился и умеръ, какъ всѣ остальные люди—если природа, далѣе, не для одного только Шопенгауера сдѣлала исключеніе, если она гдѣ нибудь въ своихъ безпредѣльныхъ владѣніяхъ, хранитъ и Александра Македонскаго и Моцарта и еще другихъ, то правы ли люди, слѣдующіе въ своей философіи Анаксимандру? Не поторопился ли греческій мудрецъ съ заключеніемъ, приписавъ первоначалу ту неизмѣнность, которую мы привыкли чтить на землѣ? Всѣ вещи, какъ показываетъ опытъ, гибнутъ, все живое—умираетъ, стало-быть, всѣ вещи заслуживаютъ гибели, все живое—смерти. Для теоретическаго ума такой общій законъ представляется чрезвычайно заманчивымъ и соблазнительнымъ. Но естественно и усомниться: не слишкомъ ли мы культивируемъ въ себѣ потребность въ теоретизированіи? Не жертвуемъ ли мы всѣмъ, даже истиной, отъ имени которой теорія предъявляетъ свои права, ради призрачныхъ цѣлей? Такъ что, если уже говорить о нечестивости, то не вѣрнѣе ли будетъ заподозрѣть въ ней не все человѣческое существо, а только одну сторону этого существа. Мы хотимъ понять и объяснить все, сразу и до конца, а потому всегда и вездѣ теоретизируемъ. И, думая, что теорія равняется истинѣ, до такой степени ей ввѣрились, что у насъ никогда и не возникаетъ мысль о томъ, что какъ разъ она сама, та которая беретъ на себя право судить о томъ, гдѣ нечестивость и гдѣ благочестіе, въ своей претензіи судить можетъ оказаться нечестивой. И въ самомъ дѣлѣ, допустите, что мое предположеніе правильно, что природа и въ самомъ дѣлѣ, способна мѣнять свои рѣшенія и законы, что, выражаясь языкомъ схоластиковъ, есть двѣ власти potentia absoluta и potentia ordinata, что природа не только пощадила Александра и Моцарта, но сберегла и продолжаетъ беречь ихъ, радуясь на нихъ и

дорожа въ нихъ именно ихъ самобытностью, ихъ гордостью, ихъ дерзновеннымъ желаніемъ и способностью существовать и быть не въ «лонѣ», а на свободѣ. Какъ тогда оцѣнимъ мы изрѣченіе Анаксимандра и ту европейскую мудрость, которая неизмѣнно держится въ теченіи многихъ вѣковъ на этомъ изрѣченіи?

Допустимъ еще и вотъ что—ибо и въ этомъ нѣтъ ничего недопустимаго; допустимъ, что философія есть не только разсужденіе, что слово претворяется въ жизнь. Что люди, увѣровавшіе въ Анаксимандра, успѣшно убивали въ себѣ индивидуальность, способность довлѣть себѣ и потомъ, въ качествѣ среднихъ вещей, всегда замѣнимыхъ другими атомовъ, оказывались уже ни на что ненужными ни въ этой, ни въ иной жизни и потому подлежали истребленію! Что скажете вы тогда по поводу вѣковой мудрости человѣчества? Вѣдь можетъ случиться, что тотъ человѣкъ, который увѣруетъ, что le moi est haissable, въ концѣ концовъ изъ своего я сдѣлаетъ нѣчто столь жалкое, слабое и трусливое, что и въ самомъ дѣлѣ заслуживаетъ только презрѣнія и отвращенія. Хорошо еще, если природа безмѣрно богата и не боится никакихъ жертвъ,—но вѣдь нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ противуположномъ предположеніи. А что, если природа бѣдна «индивидуальнымъ» и что основная творческая работа ея состоитъ въ томъ, чтобъ создавать индивидуальности, не такія, о которыхъ говорилъ Байронъ:

To feel me in the solitude of kings
Without the power that makes them bear a crown,

а такихъ, которые, подобно орламъ, не боятся и любятъ уединеніе, ибо у нихъ есть силы, нужныя для того, чтобъ нести тяжесть короны, т. е. существовать самостоятельно, а не въ чемъ либо иномъ. И, что, стало быть, поскольку мы учились у Анаксимандра, Платона, стоиковъ, Плотина, христіанскихъ философовъ и т. д. и старались преодолѣвать свою индивидуальность, убивать свое я и т. п.—мы совершали величайшее преступленіе? Природа молчитъ и не выдастъ своихъ тайнъ смертнымъ. Почему? Не знаю: можетъ быть не хочетъ, а можетъ быть не можетъ. Если не можетъ, то каково должно быть ея отчаяніе и ея ненависть къ учителямъ мудрости, которые, проповѣдуя le moi est haissable, подрѣзываютъ въ корнѣ всѣ смѣлыя попытки самодѣятельнаго бытія. Вѣдь они парализуютъ ея благороднѣйшія возвышеннѣйшія и вмѣстѣ съ тѣмъ завѣтнѣйшія начинанія. Она,

стремится сдѣлать человѣка субстанціей, causa sui, независимымъ отъ всего, даже отъ себя самой, его сотворившей. А человѣкъ, точно ракъ пятится назадъ, обратно въ лоно, изъ котораго онъ вышелъ. И это у насъ принято называть мудростью! Наши учителя воспитываютъ насъ въ природоборчествѣ, они поставили своей задачей во что бы то ни стало помѣшать нашей матери привести въ исполненіе свои грандіозные замыслы!

И ради чего? Исключительно ради теоретическихъ цѣлей! Человѣкъ не можетъ понять міра, если онъ не допуститъ, что все, что имѣетъ начало, должно имѣть и конецъ, и, если онъ не выведетъ многообразія изъ единаго. И вотъ, мнѣ представляется, что библейское сказаніе о грѣхопаденіи имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ, нежели тотъ, который ему придали воспитанные на эллинизмѣ богословы. Вѣдь въ Библіи опредѣленно сказано, что человѣку воспрещено было вкушать отъ дерева познанія добра и зла, а всѣ другія деревья не были подъ запретомъ. Богословскія же разсужденія исходятъ изъ допущенія прямо противуположнаго—словно Богъ разрѣшилъ человѣку вкушать только отъ древа познанія, а на всѣ остальныя положилъ запретъ. Вспомните классическія разсужденія Ансельма Кентерберійскаго все на ту же тему, cur deus homo, и вы убѣдитесь, до какой степени онъ былъ увѣренъ, что задача человѣка не въ томъ, чтобы жить и, живя, освобождаться отъ небытія, а въ томъ, чтобы размышлять и, размышляя, прійти къ «пониманію» сущаго. Впослѣдствіи, конечно, и разсужденія Ансельма оказались такъ же почти непріемлемыми, какъ и разсужденія Григорія Великаго. Но самъ Григорій Великій, какъ и Ансельмъ своими разсужденіями достигали, вѣдь, какой-то своей цѣли, того, что они называли знаніемъ или пониманіемъ, и что давало имъ высшее удовлетвореніе. Т. е. питались плодами отъ запретнаго дерева и, вмѣстѣ съ греческими философами только эти плоды и чтили, противуставляя ихъ въ качествѣ «духовныхъ благъ» другимъ плодамъ, которые они навсегда опорочили, назвавъ ихъ благами матеріальными. Какъ случилось, что тѣ, которые видѣли въ Библіи откровеніе, могли, въ угоду языческимъ учителямъ, такъ исказить простое и ясное сказаніе этой замѣчательной книги? Или и здѣсь явился въ роли искусителя старый-неумирающій змѣй, отецъ всякой лжи?

Не знаю, конечно, кто былъ искусителемъ и какъ искушали великихъ философовъ, а предположенія высказывать не стоитъ.

Знаю только одно: на землѣ бывали люди, которые не поддавались искушенію и, если не всегда, то, по крайней мѣрѣ, время отъ времени испытывали отвращеніе къ плодамъ дерева познанія и не боялись открыто говорить о своихъ чувствахъ. Укажу здѣсь на Тертулліана, на тотъ отрывокъ изъ его размышленій de carne Christi, который обыкновенно приводится какъ образецъ той нелѣпости, до которой можетъ дойти человѣкъ, отказавшійся въ своихъ земныхъ странствованіяхъ руководиться компасомъ разумныхъ идей. Я уже не разъ цитировалъ этотъ отрывокъ, но думаю, что, чѣмъ чаще напоминать о немъ себѣ и другимъ, тѣмъ скорѣе можно приблизиться къ завѣтнѣйшимъ человѣческимъ цѣлямъ. Человѣчеству, помѣшавшемуся на идеѣ разумнаго пониманія, слѣдовало бы, ежедневно, вставши отъ сна, повторять эти слова Тертулліана. Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus ressurexit: certum est, quia impossibile. Тертулліанъ хочетъ знать и потому не хочетъ понимать, очевидно въ этотъ моментъ, (и только въ этотъ моментъ) ясно чувствуя, что пониманіе враждуетъ со знаніемъ и что вражда эта навѣки непримирима. Что достаточно «понять», т. е. сорвать и вкусить плодъ съ дерева познанія добра и зла, чтобъ лишиться доступа къ остальнымъ чудеснымъ деревьямъ, въ такомъ роскошномъ изобиліи наполнявшимъ сады Эдема. Познаніе добра и зла не есть нѣчто положительное, какъ насъ научили думать, а отрицательное. И не вѣчное, а временное, преходящее, не божественное, а человѣческое, слишкомъ человѣческое. Богъ запретилъ срывать плоды съ этого единственнаго дерева вовсе не изъ страха, что человѣкъ получитъ больше, чѣмъ ему слѣдуетъ, и не изъ ревности къ человѣку. Проклятый змѣй обманулъ Еву, обманулъ Адама, обманулъ Апаксимандра и до сихъ поръ держитъ въ ослѣпленіи всѣхъ насъ. Дерево познанія не прибавляетъ намъ силъ, а отнимаетъ у насъ. Нужно выбирать между деревомъ познанія добра и зла и деревомъ жизни. А мы назвали первое—свѣтомъ, второе—тьмой и хвалимся еще своей проницательностью, глубиной и еще чѣмъ-то!

Еще одинъ небольшой отрывокъ изъ книги послѣдняго великаго схоластика—Вильгельма Оккама, все на ту же тему, cur deus homo. И Оккамъ, какъ Тертулліанъ, не хочетъ понимать, зачѣмъ Богъ вочеловѣчился, точно онъ чувствуетъ, что есть нѣкая черта, за которой нужно умѣть перестать понимать, если хочешь продвинуться дальше. Ансельмовскія и всѣ иныя попыт-

ки объяснить Бога или даже Его дѣла представляются Оккаму нечестивыми. Разумны и объяснимы дѣла человѣка и все, что ограничено, близко, что здѣсь, что подъ руками. Онъ принимаетъ все, чему учитъ Церковь о явленіи Христа. Но объясненій онъ бѣжитъ. Онъ говоритъ: est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum. Если вспомнить обычныя разсужденія богослововъ и философовъ на обсуждаемую тему, если вспомнить, что Оккамъ жилъ въ эпоху, столь близкую къ Ѳомѣ Аквинскому, ставшему для послѣдующаго католичества нормальнымъ теологомъ—его смѣлость, необычайная даже для современнаго намъ свѣтскаго человѣка, поражаетъ неслыханно. Правда, ученію о томъ, что для Бога нѣтъ закона, что ничѣмъ не ограниченный произволъ есть сущность Божескаго хотѣнія, положилъ начало предшественникъ Оккама—Дунсъ Скотъ. Онъ утверждалъ: Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, non e converso, sic meritum illud (добровольная жертва Христа) tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum. Но только у Оккама эта мысль заострилась до дерзновеннаго и вызывающаго утвержденія, что основное начало божественной сущности—это ничѣмъ не ограниченный и *потому* ничѣмъ не объяснимый, ни откуда не выводимый *произволъ*. Deus assumpsit naturam humanam; *non includit contradictionem*, deum assumere naturam asininam; *pari ratione* potest assumere lapidem aut lignum. Это non includit contradictionem и pari ratione Оккама тѣ же вызывающія, высмѣивающія всѣ наши разумные навыки quia Тертулліана. Ибо эти «не заключаетъ въ себѣ противорѣчія» и «на томъ же основаніи» въ переводѣ на обыкновенный языкъ, обозначаютъ, что противорѣчія существуютъ только для насъ, которые во всемъ ищутъ «основанія», и безъ основанія не могутъ не то, что мыслить, но даже существовать. Для Бога же противорѣчіе—слово, лишенное содержанія, «основанія» къ Богу просто не имѣютъ касанія. Онъ по ту сторону противорѣчія и основанія, какъ и по ту сторону добра и зла,—выражаясь современнымъ языкомъ, къ которому вплотную подошелъ уже Дунсъ Скотъ. «Для Бога все хорошо постолько, посколько это соотвѣтствуетъ Его волѣ, а не наоборотъ; поэтому и жертва Христа была постолько хороша, постолько она была принята Богомъ и постолько заслугой, посколько она была признана Богомъ».

Если Дунсъ Скотъ не побоялся сказать, что Богъ «по ту сторону добра и зла», то дерзноваше Оккама шло еще дальше—онъ чувствовалъ, что Богъ по ту сторону истины, той истины, которую praecursor Christi in naturalibus, Аристотель и его послѣдователи, вплоть до нормальнаго теолога, Ѳомы Аквинскаго и любого нормальнаго философа нашего времени, считали стоящей одинаково и надъ совершеннымъ и надъ несовершеннымъ существомъ. Мы сейчасъ спокойно повторяемъ: Deus assumpsit naturam asininam, хотя, нѣтъ, не спокойно: я вотъ все привожу эту фразу на чужомъ, для меня мертвомъ и отвлеченномъ языкѣ и рука, видно, не поднялась у меня перевести ее на русскій языкъ. А Оккамъ, средневѣковый монахъ рѣшился произнести ее на томъ языкѣ, который былъ для него почти роднымъ, можетъ болѣе близкимъ, чѣмъ родной! Значитъ бываетъ такъ, что «разумъ», «свѣтъ» и все прочее, чѣмъ насъ такъ соблазнили, что мы и Бога не могли себѣ представить иначе, чѣмъ «разумнымъ» и «свѣтлымъ» вдругъ начинаетъ казаться нестерпимо пошлымъ и низкимъ—я не хочу употреблять болѣе сильныхъ словъ—только изъ литературнаго приличія. И такъ же какъ обычно человѣкъ рвется отъ тьмы къ «свѣту», такъ въ необычныя минуты его неудержимо влечетъ прочь отъ «свѣта». Исторія философіи разсказываетъ намъ длинную повѣсть о томъ, какъ мудрые люди, вслѣдъ за Платономъ, Аристотелемъ и ихъ общимъ вдохновителемъ Анаксимандромъ, бѣжали отъ преходящей, измѣнчивой дѣйствительности къ вѣчному, всегда себѣ равному, неизмѣнному. Но бываетъ и иное, о чемъ исторія философіи умалчиваетъ. Бываетъ, что человѣкъ со всей силой доступной ему только въ минуты отчаянія или экстаза страсти разбиваетъ тысячелѣтнія твердыни философскихъ и иныхъ предразсудковъ и вырывается на ту божественную свободу, въ которой послѣдніе схоластики не побоялись увидѣть всѣми отвергнутый произволъ. Всѣ вѣчныя истины и вѣчныя сущности человѣкъ иной разъ готовъ радостно отдать за временное и преходящее, за никѣмъ не цѣнимую и никому не нужную «вещь», ту «вещь», которая въ своей дерзновенной нечестивости позволила себѣ «быть», когда ей «быть» нельзя. Эту вещь онъ хочетъ сохранить и—кто знаетъ?—не въ силахъ ли тѣ, которые умѣютъ не сдаваться и «хотѣть» по своему и сохранить «свое», хотя бы общій разумъ и осудилъ всякое «свое», все имѣющее начало, на гибель и тлѣніе. Великіе святые—такіе, напримѣръ, какъ Св. Тереза или ея ученикъ, Іоаннъ дель Кроче много разсказали

намъ о своемъ великомъ отчаяніи и о своихъ ужасахъ, при мысли о томъ, что они *самые* низкіе и недостойные люди изъ *всѣхъ людей, когда либо жившихъ на свѣтѣ.* Почему самые худшіе изъ всѣхъ людей? Спросите любого здравомыслящаго человѣка и онъ, не колеблясь, вамъ скажетъ, что ни Тереза ни Іоаннъ не были самыми худшими людьми на свѣтѣ, что было много людей столь же плохихъ, какъ Тереза и Іоаннъ. Почему же обыкновенные люди знали эту простую истину, а отъ святыхъ она была скрыта. Или святые были правы, а обыкновенные люди заблуждаются? И Св. Тереза точно была хуже всѣхъ на свѣтѣ, и Св. Іоаннъ былъ хуже всѣхъ на свѣтѣ? И Дульцинея донъ-Кихота была, вопреки очевидности, не мужичкой, а принцессой? И тотъ безумецъ, который впервые увидѣлъ, что только онъ одинъ существуетъ на свѣтѣ, а весь міръ—только его «представленіе» увидѣлъ то, что было и въ своемъ солипсизмѣ постигъ вели кую истину? Очевидность не стоитъ надъ временемъ и возможны времена и сроки, когда очевидности наступаетъ конецъ? Когда non pudet quia pudendum, когда certum est quia impossibile, когда Богъ рѣшается assumere naturam asininam, lignum aut lapidem? Когда вся вселенная будетъ безудержно хохотать надъ человѣческимъ разумѣніемъ и его прочностями? Когда мы окажемся по ту сторону не только добра и зла, но также истины и лжи? Намъ говорятъ: истина есть черта, за которую не перейдешь... Въ древности были убѣждены, что живымъ людямъ нѣтъ доступа въ царство тѣней. Но безграничная тоска Орфея и его чудный даръ привели его къ возлюбленной Эвридикѣ и побѣдили непобѣдимый Аидъ. Все, передаетъ поэтъ старинное преданіе, замерло въ подземномъ царствѣ, когда запѣлъ Орфей: Танталъ пересталъ гнаться за убѣгающей волной, остановилось колесо Иксіона, Данаиды забыли о своихъ бездонныхъ бочкахъ и даже Сизифъ присѣлъ на своемъ камнѣ. Великой любовью и вдохновеніемъ Орфей преодолѣлъ даже законы ада. Вѣрно онъ о себѣ, какъ Тереза о себѣ, думалъ, что онъ несчастнѣйшій человѣкъ во всемъ свѣтѣ, что онъ только одинъ несчастенъ, что на всемъ свѣтѣ вообще нѣтъ ничего, кромѣ его Эвридики и его любви. Онъ заблуждался, конечно—Анаксимандръ это ясно бы увидѣлъ, а Аристотель могъ бы доказать съ очевидностью, которая не оставляла ничего болѣе желать. Но боги рѣшили иначе. Своей верховной волей, волей той potentia absoluta, которая ничѣмъ уже не отличается отъ произвола, они превратили его заблужденіе въ истину, въ великую истину, ко-

торой прежде и не было, нигдѣ не было, ни на небѣ, ни на землѣ, которая могла бы совсѣмъ и не появиться. Истины тоже имѣютъ начало. Вѣчныя истины имѣютъ начало и, быть можетъ, не имѣютъ конца... Каковъ путь къ нимъ? Если вы послѣдуете за донъ-Кихотомъ, Св. Терезой или Орфеемъ—вы никогда никуда не придете, а если придете, то придете не туда, гдѣ были ваши вожатые. Когда вы потеряете путь, когда путь потеряетъ васъ—тогда... Но вѣдь я началъ говорить о лабиринтѣ, а что можно сказать о лабиринтѣ, кромѣ того, что онъ лабиринтъ? Deus non est bonus, non est melior, non est optimus. Ita male dico quamdumque voco Deum bonum, ac sic ego album vocare nigrum. Это сказалъ человѣкъ, много видѣвшій и слышавшій на своемъ вѣку. Но, гдѣ же тогда правда? Кого слушать? Кому вѣрить? Анаксимандру и Платону или Тертулліану и Оккаму? Нащупала ли философія въ лицѣ своего Адама вѣрный путь или и здѣсь Адамъ, какъ въ Библіи, соблазнился блестящимъ видомъ древа познанія добра и зла и, человѣчество, питаясь, по его примѣру, плодами съ этого дерева, не приближается къ завѣтной цѣли своей, а удаляется. Или, что еще хуже, т. е. что вноситъ больше путанницы въ запутанное и безъ того дѣло: можетъ быть нечестивость и благочестіе вовсе не такія «всеобщія» всегда себѣ равныя понятія, какъ предполагаетъ наше «умное» око. Можетъ то, что казалось и было на самомъ дѣлѣ нечестивостью для Анаксимандра, представлялось и тоже на самомъ дѣлѣ было для Тертулліана и Оккама высшимъ благочестіемъ. Такъ что вовсе и нельзя поставить вопроса о томъ, кто былъ правъ. Возможно и другое: возможно, что нечестивость есть просто выдумка человѣка, поѣвшаго плодовъ съ древа познанія добра и зла и ставшаго потому и ограниченнымъ и самоувѣреннымъ въ своей ограниченности! Природа—до грѣхопаденія человѣка—ничего о добрѣ и злѣ даже не знала...

И все-таки каждому приходится выбирать пути! Одни идутъ за Анаксимандромъ и Платономъ, другіе идутъ въ противуположномъ направленіи, третьи, четвертые и т. д. идутъ въ иныхъ совершенно плоскостяхъ, такъ что ихъ пути не сливаются и даже не скрещиваются межъ собой. Кто разгадаетъ эту великую тайну? И какъ ее разгадать? Не явится ли всякого рода разгадка фиктивной? Не требуетъ-ли самая сущность тайны отказа отъ всякихъ разгадокъ? Кто отвѣтитъ на эти вопросы? У кого будетъ охота обдумывать ихъ?

Отвѣтственность. И Достоевскій, и Толстой долго и мучительно размышляли о Наполеонѣ. Имъ все хотѣлось понять, какъ могъ Наполеонъ принять на себя отвѣтственность за всѣ тѣ бѣдствія, которыя онъ внесъ въ міръ. Они разсуждали приблизительно слѣдующимъ образомъ: если намъ случается обидѣть или сильно огорчить хоть одного человѣка, мы уже не можемъ спокойно спать: какъ могъ спокойно спать Наполеонъ, который каждый день губилъ тысячи людей, который ставилъ на карту судьбы своего и чужихъ народовъ? Имъ казалось, что всѣ люди одинаково устроены, что, если совѣсть имъ не дастъ покою, то она должна мучить и Наполеона. Но, люди вовсе не одинаково устроены и совѣсть не всегда и не для всѣхъ существуетъ. Въ концѣ концовъ, даже совѣсть Достоевскаго очень мало была похожа на совѣсть Толстого—такъ же мало, какъ и произведенія Толстого были похожи на произведенія Достоевскаго, какъ мало были похожи одна на другую жизни этихъ замѣчательныхъ людей. Для Наполеона же вопроса объ отвѣтственности совсѣмъ и не было. Онъ дѣйствовалъ и жилъ «согласно природѣ»—совсѣмъ какъ того требовали стоики... Помните разсказанную у Пушкина сказку Пугачева? Орелъ живетъ тридцать лѣтъ, а воронъ—триста. Воронъ питается падалью, орелъ разрываетъ живыхъ животныхъ. И орлу не понять ворона, какъ ворону не понять орла. Дарвинъ научилъ насъ вѣрить, что виды переходятъ одинъ въ другой. И у Дарвина были доказательства—даже подавляющія доказательства! И все же онъ былъ неправъ, и еще болѣе были неправы дарвинисты, обобщившіе его мысль и пожелавшіе всѣ живыя существа объединить въ одномъ понятіи. Не только воронъ съ орломъ никогда не столкуются, но, рѣдко два человѣка понимаютъ по настоящему другъ друга. Библейскій разсказъ о смѣшеніи языковъ не выдумка и не миѳъ, какъ думаютъ, въ своемъ высокомѣріи, ученые люди. Даже когда люди произносятъ одни и тѣ-же слова, они видятъ и слышатъ разное. Два правовѣрныхъ мусульманина клянутся не однимъ, а двумя Аллахами. Хуже того, каждый мусульманинъ сегодня чтитъ уже не того Аллаха, ради котораго онъ вчера рисковалъ своей жизнью. Законъ тождества имѣетъ примѣненіе только въ логикѣ. И человѣку, который думаетъ, что отвѣтственность есть сознаніе нравственнаго начала, живущее въ сердцѣ каждаго, не дано «понять» Наполеона, который хотя и зналъ это слово, но, либо не понималъ его, либо понималъ такъ, что оно, въ представленіи, скажемъ, Достоевска-

го, больше бы выражалось совсѣмъ инымъ словомъ, примѣрно «безотвѣтственностью». Большинство, если не всѣ историческіе дѣятели были безотвѣтственны, ибо всякій, кто беретъ на себя отвѣтственность,—если онъ человѣкъ, а не Богъ—парализуетъ этимъ въ себѣ нервъ дѣятельности и осуждаетъ себя на праздность и размышленія. Это нужно помнить всѣмъ, особенно размышляющимъ, т. е. философствующимъ людямъ. Вѣдь и философы бываютъ историческими дѣятелями и часто значительными, такъ какъ не только дубина, но и слово оставляетъ по себѣ слѣдъ въ исторіи. Но и философы, поскольку они дѣйствуютъ, безотвѣтственны, то есть никогда не знаютъ и не могутъ знать, что выйдетъ изъ ихъ начинаній даже въ эмпирической жизни. А въ надъ-эмпирической? Тамъ вѣдь слово дѣйственнѣе всего, тамъ слово созидаетъ и разрушаетъ міры! Если бы философы, которые такъ много говорятъ объ отвѣтственности, знали, какія послѣдствія имѣютъ въ умопостигаемомъ мірѣ ихъ не только изъясненныя, но еще въ большей степени неизъясненныя мысли—они бы, вѣрно, наложили на себя обѣтъ вѣчнаго молчанія, они бы даже запретили себѣ размышлять! Но и это не помогло бы! «Тамъ» и обѣтъ молчанія не проходитъ безслѣдно, а можетъ быть—кто знаетъ?—молчаніе, невыговоренное слово, недодуманная мысль тамъ, гдѣ все расцѣнивается по иному масштабу, чѣмъ у насъ, имѣетъ особенно важное значеніе...

И такъ... то-то и есть, что тутъ конецъ всякимъ «и такъ»; за «и такъ» нужно итти въ другія мѣста, ихъ же, благодареніе Богу, не мало на бѣломъ свѣтѣ.

Pro domo mea. Люди обижаются, когда я высказываю одновременно два контрадикторныхъ сужденія. Они требуютъ, чтобъ я отъ одного изъ нихъ отказался или, хотя бы изъ приличія, высказывалъ ихъ неодновременно. Но между мною и ними только та разница, что я открыто говорю о своихъ противорѣчіяхъ, они же предпочитаютъ скрывать ихъ отъ себя и даже тогда, когда другіе замѣчаютъ ихъ погрѣшности и ставятъ имъ на видъ ихъ, притворяются, что ничего не видятъ. Имъ кажется, что противорѣчія это такія же pudenda человѣческаго духа, какъ нѣкоторые органы суть pudenda человѣческаго тѣла. Такъ что требованія логики, въ концѣ концовъ имѣютъ своимъ источникомъ просто застарѣлый человѣческій предразсудокъ. И еще тоже люди обижаются, если я, высказывая какое либо сужденіе, не заявляю, что никогда уже отъ него не отрекусь. Точно сами

они никогда не отрекались отъ своихъ сужденій и точно сужденія смертнаго человѣка могутъ и должны быть безсмертными. И почему людямъ такъ кажется? Почему они мирятся съ мыслью, что Платонъ, Аристотель или Спиноза сами стали добычей тлѣнья, и ужасаются при мысли, что идеи этихъ великихъ людей ждетъ та же участь, что и ихъ самихъ? Мнѣ кажется, что, если уже ужасаться, то скорѣе полагается ужасаться тому, что смерть унесла изъ міра божественнаго Платона, чѣмъ его идеи! Но, даже ученики Платона спокойно смотрѣли, какъ покрывалась серебромъ голова великаго учителя и примирились съ необходимостью зарыть въ землю или сжечь его охладѣвшее тѣло—и имъ же казалась нестерпимой мысль, что его идеи о лучшемъ государствѣ или объ искусственномъ разведеніи людей когда-нибудь покажется ложной и скучной! Если людямъ полагается стариться, терять свою красоту и обаяніе, то кольми паче все это полагается идеямъ, созданнымъ тѣми же людьми!

Богатыри духа. Философы уже съ древнѣйшихъ временъ много и охотно говорили о непрочности земныхъ благъ. И никто имъ не ставилъ этого въ укоръ—напротивъ это вмѣнялось имъ въ великую заслугу. Отчего же раздражаются, когда я говорю о непрочности человѣческихъ убѣжденій. Вопросъ интересный и настолько, что можно еще разъ побесѣдовать о немъ. Вѣдь, если на то пошло, человѣческая убѣжденность есть такое же благо, какъ и всѣ прочія блага—какъ богатства, почести. Стремиться къ богатству и почестямъ человѣку возбраняется. Это—суетность. Ну, а стремиться къ обладанію человѣческой истиной не есть суетность? Богатство и почести потому не имѣютъ цѣнности—такъ, по крайней мѣрѣ говорятъ философы,—что нѣтъ никакого способа оберечь ихъ. Сегодня ты богатъ, завтра съ тобой случится несчастье и ты—нищій. Наполеонъ, подходя къ Москвѣ, былъ всемогущъ—а черезъ нѣсколько мѣсяцевъ бѣжалъ изъ Москвы, какъ тать въ ночи. И т. д.—раскройте сочиненія Цицерона или Сенеки: сколько и какъ краснорѣчиво разсуждаютъ они на эту тему! Но, если бы я обладалъ ихъ талантомъ, (и если бы писать въ ихъ тонѣ не было такъ скучно) я бы могъ много разсказать о томъ, какъ Наполеоны и Крезы мысли растеривали свои «духовныя» сокровища. Иной разъ, правда, пріобрѣтали новыя—но какъ часто уходили они изъ этого міра такими же нищими, какими они сюда и пришли. Только духовно раззорившемуся легче скрыть свою нищету отъ постороннихъ глазъ—

поэтому всѣ такъ много знаютъ и говорятъ о Наполеонѣ на о. Еленѣ и о Крезѣ, попавшемъ въ плѣнъ, но мало кто подозрѣваетъ даже о тѣхъ опустошеніяхъ, которыя происходятъ въ душахъ богатырей мысли...

Можетъ быть, скажутъ, не такъ и нужно все знать. Не даромъ сказано, по поводу размышленій мудрѣйшаго изъ смертныхъ, имѣвшаго неосторожность подъ конецъ жизни подѣлиться съ людьми своими итогами: «берегись: составлять много книгъ, конца не будетъ, и много читать—утомительно для тѣла» (Экклезіастъ 12,12). Предостереженіе правильное—спорить нельзя. Но—какъ извѣстно, людямъ не дано во время остановиться...

Sursum corda! Когда Адамъ и Ева гуляли по садамъ Эдема—приходило имъ въ голову спрашивать о смыслѣ жизни? И, если бы Адамъ спросилъ—конечно, до грѣхопаденія—Еву, въ чемъ смыслъ жизни, не показался-ли бы ей вопросъ безсмысленнымъ? И гамлетовскій вопросъ, который и до Шекспира, и послѣ Шекспира люди такъ часто предлагаютъ себѣ, въ раю былъ бы очевидно неумѣстенъ. Какъ можетъ человѣкъ сомнѣваться въ томъ, быть или не быть? Для того, чтобы испытать «лучшее» нужно хоть какъ-нибудь «быть». Для «не быть», въ сущности, не можетъ быть никакой квалификаціи, даже никакого опредѣленія. Но, если привычка къ гамлетовскимъ размышленіямъ въ васъ такъ сильна, что приведенныя соображенія вамъ представляются недостаточными, приведу еще одно. Можете-ли вы себѣ представить, чтобы самъ Богъ задался вопросомъ: быть или не быть? Я готовъ формулировать эту мысль еще такъ: допустимо ли, чтобы Богъ вдругъ предпочелъ небытіе бытію и своимъ всемогущимъ словомъ вдругъ обратилъ бы навсегда всю вселенную и самого себя въ ничто? Вѣдь Богъ вѣченъ, всегда былъ, всегда будетъ. Если бы существовала возможность того, что Ему небытіе показалось бы предпочтительнѣе бытія, то давно бы уже наступила пора всему обратиться въ ничто, и не было бы ни меня, предлагающаго эти вопросы, ни васъ, меня слушающаго. Стало быть, Богъ даже не ставитъ такого вопроса. А человѣкъ ставитъ. Почему же? Захотѣлъ быть мудрѣй Бога? Повидимому, не въ этомъ дѣло. Человѣческій разумъ вовсе не такой уже гордый, какъ объ этомъ принято говорить въ книгахъ. Если вспомнимъ, при какихъ обстоятельствахъ Гамлетъ поставилъ свой вопросъ, можетъ мы въ этомъ и убѣдимся. Пока его отецъ благополучно царствовалъ и мать не оставляла пути добродѣте-

ли, Гамлету и въ голову не приходило его to be or not to be. Обратите вниманіе на продолженіе монолога:

Что благороднѣе, что лучше—
Сносить ли громъ и стрѣлы враждующей судьбы
Или возстать на море бѣдъ и кончить ихъ борьбой?

Сразу, Гамлетъ спускаетъ тонъ на октаву ниже. Его занимаетъ уже не общій вопросъ, что лучше, быть или не быть. Если бы не преступленіе дяди и матери—преступленіе, которое потрясаетъ Гамлета не меньше, чѣмъ появленіе духа отца, у него можетъ быть и не возникъ его роковой вопросъ. Я рискну еще дальше пойти. Сейчасъ на землѣ, гдѣ на ряду съ жизнью царитъ и смерть, и гдѣ, повидимому, смерть даже болѣе полноправна, чѣмъ жизнь, вопросъ Гамлета вполнѣ, конечно, возможенъ. Быть у Гамлета значитъ жить, не быть—умереть. Но, представьте себѣ, что дѣло происходитъ не на землѣ, а на Олимпѣ, среди хотя языческихъ, но все-таки безсмертныхъ боговъ. Могъ ли бы такой вопросъ придти въ голову Юпитеру, Аполлону или Марсу? Хотя они и всевѣдущи, но какъ могли бы догадаться они, что «быть» имѣетъ своимъ коррелатомъ «не быть»? Ихъ бытіе, по своей природѣ таково, что оно вовсе и не предполагаетъ небытія, и въ небытіе никакъ перейти не можетъ. Повидимому, и человѣкъ, какихъ бы огромныхъ умственныхъ способностей онъ ни былъ, не могъ бы логическимъ путемъ прійти къ идеѣ о небытіи. Если же Гамлетъ, а съ нимъ и всѣ мы, философы и не философы, разсуждаемъ о небытіи, то лишь потому, что эмпирическая дѣйствительность, быть можетъ и обманчивая, показала намъ возможность небытія, an und für sich, пожалуй, невозможнаго. И нашъ самоувѣренный разумъ на этотъ разъ, какъ въ сотняхъ и тысячахъ другихъ случаевъ, попался въ ловушку—принялъ обманъ чувствъ, которыя онъ всегда такъ презираетъ, за собственныя идеи и притомъ за самыя чистыя. Не подумайте, однако, что я хочу предложить вамъ новое доказательство безсмертія души. По мнѣ, въ этомъ нѣтъ надобности—достаточно и старыхъ. И старыхъ слишкомъ много—будь въ моей власти, я бы, пожалуй, запретилъ о нихъ и вспоминать—уже хотя бы потому, что привычка считать истиной только то, что доказано, самая отвратительная и несчастная привычка. Еще когда въ опытныхъ наукахъ ищутъ доказательствъ—куда ни шло. Здѣсь каждый имѣетъ, по крайней мѣрѣ, reservatio mentalis: разъ доказано только опытнымъ путемъ, стало быть истина все же лишь условная, и къ ней на смѣну можетъ прійти дру-

гая условная истина. Примѣрно, опытъ насъ учитъ, что изъ свекловичныхъ сѣмянъ вырастаетъ свекла, изъ огуречныхъ — огурцы. Знаемъ мы потому, что до сихъ поръ такъ было: посѣешь свеклу, вырастетъ свекла, посѣешь огурцы, вырастутъ огурцы. Но, если бы вдругъ все перемѣнилось и изъ свекловичныхъ сѣмянъ стали вырастать апельсины, ананасы, телята и даже носороги, мы, съ непривычки, можетъ быть и очень удивились бы, но *возразить* противъ этого намъ было бы нечего и намъ пришлось бы только отмѣтить новый порядокъ вещей, который мы формулировали бы такъ: изъ свекловичныхъ сѣмянъ вырастаютъ иногда ананасы, иногда телята, а иногда носороги. Потомки наши, черезъ десять или двадцать поколѣній, привыкнувъ къ новому порядку и приспособившись къ нему, такъ же бы хорошо его понимали, какъ мы понимаемъ нынѣшній порядокъ—и даже объяснили бы его вліяніемъ климата, почвы, присутствіемъ радія и т. п. Ибо огромная свекла, выросшая изъ маленькаго сѣмячка, послѣ всѣхъ объясненій даваемыхъ ботаниками, такъ же непонятна, какъ и носорогъ, выросшій изъ того же сѣмячка. Вѣдь вѣрно?

Или вотъ еще примѣръ—я все хлопочу о ясности. Мы знаемъ, что лучи свѣта движутся по прямымъ линіямъ. И потому, если между источникомъ свѣта и экраномъ стоитъ какой-нибудь непроницаемый предметъ—на экранѣ должна появиться тѣнь. Но, если бы лучамъ свѣта надоѣло все двигаться по прямымъ линіямъ и они стали бы описывать кривыя? Намъ бы опять осталось только отмѣтить новое наблюденіе. И почему, въ сущности, лучамъ вѣчно тянуться по прямымъ? Почему не допустить, что они боятся нѣкоторыхъ предметовъ и тщательно обѣгаютъ ихъ: можетъ быть «свѣтъ» и въ самомъ дѣлѣ не выноситъ, скажемъ «вѣдьмы» и въ средніе вѣка, когда вѣдьмы еще существовали, ихъ легко было узнать, т. к. онѣ ходили по землѣ безъ тѣни. И вообще, нужно признаться, что постоянство явленій природы въ высокой степени загадочно и таинственно, я даже готовъ сказать, что оно имѣетъ какой-то противуестественный характеръ. Сколько силъ и хлопотъ нужно употребить пока мы доведемъ какое-нибудь сознательное существо хоть бы до относительнаго постоянства А лучи свѣта—постоянны, камни—постоянны, металлы постоянны да еще въ такой степени и съ такой неизмѣнной точностью идутъ однажды намѣченнымъ путемъ, о которой ни одинъ математикъ не смѣетъ мечтать. Откуда взялось это загадочное постоянство? Отчего за милліоны лѣтъ существованія міра ни одинъ лучъ ни разу не пошелъ по кривой,

ни одинъ камень никогда не плавалъ по водѣ и ни разу изъ свекловичнаго сѣмени не выросъ ананасъ? Какъ хотите—это чудовищно странно и только инертность нашего тупаго и самоувѣреннаго разума придумала для такого порядка вещей эпитетъ «естественный». И вѣдь это еще не все! Вы знаете, конечно, что такое теорія вѣроятности, законы большихъ чиселъ и статистика. И тоже знаете, что въ соціальныхъ явленіяхъ своя «правильность» и закономѣрное чередованіе. Не только ежегодно въ каждой странѣ число рождающихся мальчиковъ постоянно и немного превышаетъ число рождающихся дѣвочекъ, но даже разсѣянность человѣческая подлежитъ регламентаціи: статистики выяснили, что изъ году въ годъ число опущенныхъ въ почтовые ящики конвертовъ безъ адресовъ бываетъ одно и то же. Вѣдь разсѣянность проявляется многообразно: можно забыть зонтикъ или палку, надѣть чужую шляпу, можно забыть и конвертъ надписать. И, если уже бѣдному человѣку полагается имѣть опредѣленный показатель разсѣянности, то пусть бы намъ оставили хоть свободу въ способахъ проявленія разсѣянности. Такъ нѣтъ же! Кто-то зорко слѣдитъ, чтобъ количество ненадписанныхъ конвертовъ, унесенныхъ чужихъ шляпъ, забытыхъ зонтиковъ не выходило за предѣлы впередъ установленной нормы. Чего больше? Попробуйте подбрасывать монету. Пока вы пробуете мало разъ, васъ оставляютъ въ покоѣ и вамъ предоставляется полная свобода: монета будетъ выпадать то вверхъ орломъ, то вверхъ рѣшеткой—какъ случится. Но стоитъ вамъ захотѣть продѣлать этотъ опытъ въ большомъ масштабѣ—конецъ вашей свободѣ: кто то начинаетъ васъ подталкивать подъ руку и хотите ли вы или не хотите, а число выпаденій на орелъ или рѣшетку будетъ приблизительно одинаковое. «Гордый» разумъ очень обидѣлся, замѣтивъ, что регламентація доведена до такихъ мелочей и по своему обычаю сейчасъ же подыскалъ соотвѣтствующее «естественное» объясненіе. Такъ и должно быть, говоритъ онъ, ибо, если нѣтъ опредѣленныхъ причинъ тому, чтобъ монета падала чаще вверхъ орломъ, чѣмъ рѣшеткой, то количество тѣхъ или иныхъ выпаденій должно быть приблизительно одинаково. Но развѣ это объясненіе? Вѣдь тоже нѣтъ никакого основанія и для одинаковаго выпаденія! Правильный выводъ такой: такъ какъ нѣтъ причинъ ни для равнаго, ни для неравнаго количества выпаденія, то стало быть, можетъ быть всякое. Въ одномъ случаѣ можетъ быть много больше орловъ, чѣмъ рѣшетки, въ другомъ случаѣ—немного, въ третьемъ—по-

ровну и т. д. И что такое заключеніе правильно, т. е., что законъ большихъ чиселъ не снимаетъ загадочности съ разбираемаго явленія и ничего не объясняетъ—косвенно доказывается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что многіе *логики* эмпирически провѣряли его: бросали монету до десяти тысячъ разъ. И эмпирически убѣждались, что ничего не подѣлаешь: кто-то ограничиваетъ свободу паденія монеты и добивается того, что норма осуществляется неизмѣнно. Эмпирическое доказательство, конечно, неопровержимо, особенно въ виду того, что его столько разъ уже провѣряли, по всевозможнымъ случаямъ. Но объясненіе совершенно никуда не годится или, проще говоря, нѣтъ никакого объясненія, такъ же, какъ нѣтъ никакого объясненія тому, что изъ свекловичнаго сѣмени никогда не вырастаютъ ананасы и что ни одинъ лучъ никогда еще не шелъ по кривой. Я настаиваю такъ на непріемлемости существующихъ объясненій не изъ каприза и даже не изъ интеллектуальной добросовѣстности. Хотя, по правдѣ сказать, и эти побужденія нельзя было бы отвести, какъ несоотвѣтствующія обстоятельствамъ. Напротивъ, въ такихъ случаяхъ слѣдуетъ поощрять и капризъ и даже—horribile dictu—добросовѣстность, эту самую загнанную въ наше время добродѣтель. Ну, что изъ того, что добросовѣстность не одѣвается по модѣ и не умѣетъ громко кричать о себѣ? Вѣдь и ей жить хочется, несмотря на ея почтенный возрастъ.

Но это я только такъ, къ слову, взялъ подъ свою защиту молодящійся капризъ и старушку добросовѣстность. На самомъ дѣлѣ сейчасъ мнѣ не до нихъ. Мнѣ гораздо важнѣе сейчасъ выяснить, въ какихъ тенетахъ находится современная мысль и, какъ она,—несмотря на то, что всѣ почти философы, по примѣру Декарта, начинаютъ съ того, что пытаются вымести изъ своей головы всю, накопившуюся за тысячелѣтія, паутину суевѣрія,—легко принимаетъ за непреложную истину какой угодно вздоръ. Мы, вѣдь, убѣждены, что философія есть наука и даже объясняющая наука. И даже думаемъ, что «метафизическая потребность» есть потребность «понять» жизнь! Этотъ предразсудокъ еще древнѣе, чѣмъ добродѣтель честности и по крайней мѣрѣ въ тысячу разъ живучѣй, чѣмъ всѣ добродѣтели вмѣстѣ взятыя. Я думаю, что Ѳалесъ, Анаксимандръ и вообще тѣ греческіе мудрецы, которые его впервые формулировали, не сами его выдумали, а застали его уже готовымъ. И вотъ прошелъ унылый рядъ столѣтій, даже тысячелѣтій,—а онъ все живъ, мало того, что живъ: свѣжъ и молодъ, точно онъ вчера только на

свѣтъ родился, такъ что кажется, что онъ вовсе и не можетъ одряхлѣть. Всякое, даже очевидно безсмысленное объясненіе люди охотно принимаютъ—только бы міръ не имѣлъ таинственнаго вида. Они хотятъ «понять» жизнь, найти ея смыслъ, когда, на самомъ дѣлѣ, если что и нуждается въ объясненіи, то не жизнь, а «смыслъ», стало быть, если уже нужно объяснять, то не жизнь въ терминахъ—смысла, а смыслъ въ терминахъ жизни. Они хотятъ естественно объяснить природу и съ упорствомъ, достойнымъ лучшей участи, изъ поколѣнія въ поколѣніе пріучаютъ себя думать, что «естественное»—это принципъ, къ которому сводится все существующее. Когда нельзя иначе, они уродуютъ свою и безъ того бѣдную логику, чтобы при помощи ея слабосильныхъ заклинаній изгнать изъ жизни все, что въ ней есть наиболѣе заманчиваго и привлекательнаго—выдумываютъ теоріи большихъ чиселъ и т. п. Зачѣмъ все это? Почему человѣчество такъ довѣряетъ всему ограниченному? И къ чему это приведетъ насъ?

Ничего, дорогіе читатели, sursum corda: я могу васъ утѣшить и хорошо утѣшить. Сколько бы люди ни восхваляли «естественное»—сколько бы ни боролись съ неестественнымъ—ихъ усилія ни къ чему не приведутъ. Деміургъ, котораго они не хотятъ замѣчать, тѣмъ спокойнѣе дѣлаетъ свое дѣло. Вы видѣли, что и лучи свѣта ему повинуются и даже находящаяся въ рукахъ человѣка монета слѣдуетъ по предуказаннымъ имъ путямъ. Стало быть—о смыслѣ жизни можно и не думать.

Объ источникахъ познанія. Еще Парменидъ говорилъ: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. И Плотинъ повторяетъ за нимъ: ὀρθῶς ἄρα «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι» т. е. вѣрно сказано, что мыслить и быть одно и то же. Плотинъ, какъ и многіе, какъ и большинство философовъ-метафизиковъ, стремится поставить разумное познаніе выше чувственнаго. Здѣсь νοεῖν не значитъ то, что у Декарта его cogitare. Декартъ пояснялъ, что «cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis, in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hoc quod cogitare». У Плотина разумный міръ противоставляется чувственному, какъ нѣчто реальное—не реальному, какъ дѣйствительно существующее—несуществующему. Аргументируетъ же онъ, главнымъ образомъ ссылками на бренность преходящихъ чувственныхъ явленій и вѣчность міра умопостигаемаго. Его доказательства есть ничто

иное, какъ своего рода exercitia spiritualia, которыя преслѣдуютъ цѣль постепенно пріучить человѣка презирать міръ чувственный и чтить міръ умопостигаемый. Цѣлыя страницы, главы, даже книги его замѣчательныхъ сочиненій посвящены выполненію этой задачи. Плотинъ, какъ и Платонъ, подымается до высоты истиннаго паѳоса, когда ему приходится говорить о красотѣ умопостигаемаго міра и о недостаткахъ міра чувственнаго. Вопросъ, какъ сами философы пришли къ такой оцѣнкѣ двухъ міровъ? Пришлось ли имъ и себя, какъ это они теперь дѣлаютъ со своими читателями, подвергнуть такого рода exercitia spiritualia или у нихъ былъ порядокъ другой: сперва они, сами не зная почему, испытали отвращеніе къ чувственному міру, а потомъ уже, когда имъ понадобилось породить такія же чувства въ другихъ, они придумали свою аргументацію? Вопросъ очень существенный—по многимъ основаніямъ. Прежде всего, если ихъ любовь къ умопостигаемому міру и отвращеніе къ міру чувственному есть фактъ—то вѣдь онъ останется безъ измѣненія даже и въ томъ случаѣ, если бъ оказалась, что ихъ аргументація несостоятельна. Затѣмъ—если мы отбросимъ аргументацію, то фактъ получитъ въ нашихъ глазахъ иное значеніе. Платонъ и Плотинъ предпочитаютъ умопостигаемый міръ міру чувственному. Они хотятъ только чистыхъ идей. И разсказываютъ, что тамъ, въ мірѣ чистыхъ идей, необычайно прекрасно. Возражать имъ нельзя и, если положиться на тонъ ихъ рѣчи, нѣтъ надобности: слышно, что говорятъ о томъ, что видѣли. Но вѣдь есть люди, которые такъ же страстно и такъ же хорошо говорили о мірѣ чувственномъ. Художники своими произведеніями не менѣе прославили міръ красокъ, чѣмъ міръ линій. Музыканты ни за что не откажутся отъ звуковъ. Конечно, краски блекнутъ, звуки живутъ только мгновеніе. Но художники и музыканты это знаютъ и это ихъ нисколько не смущаетъ. Они продолжаютъ дѣлать и любить свое дѣло. И я думаю, что между «мыслить» и «существовать» можно поставить знакъ равенства только при извѣстномъ reservatio mentalis. Если же отъ него отречься, то придется очень и очень «интерпретировать» Платона и Плотина, выражаясь почтительно или, говоря просто и открыто, нужно будетъ имъ предложить ограничить свои притязанія. Интеллигибельный міръ можно имъ цѣликомъ уступить: пусть живутъ въ немъ и пусть радуются той высшей радостью, которую они такъ вдохновенно воспѣваютъ. (Плотинъ, по моему, временами умѣетъ говорить объ интеллигибельномъ мірѣ не хуже самого Платона). Но было

бы лучше, если бы они совсѣмъ отреклись отъ аргументаціи и доказательствъ. Всѣ, вѣдь, данныя за то, что они полюбили свой интеллигибельный міръ прежде, чѣмъ подобрали доказательства въ пользу его преимуществъ предъ міромъ чувственнымъ. И въ этомъ, право же нѣтъ ничего дурного. Въ этомъ есть только одно хорошее хотя бы уже потому, что съ доказательствами дѣло обстоитъ вовсе не такъ благополучно, какъ это принято думать. Хуже: съ доказательствами обстоитъ совсѣмъ неблагополучно. Въ этомъ можетъ убѣдиться всякій, кто внимательно прочтетъ любую обстоятельную исторію философіи—такъ что мнѣ, пожалуй, нѣтъ надобности хлопотать о томъ, чтобъ оправдать свое утвержденіе. Ни Платонъ, ни Плотинъ не умѣли доказать съ требуемой убѣдительностью, что ихъ любимый міръ есть дѣйствительно единственный реальный и лучшій изъ возможныхъ міровъ. Но имъ удалось и очень хорошо удалось показать, что они свой міръ любятъ и что онъ стоитъ любви. Развѣ этого мало? Развѣ непремѣнно нужно, чтобы всѣ люди и всѣ разумныя существа были вынуждены признать, что только въ этомъ интеллигибельномъ мірѣ спасеніе, что внѣ его нѣтъ жизни? Самъ Плотинъ, который вслѣдъ за Платономъ прославляетъ «чистый разумъ» [1]) и подозрительно относится ко всякимъ другимъ источникамъ познанія, не можетъ удержаться, чтобъ не прибѣгать къ очаровательному «убѣжденію» и даже приравниваетъ въ одномъ мѣстѣ «чистый разумъ» съ его необходимыми выводами къ грубой механической силѣ [2]). Когда Плотинъ правъ? Тогда ли, когда, слѣдуя общему примѣру, восхваляетъ «чистый разумъ» или когда онъ даетъ пріютъ у себя очаровательному убѣжденію? Вы скажете, что не понимаете вопроса, что «чистый разумъ» не можетъ быть приравненъ къ капризному «убѣжденію», какъ бы оно очаровательно не было? Что Плотинъ, какъ и Платонъ, неизмѣнно преклоняется предъ чистымъ разумомъ и, когда говоритъ объ «убѣжденіи», то онъ только снисходитъ къ своимъ читателямъ... Можетъ быть такъ, но, можетъ быть, и иначе. Можетъ быть въ пристрастіи Плотина (и Платона) къ «чистому разуму» именно и сказывается чисто человѣческая слабость. Плотинъ любитъ умопостигаемый міръ, но, чисто по человѣчески боится, что его любовь окажется «запретной», «недолжной», что кто-

---

[1]) Напр. Еп. V, III, 6 гдѣ онъ говоритъ *νῷ καθαρῷ θεάσται τὸ ἀληθές*— и противоставляетъ «чистый разумъ» *πειθώ*.

[2]) Еп. I, 2, 1 *δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγω, μὴ μενοντας ἐπὶ τῆς βίας.*

нибудь посягнетъ на нее и отыметъ ее у него. И боится до тѣхъ поръ, пока не оградитъ ее отъ посягательствъ со всѣхъ сторонъ высокими стѣнами мнимыхъ доказательствъ или пока силой не сгонитъ, хотя бы въ своемъ воображеніи, всѣхъ людей, всѣ разумныя существа въ одно мѣсто и не возьметъ съ нихъ торжественнаго обѣщанія не оскорблять предмета его любви... Боится, какъ видите, совсѣмъ по человѣчески—я готовъ сказать по разбойничьи: награбилъ—нужно беречь, защищать силой. Не сердитесь за рѣзкость выраженія: я Плотина люблю и чту не меньше, чѣмъ вы. Рѣзкость относится не къ Плотину, а къ способу чтенія и пониманія Плотина. Конечно, этотъ способъ не мы выдумали, онъ существуетъ съ древнѣйшихъ временъ. Люди всегда вѣрили только въ физическую силу и, сообразно своимъ идеаламъ и вѣрованіямъ, создали образъ истины, опоясанной мечомъ. Безъ «необходимости» никто не подчинится и нужно, чтобы «логосъ» имѣлъ ту-же принудительную силу, что камень или дубина, которая, если ими владѣешь, только одни и способны обезпечить человѣку спокойное и сносное существованіе въ этомъ мірѣ. Конечно, если «необходимость» такая уже умопостигаемая сущность, primum movens immobile, самое лучшее и потому самое первое во вселенной [1])—тогда—дѣлать нечего—приходится смириться, какъ пришлось бы смириться, если бы «сила и матерія» матеріалистовъ оказались бы послѣдними элементами, къ которымъ сводится бытіе. Но радоваться тутъ нечему. Хорошо любить интеллигибельный міръ, если онъ свободно предлагаетъ себя для любви, опираясь на очаровательное «убѣжденіе» [2]), а не на грубый логосъ—онъ же механическая сила [3]). Но тогда ему и не нужно вооружаться ни мечомъ, ни дубиной, тогда ему не нужно быть единственно истиннымъ міромъ и воевать съ другими мірами, оспаривая у нихъ право не предикатъ «быть». Красота не ревнива и не труслива: она вѣритъ въ себя и спокойно сосуществуетъ рядомъ съ другой красотой. Ревнивъ по природѣ своей только смертный человѣкъ, который еще не вышелъ сейчасъ изъ періода борьбы за существованіе. Ему нужно оградиться высокимъ частоколомъ отъ сосѣда или зарыть добытое, все въ той же борьбѣ, добро въ землю—ибо иначе отымутъ.. Итакъ отдадимъ должное Плотиновской или Платоновской мудро-

---

[1]) Enn. V, IX, 4: *τὸ δε κρεῖττον φύσει πρῶτον.*

[2]) *Πειθώ.*

[3]) *Βία*—у Плотина.

сти—примемъ ихъ интеллигибельный міръ, даже, если онъ намъ не представляется единственно реальнымъ или вѣрнѣе потому именно, что онъ намъ не представляется единственно-реальнымъ. Онъ прекрасенъ—но есть еще много прекраснаго на землѣ и, можетъ быть, надъ землей—тамъ гдѣ ничего не слышали о борьбѣ за существованіе, гдѣ нѣтъ страха и потому нѣтъ «логоса», гдѣ люди поютъ, а не доказываютъ и даже не могутъ понять, зачѣмъ выдумали доказательства.

Вопросъ. Сейчасъ чувственныя блага доступны всѣмъ. Самый грубый человѣкъ, даже дикарь видитъ небо и солнце, слышитъ пѣнье соловья, наслаждается ароматомъ сирени и ландыша и т. д. Духовныя-же блага—удѣлъ избранныхъ. Но, если бы было обратное, если бы всѣмъ были доступны духовныя блага, если бы всякій могъ бы воспринимать и геометрію, и логику и высокіе идеалы нравственности, но зрѣніе, слухъ, обоняніе дарованы были только очень немногимъ? Какъ было бы тогда съ рангами—попрежнему ли духовныя блага продолжались бы считаться высокими и прекрасными, а чувственныя низкими и безобразными, или arbiter elegantium (вы, конечно, знаете, кто онъ и гдѣ его искать) принужденъ былъ бы произвести переоцѣнку?

De profundis. Что нужно человѣку, чтобъ войти въ таинственную область философіи? Шеллингъ говоритъ: «Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: dass das absolut Ideale auch das absolut Reale sei», т. е. пока человѣкъ не пойметъ, что абсолютно идеальное есть абсолютно реальное—онъ даже не можетъ приблизиться къ философіи. Гегель по этому же поводу пишетъ: «Wenn man anfängt zu philosophieren, muss die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist; diese Negation alles Besondern, zu dieser Philosophie gekommen seyn muss, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage». Т. е. для Гегеля начало философіи—душа должна окунуться въ эфиръ единой субстанціи—въ этомъ освобожденіе духа и его абсолютное основаніе. Конечно, у древнихъ мы найдемъ утвержденія очень сходныя съ утвержденіями Шеллинга и Гегеля. Но у Платона и Аристотеля мы встрѣчаемся съ указаніями и совсѣмъ иного характера. Платонъ говоритъ: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας ἢ

αὕτη [1]) т. е. (способность) удивляться особенно присуща философу; и нѣтъ, внѣ ея, другого начала философіи. Такого же мнѣнія держится и Аристотель: διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν—т. е. и теперь и прежде люди начинали философствовать чѣрезъ удивленіе. Шопенгауеръ же увѣряетъ, что человѣкъ только тогда и постолько становится философомъ, посколько онъ чувствуетъ, что «міръ—это мое представленіе», кто этого не почувствовалъ, тотъ не можетъ быть и никогда не будетъ философомъ. Шопенгауеру, между прочимъ, казалось, что такое своеобразное пониманіе философіи онъ почерпнулъ у Канта. Изъ всего Канта онъ только и заимствовалъ это положеніе, котораго, собственно, у Канта и не было. Сейчасъ философія чрезвычайно оппозиціонно настроена противъ Канта и его феноменализма. Девизомъ новѣйшей философіи является онтологизмъ. Но стоитъ приглядѣться поближе къ современному онтологизму, чтобъ убѣдиться, что онъ вовсе не такъ далеко ушелъ отъ Канта, что онъ даже совсѣмъ не ушелъ отъ Канта, а продолжаетъ двигаться все по той же колеѣ, въ которую и самъ Кантъ попалъ отнюдь не по доброй волѣ. Задача остается старая: оправдать во что бы то ни стало разумъ и его державныя права. И поразительная вещь, Шопенгауеръ—феноменалистъ гораздо напряженнѣе стремится прорваться сквозь видимое бытіе къ невидимой сущности, чѣмъ любой изъ самоувѣренныхъ онтологистовъ. Очевидно, наши противуположенія, въ концѣ-концовъ, мало даютъ; разница между теоретическимъ онтологизмомъ и теоретическимъ феноменализмомъ не больше, чѣмъ, напримѣръ между августиновскимъ amor dei usque ad contemptum sui и amor sui usque ad contemptum Dei. Можетъ быть нельзя и не нужно разрывать между онтологизмомъ и феноменализмомъ: и то, и другое—отъ Бога. И навѣрное Amor Dei не предполагаетъ обязательно contemptum sui, какъ и amor sui не требуетъ contemptum Dei. Вотъ любовь къ своей семьѣ, роду, странѣ часто требуетъ, по условіямъ нашего существованія, презрѣнія или даже ненависти къ чужой семьѣ, чужой странѣ. Ибо людямъ всегда дѣлиться нужно: дашь чужой семьѣ, отымешь у своей. Съ Богомъ же дѣлиться не приходится: Его можно любить и любовь къ Богу не предполагаетъ самоотреченія въ обыденномъ смыслѣ этого слова, даже больше, любовь къ Богу совершенно несовмѣстима съ презрѣніемъ къ себѣ. Можно

[1]) Th. 155 D.

тоже любить и невидимый міръ, нисколько не отвергая міръ видимый. Въ философіи же, живущей понятіями и ищущей въ чистыхъ понятіяхъ своихъ идеаловъ, въ философіи построяемой по образцу математики противорѣчія непримиримы. Квадратура круга—невозможна: кругъ любитъ себя usque ad contemptum квадрата, и квадратъ любитъ себя usque ad contemptum круга. И пока предъ глазами философа стоитъ міръ идеальныхъ сущностей и математика, какъ наука объ идеальныхъ сущностяхъ κατ' ἐξοχήν—философія будетъ наукой и будетъ полагать, что verum index est sui et falsi и что verum и falsum такъ непримиримы, что, если не бѣжать отъ ложнаго, то никогда не добѣжать до истиннаго. Вотъ почему, въ противуположность философамъ раціоналистамъ, нужно сказать: философія начинается не тогда, когда человѣкъ находитъ безспорный критерій истины. Напротивъ, философія начнется лишь тогда, когда человѣкъ растеряетъ всѣ критеріи истины, когда онъ почувствуетъ, что никакихъ критеріевъ быть не можетъ и что они даже ни за чѣмъ не нужны.

Все равно какъ спящій не тогда проснется, когда убѣдится, что его сонное сознаніе «единства» всего существующаго или тождества бытія и мышленія (вѣдь во снѣ—у сна есть своя логика—люди тоже стремятся къ «единству» и къ отожествленію мышленія и бытія: это необходимо твердо помнить), а лишь тогда когда онъ убѣдится, что онъ спитъ и что его сновидѣнія вовсе не вся дѣйствительность, а только малая, отграниченная отъ всего прочаго, часть дѣйствительности или только предчувствіе дѣйствительности. На яву, повидимому, мы менѣе связаны, чѣмъ во снѣ. Но и на яву мы далеко не свободны. И до тѣхъ поръ, пока человѣкъ этого непосредственно не почувствовалъ, пока онъ убѣжденъ, что явь есть полная противуположность сну, что на яву онъ свободенъ и что его свобода выражается въ творческой работѣ той лучшей стороны его сущности, которая называется разумомъ—онъ еще не философъ. Нужно не усыплять себя «объясненіями», хотя бы и метафизическими, загадокъ бытія, нужно будить и будить себя. Для того же, чтобы пробудиться, нужно мучительно почувствовать на себѣ оковы сна и нужно догадаться, что именно разумъ—который мы привыкли считать освобождающимъ и пробуждающимъ—и держитъ насъ въ состояніи сознаго оцѣпененія. Можетъ быть аскетизмъ съ его столь загадочными самоистязаніями есть выраженіе заложеннаго въ человѣкѣ безсознательнаго стремленія къ пробужденію. Раціональная же философія родилась изъ потребности человѣка не переходить въ

этой жизни за предѣлы ограниченной пробужденности. Допустимо, однако, и другое предположеніе. Можетъ быть непримиримая вражда между раціоналистами и, выражаясь по платоновски, μισόλογοσ'ами имѣетъ болѣе глубокій источникъ. Возможно, что люди предопредѣлены къ той или иной философіи своимъ метафизическимъ предназначеніемъ. Не слѣдуетъ слишкомъ полагаться на обычный методъ размышленія, оперирующій посредствомъ общихъ понятій. Ὁ ἄνθρωπος и τὶς ἄνθρωπος—т. е. человѣкъ вообще и этотъ опредѣленный человѣкъ очень рискованно разсматривать исключительно лишь въ отношеніи подчиненія. Non includit contradictionem, какъ любили говорить схоластики, что какому-нибудь τὶς ἄνθρωπος присущъ такой предикатъ, который исключаетъ всякую возможность загнать его въ species ὁ ἄνθρωπος. Конечно, если у какого-нибудь конкретнаго человѣка окажется только одна рука или нога, въ то время, какъ человѣку вообще полагается имѣть двѣ руки или двѣ ноги, или, если онъ будетъ слѣпымъ, глухимъ или нѣмымъ, это все намъ не помѣшаетъ отнести его къ виду «человѣкъ». Ну, а, если бы кто родился съ крыльями или о двухъ головахъ—мы тоже бы назвали его «человѣкомъ»? Или, если бы кто обладалъ даромъ превращаться, по желанію, въ какое угодно животное, либо умѣлъ видѣть прошлое и будущее такъ же ясно, какъ мы видимъ настоящее? Скажутъ, что этого не было и быть не можетъ. Я отвѣчу, что вы не только не вправѣ утверждать, что такого быть не можетъ, но, что вы даже не знаете, что такого никогда не было. Не видали—и только. Но мало ли чего вы не видали? Мы не видимъ—и очень часто—того, что проходитъ предъ глазами: не хотимъ видѣть, потому что не полагается или до времени душа не принимаетъ. А иной разъ слѣдовало бы видѣть не только то, что есть, но чего и нѣтъ и никогда не было. Если мы хотимъ развить нашу способность постиженія міра, мы должны дать полный просторъ своей фантазіи. «Мыслить» людей о двухъ и трехъ головахъ—и даже совсѣмъ безъ головы, ясновидящихъ и т. п. И еще дальше: мы знаемъ, что эмпирическія судьбы людей очень не похожи одна на другую. Одни рождаются Александрами и Платонами, другіе—идіотами и бездарностями. Отчего мы такъ увѣрены, что только въ эмпирическомъ мірѣ возможно неравенство? Вѣроятнѣе всего, что и метафизическія судьбы людей далеко не одинаковы. Одному дано жить только однажды—въ этой жизни: онъ въ первый и въ послѣдній разъ появился—послѣ своего рожденія—во вселенной. У него

нѣтъ прошлаго, нѣтъ и будущаго. Ему нужно спѣшить, чтобъ успѣть насытиться днями въ теченіи короткаго своего существованія на землѣ между рожденіемъ и смертью. Его девизъ—carpe diem, онъ всегда торопится. Онъ, поэтому, позитивистъ и имманентистъ. Кромѣ того, что есть здѣсь, подъ рукой, для него ничего нигдѣ нѣтъ и быть не можетъ. Онъ даже и Бога хочетъ здѣсь видѣть (у средневѣковыхъ людей это называлось fruitio Dei), ибо вѣрно чувствуетъ, что, если Бога здѣсь не увидитъ, то не увидитъ Его уже нигдѣ и никогда. Вѣдь не только безбожники бываютъ позитивистами, вѣрующіе люди не менѣе склонны къ положительной философіи: объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія католицизма, да и многія другія исторіи. Позитивистъ, конечно, безусловно правъ—для себя. Онъ неправъ только, обобщая свои положенія утверждая, что они относятся къ ὁ ἄνθρωπος, а не къ τὶς ἄνθρωπος. Можетъ найтись другой человѣкъ или другіе люди, которые уже существовали не разъ, которымъ придется еще и послѣ смерти существовать. Та душа, которую несъ въ своихъ объятіяхъ Лермонтовскій ангелъ и которая, еще до своего появленія въ нашемъ мірѣ, слышала небесную мелодію, тоже ἄνθρωπος, какъ и душа, которая естественно зачалась и развилась въ утробѣ своей матери и впервые услышала не торжественную ангельскую пѣснь, а свой собственный жалобный крикъ! Объединять въ одинъ видъ такіе различные «предметы» никакъ нельзя. Что у обѣихъ душъ одинаковыя тѣла, что онѣ обѣ живутъ на землѣ, равно платятъ налоги, обучаются грамотѣ, добываютъ въ потѣ лица хлѣбъ—и т. д.—этого совершенно недостаточно для того, чтобъ ихъ трактовать одинаково. Вѣдь вотъ китъ совсѣмъ по виду рыба: и въ морѣ живетъ и хвостъ рыбій и все прочее совсѣмъ, какъ у рыбы: а все таки только грубые и невѣжественные люди его рыбой называютъ. Я вотъ и думаю, что, когда, мы говоримъ ὁ ἄνθρωπος—человѣкъ—мы не одного только кита, такъ сразу, здорово живешь, вталкиваемъ въ «понятіе» рыбы—туда попадаютъ и львы, и тигры и царственные орлы...

Что дѣлать? Какъ быть, чтобы избавиться отъ такихъ постыдныхъ и роковыхъ, по своимъ послѣдствіямъ, ошибокъ? Я полагаю, что начать нужно съ того, чтобъ не брать математику за образецъ для философской науки. Знаю, что это трудно—но вѣдь все равно трудно, даже, если вы и возьмете математику за образецъ. Самъ Спиноза, хотя онъ и строилъ свою философію more geometrico, кончаетъ свою этику словами: sed omnia prae-

clara tam difficilia, quam rara sunt. Это—одно. Другое, что у того же Спинозы философія только по внѣшнему виду похожа на математику. На дѣлѣ же она—философія, т. е., въ ней все почти недоказано, что требуетъ доказательствъ и доказывается только, что все равно пріемлимо и безъ доказательствъ.

Но, это только начало. Дальше—еще труднѣе, но, чего тутъ считать? Если бы это я выдумывалъ трудности, мнѣ нужно было бы торговаться и оправдываться. Но я тутъ не при чемъ такъ-же, какъ и вы, читатель. Если хотите обвинять, вините того, кто создалъ всю эту жизнь—такую фантастическую, своеобразную, неестественную, не укладывающуюся ни въ математическія опредѣленія, ни въ общія понятія. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что «трудность» очень условное выраженіе. Младенцу и водку пить трудно, и курить трудно—а иной взрослый ѣсть не станетъ, была бы только трубка и вино. Такъ вотъ второе—и да будетъ мнѣ дозволено сослаться на очень знаменитаго философа—Плотина. Ἡ δὲ ἀνδρεία ἀφοβία θανάτου. ὁ δέ ἐστι χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὃς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι [1]). Такъ говоритъ Плотинъ и я думаю, что, если его перетолковывать на обычный, прилаженный къ «пониманію» ладъ, то смыслъ его словъ не допускаетъ сомнѣній. «Мужество есть безбоязненность предъ смертью. Смерть же—отдѣленіе души отъ тѣла [2]). Не боится же этого тотъ, кто любитъ оставаться одинъ», Мнѣ скажутъ—или мнѣ не скажутъ, а я самъ скажу?—что Плотинъ былъ декадентомъ въ философіи. Ну, что-жъ? Декадентъ—стало быть уже не рыба, а китъ? Такой τὶς ἄνθρωπος, котораго никакъ не втиснуть въ ὁ ἄνθρωπος? Вы не согласитесь, скажете, что все таки ἄνθρωπος, который заблуждается? И непремѣнно должны сказать, чтобы спасти дѣло традиціонной философіи. Я же и помогъ вамъ, внушивъ мысль, что Плотинъ былъ декадентомъ. Но за то его придется вырвать изъ «преемственной» исторіи философіи и обсуждать отдѣльно отъ другихъ! Если, однако, вы и захотите отвести его, то, можетъ быть, не откажетесь послушать, какъ китъ съ рыбами разговариваетъ? Такъ вотъ, почему только тотъ не боится смерти, кто любитъ оставаться одинъ? Именно любитъ: не только смѣетъ, но и хочетъ. Вѣдь это собственно и значитъ, что τὶς ἄνθρωπος выскользнулъ изъ ὁ ἄνθρωπος, какъ бабочка, выпорхнувшая изъ куколки, и ни за

[1]) Enn. I. VI,6. Собственно говоря мой переводъ не совсѣмъ соотвѣтствуетъ подлиннику, но, по моему, онъ совершенно соотвѣтствуетъ духу плотиновской философіи.

[2]) Обычное у Платона опредѣленіе смерти ср. Ph. 64 E и Gorg. 524 B.

что не соглашается лѣзть обратно въ темницу общаго понятія. Былъ человѣкъ, какъ всѣ, отлично умѣщался въ универсаліяхъ, ему предназначенныхъ—и вдругъ какая то таинственная сила выталкиваетъ его изъ привычнаго обиталища, даже не предупреждая заранѣе, куда она его направитъ. Поразительная вещь: декаденты всѣхъ вѣковъ, не исключая и нашего современника, Нитше, пытаются бороться съ судьбой и предопредѣленнымъ имъ жребіемъ. Нитше, какъ и Плотинъ, дѣлалъ отчаянныя попытки, чтобъ вернуть себѣ утерянное мѣсто въ ὁ ἄνθρωπος'ѣ. Но fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Выбора для человѣка нѣтъ. Разъ онъ выпалъ изъ своего «вида»—обратно ему уже не вернуться. И вотъ послушайте показанія каждаго изъ такихъ τὶς ἄνθρωπος'овъ. Нитше разсказываетъ о вѣчномъ возвращеніи: онъ уже безконечное число разъ былъ на землѣ и еще безконечно много разъ вернется на землю. Плотинъ же всегда существовалъ въ нѣкомъ единомъ и въ восторженныхъ словахъ вѣщаетъ о томъ, что скоро—со смертью—онъ снова вернется туда, гдѣ былъ до рожденія. Ясно, что оба говорятъ правду (хотя и дѣлаютъ утвержденія, на нашъ взглядъ взаимно другъ друга исключающія),—что Нитше суждена одна «метафизическая» судьба, Плотину другая. Такъ же ясно, что ожидающія ихъ превращенія настолько различны, что никоимъ образомъ нельзя безъ крайней натяжки или, вѣрнѣе, безъ умышленнаго нарушенія основныхъ правилъ классификаціи, отнести ихъ обоихъ къ одному виду существъ. И, конечно, менѣе всего можно ихъ назвать ἄνθρωπος'ами, если къ ἄνθρωπος'у мы отнесемъ, скажемъ, Геккеля, который опредѣленно знаетъ, что онъ произошелъ отъ обезьяны—такъ опредѣленно знаетъ, что безъ всякого колебанія считаетъ утвержденія Нитше и Плотина безсмысленнымъ бредомъ. На этихъ примѣрахъ, я думаю, съ достаточной наглядностью вскрывается основной порокъ раціоналистическаго мышленія, т. е. того мышленія, которое de facto считается единственно возможнымъ мышленіемъ представителями всѣхъ философскихъ системъ—какъ бы въ остальныхъ отношеніяхъ онѣ не различались межъ собой. Вотъ какъ говоритъ Спиноза въ одномъ изъ своихъ писемъ (LXXIV): ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si rogas, respondebo: eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum. И всякій философъ долженъ повторить, вслѣдъ за Спинозой эти слова: «я не предполагаю, что выду-

малъ лучшую философію, я знаю, что постигъ истинную. И, если ты меня спросишь, откуда я это знаю; я отвѣчу оттуда же, откуда ты знаешь, что сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ. И, что этого достаточно—не станетъ отрицать никто, у кого здоровый мозгъ». Спиноза только смѣлѣй, послѣдовательнѣй и откровеннѣй другихъ философовъ. Онъ же говоритъ: ea enim omnia, quae clare et distincte intellegimus Dei idea (ut modo indicavimus) et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est [1]). И, наконецъ его же утвержденіе: qui veram habet ideam simil scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare (Eth. II. XLIII). Повторяю и настойчиво подчеркиваю: приведенныя утвержденія Спинозы являются основными предпосылками мышленія всѣхъ тѣхъ, кто предполагаетъ, что каждый τὶς ἄνθρωπος умѣщается въ ὁ ἄνθρωπος'ѣ. А такъ какъ я до сихъ поръ еще не встрѣчалъ философа, который бы не исходилъ изъ этого предположенія, какъ изъ самоочевидной истины, то въ этомъ смыслѣ всѣ философы оказываются спинозистами. Всѣ, въ томъ числѣ и теологи—напр. бл. Августинъ. Единственнымъ исключеніемъ—и то только на мгновеніе—является Тертулліанъ, въ своемъ знаменитомъ изреченіи, которое шокируетъ даже католическихъ богослововъ, но которое заслуживаетъ того, чтобъ о немъ какъ можно чаще вспоминать; crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus ressurexit; certum est quia impossibile [2]). Кромѣ Тертулліана я не знаю въ литературѣ никого, кто бы испыталъ хоть на мгновеніе такого рода просвѣтленіе, дающее возможность освободиться отъ «велѣній разума». Всѣ хотятъ на общемъ основаніи gustare certitudinem intellectus, всякій у кого есть vera idea, simul scit se veram habere ideam и знаетъ это *потому-же*, почему знаетъ, что сумма угловъ въ треугольникѣ равняется двумъ прямымъ. Тутъ есть, надъ чѣмъ призадуматься. Если я имѣю истинную идею о чемъ либо, то я одновременно знаю, что имѣю истинную идею и не могу уже сомнѣваться въ ней. Это, конечно не простая тавтологія: формулировки Спинозы очень осторожны и выдержаны. Спиноза въ своей теоремѣ хотѣлъ выявить то-же, что и въ отрывкѣ изъ теолого-политическаго трактата: есть такое душевное состояніе certitudo, которое на-

[1]) Tract. theol. polit. I, 5.
[2]) De carne Christi. V.

ступаетъ въ связи съ появленіемъ у человѣка истинной идеи и, которое, какъ полагающее предѣлъ всякого рода сомнѣніямъ, является свидѣтельствомъ и результатомъ обрѣтенія единой для всѣхъ истины. Ясно, что всякій философъ, ищущій единой истины долженъ раздѣлять мнѣніе Спинозы—иначе онъ не былъ бы философомъ. Но, вотъ, отъ общихъ положеній перейдемъ къ частностямъ, иначе говоря, спросимъ себя, какъ примѣнялась на дѣлѣ теорема Спинозы. Лучшій способъ—обратиться къ истинамъ, добытымъ самимъ Спинозой. Еще въ своихъ cogitata metaphysica, въ параграфѣ, озаглавленномъ dari voluntatem Спиноза останавливается на знаменитомъ вопросѣ о буридановомъ ослѣ. Что было бы съ голоднымъ осломъ, если бы предъ нимъ въ равномъ разстояніи лежали двѣ совершенно одинаковыя вязанки сѣна? И, что соотвѣтственно, было бы съ человѣкомъ, если бы онъ оказался въ положеніи буриданова осла? Спиноза безъ колебанія отвѣчаетъ: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat (Cogit. metaph. XII, 10). Черезъ нѣсколько лѣтъ Спиноза въ этикѣ снова наталкивается на тотъ же вопросъ и даетъ на него отвѣтъ, прямо противуположный: ...dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Т.-е., отбросивъ образы, въ первомъ случаѣ Спиноза утверждалъ ту истину, что воля свободна, во второмъ—что воля не свободна. Утверждалъ въ обоихъ случаяхъ съ совершенной увѣренностью и несомнѣнно испытывалъ чувство о которомъ онъ говорилъ, что unusquisque, qui certitudinem gustavit, apud se sine dubio expertus est. Въ чемъ же здѣсь дѣло? Если предикаты истины, какъ таковой, въ равной степени усматриваются однимъ и тѣмъ же человѣкомъ, хотя и неодновременно (я говорю неодновременно, но вопросъ можетъ быть и шире поставленъ) въ связи съ сужденіями, взаимно другъ друга исключающими, то могутъ ли они считаться исключительными предикатами истины, т.-е. признаками, отдѣляющими ее отъ лжи. Либо есть у человѣка свобода воли, либо нѣтъ—и тѣмъ не менѣе Спиноза gustavit certitudinem какъ тогда, когда онъ принималъ положительное, такъ и тогда, когда онъ принималъ отрицательное рѣшеніе по этому вопросу. И я полагаю, что unusquisque apud se sine dubio expertus est, что и съ нимъ бывало—и не разъ бывало то-же, что и со Спинозой. Изъ этихъ случаевъ съ необычайной очевидностью выясняется,

что мы gustamus certitudinem вовсе не необходимо въ связи съ познаніемъ истины, что переживаніе увѣренности довлѣетъ себѣ автономно, возникаетъ и исчезаетъ совершенно независимо отъ того, добыли-ли мы истину или ложь и даже безъ всякаго отношенія къ тому, существуетъ-ли вообще какая либо возможность добыть истину. Спиноза, какъ и всякій раціоналистъ т. е. человѣкъ, желающій во что бы то ни стало и какой угодно цѣной постичь все существующее своими собственными силами, прибѣгнулъ къ совершенно ненужному и незаконному обобщенію. Конечно, каждый по своему опыту знаетъ, что, съ утвержденіемъ, что сумма угловъ въ треугольникѣ равняется двумъ прямымъ, связано certitudo. Но умозаключать отсюда, что всякое certitudo обусловливается отысканной истиной, нѣтъ никакого основанія. Нашъ старый китъ снова негодуетъ и не хочетъ вести компанію съ рыбами. Certitudo certitudini розь. Бываютъ точно такія увѣренности, которыя порождаются постиженіемъ истины, но бываютъ и такія, которыя рождаются совсѣмъ отъ другихъ родителей. Можно вполнѣ допустить и generatio aequivoca, самозарожденіе. И совсѣмъ нѣтъ никакихъ основаній отрицать возможности увѣренности какъ благодатнаго дара небесъ, какъ gratia и именно gratia gratis data не въ награду за заслуги, а по великому милосердію Божію—а то (*и это, по моему, вѣрнѣе всего*) и въ *наказаніе* за наши грѣхи. Вотъ вѣдь простые люди не менѣе, чѣмъ мы въ своихъ истинахъ, увѣрены въ томъ, что земля неподвижна, что солнце вокругъ земли ходитъ и мѣсяцъ по облакамъ плаваетъ. Откуда у нихъ certitudo, когда доподлинно извѣстно что они заблуждаются? И даже мы, ученые люди, любуемся голубымъ сводомъ небесъ, хотя давно знаемъ, что никакого свода нѣтъ. Раціоналистъ не считается съ этимъ. Онъ хочетъ быть гордымъ и ничего не принимаетъ—или дѣлать видъ, что не принимаетъ—даромъ: если у него есть увѣреннось, то только увѣренность, имъ самимъ добытая. Оттого-то Декартъ такъ настойчиво повторялъ, что Богъ не можетъ обманывать людей. Ему казалась, что Богъ не можетъ обманывать людей. Ему казалось, что, если Богъ обманываетъ людей, то уже все пропало. Но, во первыхъ, онъ фактически не правъ. Богъ обманываетъ людей; и въ Библіи объ этомъ не разъ повѣствуется, да и мы своими глазами убѣждаемся въ этомъ на каждомъ шагу, хотя бы на вышеприведенныхъ примѣрахъ о солнцѣ, землѣ, небѣ. Если бы Богъ иначе устроилъ наше зрѣніе, намъ бы вовсе не нужно было тысячелѣтія ждать Коперника, чтобъ отказаться отъ иллю-

зіи геоцентрическаго пониманія. Но Богъ хотѣлъ, повидимому, чтобъ мы любовались солнцемъ и небомъ и нисколько не боялся покрыть истину красотой. Это человѣку нельзя обманывать, а Богу можно—п. ч. Ему все можно. Раціоналисты не хотятъ допускать Бога-децептора, потому что они и Богу не очень то довѣряютъ. Имъ хочется свой собственный разумъ сдѣлать божественнымъ и всепроникающимъ. Т.-е. даже и этого на дѣлѣ нѣтъ. На дѣлѣ они гораздо скромнѣе. Съ нихъ вполнѣ достаточно, если они думаютъ, что ихъ разумъ божественень. Потому-то ихъ никогда не смущаетъ то обстоятельство, что божественные разумы такъ многочисленны. Они это просто игнорируютъ. Каждый самоувѣренно твердитъ: я правъ, я въ истинѣ, точно онъ глухъ отъ рожденія и совсѣмъ никогда не слышитъ, что его сосѣдъ не своимъ голосомъ выкрикиваетъ такое-же «я правъ, я въ истинѣ», хотя его истина совсѣмъ иная. Ясно, что тутъ до истины никому нѣтъ дѣла, что вопросъ тутъ о совсѣмъ другихъ благахъ, что и на этотъ разъ, какъ всегда человѣкъ остается такимъ же грубымъ эгоистомъ, какимъ онъ былъ въ доисторическія времена каменнаго и бронзоваго періода...

Потому-то, въ противоположность Шеллингу и Гегелю, нужно сказать, что человѣкъ начинаетъ философствовать не тогда, когда онъ постигаетъ, что абсолютно идеальное есть тоже и абсолютно реальное, или что все—едино, а тогда, когда онъ такого рода постиженія выталкиваетъ за порогъ сознанія. Гораздо были ближе къ истинѣ Платонъ и Аристотель съ ихъ διὰ τὸ θαυμάζειν и еще ближе Шопенгауеръ съ его утвержденіемъ что міръ—есть мое представленіе. Только почувствовавъ (διὰ τὸ θαυμάζειν), что знакомый намъ міръ есть только «представленіе», и что certitudo возможно лишь во снѣ и что чѣмъ прочнѣе certitudo, тѣмъ глубже и непробуднѣй сонъ—мы можемъ имѣть надежду на пробужденіе. Пока мы «знаемъ», пока мы «понимаемъ»—мы спимъ и тѣмъ крѣпче спимъ, чѣмъ «яснѣе и отчетливѣе», чѣмъ аподиктичнѣе наши сужденія. Это дожны постичь люди—если имъ суждено на землѣ пробудиться. Но, кажется, не суждено—во всякомъ случаѣ суждено очень немногимъ—да и то только на половину. Большинству уже приходится умереть во снѣ, какъ во снѣ они и жили. И такъ начало философіи есть θαῦμα—но такая θαῦμα, которая никогда не приводитъ къ ἀθαυμασία, философскому идеалу Демокрита.

Л. Шестовъ.

Кн. С. Н. Трубецкой и философія.

I.

Кн. С. Н. Трубецкой, въ качествѣ историка философіи и мыслителя, пользуется огромнымъ уваженіемъ со стороны русскихъ философовъ. Его магистерская диссертація «Метафизика въ древней Греціи» сразу дала ему имя выдающагося историка философіи; его «Курсъ исторіи древней философіи» неизмѣнно привлекалъ многочисленную авдиторію, а впослѣдствіи, будучи изданъ, сталъ необходимѣйшей книгой для изучающаго греческую философію; защита докторской диссертаціи «Ученіе о Логосѣ въ его исторіи» была историческимъ днемъ въ жизни русской науки. Также пользуются почтительнымъ признаніемъ и его статьи по систематической философіи, напр., «О природѣ человѣческаго сознанія» или «Основанія идеализма».

Однако, даря кн. С. Н. Трубецкому столь исключительное уваженіе, современная русская философія лишь въ малой степени находится подъ его вліяніемъ. У насъ нѣтъ историко-философскихъ работъ, примыкающихъ къ «Метафизикѣ въ древней Греціи» или къ «Ученію о Логосѣ»; наши новѣйшія философскія работы по своему содержанію и методу стоятъ въ слабой связи съ «Основаніями идеализма». Иные философы, часто менѣе крупные по силѣ ума и эрудиціи, часто выступившіе на поле философской дѣятельности значительно позже кн. С. Н. Трубецкого, сильнѣе вліяютъ на философію нашихъ дней.

И это большая несправедливость по отношенію къ кн. С. Н. Трубецкому. Для современной русской философіи было бы несравненно полезнѣй, если бы она, вмѣсто столь отвлеченнаго платоническаго піетета, проявила болѣе живое и

болѣе дѣйственное отношеніе къ философскому наслѣдству кн. С. Н. Трубецкого. Пусть предъ судомъ современной философской критики (современная философія не можетъ не быть критической) кое-что въ этомъ наслѣдствѣ окажется и непріемлемымъ, это не должно насъ смущать: философія прогрессируетъ, а кн. С. Н. Трубецкой умеръ слишкомъ преждевременно. Тѣмъ, пожалуй, болѣе прочно и глубоко войдутъ въ современную философію наиболѣе цѣнныя идеи кн. С. Н. Трубецкого. Онъ долженъ стать вновь и навсегда живымъ для русской философіи, и послѣдняя обязана опредѣлить свое дѣйственное отношеніе къ идеямъ кн. С. Н. Трубецкого. Русская философія должна сказать, что именно беретъ она у кн. Трубецкого, и то, что она возьметъ, тѣмъ она и дѣйствительно должна жить, и дѣйствительно должна опредѣляться. Она должна фактически стать подъ вліяніе кн. С. Н. Трубецкого. Но такое рѣшеніе обязываетъ въ критикѣ. Отвлеченный платоническій піететъ безжизненъ и легко превращается въ ни къ чему не обязывающій панегирикъ. Но тотъ, кто собирается быть активнымъ наслѣдникомъ, тотъ неминуемо долженъ задуматься надъ тѣмъ, что въ данномъ наслѣдствѣ онъ можетъ использовать, чѣмъ изъ этого наслѣдства онъ можетъ жить. Философія кн. С. Н. Трубецкого заслуживаетъ не мертво восторженнаго и не рабски ученическаго, но свободно критическаго изслѣдованія: кто все принимаетъ, тотъ не задумался надъ тѣмъ, что принимаетъ; кто только ученикъ, тотъ не ученикъ большого учителя.

II.

Для кн. С. Н. Трубецкого философія имѣла огромное жизненное значеніе: она стоитъ впереди умственнаго движенія человѣчества, реформируетъ религію, преобразовываетъ общество, даетъ литературѣ направленіе и высшее содержаніе, ставитъ цѣли наукѣ, опредѣляетъ ея методы, даетъ ей гипотезы и организуетъ ее, какъ стройное цѣлое. И онъ подходилъ къ философіи, какъ живой человѣкъ къ живому дѣлу.

Но, по его мнѣнію, философію дѣлаетъ философіей метафизика, т. е. цѣльное и сверчувственное свободное познаніе вселенской истины. Метафизика—завѣтное святое святыхъ философіи, ея душа. Кн. С. Н. Трубецкой обладалъ интенсивнымъ метафизическимъ опытомъ и всюду, въ жизни и въ сознаніи, онъ находилъ абсолютное сущее и метафизическое на-

чало. Въ немъ жило стремленіе оставить эмпирическій міръ явленій, чтобы познавать Абсолютное Начало, конкретное всеединство, лицомъ къ лицу, свободно, цѣльно и сверхчувственно. Кн. С. Н. Трубецкой былъ метафизикомъ не только какъ философъ-писатель, но и какъ живая психологическая личность.

Исторія метафизики имѣла для него опредѣленно жизненное значеніе. Данныя въ исторіи философіи метафизическія системы были для него конкретными цѣнными попытками цѣльнаго и сверхчувственнаго свободнаго познанія Абсолютнаго Начала. Исторія метафизики была для него не мертвой исторіей, но живой метафизикой. Кн. С. Н. Трубецкой изучалъ исторію философіи, какъ философъ. Его «Исторія Метафизики», «Курсъ древней философіи», «Ученіе о Логосѣ»—именно философскія работы.

До кн. С. Н. Трубецкого такъ смотрѣлъ на философію Гегель, но именно Гегель и скомпрометировалъ такой взглядъ. По мнѣнію кн. С. Н. Трубецкого, ошибка Гегеля состояла въ томъ, что онъ позитивное содержаніе разума замѣнилъ отвлеченнымъ и субъективнымъ схематизмомъ; мы же должны изучать это содержаніе именно какъ позитивное и конкретно данное. Такое конкретное всестороннее пониманіе достигается лишь тщательнымъ научнымъ изслѣдованіемъ исторіи метафизики, и ничто не можетъ быть противнѣе такому изученію, какъ предвзятое апріорное діалектическое построеніе «плана» исторіи философіи. Кн. С. Н. Трубецкой строгій чисто-научный работникъ, и именно научное изслѣдованіе исторіи философіи онъ считалъ самымъ лучшимъ средствомъ для возможности философскаго уразумѣнія исторіи философіи.

И такая работа кн. С. Н. Трубецкого надъ исторіей философіи блестяще вознаградилась: онъ смогъ увидать въ исторіи философіи связное органическое цѣлое и понялъ, какимъ образомъ единая метафизическая истина можетъ и должна выражаться въ такомъ множествѣ самыхъ разнообразныхъ и часто противоположныхъ системъ, онъ узналъ, что есть объективные законы развитія философской мысли. Въ его глазахъ всякій историческій моментъ въ познаніи истины выражаетъ по-своему истину положительнымъ образомъ и постольку исторически и логически необходимъ. Для него—и въ этомъ признакъ всякаго настоящаго ученаго знатока исторіи философіи—исторія философіи не хаосъ противорѣчій, но органическое закономѣрно развивающееся положительное единство. Иными словами, сказали

бы мы, нѣтъ философій, есть единая философія съ ея объективно-историческими законами развитія. Но установить фактъ существованія этой единой философіи можетъ лишь тотъ, кто не a priori произвольно и субъективно конструируетъ факты философіи, но открываетъ ихъ именно какъ объективно данные въ исторіи философіи факты посредствомъ историческаго и филологическаго анализа. Однако, *увидѣть* объективно установленную единую положительную философію можетъ лишь тотъ, кто обладаетъ философской апперцепціей, кто философъ. Именно въ силу своего дѣйствительно жизненнаго философскаго интереса и своего дѣйствительно философскаго направленія мысли кн. С. Н. Трубецкой сталъ объективнымъ ученымъ историкомъ философіи, и именно благодаря столь счастливому сочетанію философа, мыслителя и ученаго кн. С. Н. Трубецкой смогъ увидать въ исторіи философіи единую положительную философію съ ея объективными законами развитія философской мысли. И во всемъ этомъ мы должны стать вѣрными учениками кн. С. Н. Трубецкого. Онъ учитъ насъ жизненному, а не школьному или литературному, отношенію къ философіи, и она должна навѣки стать для насъ великой жизненной силой. Онъ учитъ насъ и тому, что философское творчество должно основываться на опредѣленномъ философскомъ опытѣ, и именно онъ можетъ служить для насъ поучительнымъ примѣромъ метафизика, какъ опредѣленной психологической личности. Въ наши дни, когда философія такъ слишкомъ мелко размѣнялась на школьное преподаваніе и литературное занятіе, когда философія и душа философа слишкомъ часто и слишкомъ рѣзко перестаютъ имѣть что-либо общее другъ съ другомъ, кн. С. Н. Трубецкой долженъ особенно жить для насъ. На немъ можемъ мы воспитывать нашу философскую психологію.

Но также онъ долженъ быть воспитателемъ насъ, какъ и историковъ философіи. Здѣсь, прежде всего, онъ насъ научитъ взгляду на историко-философское изслѣдованіе, какъ на *философское* изслѣдованіе. Въ этомъ отношеніи нѣтъ словъ для выраженія сожалѣнія, что современная исторія философіи не сохраняетъ почти никакой связи съ завѣтами кн. С. Н. Трубецкого, либо даря насъ кропотливыми историко-философскими работами почти безъ всякаго философскаго отношенія автора къ темѣ, либо, что уже является абсолютнымъ нарушеніемъ всѣхъ завѣтовъ кн. С. Н. Трубецкого, преподнося намъ насѣхъ написанныя ученическія «изложенія».

Но кн. С. Н. Трубецкой учитъ насъ также и тому, что философское историко-философское изслѣдованіе необходимо должно быть *научнымъ* изслѣдованіемъ, и именно въ строго научныхъ изслѣдованіяхъ мы сейчасъ болѣе всего нуждаемся. Одна изъ самыхъ цѣнныхъ мыслей кн. С. Н. Трубецкого та, что только изученіе позитивнаго содержанія имѣетъ философское значеніе. Мы должны твердо усвоить мысль, что произвольныя историко-философскія схемы не только внѣ исторіи, но и внѣ философіи, и что, напримѣръ, лишь изученіе *историческаго Платона* можетъ быть предметомъ *философскаго изученія*. Старая безобразная фраза о томъ, что для философа важна не историческая философія, что есть какое-то философское, отличающееся отъ историческаго, изученіе историческихъ философовъ, послѣ кн. С. Н. Трубецкого должна стать невозможной.

Огромнымъ вкладомъ кн. С. Н. Трубецкого въ методологію исторіи философіи является его взглядъ на исторію философіи, какъ на связное органическое цѣлое, какъ на закономѣрно развивающееся положительное единство. Этимъ кн. С. Н. Трубецкой устанавливаетъ какъ-бы программу для работъ послѣдующихъ поколѣній историковъ философіи. Взглядъ на исторію философіи, какъ на хаосъ противорѣчій, а на философовъ, какъ на мыслителей, которые только спорили другъ съ другомъ, не можетъ быть взглядомъ современнаго историка философіи. Философія есть положительное единство, раскрывающееся въ разнообразныхъ и разносторонихъ ученіяхъ, и историкъ философіи долженъ установить положительную философскую традицію, а философъ долженъ связать свою философію съ этой традиціей. Работы современныхъ историковъ философіи безусловно должны примыкать къ работамъ кн. С. Н. Трубецкого въ томъ смыслѣ, что онѣ, какъ и его работы, должны открывать положительное единство въ развитіи философскихъ ученій. Это—самая главная изъ очередныхъ задачъ современной исторіи философіи, точно такъ же, какъ самая главная задача современнаго философа-систематика состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать положительную философскую традицію живымъ содержаніемъ современной философіи. И именно въ настоящее время разброда философскихъ теченій мы, русскіе, съ нашимъ слабымъ чувствомъ исторической философской традиціи, особенно нуждаемся въ продолженіи работы кн. С. Н. Трубецкого надъ установленіемъ положительнаго единства раскрывающейся въ исторіи философіи философской истины.

III.

Но кн. С. Н. Трубецкой былъ не только философомъ. Ему былъ хорошо извѣстенъ и религіозный опытъ, какъ опредѣленное душевное переживаніе, какъ живая духовная сила, испытываемая и сознаваемая, какъ нѣчто безконечно болѣе реальное, истинное, превосходное, чѣмъ внѣшній опытъ, или даже собственная душа. Въ этомъ религіозномъ опытѣ онъ переживалъ Христа, какъ живое начало христіанства, и въ немъ испытывалъ истину христіанства. У кн. С. Н. Трубецкого его живая религіозная жизнь опредѣляла его отношеніе къ философіи.

По его мнѣнію, первоначальная метафизика каждаго народа заключается въ его религіозныхъ понятіяхъ и представленіяхъ, такъ какъ уже въ нихъ скрываются метафизическія идеи о сверхчувственномъ, божественномъ, о душѣ и духѣ, о причинѣ и концѣ всѣхъ вещей. Религія есть метафизика до философіи, доисторическая метафизика, которая въ дѣятельномъ отношеніи къ метафизическому началу всего человѣческаго существа порождаетъ цѣлую систему представленій о немъ, которую грядущей философіи предстоитъ сознательно уразумѣть. Съ этой точки зрѣнія, все содержаніе греческой, т. е. первоначальной, философіи, ходъ ея развитія, ея предѣлъ опредѣляются, по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ, религіей. Философія грековъ есть лишь особый фазисъ развитія ихъ религіозныхъ идей, ибо предметъ философіи есть абсолютная вселенская истина, которая составляетъ суть религіи. Первая философія всѣхъ народовъ дана въ ихъ священныхъ книгахъ, и метафизика логически предполагаетъ уже происшедшее самораскрытіе абсолютнаго, его универсальное откровеніе, исторически—какую-либо частную эмпирическую форму такого откровенія, т. е. извѣстную религію. Идеи абсолютнаго, божественнаго должны быть непремѣнно даны начинающей метафизикѣ, носить сверхличный, объективный характеръ безусловной позитивности, и всякая положительная религія имѣетъ для метафизики именно то значеніе, что она позитивна, такъ какъ метафизика, сама по себѣ, не можетъ ни найти, ни засвидѣтельствовать метафизическое «положительное», которое она можетъ только изслѣдовать какъ данное, точнѣе, какъ открытое. Итакъ, для кн. С. Трубецкого метафизика—религіозная философія, родившаяся изъ религіи.

Но, по его мнѣнію, всякая религія, кромѣ абсолютной вселенской, должна необходимо и препятствовать развитію чистой

философіи, ибо только абсолютная религія имѣетъ своимъ содержаніемъ абсолютную вселенскую Истину. Всякая иная, т. е. языческая, религія ограничена по своему содержанію, и потому всегда наступаетъ моментъ, когда философія перерастаетъ такую религію. Съ этой точки зрѣнія, греческая философія есть мостъ, посредствомъ котораго культурное, образованное язычество перешло къ христіанству. Греческая философія—христіанство до христіанства. Кн. Трубецкой въ постепенномъ развитіи и очищеніи греческой религіи и греческой философіи видитъ подготовленіе языческаго общества къ воспріятію истинной вселенской религіи, которая одна можетъ вмѣстить совершенное Откровеніе: греческіе философы были извнутри просвѣщаемы Словомъ Отчимъ, царствовавшимъ и до Своего вочеловѣченія. Въ философіи эллиновъ нашъ историкъ философіи видитъ проявленіе истинныхъ и сильныхъ религіозныхъ потребностей. Для него, какъ и для св. Климента Александрійскаго, философія есть дѣтоводитель ко Христу для эллиновъ, какъ законъ для іудеевъ.

Но если содержаніе, развитіе и предѣлъ философіи устанавливаются религіей, если философія, сама по себѣ, не можетъ дать ничего положительнаго, даже того, что есть въ той относительной національной религіи, ложность которой она съ такимъ успѣхомъ разоблачаетъ, тогда греческой философіи выносится обвинительный приговоръ, смертный приговоръ: вся греческая мысль страдала отсутствіемъ высшаго абсолютнаго и всеобъемлющаго идеала, который явился за предѣлами эллинизма—въ христіанствѣ; греческая мысль, греческая философія, направленная на сознаніе этого новаго идеала, перестала быть греческой, стала христіанской; здѣсь начинается совершенно новая религіозная философія, по всему отличная отъ предыдущей, а для греческой философіи насталъ конецъ—періодъ медленнаго умиранія. Ея посмертный слѣдъ—натурализмъ въ христіанствѣ. Но мало смертнаго приговора для греческой философіи: если вся послѣдующая философія должна была стать уразумѣніемъ Откровенія абсолютной христіанской религіи, то не произносится ли этимъ смертный приговоръ той новой западноевропейской философіи, которая въ иномъ видѣла свое философское дѣло? Не станетъ ли кн. С. Трубецкой, смотрѣвшій на греческую философію глазами христіанскихъ апологетовъ, обличителемъ новой послѣхристіанской западноевропейской философіи?

Вотъ тутъ-то и встаетъ рядъ недоумѣвающихъ вопросовъ. Прежде всего, невольно спрашивается, точно ли греческая философія должна разсматриваться только какъ педагогическое средство, подготовлявшее къ уразумѣнію христіанской религіи, или же она обладаетъ самодовлѣющей цѣнностью, какъ основа европейскаго умозрѣнія. Невольно спрашиваешь, является ли взглядъ на греческую философію, какъ на христіанство до христіанства, взглядомъ, проникающимъ въ самую сущность греческой философіи. Невольно задаешь вопросъ, неужели послѣ христіанства греческая философія стала навѣки мертвой силой, больше того, силой, одарившей новое религіозное сознаніе столь тяжелымъ наслѣдіемъ, какъ натурализмъ. И эти вопросы у современнаго ученаго и мыслителя не могутъ не встать: ученый историкъ нашихъ дней съ трудомъ мирится съ мистической теоріей историческаго развитія, по которой греческіе философы были извнутри просвѣщаемы Словомъ Отчимъ, царствовавшимъ и до Своего вочеловѣченія; философу нашихъ дней трудно оправдаться въ живомъ интересѣ къ греческой философіи, разъ эта философія уже свершила свое провиденціальное дѣло и опочила, разъ она мертва и даритъ насъ натурализмомъ въ христіанствѣ.

Но еще труднѣй, пожалуй, современному мыслителю признать, что вся послѣдующая философія должна была стать уразумѣніемъ Откровенія абсолютной христіанской религіи. Вѣдь такой взглядъ на задачи новой европейской философіи, собственно говоря, уничтожаетъ философію, какъ самодовлѣющую свободную работу разума, замѣняя ее умозрительнымъ богословіемъ. И пусть это даже не будетъ схоластическимъ превращеніемъ философіи въ служанку богословія, пусть философія, сохраняя свою автономію въ своей сферѣ, сама по себѣ приходитъ къ христіанству, это не разсѣетъ сомнѣній современнаго философа и современнаго вѣрующаго: для философа такая философія есть философія, сама себя упраздняющая въ томъ смыслѣ, что неизбѣжный конецъ ея автономной работы есть роковой «переходъ въ другой родъ»; для вѣрующаго такая философія есть философія, дерзающая естественными силами разума дойти до познанія глубочайшихъ истинъ Откровенія, есть попытка не «вѣрою разумѣть», но «разумомъ вѣровать». Словомъ, подобнымъ образомъ конструируемая религіозная философія рискуетъ не удовлетворить ни философа ни вѣрующаго: философа неудовлетворитъ апокалиптическій элементъ ея, вѣрующаго не-

удовлетворитъ раціоналистическій элементъ. Возникаетъ вопросъ, не чисто ли внѣшне въ подобнымъ образомъ понимаемой философіи сочетаются философія и религія?

Что же касается историка философіи, то онъ, ясно видящій, что новая европейская философія есть свѣтское и раціоналистическое умозрѣніе, понимавшее свои задачи въ совершенно иномъ, нежели что предопредѣляетъ философіи кн. С. Н. Трубецкой, лишь съ весьма большимъ трудомъ сможетъ смотрѣть на многовѣковую работу человѣческаго разума, какъ на ошибку этого разума. Невольно возникаетъ соблазнъ, воспринявъ методологію кн. С. Н. Трубецкого, искать цѣльное органическое единство, положительную философскую традицію и въ исторіи новой европейской философіи, смотрѣть и на послѣднюю не какъ на споръ философовъ, не какъ на ошибочное блужданіе философскаго разума.

Мы не можемъ не сознавать какой-то двойственности: философія автономна, но она педагогъ къ религіи; философія единство, но она умираетъ въ противорѣчіяхъ; философія должна жить, какъ философія, но тема ея—тема Откровенія. Мы не можемъ принять этой сознанной нами двойственности и должны опредѣлить свое отношеніе къ ней. Но прежде, чѣмъ заняться самоопредѣленіемъ, мы должны, во всякомъ случаѣ признать еще одну большую заслугу кн. С. Н. Трубецкого. Россія богата религіозными философами, но надо признать, что никто изъ нихъ такъ широко, такъ осязательно и такъ смѣло, во всемъ блескѣ таланта и эрудиціи, не поставилъ проблемы объ отношеніи между философіей и христіанствомъ, какъ это сдѣлалъ кн. С. Н. Трубецкой. Нѣтъ словъ для выраженія удивленія передъ тѣмъ фактомъ, что современные представители русской христіанской философіи удѣляютъ такъ обидно мало вниманія кн. С. Н. Трубецкому, что они не стали его учениками въ стремленіи исторически и діалектически связать умозрительную философію съ Откровеніемъ христіанства, какъ это сдѣлалъ авторъ работъ по исторіи греческой философіи и «Основаній идеализма». Да, русскіе современные христіанскіе философы мало использовали, во всякомъ случаѣ, весьма цѣнную историческую и философскую работу кн. С. Н. Трубецкого, а, между тѣмъ, въ Россіи не было и нѣтъ философа, который столь же рѣшительно, неголословно и по всѣмъ направленіямъ утверждалъ связь умозрѣнія съ христіанствомъ.

IV.

Итакъ, мы стоимъ передъ вопросомъ, объ отношеніи двухъ элементовъ въ философскомъ творчествѣ кн. С. Н. Трубецкого—научно-діалектическаго и религіозно-философскаго. Спрашивается, двойственность этихъ элементовъ была ли преодолѣна кн. С. Н. Трубецкимъ, или же она осталась пребывающей навсегда. Отвѣтить на этотъ вопросъ можетъ лишь детальный разборъ сочиненій кн. С. Н. Трубецкого.

Предъ нами первый крупный трудъ начинающаго 28-лѣтняго философа, написанный въ 1890 году, т. е. болѣе четверти вѣка назадъ: «Метафизика въ древней Греціи». Этотъ трудъ вышелъ въ то время, когда огромное большинство историковъ философіи смотрѣло на раннюю эллинскую философію, какъ на натурфилософію, и видѣло въ ней, прежде всего, первые шаги древнегреческой науки. Первые греческіе философы фигурировали обычно въ роли создателей тѣхъ или иныхъ космологическихъ, астрономическихъ, математическихъ и иныхъ спеціальныхъ научныхъ теорій. Въ результатѣ обычно получался хаосъ многочисленныхъ противорѣчивыхъ, слабо мотивированныхъ и потерявшихъ всякое значеніе для нашего времени наивныхъ теорій первыхъ философовъ-ученыхъ. Для кн. С. Трубецкого ранняя греческая философія есть, прежде всего, метафизика и именно религіозная метафизика, отличающаяся вполнѣ опредѣленнымъ направленіемъ. Почти треть книги посвящена описанію метафизики въ религіи древней Греціи, и это и является отправнымъ пунктомъ. Далѣе, говоря объ отдѣльныхъ философахъ, кн. С. Н. Трубецкой вездѣ начинаетъ изложеніе съ метафизики ихъ: философія абсолютнаго процесса у Гераклита, философія абсолютной субстанціи въ элейской школѣ, начала философіи Эмпедокла, метафизика атомизма. Итакъ, все время метафизика, родившаяся изъ религіи.

Больше четверти вѣка прошло со дня выхода труда молодого автора. Что скажетъ объ основной идеѣ его современная исторія греческой философіи? Въ 1911 г. выходятъ «Основныя ученія досократовской философіи» А. Фишера, который въ ранней греческой философіи видитъ единую проблему, родившуюся изъ миѳологіи; въ томъ же году О. Гильбертъ подробно излагаетъ ученіе первыхъ греческихъ философовъ съ точки зрѣнія «Греческой религіозной философіи»; въ 1912 г. Корнфордъ сводитъ эволюцію этихъ ученій къ формулѣ: отъ религіи къ

философіи. Передъ судомъ новой исторіи греческой философіи не метафизика досократиковъ потонула въ ихъ натурфилософіи, но, наоборотъ, ихъ натурфилософія, по словамъ Риво въ 1906 г., была «раціоналистической переработкой мѳа», и Іоэль въ томъ же году писалъ о «Происхожденіи натурфилософіи изъ духа мистики». Основная идея кн. С. Н. Трубецкого прочно усвоена современной исторіей философіи. Въ этомъ отношеніи мы, изслѣдуя раннюю эллинскую философію, должны итти за кн. С. Н. Трубецкимъ.

Безусловно правильной оказалась и та характеристика древнѣйшей метафизики, какъ интуитивной, которую кн. С. Трубецкой считалъ самой типичной для даннаго періода. По его мнѣнію, греческая метафизика, исходитъ изъ первоначальной интуиціи абсолютнаго, которое, посредствомъ интуитивнаго анализа, яснѣе разглядывается, какъ всеединство (пиѳагорейство), сущее (элейцы) и дѣйствующее (Гераклитъ), дабы затѣмъ слить эти различныя опредѣленія въ интуитивномъ синтезѣ атомовъ Демокрита, мірового ума Анаксагора, живыхъ стихій Любви и Вражды Эмпедокла. Эта характеристика древнѣйшей метафизики, сдѣланная кн. Трубецкимъ, обыкновенно оставляется безъ вниманія писавшими о немъ, а, между тѣмъ, она удивительно вѣрна. Это только лишь въ наши дни, правда, въ иной связи и съ нѣсколько инымъ значеніемъ, Бергсонъ выяснилъ значеніе для философской системы первичной интуиціи философа и образовъ-посредниковъ для отвлеченныхъ понятій. Но то, что Бергсонъ устанавливаетъ для отдѣльной философской системы, въ еще большей степени имѣетъ значеніе для философіи въ ея цѣломъ. Послѣдняя въ своемъ философствованіи также идетъ отъ интуиціи, и первые ея анализы и синтезы носятъ интуитивный характеръ. Будущая исторія философіи должна и въ этомъ стать ученицей кн. С. Н. Трубецкого: въ своемъ изученіи греческой философіи она должна пытаться прежде всего установить и возможно вѣрнѣе описать первичную интуицію этой философіи; узнать ее, значитъ получить ключъ къ пониманію всей древней философіи, которая была лишь весьма постепеннымъ переводомъ созерцанія интуиціи въ діалектику понятій. Слѣдованіе въ этомъ за кн. С. Н. Трубецкимъ сулитъ въ будущемъ рядъ очень крупныхъ открытій.

Даже въ частностяхъ, въ главахъ объ отдѣльныхъ философахъ, книга С. Н. Трубецкого, безъ всякаго преувеличенія, можетъ быть названа классической и, несмотря на то, что за

истекшіе 25 лѣтъ исторія ранней греческой философіи обогатилась массой совершенно новыхъ выводовъ, во многомъ она сохраняетъ свое значеніе и теперь. Таковы, напримѣръ, главы о милетской школѣ (особенно объ Анаксимандрѣ), характеризуемой, какъ натуралистическій генотеизмъ, о пиѳагорействѣ (особенно характеристика ихъ дуализма), элейской школѣ (вполнѣ правильная интерпретація Сущаго и ѳоира) и Анаксагорѣ. Изъ этихъ главъ можетъ очень многому научиться и современный историкъ философіи. Правда, другія главы уже нѣсколько поколеблены временемъ: такъ, напримѣръ, мы не стали бы теперь считать ученіе о вѣчномъ теченіи главнымъ и специфическимъ моментомъ въ философіи Гераклита, хотя мы этого не станемъ дѣлать лишь благодаря создавшейся, скорѣе уже въ XX в. исторіи греческой метеорологіи, но во время кн. Трубецкого такой взглядъ былъ господствующимъ и поддерживался, даже въ болѣе крайней формѣ, такими авторитетами, какъ Целлеръ и Виндельбандъ; такъ, далѣе, мы нашли бы, пожалуй, послѣ цѣлаго ряда новыхъ работъ о Демокритѣ, нѣсколько утрированнымъ «матеріализмъ» Демокрита у кн. Трубецкого, а для атомизма уже сумѣли бы написать страницу и до Демокрита (общеіонійская теорія уплотненія и разрѣженія первовещества, τὰ ῥήγματα Гераклита, ξύσματα пиѳагорейцевъ, τὰ ὄντα элеатовъ), но и здѣсь мы найдемъ для кн. Трубецкого оправданіе въ томъ, что въ его время (и позже) почти всѣ такъ смотрѣли на Демокрита; если, наконецъ, насъ не удовлетворитъ историко-философская интерпретація софистовъ, то не забудемъ, что самъ кн. Трубецкой прекрасно отдавалъ себѣ отчетъ въ неудовлетворительной постановкѣ вопроса о софистахъ, когда писалъ, что едва ли найдется вопросъ, о которомъ было писано столько вздорнаго, лишняго и ненужнаго на всѣхъ европейскихъ языкахъ, не исключая и русскаго: не его вина, что всякая попытка писать о философіи софистовъ обречена на неудачу, такъ какъ только больше, чѣмъ черезъ 20 лѣтъ, послѣ труда младшаго Гомперца «Sophistik und Rhetorik», открылась возможность писать о софистахъ, какъ не о философахъ, хотя именно кн. Трубецкой утверждалъ, что софисты не философы и даже не скептики. Особенно въ главахъ объ Эмпедоклѣ, пиѳагорейцахъ и Сократѣ, кн. С. Трубецкой является во всемъ блескѣ таланта и эрудиціи. Глава объ Эмпедоклѣ примѣръ исчерпывающаго анализа вопроса о философіи Эмпедокла и философскаго проникновенія въ нее. Больше того, въ ней кн.

Трубецкой намѣчаетъ рядъ неимовѣрно важныхъ вопросовъ, мало разработанныхъ даже его потомками, напр., объ обратномъ вліяніи философовъ на орфиковъ (важно для установленія правильной исторической перспективы) или, особенно, объ отношеніи послѣдующей философіи къ Эмпедоклу (крайне важно для разграниченія философскихъ теченій въ послѣпосидоніевской философіи, особенно при анализѣ отношеній между неоплатониками и аристотеликами). И, какъ-бы чувствуя свое превосходство надъ западной наукой, кн. Трубецкой говоритъ о полномъ разложеніи ученія Эмпедокла въ горнилѣ нѣмецкой критики.

Не останавливаясь на великолѣпной главѣ о пиѳагорейцахъ, все же не можемъ не сказать нѣсколько словъ о главѣ о Сократѣ. Вопреки Дильсу, для котораго Сократъ «чистый X», кн. С. Трубецкой посвящаетъ Сократу большую главу. Нашъ историкъ философіи въ 1890 г. весьма детально, на основѣ крайне продуманнаго анализа, конструируетъ столь пышно расцвѣтшую впослѣдствіи въ германской литературѣ Begriffslehre Сократа, лишь въ 1915 г. подвергшуюся критикѣ Г. Майера; больше того, въ ней онъ даетъ непревзойденный и донынѣ анализъ ученія Сократа о самопознаніи и его богословія. Глава о Сократѣ замѣчательна даже для нашего времени.

Лишь перечитывая внимательно страницу за страницей «Метафизики въ древней Греціи» и также внимательно сопоставляя эти страницы съ данными науки нашихъ дней, мы можемъ вполнѣ глубоко понять и почувствовать, какой большой научной силой былъ кн. С. Н. Трубецкой, написавшій въ еще совсѣмъ молодые годы, въ вѣкъ господства Целлера и Таннери, въ вѣкъ отсутствія «Доксографовъ» и «Фрагментовъ досократиковъ» Дильса, свою «Метафизику въ древней Греціи». Воздавая должное личности автора, мы должны воздать должное и книгѣ ея, которая въ очень многомъ, притомъ основномъ, можетъ учить насъ и нынѣ.

V.

Но, однако, когда читаешь «Метафизику въ древней Греціи», все время испытываешь одно недоумѣніе. Кн. С. Н. Трубецкой все время показываетъ намъ тѣ противорѣчія, въ которыя на каждомъ шагу впадаетъ греческая философская мысль. Въ концѣ концовъ, эта мысль у кн. С. Н. Трубецкого окончательно «разлагается», теоретическій нигилизмъ и практическій

субъективизмъ софистовъ есть слѣдствіе этого разложенія, и съ Сократа начинается совершенно новая эра. Конечно, понятно, что для христіанина Трубецкого греческая философія, дочь языческой религіи, иначе, какъ запутываясь въ противорѣчіяхъ, и не могла эволюціонировать. Но тогда встаетъ вопросъ, въ чемъ же сказалось единство этой философіи. Не слишкомъ ли блѣдно описалъ кн. С. Н. Трубецкой единство ранней греческой философіи? Не слишкомъ ли много новаго у него вноситъ въ развитіе ея каждый слѣдующій шагъ ея, и не тревожитъ ли это нашего историческаго чувства?

Далѣе, у кн. С. Н. Трубецкого философія является лишь уразумѣніемъ уже даннаго языческой религіей положительнаго содержанія. Но какъ представлена у автора «Метафизики въ древней Греціи» фактическая связь между греческой религіей и греческой философіей? По его мнѣнію, отъ начала натуралистическая греческая религія сообщила философу глубокую вѣру въ стихійную основу,—великую Матерь боговъ и людей, и божественность природы, какъ теогонической и космогонической потенціи, была позитивной идеей для всей греческой философіи. Затѣмъ, когда эстетическій идеальный характеръ греческаго многобожія созрѣлъ окончательно и типы боговъ установились въ своей красотѣ, религія дала философу вѣру въ разумную, творческую силу вѣчной формы, образующей и опредѣляющей матерію. Однако, самое глубокое, хотя и безсознательное, вѣрованіе, почерпнутое философіей изъ религіи, есть коренная вѣра въ антропоморфизмъ божественнаго, духовнаго, который даже въ самыхъ высшихъ греческихъ абстракціяхъ проявляется, какъ вѣра въ разумъ.

Нужно сознаться, что этотъ анализъ намъ не даетъ удовлетворенія. Прежде всего, мы ищемъ фактическихъ данныхъ, подтверждающихъ отождествленіе космогонической потенціи у философовъ съ Геей, Реей и Деметрой, но фактовъ кн. Трубецкой намъ не даетъ, а тѣ факты, которые мы можемъ сами собрать, во-первыхъ, говорятъ, скорѣе, за отождествленіе космогонической потенціи у философовъ съ миѳологическимъ Хаосомъ, а, во-вторыхъ, самую роль земного элемента въ древнихъ философіяхъ представляютъ иначе и сложнѣе. Что же касается вліянія греческаго религіознаго искусства на философію, то, во-первыхъ, такая гипотеза ничѣмъ конкретно не доказывается, а, во-вторыхъ, не проще ли греческія «формы» и «умственные виды» считать гипостазированіемъ геометрическихъ абстрак-

ній. Что же касается антропоморфизма, то кн. С. Трубецкой, вполнѣ правильно считая неизбѣжнымъ антропоморфизмъ всего нашего (а не только древнегреческаго) знанія, напрасно думаетъ, что язычество не различаетъ божественнаго естества отъ человѣческаго (ср. τὸ σῶον и θεῖον τι ἐν ἡμῖν), въ то время какъ именно греческая языческая философія была проникнута сознаніемъ невыразимаго величія божества, начиная отъ Гераклита и кончая Плотиномъ, и страстно протестовала противъ антропоморфизмовъ въ религіи.

Читая книгу кн. С. Трубецкого, мы какъ-то не чувствуемъ внутренней связи между ея первой главой, трактующей о метафизикѣ въ религіи грековъ, и главами послѣдующими. Персонажи первой главы какъ-то исчезаютъ вмѣстѣ съ ней, и приходится сознаться, что, блестяще провозгласивъ генетическую связь философіи съ религіей, кн. С. Трубецкой конкретно и детально этой связи не установилъ. Да онъ и не могъ, по самому характеру своему, устновить эту связь: для этого онъ былъ слишкомъ христіанинъ. Онъ такъ же не понималъ движенія языческой мысли, какъ Цельсъ не понималъ христіанства и Оригенъ не понималъ Цельса.

Основное понятіе ранней греческой метафизики — τὸ ὄν, которое есть τὸ θεῖον. Писать исторію ранней греческой метафизики значитъ писать, прежде всего, исторію этого понятія, какъ оно зарождается у милетянъ, какъ изъ ихъ ученія объ уплотненіи и разрѣженіи божественной основы космоса создается ученіе Гераклита о единствѣ, πάντα ἓν, какъ, далѣе, Парменидъ даетъ полное описаніе этого ὄν въ отличіе отъ μὴ ὄν, какъ пиѳагорейцы учатъ о немъ, какъ формирующемъ πέρας, какъ изъ всего этого у эпигоновъ досократической философіи развиваются ученія о σφαῖρος, τὰ ὄντα, τὰ εἴδη, τὰ ἄτομα. И пусть эта схема не вполнѣ точна, во всякомъ случаѣ, безусловно вѣрно, что основное понятіе — τὸ ὄν, которое есть — τὸ ἓν и τὸ θεῖον, и что исторія ранней греческой метафизики — исторія этого понятія.

Поэтому первой главой должна была быть глава о томъ, какъ родилось въ нѣдрахъ религіознаго языческаго сознанія это понятіе. Намъ, людямъ христіанской культуры, страшно трудно писать эту главу, но для кн. С. Трубецкого это было совсѣмъ невозможнымъ: любой конкретный богъ греческаго пантеона былъ для него, какъ и для всѣхъ насъ, несравненно понятнѣй. Сущее греческой философіи безмолвствуетъ для хри-

стіанина. Но больше того: язычество тѣмъ и отличается отъ христіанства, что у него абсолютно иной строй мысли и переживаній. Для христіанина Богъ, прежде всего, Богъ живой и предметъ живого личнаго отношенія; для языческаго философа τὸ ὄν, съ его среднимъ родомъ, имѣло основной тенденціей эволюціонированіе въ безличный Абсолютъ или логическую Идею. Оно, по самой природѣ своей, являлось источникомъ раціонализма. Да, философія, какъ умозрѣніе τὸ ὄν, могла возникнуть только изъ язычества, и раціонализмъ внутренне связанъ съ языческой греческой философіей. Кн. С. Трубецкой не былъ правъ, когда думалъ, что лишь Сократъ впервые провозгласилъ раціональное логическое знаніе и первымъ открылъ сверхличную природу разумнаго начала въ человѣкѣ. Это глубочайшая историческая ошибка: раціонализмъ и обожествленіе ума имманентно всей эллинской философіи. Въ частности, по отношенію къ раннему періоду, Гераклитъ высоко цѣнилъ τὸ φρονεῖν и внималъ Всеобщему Слову, пиѳагорейцы чтили философскую жизнь и учили о божественности души, элеаты создали діалектику и сливали мышленіе съ бытіемъ въ тождествѣ Сущаго, Эмпедоклъ былъ орфикомъ и предтечей софиста Горгія, Анаксагоръ училъ о созерцаніи и умъ объявлялъ высшимъ метафизическимъ началомъ, Демокритъ былъ раціоналистомъ въ ученіи о познаніи и интеллектуалистомъ въ этикѣ, наконецъ, традиціонный взглядъ греческой философіи отъ Гераклита до Плотина таковъ: познавай самого себя, такъ какъ, познавъ себя, ты познаешь пребывающій въ тебѣ божественный умъ, присущее твоей душѣ божественное слово.

VI.

Итакъ, ни единое въ его историческомъ генезисѣ, ни раціонализмъ ранней греческой философіи не стали центромъ вниманія для кн. С. Трубецкого. Я бы сказалъ, типичный христіанинъ въ душѣ, кн. С. Трубецкой былъ глухъ къ философіи, какъ созданію языческаго генія. Онъ видѣлъ въ ней лишь дѣтоводителя ко Христу, а въ остальномъ или мало интересовался ею, или полемизировалъ противъ нея. И типично, что въ дальнѣйшей своей историко-философской работѣ кн. С. Трубецкой пошелъ не по хронологическому пути, миновавъ то, что онъ самъ называлъ величайшими твореніями человѣческой мысли, системы Платона и Аристотеля. Онъ писалъ «Этюды

по исторіи греческой религіи», обнаружившіе весьма большую эрудицію и огромный критическій талантъ, писалъ рядъ критическихъ замѣтокъ о книгахъ по исторіи религіи, но, напримѣръ, Аристотелю онъ не посвятилъ ни одной работы. Гораздо въ большей степени онъ, подобно Вл. Соловьеву, тяготѣлъ къ Платону. Здѣсь онъ сталъ продолжать начатый Вл. Соловьевымъ переводъ Твореній Платона, явивъ себя прекраснымъ филологомъ и давъ прекрасный разборъ «Протагора». Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ отъ него большихъ работъ о Платонѣ, и потому объ общей концепціи золотого вѣка эллинской философіи мы можемъ судить лишь по Курсу его лекцій по исторіи древней философіи, который, опять къ сожалѣнію, именно начиная съ Платона, дошелъ до насъ лишь въ наброскахъ.

Кн. Трубецкой считаетъ философію Платона жизненнымъ дѣланіемъ, цѣль котораго состоитъ въ познаніи и усвоеніи высшаго блага. Такимъ образомъ, идеализмъ Платона имѣетъ этическій корень. Платонъ усвоилъ себѣ діалектическій методъ Сократа, какъ искусство образованія понятій, при чемъ подробно излагается критика сенсуализма въ «Θеэтетѣ». Предметъ этихъ понятій — идеи, истинныя сущности и причины вещей, дающія имъ всѣ ихъ формы, видъ и свойства. Эти идеи являются въ то же время нормами и цѣлями для вещей. Здѣсь отвлеченный идеализмъ Платона переходитъ въ практическій идеализмъ: его ученіе объ Эросѣ и ученіе объ «Единомъ» и «Сущемъ» стремится дать переходъ отъ міра чувственнаго къ міру идеальному. Наконецъ, кн. С. Трубецкой подробно останавливается на анализѣ «Тимея» и ученія о нравственности и республикѣ Платона. Конечно, по наброскамъ трудно судить, но, все же, мы вполнѣ опредѣленно встрѣчаемся здѣсь, съ одной стороны, съ весьма вѣрнымъ пониманіемъ историческаго Платона, а, съ другой стороны, и съ глубокимъ философскимъ осмысливаніемъ Платона. Изображеніе этической основы идеализма Платона, установленіе попытокъ къ конкретному идеализму у Платона, должная соразмѣрность въ изложеніи «Тимея», многія мѣста въ анализѣ Республики, а также рядъ отдѣльныхъ разсѣянныхъ мыслей,— все это останется, вѣроятно, еще надолго лучшимъ введеніемъ начинающаго въ философію Платона. Этими страницами русская историко-философская литература можетъ гордиться. Правда, кое-что мы теперь немного измѣнили бы: стали бы философически болѣе точными въ ученіи объ эйдосахъ и идеяхъ, больше связали бы весь платонизмъ въ цѣломъ

съ пиѳагореизмомъ, не отсѣкали бы такъ рѣзко «Законовъ» отъ всего предыдущаго творчества Платона, не пренебрегли бы абсолютно Письмами Платона и т. п. Но дѣло не въ этомъ. Возникаетъ кардинальный вопросъ: если философія Платона — цвѣтъ греческой философіи, а греческая философія—уразумѣніе темы, данной греческой религіей, то гдѣ у кн. С. Трубецкого связь Платона съ греческой религіей изображена въ качествѣ центральнаго пункта въ конструированіи философіи Платона? Гдѣ у него богословіе и религіозная философія Платона, какъ центръ всей философіи Платона? И, далѣе, если въ этикѣ корень философіи Платона, то не блѣдно ли изображена связь діалектическаго метода съ этикой, иными словами, связь логическаго раціонализма съ этическимъ интеллектуализмомъ у Платона? Наконецъ, ясна ли связь ученія Платона о Сущемъ и Единомъ съ ученіемъ объ умственныхъ видахъ (эйдосахъ), или, какъ ихъ принято называть, идеяхъ? Если нѣтъ ясности, то Платона ли это вина? Словомъ, и здѣсь мы видимъ все то же: въ подлинно-мастерскомъ, глубоко-научномъ и глубоко-философскомъ очеркѣ философіи Платона Платонъ, какъ представитель величайшаго языческаго раціоналистическаго умозрѣнія Сущаго, почти отсутствуетъ. И, можетъ быть, поэтому, жизненное, я бы сказалъ, религіозное значеніе діалектическаго метода и религіозная метафизика «Парменида» и «Софиста» остались неясными.

Еще труднѣй судить о пониманіи кн. С. Трубецкимъ Аристотеля. Онъ охотно оттѣнялъ различіе между Аристотелемъ и Платономъ, что любили дѣлать также и христіанскіе богословы въ полную противоположность языческимъ философамъ христіанской эры, упорно стремившимся сочетать эйдологію Платона съ энергизмомъ Аристотеля на почвѣ общаго имъ обоимъ раціонализма (логицизма). Аристотель былъ наиболѣе эллиниченъ изъ всѣхъ греческихъ философовъ послѣ Платона, и недаромъ именно онъ обычно выдвигался впослѣдствіи въ оппозицію эллинистическому стоицизму. И какъ эллинъ, типичный, послѣдній чистокровный эллинскій философъ, онъ былъ чуждъ кн. Трубецкому, какъ православному христіанину. Чѣмъ же другимъ можно объяснить, что ученіе о божествѣ, которое Дилтей справедливо считаетъ сущностью философіи Аристотеля, кн. С. Трубецкой отнесъ на послѣднее мѣсто въ метафизикѣ Аристотеля, посвятивъ ему въ своемъ общемъ курсѣ лишь $1^1/_2$ страницы? Чѣмъ объяснить тогда, что логику Ари-

стотеля, которую неоплатоники и еретики первыхъ вѣковъ христіанской эры выдвигали противъ эллинистическаго стоицизма и христіанства, которой зажигались огни костровъ средневѣковья,— кн. С. Трубецкой опредѣлялъ не какъ метафизическую науку о сущемъ, но какъ науку о формахъ мышленія и познанія?

VII.

Да, кн. С. Трубецкой не былъ эллиномъ. Его интенсивный философскій интересъ менѣе всего проявлялся въ изученіи раціоналистической языческой теоріи Сущаго, какъ высшаго плода языческаго генія. Онъ проходитъ мимо Платона и, особенно, Аристотеля къ типично александрійской проблемѣ — связи идеи Логоса съ ученіемъ о Христѣ. Когда онъ писалъ свое «Ученіе о Логосѣ въ его исторіи», это было уже отчасти разработанной проблемой: не считая изданнаго въ 1872 г. труда Гейнце «Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie», мы можемъ указать изданные въ 1885 г. труды Муретова объ ученіи о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова, а также законченный одновременно съ книгой кн. Трубецкого трудъ «Geschichte der Logosidee in der griech. Philos.», написанный Aall'омъ. Кн. С. Трубецкой ставитъ себѣ задачей выяснить происхожденіе того міросозерцанія, которое признаетъ разумъ, какъ объективное всемірное и сверхмірное начало. Для него съ этимъ вопросомъ соединяется глубокій нравственный интересъ: имѣетъ ли какой-нибудь разумный смыслъ человѣческая жизнь, вся исторія человѣчества, весь міровой процессъ, существованіе вообще? Если да, то въ чемъ онъ заключается? Для разрѣшенія этихъ вопросовъ и служитъ изслѣдованіе о томъ, какимъ образомъ возникла идея Логоса въ греческой философіи, и какъ и почему она была усвоена христіанской мыслью, обогащенная новымъ христіанскимъ содержаніемъ.

Книга распадается, согласно плану, на двѣ части: исторія Логоса въ древней философіи и историческія основы христіанскаго Богосознанія. Украшеніе книги—вторая часть. Уже первая глава о мессіаническомъ идеалѣ евреевъ блещетъ описаніемъ представленія Израиля о царствѣ Божіемъ и, особенно, живого богосознанія его. Кн. С. Трубецкой великолѣпно совмѣщалъ въ себѣ строгія историческія познанія и глубокую интенсивную религіозность, и такое совмѣщеніе дало ему воз-

можность такого симпатическаго проникновенія въ религіозныя переживанія Израиля, до котораго никогда не подымались протестантскіе историки богословія. Но самая лучшая глава—вторая, объ идеѣ Бога, какъ живомъ, конкретномъ и абсолютномъ, Творцѣ и Богѣ исторіи, сверхличномъ и Духѣ, преодолѣвшемъ своимъ конкретнымъ монизмомъ политеизмъ. Всѣ особенности еврейскаго представленія о Богѣ выявлены здѣсь исчерпывающе: теизмъ, креаціонизмъ, историзмъ и спиритуализмъ. Правда, анализъ ученія о словѣ Божіемъ страдаетъ натяжками, и о Мемра таргумовъ говорится лишь въ примѣчаніи, а также блѣдно разобранъ генезисъ типичной для еврейской религіи ранней ангелологіи, о которой, быть можетъ, слишкомъ обще говорится, что въ Ветхомъ Завѣтѣ въ чистомъ сіяніи Ягве образы ангеловъ меркнутъ, какъ звѣзды при свѣтѣ солнца.

Чѣмъ ближе къ концу книги, тѣмъ все ярче и ярче выступаетъ оригинальность христіанства. Въ главѣ объ еврейской апокалиптикѣ устанавливается, что христіанство вложило совершенно новый смыслъ въ идею Мессіи и впервые придало ей центральное, основное значеніе въ цѣломъ религіи, которая опредѣляетъ себя, какъ религію Мессіи, религію Христа. Въ слѣдующей главѣ о начаткахъ гностицизма, подъ которыми понимается іудейскій гностицизмъ, доказывается существованіе дохристіанскаго, іудейскаго гностицизма, чѣмъ отодвигается ближе къ источнику христіанства и христіанское богословіе, которое, такимъ образомъ, является не эллинскимъ, но именно христіанскимъ. Въ христіанствѣ кн. С. Трубецкой видитъ прежде всего Христа съ Его проповѣдью царства Божія, какъ реальнаго царства и жизни, нераздѣльнаго владычества Отца, имѣющаго прійти въ силѣ и славѣ, съ Его реальнымъ Богосознаніемъ Себя, какъ Духа и Мессіи. Евангельскій Логосъ опредѣляется, такимъ образомъ, какъ начало дѣйствительной жизни, составляющее предметъ опыта и религіозной оцѣнки Его слова и дѣла. Ученіе о Христѣ—результатъ пережитаго религіознаго опыта и есть признаніе абсолютной истинности Богосознанія Христа, связаннаго съ Его личнымъ Самосознаніемъ.

Своеобразіе еврейскаго представленія о Богѣ и христіанство, какъ явленіе sui generis, несводимое на эллинизмъ—вотъ основныя идеи кн. С. Н. Трубецкого, и глубокую правильность ихъ трудно оспаривать. Мы могли бы лишь дальше развивать мысль кн. С. Трубецкого, и бездна между Богомъ Израиля

и сущимъ греческихъ философовъ должна все расти и расти: Сущій Ветхаго Завѣта и Сущее древней философіи совершенно отличны другъ отъ друга, какъ по существу, такъ и по способу познанія ихъ. Съ другой стороны, глубокимъ заблужденіемъ весьма многихъ историковъ философіи было отъ эллинистическихъ элементовъ въ болѣе поздней христіанской догматикѣ заключать къ эллинской основѣ христіанства. Кто говоритъ о платонизмѣ Отцовъ Церкви, тотъ долженъ ясно отдавать себѣ отчетъ въ характерѣ этого христіанскаго платонизма, столь близкаго къ эллинистическому стоицизму, и отнюдь не долженъ забывать, что именно платоники Цельсъ и Порфирій дали самую сильную критику христіанства. Христіанство не растворяется въ эллинской философіи, и даже Оригенъ, наиболѣе эллинизирующій и философствующій изъ Отцовъ Церкви, не философъ, но богословъ Божественнаго Откровенія. Христіанство упраздняетъ философію, и кн. С. Трубецкой это зналъ.

Онъ самъ какъ-бы иллюстрируетъ собою наше утвержденіе. Основная тема его изслѣдованій—греческая философія—не даетъ удовлетворенія ему, она только мостъ, только преходящій моментъ отъ язычества къ христіанству, она разлагается въ Метафизикѣ въ древней Греціи, она умираетъ медленной смертью навѣки въ Ученіи о Логосѣ. Ее упраздняетъ новая сила, блестящимъ апологетомъ оригинальности и величія которой является кн. С. Трубецкой. Онъ—апологетъ христіанства и обличитель философіи, язычество которой онъ прекрасно сознавалъ.

Первая часть Ученія о Логосѣ—сплошной обвинительный актъ противъ греческой философіи. Кн. С. Н. Трубецкой приходитъ, послѣ разбора соотвѣтствующихъ теорій, къ убѣжденію, что Логосъ греческой философіи былъ лишь умозрительной гипотезой, результатъ отвлеченнаго, безпочвеннаго умозрѣнія. Изъ тупика, въ какой попала греческая философія въ послѣдніе вѣка своего существованія, выходъ заключался въ новомъ конкретномъ идеалѣ абсолютнаго, котораго не знала греческая мысль, и въ новой конкретной идеѣ Логоса, которая могла бы замѣнить собою прежнія шаткія системы отвлеченныхъ понятій, разлагавшихся въ своей діалектикѣ.

Обвиненіе звучитъ сурово, но какъ составленъ обвинительный актъ? Мы читаемъ первыя двѣ главы и находимъ въ нихъ лишь суммарный обзоръ основныхъ теченій греческой философіи до Филона, при чемъ въ общемъ изложеніи тонутъ отдѣль-

ные экскурсы о терминѣ *Λόγος* и логосѣ у Гераклита и стоиковъ, каковые экскурсы не связаны другъ съ другомъ непосредственной связью. Читая эти главы, невольно спрашиваешь, подлинно ли идея Логоса была столь характерной идеей греческой философіи, и если даже Гераклитъ и стоики дѣйствительно учили о Логосѣ и Логосахъ, то могутъ ли ихъ ученія, какъ сравнимыя величины, сопоставляться съ ученіемъ о Христѣ. Правда, въ слѣдующей главѣ о Филонѣ мы находимъ болѣе развитое ученіе о Логосѣ, но, вѣдь, Филонъ—александрійскій еврей, находящійся подъ вліяніемъ Посидонія. За то, какъ бы въ компенсацію, въ послѣдней большой главѣ этой части, посвященной греческой теософіи до неоплатонизма (фактически только Плутарху), мы не находимъ у Плутарха какого-либо ученія о Логосѣ, кромѣ сперматическихъ логосовъ стоиковъ. Вотъ и встаетъ вопросъ, что же изслѣдовалъ кн. С. Трубецкой, изучая идею Логоса въ древней философіи, что сопоставлялъ онъ съ ученіемъ христіанства о Христѣ. Ясно, что это не ученіе о Логосѣ въ буквальномъ смыслѣ этого слова, какъ и во второй части также рамки изслѣдованія не считаются съ буквальнымъ значеніемъ словъ. Но есть ли это ученіе вообще о посредничествѣ между абсолютомъ и міромъ? Весь контекстъ изложенія говоритъ за это, но идея посредничества, оказавшаяся столь нужной въ христіанствѣ, нужна ли была эллинской философіи, видѣвшей въ самопознаніи ума путь къ божественному? Конечно, въ эллинистической религіозной философіи мы находимъ сильно развитое ученіе о демонахъ, но въ настоящей эллинской философіи досократиковъ, Платона, Аристотеля, Плотина демонологія почти отсутствуетъ. И если окажется, что такая идея посредничества въ греческой философіи не имѣла значенія, тогда въ чемъ обвинять эту философію?

Кн. С. Трубецкой ставилъ себѣ задачей выясненіе того міросозерцанія, которое признаетъ разумъ, какъ объективное внѣмірное и сверхмірное начало. Но если вопросъ формулируется такъ, тогда надо было бы вполнѣ отчетливо поставить проблему исторіи ученія древней философіи объ Умѣ, какъ метафизическомъ началѣ: отъ Аристотеля черезъ стоицизмъ до Аммонія Мѣшочника греческая метафизика—метафизика Ума. Греческій язычникъ-философъ былъ раціоналистиченъ до мозга костей: его діалектика и логика были тщательно продуманной техникой успѣшной работы ума, его этика была интеллектуали-

стической этикой философа и мудреца, его метафизика, наконецъ, метафизика Ума, какъ мірового и даже внѣмірнаго и сверхмірнаго начала. Раціонализмъ и Откровеніе, метафизика Ума и ученіе о Христѣ—вотъ полюсы эллинской философіи и христіанства, и именно въ этомъ надо ихъ сравнивать для суда надъ ними.

Но Умъ, о которомъ училъ греческій философъ, былъ въ одно и то же время и метафизическимъ началомъ и началомъ, пребывающимъ въ душѣ человѣка. Типичная мистика эллинскаго философа—молчаливое умственное самоуглубленіе въ тиши уединенія съ закрытыми глазами. Древній грекъ въ своей собственной душѣ читалъ Слово Ума, знаніе было лишь оживленіемъ дремлющаго въ душѣ, ученіе о самопознаніи непрерывно развивается отъ Сократа къ Плотину. Язычникъ-философъ не нуждался въ посредничествѣ: у него былъ его умъ, божественный умъ; въ глазахъ толпы онъ обыкновенно былъ ἄθεος. Вотъ эту глубокую вѣру философіи въ просвѣщающій и возвышающій умъ, вѣру въ божественность его въ человѣкѣ надо было прежде всего подвергнуть критикѣ тому, кто критикуетъ философію, ибо философія и вѣра въ умъ—одно и то же. Еще разъ повторимъ, обвинительный актъ кн. С. Н. Трубецкого не страшенъ: онъ даетъ великолѣпное описаніе даровъ религіи, но онъ грѣшитъ невыясненностью сущности философіи.

Кн.С. Трубецкой, блестящій, вдумчивый и ученый историкъ философіи, съ глубокимъ интересомъ ищущій въ ней дѣтоводительство ко Христу, тѣмъ не менѣе не былъ философомъ. Онъ—богословъ типа Климента Александрійскаго, который также вѣдь жадно изучалъ эллинскую философію, но который также осуждалъ ее, какъ языческую. И философія отомстила кн. С. Трубецкому: его первое значеніе въ русской философіи—значеніе историка философіи, а не систематика-философа. Даже въ своихъ статьяхъ по систематической философіи онъ прежде всего не систематикъ, но критикъ новой философіи. Правда, это будетъ уже критика новой философіи, но тѣмъ безпощаднѣе она будетъ, ибо это философія послѣ христіанства, и взглядъ на нее, какъ на дѣтоводительство ко Христу, не былъ вполнѣ возможенъ. Далеко не случайность, что кн. С. Трубецкой, историкъ философіи по призванію, не написалъ ни одного спеціальнаго изслѣдованія по исторіи новой философіи и даже рѣдко читалъ лекціи по этой исторіи.

VIII.

Писать на современныя философскія темы для кн. С. Н. Трубецкого значило писать о кризисѣ западной философіи. Его философскія статьи строятся по сравнительно однообразному плану: критика основныхъ типовъ западно-европейскаго міросозерцанія и изложеніе положительной христіанской философіи.

Кн. С. Н. Трубецкой глубоко неудовлетворенъ современной философіей во всѣхъ ея направленіяхъ. По его мнѣнію, современная философія въ своихъ противоположныхъ направленіяхъ развиваетъ одинъ и тотъ же протестантскій принципъ абсолютизма личности. Верховный принципъ новой философіи есть идея личности, ея критерій—личное убѣжденіе, ея исходная точка—личное сознаніе въ троякой формѣ: личнаго откровенія (реформа нѣмецкихъ мистиковъ), личнаго разумѣнія (реформа Декарта) и личнаго опыта (реформа Бекона). Универсализмъ германскаго идеализма, точно такъ же какъ индивидуализмъ англійскаго эмпиризма, являются двумя одинаково необходимыми, одинаково абстрактными и, повидимому, непримиримыми между собою моментами принципа абсолютизма личности. И тѣ слѣдствія, къ которымъ приводятъ германскій идеализмъ и англійскій эмпиризмъ, одинако неутѣшительны для человѣчества.

Отождествляя личность съ эмпирической индивидуальностью, англійская философія приходитъ къ отрицанію объективно-логическаго характера умственныхъ операцій; послѣднія превращаются всецѣло въ психологическія ассоціаціи, могущія только внѣшнимъ образомъ совпадать съ дѣйствительнымъ порядкомъ явленій, которыя сами всецѣло разрѣшаются въ наши представленія, внутреннія состоянія нашего сознанія, внѣ коего мы не можемъ сознавать ничего реальнаго, ничего универсальнаго и объективнаго. Отсюда вытекаетъ скептицизмъ Юма и Милля. Но врожденный реализмъ человѣческаго сознанія жестоко мститъ за себя, замѣняя тонкій, умный критицизмъ скептиковъ грубымъ антифилософскимъ матеріализмомъ.

То же видимъ мы и въ германскомъ идеализмѣ. Онъ оказался совершенно неспособнымъ объяснить изъ своихъ абстрактныхъ началъ конкретныя явленія живого сознанія. Разсматривая міръ какъ представленіе или какъ волю, какъ продуктъ понятія или воображенія, знаменитыя метафизическія ученія, вели-

чавшія себя системами абсолютнаго идеализма, не только не объясняютъ намъ соотношенія индивидуальнаго, дѣйствительнаго сознанія къ абсолютному субъекту, но вынуждены считать всякое индивидуальное существованіе объективнымъ заблужденіемъ мірового субъекта, подлежащимъ упраздненію. Новѣйшая пессимистическая философія, есть лишь окончательный результатъ этого идеализма, необходимый исторически и логически.

Крайніе результаты эмпиризма и отвлеченнаго идеализма противорѣчатъ и нравственнымъ требованіямъ. Совершенное отрицаніе свободной воли во имя эмпирической причинности или во имя метафизическаго предопредѣленія, этика эгоистическаго самоутвержденія и этика пессимистическаго самоупраздненія, утилитаризмъ и пессимизмъ, идеалъ анархической коммунистической ассоціаціи во имя утилитарныхъ цѣлей и милитаристическій идеалъ культурной орды, вооруженной на универсальное самоубійственное истребленіе — никогда не станутъ идеалами разумнаго человѣка.

Картина безотрадна. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, ясенъ и выходъ изъ положенія: отвергнуть протестантскій принципъ абсолютизма личности, будь то эмпирическая личность англійской философіи, будь то смѣшеніе субъективныхъ абстракцій съ сущностями, субъективныхъ идей съ абсолютомъ, субъективнаго сознанія съ абсолютнымъ самосознаніемъ самой истины, смѣшеніе субъективнаго идеализма съ абсолютнымъ въ германской философіи. Доступна ли истина личному познанію человѣка, и если да, то лично ли самое познаніе его вообще? Какова природа человѣческаго сознанія? По мнѣнію кн. С. Н. Трубецкого, разсматривая сознаніе внѣшнимъ образомъ, въ связи съ прогрессивно-развивающимися явленіями жизни, или извнутри, при свѣтѣ психологическаго анализа, мы одинаково убѣждаемся въ его органической универсальности, въ идеальной соборности сознанія. Уже изученіе низшихъ животныхъ, а также нервной системы высшихъ позвоночныхъ животныхъ, представляетъ жизнь и сознаніе индивида коллективными (анатомически и физіологически) функціями; въ сознаніи животнаго преобладаетъ родовое начало инстинкта; то же безличное, родовое, инстинктивное сознаніе составляетъ базисъ человѣческаго сознанія, его нижній слой; большинство человѣческихъ дѣйствій и характеровъ опредѣляется унаслѣдованнымъ отъ человѣчества и внушеннымъ со стороны общества сознаніемъ; искусство,

наука, философія и т. п. развиваются въ связи съ общей культурой и вѣрованіями народа; даже свободная, индивидуальная самодѣятельность общества предполагаетъ усвоеніе ею вселенскаго идеала въ универсальныхъ, родовыхъ формахъ человѣческаго сознанія. Эти родовыя начала, связывающія отдѣльныя сознанія между собою, и универсальныя формы, въ которыхъ осуществляется абсолютное идеальное сознаніе, могутъ быть раскрыты въ сознаніи индивидуальной личности путемъ психологическаго анализа. Въ нашей чувственности, поскольку мы признаемъ ея объективность, есть родовые, универсальные элементы, въ коихъ таятся и общія, видовыя представленія; память есть наслѣдственный процессъ; воображеніе не есть отъ начала личная произвольная дѣятельность и связано съ внушеніями; самое понятіе о личности человѣкъ пріобрѣтаетъ въ обществѣ, гдѣ личность обладаетъ объективнымъ бытіемъ въ соборномъ сознаніи; логическое познаніе выходитъ за предѣлы компетенціи индивидуальной личности и предполагаетъ нѣкоторое потенціальное всеединство сознанія, нѣкоторое соборное сознаніе; благая воля, какъ любовь, есть стремящійся къ нераздѣльному единству союзъ любящихъ и совершенно осуществима лишь въ совершенномъ обществѣ.

Итакъ, предпосылка философіи кн. С. Н. Трубецкого — существованіе коллективнаго, соборнаго, каѳолическаго сознанія. Какъ понимать такое сознаніе? По мнѣнію кн. С. Н. Трубецкого, совершенная, божественная Любовь не можетъ быть осуществима въ какомъ-либо естественномъ человѣческомъ союзѣ: она предполагаетъ совершенное общество, богочеловѣческій союзъ или Церковь. Итакъ, рѣчь идетъ о соборномъ, каѳолическомъ сознаніи, живущемъ въ Церкви, и дѣло сводится къ церковной организаціи соборнаго сознанія.

Таково раннее исповѣданіе кн. С. Н. Трубецкимъ своего философскаго міросозерцанія, раскрытаго имъ въ статьѣ «О природѣ человѣческаго сознанія». Мы видимъ, что критика занимаетъ здѣсь большое мѣсто, и должны признать, что критика эта мѣткая. Кн. С. Н. Трубецкой умѣетъ находить слабыя мѣста философскихъ системъ: у него избытокъ возраженій, изъ которыхъ одно сильнѣе другого. И всѣ эти возраженія въ особенности сильны тѣмъ, что кн. С. Н. Трубецкой историкъ философіи и, какъ таковой, умѣетъ находить внутреннія причины смерти даннаго философскаго ученія: его критика почти всегда является логически имманетной и историче-

ски объективной критикой, т. е. самой сильной и самой доказательной критикой; кромѣ того, его критика ярко вскрываетъ отношеніе критикуемой философіи къ жизни. Кн. С. Н. Трубецкой мастерски умѣетъ обвинять философію, и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ мы сами неудовлетворены ею, намъ остается лишь повторять его.

Но, все-таки, его обвинительный актъ не страшенъ для новой западной философіи, поскольку основное его обвиненіе есть несправедливое обвиненіе. Въ признаніи абсолютизма личности новая философія неповинна: ея исходная точка вовсе не личное разумѣніе и не личный опытъ, такъ какъ и для Декарта, какъ это прекрасно показалъ Куно Фишеръ, познаніе естественнаго человѣческаго разума есть освѣщеніе его Богомъ, и для Бэкона опытная наука представляется результатомъ планомѣрной непремѣнно коллективной общечеловѣческой работы. Новая западная философія, въ лицѣ Декарта и Мальбранша, Беркли и Юма (что относительно послѣдняго прекрасно понималъ Якоби) и Канта, начинаетъ съ принципа «Dominus illuminatio mea», чтобы кончить впослѣдствіи принципомъ «Die Bewusstsein überhaupt». Итакъ, абсолютизма личности, въ томъ смыслѣ, какой придавалъ этому принципу кн. С. Н. Трубецкой, мы въ западной философіи не находимъ.

И тѣ черты, которыми живописуетъ нашъ мыслитель кризисъ западной философіи, не чрезмѣрно ли черными красками нарисованы? Возможно ли было говорить о матеріализмѣ или пессимизмѣ, какъ конечномъ выводѣ западной философіи, въ статьѣ, написанной въ 1890 г.? Что же касается скептицизма, то самъ кн. С. Н. Трубецкой видѣлъ въ немъ логически посредствующее звено между эмпиризмомъ и идеализмомъ, и такимъ же звеномъ этотъ скептицизмъ былъ и исторически: во всякомъ случаѣ, ни академическій скепсисъ Юма, ни критицизмъ Канта не были смертью философіи, но, скорѣе, возбудителями и источниками жизни ея.

Если античная философія—сплошной раціонализмъ, то и основная проблема новой философіи—проблема естественнаго, т. е. научнаго, т. е. раціональнаго познанія. И отвѣтъ, данный философіей на эту проблему, опредѣлялъ раціональное познаніе, какъ критическое познаніе. Критицизмъ—душа новой философіи, и только лишь тотъ, кто далъ бы опроверженіе правъ критическаго познанія, нанесъ бы смертельный ударъ философіи, сдѣлалъ бы ея положеніе опаснымъ.

Кн. С. Н. Трубецкой сдѣлалъ половину этого послѣдняго шага въ своихъ разсужденіяхъ, провозгласивъ, какъ бы въ противоположность критической западно-европейской философіи, принципъ церковной организаціи каѳолическаго сознанія. Но какой логическій скачекъ для этого пришлось ему сдѣлать! Сколько бы мы не вдумывались въ его разсужденія, нарочито нами изложенныя подробно, мы не можемъ уловить, какія именно *особыя* основанія дали право кн. С. Н. Трубецкому говорить не о «Bewusstsein überhaupt», а о соборномъ сознаніи, и чего мы уже совершенно не можемъ понять, такъ это логики перехода отъ родового сознанія вообще къ церковному каѳолическому сознанію. Какое отношеніе имѣютъ его физіологическіе и психологическіе аргументы къ организованному церковному сознанію? Послѣднее выступаетъ у кн. С. Н. Трубецкого, безъ достаточной мотивировки, и, будучи у него лишь вторымъ изданіемъ кантовскаго «сознанія вообще», подвержено всѣмъ опасностямъ послѣдняго, но еще въ большей степени: гдѣ у насъ гарантія противъ смѣшенія субъективнаго сознанія съ каѳолическимъ? гдѣ гарантія противъ смѣшенія частной конфессіональной истины съ истиной абсолютной?

Но, все же, собственное ученіе кн. С. Н. Трубецкого, какимъ бы ни было оно съ логической точки зрѣнія, прекрасно иллюстрируетъ его отношеніе къ философіи: сынъ Церкви нападаетъ на дочь критики и ищетъ слабыя мѣста ея. Но въ борьбѣ съ нею онъ пользовался ея же орудіемъ—логической критикой, и оно, какъ всегда, оказалось могучимъ и плодотворнымъ, поскольку, по крайней мѣрѣ, было критическимъ, т. е. философскимъ.

IX.

И философія вознаградила сына христіанской Церкви. Въ даръ за свою критику, т. е. за свое философствованіе, онъ получилъ способность прозрѣнія предстоящихъ философіи путей. Эти пути начертаны имъ въ «Основаніяхъ идеализма». Здѣсь предъ нами мыслитель, ставящій подлинно философскій вопросъ объ истинѣ человѣческаго познанія и разумности всего существующаго и рѣшающій этотъ вопросъ подлинно философскимъ методомъ—діалектики и критики.

Кн. С. Н. Трубецкой исходитъ изъ перваго положенія философскаго идеализма: міръ есть явленіе, сущее есть являющееся. Но, какъ таковое, сущее обусловлено субъектомъ, чувствую-

щимъ и мыслящимъ: дѣйствительность имѣетъ идеальное начало,—сущее опредѣляется идеально, есть идея, есть нѣчто такое, что не является, но необходимо мыслится, есть мыслимое. Однако, все же, природу, исторію, человѣческую душу нельзя свести къ логическимъ категоріямъ и невозможно дедуцировать изъ нихъ; иными словами, сущее не сводится къ логической идеѣ, и въ чистой мысли, какъ таковой, не заключается достаточнаго основанія для чего-нибудь внѣ этой мысли. Идея сущаго логична только въ предположеніи основанія для этой идеи, т. е. въ томъ предположеніи, что ей соотвѣтствуетъ отличное отъ нея сущее. Какъ понимать это сущее? — Исходя изъ самаго общаго, чисто формальнаго опредѣленія сущаго, какъ мыслимаго вообще, критическая, научная метафизика должна разсмотрѣть всѣ мыслимыя опредѣленія сущаго въ ихъ взаимномъ отношеніи, по ихъ основнымъ категоріямъ. Производя это по методу, сказали бы мы, объединенія категорій, мы получаемъ систематическую идеологію сущаго, опредѣляемаго всѣми категоріями въ ихъ взаимной связи. Но сущее не только предметъ понятія и представленія, но и предметъ вѣры, отрицательно опредѣляющей сущее какъ не только простой объектъ отличнаго отъ него субъекта: вѣра имманентна всему моему сознанію, поскольку оно относится къ сущему и непосредственно признаетъ реальность его, какъ опредѣленнаго субъекта. Но если вѣра даетъ намъ непосредственное воспріятіе сущаго, то лежитъ ли въ ней самостоятельный источникъ абсолютнаго вѣдѣнія, какъ это полагаетъ мистическій идеализмъ? Здѣсь представляется роковой вопросъ: гдѣ критерій такого вѣдѣнія, гдѣ ручательство его абсолютной вѣрности, помимо субъективной увѣренности? И поскольку попытки различныхъ мистиковъ понять мірозданіе изъ абсолютнаго представляютъ собою самыя значительныя различія, постольку очевидно, что слѣдуетъ искать помощи въ раціональной философской и научной критикѣ всѣхъ этихъ мнѣній. Итакъ, есть взаимное отношеніе между раціонализмомъ, эмпиризмомъ и мистицизмомъ, т. е. существуетъ конкретное единство познавательныхъ способностей. Въ результатѣ всѣхъ этихъ разсужденій мы получаемъ законъ универсальной соотносительности: нѣтъ явленія безъ отношенія между тѣмъ сущимъ, которое является, и тѣмъ субъектомъ, которому оно является; нѣтъ чистой безотносительной мысли, такъ какъ вся наша мысль въ своихъ категоріяхъ выражаетъ отношенія, обусловливается отношеніемъ къ сущему; нѣтъ без-

относительнаго воспріятія сущаго, ибо иначе мистикъ тонетъ въ созерцаемомъ, а сущее расплывается въ нирвану чистаго небытія. Итакъ, критерій нашего знанія заключается въ соотношеніи нашего цѣлостнаго познающаго субъекта ко всей совокупности познаваемаго сущаго. Сознаніе всецѣло обусловлено реальной метафизической соотносительностью, оно обусловлено внутреннимъ соотношеніемъ вещей, въ основаніи котораго лежитъ абсолютное всеединство сущаго, какъ основы всей дѣйствительности во всемъ ея объемѣ. Это сущее есть всеединое конкретное бытіе, мыслимое и являющее себя, заключающее въ себѣ начало воли, мысли и явленія, начало своего другого. Оно есть сущее о себѣ, или всеединая основа всего сущаго; оно есть, далѣе, самость, сущая о себѣ и для себя, т. е. сознающая и постольку объективирующая себя самость, заключающая въ себѣ основу себя и своего другого — инобытія; оно есть, наконецъ, конкретный абсолютный субъектъ, сущій о себѣ, для себя и для всего, т. е. абсолютная личность, заключающая въ себѣ всеединое начало сущаго, полноту потенцій сущаго. Таково основаніе конкретнаго идеализма.

Такъ философія въ своемъ самоопредѣленіи видитъ свой жизненный смыслъ во внутреннемъ соединеніи человѣческаго разума съ абсолютнымъ сущимъ, точно такъ же, какъ жизненный смыслъ христіанства состоитъ въ соединеніи человѣка съ Богомъ. Такимъ образомъ, христіанство, религія воплощеннаго Слова, соотвѣтствуетъ высшимъ требованіямъ философскаго разума. Но, само по себѣ, ученіе Христа не было ни моралью, ни богословіемъ, ни философіей, но религіознымъ ученіемъ, «евангеліемъ царствія», т. е. проповѣдью и явленіемъ этого царства міру. Его ученіе было прежде всего Онъ Самъ. Сынъ есть «Слово Божіе», какъ откровеніе Отца и Его нравственный образъ. Логосъ имѣетъ апокалиптическій, а не метафизическій смыслъ, и въ этомъ — Его существо для христіанской вѣры. И только тотъ, кто «познаетъ» Христа, познаетъ Его не отвлеченно, а интимно, духовно, какъ личность, какъ живую и безсмертную личность, «Начальника» той жизни, въ которой все живо, находитъ въ вѣрѣ въ Него норму и основаніе вѣры въ дѣйствительную и личную безсмертную жизнь. Христіанство есть подлинная религія безсмертія...

«Основанія идеализма» скорѣе программа, проспектъ философіи, нежели ея обоснованное изложеніе: При этомъ данная философская программа вызываетъ рядъ вопросовъ:

Въ своей идеологіи достаточно ли различаетъ кн. С. Н. Трубецкой категоріи чувственнаго и умственнаго и τὰ ὄντα и τὸ ὄν? Въ своей феноменологіи не слишкомъ ли довѣрился онъ традиціонному описанію сущаго, какъ являющагося? Не слишкомъ ли обширна амплитуда различныхъ значеній вѣры? Есть ли логическое единство познавательныхъ способностей? Не произвольно ли отождествленіе идеальнаго съ духовнымъ, метафизическаго съ спиритуальнымъ? Если да, то не поспѣшно ли отождествленіе конкретнаго всеединства съ абсолютной личностью? Если поспѣшно, то не рухнетъ ли мостъ отъ діалектики къ христіанству? Вопросовъ и недоумѣній, какъ видимъ много.

Правда, съ другой стороны, намъ многое въ «Основаніяхъ идеализма» дастъ и удовлетвореніе. Когда мы, слѣдующее за нимъ поколѣніе, будемъ отъ сенсуалистическаго эмпиризма итти къ скептицизму, когда мы сущее будемъ опредѣлять, какъ мыслимое, а умъ, какъ то, что, какъ универсальное «надъ-я», лишь отчасти усваивается душой и что открывается ей въ ея самопознаніи и рефлексіи, когда мы органомъ познанія сущаго будемъ считать νόησις, какъ непосредственное познаніе и рѣшительную увѣренность, когда νοῦς'у мы противопоставимъ τὸ ὄν какъ основу ума и независимый отъ него субъектъ, когда основной главой онтологіи мы сдѣлаемъ главу о категоріяхъ сущаго, когда мы опредѣлимъ сущее, какъ абсолютный конкретный субъектъ, мы будемъ продолжать завѣты «Основаній идеализма» кн. С. Н. Трубецкого.

Но только... только неизбѣжно ли къ христіанству ведутъ эти завѣты? Не является ли эта философская діалектика, скорѣе, соотвѣтствующей завѣтамъ философіи Плотина, соперника христіанства? Не соприкоснется ли во всемъ этомъ кн. С. Н. Трубецкой съ новѣйшими плотиниками — антихристіанами Гартманомъ и Древсомъ? И это крайне характерно: нашъ авторъ, трактовавшій древнюю философію, какъ «христіанство до христіанства», боровшійся съ новой философіей, какъ съ протестантизмомъ, лишь только ступилъ на путь діалектики, какъ соприкоснулся съ самими антихристіанскими мыслителями. И для того, чтобы отъ философскаго идеализма прійти къ христіанству, кн. С. Н. Трубецкому пришлось сдѣлать два логическихъ скачка: во-первыхъ, отождествить метафизическое съ духовнымъ; во-вторыхъ, изъ того, что христіанство соотвѣтствуетъ подобному спиритуализму, заключить, что христіанство есть единственное и необходимое слѣдствіе изъ него. Кн. С. Н.

Трубецкой своими философскими статьями учитъ насъ, что отъ философіи къ религіи можно переходить лишь посредствомъ логическихъ скачковъ, и въ этомъ отношеніи его философскія построенія глубоко поучительны для насъ: они намъ ясно показываютъ, что путь логическихъ умозаключеній не есть путь къ христіанству. И эллинскій діалектикъ и христіанскій вѣрующій одинаково должны протестовать противъ гностицизма кн. С. Н. Трубецкого.

X.

Философія кн. С. Н. Трубецкого — русская московская философія. Кн. С. Н. Трубецкой близко стоитъ къ автору «Кризиса западной философіи» и «Чтеній о Богочеловѣкѣ»: «Метафизика въ древней Греціи», «О природѣ человѣческаго сознанія», первая часть «Ученія о Логосѣ» — все это работы на тему о кризисѣ греческой и западноевропейской философіи; вторая часть «Ученія о Логосѣ» и рядъ статей, напр., о безсмертіи души,— все это опыты Христологіи, развиваемые въ явной полемикѣ съ протестанствомъ. Вмѣстѣ съ Вл. Соловьевымъ, кн. С. Н. Трубецкой стоитъ подъ вліяніемъ Хомякова, примыкая къ той «умѣренной» группѣ московскихъ мыслителей, представителемъ которой былъ издатель и критикъ Хомякова, историкъ христіанства А. М. Иванцовъ-Платоновъ. Философія кн. С. Н. Трубецкого — русская православная философія, основывающаяся на традиціи и преемственности умозрѣній славянофильскихъ мыслителей.

Но Западъ сумѣлъ отомстить за себя. «Критика отвлеченныхъ началъ» Вл. Соловьева, гдѣ декларировалось безсиліе западной философской мысли, во многихъ существенныхъ отдѣлахъ поразительно сходна съ «Феноменологіей нравственнаго сознанія» Эд. Гартмана, который выступалъ скорѣе противникомъ религіи Богочеловѣка; тѣмъ не менѣе, разсужденія Гартмана о Богочеловѣкѣ и человѣкобогѣ оставили слѣдъ и въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣкѣ». Но если Западъ демонстрировалъ предъ Вл. Соловьевымъ свою конгеніальность съ нимъ поскольку рѣчь шла о философіи, тѣмъ самымъ показавъ, что самъ Вл. Соловьевъ, какъ философъ, движется въ руслѣ западной, мы бы сказали, общей и единой философіи, то по отношенію къ кн. С. Н. Трубецкому Западъ оказался, если можно такъ выразиться, вѣроломнымъ искусителемъ. Именно Западъ под-

сказалъ кн. С. Н. Трубецкому тему его основного труда «Ученія о Логосѣ», въ которомъ ярко обрисованъ контрастъ между Логосомъ греческой философіи и Логосомъ христіанства. Этотъ трудъ примыкаетъ къ работамъ западныхъ изслѣдователей Heinze и Aall'a и, вмѣстѣ съ ними, дѣлаетъ то, что логики называютъ «основной ошибкой»: ученіе о Логосѣ — ученіе эллинистическихъ стоиковъ, эллинистическаго стоическаго платонизма и іудея Филона, но основное русло эллинской философіи ученія о Логосѣ не знало. Больше того, когда въ первые вѣка христіанской эры платоники, хранители подлинно-эллинской философской традиціи, столкнулись со стоиками, они начали борьбу съ Логосомъ, что по-гречески значитъ «разсужденіе, разсудокъ» во имя первоисточника Логоса — Нуса, что по-гречески значитъ «умъ». Подлинная эллинская философія, отзвуки которой слышны даже въ философіи «варваровъ»,— философія не Логоса, но Нуса, не разсудка, но ума. Во имя ума платоники второго вѣка по Р. Хр. боролись съ «логикой» стоиковъ, во имя «умной» жизни Плотинъ боролся въ этикѣ съ «логической» λογική жизнью стоиковъ, а въ метафизикѣ съ «логосами» гностиковъ. Именно Западъ внушилъ кн. С. Н. Трубецкому невѣрное представленіе о подлинной эллинской философіи, основныя проблемы которой — сущее и умъ, но не пневма и логосъ.

И конечно, кн. С. Н. Трубецкой, съ его истинно жизненнымъ интересомъ къ философіи, съ его отличнымъ философскимъ вкусомъ, Логосомъ «варварской» философіи жить не смогъ. Онъ написалъ свои глубоко философскія «Основанія идеализма». Мы читаемъ эту статью, разсужденія о сущемъ, о категоріяхъ, но вотъ вновь и здѣсь мы улавливаемъ конгеніальность автора съ неоплатонизмомъ: авторъ «Основаній идеализма» во многомъ близко подошелъ къ Платону, сопернику христіанства, при этомъ въ пониманіи Эд. Гартмана, противника христіанства.

И когда мы видимъ, что кн. С. Н. Трубецкой вмѣстѣ съ протестантскими учеными работаетъ надъ проблемой Логоса, раздѣляя ихъ же ошибки, когда мы видимъ, что его собственная философская мысль движется въ общемъ руслѣ плотиновой метафизики, когда намъ ясны его логически необоснованные скачки отъ философіи къ православію, мы видимъ предъ собой, прежде всего, воспитанника языческой и западноевропейской философіи, который, однако, всю свою жизнь всѣмъ своимъ сердцемъ рвался отъ философіи къ религіи. И поскольку, какъ

философъ, кн. С. Н. Трубецкой былъ діалектикомъ и историкомъ, постольку онъ самъ двигался въ руслѣ единой философіи и единой науки, постольку онъ самъ питался тѣмъ, что осуждалъ, постольку онъ самъ былъ западнымъ историкомъ и діалектикомъ, былъ западникомъ.

Но его московское православіе не дало ему возможности вполнѣ проникнуться философіей: онъ не историкъ, но апологетъ, не философъ, но критикъ философіи. Во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ онъ страннымъ образомъ прошелъ мимо подлинно эллинской философіи ума — истиннаго и великаго философскаго раціонализма, который самъ боролся противъ эллинистической «логической» философіи, прошелъ мимо критицизма новаго времени — вѣчнаго источника энергіи истинно философскаго ума. И то, что самое цѣнное и самое характерное въ философіи, абсолютное признаніе ума и духъ критики, осталось чуждо сыну православной церкви.

Но когда этотъ вѣрующій христіанинъ, идя къ философіи за жизнью и именно въ силу жизненнаго интереса становясь философомъ, во имя полноты жизни не удовлетворялся тѣмъ, въ чемъ онъ видѣлъ сущность философіи, онъ былъ правъ. Ни эллинистическое ученіе о Разсудкѣ, ни западное сведеніе философіи къ вопросамъ ученаго, ему, конечно, не могли дать удовлетворенія. И эту неудовлетворенность философіей разсудка философовъ эллинизма и философіей разсудка философовъ новаго естествознанія мы должны унаслѣдовать отъ кн. С. Н. Трубецкого: здѣсь нѣтъ жизни, настоящей, живой, полной совершенной жизни, и кн. С. Н. Трубецкой былъ прекраснымъ критикомъ этой философіи, указывая самый слабый пунктъ ея — безжизненность ея. Какъ критики мертвой жизни разсудка во имя настоящей жизни, мы должны быть преемниками кн. С. Н. Трубецкого, и его уходъ отъ эллинистическаго Логоса къ Христу, какъ и нерѣдкій уходъ современности отъ эмпиризма и нѣмецкаго раціонализма къ христіанству, понятенъ.

Но понимать не значитъ оправдывать. Неудовлетворяясь тѣмъ, чѣмъ неудовлетворялся кн. С. Н. Трубецкой, мы будемъ жить тѣмъ, что просмотрѣлъ онъ въ философіи, не уходя отъ философіи къ религіи и церкви, мы будемъ жить тѣмъ, что въ философіи является ея жизненной силой. Жизненная сила философіи не разсудочность и не ученая рефлексія. Жизненная сила философіи состоитъ въ томъ, что nous есть teleia energeia, что умъ есть самая высшая и самая совершенная активность чело-

вѣка, ведущій человѣка къ добру и идеалу, вѣчно творческій въ своемъ вѣчномъ критицизмѣ. Мы будемъ вѣрить, какъ эллины, что лишь черезъ умъ человѣкъ пріобрѣтаетъ совершенство, мы будемъ, какъ западники, въ критической работѣ ума видѣть его положительное творчество, преодолѣвающее варварскую и буржуазную разсудочность, преодолѣвающее и вѣру въ авторитетъ церковнаго откровенія.

Есть три жизни. Первая жизнь — житейская жизнь логическаго разсудка и благоразумія. Какъ живые люди, мы, вмѣстѣ съ кн. С. Н. Трубецкимъ, задохнемся въ жизни изолированнаго отъ жизни разсудка и въ этомъ мы его ученики. И онъ, и всѣ московскіе славянофильствующіе философы безусловно правы, когда, придя въ философію естественными живыми людьми и требуя отъ философіи жизни, не считаютъ жизнью эллинистическо-варварскую и европейско-буржуазную разсудочность. Вторая жизнь — жизнь вѣры и религіознаго дѣланія. Здѣсь есть чѣмъ дышать и жить, но и здѣсь не полная жизнь. Здѣсь не проявиться высшей энергіи совершенной человѣческой личности — энергіи критическаго ума. Но мы не можемъ жить подъ сѣнью авторитета, мы — критики и поэтики. Помня, что умъ есть teleia energeia, помня слова Плотина: τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν мы отъ разсудочной и религіозной жизни идемъ къ «умной» жизни, ибо только умъ, универсальный, имманентный и транссубъективный умъ, дѣлаетъ человѣка совершеннымъ человѣкомъ и даетъ человѣку полноту энергіи жизни. Философія есть великая жизненная сила. Она — философія умной человѣческой жизни, философія ума и критики во имя умной жизни.

П. Блонскій.

Философія Бергсона.

I.

Много и давно говорятъ о несравненной плѣнительности формы, въ которую Бергсонъ облекъ свою философскую мысль, и стало общимъ мѣстомъ, что трудно противостоять очарованію его изложенія и языка. Но этотъ «чародѣй стиля», этотъ «соблазнитель»—такъ называютъ его—менѣе всего думаетъ о томъ, чтобы очаровывать, услаждать, увлекать, и за дѣйствительно необычнымъ великолѣпіемъ языка, за всѣми чарами его рѣчи и писательской манеры выступаютъ иныя черты, черты страшно напряженной работы духа, сосредоточеннаго творческаго боренія, и слѣдовать за Бергсономъ по крутой тропѣ его мыслей оказывается на самомъ дѣлѣ весьма труднымъ. И эта трудность особенная. Не въ томъ она, чтобы слѣдить мыслью за узоромъ какихъ либо сложныхъ логическихъ построеній или оріентироваться въ архитектоникѣ какой-нибудь всеобъемлющей системы или чрезъ гущу частностей пробиваться къ общему и среди извилинъ находить главные пути. Какъ ни трудно бываетъ все это, но если мысль философа предлежитъ намъ, какъ нѣчто данное, готовое, то остается увѣренность, что достаточно усилія чисто интеллектуальнаго, чтобы постепенно овладѣть ею. Но Бергсонъ не даетъ ничего готоваго, ничего законченнаго; онъ вообще не имѣетъ въ виду просто предложить нѣкоторую совокупность добытыхъ результатовъ, съ которыми оставалось бы ознакомиться и принять ихъ или отвергнуть. Онъ зоветъ васъ къ совершенно особому усилію, къ тягостному напряженію всего вашего духовнаго существа, и всѣ рессурсы его языка, все богатство изобразительныхъ средствъ, къ которымъ онъ прибѣгаетъ, не могутъ замѣнить вамъ этого усилія и этого напряженія. Бергсонъ только подводитъ васъ къ грани, съ которой становится возможнымъ такое усиліе, но вы сами должны пойти на него.

Послушайте только, какимъ языкомъ говоритъ Бергсонъ о пути, которымъ приходится итти философу. «Если метафизика возможна, то только какъ трудное, даже мучительное усиліе...» Или: «Это крайне трудно. Духъ долженъ насиловать себя...» И опять: «Философія можетъ существовать только какъ усиліе переступить предѣлы человѣческаго». Одинъ изъ учениковъ его прямо говоритъ, что Бергсонъ «требуетъ отъ насъ прежде всего своего рода внутренней катастрофы», требуетъ психологической перемѣны фронта. И замѣчательно, каждый разъ какъ Бергсонъ говоритъ о философскомъ познаніи, онъ обращается къ одному образу: обыденное мышленіе, предоставленное своимъ натуральнымъ склонностямъ, скользитъ внизъ по нѣкоему склону; философствовать же—значитъ «обратить вспять обычное направленіе мышленія», взобраться обратно по естественному склону мыслительной работы.

Изъ какихъ же низинъ нужно намъ подняться и какой путь ведетъ на вершины?

«Когда мы слѣдуемъ движенію нашей природы», говоритъ Бергсонъ, «то мы мыслимъ для того, чтобы дѣйствовать». Мы замѣчаемъ въ вещахъ тѣ стороны въ нихъ, которыя могутъ быть использованы, мы выдѣляемъ въ нихъ то, что можетъ представить практическій интересъ, и пренебрегаемъ всѣмъ прочимъ. На самомъ дѣлѣ мы едва смотримъ на вещи; намъ достаточно знать, къ какой категоріи принадлежитъ та или иная вещь, какую этикетку можно на ней наклеить. Понятія, которыя мы образуемъ о вещахъ, суть только схемы, и мы стараемся поймать въ нихъ какъ въ сѣтку кусочекъ бѣгущей мимо реальности не для того, чтобы ближе познать эту реальность, но для того, чтобы легче было манипулировать ею. «Я гляжу и думаю, что я вижу; я слушаю и думаю, что слышу; я изучаю себя и готовъ думать, что читаю въ глубинѣ своего сердца. Но то, что я вижу, и то, что я слышу изъ внѣшняго міра,— это только то, что извлекли изъ него мои чувства, чтобы освѣтить мнѣ мое поведеніе; и о самомъ себѣ я знаю только то, что поднимается на поверхность, что принимаетъ участіе въ дѣйствіи».

И таково не только наше обыденное познаніе, но и научное мышленіе. «Въ чемъ состоитъ существенная задача науки? Въ томъ, чтобы увеличить наше вліяніе на вещи. Наука можетъ быть умозрительной по своей формѣ, безкорыстной въ своихъ непосредственныхъ цѣляхъ; другими словами, мы мо-

жемъ оказывать ей кредитъ такъ долго, сколько она захочетъ. Но какъ бы далеко ни былъ отодвигаемъ срокъ платежа, нужно чтобы въ концѣ концовъ намъ было уплачено за нашъ трудъ». Поэтому общія категоріи нашего обыденнаго мышленія являются и категоріями науки, и наука проходитъ по путямъ, которые проложены въ чащѣ дѣйствительности нашими воспріятіями и нашимъ обыденнымъ опытомъ. Словомъ, научное познаніе—это въ общемъ та же манера разсматривать вещи, что и обыденное познаніе, какъ ни много превосходятъ научныя схемы своей точностью и значеніемъ понятія житейскаго обихода. —

Но эти пріемы мышленія, эти сноровки познанія, эти привычки нашего воспріятія и интеллекта, вполнѣ законные, пока мы двигаемся въ сферѣ практики, даже необходимые для нея, мы примѣняемъ и къ философскому познанію дѣйствительности. Съ помощью искусственныхъ схемъ, облегчавшихъ намъ обхожденіе съ вещами, мы хотимъ теперь проникнуть въ сокровенную природу вещей. Мы разрабатываемъ эти схемы, мы выводимъ слѣдствія по всѣмъ правиламъ самой безупречной логики, строимъ философскія системы и хотимъ уловить дѣйствительность въ разставляемую ей сѣть понятій, но на самомъ дѣлѣ, чѣмъ дальше мы подвигаемся, тѣмъ больше мы запутываемся въ непримиримыхъ противорѣчіяхъ, тѣмъ больше наталкиваемся на антиноміи, которыхъ не можемъ разрѣшить, тѣмъ больше раздираемся между противоположностями, а подлинная дѣйствительность ускользаетъ отъ насъ, «точно дымъ, который дѣти хотятъ зажать въ кулакѣ». Тогда передъ лицомъ очевидной хрупкости всѣхъ нашихъ построеній мы совсѣмъ отказываемся строить; мы провозглашаемъ, что сущность вещей непознаваема, что намъ положены предѣлы, которыхъ намъ не дано переступить, что намъ остается довольствоваться относительнымъ.

Между тѣмъ не положили ли мы сами себѣ эти предѣлы тѣмъ, что къ безкорыстному познанію дѣйствительности примѣняли пріемы, расчитанные на практическую выгоду, и думали, что теоретически углубляемъ наше познаніе въ то время, когда по инерціи мышленія только продолжали двигаться въ направленіи, въ которомъ толкнула насъ практика?

Однако, какъ повернуть обратно? Вѣдь дѣло идетъ не о томъ только, чтобы отказаться отъ какихъ либо опредѣленныхъ понятій и теорій. Вѣдь весь нашъ интеллектъ въ своихъ са-

мыхъ естественныхъ склонностяхъ, въ своихъ основныхъ привычкахъ слѣдуетъ требованіямъ практики, и этотъ первородный грѣхъ его сказывается вѣдь не только въ томъ, какъ мы разрѣшаемъ проблемы, но и въ томъ, какъ мы ставимъ ихъ. И потомъ, на сторонѣ интеллекта подкупающая ясность, здравый смыслъ, самый языкъ нашъ. Какъ уйти отъ *этихъ* соблазновъ? Не нужно ли здѣсь усиліе не только логическое? И не придется ли намъ разстаться на этомъ пути со многимъ, что намъ дорого? «Зачарованные дѣйствіемъ, постоянно завлекаемые имъ (для нашего блага) въ ту сферу, какую оно себѣ избрало, мы живемъ въ зонѣ, промежуточной между вещами и нами, оставаясь внѣшними вещамъ, оставаясь внѣшними и по отношенію къ самимъ себѣ». И вотъ, чтобы снять съ нашего познанія ограниченія, налагаемыя практическими требованіями жизни, чтобы вырваться на просторъ подлиннаго созерцанія дѣйствительности, не нужно ли освободить самый духъ нашъ во всей его цѣлостности отъ этого плѣненія у практики жизни, отъ этой зачарованности дѣйствіемъ, отъ этого порабощенія пользѣ? Не нужно ли отрѣшиться отъ погруженности въ жизненную сутолоку? Это не значитъ, что нужно отвратить свой взоръ отъ окружающей дѣйствительности, перенестись въ міръ иной, чѣмъ тотъ, въ какомъ мы живемъ, ждать откровеній отъ способностей познанія иныхъ, чѣмъ наши чувства и сознаніе. Для той отрѣшенности отъ жизни, которой Бергсонъ требуетъ отъ философа, онъ указываетъ другую аналогію. «Испоконъ вѣковъ, говоритъ, онъ, встрѣчаются люди, задача которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы видѣть и заставить насъ увидѣть то, что мы сами не восприняли бы. Это—художники..... Природа какъ бы забыла прикрѣпить ихъ способность воспріятія къ ихъ способности дѣйствія. Когда они смотрятъ на вещь, они ее видятъ для нея самой, а не для себя. Они не воспринимаютъ уже просто для того, чтобы дѣйствовать; они воспринимаютъ, чтобы воспринимать—ни для чего, для удовольствія. Нѣкоторой стороной своего существа, сознаніемъ-ли или какимъ-либо изъ своихъ чувствъ, они рождаются *оторванными* отъ жизни; и смотря по тому, присуща ли эта оторванность тому или иному изъ ихъ чувствъ или ихъ сознанію, они будутъ живописцами или скульпторами, музыкантами или поэтами». Именно потому, что художникъ меньше думаетъ о томъ, чтобы утилизировать свое воспріятіе, онъ видитъ больше чѣмъ мы, и позади внѣшнихъ формъ вещей улавливаетъ ихъ внутреннюю жизнь.

Не могла ли бы философія въ другомъ направленіи и на иной манеръ сдѣлать достояніемъ всѣхъ то, что природа время отъ времени дѣлаетъ для нѣкоторыхъ привилегированныхъ? Нужно, говоритъ Бергсонъ, искать опыта въ его истокахъ, выше того рѣшающаго поворота, гдѣ, преломляясь въ направленіи пользы, онъ становится опытомъ *человѣческимъ*, а для этого—отойти немного отъ всего чисто внѣшняго, сбросить съ себя гипнозъ практики, вернуться къ себѣ, сосредоточиться изъ той раздробленности, которую поселяетъ въ насъ повседневность, обрѣсти самого себя, стать самимъ собою, стать свободнымъ.

Вотъ почему самый ранній и основной по значенію трудъ Бергсона, въ которомъ онъ трактуетъ о нашемъ я, какимъ оно является нашему сознанію въ своемъ непосредственномъ, ничѣмъ не искаженномъ видѣ,—трудъ, который во французскомъ оригиналѣ вышелъ подъ заглавіемъ «Опытъ о непосредственныхъ данныхъ сознанія», а на англійскій и русскій языки переведенъ подъ рекомендованнымъ самимъ Бергсономъ заглавіемъ «Время и свобода воли»,—есть въ то же время трудъ, въ которомъ Бергсонъ трактуетъ о свободѣ воли и о времени, какъ о живой стихіи всякаго подлиннаго бытія. Эти три проблемы связаны у Бергсона въ одинъ узелъ. Посмотримъ, какъ онъ его развязываетъ.

II

Разсказываютъ, что юношей Бергсонъ усердно штудировалъ въ лицеѣ Кондорсе математическія науки и когда ему было только 16 лѣтъ, онъ уже удостоился особаго отличія: одинъ его трактатъ былъ напечатанъ въ Annales des Mathématiques. Особенно увлекался Бергсонъ механикой и, судя по тому, что онъ въ то же время очень интересовался идеями Спенсера и мечталъ продолжать его дѣло, можно думать, что юнаго Бергсона обольщало механистическое истолкованіе міровой эволюціи. И вдругъ онъ круто повернулъ въ сторону и по окончаніи лицея Кондорсе поступилъ въ Высшую Нормальную школу на Section des Lettres и отдался изученію совсѣмъ иныхъ наукъ. Въ чемъ была причина этого поворота? Судя по всему, что онъ далъ потомъ, можно догадываться, что онъ натолкнулся на нѣкоторыя, повидимому, давно разрѣшенныя антиноміи въ тѣхъ понятіяхъ о времени и движеніи, которыми опери-

руетъ механика, и въ поискахъ источника этихъ антиномій увидѣлъ, что весь строй увлекавшихъ его идей пригоденъ для того, чтобы изображать пройденные пути, готовыя линіи, застывшіе результаты, но всегда нѣчто уже мертвое и никогда самое жизнь, движеніе, творчество. Тогда онъ не усомнился сопоставить понятія математики и механики, такія устойчивыя, такія ясныя, такія, повидимому, непререкаемыя съ самыми бѣглыми, самыми неуловимыми, самыми безконтурными интуиціями человѣческой души, и всегда ускользающей, но живой правдѣ послѣднихъ отдалъ предпочтеніе. Такъ психологія стала руководящей нитью для философскихъ стремленій Бергсона, самоуглубленіе—его методомъ. «Матерія и жизнь, которыя наполняютъ міръ, говорилъ онъ впослѣдствіи, суть также и въ насъ; силы, которыя дѣйствуютъ во всѣхъ вещахъ, мы чувствуемъ ихъ въ насъ самихъ; какова бы ни была сокровенная сущность того, что есть и того, что творится, мы отъ той-же сущности. Въ такомъ случаѣ спустимся въ глубины нашего собственнаго существованія...».

Повидимому, давно знакомая, излюбленная манера идеалистической метафизики истолковывать внѣшній міръ по аналогіи съ той духовной дѣйствительностью, которую мы находимъ въ насъ самихъ. Но тутъ-то и предостерегаетъ Бергсонъ отъ опасности. Почему такъ нерѣдко, когда послѣ всѣхъ усилій идеалистическаго философствованія, столь, повидимому, убѣдительныхъ, удается наконецъ приравнять внѣшній міръ къ чему-то духовному, мы въ результатѣ все же встрѣчаемъ только холодъ и смерть, какъ если бы было безразлично, зовемъ ли мы дѣйствительность матеріей или духомъ? Не слишкомъ ли много наша душа уже наперед вобрала въ себя изъ внѣшняго міра? Міръ математики и механики, міръ внѣшнихъ другъ другу вещей, перемѣщающихся въ пространствѣ, міръ, къ которому приложимы законъ и мѣра,—не слишкомъ ли сроднились мы съ нимъ всѣмъ нашимъ существомъ? Постоянно вращаясь среди матеріальныхъ объектовъ, постоянно приспособляясь къ нимъ, чтобы овладѣвать ими, не приняли ли мы обличья ихъ? «Чтобы побѣждать природу, нужно повиноваться ей». Что-жъ? Не распластывается-ли нашъ духъ по поверхности такъ, какъ вещи разстилаются въ пространствѣ? Не дробится ли наша душевная жизнь, какъ міръ дробится на отдѣльные объекты, и не распыляется ли она, какъ и внѣшній міръ, въ атомы? Или, по крайней мѣрѣ, если она продолжаетъ жить въ глубинѣ своей

собственной жизнью, то не заслоняется ли она для нашего познанія внѣшнимъ міромъ, тѣми формами, которыя мы прилагаемъ къ познанію внѣшняго міра? Ибо, когда послѣ странствія въ внѣшнемъ мірѣ мы возвращаемся къ самимъ себѣ и пытаемся познать нашу собственную личность, то не связаны ли мы уже по рукамъ и ногамъ, не воспринимаемъ ли мы уже и свою личность черезъ призму формъ, относящихся къ внѣшнему міру? Именно это и случается.

Наше «я», какимъ его познаютъ и другіе, и мы сами въ каждодневномъ обиходѣ жизни, есть только «поверхностное» я, только обезцвѣченный призракъ нашего подлиннаго, «глубиннаго» я, его внѣшняя проекція, тѣнь, отбрасываемая въ пространство,—и это для Бергсона не только метафора. Мы прямо «одержимы» идеей пространства, не разъ говоритъ Бергсонъ. Оно вторгается въ наше познаніе душевной жизни, оно захватываетъ самое душу. Можно думать, что послѣ Декарта намъ уже не грозитъ опасность замутить представленіе о душевной жизни чертами, присущими пространству. Но на самомъ дѣлѣ еще не достаточно въ преддверіи всякаго философствованія твердо исповѣдывать мысль о противоположности субстанціи «мыслящей» и субстанціи «протяженной» и, воздавъ этимъ должное Декарту, въ остальномъ примѣнять и здѣсь, и тамъ ту же логику, тѣ же методы, тѣ же категоріи мысли и тотъ же языкъ. Нужно еще пойти на то, чтобы все, что въ нашей душѣ есть раздѣльнаго, яснаго, отчетливаго и укладывающагося въ рамки обычной логики, считать только поверхностымъ слоемъ нашего существа. Тѣ состоянія нашего сознанія, о которыхъ мы можемъ разсуждать и къ которымъ мы прилагаемъ нашу обычную логику, тѣ наши мнѣнія, въ которыхъ намъ легче всего отдать себѣ отчетъ, тѣ наши переживанія, которыя находятъ себѣ адэкватное выраженіе въ словѣ,—словомъ весь тотъ упорядоченный мірокъ нашихъ каждодневныхъ ощущеній, разсудительно-прилаженныхъ другъ къ другу аргументовъ и обычныхъ чувствъ, гдѣ самыя страсти имѣютъ названіе и значитъ уже наперед укрощены,—не есть наше подлинное «я», ибо весь этотъ порядокъ, и вся эта логика—только печать внѣшняго міра, пространства.

Познавая во внѣшнемъ мірѣ объекты, отграниченные другъ отъ друга и строго очерченные благодаря тому пространству, въ которомъ они помѣщены, мы поддаемся искушенію внести черты той же раздѣльности и внѣшней отграниченности и въ

наше представленіе о душевной жизни. «Мало по малу наши ощущенія отдѣляются другъ отъ друга, какъ внѣшнія причины, которыя дали имъ жизнь, а чувства и идеи, какъ ощущенія, которымъ они одновременны». Такъ складывается представленіе о множественности «состояній сознанія», изъ коихъ каждое является чѣмъ-то строго опредѣленнымъ, каждое носитъ свое названіе,—и всѣ положенной чередой выступаютъ въ жизни нашего «я», какъ «актеры на сценѣ». Нашъ языкъ, требованія практической жизни и соціальнаго общенія подхватываютъ это намѣчающееся дробленіе душевной жизни и фиксируетъ его. Въ глубинахъ нашего сознанія нѣтъ этой раздѣльности и этого дробленія. По мѣрѣ того, какъ мы подвигаемся отъ периферіи, по которой наше я какъ бы соприкасается съ внѣшнимъ міромъ, къ болѣе глубокимъ слоямъ нашего существа, мы видимъ, какъ наши переживанія начинаютъ проникать одно другое, сливаться воедино, «какъ снѣжныя звѣздочки при длительномъ прикосновеніи руки», и каждое изъ нихъ пріобрѣтаетъ окраску всѣхъ прочихъ, каждое отражаетъ всю нашу душу. «Такъ каждый изъ насъ имѣетъ свою манеру любить и ненавидѣть, и эта любовь, эта ненависть отражаетъ его личность всю цѣликомъ. Однако языкъ обозначаетъ эти состоянія одними и тѣми же словами у всѣхъ людей...». «Коротко, слово со своими строго очерченными контурами, грубое слово, которое ухватывается за то, что есть устойчиваго, общаго и, слѣдовательно, безличнаго въ впечатлѣніяхъ людей, губитъ или, по крайней мѣрѣ, заслоняетъ нѣжныя и бѣглыя впечатлѣнія нашего индивидуальнаго сознанія. Чтобы эти послѣднія могли бороться равнымъ оружіемъ, нужно было бы, чтобы ихъ можно было выражать точными словами; но эти слова, едва мы ихъ образовали бы, обратились бы противъ породившаго ихъ ощущенія, и изобрѣтенныя для того, чтобы свидѣтельствовать о неустойчивости ощущенія, они наложили бы на него свою собственную устойчивость».

Во всякомъ переживаніи насъ интересуетъ въ обыденной жизни только та его сторона, которая можетъ повести къ дѣйствію вовнѣ, къ поступку, вообще къ практическому результату. Жестъ заслоняетъ душу. Да иначе и быть не можетъ, пока дѣло идетъ объ обыденной жизни, потому что «наша внѣшняя и, такъ сказать, соціальная жизнь имѣетъ для насъ больше практическаго значенія, чѣмъ наше внутреннее и индивидуальное существованіе». И вотъ, когда наши переживанія

изъемлются изъ той связи, въ которую они погружены въ глубинахъ нашего я, когда они утрачиваютъ тотъ оттѣнокъ, который соотвѣтствовалъ всей нашей душевной жизни, когда ихъ оставляетъ такимъ образомъ трепетаніе личной жизни, когда этой цѣной устанавливаются между ними тѣ же отчетливыя различія, и та же прерывность, какъ и между матеріальными объектами,—они уже пригодный матеріалъ и для практическихъ выкладокъ, и для логики, для ассоціаціонной психологіи, для детерминизма. И въ самомъ дѣлѣ, обезличенныя, застывшія, окристаллизовавшіяся, другъ для друга непроницаемыя «состоянія сознанія»,—каждое со своими рѣзкими контурами, со своимъ именемъ и опредѣленіемъ,—развѣ не являются какъ бы вещами внутренняго міра? и развѣ наше «я» не оказывается только мѣстомъ ихъ встрѣчи? А въ такомъ случаѣ что же можетъ быть натуральнѣе, какъ не стремленіе понять всю душевную жизнь изъ ихъ сцѣпленій и расхожденій? Детерминисты и психологи-ассоціаціонисты только послѣдовательны: гдѣ есть внѣшніе другъ другу элементы, тамъ можно искать и соотвѣтственнаго порядка: мѣры, закона и числа.

Но механизмъ, которымъ мы и въ практическомъ обиходѣ, и въ обычной психологіи объясняемъ себѣ нашу душевную жизнь, подъ конецъ и въ самомъ дѣлѣ начинаетъ управлять ею. Чѣмъ больше наши «состоянія сознанія» отдѣляются другъ отъ друга, тѣмъ больше они отдѣляются и отъ нашего я, начинаютъ противостоять ему, какъ нѣчто чуждое, внѣшнее. Всегда одни и тѣ же; они вызываютъ въ насъ одну и ту же реакцію, требуютъ однихъ и тѣхъ-же поступковъ. Каждое изъ нихъ должно было бы привести въ движеніе все наше сознаніе, какъ камень, брошенный въ воду бассейна, но оно ограничивается тѣмъ, что приводитъ въ движеніе только какую нибудь затвердѣвшую на поверхности сознанія идею, съ которой оно прочно ассоціировалось. «Такъ поступокъ слѣдуетъ за впечатлѣніемъ, причемъ наша личность въ цѣломъ не затрагивается. Я являюсь въ этомъ случаѣ какъ бы сознательнымъ автоматомъ...». Пока дѣло идетъ о многочисленныхъ, но не значащихъ дѣйствіяхъ каждодневнаго обихода, этотъ автоматизмъ очень полезенъ. Когда противники детерминизма хотятъ доказать, что человѣкъ можетъ сдѣлать выборъ безъ всякаго мотива, и при этомъ ищутъ примѣровъ въ обыденныхъ обстоятельствахъ жизни, то они глубоко заблуждаются, такъ какъ такія дѣйствія всегда опредѣляются мотивами, для нихъ всегда

есть причина, ассоціація, логика. Но этотъ автоматизмъ большей частью заслоняетъ и нашу подлинную личность. Мы обрѣтаемъ самихъ себя и бываемъ дѣйствительно свободны лишь въ тѣ моменты, когда мы оказываемся передъ задачами, которыхъ не дано рѣшить за насъ другимъ, которыя мы должны рѣшить сами, такъ сказать «изнутри»,—«въ тѣ единственные въ своемъ родѣ моменты, которые уже никогда не повторятся, какъ не вернутся для народа исчезнувшія эпохи его исторіи». Въ такіе моменты наша душа отрывается отъ всего чисто внѣшняго и сосредоточивается на самомъ внутреннемъ, самомъ интимномъ. Обычныя реплики, готовыя слова, идеи, которыя носятся по поверхности души, «какъ опавшіе листья по водѣ пруда», отступаютъ передъ «живымъ, особымъ для каждой личности закономъ ея тоски и ея восторговъ, ея сожалѣній и надеждъ». «Мы хотимъ знать, на какомъ основаніи мы рѣшились на этотъ шагъ и что же мы видимъ? Что мы рѣшились на него безъ всякаго основанія, быть можетъ даже противъ всякаго основанія, но въ извѣстныхъ случаяхъ это какъ разъ и есть самое лучшее изъ основаній. Ибо въ этихъ случаяхъ совершенное дѣйствіе выражаетъ не ту или иную поверхностную, почти внѣшнюю для насъ идею, именно потому ясную и легко поддающуюся выраженію, но отвѣчаетъ всей совокупности нашихъ чувствъ, нашихъ мыслей и нашихъ самыхъ интимныхъ стремленій, тому совершенно особому пониманію жизни, которое представляетъ собою эквивалентъ всего нашего прошлаго опыта, коротко говоря,—нашей личной идеѣ о счастьи и чести.

Въ эти рѣшающіе моменты жизни, въ этихъ кризисахъ души пріоткрывается намъ, что наше подлинное существованіе не въ мозаикѣ раздѣльныхъ состояній сознанія, какъ бы уходящихъ во внѣшній міръ и теряющихся въ немъ, что въ темныхъ глубинахъ нашего сознанія безъ вѣдома для насъ, для нашего поверхностнаго «я», въ творческомъ сосредоточеніи безпрестанно созидается наша личная жизнь и что подлинная стихія нашей душевной жизни—это время, длительность, живой, единый потокъ, устремляющійся отъ прошлаго къ будущему.

Не трюизмъ ли это? Конечно, мы живемъ во времени, но какимъ волшебствомъ хочетъ извлечь Бергсонъ изъ такой скудной вещи, какъ время, изъ этой пустой формы, и свободу, и творчество, и подлинную духовность? Но въ томъ-то и дѣло, что Бергсонъ именно стремится показать, что и обыденное пониманіе, и науки о внѣшнемъ мірѣ оперируютъ уже опустошен-

нымъ понятіемъ времени. Мы говоримъ о времени, что оно длится, что оно течетъ, но на самомъ дѣлѣ вслѣдъ за механикой и астрономіей мы представляемъ себѣ нѣкую среду, всюду однородную, безразличную къ тому, что ее наполняетъ, уходящую взадъ и впередъ въ пустую безконечность,—словомъ среду, весьма похожую на пространство, съ тѣмъ лишь отличіемъ, что вещи и событія не существуютъ въ ней вмѣстѣ, а существуютъ такъ, что когда одна вещь является, другой уже нѣтъ. Оно не длится на самомъ дѣлѣ, это время, и не течетъ, потому что оно не есть потокъ, потому что оно распылено на брызги моментовъ, которые смѣняютъ другъ друга, чтобы по очереди погрузиться въ ночь небытія. И вещи, и весь міръ не длятся въ этомъ времени. И въ самомъ дѣлѣ, міръ прошлаго мгновенія ушелъ вмѣстѣ съ нимъ, чтобы уступить мѣсто міру слѣдующаго мгновенія, и нѣтъ *trait d'union*, нѣтъ моста, который соединилъ бы эти мгновенія. Вотъ почему Декартъ говорилъ о постоянно возобновляющемся актѣ творенія, которымъ Богъ каждое мгновеніе заново творитъ нашъ міръ, такъ что міръ, который каждое мгновеніе умираетъ, безпристанно вновь нарождается * (Вотъ время, которымъ оперируетъ наука. Да на самомъ дѣлѣ наука всегда интересуется только отдѣльными моментами, начальными и конечными пунктами промежутковъ времени, а не самими промежутками, Что такое формулы механики и астрономіи, въ которыя входитъ t въ качествѣ времени, какъ не способы изъ распорядка вещей даннаго момента вывести распорядокъ вещей какого-нибудь другого момента. Если бы время, а, слѣдовательно, и всѣ процессы и движенія въ мірѣ (въ томъ числѣ и ходъ нашихъ часовъ) стали протекать въ два, въ три, во сколько угодно разъ быстрѣе, то въ формулахъ ученаго все-таки ничего не пришлось бы измѣнить, потому что въ эти формулы съ самаго начала t входило какъ *число* единицъ времени, а это число, будь то качанія маятника, или обороты земли вокругъ

*) Интересно, что арабское богословское направленіе, извѣстное подъ именемъ Mutakallimûn, которое учило, что время состоитъ изъ недѣлимыхъ мгновеній („атомовъ времени"), вмѣстѣ съ тѣмъ держалось взгляда, что Богъ въ каждое мгновеніе заново творитъ міръ и что благодаря этому непрерывно возобновляющемуся творенію міръ длитъ свое существованіе. Объ этомъ кое-что въ статьѣ Ignaz Goldzieher „Die Islamische u. die jüdische Philosophie" въ Die Kultur der Gegenwart, Th. I. Abt. V. Allg. Gesch. d. Philosophie, а также у E. Meyerson, Identité et Realité. Paris 1908, стр. 78.

своей оси, или вращеніе ея вокругъ солнца, осталось бы вѣдь тѣмъ же. И если бы скорость теченія времени стала безконечной, то вся прошедшая, настоящая и будущая исторія міра въ одинъ мигъ предстали бы въ пространствѣ какъ бы развернутымъ вѣеромъ, но для ученаго въ его формулахъ t продолжало бы означать то же самое.

На самомъ дѣлѣ, когда упорствуютъ въ томъ, чтобы принимать такое время за подлинную длительность, то нанизываютъ моменты одинъ на другой, какъ жемчугъ на нитку, растягиваютъ ихъ въ линію, мысленно продолжаютъ эту линію до безконечности назадъ и впередъ и размѣщаютъ на ней все, что было, есть и будетъ. Но это «время-длина», это «время-линія»—только пространственный символъ той подлинной, живой, конкретной длительности, которую мы дѣйствительно переживаемъ. И когда мы представляемъ себѣ нашу душевную жизнь развернутой въ рядъ раздѣльныхъ состояній сознаній, то мы пользуемся именно этимъ символомъ, этимъ «опространственнымъ» временемъ, ибо въ пространствѣ, и только въ пространствѣ возможна отчетливая раздѣльность внѣшнихъ другъ другу частей, а это «время-длина» и есть то замаскированное пространство, въ которомъ разстилается наша душевная жизнь и такимъ образомъ «опространствливается». И тщетно мы тогда говоримъ, что мы живемъ во времени, ибо изъ двухъ вещей одно: либо всѣ «раньше» и «послѣ» располагаются бокъ о бокъ какъ бы на линіи, какъ внѣшнія другъ другу части, и тогда мы—во власти пространства, либо всегда существуетъ только мигъ настоящаго.

Но на самомъ дѣлѣ, «наша длительность (la durée) не есть моментъ, который смѣняетъ другой моментъ» и прошедшее не проваливается въ какую то бездну, въ которой погребено все, что было настоящимъ. И наша жизнь во времени не развертывается уже въ линейный рядъ раздѣльныхъ состояній сознанія, потому что нѣтъ больше раздѣльныхъ моментовъ, которые наполнялись бы каждый по очереди какимъ-нибудь состояніемъ сознанія. Послѣдовательное теченіе нашей душевной жизни можно было бы скорѣе уподобить музыкальной мелодіи, гдѣ ноты, правда, слѣдуютъ другъ за другомъ, но слѣдуютъ такимъ образомъ, что каждая предуготовляетъ и предвѣщаетъ другую, въ каждой послѣдующей звучитъ еще предшествующая, и всѣ продолжаютъ жить въ томъ своемъ наростаніи, которое создаетъ цѣлостное впечатлѣніе. «Мы склонны представлять себѣ

прошлое, какъ несуществующее, и философы поддерживаютъ въ насъ эту естественную тенденцію. Для нихъ и для насъ только настоящее существуетъ само по себѣ: если что-нибудь изъ прошлаго выживаетъ, то только благодаря помощи, которую оно ему оказываетъ,—наконецъ, чтобы оставить въ сторонѣ метафоры, благодаря вмѣшательству одной особой функціи, которая называется памятью и роль которой заключается въ томъ, чтобы сохранить въ видѣ исключенія тѣ или иныя части прошлаго, накопляя ихъ какъ бы въ ящикѣ». «Но на самомъ дѣлѣ прошедшее сохраняется само по себѣ, автоматически, все оно несомнѣнно слѣдуетъ за нами въ каждое мгновеніе. То, что мы чувствовали, думали, желали съ самаго нашего ранняго дѣтства, налицо и теперь, какъ бы склоненное къ настоящему, которое сейчасъ присоединится къ нему, всегда давящее на дверь сознанія, которое хотѣло бы оставить его наружу. Мозговой механизмъ именно предназначенъ для того, чтобы отталкивать почти всю совокупность прошлаго въ сферу безсознательнаго и вводить въ сознаніе только то, что по своей природѣ можетъ освѣтить настоящее положеніе, помочь подготовляющемуся дѣйствію, словомъ, развить *полезный* трудъ». Но если бы наше вниманіе могло сразу отвратиться отъ интереса къ практической сторонѣ жизни, то прошедшее, которое только заслонено, развернулось бы передъ нами какъ въ панорамѣ. На самомъ дѣлѣ никакія части его не могутъ оторваться отъ настоящаго, потому-что прошлое вмѣстѣ съ настоящимъ составляетъ одинъ непрерывный и недѣлимый процессъ.

На почвѣ такого пониманія времени всякій детерминизмъ неизбѣжно терпитъ крушеніе. Детерминизму нужны раздѣльныя состоянія сознанія, изъ которыхъ одно можно было бы сдѣлать причиной другого, и для детерминизма нужно, чтобы тѣ же причины производили тѣ же дѣйствія. Но тамъ, гдѣ нѣтъ раздѣльныхъ состояній сознанія,—гдѣ взять то «состояніе», которое подталкиваетъ другое, и гдѣ взять то другое, которое подталкивается первымъ, и откуда заимствовать тѣ же причины, когда сознаніе не проходитъ дважды черезъ одно и то же состояніе? Вѣдь ни одно переживаніе не можетъ вернуться вновь такимъ, какимъ оно было, вѣдь нельзя вычеркнуть того, что было въ промежуткѣ, нельзя поставить все на прежнее мѣсто, потому что «подлинное время—это то, которое вцѣпляется въ вещи зубами и оставляетъ на нихъ отпечатокъ своихъ зубовъ». Наша личность такимъ образомъ без-

престанно мѣняется, распускается, растетъ, созрѣваетъ. Каждый изъ ея моментовъ есть нѣчто новое и не только новое, но и непредвидимое. «Вотъ художникъ стоитъ передъ полотномъ, краски на политрѣ и модель позируетъ; все это мы видимъ и кромѣ того знаемъ также манеру этого художника, но предвидимъ ли мы, что появится на полотнѣ? Мы знаемъ отвлеченнымъ знаніемъ, что портретъ навѣрно будетъ походить на модель и навѣрно отразитъ манеру художника; но конкретное разрѣшеніе проблемы всегда приноситъ съ собою тотъ непредвидимый штрихъ, который составляетъ все въ произведеніи искусства». Такъ и съ моментами нашей жизни, творцами-художниками которой мы являемся. Каждый изъ этихъ моментовъ есть какъ бы художественное созданіе.

Творчество—вотъ въ чемъ видитъ Бергсонъ подлинную характеристику душевной жизни. «Итакъ сила, которая извлекаетъ изъ себя больше, чѣмъ заключаетъ въ себѣ, которая даетъ больше, чѣмъ имѣетъ, есть именно то, что называется *духовной* силой, и на самомъ дѣлѣ я не вижу, какъ иначе можно было бы опредѣлить духъ».

III

Но есть ли въ мірѣ мѣсто такой силѣ? Чѣмъ послѣдовательнѣе устраняетъ Бергсонъ изъ душевной жизни всѣ тѣ черты, которыя онъ относитъ къ внѣшнему міру, тѣмъ болѣе углубляется противоположность между душой и міромъ, въ которомъ она живетъ. Развѣ въ этомъ мірѣ возможно подлинное творчество? Развѣ въ немъ возможно что-нибудь подлинно новое и развѣ усиліе всякой души не разбивается въ концѣ концовъ о его твердыя грани?

Или, можетъ быть, и міръ есть творчество, продолжающееся безъ конца, непрерывно бьющій родникъ новаго, и «двери будущаго всегда остаются передъ нимъ настежь открытыми?»

Пожалуй, ничто не противорѣчитъ въ большей мѣрѣ тому строю мыслей, который господствуетъ въ философіи новаго времени не меньше, чѣмъ въ философіи античной. Растворяютъ ли міръ въ единой субстанціи, или разлагаютъ его на атомы, говорятъ ли о монадахъ или о «прообразахъ» вещей въ царствѣ «идей», всегда и всюду въ болѣе явной или въ болѣе скрытой формѣ исходятъ изъ мысли, что «дѣйствительность,

какъ и истина, цѣликомъ даны отъ вѣка». На поверхности бытія событія бѣгутъ другъ за другомъ во времени и множатся въ пространствѣ, и для взора смертныхъ смѣняются рожденіе и гибель, но тамъ, въ нѣдрахъ бытія, уже напередъ опредѣлено въ своей сущности все, что было, есть и будетъ, и для взора, которому открылась бы вѣчность, прошедшее, настоящее и будущее предстали бы въ одномъ видѣніи. И истина всего, что было, и всего, что будетъ, истина, письмена которой мы здѣсь какъ бы разбираемъ по складамъ, уже вся начертана на скрижаляхъ бытія. Наши великія открытія лишь освѣщаютъ точка за точкой напередъ начертанную линію этой истины, «подобно тому какъ въ праздничный вечеръ постепенно зажигается нить газовыхъ рожковъ, уже заранѣе обрисовавшая контуры какого-нибудь памятника».

Этому взгляду на дѣйствительность, этому идеалу познанія осталось по существу вѣрнымъ и математическое естествознаніе новаго времени. Вспомнимъ Лапласа: «Умъ, который зналъ бы для даннаго момента всѣ силы, одушевляющія природу, и взаимное положеніе вещей, ее составляющихъ, и былъ бы притомъ достаточно обширенъ, чтобы подвергнуть эти данныя вычисленію, охватилъ бы въ одной единственной формулѣ какъ движенія величайшихъ тѣлъ вселенной, такъ и движенія легчайшаго атома: ничто не осталось бы ему неизвѣстнымъ, будущее, какъ и прошедшее, раскрылось бы передъ его взоромъ». Для механистическихъ теорій въ этомъ родѣ неподвижное, неизмѣнное, есть нѣчто первичное и въ немъ всякое движеніе и измѣненіе имѣетъ свое основаніе. Движеніе—только придатокъ къ движущемуся тѣлу, нѣкая его акциденція. Измѣненіе сводится къ простой перегруппировкѣ частей, самихъ по себѣ неизмѣнныхъ; и механистическое естествознаніе будетъ дѣлить матерію на молекулы, молекулы на атомы, атомы на электроны, и остановится въ своемъ дѣленіи только передъ такими частями, которыя оно сочтетъ неизмѣнными. Для такого строя мыслей послѣдующее состояніе міра уже заключено въ предыдущемъ, дѣйствіе—въ причинѣ. Отношеніе причинности здѣсь стремятся свести къ отношенію тождества. Nemo dat quod non habet,—это правило схоластиковъ остается руководящимъ для такого пониманія причинности въ мірѣ.

«Въ такого рода теоріяхъ еще говорятъ о времени, произносятъ это слово, но совсѣмъ не думаютъ о самой вещи. Ибо время лишено здѣсь дѣйственной силы, а разъ оно ничего не дѣлаетъ, то оно и есть ничто».

Но и телеологія со своимъ ученіемъ о конечныхъ цѣляхъ на самомъ дѣлѣ вдохновляется такимъ-же представленіемъ. Если всѣ предметы и существа только осуществляютъ уже ранѣе начертанную программу, если во всей вселенной нѣтъ ничего напредвидимаго, нѣтъ творчества, то время опять-таки оказывается чѣмъ-то ненужнымъ. «Какъ и въ механистической гипотезѣ, здѣсь также принимается, что *все дано*».

И вотъ Бергсонъ оборачиваетъ весь этотъ строй мыслей. Если время, спрашиваетъ Бергсонъ, не имѣетъ дѣйственной силы, то почему вселенная развертываетъ свои послѣдовательныя состоянія именно съ этой опредѣленной скоростью, а не съ какой-либо другой? Почему, напримѣръ, не съ безконечной скоростью? Почему, другими словами, все не дано сразу, какъ на лентѣ кинематографа? «Чѣмъ больше я вдумываюсь въ это, тѣмъ болѣе представляется мнѣ, что если будущее осуждено *слѣдовать* за настоящимъ вмѣсто того, чтобы быть даннымъ рядомъ съ нимъ, то это потому, что оно не вполнѣ опредѣлено въ настоящій моментъ...».

И Бергсонъ отвергаетъ всѣ представленія о нѣкоемъ твердомъ ядрѣ бытія, всѣ представленія о неизмѣнныхъ «субстанціяхъ», какъ носителяхъ смѣняющихся «состояній», о «вещахъ», какъ носителяхъ движеній. Неизмѣнное, неподвижное—это всегда только схема, только символъ. Реальное, конкретное—это сама подвижность. «Существуютъ измѣненія, но нѣтъ вещей, которыя измѣняются: измѣненіе не нуждается въ подпоркѣ. Существуютъ движенія, но совсѣмъ не существуютъ неизмѣнные объекты, которые движутся: движеніе не предполагаетъ движущагося тѣла». «Нѣтъ мертвыхъ вещей, нѣтъ инертныхъ состояній», но только непрерывно несущійся впередъ потокъ становленія. Этотъ потокъ не прикрѣпленъ къ чему-либо «субстанціальному», онъ ни къ чему не прикрѣпленъ, онъ довлѣетъ себѣ, онъ и есть все.

Передъ зрѣлищемъ этой универсальной подвижности, говоритъ Бергсонъ, «нѣкоторыхъ изъ насъ охватитъ быть можетъ головокруженіе. Они привыкли къ твердой почвѣ, они не могутъ приспособиться къ такой заразъ и боковой и килевой качкѣ. Имъ нужны твердыя точки опоры для мысли и существованія».

Но эта потребность въ твердой почвѣ, не коренится ли она въ велѣніяхъ практики? Вѣдь это для дѣйствія нужны точки опоры; для дѣйствія нужно среди постояннаго потока

установиться на какой-нибудь исходной точкѣ, чтобы изъ одного распорядка вещей перейти къ другому, къ тому, который составляетъ цѣль дѣйствія, конечный пунктъ. И вотъ, нашъ интеллектъ, продолжая дѣло нашего обыденнаго воспріятія, стремится остановить этотъ непрерывный потокъ дѣйствительности, фиксировать подвижное, какъ «мгновенная молнія, которая среди ночи освѣщаетъ на моментъ сцену бури».

Вмѣсто того, чтобы помѣститься въ самомъ потокѣ и слѣдовать за его неустаннымъ устремленіемъ впередъ, интеллектъ помѣщается внѣ его и повсюду производитъ какъ бы моментальные снимки съ непрерывно бѣгущей дѣйствительности. Для нашего интеллекта движеніе—это смѣна положеній тѣла на линіи, это—положеніе тѣла на линіи, затѣмъ новое его положеніе, еще положеніе и т. д. Самый же переходъ отъ одного положенія къ другому, который есть *актъ*, *процессъ*, ускользаетъ отъ интеллекта.

Знаменитые аргументы Зенона противъ движенія неопровержимы, пока мы остаемся на почвѣ интеллектуалистическаго пониманія движенія. Летящая стрѣла, утверждаетъ Зенонъ, въ каждый отдѣльный моментъ неподвижна, такъ какъ для того, чтобы она имѣла время двигаться, то-есть занимать по крайней мѣрѣ два послѣдовательныхъ положенія, ей нужно было бы предоставить по крайней мѣрѣ два момента. Такимъ образомъ въ каждый данный моментъ она находится въ покоѣ въ данной точкѣ. А разъ она неподвижна въ каждой точкѣ своего пути, то она неподвижна и все то время, когда она движется. Но на самомъ дѣлѣ, когда говорятъ: «вотъ, въ данный моментъ стрѣла находится въ данной точкѣ», то этимъ мысленно останавливаютъ время, останавливаютъ движеніе, останавливаютъ стрѣлу. Между тѣмъ время не складывается изъ раздѣльныхъ моментовъ и движеніе стрѣлы не составляется изъ частей, изъ положеній на линіи, изъ остановокъ. Перелетъ стрѣлы изъ начальной точки въ конечную есть простой, неразложимый актъ; это — единый, цѣлостный скачекъ. Но, когда изъ того, что траекторію стрѣлы можно дѣлить на какія угодно части, различать въ ней сколько угодно положеній, заключаютъ, что можно точно такъ же дѣлить и самый актъ движенія, что движеніе въ каждый моментъ какъ бы откладываетъ подъ собою нѣкоторое положеніе, съ которымъ оно совпадаетъ, то пытаются составлять движеніе изъ неподвижностей,—источникъ всѣхъ антиноміи Зенона.

Пусть идетъ рѣчь о какомъ-нибудь процессѣ измѣненія, и опять интеллектъ отвращаетъ свой взоръ отъ самого становленія и видитъ въ немъ только чередованіе состояній, изъ коихъ каждое въ отдѣльности предполагается уже чѣмъ-то неизмѣннымъ.

Эту работу интеллекта Бергсонъ уподобляетъ дѣйствію кинематографическаго аппарата. На кинематографической лентѣ помѣщены тысячи снимковъ, изъ коихъ каждый изображаетъ нѣчто неподвижное, но кинематографическій аппаратъ быстрымъ развертываніемъ ленты достигаетъ иллюзіи движенія и жизни. Такъ и интеллектъ все ускоряющимся нанизываніемъ положеній, которыя суть остановки, и состояній, которыя суть нѣчто застывшее, стремится воспроизвести непрерывный, не знающій дѣленій и частей, потокъ; но такимъ методомъ интеллектъ слѣдуетъ за самимъ потокомъ въ томъ, что послѣдній представляетъ подвижнаго, текучаго не болѣе, чѣмъ «мосты, переброшенные черезъ рѣку, слѣдуютъ за водой, которая течетъ подъ ихъ арками».

Но почему-же эта поддѣлка дѣйствительности оказывается на практикѣ столь пригодной? Почему эти схемы, эти символы нашего обыденнаго и нашего научнаго познанія на практикѣ имѣютъ успѣхъ?

Въ отвѣтѣ, который даетъ на этотъ вопросъ Бергсонъ, сказывается и истинный характеръ его борьбы съ интеллектуализмомъ, и дѣйствительные предѣлы его антиинтеллектуализма. Чѣмъ больше настаиваетъ Бергсонъ на служебной, практической роли интеллекта, тѣмъ менѣе склоненъ онъ просто-напросто повторять модные въ нѣкоторыхъ кругахъ лозунги о несостоятельности интеллекта, о банкротствѣ научнаго мышленія и т. п.

«Дѣйствіе, говоритъ Бергсонъ, не могло бы протекать среди ирреальнаго». И въ той сферѣ, въ томъ аспектѣ дѣйствительности, который имѣетъ преимущественное значеніе для практики, интеллектъ долженъ улавливать нѣчто подлинное, нѣчто отъ истины. Какая это сфера? Въ эволюціи живыхъ существъ интеллектъ развился какъ орудіе приспособленія ихъ къ внѣшней средѣ; поэтому его назначеніе представлять себѣ отношенія внѣшнихъ вещей другъ къ другу, однимъ словомъ, мыслить матерію. Болѣе того, въ своемъ первоначальномъ обнаруженіи въ ряду живыхъ существъ интеллектъ есть прежде всего способность фабриковать орудія. Фабрикація, инду-

стрія, техника—вотъ подлинное поприще интеллекта. Фабрикація же манипулируетъ почти исключительно надъ инертной, мертвой матеріей, по преимуществу надъ твердыми тѣлами. Ее интересуетъ матеріалъ, который она могла бы дробить и разлагать на нужныя ей, значитъ въ принципѣ на любыя части, и ей нужны части, которыя она могла бы группировать и складывать по нужному ей плану. Развѣ не эти же черты обнаруживаются во всѣхъ стремленіяхъ интеллекта? Интеллектъ ищетъ «тѣхъ же причинъ, которыя производятъ тѣ же дѣйствія, интеллектъ подмѣчаетъ повсюду *повторенія* и формулируетъ законы, но причинность, которую интеллектъ повсюду ищетъ и находитъ, выражаетъ собою именно механизмъ нашей индустріи, въ которой мы безъ конца составляемъ то же цѣлое изъ тѣхъ же элементовъ, гдѣ мы повторяемъ тѣ же движенія, чтобы получить тѣ же результаты». Или, что такое то пространство, которое интеллектъ понимаетъ какъ однородную, пустую среду, безконечную и безконечно дѣлимую? Вѣдь то, что мы воспринимаемъ, есть всегда нѣкоторая протяженность цвѣтная, сопротивляющаяся, раздѣленная по линіямъ, обрисовывающимъ контуры тѣлъ. Но мы хотимъ ее представить какъ огромную ткань, изъ которой мы можемъ выкраивать, что намъ нужно, чтобы сшивать, какъ намъ захочется. И вотъ, геометрическое пространство является совершенно идеальной схемой той произвольной и безконечной дѣлимости, которой дѣйствіе требуетъ отъ вещей. Потому-то интеллектъ все, чего бы онъ ни касался, опространствливаетъ и дробитъ на внѣшнія другъ другу части. «Наша логика, говоритъ Бергсонъ, это прежде всего логика твердыхъ тѣлъ». Наши понятія образованы по образу и подобію твердыхъ тѣлъ. Они внѣшни другъ другу, какъ предметы въ пространствѣ, и они устойчивы, какъ ихъ инертныя модели. Какъ два тѣла въ силу непроницаемости не могутъ занимать одного и того же мѣста, такъ понятія исключаютъ другъ друга и потому, какъ только мы примѣняемъ ихъ тамъ, гдѣ есть взаимное проникновеніе безчисленныхъ оттѣнковъ, они обращаютъ ихъ въ какую-то кучу противорѣчивыхъ элементовъ. Напротивъ, наша логика торжествуетъ въ той наукѣ, которая имѣетъ своимъ предметомъ твердость тѣлъ, т. е. въ геометріи. Мы—прирожденные геометры, и наша обыденная логика произошла изъ той обыденной геометріи, которая внушена намъ самыми общими свойствами твердыхъ тѣлъ и которая предшествуетъ ученой гео-

метріи. «То самое движеніе, посредствомъ котораго я черчу фигуру въ пространствѣ, порождаетъ ея свойства; эти свойства видимы и осязаемы уже въ самомъ этомъ движеніи; я вижу, я чувствую въ пространствѣ отношеніе опредѣленія къ слѣдствію, посылокъ къ заключенію».

Словомъ, логика, въ которой интеллектуалисты готовы видѣть высшій цвѣтъ духа, оказывается чѣмъ-то такимъ, что чувствуетъ себя привольно какъ разъ среди мертвой матеріи, что цѣликомъ склонено къ матеріи, зачаровано созерцаніемъ ея,—и въ этомъ дѣйствительная граница интеллектуализма. Когда мы исходимъ изъ мысли, что дѣйствительность цѣликомъ дана, что ее можно охватить какой-нибудь формулой, заключить въ нѣкоторую систему понятій, то мы можемъ сколько угодно говорить о духѣ и объ идеяхъ, на самомъ дѣлѣ мы двигаемся уже въ направленіи матеріальности. Старый соблазнъ человѣческаго духа—познать когда-нибудь дѣйствительность разъ навсегда, познать такъ, чтобы ничего больше уже не оставалось познавать, чтобы оставалось только выводить слѣдствія, – есть соблазнъ матеріи. Ибо, если понимать подъ духовностью «движеніе впередъ, къ вѣчно новымъ созиданіямъ, къ заключеніямъ, которыя несоизмѣримы съ посылками и неопредѣлимы по отношенію къ нимъ, то о тѣхъ представленіяхъ, которыя движутся среди отношеній необходимой детерминаціи, черезъ посылки, которыя напередъ содержатъ заключеніе, нужно будетъ сказать, что они слѣдуютъ обратному направленію, т.-е. движутся въ направленіи матеріальности».

Какъ бы высоко ни взлеталъ интеллектъ, онъ фатально скатывается внизъ по уклону, по которому скользитъ матерія, ибо этотъ уклонъ матеріи есть натуральный уклонъ самого интеллекта. Въ міровомъ процессѣ становленія нужно, говоритъ Бергсонъ, различать два противоположныхъ движенія: одно, которое есть «подъемъ», восхожденіе, и другое, которое есть «спускъ», паденіе. Первое есть творчество, духъ, второе—автоматизмъ, матерія. Вотъ антитеза, которую развиваетъ его книга «Творческая Эволюція».

Матерія и интеллектъ, оба принадлежатъ къ нисходящей вѣтви бытія, ибо одинъ и тотъ же перерывъ творческаго процесса вызвалъ къ бытію и интеллектуальность сознанія, и матеріальность вещей. Остановка въ творческомъ восхожденіи есть уже спускъ, паденіе, матеріальность. Такъ, когда закручиваютъ пружину, то достаточно перестать закручивать ее, чтобы

произошелъ спускъ ея и чтобы она сама собою раскрутилась. Спускъ натянутой пружины,—этотъ образъ часто посѣщаетъ Бергсона, когда онъ говоритъ о томъ обратномъ движеніи, которое есть матеріальное бытіе. Наше видѣніе матеріальнаго міра есть видѣніе тяжести, которая падаетъ; матерія—это всегда нѣчто, что распадается, изнашивается, истрачиваетъ сообщенный ей запасъ энергіи. Среди законовъ физики есть одинъ, который является самымъ метафизическимъ, который даетъ цѣлое откровеніе о матеріи. Это—второй принципъ термодинамики, законъ деградаціи энергіи. Всѣ физическія измѣненія стремятся перейти въ теплоту, теплота же стремится къ равномѣрному распредѣленію между всѣми тѣлами. Этотъ законъ говоритъ, что «видимыя и разнородныя измѣненія понемногу должны перейти въ невидимыя и однородныя, и что та неустойчивость, которой мы обязаны богатствомъ и разнообразіемъ происходящихъ въ нашей солнечной системѣ измѣненій, понемногу уступитъ мѣсто относительной устойчивости элементарныхъ колебаній, безконечно повторяющихъ другъ друга». Это вѣчное повтореніе, къ которому прямо такъ и правитъ (матерія, есть выраженіе ея безсилія создать хотя бы атомъ новизны,—и значитъ, выраженіе истощенія, смерти. Въ противоположность духу матерія дробится на внѣшнія другъ другу частицы, какъ бы растягивается въ пространствѣ. Конечно, она никогда не становится совершенной пространственностью, потому что совершенная пространственность состояла бы въ совершенной внѣшности частей однихъ по отношенію къ другимъ, означала бы ихъ абсолютную независимость другъ отъ друга,—міръ, въ которомъ не было бы никакого взаимодѣйствія. На самомъ дѣлѣ нѣтъ матеріальной точки, которая не дѣйствовала бы на любую другую матеріальную точку. Но несомнѣнно, что направленіе, въ которомъ движется матеріальное бытіе,—это все большее уподобленіе пространству. И чѣмъ больше опространствливается матерія, тѣмъ болѣе сложнымъ представляется интеллекту охватывающій ее математическій порядокъ. Этотъ порядокъ, которымъ плѣняется интеллектъ въ матеріи и который представляется интеллекту какимъ-то положительнымъ канономъ бытія, есть на самомъ дѣлѣ выраженіе разслабленности, упадокъ, нѣчто негативное, что кажется интеллекту позитивнымъ только потому, что и самъ интеллектъ движется въ направленіи того движенія, которое приводитъ къ матеріальности и пространственности его объекта.

Точно также математика, логика, которыя кажутся интеллекту положительной работой духа, суть на самомъ дѣлѣ разслабленіе его, паденіе, устремленіе внизъ къ матеріи. «Когда поэтъ читаетъ мнѣ стихи, я могу настолько интересоваться имъ, чтобы войти въ его собственную мысль проникнуться его чувствами, пережить то само по себѣ простое душевное состояніе, которое онъ раздробилъ въ фразахъ и словахъ. Я могу тогда сочувственно переживать его вдохновеніе, слѣдовать за этимъ вдохновеніемъ однимъ непрерывнымъ движеніемъ, которое, какъ и само вдохновеніе, есть одинъ недѣлимый актъ. Но вотъ достаточно, чтобы я ослабилъ свое вниманіе, чтобы я, такъ сказать, спустилъ натянутую до этого момента пружину моей души, и звуки потеряютъ тотъ свой смыслъ, въ который они до того какъ бы были всѣ вмѣстѣ погружены, и предстанутъ предо мною въ раздѣльности, одинъ за другимъ, въ ихъ голой матеріальности. Для этого мнѣ не нужно было что-нибудь добавлять; мнѣ достаточно было отнять что-то». И чѣмъ больше я буду отдаваться ослабленію моего вниманія, тѣмъ больше вмѣсто прежняго единаго смысла все будетъ распадаться для меня на предложенія, предложенія на слова, слова на слоги, а слоги на отдѣльныя буквы, которыя будутъ дефилировать передо мною, какъ на воображаемомъ листѣ бумаги. «И однако вся эта сложность и растяженіе не представляютъ ничего положительнаго; они просто выражаютъ ослабленіе воли».

Инертная матерія и есть такія раздѣльныя слова, разсыпающіеся звуки, а интеллектъ есть тотъ способъ познанія, который разсматриваетъ отдѣльныя слова, и чѣмъ больше углубляется онъ въ структуру составляющихъ ихъ звуковъ, тѣмъ больше слова и звуки становятся внѣшними другъ другу и чѣмъ-то внѣшнимъ намъ, чуждымъ намъ, чѣмъ-то обезсмысленнымъ и мертвымъ.

Если матерія есть обѣдненіе реальности, разрушеніе ея, то тотъ процессъ, которымъ созидается реальность, не движется ли въ направленіи, обратномъ направленію матеріальныхъ процессовъ, и не есть ли, слѣдовательно, онъ нѣчто нематеріальное? И не находимъ ли мы внутри самой матеріи нѣкоторое свидѣтельство объ этомъ творческомъ процессѣ, не продолжаетъ ли онъ проявлять себя внутри самой матеріи? Этимъ свидѣтельствомъ является органическая жизнь, эволюція живыхъ существъ на землѣ.

IV.

Интеллектуалистическое пониманіе міра вкоренило въ насъ мысль, что жизнь это только общее качество отдѣльныхъ живыхъ существъ вродѣ того, какъ бѣлизна—общее качество всѣхъ бѣлыхъ предметовъ. Тогда мертвый обликъ матеріи кажется чѣмъ-то первозданнымъ, а каждое отдѣльное живое существо результатомъ механической комбинаціи чисто матеріальныхъ процессовъ, тамъ и сямъ вспыхивающей и вновь потухающей искрой. Но для Бергсона жизнь не есть нѣкоторая абстракція, не есть простая рубрика, подъ которую включаютъ всякое живое существо. Начиная отъ простѣйшаго комочка протоплазмы и кончая человѣкомъ, жизнь есть нѣкоторый единый потокъ, единая, все ширящаяся и вздымающаяся волна, которая передается отъ поколѣній къ поколѣнію, которая раздѣляется на разные виды, какъ на ручейки, и брызгами разсыпается въ индивидуумахъ. Все разнообразіе жизненныхъ формъ не объяснимо механистическими теоріями, но и телеологія безсильна охватить творческое богатство жизни. Жизнь есть нѣчто большее, чѣмъ осуществленіе напередъ поставленной цѣли, напередъ начертаннаго плана. Всякое телеологическое объясненіе замыкаетъ горизонты не менѣе, чѣмъ механика. Но тотъ *жизненный порывъ*, тотъ «*élan vital*», который какъ бы схватываетъ матерію, организуетъ ее въ живыя тѣла и увлекаетъ впередъ къ все большимъ достиженіямъ, есть непрерывная потребность творчества. «Его творчество не абсолютно, такъ какъ онъ встрѣчаетъ на своемъ пути матерію, то есть движеніе обратное его движенію. Но онъ овладѣваетъ этой матеріей, которая есть сама необходимость, и стремится внести въ нее возможно большую сумму индетерминированности и свободы».

Жизнь это потокъ сознанія, который входитъ въ матерію какъ въ тоннель, который стремится пробиться впередъ, дѣлаетъ усилія во всѣхъ направленіяхъ, пробиваетъ, такимъ образомъ, галлереи, большинство которыхъ упирается въ скалу, которая слишкомъ тверда, пока, наконецъ, въ одномъ направленіи не оказывается возможнымъ пробиться до конца и увидѣть свѣтъ. Это направленіе есть та вѣтвь творческой эволюціи живыхъ существъ, въ результатѣ которой является человѣкъ. Вся исторія жизни до человѣка была исторіей попытокъ сознанія поднять матерію и въ то же время исторіей бо-

лѣе или менѣе полнаго подавленія сознанія снова и снова падавшей на него матеріей, «нѣчто подобное тому пути, который пробиваетъ себѣ послѣдняя ракета фейерверка чрезъ падающіе внизъ остатки потухшихъ ракетъ». Повсюду, кромѣ человѣка, сознаніе зашло въ тупикъ, только у человѣка оно продолжало свой путь.

«Но, повидимому, для того, чтобы пріобрѣсти господство надъ матеріей и затѣмъ господство надъ самимъ собой, сознанію пришлось истратить свои лучшія силы. Эта побѣда, при тѣхъ особенныхъ условіяхъ, при которыхъ она произошла, потребовала, чтобы сознаніе приспособилось къ навыкамъ матеріи, концентрировало на нихъ все свое вниманіе, словомъ, чтобы оно опредѣлилось именно какъ интеллектъ». Но и тамъ, гдѣ интеллектъ имѣетъ дѣло съ жизнью и сознаніемъ, онъ все же продолжаетъ примѣнять тотъ же родъ труда, какой онъ примѣняетъ къ познанію мертвой матеріи, и дѣйствуетъ съ грубоватостью инструмента, который не былъ предназначенъ для такого употребленія. Какъ не быть въ самомъ дѣлѣ пораженнымъ странной и даже парадоксальной слабостью дедукціи, этого излюбленнаго метода интеллекта, въ области психологическихъ и моральныхъ наукъ? Вѣдь въ дедукціи передъ нами настоящая операція духа, совершаемая единственно силами самаго духа. «Казалось бы, если гдѣ-нибудь дедукція должна бы привольно себя чувствовать и развиваться, то именно среди духовныхъ явленій, въ области духа. Ничуть не бывало! Именно здѣсь она тотчасъ останавливается и дальше не идетъ. Напротивъ, въ геометріи, астрономіи, физикѣ, словомъ, тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ внѣшними для насъ вещами, дедукція оказывается всемогущей».

Не потому ли, что продолженіе разъ сообщеннаго движенія, инерція—общій законъ и матеріи, и интеллекта. Мысль о такой реальности, которая была бы непрерывнымъ измѣненіемъ направленія, которая двигалась бы не по прямой, а по кривой, остается чуждой интеллекту. Онъ продолжаетъ выводить слѣдствія по правиламъ прямолинейной логики и даже, когда говоритъ о кривой, то ищетъ ея закона, жаждетъ видѣть въ каждомъ ея элементѣ нѣчто типичное для всѣхъ другихъ ея элементовъ, какое-то повтореніе все одного и того же. Это есть тотъ родъ познанія, который даетъ удовлетвореніе интеллекту, это есть его постигаемое, его идея, его окончательное убѣжище, его тихая пристань. Но если жизнь и

сознаніе есть не повтореніе, а непрерывное наступленіе того, чего еще не было, если выше идеи, которая есть *«залогъ легкой постигаемости»*, нужно поставить душу, которая есть нѣкое *«безпокойство жизни»*, если міръ, какъ и душа, весь—безпокойство жизни, если каждый моментъ его есть созиданіе новаго, каждый—преодолѣніе стараго, то не нужно ли, чтобы познать такую дѣйствительность, пойти противъ естественнаго теченія нашего интеллектуальнаго мышленія?

Здѣсь именно интеллектъ уже подсказываетъ возраженія. Такая дѣйствительность, да развѣ возможно было бы познаніе ея, развѣ возможна была бы наука о ней, развѣ возможно было бы какое бы то ни было предвидѣніе будущаго? Но этими возраженіями интеллектъ только выдаетъ свое изначальное практическое назначеніе: «Знать, т. е. предвидѣть, чтобы дѣйствовать». Что-жъ, пусть тотъ иной родъ познанія, о которомъ говоритъ Бергсонъ, будетъ намъ практически безполезенъ. Бергсонъ это будетъ только привѣтствовать Ибо если это познаніе «нисколько не въ помощь намъ, когда приходится направить наше дѣйствіе на вещи—дѣйствіе, цѣликомъ локализованное на поверхности реальнаго—то нельзя ли именно потому предположить, что это познаніе уже не касается только поверхности, но проникаетъ въ глубину?» Интуиція и есть такое безкорыстное познаніе, интуиція есть «тотъ родъ интеллекуальнаго вчуствованія, посредствомъ котораго мы проникаемъ во внутрь предмета, чтобы слиться съ тѣмъ, что есть въ немъ единственнаго и, слѣдовательно, невыразимаго». Въ то время, какъ ученый хочетъ подчинить дѣйствительность дѣйствію человѣка и поэтому «хитритъ съ природой, занимая относительно нея позицію недовѣрія и борьбы—философъ обращается съ ней по товарищески. Правило науки, установленное Бэкономъ, гласитъ: повиноваться, чтобы повелѣвать. Философъ не повинуется и не повелѣваетъ: онъ старается симпатизировать». Эта интеллектуальная симпатія и есть интуиція, метафизическое познаніе вещей.

Вокругъ этого термина бергсоновской философіи накопился цѣлый клубокъ недоразумѣній. Тщетно заявлялъ онъ, что въ этой способности «нѣтъ ничего таинственнаго», что «если подъ мистицизмомъ (какъ это почти всегда теперь дѣлаютъ) понимаютъ реакцію противъ положительной науки, то ученіе, которое онъ защищаетъ, есть отъ начала до конца протестъ противъ мистицизма»,—все-таки даже солидные историки фи-

лософіи поспѣшили окрестить его философію «мистической философіей личности». Тщетно заявлялъ онъ, что онъ и не помышляетъ упразднить интеллектуальное познаніе и замѣнить его чѣмъ-то другимъ: его французскіе коллеги причисляли его къ *antiintellectuels*. Тщетно заявлялъ онъ, что онъ не объявляетъ похода противъ науки: его причисляли къ тѣмъ, кто хочетъ на счетъ науки расчистить мѣсто для вѣры. Для ходячаго интеллектуализма характерно: все, что не есть интеллектуальное познаніе,—интуицію, мистику, инстинктъ, эмоціональную реакцію на міръ, вѣру и т. д.—сваливать въ одну кучу чего-то ирраціональнаго, темнаго, хаотическаго. Ибо интеллектуализму вѣдомъ только одинъ типъ познанія, для него существуетъ только одинъ единственный опытъ, именно тотъ, въ которомъ интеллектъ притязаетъ охватить всю совокупность дѣйствительности. Что можетъ быть опытъ, который не охватывается интеллектомъ, логикой, и который все же не есть нѣчто хаотическое, темное, бунтарское, что можетъ быть познаніе, которое движется въ направленіи, противоположномъ интеллекту, и все-таки есть познаніе,—такую возможность могло бы хотя бы по аналогіи подсказать интеллекту существованіе у человѣка эстетическаго воспріятія наряду съ воспріятіемъ обыденнымъ. «Нашъ глазъ воспринимаетъ черты живого существа, но они представляются ему просто расположенными одна подлѣ другой, а не организованными въ нѣчто единое. То устремленіе жизни, то простое движеніе, которое пронизываетъ всѣ линіи лица, которое связываетъ ихъ однѣ съ другими и придаетъ имъ смыслъ, ускользаетъ отъ нашего глаза. Но именно это внутреннее движеніе стремится схватить художникъ, когда онъ помѣщается какъ бы внутри объекта посредствомъ своего рода симпатіи и усиліемъ интуиціи понижаетъ тотъ барьеръ, который пространство воздвигаетъ между нимъ и его моделью. Правда, эта эстетическая интуиція, какъ, впрочемъ, и внѣшнее воспріятіе, схватываетъ только индивидуальное. Но можно представить себѣ изслѣдованіе, которое шло бы въ томъ же направленіи, что и искусство, но ставило бы своимъ объектомъ жизнь вообще, подобно тому, какъ физика, слѣдуя до конца направленію, намѣченному внѣшнимъ воспріятіемъ, восходитъ отъ индивидуальныхъ фактовъ къ общимъ законамъ».

Этимъ указаніемъ на эстетическое воспріятіе Бергсонъ совсѣмъ не желаетъ свести философское видѣніе міра къ художественному творчеству. Напротивъ, онъ скорѣе склоненъ ви-

дѣть въ самомъ художественномъ творчествѣ родъ познанія. Указаніемъ на эстетическое воспріятіе Бергсонъ хочетъ только оттѣнить, что и интеллектъ, и интуиція имѣетъ дѣло съ одной и той же дѣйствительностью, что въ интуиціи мы не вступаемъ въ нѣкій иной міръ, въ нѣкоторую трансцендентную сферу бытія; мы продолжаемъ созерцать тотъ же міръ, который предлежитъ нашимъ обыденнымъ воспріятіямъ и нашему интеллекту, но мы измѣняемъ направленіе нашего вниманія въ сторону противоположную тому направленію, въ которомъ движется обыденный опытъ.

Для интеллектуальнаго познанія міръ предстаетъ, какъ пестрая мозаика прилаженныхъ другъ къ другу кусочковъ, расположенныхъ какъ-бы въ одномъ планѣ, на поверхности, и какъ бы ни стремился интеллектъ проникнуть въ глубину этой картины вещей, дѣло всегда кончается тѣмъ, что интеллектъ замѣняетъ мозаику обыденнаго воспріятія мозаикой болѣе мелкихъ частицъ, за каждымъ фактомъ усматриваетъ сложную сѣть другихъ болѣе мелкихъ фактовъ и, дробя и разлагая дѣйствительность, естественно находитъ въ ней только механику, геометрію,—тотъ порядокъ, который еще можетъ связать распростертую въ пространствѣ, все болѣе и болѣе разсыпающуюся множественность. И пока дѣло идетъ объ инертной матеріи, создатели современной науки въ своемъ стремленіи свести бытіе матеріи къ механикѣ точекъ геніально окрылили наше обыденное воспріятіе матеріальнаго міра, устремились именно въ томъ направленіи, въ какомъ влечетъ насъ обыденное воспріятіе.

Но есть и иное направленіе нашего вниманія. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о сознаніи и жизни, есть тоже части, но эти части составляютъ только ту сторону живого, ту сторону сознанія, которая относится къ ихъ чисто внѣшнему обнаруженію, и вотъ тамъ вмѣсто того, чтобы итти отъ этихъ частей къ новымъ частямъ, наше познаніе усиліемъ, обратнымъ усилію интеллекта, можетъ устремиться къ тому творческому импульсу, къ тому жизненному порыву, которымъ эти части какъ бы освѣщаются изнутри, изъ котораго они какъ бы излучаются. Для интеллекта эти части всегда есть нѣчто уже сдѣланное, свершившееся, готовое, именно потому уже нѣчто отгородившееся отъ всего остального, нѣчто ставшее уже внѣшнимъ по отношенію къ другому внѣшнему. Для интуиціи же на самомъ дѣлѣ нѣтъ внѣшнихъ другъ другу частей, ибо

нѣтъ ничего готоваго, а только творческое становленіе. И интуиція отличается отъ интеллекта, «какъ двигательный импульсъ отличается отъ пути, пройденнаго движущимся тѣломъ, какъ напряженіе пружины отличается отъ видимыхъ движеній маятника».

Интуитивнымъ познаніемъ не смѣщается познаніе интеллектуальное. Въ извѣстномъ смыслѣ мало кто изъ философовъ стремился въ большей степени чѣмъ Бергсонъ признать за положительной наукой характеръ подлиннаго знанія; никто не стремился менѣе поставить на мѣсто, занимаемое наукой, метафизику. Напротивъ, онъ говоритъ, что метафизика не можетъ обойтись безъ другихъ наукъ, «ибо изъ реальности нельзя получить интуиціи, т. е. интеллектуальной симпатіи къ тому, что въ ней есть наиболѣе сокровеннаго, иначе, какъ заручившись ея довѣріемъ путемъ долгаго общенія съ ея внѣшними обнаруженіями». Но роковое заблужденіе интеллектуализма видитъ Бергсонъ во взглядѣ, будто метафизика можетъ быть познаніемъ, которое шло бы въ томъ же направленіи, что и наука, только дальше нея. Чѣмъ больше стремилась бы метафизика итти дальше въ направленіи, въ какомъ идетъ наука, чѣмъ больше мечтала бы она при этомъ подниматься въ горнюю сферу подлиннаго духовнаго бытія, тѣмъ вѣрнѣе шла бы она навстрѣчу универсальному механизму, видѣнію матеріи и смерти.

Но ученіемъ о двухъ формахъ опыта, о двухъ противоположныхъ направленіяхъ познанія Бергсонъ совсѣмъ не стремится утвердить радикальный, безнадежный дуализмъ двухъ видовъ бытія — матеріи и духа — каждаго со своей статической природой, вродѣ двухъ субстанцій Декарта.

Декартъ извлекъ изъ матеріи все, что могло роднить ее съ духомъ, онъ свелъ ее къ протяженности къ res extensa, къ геометріи, а духъ былъ характеризованъ, какъ мышленіе, сознаніе, какъ res cogitans, какъ субстанція, чуждая всякой протяженности. И вотъ, порывая съ этой декартовской традиціей, Бергсонъ не усомнился заявить, что «ни пространство вовсе не такъ чуждо нашей природѣ, какъ мы это воображаемъ, ни матерія вовсе не такъ сполна распластывается въ пространствѣ, какъ представляютъ себѣ это нашъ интеллектъ и наше чувство». Тамъ, гдѣ наша душевная жизнь соприкасается съ внѣшнимъ міромъ, она неизбѣжно опространствливается, и наши воспріятія прямо таки протяженны. Такой взглядъ можетъ казаться

возвратомъ къ наивному смѣшенію духа и матеріи, ибо наше воспріятіе, а слѣдовательно, и сознаніе были бы тогда чѣмъ-то матеріальнымъ, чѣмъ-то причастнымъ той безконечной дѣлимости, которую обыкновенно приписываютъ матеріи. Между тѣмъ у насъ есть сознаніе нераздѣльнаго единства каждаго нашего воспріятія. Но на самомъ дѣлѣ, указываетъ Бергсонъ, если мысль о протяженности нашихъ воспріятій такъ отпугиваетъ насъ, то это потому, что мы смѣшиваемъ конкретную протяженность съ абстрактнымъ, геометрическимъ пространствомъ. Та безконечная дѣлимость, которую мы приписываемъ матеріи, присуща не ей, а тому пространству, которое мы какъ бы подстилаемъ подъ нее. Конкретная же протяженность на самомъ дѣлѣ являетъ ту же недѣлимость, что и наше воспріятіе; а потому и обратно мы смѣло можемъ приписать воспріятію кое-что отъ протяженности матеріи.

Такимъ образомъ противоположность матеріи и духа не есть для Бергсона какая-то изначальная, статическая, неподвижная противоположность двухъ *вещей*. Какими высокими чертами ни надѣляли бы мы духъ, Бергсонъ духа, какъ вещи, какъ статики, не знаетъ. Даже матерія не есть *res*, не есть статика, хотя она и на пути къ тому. Но чѣмъ бы ни была матерія, духъ не можетъ быть статикой, чѣмъ-то готовымъ, остановившимся. Духъ — это устремленіе къ творчеству, неустанное восхожденіе, преодолѣніе всякой достигнутой ступени; духъ — это свобода, это — готовность къ величайшимъ рискамъ ради величайшихъ достиженій. Но пусть духъ остановится на какой-нибудь ступени, какъ на окончательномъ достиженіи, и онъ уже ниспадаетъ въ сферу матеріальнаго бытія. Остановка есть уже уклонъ къ матеріи. «Наша свобода въ самыхъ движеніяхъ, которыми она себя утверждаетъ, создаетъ нарождающіяся привычки, которыя ее задушатъ, если она не будетъ обновляться постояннымъ усиліемъ: автоматизмъ подстерегаетъ ее. Самая живая мысль застываетъ въ формулѣ, которая призвана ее выразить. Слово обращается противъ идеи. Буква убиваетъ духъ». Если Бергсона не отпугиваетъ мысль, что наша душа въ нѣкоторыхъ своихъ проявленіяхъ можетъ становиться причастной протяженности, то съ другой стороны онъ готовъ видѣть начинающуюся деградацію духа въ матерію гораздо ранѣе, чѣмъ начинается его «опространствливаніе» (спиціализація) въ собственномъ смыслѣ. Всякое повтореніе, всякій бѣгъ на мѣстѣ, все привычное, механизированное, автоматическое въ

нашей душевной жизни, какъ-бы оно ни было психично въ декартовскомъ смыслѣ слова, есть уже нѣчто отъ матеріи, какъ тѣ 400 трилліоновъ колебаній въ секунду, которыя продѣлываетъ частица свѣтового эфира въ красномъ лучѣ. Подлинная, протяженная, инертная матерія физическаго міра есть только послѣдній оборотъ спущенной пружины, ея замирающее движеніе.

Такимъ образомъ для Бергсона матерія и духъ не двѣ изначальныхъ, противостоящихъ другъ другу реальности, но два противоположныхъ движенія, изъ коихъ одно возникаетъ въ нѣдрахъ другого. «Творческій порывъ волочитъ за собой вдоль всего своего пути застывшія части своей собственной субстанціи: эти части и суть матерія». И Бергсонъ прямо говоритъ объ общемъ источникѣ, объ общемъ происхожденіи и матеріи, и духа. И не видно уже, что такое матерія: препятствіе для расцвѣта духа, сила, тянущая внизъ, или средство для выявленія духа, его реализаціи. Бергсонъ какъ будто колеблется между этими двумя циклами мысли, но чѣмъ дальше, тѣмъ больше наклоняются у него вѣсы въ сторону второго. Неумолимый законъ, который требуетъ, чтобы духъ наталкивался на сопротивленіе матеріи, становится чѣмъ-то спасительнымъ. Въ силу особливой природы сопротивленія, которое матерія оказываетъ творчеству, и столь же особливой природы той послушности, къ которой она можетъ быть приведена, она играетъ въ одно и то же время роль и препятствія, и стимула. Она вызываетъ усиліе и она же дѣлаетъ его возможнымъ. «Мысль, которая еще только мысль, произведеніе искусства, которое еще только въ стадіи замысла, поэма, которая еще только греза, не стоятъ еще никакого усилія; усилія требуетъ матеріальное воплощеніе поэмы въ словахъ, художественнаго замысла въ статуѣ или картинѣ».

Такъ духъ ниспадаетъ въ матерію, чтобы выявляться въ ней, и увлекаетъ ее въ ту творческую эволюцію міровой жизни, только частью коей является жизнь живыхъ существъ на поверхности нашей планеты. Развитіемъ такихъ мыслей въ своихъ позднѣйшихъ трудахъ Бергсонъ какъ будто отступаетъ отъ тѣхъ различеній, которыя составили славу его «Опыта о непосредственныхъ данныхъ сознанія». Сильно смягчая дуализмъ духа и матеріи, Бергсонъ, чудится, въ значительной степени погашаетъ и тотъ дуализмъ нашей души и внѣшняго міра, который такъ плѣнилъ многихъ въ его первомъ трудѣ.

Тамъ личность, казалось, была противопоставлена всему міру,— вѣрнѣе, въ самой личности пріоткрывался цѣлый міръ, такой непохожій на все, что считалось истиной и реальностью, дуновеніе особаго существованія, нѣжнаго и обособленнаго въ себѣ, какъ музыкальная мелодія. Съ ни передъ чѣмъ не останавливающейся смѣлостью мысли Бергсонъ освобождаетъ нашу душу отъ всего, что грозило ее отчудить отъ самой себя. Все безличное въ нашей душевной жизни, искажающее, давящее, посягающее простирать власть на душу и диктовать чуждый ей законъ, было вынесено за кругъ души, почти за кругъ реальности. Все это пріобрѣтало какую-то только условную реальность, объявлялось простой уступкой требованіямъ практической жизни, накипью, образовавшейся на душѣ отъ соціальнаго общенія, заблужденіемъ, которое внушили нашъ языкъ и наша обыденная логика. Его «Опытъ о непосредственныхъ данныхъ сознанія» сулилъ какъ-бы цѣлое откровеніе, ибо даже пространство, противопоставлявшееся душѣ, какъ само воплощеніе силы, которая нивеллируетъ и неволитъ, могло казаться только навязчивымъ призракомъ, «одержаніемъ», которое можно было съ себя сбросить вмѣстѣ съ другими обманами мысли, подсунутыми практикой жизни.

И вотъ личности, которая казалось впервые обрѣла себя въ этихъ философскихъ интуиціяхъ Бергсона, теперь въ его позднѣйшихъ произведеніяхъ грозитъ обезличиться, раствориться въ томъ élan vital, который нынѣ провозглашенъ первозданной реальностью. «Живое существо, говоритъ Бергсонъ, это только мѣсто прохожденія, а существенное жизни заключается въ томъ движеніи, которое ее передаетъ».

Правда, Бергсонъ не связываетъ судьбы сознанія съ судьбою тѣла, но можно думать, что рѣчь у него идетъ о надъ-индивидуальномъ потокѣ сознанія, о «сверхсознаніи», а не объ индивидуальныхъ душахъ. «Потокъ сознанія течетъ, проходя черезъ человѣческія поколѣнія, подраздѣляясь на индивидуумы: это подраздѣленіе смутно обрисовалось въ немъ, но оно никогда не выявилось бы, не будь матеріи». Только матерія, которую этотъ потокъ влечетъ за собой и въ поры которой онъ какъ бы входитъ, можетъ раздѣлить его на раздѣльныя индивидуальности. «Такъ созидаются безъ конца души, которыя, однако, въ извѣстномъ смыслѣ предсуществовали. Онѣ суть не что иное какъ ручейки, на которые дробится великая рѣка жизни, протекая черезъ тѣло человѣчества».

Все это звучитъ достаточно натуралистически, и это впечатлѣніе мало сгладилось и послѣ его Лондонскихъ и Эдинбургскихъ лекцій о природѣ души. Заговорили о разочарованіи, вызываемомъ какъ разъ тѣмъ трудомъ Бергсона, который сталъ наиболѣе популярнымъ у большой публики,— его «Творческой Эволюціей».

На самомъ дѣлѣ, въ философіи Бергсона не было того перелома къ натурализму, въ которомъ начали упрекать Бергсона. Конечно, за двадцать почти лѣтъ, раздѣляющихъ появленіе «Творческой Эволюціи» Бергсона отъ его первыхъ трудовъ, его взгляды претерпѣли нѣкоторое измѣненіе, но не въ чемъ-либо существенномъ,— и послѣднее потому, что все его философствованіе на самомъ дѣлѣ было развитіемъ одной первоначальной основной интуиціи. «Философъ, достойный этого имени, говорилъ Бергсонъ на Болонскомъ философскомъ конгрессѣ, за всю свою жизнь не возвѣщалъ больше одной вещи; да и то онъ скорѣе пытался сказать эту вещь, чѣмъ дѣйствительно ее выразилъ». Бергсонъ жаловался, что приходится говорить языкомъ интеллекта, «потому что только интеллектъ имѣетъ языкъ». И многое въ томъ, что смущаетъ въ Бергсонѣ, нужно относить къ этому способу выраженія. А затѣмъ остаются все-таки въ его философіи отдѣльные штрихи, часто случайные, дѣйствительно не всегда удачные,—невольная дань философа, вознесеннаго на высоту славы торопливой публикѣ, требующей отъ него отвѣта на всѣ вопросы, жаждущей заполучить «систему», въ которой каждый вопросъ имѣлъ бы свое опредѣленное мѣсто, какъ «всякая геометрическая теорема въ книгѣ Эвклида».

Но нѣкоторые безпристрастные комментаторы его философіи уже констатировали, что между первоначальной точкой зрѣнія Бергсона въ его «Опытѣ» и позднѣйшимъ развитіемъ его мыслей въ книгахъ «Матерія и Память», «Творческая Эволюція» и др. нѣтъ разрыва и что обостренный дуализмъ внутренняго и внѣшняго, духа и матеріи, въ его первомъ трудѣ, впослѣдствіи смягчаемый, былъ необходимымъ методологическимъ пріемомъ, «позой», которую нужно было принять сразу, чтобы сполна выявить подлинную жизнь души и отстоять чистоту пониманія этой жизни отъ всякихъ искажающихъ примѣсей. Съ другой стороны, если Бергсонъ потомъ, когда онъ отъ жизни индивидуальной души переходитъ къ эволюціи мірового цѣлаго, такъ настойчиво оттѣняетъ понятіе жизни, какъ потока, объемлющаго отдѣльныя души, если онъ склоненъ иной разъ

слишкомъ относитъ раздѣльность индивидуальныхъ душъ на счетъ ихъ тѣлесныхъ перегородокъ, то это потому, что ему приходится бороться съ слишкомъ живыми еще традиціями того все механизирующаго естествознанія прошлаго вѣка, для котораго всякое живое существо есть единичная, хотя и многократно повторяемая, комбинація частицъ все той же мертвой матеріи съ тѣми же дѣйствующими въ ней и на нее силами. И все еще захлестывающей волнѣ матеріалистическаго пониманія жизни (если не въ философіи, то въ популярномъ міросозерцаніи) Бергсонъ противопоставляетъ единый жизненный порывъ, который поднимаетъ, увлекаетъ и несетъ существа и вещи. И философія Бергсона вся напоена этимъ ощущеніемъ міровой жизни, не какъ чего-то стихійнаго, не какъ натуралистической категоріи, а какъ того не знающаго положенныхъ предѣловъ творчества, въ которомъ и самое возвышенное и цѣнное, что грезится человѣческой душѣ, есть только нѣчто претворяемое въ еще болѣе высокое. Его ученіе о durée, о l'élan vital есть выраженіе этого видѣнія міра, и въ этомъ видѣніи Бергсона куда-то все дальше и дальше отходитъ и разсѣивается, какъ призракъ, тотъ бездушный обликъ бытія, который угнетаетъ обыденное сознаніе. «Вѣдь міръ, говоритъ Бергсонъ, въ который насъ вводятъ обыкновенно наши чувства и наше сознаніе, это лишь тѣнь себя самого; и онъ холоденъ, какъ смерть. Но пріучимся разсматривать всѣ вещи sub specie durationis: и вотъ все оцѣпенѣвшее оправляетъ свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресаетъ въ нашемъ гальванизированномъ воспріятіи. То удовлетвореніе, которое даетъ искусство — и то лишь изрѣдка — баловнямъ природы и счастья, понятая такимъ образомъ философія дастъ ихъ намъ всѣмъ, въ любой моментъ, вдувая сызнова жизнь въ окружающіе насъ призраки и оживляя сызнова и насъ самихъ. Благодаря этому она станетъ дополненіемъ науки въ области не только умозрѣнія, но и практики. Со своими приложеніями, направленными на удобства существованія, наука обѣщаетъ намъ благополучіе, въ лучшемъ случаѣ удовольствіе. Но философія сможетъ дать намъ радость».

Въ этомъ видѣніи міра всѣ проблемы у Бергсона какъ-то обновляются, какъ если бы позади не было столько неоправданныхъ надеждъ и окончательныхъ, повидимому, запретовъ. «Когда я читаю современныхъ представителей трансцендентальной философіи», дѣлаетъ сопоставленіе Вильямъ Джемсъ, «я

вижу, что авторъ переступаетъ съ ноги на ногу, грызетъ удила, бьетъ копытомъ и остается на томъ же мѣстѣ, точно утомленный конь въ конюшнѣ съ пустыми яслями. Авторъ вертится вокругъ и около однѣхъ и тѣхъ же немногочисленныхъ захватанныхъ категорій, приводитъ тѣ же возраженія, даетъ старые отвѣты на старые вопросы, безъ новыхъ фактовъ или новыхъ просвѣтовъ. Но откройте Бергсона, и на каждой страницѣ, что вы читаете, начинаютъ вырисовываться передъ вами изъ дали новые горизонты. Это—нѣчто подобное дыханію утра и пѣнію птицъ».

V.

Бергсонъ (по крайней мѣрѣ пока онъ остается самимъ собой) не даетъ какихъ-либо исчерпывающихъ рѣшеній. Послѣднее было бы въ духѣ того интеллектуалистическаго философскаго строительства, которое онъ такъ осуждалъ. Подлинную душу, élan vital его философіи составляетъ не нѣкоторый комплексъ идей, а та общая тенденція, въ которой нельзя не видѣть выраженія цѣлаго тока въ философскомъ настроеніи нашего времени.

Что это за тенденція? Конгеніальный ему во многомъ Вильямъ Джемсъ*) превозноситъ Бергсона за то, что послѣдній «убилъ интеллектуализмъ окончательно и безъ всякой надежды на возрожденіе». Но достаточно послушать, въ тонахъ какой душевной драмы ведетъ Джемсъ въ своей «Плюралистической вселенной» разсказъ о роли, какую сыгралъ Бергсонъ въ его, Джемса, собственномъ философскомъ мышленіи, чтобы видѣть, что дѣло шло здѣсь дальше простой критики интеллектуализма. Личное философское мышленіе Джемса было всегда протестомъ противъ ученія о томъ, что «дѣйствительность отъ вѣчности готова и закончена разъ навсегда»; онъ боролся противъ взгляда на міръ какъ на «твердую глыбу, подчиненную единому закону»; онъ не мирился съ идеалистическимъ монизмомъ, потому что Богъ «трансценденталистовъ» (такъ на-

*) Джемсъ въ своемъ ученіи о непрерывномъ „потокѣ сознанія“ во многомъ предвосхитилъ бергсоновскую теорію „длительности“. Правда, „Основанія психологіи“ Джемса вышли въ 1890 году, а „Опытъ“ Бергсона въ 1889 году, но свой взглядъ Джемсъ впервые изложилъ уже въ статьѣ „On some Omissions of Introspective Psychology“ въ журналѣ Mind, Jan. 1884. Но и Бергсонъ пришелъ къ своимъ взглядамъ независимо отъ Джемса.

зывалъ онъ представителей англо-гегеліанской школы) есть Богъ «всеобщихъ законовъ». Джемсъ зналъ о такихъ переживаніяхъ, о такихъ душевныхъ опытахъ (дѣло шло прежде всего о религіозномъ опытѣ), которые не находятъ себѣ мѣста въ раціоналистическомъ познаніи. По всему, что намъ извѣстно о Джемсѣ, нужно думать, что ему самому были знакомы такія переживанія, которыя «такъ не связаны съ «естественными» переживаніями, на мѣсто которыхъ они становятся и цѣнность коихъ они опрокидываютъ». Онъ видѣлъ, что логика интеллектуализма «неприложима къ нашей внутренней жизни, которая призираетъ ея запреты и смѣется надъ ея невозможностями». Но онъ не рѣшался ни порвать окончательно съ логикой, ни продолжать пользоваться ея методами. «Я буквально исчерпалъ весь запасъ изъ моей лавочки понятій, разсказываетъ онъ, я оказался въ интеллектуалистическомъ отношеніи банкротомъ и мнѣ оставалось мѣнять самую базу». И вотъ Джемсъ, самъ уже прославленный философъ, а въ психологіи научный авторитетъ изъ первѣйшихъ, въ концѣ цѣлой философской карьеры признается, что онъ такъ и «не эмансипировался бы и не отодвинулъ бы съ такимъ легкимъ сердцемъ логику на второй планъ, не изгналъ бы ее изъ болѣе глубокихъ областей философіи на ея законное и почетное мѣсто въ мірѣ простой человѣческой практики», если бы не вліяніе Бергсона и возможность опереться на его авторитетъ. Именно Бергсонъ окончательно раскрылъ ему глаза на несостоятельность притязаній интеллектуализма устанавливать законы для всего человѣческаго опыта и судить о томъ, «чѣмъ можетъ быть дѣйствительность, или чѣмъ она не можетъ быть». Но освобождающее для Джемса въ прозрѣніяхъ Бергсона заключалось не только въ этомъ. Бергсонъ окончательно раскрылъ ему глаза также на то, что самое стремленіе интеллектуализма охватить всю дѣйствительность въ единой системѣ, въ единомъ опытѣ, подчинить ее единому закону есть выраженіе не подлинно-теоретическаго отношенія къ міру, а практическаго. Интеллектуализмъ по самому существу своему ведетъ къ представленію о бытіи, какъ о чемъ-то завершенномъ, потому-что интеллектъ призванъ постигать матерію, а завершенность есть выраженіе матеріальнаго бытія. Поэтому, идеалистическія системы, которыя пользуются интеллектуалистической логикой, оказываются внутренне безсильными: тщетно будутъ говорить онѣ о реализаціи въ мірѣовомъ процессѣ «Идеи»,

объ объективаціи «Воли», онѣ неизбѣжно приходятъ къ такой философіи, которая мало чѣмъ отличается отъ механистическаго міропониманія.

Что идеальное нужно искать не въ направленіи закона, который паритъ надъ индивидуумомъ, но въ тѣхъ глубинахъ индивидуальнаго, изъ которыхъ бьетъ ключъ свободы и творчества; не въ вѣчности, которая есть вѣчность смерти, и не въ завершенности, которая есть завершенность понятій, а въ живой длительности, которая неустанно приноситъ новое,— вотъ мысль, подтвержденіе которой нашелъ Джемсъ у Бергсона.

Въ этомъ же направленіи движется и мысль прагматистовъ. Для самаго Джемса его «прагматизмъ» былъ прежде всего орудіемъ въ борьбѣ противъ раціонализма, средствомъ лишить раціонализмъ *престиж*·, ибо раціонализмъ оказывался практическимъ, утилитарнымъ подходомъ въ познаніи бытія. Въ другихъ отношеніяхъ онъ охотнѣе называлъ свою философію то «радикальнымъ эмпиризмомъ», то «плюрализмомъ», ибо на самомъ дѣлѣ его многообразное философское мышленіе не вмѣщалось ни въ одну категорію. Для другихъ прагматистовъ прагматизмъ сталъ всеобъемлющей, единоспасательной теоріей познанія, но какъ бы ни судить въ остальномъ о прагматизмѣ, (а въ немъ перекрещивалось много разныхъ мотивовъ мышленія), нельзя не видѣть, что характерную черту его составляетъ оппозиція за одно и натурализму съ его «законами природы», и современному англо-гегеліанскому идеализму (Брэдли) съ его мыслью о завершенности бытія въ «Абсолютѣ». И прагматы боролись противъ второго даже болѣе, чѣмъ противъ перваго, и не уставали вскрывать, что такой идеализмъ на самомъ дѣлѣ страшилище для свободы и запросовъ живой человѣческой души, и что лучше уже самый прямолинейный матеріализмъ, который къ тому же честнѣе. «Міръ пластиченъ!»—не разъ восклицаетъ Фердинандъ Шиллеръ, этотъ послѣ Джемса самый значительный изъ представителей прагматизма, и это значитъ для него, что «дѣйствительность на самомъ дѣлѣ не завершена еще». И въ этомъ его «самая дорогая надежда», ибо это значитъ, что ограниченія нашего обыденнаго существованія не являются окончательными и горизонты замкнутыми.

Въ направленіи, близкомъ къ философіи Бергсона, но независимо отъ него развиваетъ свои мысли и вождь французскихъ прагматистовъ (католиковъ-модернистовъ), Леруа.

Но, пожалуй, наиболѣе выпукло сказалась та же тенден-

ція въ философствованіи мало извѣстнаго въ широкихъ кругахъ, умершаго нѣсколько лѣтъ тому назадъ женевскаго профессора Гура. Его «Философія религіи» (J. J. Gourd, Philosophie de la Religion. Paris, 1911) есть весьма интересная попытка выявить въ мірѣ и въ человѣческомъ духѣ, то, что не поддается включенію въ общій порядокъ вещей, что не поддается координаціи (*incoordonnable*). что остается внѣ закона *(le hors la loi)*.

Наука хотѣла бы все координировать, все подчинить закону, «установить универсальную солидарность вещей и такимъ образомъ охватить міръ въ единомъ актѣ, въ единомъ моментѣ». Но несмотря на всѣ ея усилія она не можетъ обнять все. Всегда остается нѣчто, что ускользаетъ отъ закона, что сопротивлятся подведенію подъ категоріи, нѣчто индивидуальное, независимое, автономное, недетерминированное, необъяснимое. Что дѣйствительность «сопротивляется» включенію въ категоріи логики, въ законы, открываемые наукой, что всегда есть «нерастворимый остатокъ»,—это вѣдомо и интеллектуалистическому взгляду на міръ, но для интеллектуализма это—остатокъ какъ бы неукрощеннаго еще хаоса, досадная помѣха въ общей картинѣ космоса.

Для Гура, напротивъ, именно въ этихъ элементахъ дѣйствительности ея болѣе глубинная и болѣе цѣнная сторона. И какъ въ наукѣ, такъ и въ другихъ областяхъ, въ морали, въ эстетикѣ, въ соціальной жизни, Гуръ именно то, что остается «внѣ закона» возвышаетъ надъ тѣмъ, что составляетъ область закона. Такъ, въ морали, которая вноситъ въ нашу практическую жизнь то, что наука вноситъ въ нашу теоретическую жизнь—законъ, координацію,—Гуръ жертву, героизмъ, который есть «le hors la loi» ставитъ выше простого исполненія долга, легальности. Въ искусствѣ «возвышенное» есть то что смущаетъ авторовъ разныхъ эстетикъ и остается внѣ каноновъ «прекраснаго».

Конечно, центръ тяжести въ этихъ противопоставленіяхъ не въ томъ, что именно считаетъ Гуръ остающимся внѣ координаціи (пусть здѣсь многое спорно), а въ томъ, что онъ сферу, которая «внѣ закона» ставитъ выше «закона».

И вотъ все «внѣзаконное», некоординируемое, что философія открываетъ въ разныхъ порядкахъ бытія, составляетъ для Гура «область религіи», и если въ традиціонной теологіи «отъ Бога хотятъ, чтобы онъ обезпечивалъ, обосновывалъ, поддерживалъ законъ и облегчалъ его окончательное утвержде-

ніе», то «отъ нашего, говоритъ Гуръ, мы хотимъ, чтобы онъ былъ могущественнѣйшимъ противовѣсомъ закону». Ибо, «если все въ мірѣ сполна, неумолимо опредѣлено, если въ мірѣ, подчиненномъ закону, не можетъ быть рѣчи объ истинныхъ началахъ и истинныхъ концахъ,—то откуда придетъ тріумфъ?».

Конечно, то что «внѣ закона» не есть нѣчто, враждебное закону, не есть нѣчто «противъ закона» (contre la loi). Если идеальное нужно искать не въ направленіи логики, закона, то это не значитъ, что Гуръ хочетъ отрицать науку и логику, поставить хаосъ на мѣсто порядка, аппелировать противъ «закона» къ «случаю» или «чуду». Въ этомъ отличіе точки зрѣнія и Гура, и Бергсона, и всего этого теченія мысли отъ того нынѣ популярнаго «ирраціонализма», который, ссылается ли онъ на «мистику», на «интуицію» или на «чувство», прежде всего несетъ съ собой простое отрицаніе раціонализма и въ пафосѣ этого голаго отрицанія истрачиваетъ себя. На самомъ дѣлѣ такой «ирраціонализмъ» живетъ только импульсами, получаемыми отъ противниковъ, и вполнѣ зависитъ отъ нихъ. Если раціонализмъ покидаетъ кривую дѣйствительности и продолжаетъ двигаться прямолинейно, по касательной къ ней, отчуждаясь такимъ образомъ отъ дѣйствительности (какъ это изображаютъ Бергсонъ и Леруа), то «ирраціонализмъ» тоже не слѣдуетъ за изгибами бытія и тоже движется прямолинейно, но только въ другую сторону.

Однако, всѣ признаки налицо, что модѣ на такой «ирраціонализмъ» приходитъ конецъ. Не только въ философіи, но и во всѣхъ областяхъ знанія происходитъ провѣрка самыхъ основаній. Подвергается испытанію самое существо науки, раціонализма, логики, но изслѣдуются и притязанія другихъ родовъ опыта. Растетъ сознаніе, что борьба за и противъ раціонализма выходитъ за предѣлы противоположностей «раціональнаго» и «ирраціональнаго» и что самое противопоставленіе этихъ категорій, отъ кого бы оно ни исходило, есть выраженіе того узкаго раціонализма, который разрабатываютъ «ученики», но который, можетъ быть, никогда не былъ свойственъ «учителямъ».

Если при этомъ къ проблемѣ познанія привлекаются проблемы этическія и религіозныя, то это свидѣтельствуетъ объ исканіи болѣе широкаго опыта, чѣмъ тотъ, который до сего времени составлялъ предметъ теоріи познанія. Вся философія Бергсона есть исканіе такого опыта.

А. Лазаревъ.

Философія Шпира.

Такъ какъ для большинства читателей, даже философски образованныхъ, Шпиръ представляетъ собою совершенно неизвѣстную величину, то прежде чѣмъ обратиться къ его философіи, я считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ о немъ самомъ. Хотя свое главное произведеніе—Denken und Wirklichkeit, Versuh einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 1-ое изд. въ 1873 г.—Шпиръ написалъ на нѣмецкомъ языкѣ, а болѣе мелкія работы частью на нѣмецкомъ, частью на французскомъ, но его роднымъ языкомъ былъ русскій. Африканъ Александровичъ Шпиръ родился въ 1837 г., въ Херсонской губ., недалеко отъ Елисаветграда. Его отецъ, извѣстный въ свое время врачъ, былъ обрусѣвшій нѣмецъ, а мать славяно-греческаго происхожденія. Дѣтство и юность, т. е. ту пору жизни когда въ душѣ, еще открытой «всѣмъ впечатлѣньямъ бытія», образуются первыя и самыя неизгладимыя черты всего нашего міроощущенія, будущій философъ провелъ въ Россіи. Жажда абсолютной правды, которая позднѣе нашла себѣ такое полное удовлетвореніе въ его философскомъ творчествѣ, сначала проявилась въ немъ въ формѣ страстной преданности своей религіи (по матери, онъ принадлежалъ къ православной церкви). Пятнадцатилѣтнимъ мальчикомъ онъ рѣшаетъ сдѣлаться монахомъ; и только энергичной волѣ его отца удалось заставить его отказаться отъ этой мечты. Послѣ смерти отца онъ, по желанію глубоко любимой матери, поступилъ въ мореходскіе юнкерскіе классы въ Николаевѣ. Когда разразилась крымская война, онъ принялъ въ ней участіе въ чинѣ гардемарина и вернулся домой, украшенный знаками отличія, но съ глубокимъ отвращеніемъ въ душѣ къ этому способу рѣшенія международныхъ споровъ. За два года до освободительнаго акта 19-го февраля онъ отпустилъ на волю всѣхъ

своихъ крестьянъ, щедро надѣливъ ихъ землею (чѣмъ возбудилъ противъ себя сильную непріязнь окрестныхъ помѣщиковъ); а самъ, съ небольшими средствами, отправился за границу изучать науки. Съ тѣхъ поръ онъ только одинъ разъ побывалъ въ Россіи: когда пріѣхалъ проститься съ умирающей матерью, и съ 1867 г. окончательно утвердился въ Германіи, гдѣ жилъ сначала въ Лейпцигѣ, а потомъ въ Штутгартѣ, всецѣло посвятивъ себя развитію своихъ философскихъ идей.

Его научная карьера съ внѣшней стороны была весьма печальна: этотъ сынъ южно-русскихъ степей, настолько же мягкій и пассивный въ практической жизни, насколько онъ былъ энергичнымъ и гранитно-твердымъ въ области теоретической мысли, этотъ тихій ученый, весь ушедшій въ себя и въ свою мечту объ озарившей его абсолютной правдѣ, которая одна можетъ спасти заблудшее человѣчество,—менѣе всего былъ человѣкомъ, способнымъ завоевать себѣ вліяніе въ европейской республикѣ ученыхъ. Не имѣющій никакихъ ученыхъ степеней и никакихъ внѣшнихъ связей, лишенный къ тому же такого орудія борьбы съ равнодушнымъ міромъ, какимъ, напр., въ рукахъ Шопенгауэра былъ его блестящій литературный талантъ, Шпиръ расчитывалъ только на внутреннюю убѣдительность своихъ идей; и онъ торопится изложить ихъ все съ новыхъ и новыхъ сторонъ, все отчетливѣе и точнѣе граня свои аргументы. Но годъ проходилъ за годомъ — и ни одного дѣйствительно сочувственнаго отклика, даже ни одного сколько-нибудь серьезнаго критическаго разбора его теоріи! Двѣ рецензіи на его главное произведеніе, написанныя такими людьми, какъ Липпсъ (Philosophische Monatshefte, т. XIV) и Ренувье (La Critique Philosophique, 1878), отмѣчая кое-что цѣнное въ его трудѣ, посвящаютъ его основной мысли только нѣсколько уничтожающихъ замѣчаній. А между тѣмъ эта мысль, даже если признать ее логически вполнѣ несостоятельной, заслуживаетъ самаго пристальнаго вниманія хотя бы по одному тому, что она дала своему творцу силу не только прожить долгую и высоко-осмысленную жизнь, но и умереть съ мужествомъ и спокойствіемъ истиннаго мудреца.—Хотя главное произведеніе Шпира было переведено на французскій языкъ его другомъ Penjon'омъ, профессоромъ Лильскаго университета, однако Шпиръ почувствовалъ потребность написать новое популярное сочиненіе спеціально для философской публики Франціи: онъ надѣялся, что соотечественники Декарта сумѣютъ оцѣнить его стремленіе къ ясности и точности философскаго мыш-

ленія. Такъ возникли его Esquisses de philosophie critique въ двухъ серіяхъ, изъ которыхъ вторая вышла въ свѣтъ уже послѣ смерти Шпира. Эти Очерки критической философіи были переведены на русскій языкъ по указанію Льва Толстого и изданы «Посредникомъ».—Въ 1872 г. Шпиръ женился; отъ этого брака у него родилась дочь. Горячо и нѣжно любившая отца при жизни, она и послѣ его смерти осталась вѣрна его памяти и всѣми доступными ей средствами содѣйствуетъ распространенію его ученія (такъ, руководимая вѣрнымъ инстинктомъ, она прислала сочиненія своего отца Льву Толстому). Послѣдніе годы своей жизни Шпиръ провелъ въ Швейцаріи, куда переѣхалъ по совѣту врачей. Сначала онъ поселился въ Лозаннѣ; но скудость тамошнихъ библіотекъ скоро заставила этого неутомимаго читателя перебраться въ Женеву. Онъ умеръ въ 1890 г. недалеко отъ Женевы и похороненъ на кладбищѣ Св. Георгія. На простой мраморной плитѣ, которая украшаетъ его могилу, любящей рукой начертаны евангельскія слова: «Свѣтъ свѣтилъ во тьмѣ, но тьма не приняла его».

Самая характерная и оригинальная черта Шпира, какъ человѣка, это — соединеніе въ немъ фанатической вѣры въ то, что онъ первый открылъ для человѣчества абсолютную правду, съ чрезвычайной скромностью по отношенію къ своей собственной личности. Для него его твореніе было все, онъ самъ — ничто, въ полномъ согласіи съ его основнымъ ученіемъ, что все индивидуальное въ человѣкѣ совершенно ничтожно, но зато истинная мысль и добрые поступки имѣютъ божественную цѣнность. Когда онъ, напр., пишетъ, что установленіе его философскихъ теорій представляетъ собою важнѣйшее событіе девятнадцатаго вѣка или что, только усвоивъ его философію, человѣчество вступитъ въ эру духовнаго совершеннолѣтія, — то эти заявленія могутъ возбудить досаду въ человѣкѣ, еще недостаточно знакомомъ съ духовнымъ обликомъ ихъ автора. Но какъ онъ далекъ отъ всякаго тщеславія и самовосхваленія, видно изъ того, что онъ тотчасъ спѣшитъ прибавить, что своими открытіями онъ обязанъ отнюдь не своимъ личнымъ дарованіямъ, а лишь тому, что ему удалось найти правильную исходную точку зрѣнія. И если онъ склоненъ признать лично за собой какую нибудь заслугу, то только ту, что онъ остался до конца вѣренъ долгу всякаго честнаго научнаго мыслителя: въ изображеніе фактически существующаго не вносить ничего личнаго, никакихъ предвзятыхъ идей и традиціонныхъ объясненій. Какъ это непохоже на субъективный пафосъ Шеллинга или Шопенгауэра, у кото-

рыхъ вдохновенная вѣра въ возвѣщаемую имъ истину неотдѣлимо связана съ преклоненіемъ передъ собственной геніальной личностью!

Что касается до объективнаго содержанія его философіи, то Шпиръ полагалъ, что ему удалось найти ту высшую точку зрѣнія, съ которой выясняется истинная связь и взаимоотношеніе различныхъ элементовъ подлинно-философскаго міросозерцанія; сами же эти элементы въ отдѣльности почти всѣ уже были высказаны различными мыслителями. Да и могло ли бы быть иначе, послѣ того какъ на разысканіе философской истины уже было потрачено, въ теченіе столькихъ вѣковъ, столько усилій лучшими и благороднѣйшими умами! Сообразно этому, въ своемъ изложеніи философіи Шпира, которое я буду попутно сопровождать критическими замѣчаніями, я постараюсь рельефно выдѣлить эти элементы и показать, какъ всѣ они, группируясь вокругъ одной основной мысли, образуютъ въ цѣломъ новое и въ высокой степени оригинальное воззрѣніе на вещи. Въ слѣдующей за изложеніемъ критической оцѣнкѣ моя задача будетъ двойная: съ одной стороны, я покажу, что въ изложенной системѣ, вопреки непоколебимому убѣжденію ея автора, менѣе всего достигнуто свободное отъ противорѣчій пониманіе дѣйствительности; но, съ другой стороны, я постараюсь выяснить и то, что есть въ этой философіи непреходяще-цѣннаго и что дѣлаетъ ее, на мой взглядъ, однимъ изъ самыхъ прекрасныхъ памятниковъ человѣческой мысли. Ибо, какъ справедливо замѣчаетъ Зиммель въ своей удивительной книгѣ о Шопенгауэрѣ и Ницше: наличность въ какой-нибудь системѣ противорѣчія, т.-е. нѣсколькихъ непримиренныхъ между собою мотивовъ, еще отнюдь не предрѣшаетъ вопроса о философской цѣнности или значительности того или другого изъ этихъ мотивовъ.

A. Критическое изложеніе философіи Шпира.

1. Эмпирическій дуализмъ.

Декартъ нашелъ, по мнѣнію Шпира, правильный исходный пунктъ и правильный методъ философіи. Этотъ методъ заключается, какъ извѣстно, въ томъ, чтобы въ наличномъ содержаніи сознанія отдѣлить тѣ элементы, которые даны *непосредственно*, отъ тѣхъ, которые достигаются посредствомъ умозаключенія; ибо только первые вполнѣ достовѣрны и несомнѣнны, умозаключеніе же, какъ всякая человѣческая дѣятельность, подвержено все-

возможнымъ ошибкамъ. Послѣ того какъ такимъ образомъ для философской мысли установленъ незыблемый исходный пунктъ, ея дальнѣйшее движеніе должно заключаться въ томъ, чтобы ихъ непосредственно данныхъ фактовъ сдѣлать *всѣ* тѣ выводы — и *только* тѣ, — которые изъ нихъ вытекаютъ съ совершенной очевидностью. Шпиръ полагаетъ, что всѣми своими дѣйствительными успѣхами философія обязана тому, что слѣдовала этому методу; и если Декарту принадлежитъ та заслуга, что онъ первый далъ точную теоретическую формулировку истинно-философскаго метода, то практически наиболѣе полно осуществили его въ своемъ философствованіи такіе представители англійскаго эмпиризма, какъ Юмъ и Милль. Этихъ двухъ мыслителей Шпиръ ставитъ поэтому выше всѣхъ остальныхъ своихъ предшественниковъ. Наоборотъ, нѣмецкіе метафизики, отъ Лейбница до Шопенгауэра, отклонились, по его мнѣнію, дальше всѣхъ отъ здраваго метода въ область апріорныхъ конструкцій и потому не произвели ничего, кромѣ совершенно произвольныхъ и ненаучныхъ фантазій на богослозскія и философскія темы.

Однако, установленіемъ истиннаго метода не исчерпывается философская заслуга Декарта: лежащій въ основѣ всей его системы дуализмъ мыслящаго и протяженнаго начала также заключаетъ въ себѣ элементы непреходящей истины. Въ самомъ дѣлѣ, весь міръ непосредственно даннаго рѣзко распадается на двѣ половины: на опытъ внутренній и опытъ внѣшній, на душевныя переживанія и тѣлесныя вещи, на *я* и *не — я*. Каждая изъ этихъ двухъ половинъ характеризуется своими собственными чертами, которыя не встрѣчаются въ другой; и поэтому всѣ попытки вывести одну изъ другой и создать, такимъ образомъ, на основѣ чисто опытныхъ данныхъ монистическое міровоззрѣніе заранѣе обречены на неудачу. Ибо совершенно очевидно, что если мы имѣемъ два явленія, взаимное отношеніе которыхъ состоитъ въ томъ, что одно есть полное отрицаніе другого, то нѣтъ никакого смысла утверждать, что одно изъ этихъ двухъ явленій можетъ какъ нибудь породить другое. Иное дѣло, если мы скажемъ, что и психическое и физическое происходятъ изъ нѣкотораго общаго, высшаго начала. Но такое утвержденіе будетъ уже имѣть не опытный, а метафизическій характеръ; а метафизическія утвержденія могутъ быть оправданы только тѣмъ, что они съ совершенной очевидностью вытекаютъ изъ свойствъ непосредственно-данныхъ фактовъ. Прислушаемся же внимательно къ тому, что намъ говорятъ эти факты; болѣе глубокій анализъ

ихъ рѣчи приведетъ и насъ къ метафизикѣ, — но къ *метафизикѣ совершенно иного рода.*

Раздѣливъ весь сотворенный міръ на двѣ принципіально различныя и другъ къ другу несводимыя части, Декартъ училъ, далѣе, что все происходящее въ матерьяльномъ мірѣ безъ остатка разрѣшается въ процессы движенія различныхъ матерьяльныхъ частицъ. И въ этомъ пунктѣ Шпиръ всецѣло присоединяется къ основателю новой философіи. Своимъ механистическимъ воззрѣніемъ на природу Декартъ высказалъ не какую-либо метафизическую гипотезу, а установилъ незыблемую научную истину. Вытекая съ несомнѣнностью уже изъ простого анализа основныхъ свойствъ матеріи, эта истина получила блестящее подтвержденіе въ новѣйшихъ открытіяхъ физики. Теоремами о механическомъ эквивалентѣ теплоты и о сохраненіи энергіи безповоротно установлено, что всякое событіе во внѣшней природѣ состоитъ исключительно въ превращеніи одной формы движенія въ другую. Если же кто-нибудь высказалъ бы тотъ взглядъ, что процессы движенія образуютъ только феноменальную поверхность совершающихся въ природѣ событій и что подъ этой поверхностью, въ невидимой глубинѣ, таятся движущія силы, какъ нѣкія qualitates occultae, то Шпиръ и здѣсь возразилъ бы, что эти qualitates occultae относятся во всякомъ случаѣ въ область метафизики, — а мы пока заняты единственно только констатированіемъ того, что происходитъ въ мірѣ нашего опыта.

Таковы элементы истины, содержащіеся, по мнѣнію Шпира, въ психо-физическомъ дуализмѣ Декарта; теперь мы должны перейти къ тѣмъ пунктамъ, въ которыхъ Шпиръ самымъ рѣзкимъ образомъ расходится съ нимъ. Изъ всего изложеннаго для свѣдущаго читателя уже вполнѣ ясенъ одинъ такой пунктъ. Въ самомъ дѣлѣ: Шпиръ все время настаиваетъ на томъ, что различіе души и тѣла, внутренняго и внѣшняго, *я* и *не — я* дано въ самомъ непосредственномъ опытѣ, — между тѣмъ какъ по ученію Декарта непосредственно намъ даны только внутреннія переживанія нашего мыслящаго духа, о существованіи же матерьяльнаго міра мы узнаемъ лишь посредствомъ умозаключенія. То, что у Декарта является выводомъ изъ непосредственно достовѣрныхъ фактовъ, то у Шпира само есть такой непосредственно достовѣрный фактъ. Это, конечно, очень существенное различіе; но оно представляетъ собою только логическій выводъ изъ слѣдующаго кардинальнаго разногласія между Декартомъ и Шпиромъ. Для французскаго раціоналиста какъ психическій, такъ и физи-

ческій міръ состоитъ изъ *субстанцій*, т.-е. устойчивыхъ и другъ отъ друга независимыхъ вещей; наоборотъ, одно изъ фундаментальныхъ положеній въ системѣ Шпира гласитъ, что ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ не дано никакихъ субстанцій: то, что намъ представляется таковыми, есть на самомъ дѣлѣ только совокупность возникающихъ и исчезающихъ элементовъ нашего опыта или *феноменовъ*. Ясно само собой, что если такъ называемыя физическія тѣла состоятъ изъ элементовъ опыта, то ихъ воспріятіе можетъ быть только непосредственнымъ; ибо непосредственно восприниматься и быть элементомъ опыта — это только два различныхъ выраженія для одного и того же факта. Изъ феноменализма Шпира непосредственно вытекаетъ его интуитивизмъ въ вопросѣ о воспріятіи внѣшняго міра. Но Шпиръ полагаетъ, что такая же непосредственная связь существуетъ и между обоими тезисами Декарта: между его утвержденіемъ субстанціальности физическихъ тѣлъ и отрицаніемъ ихъ непосредственной наличности въ мірѣ нашего опыта. Если физическія тѣла суть субстанціи, т.-е. существуютъ независимо отъ сознающаго субъекта, то какъ могли бы они непосредственно присутствовать въ сознаніи этого субъекта? Шпиру и въ голову не приходитъ мысль о логической возможности того взгляда, который въ послѣднее время находитъ все бо́льшее и бо́льшее число защитниковъ: что реальность, по своему бытію независимая отъ познающаго субъекта, можетъ въ то же время быть для него предметомъ непосредственнаго воспріятія.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію феноменалистическаго момента шпировской философіи, обратимъ вниманіе на то, какъ Шпиръ и Декартъ діаметрально противоположны другъ другу въ ихъ отношеніи къ убѣжденію наивнаго сознанія. Съ точки зрѣнія послѣдняго, существованіе внѣшняго міра извѣстно намъ такъ же непосредственно, какъ наша собственная внутренняя жизнь; въ этомъ отношеніи Шпиръ беретъ сторону наивнаго сознанія противъ идеалистическаго исхода Декарта. Но поскольку, съ другой стороны, наивное мышленіе убѣждено такъ же въ субстанціальности, т.-е. взаимной независимоти и самостоятельности обоихъ міровъ, оно оказывается въ союзѣ съ Декартомъ противъ Шпира. Если взглядъ, по которому существованіе внѣшняго міра испытывается нами непосредственно, мы назовемъ интуитивнымъ реализмомъ, то мы можемъ сказать, что наивное представленіе о взаимномъ отношеніи внутренняго и внѣшняго слагается изъ двухъ моментовъ: изъ субстанціализма и интуи-

тивнаго реализма. Изъ этихъ двухъ моментовъ Декартъ принимаетъ въ свое ученіе только первый, а Шпиръ только второй. Это приводитъ, какъ мы сейчасъ увидимъ подробнѣе, къ совершенно новому рѣшенію вопроса о воспріятіи внѣшняго міра: ибо такимъ образомъ оказывается, что различіе *я* и *не — я*, внутренняго и внѣшняго, вовсе не зависитъ отъ существованія души и тѣла, какъ двухъ реальныхъ субстанцій.

2. Феноменализмъ.

Беркли училъ, что все, что мы въ своемъ наивномъ мышленіи принимаемъ за внѣшнія матерьяльныя вещи, есть на самомъ дѣлѣ только совокупность нашихъ воспріятій. Самыя же воспріятія онъ считалъ функціями духовныхъ субстанцій и не признавалъ никакой другой реальности въ мірѣ, кромѣ сотворенныхъ духовъ, бесѣдующихъ со своимъ Творцомъ на языкѣ тѣхъ образовъ, которые грубый здравый смыслъ принимаетъ за мертвыя и безсмысленныя вещи. Онъ уничтожилъ, такимъ образомъ, — къ великому ужасу благочестиваго Мальбранша — всѣ матерьяльныя субстанціи и оставилъ въ покоѣ однѣ духовныя. Но это было только начало знаменитаго философскаго похода противъ субстанцій. Явился Юмъ и всю силу своего искусно расчленяющаго ума направилъ на то, чтобы покончить и съ духовными субстанціями. Для этой цѣли онъ старался показать, что то, что мы привыкли считать нашимъ неизмѣннымъ и самотожественнымъ духовнымъ существомъ, есть на самомъ дѣлѣ только потокъ отдѣльныхъ состояній или, по его знаменитому выраженію, только «пучекъ воспріятій». Отношеніе Шпира къ этой теоріи Юма чрезвычайно своеобразно и характерно. Въ противоположность самому Юму и его обыкновеннымъ ученикамъ, Шпиръ полагаетъ, что отрицаніе единства и неизмѣнности нашего *я* есть самая парадоксальная мысль, какую только можно высказать; но въ тоже время онъ убѣжденъ, что она требуется непредвзятымъ анализомъ даннаго. И именно поэтому онъ прославляетъ Юма, какъ «самаго проницательнаго изъ людей»: разрушивъ догму о субстанціальности нашего *я*, Юмъ одолѣлъ по его мнѣнію ту естественную иллюзію, во власти которой находимся мы всѣ, въ ея самомъ неприступномъ фортѣ.

Послѣ того какъ, вслѣдъ за матерьяльными субстанціями, пали, подъ ударами юмовской критики, также и субстанціи духовныя, и все содержаніе дѣйствительности было такимъ образомъ сведено къ непрерывно мѣняющимся комплексамъ элемен-

товъ непосредственнаго опыта, — передъ каждымъ мыслителемъ, принявшимъ эту точку зрѣнія, долженъ былъ возникнуть слѣдующій вопросъ. Какимъ образомъ происходитъ раздѣленіе опыта на внутренній и внѣшній? Какъ приходимъ мы къ тому, что отличаемъ наше собственное *я* отъ противостоящаго ему внѣшняго міра? Есть ли это различіе нѣчто вторичное и производное, продуктъ нѣкоторой эволюціи, или же оно съ самаго начала заложено въ структурѣ нашего опыта, какъ его первичный и непроизводный моментъ? Милль, безспорно самый тонкій и послѣдовательный защитникъ юмовскихъ взглядовъ въ девятнадцатомъ вѣкѣ, выбралъ первый членъ этой альтернативы. Онъ попытался отвѣтить на поставленный нами вопросъ въ томъ смыслѣ, что всѣ элементы опыта, какъ таковые, имѣютъ первоначально одинъ и тотъ же характеръ; но благодаря дѣйствію законовъ ассоціаціи нѣкоторыя группы элементовъ выдѣляются изъ общаго потока и противополагаются ему, какъ устойчивые и независимые отъ него предметы. Этой теоріей Милль хочетъ одновременно объяснить возникновеніе и доказать иллюзорность воспріятія внѣшняго міра. Такъ какъ съ этой точки зрѣнія внѣшній или физическій міръ есть та реальность, существованіе которой я ошибочно предполагаю за предѣлами моего опыта, то все содержаніе послѣдняго оказывается сплошь психическимъ, и Милль съ полнымъ правомъ называетъ свою теорію воспріятія внѣшняго міра психологической. Вотъ противъ этого психологистическаго монизма, игнорирующаго исконную двойственность элементовъ въ составѣ непосредственнаго опыта, и возстаетъ, какъ мы видѣли, Шпиръ. Онъ утверждаетъ, что съ самаго начала одни элементы нашего опыта переживаются нами, какъ принадлежащіе къ нашему собственному *я*: таковы наши чувствованія, хотѣнія и мысли; а другіе — какъ объективныя качества, относящіяся къ внѣшнему для насъ міру: таковы всѣ такъ называемыя внѣшнія ощущенія. Въ самомъ дѣлѣ, почему чувственныя качества, зрительныя, осязательныя, слуховыя и т. д., мы называемъ внѣшними? Не потому, что впечатлѣнія соотвѣтствующихъ органовъ чувствъ приходятъ къ намъ извнѣ, изъ какой-то заопытной области, о которой мы пока ничего не знаемъ; и не потому также, что эти ощущенія имѣютъ внѣшнюю причину, ибо наши чувства радости и печали также могутъ имѣть внѣшнюю причину и все же составляютъ достояніе нашей внутренней жизни. Чувственныя ощущенія мы называемъ внѣшними потому, что самое ихъ содержаніе, присутствующее въ составѣ нашего опыта,

непосредственно испытывается нами, какъ что-то внѣшнее и чуждое нашему собственному *я*. Горе и счастіе, желаніе и отвращеніе я непосредственно воспринимаю, какъ различныя событія въ жизни моего *я*; но когда я вижу красный цвѣтъ или слышу звукъ *do*, то я безъ всякихъ умозаключеній и ассоціацій знаю, что это не я красенъ и звучу этимъ опредѣленнымъ образомъ не я.

Разсматривая различныя рѣшенія вопроса о существованіи и воспріятіи внѣшняго міра, мы всегда должны помнить, что выраженіе «внѣшній міръ» не однозначно, а заключаетъ въ себѣ два различныхъ смысла: оно означаетъ, во-первыхъ, міръ, который существуетъ независимо отъ нашего опыта, и, во-вторыхъ, міръ, который намъ *представляется* внѣшнимъ и, слѣдовательно, существуетъ въ составѣ нашего опыта. На необходимость строго различать эти два значенія и на вытекающую отсюда желательность установить для каждаго особый терминъ указалъ болѣе ста лѣтъ тому назадъ Лихтенбергъ, одинъ изъ самыхъ ученыхъ и въ то же время остроумныхъ писателей Германіи. Міръ, существующій независимо отъ нашего опыта, онъ предложилъ называть міромъ praeter nos, а міръ, который намъ представляется, какъ внѣшній, міромъ extra nos *). Примѣняя эти термины, мы можемъ сказать, что поскольку Милль отрицаетъ существованіе физическаго міра praeter nos, Шпиръ съ нимъ вполнѣ согласенъ; но глубокое заблужденіе Милля заключается, по его мнѣнію, въ томъ, что онъ не замѣчаетъ наличность въ нашемъ непосредственномъ опытѣ физическаго міра extra nos.

Что касается вопроса о существованіи *реальнаго* міра praeter nos, то Шпиръ никогда не останавливается на немъ подробно. Очевидно, онъ полагалъ, что сомнѣніе въ существованіи другихъ индивидуумовъ, кромѣ самого сомнѣвающагося, не заслуживаетъ философскаго разрѣшенія. Онъ принимаетъ безъ дальнѣйшихъ доказательствъ, что помимо его собственнаго *я* существуетъ множество другихъ *я;* каждое изъ нихъ имѣетъ, въ составѣ своего опыта, свой собственный физическій міръ; единство же мірозданія, безъ котораго было бы невозможно никакое общеніе между различными *я*, создается тамъ, что всѣ эти индивидуальные міры управляются одними и тѣми же, общими и неизмѣнными законами. Положеніе о существованіи всеобщихъ законовъ уже выходитъ за предѣлы феноменализма и указыва-

*) На удобство этой терминологіи указалъ въ свое время виднѣйшій русскій кантіанецъ, проф. Ал. Введенскій.

етъ на слѣдующій, идеалистическій, моментъ философіи Шпира, къ которому мы сейчасъ и перейдемъ.

Освободивъ англійскій феноменализмъ отъ его односторонняго психологистическаго монизма, а декартовскій дуализмъ отъ его наивнаго субстанціализма, Шпиръ изображаетъ міръ опыта, какъ комплексъ элементовъ, распадающійся на двѣ различныя группы: въ составъ одной входятъ элементы, переживаемые субъектомъ опыта, какъ его собственныя опредѣленія, въ составъ другой — элементы, которые онъ воспринимаетъ, какъ нѣчто ему внѣшнее и чуждое. Но теперь возникаетъ новый вопросъ: какъ происходитъ то, что мы воспринимаемъ данныя опыта не такъ, какъ они даны на самомъ дѣлѣ, не какъ потокъ взаимно-обусловленныхъ элементовъ, а какъ какія-то пребывающія и другъ отъ друга независимыя вещи? Другими словами: почему то, что есть только рядъ феноменовъ, нами воспринимается, какъ совокупность субстанцій? Юмъ былъ правъ, показавши, что субстанціалистическое истолкованіе даннаго покоится на иллюзіи. Однако, эта психологически-необходимая иллюзія есть тоже фактъ, тоже данное — и, какъ таковое, требуетъ, чтобы мы и его приняли во вниманіе при построеніи философской системы. Въ самомъ дѣлѣ, ни Юмъ, ни кто-либо другой изъ феноменалистовъ не обратилъ вниманіе на то, что для того, чтобы эта иллюзія стала возможной, необходимы два слѣдующія условія:

1) Мы должны имѣть въ своемъ распоряженіи особую функцію *представленія* или *сужденія*, совершенно отличную по своему существу отъ всѣхъ остальныхъ нашихъ функцій и содержащую въ себѣ сознаніе *закона*, согласно которому мы вовсе не можемъ представить себѣ бытіе всякой вещи иначе, какъ въ формѣ субстанціи, и

2) всѣ предметы нашего опыта, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго, должны быть организованы такъ, чтобы *фактически* соотвѣтствовать этому требованію нашей мысли. Другими словами: не будучи субстанціями, они должны проявлять себя такъ, *какъ если бы* они были ими.

Если бы все въ нашемъ опытѣ не было организовано такъ, какъ если бы происходящія въ немъ событія были обнаруженіями простыхъ и неизмѣнныхъ субстанцій, то наше убѣжденіе въ субстанціальности нашего *я* и внѣшнихъ вещей очень скоро разоблачилось бы, какъ простая ошибка. Оно разрушилось бы отъ соприкосновенія съ опытомъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ именно опытъ внѣдряетъ въ насъ это великое и, какъ мы уви-

димъ дальше, пагубное заблужденіе. Но это значитъ, что въ основѣ всего нашего опыта лежитъ грандіозный, *систематически организованный обманъ*. Это лживое строеніе феноменальнаго міра особенно наглядно обнаруживается во внутреннемъ опытѣ. Какъ возможно, чтобы рядъ смѣняющихъ другъ друга состояній переживалъ самъ себя, какъ нѣкоторое внутреннее единство? Милль былъ достаточно честенъ, чтобы признать, что на этотъ вопросъ феноменализмъ не можетъ дать отвѣта. И въ самомъ дѣлѣ, этотъ основной фактъ всей нашей жизни настолько загадоченъ и непонятенъ, что въ своей послѣдней глубинѣ онъ, по мнѣнію Шпира, вообще недоступенъ никакому объясненію. Но во всякомъ случаѣ одно несомнѣнно: этотъ фактъ былъ бы невозможенъ, если бы комплексъ психическихъ элементовъ не былъ организованъ такъ, чтобы самому себѣ казаться не тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ: онъ отъ природы устроенъ такъ, чтобы казаться себѣ субстанціей, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ есть именно только комплексъ. Слѣдовательно, самое существованіе нашего *я*, которое не можетъ существовать безъ иллюзіи своей субстанціальности, обусловлено этимъ лежащимъ въ основѣ всего феноменальнаго міра грандіознымъ обманомъ. Великая обманщица и мистификаторша, природа ткетъ изъ преходящихъ элементовъ наши призрачныя эмпирическія *я*, заставляя насъ принимать самихъ себя за что-то устойчивое и самобытное, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности мы только проносящіяся явленія, только «сонъ тѣни», σκιᾶς ὄναρ, по меланхолическому слову Пиндара.

Мы вступаемъ теперь въ новый и высшій кругъ философскаго размышленія. До сихъ поръ мы разсматривали, въ качествѣ непосредственно даннаго, только единичные факты внутренняго и внѣшняго опыта; но теперь оказывается, что самое воспріятіе этихъ фактовъ было возможно не иначе, какъ при условіи существованія идеальной функціи мышленія, съ ея собственнымъ внутреннимъ закономъ. Фактическое сознаніе этого закона есть, такимъ образомъ, апріорное условіе всего нашего опыта; и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть источникъ раціональной достовѣрности, т.-е. всѣхъ общихъ познаній, выходящихъ за предѣлы констатированія единичныхъ фактовъ. Съ этой стороны, основной законъ мысли есть верховный принципъ логики; но поскольку онъ заключаетъ въ себѣ откровеніе объ истинномъ характерѣ реальнаго бытія (правда, эту трансцендентную значимость закона мысли, по мнѣнію Шпира, еще нужно доказать),

онъ оказывается одновременно также и верховнымъ принципомъ онтологіи.

Если психо-физическій дуализмъ Шпира разсѣкаетъ весь феноменальный міръ на двѣ несводимыя другъ къ другу части, то теперь мы подходимъ къ новому и высшему дуализму, къ установленію двухъ областей, которыя не только *отличны* другъ отъ друга, но въ самомъ своемъ существѣ другъ другу *противоположны*. Ибо открытая нами логическая норма заключаетъ въ себѣ безусловное осужденіе всякой лжи и неправды, а феноменальный міръ именно въ неправдѣ имѣетъ существенное условіе своего существованія.

3. Идеализмъ.

Родоначальникъ нѣмецкаго идеализма, Лейбницъ, показалъ въ своей критикѣ локковскаго Опыта, что въ нашемъ познаніи есть элементы, не выводимые изъ чувственныхъ данныхъ. Къ знаменитой формулѣ сенсуализма: *nihil in intellectu, quod non in sensu*, необходимо прибавить оговорку: *nisi ipse intellectus*. Затѣмъ Кантъ постарался изслѣдовать и измѣрить всю область этихъ чисто интеллектуальныхъ элементовъ нашего познанія и установить границы ихъ компетенціи. Однако, ни тотъ, ни другой не сумѣли, по мнѣнію Шпира, раскрыть истинную сущность интеллектуальной функціи. А между тѣмъ эта функція требуетъ особеннаго вниманія благодаря своей въ высшей степени чудесной и загадочной природѣ. Вѣдь именно благодаря ей человѣкъ, эта ничтожная песчинка въ необъятномъ мірозданіи, можетъ все это мірозданіе держать внутри себя. И даже болѣе того: въ то время какъ въ дѣйствительномъ мірѣ можетъ заключаться только вполнѣ опредѣленное, конечное число предметовъ, человѣкъ обладаетъ способностью безгранично увеличивать любое число. Слѣдовательно, онъ больше всего эмпирическаго міра, потому что онъ носитъ въ своей мысли безконечное число міровъ, котораго не можетъ осуществить никакая дѣйствительность.

Интеллектуальная функція есть способность представленія. Въ чемъ же состоитъ сущность этого послѣдняго? Я представляю себѣ, напр., розу: что это значитъ? Это значитъ, *во-первыхъ*, что я въ особомъ актѣ обладаю нѣкоторымъ комплексомъ зрительныхъ, обонятельныхъ и осязательныхъ содержаній, которыя существуютъ и сами по себѣ, т.-е. независимо отъ моего акта обладанія — именно, какъ элементы моего непосредственнаго опыта. Представленіе есть, такимъ образомъ, прежде всего *по-*

вторѣніе реальнаго предмета въ нѣкоторой новой формѣ. Поэтому слѣдуетъ строго отличать представленіе отъ представляемаго, реальный актъ повторенія отъ того, что въ немъ повторяется. Представляться можетъ любое содержаніе опыта; и было бы совершенно безсмысленно переносить характеръ этого содержанія на самый актъ представленія. Такъ, представленіе о треугольникѣ само не треугольно, представленіе о розѣ само не благоухаетъ, представленіе о грѣхѣ само не грѣховно и т. д. Представленіе подобно зеркалу въ томъ отношеніи, что оно можетъ повторить въ себѣ всѣ реальные предметы, не будучи ни однимъ изъ нихъ. Однако, этого мало: актомъ повторенія сущность представленія не исчерпывается: къ этому акту въ процессѣ представленія долженъ присоединиться, *во-вторыхъ*, актъ *увѣренности* или *утвержденія*, что представляемое содержаніе существуетъ также и независимо отъ самаго акта представленія. И именно этотъ второй актъ конституируетъ *логическую* сущность представленія: ибо только тогда, когда мы что-нибудь утверждаемъ, мы вступаемъ въ область, подлежащую оцѣнкѣ съ точки зрѣнія истины. Представленіе имѣетъ, такимъ образомъ, двойной характеръ: какъ психическое событіе, возникающее и исчезающее во времени, оно принадлежитъ къ феноменальному міру и подчиняется господствующимъ въ немъ естестественнымъ законамъ; но поскольку оно заключаетъ въ себѣ актъ утвержденія, оно управляется — или, по крайней мѣрѣ, должно управляться — не естественными законами, а логическими принципами. Только эти послѣдніе могутъ опредѣлять, какія представленія истинны и какія — ложны, какія, слѣдовательно, нормальны, а какія — нѣтъ; съ точки же зрѣнія естественныхъ законовъ различіе нормальнаго и ненормальнаго, должнаго и недолжнаго, не имѣетъ никакого смысла, и все существующее въ этомъ планѣ имѣетъ одинаковое право на существованіе.

Представленіе само въ себѣ не имѣетъ собственнаго содержанія. Слѣдовательно, представляя что-нибудь и eo ipso утверждая независимое отъ моего представленія бытіе этого нѣчто, я всегда утверждаю нѣкоторую истину: ибо разъ содержаніе представленія не вытекаетъ изъ изъ его собственной сущности, то, значитъ, оно должно приходить къ нему извнѣ. И въ самомъ дѣлѣ, я не могу себѣ представить ничего иного, кромѣ ощущеній, чувствованій, хотѣній и ихъ различныхъ комбинацій, — а все это содержанія, реально существующія въ составѣ моего опыта; и поэтому, приписывая имъ бытіе, независимое отъ

моего представленія, я высказываю истину. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, причинившій такъ много хлопотъ еще Платону: какъ возможны неистинныя представленія? Откуда берется заблужденіе? Если отдѣльныя содержанія представленія всегда истинны, то очевидно, что заблужденіе можетъ относиться только къ комбинаціямъ этихъ содержаній. Я могу соединить въ своемъ представленіи — и благодаря психологическимъ законамъ ассоціаціи дѣйствительно постоянно соединяю — такія содержанія, которыя на самомъ дѣлѣ, т.-е. въ мірѣ опыта, не составляютъ одного цѣлаго; моя увѣренность въ реальномъ существованіи такого цѣлаго, очевидно, будетъ заблужденіемъ.

Но теперь мы должны показать, что сознаніе своего заблужденія и, слѣдовательно, различеніе истины и лжи было бы невозможно, если бы мы не обладали сознаніемъ основного закона мысли. Животныя, у которыхъ этого сознанія нѣтъ, постоянно заблуждаются, но не догадываются объ этомъ; и въ такомъ же плачевномъ положеніи находится человѣкъ, поскольку онъ, какъ животное, слѣпо подчиняется эмпирической связи своихъ представленій, а не судитъ о ней на основаніи открытой ему логической нормы. Покажемъ это на простѣйшемъ примѣрѣ. Я давно не былъ въ Петроградѣ и успѣлъ забыть въ подробностяхъ памятникъ Александру III; я не помню, напр., что конь, на которомъ сидитъ императоръ, изображенъ съ обрубленнымъ хвостомъ. Но вотъ я пріѣзжаю въ Петроградъ и вижу передъ собой памятникъ, или случайно нахожу въ какомъ нибудь журналѣ фотографическій снимокъ съ него. У меня въ сознаніи оказываются два представленія: одинъ и тотъ же конь представляется мнѣ и съ хвостомъ и безъ хвоста. Я тотчасъ же заключаю, что только одно изъ этихъ двухъ представленій можетъ быть истинно, и, конечно, отдаю предпочтеніе тому, которое утверждаетъ себя въ моемъ сознаніи съ большей энергіей. Но откуда я почерпаю самую увѣренность въ томъ, что одинъ и тотъ же предметъ не можетъ существовать въ одно и то же время въ двухъ различныхъ формахъ? Изъ сознанія основного закона мысли — отвѣчаетъ Шпиръ, — согласно которому никакая вещь не можетъ отличаться отъ самой себя; или, выражая тотъ же законъ въ положительной формѣ, всякая вещь должна быть тожественна самой себѣ. Выше мы опредѣлили содержаніе верховнаго закона мысли, какъ требованіе, чтобы каждая вещь была субстанціей; теперь мы нашли сущность этого закона въ утвержденіи, что каждая вещь должна быть тожественна самой себѣ.

Мы должны, слѣдовательно, показать, какъ эти два требованія непосредственно содержатся другъ въ другѣ и представляютъ собою только два различныхъ выраженія одной и той же верховной истины.

Когда я говорю, что какая нибудь вещь тожественна самой себѣ, то я этимъ выражаю ту мысль, что она обладаетъ своей собственной, отъ вѣка ей принадлежащей сущностью. Но такая вещь ничѣмъ внѣшнимъ не можетъ быть произведена и ни отъ чего внѣшняго не можетъ зависѣть: она должна быть, другими словами, «вещью въ себѣ» или безусловной вещью. Терминомъ *субстанція* Шпиръ и обозначаетъ такую въ себѣ существующую и безусловную реальность. Три понятія: вещь въ себѣ, субстанція и безусловное — вполнѣ тожественны по своему логическому содержанію, и множество фиктивныхъ проблемъ въ философіи порождено, по мнѣнію Шпира, именно ихъ неправильнымъ различеніемъ. — Но обратимся къ дальнѣйшему анализу понятія самотожественной вещи. Такая вещь не можетъ содержать въ себѣ нѣсколькихъ различныхъ качествъ. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что она есть *a* и *b;* если она есть *a*, то, значитъ, *a* образуетъ ея собственную изначальную сущность, потому что, кромѣ такой сущности, она ничего не можетъ заключать въ себѣ; но то же самое относится и къ *b* — и мы получаемъ очевидно нелѣпый выводъ, что одна и та же сущность есть *a* и *не-a* (именно *b*), или *b* и *не-b* (именно *a*). Слѣдовательно, вещь тожественная самой себѣ должна быть не только въ себѣ существующей, безусловной реальностью (субстанціей), но еще и абсолютно простой субстанціей. — Наконецъ, третій пунктъ, вытекающій изъ анализа понятія самотожественной вещи, заключается въ требованіи, чтобы она была неизмѣнной: ибо всякое измѣненіе означало бы, что она теряетъ, вполнѣ или отчасти, свою изначальную сущность, — что, очевидно, нелѣпо. Такимъ образомъ основной законъ мысли, выраженный во всей полнотѣ своего содержанія, гласитъ: всякая вещь должна быть тожественна самой себѣ, т.-е. она должна быть безусловной, абсолютно простой и неизмѣнной сущностью (субстанціей) *). Такъ какъ основной за-

*) Очень интересно, что Гербартъ, опредѣлившій природу реальнаго тѣми же чертами, именно на этомъ основаніи отказываетъ ему въ титулѣ субстанціи,— потому что подъ субстанціей онъ разумѣетъ то скрытое единство, которое лежитъ въ основѣ множественныхъ свойствъ и признаковъ. Этимологически и исторически правъ, конечно, Гербартъ. Но отсюда видно, какъ различно понимается различными мыслителями самый смыслъ термина

конъ мысли есть верховная норма всѣхъ нашихъ представленій и сужденій о бытіи вещей, то способъ бытія, охарактеризованный тремя приведенными признаками, Шпиръ называетъ *нормальной природой* всякой вещи.

Посмотримъ теперь, въ какомъ отношеніи находятся предметы нашего опыта къ закону нашей мысли. Повсюду въ опытѣ мы видимъ вещи, въ которыхъ соединено множество различныхъ качествъ. Если бы это соединеніе было безотносительнымъ, то это значило бы, что факты опыта находятся въ отношеніи логическаго противорѣчія къ верховному закону мысли; но тѣмъ самымъ этотъ законъ былъ бы фактически опровергнутъ и лишенъ всякаго объективнаго познавательнаго значенія: ибо сами факты доказывали бы возможность того, что онъ отрицаетъ. Однако, на самомъ дѣлѣ такого противорѣчія нѣтъ — потому что находимое нами въ опытѣ соединеніе многихъ различныхъ качествъ никогда и нигдѣ не бываетъ безусловнымъ, а всегда лишь относительнымъ: различныя качества одного и того же предмета всегда характеризуютъ его въ различныхъ отношеніяхъ. Но если предметы опыта не содержатъ въ себѣ *логическаго противорѣчія* съ закономъ мысли, то они тѣмъ не менѣе находятся въ положеніи *логическаго несоотвѣтствія* съ нимъ: ибо онъ требуетъ, чтобы всякая вещь была безусловной субстанціей, а въ мірѣ опыта всѣ вещи суть только обусловленные комплексы. Наконецъ, въ третьихъ, это *логическое* несоотвѣтствіе совмѣщается въ опытѣ съ *фактической* приноровленностью феноменальныхъ предметовъ къ логической нормѣ: ибо, какъ мы видѣли, всѣ предметы нашего опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, организованы такимъ образомъ, чтобы казаться соотвѣтствующими закону мысли.

Законъ мысли, какъ внутреннее достояніе познающаго субъекта, невыводимое изъ опыта, составляетъ идеалистическое начало нашего познанія; поскольку этотъ законъ является, далѣе, условіемъ возможности самого опыта, онъ выполняетъ функцію, которую со временъ Канта называютъ апріорной. Полагая идею

субстанція, противъ которой одни ведутъ такую ожесточенную войну, между тѣмъ какъ другіе не менѣе ожесточенно ее защищаютъ. Можетъ быть, вся эта борьба pro и contra утратила бы значительную долю своей страстности, если бы каждый философъ прежде всего точно опредѣлилъ, какой именно смыслъ онъ вкладываетъ въ этотъ освященный древностью терминъ. — Въ дальнѣйшемъ изложеніи я все время буду употреблять слово субстанція въ смыслѣ, установленномъ Шпиромъ.

апріорной функціи въ основу всей своей философіи, Шпиръ примыкаетъ къ кантовскому критицизму; но во всемъ, что касается болѣе подробнаго развитія этой идеи, онъ расходится съ нимъ самымъ рѣшительнымъ образомъ.

И, прежде всего, въ способѣ доказательства апріорности того или другого знанія. У Канта это доказательство основано, какъ извѣстно, на томъ соображеніи, что въ составѣ нашего познанія есть сужденія, обладающія характеромъ необходимости и общеобязательности; а такъ какъ опытъ можетъ намъ дать только знаніе того, что есть, но ни какъ не того, что необходимо и обязательно должно быть, — то указанный характеръ нѣкоторыхъ фактически существующихъ сужденій удостовѣряетъ ихъ происхожденіе изъ иного, внѣопытнаго источника. Это «трансцендентально-логическое» доказательство Канта, несмотря на то, что оно недавно сдѣлалось предметомъ суевѣрнаго обожанія, не имѣетъ никакой дѣйствительной убѣдительности. Въ самомъ дѣлѣ, по какому признаку можемъ мы убѣдиться, что такое-то сужденіе безусловно необходимо? Кантъ исходитъ изъ безусловной обязательности математическаго естествознанія, спеціально изъ ньютоновской механики; а между тѣмъ въ наши дни какъ разъ это величественное зданіе научной мысли, казавшееся нѣсколькимъ вѣкамъ ея самой непоколебимой твердыней, подвергается перестройкѣ въ своихъ глубочайшихъ основаніяхъ. А затѣмъ: если даже признать, что есть нѣсколько такихъ, наиболѣе общихъ сужденій, которымъ принадлежитъ безусловная власть надъ нашимъ мышленіемъ, то развѣ не могла бы эта власть быть продуктомъ простой эмпирической ассоціаціи, настолько частой и постоянной, что мы уже не въ силахъ разорвать созданную ею психологическую связь между двумя представленіями? Эмпиристическая аргументація Юма и Милля одерживаетъ въ этомъ пунктѣ верхъ надъ идеалистической позиціей Канта. И слѣдуетъ признать, что насколько обоснованіе апріорнаго шатко и неубѣдительно у Канта, настолько же оно прочно въ системѣ Шпира. Ибо здѣсь апріорность основного закона мысли вытекаетъ съ совершенной необходимостью изъ того обстоятельства, что ни одинъ предметъ опыта не имѣетъ той формы бытія, которая требуется этимъ закономъ. Не имѣя ни одного соотвѣтствующаго себѣ предмета въ опытѣ, онъ, конечно, и не можетъ быть почерпнутъ нами изъ опыта.

Какъ извѣстно, Кантъ устанавливаетъ двѣ апріорныя формы чувственности и двѣнадцать апріорныхъ категорій разсудка.

При этомъ весьма замѣчательно, что законъ противорѣчія онъ считаетъ не принципомъ предметнаго познанія, а всего только принципомъ пустого формальнаго мышленія. Познавательный аппаратъ у Канта превратился въ механизмъ, состоящій изъ четырнадцати слѣпо дѣйствующихъ и лишь внѣшне между собою связанныхъ колесиковъ. И такимъ-то громоздкимъ и мертвымъ механизмомъ должно осуществляться познаніе, это въ высочайшей степени живое и духовное отношеніе къ дѣйствительности! Неудивительно, что великіе преемники Канта, оставшіеся вѣрными его гносеологическому идеализму, попытались реформировать философію учителя прежде всего въ этомъ слабѣйшемъ ея пунктѣ: одни, какъ Шопенгауэръ, путемъ упрощенія его слишкомъ сложнаго и искусственнаго познавательнаго аппарата; другіе, какъ Фихте и Гегель, несравненно болѣе спекулятивно, посредствомъ органическаго развитія всей системы познавательныхъ формъ изъ одного внутренняго самораскрывающаго начала. Шпиръ комбинируетъ оба эти способа: онъ значительно сокращаетъ число апріорныхъ категорій и выводитъ эти категоріи изъ своего верховнаго закона.

Если бы міръ нашего опыта былъ такимъ, какимъ онъ долженъ былъ бы быть согласно закону нашей мысли, то всякіе дальнѣйшіе принципы познанія были бы и ненужны и невозможны. A=A, самотожественная субстанція есть самотожественная субстанція, — это было бы альфой и омегой всего нашего познанія. Но вотъ оказывается, какъ мы уже неоднократно повторяли, что ни одинъ предметъ опыта не соотвѣтствуетъ вполнѣ требованію мысли; и изъ этого несоотвѣтствія вытекаетъ необходимость новыхъ формъ познанія. Такъ, по закону мысли, безотносительное соединеніе двухъ различныхъ признаковъ невозможно; а между тѣмъ всѣ вещи въ мірѣ соединяютъ въ себѣ *различные признаки въ одномъ и томъ же отношеніи:* одинъ и тотъ же листъ является не только зеленымъ и круглымъ — въ этомъ еще нѣтъ логическаго противорѣчія —, но и зеленымъ и желтымъ, одинъ и тотъ же человѣкъ и молодымъ и старымъ и т. д. Чтобы уничтожить это противорѣчіе и сдѣлать возможнымъ существованіе такого міра, мы заключаемъ, что въ немъ господствуетъ законъ *временной послѣдовательности* или *смѣны.* — Далѣе, мы видѣли, что то, что мы себѣ представляемъ субстанціально существующими тѣлами, есть на самомъ дѣлѣ комплексъ элементовъ нашего же собственнаго опыта, только отмѣченныхъ особымъ характеромъ чуждости нашему *я.* Но всякая субстан-

ція, по требованію мысли, должна быть совершенно независимой отъ всѣхъ остальныхъ субстанцій; такъ возникаетъ необходимость мысленно помѣстить физическія тѣла въ особую, спеціально для этого существующую въ нашей душѣ, форму, въ которой они могли бы сосуществовать, оставаясь внутренно совершенно чуждыми другъ другу: эта форма и есть *пространство*.

Обратимъ вниманіе теперь же на одно важное разногласіе Шпира съ Кантомъ, все значеніе котораго вполнѣ уяснится только ниже. У Канта время и пространство обладаютъ однимъ и тѣмъ же гносеологическимъ характеромъ: объ эти формы имѣютъ исключительно субъективное или идеальное значеніе. У Шпира же только пространство субъективно-идеально, а время объективно и реально. Идеальность пространства вытекаетъ изъ того, что тѣла, для которыхъ оно служитъ формой совмѣстнаго бытія, существуютъ только въ представленіи субъекта, обманутаго лживымъ строеніемъ опыта и принимающаго свои собственныя ощущенія за независимыя субстанціи. Наоборотъ, законъ временной смѣны имѣетъ реальное значеніе, потому что феноменальный міръ, въ которомъ мы познаемъ перемѣны, имѣетъ реальные бытіе, независимое отъ функціи представленія.

Однимъ изъ важнѣйшихъ орудій научнаго познанія дѣйствительности служитъ законъ причинности. Скепсисъ Юма именно потому и выросъ въ такого опаснаго врага научнаго духа, что онъ грозилъ подорвать объективное значеніе этого закона; и всякая философія, которая стремится критически оправдать цѣнность научнаго познанія, должна быть озабочена прежде всего обоснованіемъ закона причинности. Шпиръ даетъ это обоснованіе въ слѣдующей, очень простой и изящной формѣ. Одно изъ выраженій основного закона мысли гласитъ: *всякая безусловная реальность неизмѣнна*; отсюда непосредственно слѣдуетъ выводъ: *всякое измѣненіе должно быть какъ нибудь обусловлено*; но это положеніе и составляетъ содержаніе закона причинности. Изъ этой его основной формулы аналитически вытекаетъ слѣдующее положеніе: *одни и тѣ же причины всегда производятъ одни и тѣ же дѣйствія*. Ибо если бы одно и то же явленіе А одинъ разъ порождало явленіе В, а другой разъ — явленіе С, то такое измѣненіе въ способѣ дѣйствія причины само было бы безпричинно; и, слѣдовательно, оно невозможно согласно основной формулѣ. Эта неизмѣнность связи между причиной и дѣйствіемъ, это постоянство господствующихъ въ природѣ законовъ, есть единственное неизмѣнное, что существуетъ въ этомъ мірѣ

текущихъ явленій. Безъ этого неизмѣннаго начала этотъ міръ былъ бы лишенъ послѣдней тѣни реальности, а изслѣдующія его законы естественныя науки — своего логическаго фундамента.

Такъ какъ законъ причинности требуетъ, чтобы всякое измѣненіе было обусловлено какимъ-нибудь другимъ, то отсюда слѣдуетъ, что никакое состояніе этого мѣняющагося міра не можетъ быть первымъ. Цѣль причинъ и дѣйствій безконечна съ обѣихъ сторонъ: она въ прошломъ точно такъ же не имѣетъ начала, какъ не имѣетъ конца въ будущемъ. Ниже мы увидимъ, какое фундаментальное и въ то же время роковое значеніе имѣетъ этотъ тезисъ о безначальности мірового процесса для всего міросозерцанія Шпира.

Мы переходимъ къ третьему и послѣднему пункту расхожденія Шпира съ Кантомъ въ развитіи идеи апріорной функціи. Апріорный законъ мысли заключается въ требованіи, чтобы всякая вещь въ своемъ подлинномъ бытіи была субстанціей. Но теперь спрашивается: открывается ли въ этомъ законѣ подлинная сущность самихъ вещей, или онъ составляетъ только продуктъ моей психологической организаціи? Я не могу представить себѣ нормальную природу всякой вещи иначе, какъ въ формѣ субстанціи; значитъ ли это, что и независимо отъ моего представленія нормальное бытіе вещей есть бытіе субстанціальное? Другими словами: имѣетъ ли апріорная функція познанія, какъ таковая, только субъективное, или также и объективное значеніе? Кантъ, какъ извѣстно, утверждалъ первое; то, что онъ называетъ объективностью познанія, есть только его общеобязательность и необходимость для всѣхъ познающихъ субъектовъ, — слѣдовательно, только особая форма субъективности. Наоборотъ, Шпиръ утверждаетъ, что въ основномъ законѣ мысли намъ открывается подлинная природа самихъ вещей. И здѣсь мы должны взять сторону Шпира противъ Канта; но здѣсь же мы должны замѣтить, что тотъ способъ, посредствомъ котораго Шпиръ доказываетъ объективную истинность апріорнаго закона мысли, совершенно несостоятеленъ и представляетъ собою одинъ изъ слабѣйшихъ пунктовъ всей его философіи. Это мнимое доказательство состоитъ въ слѣдующемъ. Согласно закону мысли, всякая вещь въ своей подлинной сущности есть абсолютно-простая субстанція; въ мірѣ же опыта всѣ вещи суть обусловленные комплексы многихъ элементовъ. Но именно тѣмъ, что вещи опыта не соотвѣтствуютъ закону мысли, онѣ подтверждаютъ его истинность: ибо всѣмъ характеромъ своего бытія, своей

составленностью изъ чуждыхъ другъ другу элементовъ и своей непрерывной измѣнчивостью, онѣ обнаруживаютъ, что у нихъ нѣтъ собственной, имъ самимъ принадлежащей сущности. Такимъ образомъ, бытіе эмпирическаго міра съ своей стороны удостовѣряетъ истинность закона мысли; а такъ какъ этотъ міръ у Шпира (въ отличіе отъ Канта) существуетъ независимо отъ познавательной функціи субъекта, то, значитъ, его свидѣтельство ручается за независимую оть познающаго субъекта, реальную значимость закона мысли. Нетрудно видѣть, что это доказательство на самомъ дѣлѣ отнюдь не доказываетъ того, что требуется. Изъ него только явствуетъ, что предметы эмпирическаго міра существуютъ не въ той формѣ, которая требуется закономъ мысли; но вопросъ о томъ, существуютъ ли вообще гдѣ-нибудь такіе реальные предметы, которые этому закону соотвѣтствуютъ, этимъ нисколько не рѣшается. Пусть ничто въ мірѣ опыта не имѣетъ своей собственной сущности; слѣдуетъ ли изъ этого, что гдѣ-то существуетъ другой міръ, въ которомъ всѣ вещи, покорныя требованію нашей мысли, имѣютъ каждая такую собственную сущность? Развѣ *вся* дѣйствительность не могла бы быть только потокомъ безсущностныхъ явленій? — Нѣтъ, такого міра мы не можемъ мыслить! воскликнетъ Шпиръ. — Совершенно вѣрно; но вѣдь вы хотѣли доказать, что не только мы не можемъ его мыслить, но что онъ не можетъ и существовать. А этого вы, къ сожалѣнію, не доказали.

4. Трансцендентный дуализмъ.

Изъ положенія объ объективной значимости верховнаго закона мысли съ одной стороны, и фактическаго строенія эмпирическаго міра съ другой, Шпиръ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: нормальная природа всѣхъ вещей образуетъ особый, «истинный» міръ, лежащій за предѣлами опыта; въ опытѣ же всѣ вещи представлены въ искаженномъ и неистинномъ видѣ. Но такъ какъ искаженное и неистинное по самому своему существу противоположно истинѣ и нормѣ, то отсюда слѣдуетъ, что эмпирическій міръ, какъ таковой, содержитъ въ себѣ элементы, *абсолютно чуждые* нормальной природѣ вещей. Существованіе такого міра есть совершенно ирраціональный и необъяснимый фактъ. Ибо объяснить какое-нибудь явленіе значитъ вывести его изъ чего-нибудь такого, что само по себѣ прозрачно

для мысли; но для мысли прозрачна только соотвѣтствующая ея внутренней нормѣ истинная природа вещей; а сущность эмпирическаго міра въ томъ именно и состоитъ, что онъ являетъ собою неистинную и ненормальную форму существованія.

Поскольку метафизическое воззрѣніе на вещи разрушаетъ иллюзію абсолютности этого являющагося міропорядка и переноситъ истинное бытіе въ иную, сверхопытную сферу — постольку оно вполнѣ справедливо. Но коренной грѣхъ всѣхъ метафизиковъ заключается въ томъ, что они пытаются *объяснить*, какъ изъ того высшаго бытія проистекаетъ существованіе этого низшаго міра, не замѣчая, что мысль о самой возможности такого объясненія покоится на безсмысленной предпосылкѣ, что истинное и нормальное можетъ изъ самого себя породить свою собственную противоположность.

Совершенная необъяснимость всего эмпирическаго есть фундаментальное положеніе въ системѣ Шпира, тѣснѣйшимъ образомъ связанное съ ея основными онтологическими опредѣленіями. Согласно этимъ послѣднимъ, истинный міръ содержитъ въ себѣ всѣ вещи въ ихъ безусловной сущности, а міръ эмпирическій есть безначальный и безконечный рядъ явленій, обусловливающихъ другъ друга: на какой бы членъ этой коренной антитезы мы ни взглянули, мы убѣждаемся, что изъ высшаго никакъ нельзя вывести и объяснить низшее. Возьмемъ сначала высшій міръ. Онъ есть безусловное; но то, что по истинѣ и вполнѣ безусловно, то не только не можетъ быть обусловлено ничѣмъ другимъ, но и само не можетъ обусловливать ничто другое. Слѣдовательно, высшій міръ не можетъ заключать въ себѣ условіе или достаточное основаніе для возникновенія низшаго. Возьмемъ теперь этотъ низшій; какъ мы видѣли, онъ состоитъ изъ безначальнаго ряда условій и слѣдствій. Никакое событіе въ этомъ мірѣ не можетъ быть первымъ, потому что каждое вытекаетъ изъ нѣкотораго предыдущаго. Но это значитъ, что безусловное не можетъ быть причиной всѣхъ міровыхъ событій, потому что такая причина была бы первой. Въ этомъ именно и проявляется глубочайшая ирраціональность всего эмпирическаго: въ томъ, что будучи въ каждомъ своемъ моментѣ чѣмъ-то насквозь обусловленнымъ, оно одновременно и требуетъ объясненія и не можетъ получить его. Такова *фундаментальная антиномія*, которую философская мысль должна признать, какъ таковую, — вмѣсто того, чтобы, по примѣру метафизиковъ, истощаться въ безплодныхъ попыткахъ устранить неустранимое.

Своимъ трансцендентнымъ дуализмомъ, противополагающимъ міру явленій запредѣльный ему міръ вещей въ себѣ, Шпиръ также какъ и своимъ апріоризмомъ примыкаетъ къ Канту. Но подобно тому, какъ въ дальнѣйшемъ развитіи идеи апріорной функціи онъ далеко уклоняется отъ Канта и идетъ вполнѣ самостоятельными путями, такъ и та форма, которую получаетъ въ его системѣ трансцендентный дуализмъ, весьма существенно отличается отъ кантовской. И здѣсь также это различіе проявляется въ трехъ направленіяхъ.

Прежде всего, опять-таки въ способѣ обоснованія дуалистическаго воззрѣнія. Существованіе вещи въ себѣ, совершенно отличной по характеру своего бытія отъ міра явленій, вытекаетъ у Канта изъ того обстоятельства, что формы, въ которыхъ существуетъ міръ явленій, суть только формы воспріятія субъекта, не имѣщія никакого объективнаго значенія; существованіе трансцендентной реальности обосновывается, такимъ образомъ, на исключительной субъективности апріорныхъ функцій. Нетрудно убѣдиться въ несостоятельности такого обоснованія. Вѣдь понятіе бытія есть во всякомъ случаѣ апріорное понятіе; если, въ качествѣ такового, оно должно быть только субъективнымъ, то во что же превращается утверждаемое бытіе трансцендентной реальности? Въ субъективное представленіе, т.-е. въ свою собственную противоположность! Мы вполнѣ раздѣляемъ восторгъ Шопенгауэра передъ глубокомысліемъ Канта, разрушившимъ объективную реальность времени и пространства. Но это разрушеніе совершается не въ трансцендентальной эстетикѣ, какъ полагаетъ Шопенгауэръ, а въ трансцендентальной діалектикѣ: а здѣсь оно всецѣло опирается на объективную значимость закона противорѣчія. Въ противоположность Канту и Шопенгауэру, Шпиръ обосновываетъ свой трансцендентный дуализмъ именно на такой объективной значимости верховнаго закона мысли. И съ полнымъ правомъ: ибо если этотъ законъ, требующій опредѣленной формы бытія, имѣетъ объективное значеніе, а между тѣмъ эмпирическій міръ его требованію не удовлетворяетъ, то изъ такого положенія вещей съ совершенной логической необходимостью слѣдуетъ выводъ, что существуетъ иной міръ, въ которомъ требованіе мысли находитъ свое объективное осуществленіе.

Слѣдующее различіе касается уже самаго существа дѣла. У Канта эмпирическій міръ явленій существуетъ только въ представленіи познающаго субъекта; формула Шопенгауэра «міръ

есть мое представленіе» вполнѣ точно выражаетъ точку зрѣнія его учителя. Подобно тому, какъ объективность познанія означаетъ у Канта лишь особую форму субъективности, — такъ и эмпирическая реальность явленій, о которой онъ говоритъ, есть лишь особая форма идеальности: ибо она означаетъ только то, что являющійся міръ составляетъ необходимое содержаніе сознанія для всѣхъ познающихъ субъектовъ. Наоборотъ, для Шпира, какъ мы видѣли, міръ опыта существуетъ независимо отъ представляющей функціи субъекта, и въ этомъ смыслѣ онъ реаленъ. Ощущенія, чувства, хотѣнія и, наконецъ, самыя представленія, какъ психическія событія, образуютъ вполнѣ реальный міръ опыта, существующій независимо отъ того, представляется ли онъ какимъ-нибудь субъектомъ или нѣтъ; ненормальность и неподлинность этого міра вносится въ него не искажающими формами субъективнаго воспріятія, а коренится въ его собственной объективной природѣ, заключающей въ себѣ какое-то роковое отпаденіе отъ нормальнаго способа бытія. Между вещью въ себѣ и міромъ, какъ представленіе, или субъективнымъ явленіемъ Шпиръ помѣщаетъ, такимъ образомъ, объективное явленіе или реальный эмпирическій міръ. Онъ различаетъ, слѣдовательно, три сферы: 1) сферу нормальнаго абсолютнаго бытія, лежащую внѣ времени и пространства, 2) сферу эмпирической реальности: она лежитъ внѣ пространства, но подчинена закону времени, и 3) сферу субъективно-идеальнаго представленія, т.-е. міръ, какъ оно мною ошибочно представляется, міръ субстанціальныхъ *я* и субстанціальныхъ же физическихъ тѣлъ; этотъ міръ также весь подчиненъ закону времени, но кромѣ того, въ своей физической половинѣ, онъ является еще въ формѣ пространства. — Различіе между дуалистическимъ воззрѣніемъ Канта и Шпира, заключается, слѣдовательно, въ томъ, что изъ принимаемыхъ Кантомъ двухъ міропорядковъ только одинъ реаленъ, а другой лишь идеаленъ и, какъ таковой, обусловленъ въ своемъ существованіи специфическими формами познающаго субъекта; у Шпира же мы имѣемъ *двѣ реальныхъ* сферы бытія, причемъ существованіе второй, низшей сферы ничѣмъ не обусловлено и, какъ таковое, совершенно ирраціонально, безсмысленно и необъяснимо.

Шпиръ несомнѣнно правъ въ своемъ утвержденіи, что признать вмѣстѣ съ Кантомъ весь міръ опыта только содержаніемъ представленія рѣшительно невозможно; правильность этого утвержденія совершенно не зависитъ отъ того, насколько правильна теорія представленія самого Шпира. Въ самомъ дѣлѣ, всякое

представленіе есть представленіе всегда лишь по отношенію къ чему-нибудь другому, что оно собою представляетъ; взятое само по себѣ, никакое содержаніе не можетъ быть представленіемъ. Допустимъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что отдѣльно отъ моихъ чувствъ и хотѣній существуетъ мое подлинное реальное *я*, которое въ этихъ психическихъ содержаніяхъ только является самому себѣ; тогда по отношенію къ этому *я* мои психическія переживанія будутъ только его представленіями, и оно будетъ въ нихъ дано не реально, а только идеально; но само по себѣ всякое психическое переживаніе во всякомъ случаѣ образуетъ нѣкоторую реальность. «Весь міръ опыта есть мое представленіе»: это можетъ означать только то, что ни мое подлинное *я*, ни независимый отъ него внѣшній міръ не даны мнѣ непосредственно, въ своей собственной реальности, а лишь посредствомъ чего-то другого; но это другое дано уже непосредственно и именно своей непосредственной данностью повелительно требуетъ отъ меня признанія своей реальности. Если бы мы даже согласились съ Кантомъ, что наше собственное *я* дано намъ въ опытѣ такъ же только въ формѣ представленія, какъ и независимый отъ насъ внѣшній міръ (mundus praeter nos), то все-таки оставалась бы *какая-то реальность*, которая въ опытѣ дана непосредственно.

Что касается до концепціи Шпира, то ея общую критику я откладываю до второй части этой работы; но укажу здѣсь же на ея очевидно слабѣйшій пунктъ. Различіе между обоими мірами Шпира заключается въ способѣ ихъ существованія: міръ абсолютный *есть* въ полновѣсномъ смыслѣ этого слова, міръ же эмпирическій существуетъ въ ослабленномъ и ущербленномъ видѣ. Это различеніе, очевидно, молчаливо предполагаетъ, что бытіе есть такое свойство вещей, которое можетъ присутствовать въ нихъ въ различныхъ степеняхъ интенсивности. Но такое представленіе совершенно недопустимо, потому что бытіе вообще не есть какое либо реальное свойство вещи, а только выраженіе того факта, что данная вещь должна быть признана моей мыслью.

Установленіе этой важной истины, которую впослѣдствіи Гербартъ положилъ въ основу всей своей онтологіи, составляетъ одну изъ наиболѣе блестящихъ заслугъ Канта.

Третье различіе между дуалистическимъ воззрѣніемъ Шпира и Канта касается уже не внутренняго содержанія самихъ этихъ воззрѣній, а той функціи, которую они выполняютъ въ общей экономіи обѣихъ системъ. Значеніе, которое принадлежитъ понятію вещи въ себѣ въ системѣ Канта, менѣе всего отличается

ясностью и опредѣленностью. Наоборотъ, оно до такой степени шатко, что въ нѣкоторыхъ частяхъ системы вещь въ себѣ даже совсѣмъ теряетъ характеръ трансцендентной реальности и превращается въ безконечную проблему разума; и мы знаемъ, что многіе замѣчательные кантіанцы, начиная съ Маймона и кончая Когеномъ, утверждали даже, что ничѣмъ другимъ вещь въ себѣ и не можетъ и не должна быть по глубочайшему замыслу самого Канта. Несмотря на презрительное высокомѣріе, съ которымъ представители этой идеалистической вѣтви кантіанства почему-то обыкновенно относятся къ своимъ противникамъ, они чудовищно заблуждаются: ибо какъ разъ въ наиболѣе существенныхъ своихъ моментахъ міросозерцаніе Канта всецѣло опирается на понятіе вещи въ себѣ, какъ трансцендентной реальности. Но зато безспорно справедливо, что тамъ, гдѣ это происходитъ, — напр., въ ученіи объ интеллигибельномъ характерѣ и нравственной свободѣ, — вещь въ себѣ выступаетъ въ такой роли, которая самымъ вопіющимъ образомъ противорѣчитъ ея собственному «интеллигибельному характеру»: ибо она является тогда, какъ причинно дѣйствующая сила. Въ противоположность этой неустойчивой и противорѣчивой позиціи Канта, вся система Шпира во всѣхъ своихъ моментахъ проникнута одной основной мыслью, что надъ міромъ эмпирическихъ явленій возвышается запредѣльная область нормальнаго бытія и что это нормальное бытіе, именно какъ таковое, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть производящей причиной ненормальнаго и дурного эмпирическаго порядка бытія.

Такъ какъ всѣ метафизическія системы *) пытаются такъ или иначе вывести эмпирическій міръ изъ міра абсолютнаго и, слѣдовательно, считаютъ второй достаточнымъ основаніемъ перваго, то Шпиръ самымъ рѣшительнымъ образомъ противопоставляетъ свое собственное воззрѣніе всякой метафизикѣ и называетъ свою философію *критической*. Врядъ-ли, однако, такая терминологія цѣлесообразна; скорѣе, она можетъ породить одни недоразумѣнія. Философія, внутренній паѳосъ которой заключается въ утвержденіи абсолютной трансцендентной реальности,

*) Вѣрнѣе сказать: всѣ *общеизвѣстныя* метафизическія системы. Мало извѣстные за предѣлами своей родины шведскіе философы Самуэль Груббе (1786—1853) и Якобъ Бустрэмъ (1797—1866) выступили съ метафизическимъ міросозерцаніемъ, въ основѣ котораго лежитъ именно та мысль, что эмпирическій міръ, какъ нѣчто несовершенное, не можетъ имѣть свое начало въ Богѣ какъ Существѣ абсолютно совершенномъ.

всегда и всѣми будетъ сознаваться и называться метафизикой, какъ бы отлично отъ всѣхъ другихъ метафизическихъ системъ она эту абсолютную реальность ни опредѣляла. И какъ бы рѣзко ни отдѣлялась философія Шпира отъ традиціонныхъ метафизическихъ системъ своимъ абсолютнымъ дуализмомъ, она все-таки гораздо болѣе родственна имъ, чѣмъ философскому критицизму, сущность котораго составляетъ мнѣніе, что человѣческая мысль не имѣетъ въ себѣ достаточно силы, чтобы подняться къ непротиворѣчивому и достовѣрному познанію абсолютнаго.

5. *Метафизическій монизмъ субстанціи.*

Шопенгауэръ полагалъ, что изъ неприложимости къ вещи въ себѣ формъ времени и пространства непосредственно вытекаетъ выводъ, что вещь въ себѣ можетъ быть только одна; ибо по его мнѣнію время и пространство составляютъ необходимое условіе множественности. Однако, такое мнѣніе вполнѣ неосновательно. Что нѣкоторая множественность элементовъ можетъ существовать одновременно и вмѣстѣ съ тѣмъ безъ какого бы то ни было намека на пространственную связь, — это доказываетъ любое сужденіе однимъ фактомъ своего существованія. Во всякомъ сужденіи я имѣю нѣсколько элементовъ, которые особеннымъ образомъ связаны между собою, но отнюдь не слиты въ сплошное и неразличимое единство; я имѣю, слѣдовательно, нѣкоторую множественность; а, между тѣмъ, совершенно ясно, что связь между элементами сужденія не имѣетъ ничего общаго ни съ временной, ни съ пространственной связью. Когда я говорю, напр.: къ добродѣтели слѣдуетъ стремиться ради нея самой, — то я при этомъ держу въ сознаніи цѣлое множество элементовъ; но эти элементы не слѣдуютъ одинъ послѣ другого и не лежатъ другъ подлѣ друга, — а соединены по совершенно иному принципу въ логическомъ актѣ сужденія. Поэтому ничто a priori не мѣшаетъ мнѣ предположить, что въ свободной отъ времени и пространства области абсолютнаго бытія существуетъ много вещей въ себѣ; это предположеніе можетъ оказаться неосновательнымъ, но оно не заключаетъ въ себѣ ничего невозможнаго. Шпиръ вполнѣ сознаетъ это и поэтому онъ долженъ рѣшить вопросъ: существуетъ ли много вещей въ себѣ (абсолютныхъ субстанцій) или только одна.

Во всей исторіи европейской философіи только еще два мыслителя опредѣлили природу подлинно сущаго тѣми же чер-

тами, что и Шпиръ, т.-е. мыслили ее, какъ нѣкоторое безусловное, абсолютно простое и неизмѣнное содержаніе: Парменидъ и Гербартъ. Изъ этихъ двухъ Парменидъ признавалъ только одно безусловно сущее, а Гербартъ принялъ цѣлое множество таковыхъ. Шпиръ беретъ сторону Парменида и рѣшительно провозглашаетъ *единственность* безусловно сущаго. Нормальная природа всѣхъ вещей, когда-либо бывшихъ и еще имѣющихъ быть въ безконечномъ потокѣ эмпирическаго міра, выражается въ одной единственной, этому міру запредѣльной и въ самой себѣ абсолютно простой субстанціи. Величественный характеръ этой концепціи окружилъ въ древности ореоломъ высшей мудрости чело ея создателя, Парменида; во всей новоевропейской философіи одинъ только Шпиръ дерзнулъ подняться на эту послѣднюю, одинокую и холодную вершину метафизической абстракціи.

Ходъ мысли, посредствомъ котораго Шпиръ пытается обосновать свой тезисъ о единственности абсолютной субстанціи, всецѣло опирается на его основной принципъ, что абсолютное относится къ эмпирическому не какъ достаточное основаніе къ своему слѣдствію, а какъ норма къ тому, что ей не соотвѣтствуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ строго держаться этой точки зрѣнія, то мысль о множественности абсолютныхъ субстанцій потеряетъ для насъ всякое основаніе: ибо единственное основаніе для этой мысли заключается въ томъ, что изъ одной абсолютно простой субстанціи никоимъ образомъ нельзя вывести и объяснить весь этотъ столь пестрый и разнообразный міръ опыта. Но разъ понятіе абсолютнаго принципа съ самаго начала опредѣляется такъ, что оно вовсе и не можетъ и не должно служить для объясненія этого міра, — то ясно, что приведенное основаніе отпадаетъ. Кромѣ Гербарта, множественность реальныхъ началъ принимали еще атомисты и Лейбницъ; Шпиръ разбираетъ всѣ три теоріи и показываетъ, что во всѣхъ единственнымъ основаніемъ для метафизическаго плюрализма служитъ предвзятая мысль, будто въ метафизической сферѣ бытія должны заключаться основанія для всего, что происходитъ въ эмпирическомъ мірѣ. — Мы, съ нашей стороны, должны признать, что Шпиръ со своей точки зрѣнія вполнѣ доказалъ неосновательность метафизическаго плюрализма. Но онъ доказалъ именно только его *неосновательность*, но не его *немыслимость*; а это большая разница. Ибо при такомъ положеніи дѣла эта гипотеза все еще остается возможной; и если у насъ нѣтъ основаній сдѣлаться метафизическими плюралистами, то ничто насъ пока еще не вынуждаетъ встать на точку зрѣнія

метафизическаго монизма. Вѣдь вполнѣ возможно и то, что самое бытіе метафизической сферы можетъ быть установлено съ совершенной достовѣрностью, а вопросъ о числѣ метафизическихъ началъ долженъ навсегда остаться для насъ неразрѣшеннымъ. Однако, самъ Шпиръ полагаетъ, что изъ его новаго воззрѣнія на отношеніе между абсолютнымъ и эмпирическимъ прямо вытекаетъ также логическая необходимость мыслить абсолютное единственнымъ. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: такъ какъ абсолютное, согласно этому воззрѣнію, по самому своему существу радикально противоположно эмпирическому, то отъ множественности этого послѣдняго мы необходимо должны заключить къ единственности перваго! Неубѣдительность этого доказательства ясна съ перваго же взгляда. Вѣдь существенная противоположность метафизическаго эмпирическому должна быть вполнѣ выражена уже во внутренней природѣ метафизическаго начала, а для этой природы совершенно безразлично, существуетъ ли много такихъ началъ или только одно. Мы здѣсь имѣемъ въ системѣ Шпира тотъ пунктъ, въ которомъ съ полной очевидностью обнаруживается, что глубочайшее убѣжденіе ея творца не находитъ средствъ для своего логическаго самооправданія.

Что метафизическій монизмъ абсолютно простой субстанціи не выдерживаетъ критики ни съ логической, ни съ этической точки зрѣнія, я покажу во второй части этой работы; но своеобразное эстетическое величіе этой концепціи признаетъ, я думаю, всякій. Часто высказывали удивленіе передъ свободой и смѣлостью абстрактнаго мышленія Спинозы, который все необозримое разнообразіе и богатство этого міра свелъ къ единству своей абсолютной субстанціи. Но какъ пестро содержаніе этой пантеистической субстанціи Спинозы съ ея безконечными аттрибутами, нисхожденіемъ въ міръ конечныхъ модусовъ и возвращеніемъ къ себѣ путемъ мистическаго Amor Dei intellectualis — въ сравненіи съ субстанціей Шпира, безконечно вознесенной надъ всякой множественностью и всякимъ процессомъ и божественно замкнутой въ своей абсолютной простотѣ и ничѣмъ не возмутимомъ спокойствіи! Чтобы найти достойныя историческія параллели для этого безстрашнаго и одинокаго полета мысли, надо обратиться къ глубокой древности, къ метафизикѣ Парменида и къ нѣкоторымъ системамъ индійской религіозной мысли; новая, христіанская Европа въ сферѣ спекулятивной мысли не создала ничего, къ чему въ такой же мѣрѣ была бы приложима эстетическая категорія *возвышеннаго.*

6. *Новая теологія.*

(Богъ и природа).

Послѣдній шагъ, который намъ еще остается сдѣлать, чтобы взойти на высшую ступень системы Шпира, съ которой она впервые откроется передъ нами въ своемъ глубочайшемъ внутреннемъ единствѣ, заключается въ отожествленіи безусловно сущаго съ безусловнымъ благомъ. Безусловно сущее нормально не только въ логическомъ, но и въ этическомъ смыслѣ; *абсолютная реальность есть вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютный идеалъ.* Этой послѣдней стороной своего міросозерцанія Шпиръ является передъ нами, какъ единомышленникъ Платона. Но слѣдуетъ замѣтить, что, между тѣмъ какъ свою связь со всѣми перечисленными выше мыслителями Шпиръ прекрасно сознаетъ, а свою связь съ Юмомъ и Кантомъ даже подчеркиваетъ, о своемъ единомыслiи съ Платономъ онъ никогда не говоритъ и, повидимому, его не чувствуетъ. Это происходитъ, вѣроятно, отъ того, что основной замыселъ великой философіи Платона все еще составляетъ предметъ споровъ; или, вѣрнѣе, именно въ девятнадцатомъ вѣкѣ истинная сущность платонизма сдѣлалась одной изъ наиболѣе запутанныхъ и трудныхъ проблемъ исторіи философіи; а къ разрѣшенію такихъ проблемъ Шпиръ не имѣлъ особой склонности. Лично онъ усматривалъ, повидимому, специфическую сущность платоновскаго мышленія въ гипостазированіи общихъ понятій; и въ такомъ случаѣ понятно, что философія великаго идеалиста не могла возбуждать въ немъ особеннаго интереса.

Мы видѣли, что неподлинность вещей этого міра наглядно обнаруживается въ томъ, что всѣ онѣ разлагаются на свои составныя части и находятся въ процессѣ непрерывнаго измѣненія. Однако, есть еще и другой путь, на которомъ мы также непосредственно убѣждаемся въ этой неподлинности и ненормальности; и этотъ второй путь еще убѣдительнѣе перваго, потому что онъ заключается въ самомъ интимномъ фактѣ нашего существованія: въ чувствѣ боли и страданій. Всякое страданіе необходимо связано со стремленіемъ уничтожить его и этой связью оно очевиднымъ образомъ свидѣтельствуетъ о своей собственной ненормальности, о томъ, что оно есть нѣчто такое, чего, въ сущности, вовсе не должно бы было быть и чего не можетъ быть въ нормальномъ порядкѣ. Нормальное состояніе всякаго

существа есть состояніе совершенной гармоніи съ самимъ собой; ясно, что при такомъ состояніи нельзя стремиться ни къ какимъ перемѣнамъ. Слѣдовательно, тотъ фактъ, что мы вообще обладаемъ функціей воли, есть такое же эмпирическое доказательство ненормальности этого міра, какъ внутренняя сложность и текучесть всѣхъ составляющихъ его вещей. Поскольку во всякомъ страданіи намъ открывается основное свойство нашей эмпирической жизни: ея ненормальность, постольку мы можемъ сказать, что всякое страданіе, по самой своей природѣ, содержитъ въ себѣ нѣчто истинное и положительное. Но это еще не значитъ, что въ нашей эмоціональной жизни такой характеръ можетъ принадлежать только страданію, и что всякое удовольствіе, какъ такое, обречено на то, чтобы быть обманчивымъ и иллюзорнымъ, какъ утверждаетъ знаменитая теорія Шопенгауэра. Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ сложнѣе. Несомнѣнно, большая часть удовольствій и именно тѣ, къ которымъ особенно страстно влечется огромное большинство людей, суть только миражъ, только Fata Morgana жизни, — и они разлетаются, какъ миражъ въ пустынѣ, какъ только мы ихъ достигли! Здѣсь передъ нами наиболѣе демоническое проявленіе того грандіознаго обмана, который лежитъ въ самомъ основаніи эмпирическаго міра и благодаря которому этотъ міръ вообще кажется чѣмъ-то устойчиво существующимъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ весь сотканъ изъ пролетающихъ миговъ. Однако, подобно тому, какъ силой теоретической мысли мы можемъ распознать подлинную структуру этой ткани и, такимъ образомъ, подняться къ познанію истинно-сущаго, — такъ и въ сферѣ практическихъ стремленій мы можемъ установить то подлинное благо, обладаніе которымъ одно способно доставить намъ истинное удовольствіе или — называя этотъ существенно-новый видъ удовольствія новымъ именемъ — истинное удовлетвореніе. Въ чемъ же состоитъ это истинное благо? Въ томъ, что составляетъ послѣднюю цѣль всѣхъ нашихъ желаній, достиженіе чего означаетъ конецъ всѣхъ дальнѣйшихъ стремленій. Но такимъ состояніемъ можетъ быть только состояніе внутренней гармоніи или совершеннаго тожества съ самимъ собой; а мы знаемъ, что ни одна эмпирическая вещь — и мы сами въ томъ числѣ — никогда не бываетъ въ такомъ состояніи. Но вотъ именно здѣсь, изъ этого трагическаго обостренія вопроса, и рождается его разрѣшеніе: если всякое благо въ этомъ эмпирическомъ мірѣ призрачно и невѣрно, то, значитъ, наше истинное благо можетъ заключаться

только въ томъ, чтобы жить и дѣйствовать сообразно нашей сверхэмпирической, подлинной и нормальной природѣ. А такъ какъ эта нормальная природа тожественна для всѣхъ живыхъ существъ, то практически это значитъ, что для достиженія нашего истиннаго блага мы должны всѣ интересы нашей призрачной личности подчинить интересамъ — не какой-либо опредѣленной другой личности, столь же призрачной, какъ и наша, — а всѣхъ живыхъ существъ вообще. Только въ нравственной жизни заключается истинное благо, а эта жизнь намъ доступна; и поэтому, какъ въ теоретической сферѣ мы можемъ достигнуть познанія истины и наслаждаться ея солнечною ясностью, такъ и въ сферѣ практической намъ не отказано въ счастьѣ искать и найти дѣйствительное удовлетвореніе для нашей мятущейся воли.

Итакъ, абсолютная субстанція открылась передъ нами теперь, какъ наше абсолютное благо. Абсолютная дѣйствительность, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть абсолютное благо, составляетъ предметъ истинно-религіознаго поклоненія; какъ таковому, ей подобаетъ имя Божества. Выше мы разсматривали содержаніе основного закона мысли, какъ верховный принципъ логики и онтологіи; теперь мы видимъ, что оно есть также верховный принципъ этики и религіи и составляетъ, такимъ образомъ, истинное средоточіе всей философіи.

Мы лучше всего сумѣемъ понять и оцѣнить новую теологическую концепцію Шпира во всемъ ея своеобразіи, если сравнимъ ее съ двумя традиціонными ученіями о Богѣ, съ теистическимъ и пантеистическимъ. Согласно традиціонному теизму, Богъ есть всемудрое, всеблагое и всемогущее существо, которое актомъ своей воли призываютъ къ бытію міръ конечныхъ тварей. Это воззрѣніе заключаетъ въ себѣ четыре слѣдующіе пункта: 1) есть существо, отличное отъ эмпирическаго міра; 2) это существо обладаетъ абсолютной полнотой совершенства; 3) въ числѣ прочихъ совершенствъ оно обладаетъ также совершенствомъ ума, воли и силы, т. е. всемудростью, всеблагостью и всемогуществомъ; 4) это существо есть причина эмпирическаго міра. Изъ этихъ четырехъ положеній философія Шпира съ такой же энергіей отстаиваетъ два первыхъ, съ какой отвергаетъ два послѣднихъ. Что есть существо, безконечно возвышенное надъ міромъ, и что это существо заключаетъ въ себѣ всю полноту совершенства — въ этихъ двухъ положеніяхъ заключается, какъ мы видѣли, основное убѣжденіе самого Шпира. Поскольку теизмъ включаетъ ихъ въ себя, онъ содержитъ въ себѣ, по мнѣнію Шпира,

великую и непреходящую правду; но эта правда самымъ основательнымъ образомъ искажена въ теизмѣ тѣмъ, что въ представленіе абсолютно сущаго идеала онъ вкладываетъ противорѣчащія ему черты человѣкоподобія и причиннаго отношенія къ эмпирическому міру. Абсолютное существо не можетъ быть волящимъ, потому что воля предполагаетъ нужду въ чемъ-нибудь, и оно не можетъ быть представляющимъ, потому что представленіе есть, по Шпиру, повтореніе предмета въ формѣ идеи и, слѣдовательно, означаетъ нѣкоторую двойственность, — а всякая двойственность должна быть совершенно чужда абсолютной простотѣ Абсолютнаго. Теистъ не замѣчаетъ, что приписывая своему Богу интеллектуальное и моральное совершенство, онъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у него самый существенный для Бога предикатъ абсолютности. Логическая несовмѣстимость этого предиката съ функціями познанія и воли есть истина вполнѣ независимая отъ того, примемъ мы или нѣтъ шпировскіе тезисы о представленіи, какъ функціи идеальнаго удвоенія предмета, и объ абсолютной простотѣ метафизической субстанціи. Можно показать, что при любомъ пониманіи сущности познанія (если мы только отличаемъ его отъ непосредственнаго сознанія) эта функція также несовмѣстима съ понятіемъ абсолютнаго существа, какъ и функція воли. — Неразрѣшимыя трудности, въ которыя впутывается теизмъ, признавая этотъ столь далекій отъ совершенства міръ твореніемъ своего всесовершеннаго Бога, достаточно извѣстны; міръ, въ которомъ такъ явно торжествуетъ зло, не можетъ быть произведеніемъ безконечной благости и силы, и всѣ попытки построить теодицею на теистической почвѣ, попытки, въ которыхъ столько вѣковъ безплодно истощалось остроуміе древнихъ и новыхъ схоластиковъ, не доказали ничего, кромѣ невыполнимости самаго предпріятія. Единственно возможная теодицея это та, которую даетъ Шпиръ и которая заключается въ признаніи, что Богъ вовсе не есть производящая причина эмпирическаго міра.

Если очевидно слабѣйшее мѣсто теизма заключается въ невозможности примирить понятіе всесовершеннаго творца съ вопіющимъ моральнымъ несовершенствомъ его творенія, то, наоборотъ, тѣ стороны мірозданія, въ которыхъ оно является какъ упорядоченное и стройное цѣлое, какъ гармоническій космосъ, и такія явленія въ немъ, какъ жизнь столь безконечно сложно и мудро устроенныхъ органическихъ существъ, — представляютъ собою сильнѣйшую опору для теистическаго воззрѣнія. Если

зрѣлище эмпирическаго міра менѣе всего наводитъ на мысль, что этотъ міръ есть созданіе безконечной благости, то зато тѣмъ необходимѣе кажется допущеніе, что онъ былъ созданъ безконечнымъ разумомъ, или, если не безконечнымъ въ строгомъ смыслѣ, т.-е. не абсолютно совершеннымъ, то во всякомъ случаѣ неизмѣримо превосходящимъ своей силой разумъ человѣка. Что телеологическое доказательство есть наиболѣе сильное изъ традиціонныхъ доказательствъ теизма, это признаетъ самъ Кантъ, но, въ сущности, онъ даже вовсе не поколебалъ его своей критикой, столь побѣдоносной по отношенію къ двумъ другимъ доказательствамъ. Ибо, если для его опроверженія, онъ съ одной стороны ссылается на субъективность категоріи цѣли, которая отнимаетъ у насъ право дѣлать какія-нибудь объективные выводы изъ господствующей въ мірѣ цѣлесообразности, то это плохое орудіе борьбы, потому что все ученіе о субъективности категорій настолько шатко, что то и дѣло нарушается самимъ же Кантомъ; а когда, съ другой стороны, онъ указываетъ, что эта несомнѣнная цѣлесообразность могла бы, самое большее, уполномачивать насъ къ мысли о въ высшей степени мудромъ, но никакъ не абсолютно мудромъ творцѣ, — то въ этомъ онъ безусловно правъ; но это опровергаетъ только традиціонную (церковную и школьную) форму теизма, но ничего не говоритъ противъ основной мысли теизма въ ея чистомъ видѣ, противъ убѣжденія, что міръ есть произведеніе самосознательной разумной силы. — Фактъ цѣлесообразнаго устройства эмпирическаго міра и невозможность объяснить этотъ фактъ, по примѣру Демокрита, простой случайностью Шпиръ признаетъ вполнѣ. Поэтому его антитеистическое воззрѣніе ставитъ передъ нимъ слѣдующую проблему: какъ возможно цѣлесообразное устройство міра, если нѣтъ властвующей надъ нимъ разумной силы, которая связывала бы въ одно гармоническое цѣлое его отдѣльные элементы?

Рѣшеніе этой проблемы Шпиръ даетъ въ формѣ своего оригинальнаго ученія о дѣйствующемъ въ природѣ началѣ, которое онъ называетъ *Логосомъ природы*. Если бы элементы, изъ которыхъ составлена ткань нашего эмпирическаго міра, т.-е. наши ощущенія, съ одной стороны, и наши чувствованія, хотѣнія и представленія — съ другой, были независимыми другъ отъ друга субстанціями, то ихъ связь въ единствѣ міра была бы въ самомъ дѣлѣ невозможна безъ дѣйствующей извнѣ, упорядочивающей и связующей силы. А такъ какъ такую силу мы не мо-

жемъ представить себѣ иначе, какъ въ формѣ разумно-личнаго начала, то телеологическое доказательство было бы неопровержимо. Однако, мы знаемъ, что въ дѣйствительности дѣло обстоитъ не такъ: всѣ элементы опыта съ самаго начала существуютъ именно только какъ элементы опыта, т.-е. какъ части, принадлежащія къ нѣкоторому цѣлому, управляемому неизмѣнными законами. Но, что это значитъ, что въ мірѣ господствуютъ общіе законы? Это значитъ, что всѣ явленія міра связаны изнутри въ нѣкоторое единство, которое, не обнаруживаясь въ опытѣ прямо, обнаруживается именно въ формѣ этой всеобщей закономѣрности и однообразія. Это скрытое въ глубинѣ міра единство, его внутренній Логосъ, есть единственное подлинно дѣйствующее лицо міровой исторіи; ибо только благодаря ему осуществляется связь причинъ и дѣйствій, безъ которой была бы немыслима никакая дѣятельность.

Поскольку это дѣйствующее начало производитъ упорядоченную и стройную вселенную нашего опыта, мы съ полнымъ правомъ приписываемъ ему *родственность* съ нашимъ собственнымъ эмпирическимъ существомъ, которое своей сознательной дѣятельностью производитъ аналогичные продукты. Но паралогизмъ телеологическаго доказательства состоитъ въ томъ, что оно отъ родственности двухъ началъ заключаетъ къ ихъ *сходству*: такъ какъ мы въ нашей дѣятельности руководимся сознательнымъ представленіемъ цѣли, то оно и дѣйствующей въ природѣ силѣ приписываетъ сознаніе и волю. Это заключеніе ошибочно потому, что оно игнорируетъ различіе между характеромъ внутримірового единства и характеромъ отдѣльныхъ частей міра; а между тѣмъ это различіе настолько существенно, что дѣлаетъ невозможнымъ умозаключеніе по аналогіи. Вѣдь характеръ человѣческой дѣятельности всецѣло обусловленъ тѣмъ обстоятельствомъ, что матеріалы для своей дѣятельности человѣкъ находитъ внѣ себя; какъ же можно прнписывать одинаковый съ нимъ характеръ дѣятельности того начала, которое есть не что иное, какъ исконная внутренняя связь всѣхъ объединяемыхъ имъ элементовъ? Кажущаяся неопровержимость телеологическаго доказательства происходитъ отъ того, что въ мірѣ нашего опыта мы привыкли видѣть, что родственныя вещи сходны между собой; и эта привычка такъ укоренилась въ насъ, что мы твердо вѣримъ въ сходство двухъ родственныхъ началъ даже тогда, когда одно изъ нихъ составляетъ внутреннюю основу всего феноменальнаго міра, а другое принадлежитъ къ этому міру какъ его составная

часть. Насколько велика сила этой привычки, можно видѣть изъ того, что даже такой осторожный, трезвый и свободный отъ всякихъ религіозныхъ предразсудковъ мыслитель, какъ Милль, признался къ концу жизни неопровержимость теологическаго доказательства.

Присматриваясь ближе къ дѣйствію внутримірового начала, мы видимъ, что оно въ своемъ обнаруженіи проходитъ цѣлый рядъ ступеней. Проявляясь въ низшихъ областяхъ природы въ формѣ совершенно общей и лишенной всякой индивидуальности, оно постепенно индивидуализируется все больше и больше въ царствахъ растительномъ и животномъ, пока, наконецъ, не достигаетъ высшей степени индивидуализаціи въ эмпирическомъ существѣ человѣка; но здѣсь же, замыкая кругъ развитія, къ индивидуальной формѣ снова присоединяется всеобщность, но—иного рода, всеобщность *идеальная*, состоящая въ томъ, что въ актѣ представленія человѣкъ можетъ обнять весь міръ и его всеобщіе законы. Благодаря этой чудесной функціи представленія человѣкъ получаетъ возможность эмансипироваться отъ власти создавшей его природы: ибо онъ можетъ свободно подчинить себя логическимъ и этическимъ нормамъ, которыя абсолютно возвышаются надъ всякой природной необходимостью. Въ этомъ состоитъ самая глубокая и таинственная черта космическаго процесса: въ томъ, что завершаясь созданіемъ человѣка, онъ самъ свидѣтельствуетъ о томъ, что его смыслъ и цѣль заключаются въ предолѣніи самого себя. Но таинственно и загадочно въ этомъ, съ точки зрѣнія Шпира, не то, что природа стремится къ своему собственному отрицанію; наоборотъ, вполнѣ естественно и разумно, что извращенное и отпавшее отъ нормы бытіе стремится вернуться къ нормѣ. Загадочна и непонятна самая наличность такого въ корнѣ извращеннаго бытія; но это и есть та роковая и неустранимая загадка, признаніемъ которой философія Шпира отграничиваетъ себя отъ всякой метафизики, притязающей дать исчерпывающее объясненіе этого міра.

Въ смѣшеніи только что описаннаго внутримірового Логоса съ абсолютной божественной субстанціей заключается сущность другого традиціоннаго ученія о Богѣ, пантеистическаго. Поскольку пантеизмъ утверждаетъ существованіе нѣкотораго сверхэмпирическаго единства, лежащаго въ основѣ всѣхъ міровыхъ явленій и дѣйствующаго цѣлесообразно, но въ противоположность человѣку безсознательно,—постольку онъ, по мнѣнію Шпира, совершенно правъ; но его чудовищное заблужденіе

состоитъ въ томъ, что это производящее начало природы, эту natura naturans, онъ принимаетъ за само Божество. Этимъ кощунственнымъ смѣшеніемъ онъ окончательно извращаетъ истинное понятіе Божества: то, что по самому своему существу есть абсолютно чистая норма, превращается въ пантеистическихъ системахъ въ источникъ всего безконечнаго зла, всѣхъ неимовѣрныхъ преступленій и незаслуженныхъ страданій, которыми переполнена чаша природнаго существованія. Такимъ образомъ мысли въ корнѣ уничтожается всякая мороль, какъ на это справедливо жаловался Шопенгауэръ: ибо если естественный порядокъ признать проявленіемъ высшаго совершенства, то человѣку только остается подражать ему и осуществлять свои цѣли такими же равнодушными ко всякой правдѣ путями, какими осуществляетъ свои дѣйствующее въ природѣ начало. Въ своемъ энергическомъ стремленіи прежде всего охранить чистоту логическихъ и этическихъ нормъ и утвердить ихъ въ абсолютной сферѣ бытія, Шпиръ ополчается противъ пантеизма, какъ противъ худшаго извращенія истины, и ставитъ его гораздо ниже теизма, который имѣетъ въ его глазахъ то преимущество, что онъ по крайней мѣрѣ въ принципѣ признаетъ отличное отъ, міра существо, возвышенное надъ всѣми его несовершенствами.

Какъ бы то ни было, основной порокъ, общій обоимъ традиціоннымъ ученіямъ о Богѣ, заключается въ томъ, что они обожествляютъ силу, производящую міръ эмпирической природы. Они представляютъ собою, такимъ образомъ, теоретическое выраженіе *натуралистическаго* религіознаго сознанія. Но подобно тому, какъ истинная философія состоитъ въ познаніи, что безусловное не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ эмпирическаго, потому что оно есть стоящая надъ нимъ норма,—такъ и истинное религіозное сознаніе пробуждается только въ тотъ моментъ, когда мы поняли, что сила, творящая этотъ міръ, не можетъ быть нашимъ Божествомъ, потому что этотъ міръ весь держится на злѣ и обманѣ, и что Божество есть идеалъ. абсолютно сущій, но самъ по себѣ безсильный въ этомъ мірѣ. „*Не въ силѣ Богъ, а въ правдѣ*“.

7. Ученіе Шпира о безсмертіи души и свободѣ воли.

Въ предыдущихъ параграфахъ я изложилъ все, что относится къ принципіальнымъ основаніямъ философіи Шпира; то, что еще остается изложить—воззрѣнія Шпира на безсмертіе

души и свободу воли—представляетъ собою только рядъ логическихъ выводовъ изъ изложеннаго выше, и читатель, свѣдущій въ этихъ вопросахъ, уже заранѣе можетъ себѣ представить, какую форму должны получить эти воззрѣнія въ философіи Шпира.

Вопросы о безсмертіи души и свободѣ воли тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собой, потому что въ различныхъ способахъ ихъ рѣшенія выражается та позиція, которую мы заняли по отношенію къ глубочайшей проблемѣ о метафизическомъ значеніи конечныхъ индивидуальностей. Если мы примемъ, что конечная индивидуальность есть нѣчто первоначальное и непроизводное, то тѣмъ самымъ мы уже высказались за безсмертіе и, по крайней мѣрѣ, за *возможность* свободы; ибо ясно, что то, что непроизводно и, слѣдовательно, не возникло, не можетъ и погибнуть;—и также несомнѣнно, что поскольку въ дѣйствіи какого-либо существа проявляется его собственная, непроизводная индивидуальность, постольку это существо свободно. Необходимо только имѣть въ виду, что ученіе о неуничтожимости и свободѣ индивидуальныхъ существъ не должно непремѣнно принять тѣ формы, въ которыхъ оно является въ традиціонныхъ спиритуалистическихъ системахъ; оно можетъ быть вполнѣ освобождено отъ фантастическаго представленія о безконечной жизни за гробомъ и отъ нелѣпостей такъ называемаго liberum arbitrium indifferentiae. — Наоборотъ, если мы считаемъ, что индивидуальная душа есть продуктъ какой-нибудь отличной отъ нея силы (или многихъ силъ), то мы безвозвратно потеряли самую возможность индивидуальной свободы; ибо ясно, что отвѣтственность за всякое самообнаруженіе такой души всецѣло падаетъ на ту силу или тѣ силы, которыми она создана, и всякое утвержденіе личной свободы при такомъ воззрѣніи окажется въ концѣ-концовъ покоющимся на какомъ-либо несобственномъ употребленіи слова „свобода“. Что же касается до личнаго безсмертія, то оно при такомъ воззрѣніи, конечно, перестаетъ быть необходимымъ, но все еще остается возможнымъ. Ничто не мѣшаетъ намъ предположить, что индивидуальныя души, разъ возникши, пріобрѣтаютъ на извѣстной ступени своего развитія такую высокую личную цѣнность, благодаря которой онѣ становятся уже неустранимыми элементами во всѣхъ дальнѣйшихъ стадіяхъ мірового процесса. Такое предположеніе получаетъ характеръ наивысшей вѣроятности, когда мы вмѣстѣ съ теистами принимаемъ, что создавшая человѣка сила есть

всемудрая, всеблагая и всемогущая личность; ибо почти немыслимо, чтобы такая личность, разъ вызвавши къ жизни міръ мыслящихъ и любящихъ существъ, не сохранила имъ эту жизнь навѣки, среди самыхъ страшныхъ катастрофъ и испытаній, которыя она имъ предназначила въ своемъ неисповѣдимомъ планѣ.

Согласно основному убѣжденію Шпира, человѣческая индивидуальность есть не субстанція, а комплексъ переходящихъ элементовъ, связанныхъ въ одно цѣлое такъ, что они ошибочно принимаютъ себя за нѣчто самобытное и устойчивое. Конечно, и при такомъ воззрѣніи безсмертіе, какъ я только что сказалъ, возможно. Разъ внутреннее начало природы такъ соединяетъ элементы, изъ которыхъ соткана моя душа, что она въ иллюзіи своей субстанціальности обладаетъ нѣкоторымъ эмпирически-реальнымъ единствомъ, — то что мѣшаетъ мнѣ предположить, что и послѣ моей смерти, т. е. послѣ разрушенія моего тѣла, продолжаетъ ткаться, на станкѣ великой мистификаторши, это обманчивое, но фактически существующее сознаніе моего тожества съ самимъ собою? Личное безсмертіе возможно; но есть ли у насъ какія-нибудь разумныя основанія для того, чтобы считать его дѣйствительнымъ? На этотъ вопросъ Шпиръ отвѣчаетъ самымъ рѣшительнымъ отрицаніемъ.

Шпиръ находитъ четыре мотива, которые лежатъ въ основаніи столь широко распространеннаго вѣрованія въ личное безсмертіе. Эти мотивы слѣдующіе. Первый — Шпиръ называетъ его *теоретическимъ* — заключается въ томъ естественномъ убѣжденіи, что наше *я* есть простая субстанція и поэтому не можетъ быть разрушено. Это соображеніе не имѣетъ, конечно, въ глазахъ Шпира никакой цѣны, потому что субстанціальность нашего *я* есть, по его основному взгляду, только эмпирически-необходимая иллюзія. Онъ вполнѣ согласенъ съ кантовской критикой этого доказательства личнаго безсмертія; только въ отличіе отъ Канта онъ полагаетъ, что эта неискоренимая и необходимая для всей нашей жизни иллюзія основана не на паралогизмѣ чистаго разума, а коренится въ самой послѣдней, неизслѣдимой глубинѣ нашего эмпирическаго существованія. — Второй мотивъ, который Шпиръ называетъ *біологическимъ*, проистекаетъ изъ неистребимой жажды личнаго самосохраненія, составляющей основной инстинктъ нашего животнаго существа. Уничтоженіе нашего эмпирическаго *я* представляется намъ настолько ужаснымъ, что мы невольно избѣгаемъ его даже въ мысли. По мнѣнію Шпира, въ этомъ инстинктѣ самосохраненія проявляется все та же лживая

и обманчивая сущность нашей эмперической природы. Природа самымъ явнымъ и даже наглымъ образомъ издѣвается надъ нами, заставляя насъ содрогаться передъ совершенно пустымъ призракомъ. Вѣдь когда мы поддаемся страху смерти, мы боимся не того, что насъ ждетъ за темнымъ порогомъ, нетѣхъ ужасовъ, которые рисуетъ себѣ, напр., Гамлетъ въ своемъ знаменитомъ монологѣ, — мы боимся именно уничтоженія нашего *я*. А развѣ, между тѣмъ, не очевидно, что если оно дѣйствительно уничтожается смертью, то вмѣстѣ съ нимъ уничтожается и самая возможность какихъ-либо ужасовъ и страданій? Разъ сознавъ обманчивость біологическаго инстинкта самосохраненія, мы и въ области теоретической мысли будемъ относиться къ нему съ тѣмъ же презрѣніемъ, съ какимъ каждый мужественный и благородный человѣкъ относится къ нему въ практической жизни.

Два другихъ мотива Шпиръ объединяетъ подъ общимъ названіемъ *этическихъ*. Изъ нихъ первый — Шпиръ называетъ его *объективнымъ* — вытекаетъ изъ того безспорнаго объективнаго факта, что наша земная жизнь исполнена такихъ недостатковъ и пороковъ, которые дѣлаютъ ее совершенно неудовлетворительной для нашего сознанія. Отсюда заключаютъ, что эта жизнь не можетъ быть окончательной формой нашего существованія и что послѣ смерти мы вступаемъ въ новую и болѣе высокую сферу бытія. Этотъ мотивъ покоится, такимъ образомъ, на томъ, чего человѣку въ земной жизни не хватаетъ; наоборотъ, второй этическій мотивъ возникаетъ оттого, что у человѣка нѣчто есть, чѣмъ онъ эту жизнь превышаетъ. Это нѣчто есть способность человѣка подниматься надъ эмпирической дѣйствительностью въ область вѣчнаго и идеальнаго. Намъ представляется глубоко безсмысленнымъ и прямо невѣроятнымъ, чтобы существо, которое хотя бы разъ ощутило въ своемъ сознаніи свою связь съ вѣчностью, было только вещью среди вещей и раздѣляло съ ними участь неизбѣжнаго уничтоженія. Такъ какъ этотъ мотивъ вытекаетъ изъ нѣкоторой субъективной способности человѣка, то Шпиръ называетъ его *субъективнымъ*. Шпиръ признаетъ высоту и благородство настроенія, которое выражается въ обоихъ этическихъ мотивахъ; и несомнѣнно, если вѣрованіе въ личное безсмертіе нашло себѣ столько убѣжденныхъ и вдохновенныхъ защитниковъ среди лучшихъ представителей человѣчества, то оно этимъ обязано именно этимъ двумъ мотивамъ. Тѣмъ не менѣе Шпиръ полагаетъ, что если вникнуть глубже въ сущность основанной на нихъ аргументаціи, то окажется, что она не выдер-

живаетъ критики и что и здѣсь — какъ это, къ сожалѣнію, слишкомъ часто бываетъ — высота и чистота субъективныхъ побужденій не обезпечиваетъ объективную правильность вывода. Въ самомъ дѣлѣ, если первый аргументъ изъ неудовлетворительности индивидуальнаго существованія здѣсь на землѣ выводитъ необходимость его продолженія за гробомъ, то не коренится ли эта мнимая необходимость все въ томъ же пламенномъ желаніи человѣка видѣть во что бы то ни стало свою личность въ условіяхъ нормальной и истинной жизни? Но развѣ для личности достижима такая жизнь? Не свидѣтельствуетъ ли все, что мы знаемъ объ условіяхъ индивидуальнаго существованія самымъ краснорѣчивымъ образомъ о томъ, что индивидуальное, какъ таковое, самой своей природой обречено на ненормальность и несовершенство? Поэтому тотъ, кто хотѣлъ бы, чтобы его индивидуальность существовала вѣчно, самъ того не сознавая, хочетъ увѣковѣчить несовершенное и дурное. — Что касается до второго аргумента, то онъ основанъ на безспорно истинномъ сознаніи, что кто въ области мысли и жизни возвысился къ вѣчному, къ идеалу, тотъ сотворилъ безсмертное; но только это безсмертіе принадлежитъ не ему лично, какъ данному эмпирическому индивидууму, а той идеальной сокровищницѣ абсолютныхъ цѣнностей, которая состоитъ изъ истинныхъ мыслей и добрыхъ поступковъ и составляетъ общее достояніе всего человѣчества. Только тотъ можетъ хотѣть, чтобы безсмертной оставалась также и эмпирическая оболочка творца духовныхъ цѣнностей, кто еще не постигъ до конца, что все подлинно хорошее есть нѣчто абсолютно всеобщее и не заключаетъ въ себѣ рѣшительно ничего личнаго и индивидуальнаго.

Изъ всѣхъ философскихъ споровъ, которые уже почти три тысячелѣтія раздѣляютъ человѣческую мысль на нѣсколько враждующихъ становъ, ни въ одномъ не обнаружилась такъ наглядно вся парадоксальность положенія мыслящаго человѣка въ этомъ мірѣ, какъ въ спорѣ о свободѣ воли. Съ одной стороны кажется вполнѣ очевиднымъ, что человѣкъ, какъ всякое другое явленіе въ эмпирическомъ мірѣ, есть всецѣло продуктъ окружающихъ условій. Онъ рождается отъ опредѣленныхъ родителей, воспитывается въ опредѣленной соціальной средѣ, подчиняется особеннымъ законамъ своей психофизической организаціи и общимъ законамъ природы: какъ можно говорить о какой бы то ни было независимости и свободѣ такого существа? А между тѣмъ никакая мысль не представляется человѣку настолько уни-

зительной и нелѣпой въ одно и то же время, какъ мысль о томъ, что вся его жизнь всецѣло созидается внѣшними условіями и что, какъ сказалъ Спиноза, всѣ его поступки безъ исключенія настолько же свободны, насколько свободно движеніе падающаго на землю камня. Въ его груди живетъ неугасимое сознаніе, что въ его жизни бываютъ, по крайней мѣрѣ, моменты, когда онъ самъ является отвѣтственнымъ за свою вѣчную судьбу. Наперекоръ всякой эмпирической очевидности и «здравому разсудку», онъ не перестаетъ вѣрить, что его истинное существо принадлежитъ къ иному, высшему порядку, въ которомъ связь съ другими существами принципіально не исключаетъ возможность свободы.

Вопросъ о человѣческой свободѣ сводится, такимъ образомъ, къ вопросу о томъ, есть ли этотъ эмпирическій, временно-пространственный, порядокъ существованія подлинно дѣйствительный или нѣтъ. Въ такой формѣ онъ и былъ поставленъ въ философіи Канта и Шопенгауэра, хотя тутъ же слѣдуетъ подчеркнуть, что оба эти великіе мыслители дали только правильную постановку проблемы, но ни въ какомъ случаѣ не дѣйствительное ея рѣшеніе. Отъ этой, глубокомысленно-умозрительной и въ то же время естественной, формы слѣдуетъ отличать ту, которую проблема свободы получила въ теистическихъ и спиритуалистическихъ системахъ, особенно у французовъ. Такъ какъ въ этихъ системахъ эмпирическій порядокъ признается занѣчто вполнѣ реальное, то наша проблема получаетъ въ нихъ слѣдующій видъ. Законъ причинности требуетъ, чтобы каждое событіе, возникшее во времени, съ неопредолимой необходимостью вытекало изъ опредѣленнаго предшествующаго ему событія. Если всѣ человѣческіе поступки, наравнѣ съ прочими событіями, подчиняются этому закону, то, очевидно, для человѣческой свободы не остается мѣста; если же есть свобода, то значитъ закону причинности не принадлежитъ безусловное господство надъ эмпирическимъ міромъ. Въ этой постановкѣ вопросъ о свободѣ воли сводится, слѣдовательно, къ вопросу о томъ, возможно ли изъятіе того или иного эмпирическаго явленія изъ сферы дѣйствія закона причинности, — или же этотъ законъ есть верховный и ненарушимый законъ эмпирическаго міра.

Философія Шпира должна, конечно, отвергнуть понятіе свободы въ этомъ второмъ смыслѣ, свободу, понятую какъ способность вторгаться самочиннымъ и ничѣмъ не обусловленнымъ звеномъ въ непрерывно скованную цѣпь причинъ и дѣйствій.

Ибо одно изъ фундаментальныхъ положеній Шпира гласитъ, что безусловное господство закона причинности есть требованіе, непосредственно вытекающее изъ верховнаго закона мысли; слѣдовательно, допускать возможность событій, не имѣющихъ причины, съ его точки зрѣнія такъ же безсмысленно, какъ что-нибудь въ одно и то же время утверждать и отрицать. Но и тотъ путь, какимъ приходятъ къ понятію свободы Кантъ и Шопенгауэръ, закрытъ для Шпира. Этотъ путь заключается въ томъ, что истинная сущность человѣка переносится изъ эмпирическаго порядка въ другой, подлинно сущій. Правда, и Шпиръ признаетъ существованіе иного, высшаго міра, и въ этомъ признаніи даже заключается глубочайшій паѳосъ его собственной философіи. Но онъ опредѣляетъ этотъ высшій міръ, какъ абсолютно простую субстанцію, которой совершенно чужда множественность и индивидуальность эмпирическихъ объектовъ; а такъ какъ при такомъ воззрѣніи и человѣческая индивидуальность сполна выключается изъ истиннаго міра и безъ остатка входитъ въ безконечную цѣпь причинъ и дѣйствій, то ясно, что существованіе высшаго, сверхэмпирическаго начала не можетъ послужить къ обоснованію ея свободы.

Казалось бы, что при такомъ положеніи дѣла въ философіи Шпира для человѣческой свободы вообще не остается мѣста и что она должна отвергнуть ее также, какъ отвергла личное безсмертіе. Однако, самъ Шпиръ думаетъ иначе. Онъ думаетъ, что въ своемъ основномъ ученіи о радикальной противоположности нормальной и эмпирической природы вещей онъ обладаетъ самымъ надежнымъ средствомъ для обоснованія истиннаго понятія свободы. Прежде всего онъ указываетъ на то, что свободнымъ мы должны называть такое дѣйствіе, которое вытекаетъ изъ собственной природы дѣйствующаго существа, а вовсе не такое, которое возникаетъ безпричинно; свобода есть автономія, а не анархія. Но мы знаемъ, что никакая вещь въ этомъ мірѣ не имѣетъ собственной природы, и слѣдовательно, никакая не можетъ обладать свободой. Эмпирическая индивидуальность человѣка не составляетъ исключенія изъ этого общаго строя феноменальной дѣйствительности: и она есть только комплексъ внѣшне обусловленныхъ явленій и не имѣетъ собственной изначальной сущности. Слѣдовательно, человѣкъ, какъ эмпирическое существо, также несвободенъ, какъ всѣ остальныя эмпирическія существа. И если бы эмпирическая природа была единственнымъ и абсолютнымъ порядкомъ существованія, то ни о какой свободѣ

не могло бы быть и рѣчи. Но это не такъ; абсолютная и подлинная сущность всѣхъ вещей лежитъ не въ эмпирическомъ явленіи, а надъ нимъ, въ самобытной и безусловной субстанціи. И поскольку человѣкъ въ сознаніи логической и этической нормы обладаетъ знаніемъ объ этой своей самобытной и безусловной природѣ, постольку потенціально обладаетъ также и свободой; ибо отличая на основаніи этихъ нормъ истину отъ лжи и доброе отъ дурного и безусловно осуждая ложь и зло, онъ возвышается надъ эмпирической связью представленій и надъ психологическимъ механизмомъ чувственныхъ мотивовъ. Поскольку же онъ дѣйствительно сообразуетъ всѣ свои сужденія и поступки съ открытыми ему въ его разумѣ нормами, постольку онъ дѣйствительно и абсолютно свободенъ.

Я началъ этотъ параграфъ съ замѣчанія, что всякая философія, которая отрицаетъ непроизводность конечныхъ индивидуальныхъ существъ и въ то же время такъ или иначе утверждаетъ ихъ свободу, можетъ достигнуть этого только тѣмъ, что въ какомъ-нибудь пунктѣ своего ученія употребляетъ слово свобода въ несобственномъ смыслѣ. Справедливость этого замѣчанія очень наглядно подтверждается какъ разъ на философіи Шпира. Конечно, Шпиръ совершенно правъ, когда опредѣляетъ свободу, какъ способность дѣйствовать сообразно своей собственной природѣ, какъ автономію. И такъ же несомнѣнно, что абсолютная сущность вещей, именно согласно этому опредѣленію, можетъ быть только свободна. Но вѣдь вопросъ относился не къ свободѣ этой абсолютной сущности, а къ свободѣ человѣческой индивидуальности. И вотъ спрашивается: если одинъ человѣкъ дѣйственно проникается сознаніемъ открытыхъ ему нормъ и поэтому живетъ сообразно своей высшей, нормальной природѣ, а другой, несмотря на всѣ благіе порывы, остался рабомъ своей эмпирической природы,—то отчего это различіе зависитъ? Отъ собственной индивидуальности этихъ двухъ людей или отъ какой-нибудь другой силы? Если вѣренъ первый членъ этой альтернативы, то личная свобода существуетъ; если—второй, то ея нѣтъ и не можетъ быть. Но вѣдь философія Шпира утверждаетъ именно этотъ второй членъ; ибо она учитъ, что единственной подлинно дѣйствующей въ природѣ силой является ея внутренній Логосъ, т. е. исконная внутренняя связь всѣхъ ея явленій. Свобода человѣческой личности состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что она приводится отличной отъ нея самой силой къ потерѣ своего эмпирическаго существа въ безусловной правдѣ и свободѣ Абсолютнаго! Не

ясно ли, что слово „свободный“ употреблено здѣсь въ несобственномъ своемъ значеніи? Оно означаетъ здѣсь существо, которое не само свободно, а лишь какимъ-то образомъ—и притомъ весьма неяснымъ—пріобщается къ свободѣ другого.

Въ сущности, ученія о личномъ безсмертіи и о личной свободѣ имѣютъ у Шпира совершенно тожественную форму. Вѣдь въ томъ смыслѣ, въ какомъ съ его точки зрѣнія человѣкъ свободенъ, онъ также и безсмертенъ. Возвышаясь надъ своей эмпирической природой въ познаніи истины и творчествѣ добра, человѣкъ пріобщается къ божественному и такимъ образомъ становится участникомъ его безсмертія; но это идеальное безсмертіе не спасаетъ отъ гибели его эмпирическую личность. И точно также идеальное пріобщеніе къ свободѣ Божества не освобождаетъ его индивидуальность отъ узъ рабства міровому Логосу; подобно тому какъ участіе въ праздникѣ сатурналій еще не дѣлало римскаго раба свободнымъ гражданиномъ. Человѣкъ, какъ эмпирическая индивидуальность, есть ничтожный комплексъ ничтожныхъ элементовъ; какъ таковой, онъ лишенъ безсмертія и свободы. Но поскольку онъ приходитъ къ сознанію своей истинной природы, возвышенной надъ его жалкой индивидуальностью и во всѣхъ отношеніяхъ противоположной ей, постольку онъ пріобщается къ божественному и становится участникомъ его безсмертія и свободы. И въ стремленіи къ этому участію заключается единственный разумный смыслъ человѣческой жизни.

В. Критическая оцѣнка философіи Шпира.

Философія Шпира, которую мы теперь знаемъ въ ея самыхъ общихъ чертахъ, вся покоится на трехъ слѣдующихъ мысляхъ: 1) существуетъ нѣкоторый апріорный законъ мысли, на основаніи котораго мы судимъ обо всѣхъ вещахъ; 2) согласно этому закону все подлинно реальное должно быть непроизводнымъ, неизмѣннымъ и абсолютно-простымъ существомъ (субстанціей); и 3) всѣ предметы нашего опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, находятся въ двойномъ логическомъ отношеніи къ этому закону: они, съ одной стороны, не соотвѣтствуютъ ему, потому что они не субстанціи, а обусловленныя внѣшними причинами, измѣнчивыя и сложныя явленія; но съ другой стороны, они ему и не противорѣчатъ, потому что они

не обладаютъ подлинной реальностью. — Разберемъ эти три положенія по порядку.

Что касается до перваго изъ нихъ, то мы вполнѣ присоединяемся къ Шпиру. Безъ сомнѣнія, нѣкоторое знаніе есть у насъ независимо отъ опыта, и безъ этого апріорнаго начала было бы невозможно никакое познаніе. Существованіе апріорнаго закона мысли Шпиръ доказываетъ тѣмъ соображеніемъ, что мы, фактически, обладаемъ такимъ представленіемъ о бытіи вещей, которое не можетъ быть почерпнуто изъ опыта, потому что въ опытѣ всѣ вещи даны въ формѣ, не соотвѣтствующей этому представленію. Но необходимость апріорнаго начала знанія можно доказать еще и другимъ путемъ, не обращаясь ни къ какимъ эмпирическимъ элементамъ, а только анализируя само понятіе познанія. Въ самомъ дѣлѣ, это понятіе заключаетъ въ себѣ слѣдующую апорію. Предметъ познанія есть реальное и процессъ познанія состоитъ въ овладѣніи этимъ предметомъ. Но реальное либо входитъ въ сферу сознанія познающаго субъекта, либо находится внѣ ея; и кажется, что и въ томъ и въ другомъ случаѣ познаніе невозможно. Ибо если реальное находится при самомъ познающемъ и, слѣдовательно, съ самаго начала дано ему, то какъ возможенъ еще процессъ овладѣнія имъ, — процессъ, состоящій въ преодолѣніи той дистанціи, которая первоначально отдѣляетъ субъектъ отъ объекта? А если реальное находится внѣ познающаго, какъ утверждаютъ субъективные идеалисты, то въ такомъ случаѣ оно навѣки недостижимо для него, и, значитъ, познаніе опять-таки невозможно *). Мы стоимъ, такимъ образомъ, передъ слѣдующей альтернативой: мы должны либо признать, что познаніе вовсе невозможно, либо какъ-нибудь разрѣшить указанную апорію. А разрѣшить ее можно только однимъ способомъ: если для осуществимости познанія необходимо, чтобы реальное и было дано познающему и въ то же время не было дано ему, то намъ остается только принять, что оно ему дано, но дано не въ той формѣ, въ какой оно существуетъ въ самомъ себѣ; и процессъ познанія заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы путемъ преобразованія даннаго уничтожить это несоотвѣтствіе между фор-

*) Эта апорія въ понятіи познанія превосходно развита С. Л. Франкомъ въ его книгѣ Предметъ знанія. Но мы никакъ не можемъ согласиться съ почтеннымъ авторомъ, что вскрытое имъ противорѣчіе дѣйствительно разрѣшается при помощи его чисто словеснаго различенія «даннаго» и «имѣющагося».

мой явленія реальнаго и формой его истиннаго существованія. Значитъ, для того чтобы процессъ познанія могъ начаться, уже должно быть въ наличности знаніе объ этомъ несоотвѣтствіи; и вполнѣ очевидно, что это знаніе о несоотвѣтствіи опыта и истины не можетъ быть почерпнуто изъ опыта. Нашъ анализъ привелъ насъ, такимъ образомъ, къ слѣдующему результату: или познаніе невозможно вовсе, или его исходнымъ моментомъ должно быть нѣкоторое апріорное, невыводимое изъ опыта знаніе.

Въ чемъ же состоитъ содержаніе этого апріорнаго начала? Въ убѣжденіи, что все реальное тожественно съ самимъ собой или что ничто реальное не можетъ отличаться отъ самого себя — отвѣчаетъ Шпиръ. И въ этомъ съ нимъ, конечно, тотчасъ согласится всякій. Что никакая реальность ни въ какомъ случаѣ не можетъ заключать въ себѣ внутренняго противорѣчія, это положеніе настолько общепризнано, что достаточно кому-нибудь показать, что онъ противорѣчитъ самъ себѣ, чтобы отнять у его высказываній всякую реальную значимость. Но если далѣе Шпиръ утверждаетъ, что въ законѣ тожества (или противорѣчія) заключается требованіе, чтобы всякій реальный предметъ былъ непроизводнымъ, неизмѣннымъ и абсолютно-простымъ, то тутъ мы уже можемъ согласиться съ нимъ только отчасти. А именно: мы согласны съ тѣмъ, что противорѣчиво мыслить реальное возникающимъ или исчезающимъ, а, слѣдовательно, и мѣняющимся; но мы рѣшительно отрицаемъ, чтобы отсутствіе противорѣчія означало отсутствіе въ реальномъ внутреннихъ различій.

Между тѣмъ Шпиръ полагаетъ, что именно непроизводность реальнаго ведетъ къ необходимости, чтобы оно было также абсолютно простымъ. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Одна и та же вещь можетъ имѣть два различныхъ признака только въ томъ случаѣ, если эти признаки характеризуютъ ее въ двухъ различныхъ отношеніяхъ. Но находиться въ отношеніяхъ можно только къ чему-нибудь внѣшнему; а непроизводный предметъ, такъ какъ онъ ни изъ чего не возникъ, ни съ чѣмъ внѣшнимъ не можетъ быть и связанъ. Поэтому, приписывая ему два какихъ-нибудь различныхъ признака, я соединяю ихъ въ немъ безотносительно; а безотносительное соединеніе различнаго составляетъ противорѣчіе. — Въ этомъ разсужденіи мы находимъ двѣ ошибки. Во-первыхъ, ни чѣмъ не доказано, что два непроизводныхъ существа не могутъ находиться ни въ какихъ отношеніяхъ другъ къ другу. Это было бы справедливо

только въ томъ случаѣ, если бы единственнымъ возможнымъ реальнымъ отношеніемъ между двумя существами было произведеніе одного другимъ или произведенность ихъ обоихъ какимъ-нибудь третьимъ. Но въ дѣйствительности это не такъ. Представимъ себѣ, напр., что ходомъ нашихъ разсужденій мы приведены къ той мысли, что всѣ конечныя существа суть вѣчные и самостоятельные «моменты» въ нѣкоторой высшей реальности; тогда, несмотря на ихъ непроизводность, внутренняя связь между ними становится вполнѣ мыслимой, хотя и весьма таинственной въ своей основѣ. — Но, во-вторыхъ, если бы мы даже и согласились со Шпиромъ, что всякое непроизводное существо непремѣнно должно быть, по примѣру несчастной лейбницевской монады, на вѣки вѣчные замуровано въ свою одиночную тюрьму, то отсюда все-таки еще не слѣдовало бы, что оно должно быть абсолютно простымъ, подобно не менѣе злополучному гербартовскому реалу, вся жизнь котораго протекаетъ въ безполезныхъ попыткахъ сохранить отъ чужихъ посягательствъ свою простоту — эту, такъ сказать, метафизическую невинность. Въ самомъ дѣлѣ, уступимъ Шпиру, что всякая непроизводная реальность должна быть лишена какихъ бы то ни было отношеній къ внѣшнему міру; развѣ эта безотносительность въ смыслѣ отсутствія *внѣшнихъ* отношеній мѣшаетъ тому, чтобы *внутри* себя реальное содержало цѣлое множество соотносящихся моментовъ? Шпиръ утверждаетъ, напр., что ученіе Спинозы о протяженности и мышленіи, какъ двухъ аттрибутахъ единой субстанціи, противорѣчиво уже по одному тому, что оно объединяетъ въ абсолютномъ два различныхъ признака. Но гдѣ же тутъ противорѣчіе? Оно имѣлось бы только въ томъ случаѣ, если бы Спиноза училъ, что протяженность, какъ такая, тожественна въ абсолютномъ съ мышленіемъ, какъ такимъ. Но Спиноза этого, конечно, вовсе не утверждаетъ: по его мнѣнію, протяженность и мышленіе, оставаясь различными содержаніями, характеризуютъ одно и то же абсолютное съ двухъ различныхъ сторонъ или въ двухъ различныхъ отношеніяхъ; поэтому никакого *формальнаго* противорѣчія въ его ученіи нѣтъ. Этимъ я нисколько не хочу отрицать того, что при анализѣ этихъ двухъ признаковъ по существу можетъ оказаться, что они не соединены въ одномъ реальномъ предметѣ.

Если о внутренно расчлененномъ реальномъ я скажу, что оно представляетъ собою конкретное единство многихъ моментовъ, то такой способъ выраженія въ самомъ дѣлѣ можетъ вы-

звать подозрѣніе, что здѣсь нарушается законъ противорѣчія. Когда я говорю, что два какихъ нибудь содержанія *a* и *b* образуютъ единство, то это можно понять въ томъ смыслѣ, будто я утверждаю, что *a*, какъ такое, тожественно съ *b*, какъ такимъ. Такое отожествленіе двухъ различныхъ содержаній, дѣйствительно, самымъ явнымъ образомъ нарушало бы законъ противорѣчія. Оно происходитъ, напр., въ знаменитомъ діалектическомъ процессѣ Гегеля; и этотъ процессъ былъ бы въ самомъ дѣлѣ сплошной безсмыслицей, какъ насъ увѣряютъ его многочисленные противники, если бы противорѣчіе не появлялось въ немъ всякій разъ лишь для того, чтобы тотчасъ же быть разрѣшеннымъ на слѣдующей ступени развитія. Но выраженіе: реальное М есть конкретное единство двухъ моментовъ *a* и *b*, можетъ имѣть и совсѣмъ другой смыслъ. Оно можетъ означать, что *a* и *b*, оставаясь двумя различными содержаніями, существуютъ только какъ два различныхъ опредѣленія одного и того же цѣлаго, и это цѣлое, отличаясь отъ каждаго изъ своихъ опредѣленій, существуетъ, только въ нихъ, какъ ихъ живое, изнутри ихъ связующее единство. При такомъ пониманіи различные моменты единой реальности не сливаются ни другъ съ другомъ, ни со своимъ цѣлымъ въ сплошное и неразличимое тожество — что безспорно заключало бы въ себѣ противорѣчіе, — но всѣ эти элементы находятся въ нѣкоторомъ внутреннемъ соотношеніи.

Знаменитый итальянскій философъ Розмини раздѣлилъ всѣ существующія теоріи познанія на двѣ группы: на такія, которыя принимаютъ больше, чѣмъ нужно, апріорныхъ моментовъ въ познаніи, и на такія, которыя ихъ не принимаютъ вовсе; первыя грѣшатъ избыткомъ, вторыя — недостаткомъ. Аналогично этому мы могли бы сказать, что всѣ метафизипескія системы можно раздѣлить на такія, которыя понимаютъ законъ противорѣчія въ болѣе строгомъ смыслѣ, чѣмъ это требуется самимъ содержаніемъ закона, и на такія, которыя понимаютъ его недостаточно строго; вторыхъ гораздо больше. Къ первымъ принадлежатъ (кромѣ слишкомъ отрывочно извѣстной метафизики элеатовъ) системы Гербарта и Шпира; великая заслуга обоихъ этихъ мыслителей состоитъ въ энергичномъ утвержденіи, что единственный путь къ созданію истинно-научной метафизики заключается въ преобразованіи данныхъ опыта согласно требованію закона противорѣчія; но они ошибались, полагая, что только абсолютная внутренняя простота дѣлаетъ реальное сво-

боднымъ отъ противорѣчій. Ко второй группѣ принадлежатъ всѣ остальные метафизики, которые въ своемъ умозрительномъ полетѣ, часто дѣйствительно геніальномъ, не стѣснялись утверждать, что абсолютное само себя ограничиваетъ, что безконечный процессъ завершается или что, наоборотъ, само время возникло и т, д.

Мы переходимъ теперь къ третьему краеугольному камню философіи Шпира, къ его положенію о двойномъ логическомъ отношеніи предметовъ опыта къ верховному закону мысли. Шпиръ утверждаетъ, что ни одинъ предметъ опыта этому закону не соотвѣтствуетъ, но ни одинъ ему также и не противорѣчитъ. Законъ мысли требуетъ, чтобы всякая подлинная реальность была субстанціей; но ни одинъ предметъ опыта не есть субстанція, — правда, за то ни одинъ и не обладаетъ подлинной реальностью. Здѣсь мы уже ни съ чѣмъ не можемъ согласиться. Допустимъ сначала, что различеніе между подлинной и неподлинной реальностью имѣетъ какой нибудь смыслъ. Тогда дѣйствительно окажется возможнымъ, чтобы эмпирическіе предметы въ одно и то же время и не соотвѣтствовали закону мысли и все таки не противорѣчили ему: ибо этотъ законъ утверждаетъ только о подлинно реальномъ, что оно должно быть субстанціей, а эмпирическіе предметы вовсе не имѣютъ подлинной реальности. Но Шпиръ полагаетъ, что разъ міръ опыта не противорѣчитъ логическому закону мысли, то это значитъ, что онъ не заключаетъ въ себѣ логическаго противорѣчія: и вотъ въ этомъ онъ ошибается. Вѣдь требованіе мысли, чтобы всякая подлинная реальность была субстанціей, непосредственно вытекаетъ, по его мнѣнію, изъ логическаго закона противорѣчія; слѣдовательно, предметъ, который не соотвѣтствуетъ понятію субстанціальности, тѣмъ самымъ не удовлетворяетъ и логическому закону противорѣчія; а это значитъ, другими словами, что такой предметъ есть нѣчто логически противорѣчивое. Различіе между подлинной и неподлинной реальностью сводится, такимъ образомъ, къ тому, что первая свободна отъ логическаго противорѣчія, а вторая заключаетъ его въ себѣ.

Но это приводитъ насъ къ усмотрѣнію безсмысленности самого различенія между подлинной и неподлинной реальностью. Ибо разъ неподлинная реальность оказывается логически противорѣчивой, то это значитъ, что она вовсе не есть реальность, а только ошибочно принимается нами за таковую. Самъ Шпиръ съ величайшей энергіей настаиваетъ на томъ, что *нижняя* ре-

альность — эмпирическая такъ же мало, какъ метафизическая — не можетъ заключать въ себѣ логическаго противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, какъ прихожу я къ тому, что вообще отличаю реальное отъ нереальнаго, дѣйствительность отъ иллюзіи? Все непосредственно данное, какъ таковое, реально; и если бы я ограничивался только имъ однимъ, то никогда не могъ бы притти къ указанному различенію. Но въ дѣйствительности я всегда о непосредственно данномъ какъ нибудь сужу; и такъ какъ многія мои сужденія ошибочны — errare humanum est!, — то я часто приписываю реальность тому, что въ непосредственно данномъ вовсе не содержится и имъ логически не требуется. Когда я затѣмъ прихожу къ сознанію своей ошибки, я тѣмъ самымъ убѣждаюсь въ нереальности того, что прежде принималъ за реальное; эта реальность оказывается неподлинной, кажущейся, мнимой; то, что я считалъ существующимъ, на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Такъ возникаетъ различеніе между дѣйствительностью и иллюзіей. Дѣйствительно все то, что утверждается провѣренной и познанной въ ея правильности мыслью; иллюзорно то, что утверждается мыслью заблуждающейся, а мыслью правильной отвергается. Между подлинной дѣйствительностью и иллюзіей не можетъ быть, поэтому, въ качествѣ чего-то средняго, никакой неподлинной дѣйствительности: ибо между логическимъ утвержденіемъ и логическимъ отрицаніемъ, согласно извѣстному элементарному закону, не можетъ быть ничего третьяго.

Если въ моемъ опытѣ вещи даны въ такой формѣ, которая не соотвѣтствуетъ требованію моей мысли, то я могу выбрать одно изъ двухъ: либо взять сторону мысли и признать, что форма явленія вещей въ опытѣ не есть подлинная форма ихъ существованія; либо взять сторону опыта и сказать, что требованіе мысли есть только моя субъективная потребность, не имѣющая объективнаго значенія. Но Шпиръ не выбираетъ между этими двумя несовмѣстимыми позиціями, а становится на обѣ сразу: изъ объективности закона мысли онъ дѣлаетъ выводъ, что существуетъ абсолютно простая субстанція, а изъ фактическаго строенія опыта онъ заключаетъ, что опытъ самъ свидѣтельствуетъ о существованіи какой-то неподлинной, ненормальной, противозаконной реальности. Но такая двойственность совершенно несостоятельна. Если нѣтъ противорѣчія въ томъ, чтобы признать реальность эмпирическаго порядка, то нѣтъ также необходимости утверждать иной, высшій порядокъ; а если необходимость этого высшаго порядка вытекаетъ изъ требованія мысли,

то согласно этому требованію должно быть исправлено свидѣтельство опыта. — Если вмѣстѣ съ Гербатомъ и Шпиромъ признать, что свободно отъ противорѣчія только бытіе абсолютно простыхъ существъ, то тогда совершенно неизбѣженъ тотъ выводъ, который сдѣлалъ Гербартъ (къ которому Шпиръ относится нѣсколько свысока, потому что онъ имѣлъ несчастіе быть нѣмецкимъ метафизикомъ). Выводъ Гербарта состоитъ въ томъ, что существуютъ только абсолютно простые реалы, а весь міръ сложныхъ и мѣняющихся вещей есть только субъективный призракъ. Правда, при этомъ не обошлось безъ вопіющихъ противорѣчій въ другихъ частяхъ системы, но это доказываетъ только, что невѣренъ самый исходный пунктъ: законъ противорѣчія вовсе не требуетъ, чтобы реальное не содержало въ себѣ никакихъ внутреннихъ различій.

Существованіе эмпирическаго порядка есть нѣчто ненормальное и незаконное и поэтому никоимъ образомъ не можетъ быть объяснено: таково основное убѣжденіе Шпира. Но мы видимъ, что то, что онъ считаетъ *необъяснимостью*, есть на самомъ дѣлѣ нѣчто гораздо худшее: существованіе реальнаго въ той формѣ, въ которой оно является въ опытѣ, оказывается *немыслимымъ* съ его же собственной точки зрѣнія, потому что содержащимъ въ себѣ логическое противорѣчіе. И въ высшей степени замѣчательно, что если Шпиръ не видитъ этого прямо, то логика вещей вынуждаетъ его къ этому сознанію окольнымъ путемъ: какимъ, мы сейчасъ увидимъ.

Мы знаемъ, что по ученію Шпира существованіе міра явленій заключаетъ въ себѣ фундаментальную антиномію, состоящую въ томъ, что каждое событіе этого міра нуждается въ объясненіи, потому что вытекаетъ изъ нѣкотораго предыдущаго, и въ то же время не можетъ быть объяснено, потому что цѣпь этихъ предыдущихъ безконечна. Но теперь спрашивается: означаетъ ли эта обусловленность каждаго событія такой безконечной цѣпью предшествующихъ другъ другу условій только необъяснимость этого событія—или она означаетъ нѣчто большее: его немыслимость? Мы стоимъ, другими словами, передъ вѣковой проблемой, составляющей предметъ первой математической антиноміи Канта. Правъ ли Кантъ, утверждая, что рядъ, состоящій изъ безконечнаго числа членовъ, никогда не можетъ быть данъ, а можетъ быть только заданъ, и что, слѣдовательно, завершенность безконечнаго ряда предыдущихъ условій, требуемая фактически наличнымъ настоящимъ, есть нѣчто противорѣчивое, а потому

немыслимое и невозможное? Шпиръ былъ слишкомъ проницательнымъ мыслителемъ, чтобы не видѣть неопровержимость этого кантовскаго аргумента; и слишкомъ добросовѣстнымъ, чтобы открыто не заявить объ этомъ. Въ своей статьѣ о Религіи (въ 3-емъ томѣ собранія сочиненій) онъ прямо заявляетъ, что безначальность мірового процесса также *немыслима*, какъ и его возникновеніе во времен. При этомъ онъ прибавляетъ: „такимъ образомъ, этотъ пунктъ погруженъ въ совершенную темноту".

Нѣтъ! возражаемъ мы на это. Если мы признаемъ объективную значимость основного закона мысли, то установленіе немыслимости какого-нибудь факта отнюдь не погружаетъ насъ въ темноту, а, наоборотъ, освѣщаетъ самымъ яркимъ свѣтомъ соотвѣтствующій пунктъ дѣйствительности. Если безначальность мірового процесса въ самомъ дѣлѣ такъ же немыслима, какъ и его возникновеніе, то это можетъ означать только то, что міровая дѣйствительность вовсе не есть протекающій во времени процессъ: ибо то, что течетъ во времени, необходимо должно либо возникнуть, либо быть безначальнымъ. Но здѣсь поднимается новый вопросъ: вѣдь въ моемъ опытѣ мнѣ непосредственно дано само реальное; какъ же возможно, чтобы одно и то же реальное и находилось во времени,—какъ предметъ моего опыта, — и было свободно отъ него? Въ своей работѣ о Пантеизмѣ и теизмѣ въ философіи Тейхмюллера (см. Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 12б) я старался показать, что рѣшить это противорѣчіе можно только однимъ способомъ: я долженъ данное мнѣ въ опытѣ реальное, т. е. мое собственное *я*, включить, какъ „моментъ", въ нѣкоторую высшую реальность. Тогда станетъ понятнымъ, что реальное самому себѣ является не такъ, какъ оно существуетъ въ дѣйствительности: ибо въ своемъ ограниченномъ сознаніи оно беретъ себя отвлеченно отъ той высшей реальности, а въ дѣйствительности оно существуетъ только въ ней. Что есть эта высшая реальность въ самой себѣ, и какъ возможно, чтобы одно реальное существо заключалось въ другомъ, не становясь его опредѣленіемъ, а оставаясь самостоятельнымъ реальнымъ единствомъ,—это абсолютная тайна. Единственное знаніе, которое мы можемъ имѣть объ абсолютномъ, состоитъ въ томъ, что оно есть то таинственное начало, въ которомъ каждое конечное существо имѣетъ истинную форму своего существованія: *Абсолютное есть начало истинной жизни.* Это начало таинственно и непостижимо, но не заключаетъ въ въ себѣ никакого противорѣчія; противорѣчивымъ оно стано-

вится только тогда, когда увлекаемые жаждой всевѣдѣнія, мы пытаемся постигнуть его неизреченную сущность и его отношеніе къ конечнымъ существамъ по аналогіи съ тѣми явленіями и отношеніями, которыя мы знаемъ изъ собственнаго ограниченнаго опыта.

Конечно, самъ Шпиръ ни въ коемъ случаѣ не призналъ бы правильнымъ такое рѣшеніе первой кантовской антиноміи. Отрицаніе реальности временного теченія ему преставлялось настолько абсурднымъ, что онъ предпочиталъ энергически мыслить то, что самъ же объявлялъ немыслимымъ, лишь бы не признать иллюзорнымъ весь эмпирическій временной порядокъ. Для этого у него было два основанія. Прежде всего, ему казалось, что отрицаніе временной смѣны превращаетъ всю дѣйствительность въ одно сплошное логическое противорѣчіе. Часъ тому назадъ я гулялъ, а теперь сижу и пишу; если временной смѣны въ дѣйствительности нѣтъ, то не значитъ ли это, что я заразъ и гуляю и не гуляю, и пишу и не пишу? Можно сомнѣваться въ томъ, соотвѣтствуетъ ли моимъ представленіямъ какая-нибудь независимая отъ нихъ дѣйствительность; но я не могу сомнѣваться въ существованіи самихъ этихъ представленій, а также въ томъ, что нѣкоторыя изъ нихъ несовмѣстимы въ моемъ сознаніи; а потому не могу сомнѣваться и въ реальномъ существованіи временной смѣны. Поэтому кантовскую попытку обосновать трансцендентальную идеальность времени Шпиръ называетъ „весьма диковиннымъ предпріятіемъ“ и утверждаетъ, что она покоится на простомъ недоразумѣніи.—Мы, съ своей стороны, должны замѣтить, что на недоразумѣніи основана критика Шпира. Конечно, Шпиръ правъ, что приписывать одному и тому же предмету два несоединимыхъ признака, напр. одному и тому же *я* два несоединимыхъ представленія, есть простое противорѣчіе. Но когда онъ утверждаетъ, что противорѣчиво мыслить соединенными въ реальномъ *я* два такія представленія, которыя несоединимы въ его сознаніи, то онъ уже предполагаетъ то, что еще только нужно доказать: что реальные акты представленія являются въ сознаніи субъекта въ томъ же порядкѣ, въ которомъ они существуютъ въ самой дѣйствительности. Вѣдь если я отрицаю реальность временной смѣны, то я тѣмъ самымъ утверждаю, что ни одинъ моментъ реальнаго въ дѣйствительности не исчезаетъ; и, слѣдовательно, я вовсе не могу впасть въ то противорѣчіе, которое усматриваетъ въ этой точкѣ зрѣнія Шпиръ: въ совмѣстное утвержденіе и отрицаніе одного и того

же признака. Но не вытекаетъ ли изъ этой точки зрѣнія тотъ нелѣпый выводъ, что зима и лѣто, юность и старость, рожденіе и смерть совмѣщаются въ реальномъ? Нисколько! Если временной смѣны въ дѣйствительности нѣтъ, то это значитъ, что всѣ моменты реальнаго безвременно связаны въ его конкретномъ единствѣ; но это вовсе не значитъ, что они связаны въ немъ безъ *всякаго* порядка. Нѣтъ, каждый моментъ имѣетъ въ реальномъ свое собственное, непередвигаемое мѣсто—какъ, напр., всякое число въ безвременной системѣ чиселъ—, но только это мѣсто дается ему не безсмысленнымъ теченіемъ времени, а его внутреннимъ отношеніемъ къ природѣ раскрывающагося въ немъ индивидуальнаго цѣлаго.

Второе основаніе, которое заставляло Шпира во что бы то ни стало удержать реальность эмпирическаго порядка, заключается въ слѣдующемъ. Эмпирическій порядокъ есть для него царство зла и неправды; стало быть, отрицать реальность этого порядка значило бы отрицать существованіе въ мірѣ зла; но противъ такого отрицанія въ Шпирѣ возставали его глубочайшіе инстинкты. Въ этомъ какъ разъ заключается великая сторона его философіи, что онъ самымъ энергичнымъ образомъ протестуетъ противъ всякаго оптимистическаго окрашиванія дѣйствительности въ розовую краску и постоянно указываетъ на торжествующее въ мірѣ зло, какъ на рѣшающую инстанцію противъ признанія этого міра созданіемъ совершеннаго Бога. И дѣйствительно, если бы отрицаніе реальности эмпирическаго порядка необходимо вело за собой отрицаніе такого колоссальнаго факта, какъ существующее въ мірѣ зло, то это было бы самымъ сильнымъ аргументомъ противъ такого отрицація. Однако, на самомъ дѣлѣ такой связи между этими двумя отрицаніями вовсе нѣтъ. Пусть реальность эмпирическаго порядка есть только субъективная иллюзія; но вѣдь сама эта иллюзія есть вполнѣ реальный фактъ. И такъ какъ этотъ фактъ есть *естественный* законъ жизни для всякаго ограниченнаго существа, то такимъ же реальнымъ и *естественно* необходимымъ фактомъ является и зло, сущность котораго заключается въ незнаніи истинной жизни, т. е. Бога.

Согласно основной мысли Шпира Абсолютное есть норма или идеалъ, и потому эмпирическій порядокъ, какъ несовершенный и ненормальный, никоимъ образомъ не можетъ имѣть въ немъ свое начало. Но такъ какъ этотъ порядокъ онъ призналъ реальнымъ, то ему пришлось являющуюся въ немъ дѣйствитель-

ность считать чѣмъ-то такимъ, что совершенно чуждо Абсолютному. Такъ онъ пришелъ къ своему трансцендентному дуализму, къ ученію о двухъ радикально противоположныхъ видахъ реальнаго бытія: одного нормальнаго и подлиннаго, другого ненормальнаго и неподлиннаго. Выше я указалъ на противорѣчіе, которое содержится въ понятіи неподлиннаго реальнаго бытія, и мы видѣли, какъ это противорѣчіе даетъ себя знать въ собственномъ сознаніи философа, въ необходимости для него мыслить то, что онъ самъ же объявляетъ немыслимымъ. Но удивительно, какъ онъ самъ не замѣтилъ, какое вопіющее противорѣчіе содержитъ въ себѣ его попытка обосновать на этомъ дуализмѣ нравственный законъ. Какъ читатель помнитъ, его мысль заключается въ томъ, что человѣкъ долженъ отречься отъ своей эмпирической индивидуальности и отдать свои помыслы Абсолютному, потому что Абсолютное есть нормальная природа всякой вещи и, слѣдовательно, истинная сущность также и его самого. Въ своей эмпирической индивидуальности человѣкъ не обладаетъ собственной сущностью; эта сущность находится въ сверхэмпирическомъ, нормальномъ бытіи Абсолютнаго. Но вѣдь это значитъ, другими словами, что собственную сущность человѣческой индивидуальности составляетъ то, что ей, какъ таковой, абсолютно чуждо! Эта индивидуальность вся соткана изъ мимолетныхъ явленій; и этотъ ничтожный комплексъ ничтожныхъ элементовъ долженъ почувствовавать, какъ свою истинную сущность, совершенную и вѣчную субстанцію!

Когда мы сопоставляемъ этотъ результатъ нашей критики съ той непоколебимой и, можно сказать, фанатической вѣрой въ истинность своей философіи, которая одушевляла Шпира, то насъ невольно охватываетъ тяжелое раздумье. Неужели даже цѣною цѣлой жизни, безъ остатка посвященной сосредоточенному и безкорыстному размышленію о сравнительно небольшомъ числѣ наиболѣе общихъ философскихъ проблемъ, человѣку не дано приблизиться къ познанію философской истины? Или въ самомъ дѣлѣ есть какая-то роковая необходимость въ томъ, чтобы человѣческая мысль, какъ только она устремляется къ разрѣшенію своихъ высочайшихъ и важнѣйшихъ задачъ, не достигала ничего, кромѣ противорѣчій и субъективныхъ иллюзій? Къ счастью, наше изслѣдованіе не приводитъ насъ къ такому пессимистическому заключенію. Ибо, хотя мы и убѣдились, что философія Шпира, какъ цѣлое, противорѣчива, но это нисколько не мѣшаетъ тому, что въ его основной мысли есть такой мо-

ментъ, который выражаетъ чрезвычайно глубокую и существенную истину.

Формулируемъ еще разъ основную мысль Шпира: Абсолютное не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ эмпирическаго порядка именно потому, что оно, какъ Абсолютное, осуществляетъ въ себѣ совсѣмъ другой, сверхэмпирическій порядокъ. Всѣ противорѣчія въ философіи Шпира происходятъ отъ того, что онъ этотъ высшій абсолютный порядокъ понимаетъ, какъ совершенно простую, замкнутую въ себѣ субстанцію, а низшему, эмпирическому порядку приписываетъ независимую отъ познающаго субъекта реальность; но ясно, что несостоятельность этихъ дальнѣйшихъ опредѣленій еще нисколько не рѣшаетъ вопроса о томъ, истинно или нѣтъ само основное положеніе, что Абсолютное есть не производящая причина эмпирическаго міра, а начало иной, истинной или, какъ онъ выражается, нормальной формы бытія.

И что этой мыслью онъ высказалъ и очень глубокую и очень новую истину,—въ этомъ насъ убѣждаетъ вся исторія философіи девятнадцатаго вѣка.—Существуютъ три традиціонныхъ способа мыслить данную въ опытѣ дѣйствительность. Во-первыхъ, можно признавать, что она для своего существованія не нуждается ни въ какомъ отличномъ отъ нея самой принципѣ, что эмпирическій порядокъ самъ есть нѣчто самодовлѣющее и абсолютное; это точка зрѣнія матерьялистовъ, позитивистовъ, атеистовъ и т. д. Но, во-вторыхъ, можно находить, по тѣмъ или другимъ основаніямъ, что надъ эмпирическимъ необходимо должно существовать Абсолютное; и въ пониманіи того, какъ одно относится къ другому, человѣческая мысль опять-таки шла двумя путями. Одни представляли себѣ Абсолютное, какъ всесовершенную личность, которая актомъ своей святой и всемогущей воли творитъ внѣшній, по отношенію къ ней самой, міръ конечныхъ существъ; другіе, болѣе спекулятивные умы, мыслили Абсолютное, какъ внутреннее, безконечное начало, порождающее изъ себя міръ конечныхъ явленій и въ этомъ процессѣ приходящее къ сознанію самого себя. Въ девятнадцатомъ вѣкѣ всѣ эти традиціонныя міросозерцанія были вновь продуманы съ величайшей энергіей мысли, а пантеизмъ—въ системахъ Гегеля и Шопенгауэра—къ тому же и въ высоко геніальной формѣ. И каковы же были результаты этого благороднаго подъема? О нихъ достаточно напомнить въ нѣсколькихъ словахъ. Въ философіи Гегеля это былъ абсолютный духъ, который въ концѣ своего

необычайно сложнаго и трагическаго развитія приходитъ къ сознанію самого себя—въ тощихъ категоріяхъ гегелевской логики! Въ философіи Шопенгауэра это была вещь въ себѣ, которая не можетъ сдѣлать ничего лучшаго, какъ отрицать самое себя! Въ философіи Ренувье—совершенная нравственная личность, которая сотворила прекрасный міръ, населенный добрыми и свободными существами, и должна быть свидѣтельницей того, какъ ея твари воспользовались своей свободой, чтобы извратить и обезобразить этотъ міръ!

Несомнѣнно, философія Гегеля была самой грандіозной и удивительно геніальной попыткой переплавить на огнѣ діалектики всѣ понятія традиціоннаго богословія въ чистое золото спекулятивной идеи. И вполнѣ естественно, что крушеніе этой попытки породило сомнѣніе въ цѣнности всякаго богословія вообще, въ объективной значимости самой идеи Божества. Паденіе спекулятивнаго пантеизма открывало дорогу позитивизму и натурализму. Спекулятивная философія учила, что несовершенное существуетъ только потому, что есть совершенное, отъ котораго оно отпало; позитивистическій натурализмъ выступилъ съ противоположнымъ утвержденіемъ, что совершенное существуетъ только потому, что есть несовершенное, которое стремится подняться надъ самимъ собой и въ этомъ стремленіи создаетъ субъективный идеалъ совершенства. Характерно, что натуралистическую точку зрѣнія въ девятнадцатомъ вѣкѣ прямолинейнѣе всѣхъ выразилъ Фейербахъ, пережившій въ юности сильное вліяніе Гегеля. Ту же точку зрѣнія въ сущности представляетъ популярная и привлекательная философія Фр. Ланге. Ибо хотя въ глазахъ этого кантіанца эмпирическая дѣйствительность есть въ такой же мѣрѣ только продуктъ познающаго субъекта, какъ и міръ идеала, но фактически и практически она противополагается этому міру, какъ единственная объективная дѣйствительность, потому что ея существованіе покоится на неизмѣнныхъ законахъ, независимыхъ отъ индивидуальности субъекта, а идеалъ есть свободное созданіе индивидуальной фантазіи.

Великое значеніе Шпира въ исторіи философіи девятнадцатаго вѣка заключается въ томъ, что сознавши съ такой научной ясностью, какъ никто другой, всю несостоятельность традиціонныхъ представленій о Богѣ, онъ не отвергъ само это представленіе, а, наоборотъ, съ чрезвычайной энергіей провозгласилъ, что безъ него совершенно невозможно ни истинное философское міросозерцаніе, ни истинная нравственная жизнь. Противорѣчія,

разрушающія какъ теистическую, такъ и пантеистическую метафизику, коренятся вовсе не въ томъ, что она принимаетъ идею Абсолютнаго за выраженіе нѣкоторой сверхэмпирической реальности, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ эта идея выражаетъ, будто бы, только субъективныя потребности человѣка. Это мнѣніе позитивистовъ еще гораздо хуже, чѣмъ опровергаемыя ими мнѣнія метафизиковъ: ибо тѣ, по крайней мѣрѣ, сознаютъ, что эмпирическій порядокъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть чѣмъ-то самодовлѣющимъ и абсолютнымъ. Мысль объ Абсолютномъ, существующемъ надъ эмпирическимъ міромъ, вовсе не есть только благородная, но пустая греза; нѣтъ, это есть самая ясная и точная научная мысль, потому что она вытекаетъ изъ сознанія, что эмпирическій порядокъ не удовлетворяетъ элементарнѣйшему требованію разума. Заблужденіе какъ пантеистовъ, такъ и теистовъ состоитъ только въ томъ, учитъ Шпиръ, что они принимаютъ Абсолютное за причину эмпирическаго порядка, между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ, оно есть осуществленіе иного сверхэмпирическаго порядка. Поэтому они ничѣмъ не могутъ отразить тѣхъ упрековъ, которыми ихъ противники съ полнымъ правомъ осыпаютъ ихъ Абсолютное: если оно есть причина этого несовершеннаго, обманнаго, печальнаго и ничтожнаго міра, то чѣмъ же можетъ быть оправдана его высшая, идеальная, божественная природа?

Свое дѣйствительное логическое развитіе это новое понятіе о Богѣ, какъ о началѣ истинной жизни, можетъ получить только въ томъ случаѣ, когда Богъ понимается, какъ Безконечная Жизнь, имѣющая въ себѣ всѣ конечныя существа; ибо только въ этомъ случаѣ становится понятнымъ, какъ искаженный эмпирическій образъ міра возникаетъ въ самосознаніи ограниченныхъ существъ и опредѣляетъ собое *естественное* направленіе ихъ жизни. Шпиръ пошелъ другимъ путемъ и, приписавъ эмпирическому порядку независимую отъ познающаго субъекта реальность, впалъ во всѣ тѣ противорѣчія, о которыхъ я говорилъ. Но какъ бы ни были велики эти противорѣчія, они не могутъ умалить цѣнности того, что онъ сдѣлалъ для обоснованія истиннаго понятія о Богѣ. И эта цѣнность достаточно велика, чтобы оправдать убѣжденіе его жизни, что ему удалось въ трудной области философіи сказать свое новое, непоколебимо истинное и важное для всего человѣчества слово.

Въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Имѣемъ ли мы право говорить о Шпирѣ, какъ о русскомъ философѣ? Если бы Шпиръ

остался въ Россіи и писалъ по-русски, то такой вопросъ не могъ бы вовсе возникнуть. Но теперь, когда большая часть его жизни протекла въ Германіи и его главные труды написаны на языкѣ Канта, естественно возникаетъ сомнѣніе, имѣемъ ли мы еще право считать его нашимъ, русскимъ философомъ. Существуетъ довольно распространенное мнѣніе, что специфическую особенность русской философіи составляетъ, съ одной стороны, ея существенная связь съ традиціоннымъ ученіемъ православной церкви, а съ другой—ея персоналистическій характеръ, т. е. лежащее въ основѣ ея метафизики понятіе живой и свободной личности. Защитники этого мнѣнія обыкновенно находятъ, что, благодаря этимъ двумъ чертамъ, національная русская философія образуетъ не только вполнѣ самобытное и своеобразное явленіе въ общемъ развитіи европейской мысли, но даже выдѣляется изъ этого великаго движенія, какъ нѣчто ему глубоко и существенно противоположное. Конечно, съ этой точки зрѣнія философія Шпира, съ ея отрицательнымъ отношеніемъ ко всякой церковности и рѣзко антиперсоналистическимъ характеромъ, должна показаться явленіемъ совершенно чуждымъ духу русской мысли. Но до какой степени несостоятельна сама эта точка зрѣнія, вполнѣ очевидно для всякаго безпристрастнаго человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ специфическую особенность русской философіи составлять метафизическій персонализмъ, когда онъ въ такой же мѣрѣ, если не въ еще большей, присущъ философіи французовъ? И если интимной связью съ жизнью православной церкви запечатлѣно міросозерцаніе нѣкоторыхъ замѣчательныхъ русскихъ мыслителей, то не менѣе интимная и существенная связь соединяетъ создателей классической итальянской философіи девятнадцатаго вѣка съ церковью католической. Но какъ бы ни было глубоко жизненное значеніе конфессіональныхъ различій между западной и восточной вѣтвью каѳолическаго христіанства,—думать, что отъ этихъ различій можетъ зависѣть радикальная противоположность двухъ философскихъ міросозерцаній значитъ впадать въ трогательную философскую наивность.—Но оставимъ эти трафаретныя характеристики и попытаемся, углубившись въ интеллектуальное созерцаніе философіи Шпира въ ея цѣломъ, выразить въ одной сжатой формулѣ ея глубочайшій паѳосъ. Что составляетъ душу этой философіи, выраженную въ такихъ необычныхъ и отчасти странныхъ формахъ? Убѣжденіе въ *совершенномъ ничтожествѣ всего земного и человѣческаго передъ лицомъ божественнаго величія Добра и Правды, открытыхъ въ простыхъ*

и ясныхъ нормахъ разума. Но не выражаетъ ли эта формула также глубочайшую сущность мысли того великаго учителя, котораго мы еще недавно называли своимъ современникомъ и имя котораго съ благоговѣніемъ повторяютъ всѣ народы? Міровое величіе Льва Толстого, конечно, не отнимаетъ у насъ право отнестись критически къ его духовному подвигу; напротивъ, оно насъ обязываетъ къ такому отношенію; и у представителей различныхъ направленій это отношеніе будетъ различнымъ. Но что въ явленіи этого единственнаго человѣка выразилась какая-то весьма существенная именно для русскаго духа стихія, — отрицать это могъ бы, кажатся мнѣ, только человѣкъ, совершенно ослѣпленный конфессіональными, философскими, или вообще какими-нибудь партійными предразсудками. И поэтому я имѣю, думается мнѣ, право высказать въ заключеніе мысль, что Африканъ Александровичъ Шпиръ былъ русскимъ философомъ не только по происхожденію, но и по самому духу своей философіи.

И. Румеръ.

КРИТИКА.

Творчество какъ спасеніе.

(По поводу книги Н. А. Бердяева, Смыслъ творчества).

I.

Нами затеряны всѣ пути къ загадочному творчеству пророковъ, въ древнемъ и исконномъ значеніи этого слова. И тѣмъ не менѣе, пророчественныя книги продолжаютъ появляться, исходя изъ той среды, которая меньше всего можетъ разсчитывать въ этомъ случаѣ какъ на объективно-нечеловѣческую, такъ и на общественную санкцію: изъ среды литераторовъ по профессіи.

Съ писаніями древнихъ пророковъ насъ примиряетъ раньше всего ихъ священный авторитетъ, иными словами, участіе въ религіозномъ дѣлѣ, простоявшемъ много сотенъ лѣтъ и захватившемъ милліоны людей. Это — раньше всего. Затѣмъ, по мѣрѣ *литературныхъ* заслугъ каждаго пророка, привлекаютъ очищенные временемъ грандіозные образы, т. е. талантъ изложенія и напряженность мысли. Мы считаемся съ ихъ видѣніями, какъ считаемся съ горами и морями. Историческія судьбы народовъ, которымъ пророки грозили, развернуты передъ нами. Ихъ слова впитали соки позднѣйшихъ временъ — мы читаемъ въ нимъ больше, чѣмъ слѣдовало бы.

Не то съ пророками-современниками. Близкіе, темные, неавторитетные, они, прежде всего внушаютъ недовѣріе и, пожалуй, вражду. До грандіозныхъ ветхозавѣтныхъ построеній ихъ не доноситъ ни мысль, ни вдохновеніе, ни воля. Литературно они, случайно или не случайно, не сильны, философски — элементарны и слишкомъ прозрачны для современниковъ, поддаются разбору, разъятію. Они слишкомъ осторожны, чтобы угрожать народамъ въ ихъ конкретномъ будущемъ, и слишкомъ самолюбивы, чтобы разъ навсегда удержаться отъ всякихъ угрозъ... Идеальное же будущее, о которомъ они грезятъ, такъ прозаично, такъ понятно-почвенно, что не радуетъ и не увлекаетъ.

Передъ нами пророчественная книга Н. А. Бердяева о Смыслѣ творчества. Что нашелъ въ ней поэтъ Вяч. Ивановъ? Кучу противорѣчій и выводъ: творчество неизъяснимо. Что найдутъ другіе религіозные мыслители? Кучу противорѣчій и ересей. Ни исключительнаго богатства образовъ, ни интимности, ни подъема. Значитъ, Н. Бердяевъ мертвъ духомъ, слѣпъ, бездаренъ? Нѣтъ. Но онъ—не пророкъ. Пророковъ сейчасъ нѣтъ, и, надо думать, быть не можетъ. Оттого и талантливые люди впадаютъ въ безсилье на этомъ поприщѣ.

Какое намъ дѣло до того, что Н. Бердяевъ говоритъ о «третьемъ завѣтѣ». Его нѣтъ. Будетъ ли? Не вѣдаемъ. Предчувствіямъ и страннымъ голосамъ, выходящимъ не изъ литературно-профессіональныхъ круговъ, не можемъ вѣрить и *не должны*. Все можетъ быть. Все можетъ случиться. Вотъ единственное наше рѣшеніе, единственное—и великое, большее, чѣмъ можетъ показаться на первый взглядъ, наше богатство и единственная доступная, истинная и свободная почва для мысли. Мы въ настоящемъ и въ прошломъ. И развѣ мало въ нихъ дѣла? И бываютъ часы, когда упорно стучится въ мозгъ мысль, что тѣ, *подлинные пророки*, были тоже, только въ настоящемъ и прошломъ. Но у нихъ пламенное чувство настоящаго переливалось за его края. *Приходилось* пророчествовать, ибо такъ звучалъ голосъ, ибо того хотѣло мгновеніе, ибо только пророчествомъ можно было сохранить равновѣсіе.

Читая книгу Н. А. Бердяева о творчествѣ и объ оправданіи человѣка, мы узнаемъ что 1) смыслъ и потокъ творчества *невыясненъ* для автора; 2) все о чемъ говоритъ авторъ, не коренится въ настоящемъ, а *должно* прійти со временемъ; 3) то, что авторъ говоритъ о мірѣ, о Богѣ, о будущемъ, о человѣкѣ, находится *въ полномъ соотвѣтствіи съ мыслями самого Бога*.

Первые два тезиса не возбуждаютъ сомнѣній. Признанія автора нисколько не противорѣчатъ нашимъ представленіямъ о пророческихъ книгахъ. Но третье? Въ немъ больше дерзанія, чѣмъ его было у древнихъ пророковъ, о которыхъ мы, все-таки, никакъ не можемъ забыть. Древніе пророки были глашатаями воли Божей, довѣренными, какъ бы любимыми слугами. Н. Бердяевъ говоритъ—*за Бога*...

Мы ни за что не рѣшимся спорить съ манерой Н. Бердяева—изображать Бога. Мы лишь коротко перескажемъ, оттѣнивъ иныя стороны, общія его идеи, и обратимся къ частностямъ: быть можетъ, онѣ помогутъ намъ угадать источникъ тайновѣдѣнія Н. Бердяева. Если же источникъ не будетъ угаданъ, то довольно и того, если узнаемъ,—смертный ли человѣкъ, или безсмертное начало наложило свой отпечатокъ на рѣчи писателя.

II.

Интересъ къ частностямъ въ произведеніи Н. А. Бердяева распредѣляется очень неравномѣрно. Раньше всего привлекаетъ вниманіе *манера* письма. Лишь примирившись съ манерой, можно перейти къ *идеямъ*. И здѣсь намѣчается новая неравномѣрность. Тамъ, гдѣ г. Бердяевъ выступаетъ въ роли, которая была бы по плечу талантливому профессору, академику, гдѣ онъ вскрываетъ смыслъ существующихъ ученій, и въ большинствѣ случаевъ, отвергаетъ, онъ интересенъ, серьезенъ, подчасъ блестящъ. Тамъ, гдѣ онъ полагаетъ основы новаго ученія, новой вѣры, интересъ внезапно слабѣетъ, вновь отъ идей соскальзывая непроизвольно къ манерѣ.

Это вовсе не значитъ, что Н. Бердяевъ незначителенъ, какъ оригинальный мыслитель. Напротивъ. Онъ порою возбуждаетъ сочувствіе и довѣріе даже на этомъ опасномъ пути. Однако, ни сочувствіе ни довѣріе не успѣваютъ укрѣпиться. Назойливо и досадно выступаетъ на первый планъ манера и смахиваетъ добрыя чувства внимающаго.

Н. Бердяевъ, какъ мыслитель, несмотря на видимую размашистость, запертъ въ какомъ-то тѣсномъ пространствѣ, въ которомъ ему ни стать ни сѣсть. Пророчественныя странствія Н. Бердяева оставляютъ вслѣдствіе этого двойственное впечатлѣніе. Съ одной стороны — лихорадочность заключеній, стремленій, прыжковъ, и даже полетовъ въ междупланетномъ пространствѣ. Съ другой стороны — бѣгъ на мѣстѣ, религіозная и философская карусель.

Причины этой органической двойственности легко поддаются вскрытію. Какъ бы ни боролся Н. Бердяевъ съ этимъ предразсудкомъ, мыслящее человѣчество остановилось и никогда не сдвинется съ идеи «преодолѣнія». Какъ бы банальна на первый взглядъ, стара и безпомощна ни была завоеванная мыслителемъ или художникомъ добыча, она освящается упорствомъ борьбы, неизбѣжностью даннаго завоеванія и всѣмъ тѣмъ, что этому завоеванію *предшествовало*, а вовсе не тѣмъ, что изъ завоеванія *слѣдуетъ*.

Творчеству до сихъ поръ почти не приходилось подвергаться тому безпощадному и безплодному насилію, которое испоконъ вѣковъ принято по отношенію къ любви, къ знанію и къ вѣрѣ. Творчество почти не выносилось въ качествѣ алгебраическаго знака за скобки конкретныхъ частностей. Если ему поклонялись, то поклонялись, главнымъ образомъ, его живымъ носителямъ и почти живымъ созданіямъ. Если имъ спасались, то спасались въ одиночку. Его не обнажали, не водили, какъ преступника, по площадямъ, не подчиняли человѣческимъ, слишкомъ человѣческимъ нуждамъ. Н. Бердяевъ одинъ изъ первыхъ

дерзнулъ на этотъ тяжелый грѣхъ. И за нимъ не разъ, не разъ творчество будетъ поругано, какъ нѣкоторая отвлеченность.

«Творческій актъ есть всегда освобожденіе и преодолѣніе», говоритъ Бердяевъ. «Въ немъ есть переживаніе силы. Обнаруженіе своего творческаго акта не есть крикъ боли, пассивнаго страданія, не есть лирическое изліяніе... Творчество по существу есть выходъ, исходъ, побѣда». Можетъ ли это быть понятно? Развѣ между творческою возможностью, творческимъ вдохновеніемъ, творческимъ актомъ и творческимъ воплощеніемъ не лежитъ на вѣки въ нашемъ сознаніи бездны и бездны? Развѣ каждый изъ этихъ моментовъ не требуетъ особаго міра сущностей, особыхъ истоковъ, особаго бога, и особаго міроощущенія? Точно четыре двери, передъ которыми стоитъ вопрошающій въ изумленіи, ибо видитъ за ними четырежды четыре міра, и во сколько кратъ больше загадокъ и проблемъ! Но пришелъ Н. Бердяевъ, со своею растерянностью философа, отрекшагося отъ философіи, и религіознаго писателя, цѣпляющагося за эгоизмъ своей торопливой мысли, и сказалъ: «Да будетъ едино творчество»—и чудесное марево исчезло. Не стало дверей, міровъ, боговъ, роскоши міроощущеній, тяжести тайнъ. Осталось *слово*, наше слово, и оно должно спасти. Н. Бердяева и его міръ... — Очевидно, произошла какая-то ошибка. Вмѣсто спасенія, еще одно новое, частное грѣхопаденіе.

III.

Правда, Николай Бердяевъ не говоритъ о спасеніи. Онъ хочетъ оправдать человѣка, а не спасти. Спаситель уже приходилъ въ міръ и сдѣлалъ свое великое дѣло. Въ такомъ случаѣ, искупленный человѣкъ можетъ радостно предаться своему временному бытію. И въ этой преданности временному бытію скажется его творчество?

Предаться временному бытію, даже памятуя о цѣломъ, о Космосѣ, о Богѣ, едва ли входило когда-нибудь въ помыслы какого бы то ни было христіанства.. Н. Бердяевъ говоритъ о слишкомъ грубыхъ и элементарныхъ возраженіяхъ. Вотъ одно изъ нихъ. И я готовъ отягчить и огрубить его самымъ элементарнымъ историзмомъ.—Вѣра, порожденная въ моментъ катастрофическихъ перемѣнъ въ человѣчествѣ, впитавшая въ себя предчувствіе еще иныхъ, большихъ катастрофъ и освятившая ихъ, едва ли станетъ говорить о временномъ. Но вѣдь я отрекаюсь отъ временнаго, отъ міра,—скажетъ Н. Бердяевъ.

«Мое сознаніе принимаетъ антиномію «единаго» и «множественнаго», вѣчнаго и временнаго. Въ отличіе отъ всякой мистики единаго, я исповѣдую моно-плюрализмъ, т. е. метафизически и мистически при-

нимаю не только единое, но и субстанціальную множественность, раскрытое въ Единомъ Богѣ непреходящей космической множественности, множества вѣчныхъ индивидуальностей. Космическая множественность есть обогащающее откровеніе Бога, развитіе Бога». Но все-таки единаго Бога...

Но это именно и есть господство и закрѣпленіе *узкой* мысли о временномъ. Не само временное худо. Временное такъ же свято, какъ и то, что, мы привыкли называть вѣчнымъ. Ближайшая задача религіозной психологіи, быть можетъ, заключается въ томъ, чтобы снять съ глазъ жаждущаго человѣчества болѣзненную плеву вѣчныхъ цѣнностей. Дуренъ и опасенъ компромиссъ, прикрывающійся личиной радикальнаго разрѣшенія проблемы. Временное принимается не какъ временное, а какъ вѣчное. Вѣчное не какъ вѣчное, а *какъ* временное. Богъ, котораго надо развивать и одарять человѣческою творческою прибылью, не Богъ. Проблемы смѣшиваются, упрощаются, ускользаютъ. Поправка, вносимая Н. Бердяевымъ въ бергсоніанство, отвлекаетъ отъ мысли о текучести міра, и она же отвлекаетъ отъ страха передъ абсолютнымъ, который такъ ненавистенъ Бердяеву, но который можетъ быть лишь приглушенъ въ человѣкѣ, а не убитъ. Моно-плюрализмъ, втекающій къ космическій процессъ для того, чтобы оплодотворить этотъ процессъ и раскрыться въ немъ самому, не только таинственъ, сколько обманчивъ: онъ слишкомъ явно сложился изъ вкуса къ плюрализму и воли къ монизму, а эти два порока — стародавніе пороки погруженнаго во временное и трепещущаго передъ вѣчнымъ человѣчества. Тайна моно-плюрализма, если бы она существовала, должна быть либо интимно, по-гетевски конкретно раскрыта, либо—если это невозможно—она должна быть пригвождена мыслителемъ къ позорному столбу за слишкомъ торопливую услужливость и за двуличное. И какъ согласить эту луковую рабыню-идею съ нелукавымъ и столь простымъ актомъ искупленія, о которомъ г. Бердяевъ говоритъ такъ много хорошихъ словъ.

Если искупленіе совершилось, то не ради свободы человѣческаго творчества, которое пламенѣетъ и усиливается отъ грѣха, особливо же отъ грѣха безъ искупленія; цѣль его — приближеніе, облегченіе и возвеличеніе той послѣдней катастрофы, на которой стоитъ и которою святится христіанскій міръ.

Свобода человѣческаго самоопредѣленія, какъ угодно широкая, какъ угодно мечтательная, есть изобрѣтеніе выскользнувшаго изъ тугого узла послѣднихъ цѣлей, своевольнаго человѣка. Она, можетъ быть объявлена лишь тѣмъ, кто свой ограниченный взглядъ на вещи не въ силахъ подавить *хотя бы однимъ допущеніемъ* иныхъ оцѣнокъ, иныхъ

перспективъ; лишь тѣмъ, кто эгоистически воспринимаетъ идею искупленія, какъ нѣкій душевный комфортъ, какъ нѣкую внутреннюю и—при сильной вѣрѣ—внѣшнюю безопасность.

IV.

«Новозавѣтная, евангельская правда,—говоритъ г. Бердяевъ,—абсолютная, единоспасающая правда» (стр. 88). «Однако, во всѣхъ попыткахъ, какъ церковныхъ, такъ и нецерковныхъ, по евангельски, новозавѣтно оправдать осмыслить все въ жизни, обосновать всѣ цѣнности жизни чувствуется какая-то натяжка, какое то насиліе надъ Евангеліемъ, какое-то произвольное внесеніе въ Евангеліе цѣнностей иного міра». «Какъ религіозно примирить творческія цѣнности жизни съ единоспасающей и абсолютной цѣнностью евангельской вѣсти о спасеніи и искупленіи черезъ Христа-Спасителя и Искупителя?» (стр. 88). «Искупленіе грѣха есть лишь одна изъ эпохъ мистической міровой жизни, сердцевины мірового процесса. Но процессъ міровой жизни не можетъ исчерпываться искупленіемъ, въ немъ должны быть иные мистическіе періоды»... «Въ Евангеліи раскрывается лишь одинъ аспектъ Христа, абсолютнаго Человѣка, искупающаго и спасающаго человѣческую природу» (90).

Здѣсь нечему возражать. Здѣсь достаточно прабыть: «Несовмѣстимо не только съ Божьимъ или Христовымъ, но даже съ ангельскимъ или демонскимъ вѣдѣніемъ и достоинствомъ».

Во первыхъ, «попытки новозавѣтно *оправдать, осмыслить все* въ жизни»; во-вторыхъ, попытка обосновать *всѣ цѣнности жизни*: въ третьихъ, страхъ передъ внесеніемъ въ Евангеліе *цѣнностей иного міра*; въ четвертыхъ, *примиреніе цѣнности жизни съ вѣстью объ искупленіи*, — все это сказано во имя ограниченнаго, временнаго, земного, логизирующаго, самолюбиваго человѣческаго духа, а не духа-творца, «малаго Бога». Повторяю, даже ангелъ или демонъ не можетъ помыслить такихъ задачъ, не то что пытаться разрѣшить ихъ, раньше всего потому, что передъ нами здѣсь печальнѣйшая попытка измѣрять значимости высшаго измѣренія единицами низшаго. Еще безпомощнѣе поставленъ вопросъ о сердцевинѣ мірового процесса, объ эпохахъ его. Здѣсь глазъ смотритъ *снаружи*, а не изнутри. Здѣсь въ книгѣ тайнъ—сорваны печати; но какъ книга—подлинная книга тайнъ, то распечатанная она являетъ лишь чистые листы, безъ таинственныхъ начертаній и потаенной жизни. И на ряду съ тайною умираетъ идея искупленія, убитая привычками историка, занесенными въ жизнь духа. Кто знаетъ, хотя бы по писаніямъ христіанъ минувшихъ временъ, что такое смертный грѣхъ, тотъ знаетъ *исчерпывающую* высоту иску-

пленія. Безъ смертнаго грѣха, нѣтъ и грѣха несмертнаго. А безъ грѣха—нѣтъ и познанія.

Оправдать или спасти хочетъ Н. Бердяевъ человѣка? Ясно, что не только оправдать, но и вторично спасти, вопреки Христову распятію. И не одного человѣка спасти, но и Христа, и Бога, и міръ, указавъ Кому—скрытый его аспектъ, Кому—передачу семидневнаго творчества. Богъ создалъ не міръ, а канву міра. Христосъ спасъ не міръ, не всего человѣка, а меньшую, пассивную, низменную половину міра и человѣка. Большее еще впереди. И тѣ, кто открываетъ нынѣ, съ помощью эволюціи, логики и веселой игры съ облегченными отъ ихъ мистическаго вѣса догматами, «Третій Завѣтъ»—тѣ могутъ творить вполнѣ комфортабельно, ибо они избавлены отъ тяжкой работы: быть взятыми ночью среди маслинъ и камней наемною стражею, отирать кровавый потъ съ чела, быть заушаемыми, распятыми; избавлены отъ труда умереть съ восклицаніемъ на устахъ — восклицаніемъ послѣдняго, немыслимаго почти *отвратительнаго* въ высотѣ своей самоотреченія:

— Господи, въ руки Твои предаю духъ Мой.

Предложенная Н. Бердяевымъ интерпретація творчества, какъ и вся его реформа христіанства, имѣетъ цѣлью *погасить*, погасить навѣки это откровеніе креста... И вотъ гдѣ источникъ упадочничества «новаго христіанства» и силы стараго, и источникъ той же силы и значительности тѣхъ, кто такъ или иначе пытается укрыться подъ его ветхою сѣнью — какъ бы слабы лично ни были эти укрывающіеся.

V.

Итакъ, рѣчь идетъ не объ оправданіи человѣка, а о спасеніи человѣка. И не о силѣ *даннаго* творчества, а о силѣ творчества вообще; при томъ творчества, примкнутаго къ вѣрѣ.

Творчество, протекавшее съ вѣрою, дало въ исторіи чудесные результаты. Но творчество, связанное съ вѣрой въ идеологіи своей, всегда колебалось на остріѣ, казалось лишь отвлеченнымъ выводомъ, умственностью, почти лицемѣріемъ. Творчество, которое не творило, и сближало свои дѣла съ дѣлами вѣры, есть область, въ которой корысть и безкорыстіе мысли наиболѣе своеобразно сочетаются и перегораютъ. Здѣсь болѣе чѣмъ гдѣ-либо накопилось умолчаній, и, пожалуй, прямой лжи. Очистить творчество отъ нихъ — нужны усилія огромныя, не мало мужества и простоты.

«Новая Жизнь» Данте сотворена съ вѣрою. Въ ней есть и вѣдѣніе, и любовь, и надежда. Но всѣ эти дары выростаютъ не изъ устремленія въ потустороннее съ удержаніемъ и земныхъ сво-

ихъ правъ, какъ того хочетъ Н. Бердяевъ, а «естественно» зарождаются въ данномъ матеріалѣ: поэзіи, любви и юности. Иными словами: они не спасаютъ и не хотятъ спасенія; ихъ питаетъ и поитъ бытіе несовершенное, замкнутое въ своей конечности. «Божественная Комедія» Данте полна религіозныхъ устремленій. Въ ней есть творчество соблазнившагося о потустороннемъ. Въ ней есть *знаніе* утверждаемой г. Бердяевымъ цѣнности творчества. И что же? Сколько глубокой мстительности, злобы и притворства во имя вѣры вписало *знаніе* въ золотыя страницы «Божественной комедіи»! Какая *тщетность* творчества! Какой безжизненный схематизмъ! Авторъ скромной «Новой жизни» отрекся бы отъ великой поэмы, не претерпи онъ тяжкихъ и невозвратимыхъ метаморфозъ.

Великъ былъ творческій духъ Франциска Ассизскаго. Кстати, святой жилъ почти внѣ литературы, и далъ намъ желанный образецъ творчества изъ чистѣйшихъ нитей жизни. Въ первые годы его подвижничества духъ его былъ расколотъ: съ одной стороны,—Христосъ, спасеніе, будущая жизнь; съ другой—совершенствованіе этой, будничной, жизни. Вездѣ—трещины, раздвоеніе, несходящіеся концы. Вездѣ—любовь, резиньяція, молитва о будущемъ и покорность. Затѣмъ, позже, подъ давленіемъ *знанія*, подъ давленіемъ сильныхъ царства вѣры, Францискъ пытается связать мгновенные, неосознанные, земные порывы творчества съ велѣніями вѣры, вдвинуть порывы въ перспективную сѣть освѣщеннаго католицизмомъ космоса. И Францискъ падаетъ. Исторія его отношеній со св. Кларой лишь наполовину украшена творчествомъ и перегораніемъ косности; въ другой половинѣ она тяжка и опять-таки глубоко, психологически, духовно *лжива*. Еще тяжеле паденіе святого въ его юрденскихъ мечтаніяхъ, въ его созиданіи своей религіи, въ его отношеніяхъ къ Риму. А вѣдь въ этихъ дѣлахъ Францискъ не былъ внѣшнимъ,—для него это была не политика, и не исторія—а глубина творчества въ космосѣ!

Книга Н. Бердяева, имѣющая цѣлью подвести религіозную основу подъ отвлеченное отъ частныхъ случаевъ творчество, конечно, болѣе безопасна, чѣмъ силы, владѣвшія Данте и Францискомъ. Но на традиціяхъ литературнаго отношенія къ творчеству она отразится дурно, она принизитъ творчество.

VI.

Вѣра и знаніе сами ищутъ для себя словъ и заповѣдей. Какъ смѣлые игроки, вѣра и знаніе, требуютъ равнаго себѣ противника, слова, и находятъ его. Исторія вѣры, исторія философіи—самоубій-

ственный изъ-за слова путь невѣрныхъ прозрѣній, заколдованный кругъ полуосвобожденій отъ слова и полудобровольныхъ рабствъ.

Творчество находится въ иномъ положеніи, чѣмъ вѣра и мысль. Оно не ищетъ матеріала, зная, что онъ—убійствененъ и все-таки жаждая его, оно само рождается изъ матеріала. Оно не мыслимо внѣ творящаго и творимаго. Оно не можетъ быть вынуто изъ бытія, и бытіе не можетъ быть имъ покрыто. Творчество и бытіе совпадаютъ въ таинственныхъ теченіяхъ не только въ мгновеніи, какъ вѣра и мысль, но и въ длительности. Но все это лишь до тѣхъ поръ, пока творчество конкретно приложено, а не отвлечено и не вооружено аттрибутами небесной силы. Иногда объ этомъ говоритъ и самъ Бердяевъ. Эта мысль служитъ для него источникомъ пессимистической оцѣнки реальныхъ результатовъ творчества. Но затѣмъ онъ создаетъ мечтательный міръ, въ которомъ его пессимизмъ расплывается безъ остатка. Признавъ *неизбѣжность богоотступничества*, г. Бердяевъ продолжаетъ рядомъ настаивать по нѣправдоподобной своей мысли о томъ, будто творчество можетъ быть вынуто изъ ранѣе сужденнаго ему бытія и приложено къ любой иной точкѣ этого бытія. Онъ точно пороховымъ шнуромъ обвиваетъ темой творчества религію, философію, бракъ, государство, исторію, святость, и когда шнуръ загорается, онъ говоритъ, что загорается все; когда его міръ утопаетъ въ волнахъ дыма, онъ называетъ его кольца—вихрями міра преображающагося.

Неразрывность творчества съ творящимъ и творимымъ подтверждается *случайностью* его. Творчество—случайно, однобоко, эгоистично. Оно не по прямой вытягиваетъ жизнь ввысь, а создаетъ на ней, на личности, на ремеслѣ, уродливыя вздутія, препятствуя этими свойствами своими всякому отвлеченію, всякой идеализаціи «чистаго творчества». Внутренняя творческая сила какъ бы *знаетъ* свой матеріалъ, свое мѣсто и время. Геніальная одаренность—фикція, плодъ ослѣпленія нашего односторонняго генія, или впечатлѣніе отъ разсѣяннаго свѣта *одной* искры, проливающагося на близлежащіе предметы. Замкнутость и исключительность геніальной личности наноситъ непоправимый ударъ творчеству въ отвлеченіи, творчеству, какъ пути къ спасенію. Поэтому г. Бердяевъ создаетъ любопытную гипотезу универсальности генія. «Исключительная забота о личномъ спасеніи и страхъ личной гибели—говоритъ онъ на стр. 9, чрезмѣрно обнажая ходъ своей мысли—безобразно эгоистичны. Исключительная погруженность въ кризисъ личнаго творчества и страхъ собственнаго безсилія—безобразно самолюбивы... Человѣкъ созданъ Творцомъ геніальнымъ (не непремѣнно геніемъ) и геніальность долженъ раскрыть въ себѣ творческой активностью, побѣдить все лично-эгоистическое и лично-самолюбивое, всякій страхъ соб-

ственной гибели...» Такимъ образомъ, изъ идеальнаго творчества исключается все, что реальному творчеству предшествуетъ. Исключительный даръ переносится съ даннаго матеріала на кругъ жизни.

Мечта эта и узка, и эгоистична, и покоится на страхѣ собственнаго безсилія и творческаго кризиса. Иначе она не страшилась бы признать, что человѣку почему-то суждено одно дѣло, одинъ даръ, одно единственное устремленіе творчества. Изъ ограниченнаго, сдавленнаго, сгибающагося подъ ударами творчества долженъ исходить мыслитель. И если вѣра въ творчество можетъ быть спасительна, надо итти въ сторону наибольшаго сопротивленія и вѣрить въ такое единое, обособленное, сгибающееся творчество.

VII.

Религіозные и псевдорелигіозные писатели послѣднихъ десятилѣтій, подобно г. Бердяеву, предпочли недосказанность тѣмъ словамъ, которыхъ мы въ правѣ отъ нихъ ждать. Они отказались быть философами, чтобы избѣжать однихъ отрицаній. Отказались быть религіозными проповѣдниками, чтобы избѣжать другихъ. И, наконецъ, оставили внѣ обсужденія моральную, дѣйственную сторону религій, чтобы избѣжать третьихъ отрицаній и тяготъ. Такимъ образомъ, въ лицѣ г. Бердяева и философовъ, мыслящихъ въ одной съ нимъ плоскости, оказались не религіозные философы, не религіозные проповѣдники, а только писатели на религіозныя темы. И всѣ пишущіе о религіи, какъ бы сговорясь, пренебрегли долгомъ, который возлагаетъ близость ко всякой вообще религіозной темѣ и мысли. Тотъ, кто поднялъ и далъ взойти сѣмени религіозной мысли, обязанъ сберечь ея нѣжный ростокъ. Тотъ, кто сберегъ ростокъ, обязанъ не заглушать его, и ждать пока онъ разовьется въ дерево и принесетъ плоды. Тогда дерево можетъ быть срублено, если на то хватитъ силъ. Иначе мыслитель впадаетъ въ ложь, а религіозная мысль хирѣетъ, становится растеніемъ паразитарнымъ, не приносящимъ плодовъ, но пожирающимъ плоды другихъ деревьевъ. Такова судьба религіозной мысли Н. Бердяева.

Литературная судьба Н. Бердяева, издавна связанная съ религіозной темой, крайне показательна. По срокамъ своей работы Н. Бердяевъ принадлежитъ къ писателямъ едва ли не маститымъ. По знамени онъ—христіанинъ. По характеру же работы, по уклончивости мысли, по разсѣянности привязанностей, по жадной цѣпкости къ культурнымъ цѣнностямъ онъ, какъ религіозный писатель, состоитъ до сихъ поръ въ ученикахъ, въ полуязычникахъ, и видимо, самъ въ себѣ эту слабость цѣнитъ...

Лѣтъ двадцать уже выступаетъ Н. Бердяевъ въ литературѣ.

Темы его, какъ уже сказано, — большія темы. Заданія: сначала — спасеніе общественности при помощи пролетаріата, затѣмъ—спасеніе человѣчества при помощи идеализма, нынѣ—спасеніе и «удвоеніе» космоса при помощи свободнаго творчества. Задачъ большаго калибра и не придумать. Но о чемъ бы ни писалъ Н. А. Бердяевъ, онъ неизмѣнно стоитъ, съ одной стороны, къ чему-нибудь въ оппозиціи, а съ другой — неизмѣнно къ чему-нибудь примыкаетъ. Къ чему бы онъ ни примыкалъ, чему бы ни оппонировалъ, эта роковая двойственность служитъ паѳосомъ его мысли, и въ то же время тѣснитъ его, обезкрыливаетъ, давая взамѣнъ лишь нѣсколько тѣсныхъ, не по росту г. Бердяева формулъ, нѣсколько сомнительныхъ точекъ опоры. Кто внимательно слѣдилъ за дѣятельностью Н. Бердяева, тотъ знаетъ эту черту ея. Съ нею нетрудно было бы примириться, если бы, разростаясь, она не наложила руку на наиболѣе выигрышныя его карты. Онъ былъ ученически-горячимъ исправителемъ марксизма, когда одной ногой стоялъ уже на почвѣ идеализма. Онъ расширялъ въ своихъ писаніяхъ идеализмъ, пройдя школу ницшеанства и мечтая о религіи. Онъ побывалъ оруженосцемъ у г. Мережковскаго, и какъ самозабвенно цитировалъ, и цитируетъ донынѣ то, что изъ другихъ цитатъ сложилъ его недавній учитель! И въ то же время, конечно, онъ отлично зналъ настоящую цѣну какъ этимъ цитатамъ цитатъ, такъ и своимъ гораздо болѣе вѣсскимъ и своеобразнымъ бердяевскимъ мыслямъ. И сейчасъ, въ качествѣ учителя религіознаго возрожденства, онъ ученически-рѣзво набрасываетъ характеристики своихъ вчерашнихъ единомышленниковъ, третируя ихъ съ величіемъ самозваннаго религіознаго избранника, и ученически жадно навѣшиваетъ на древо своей религіозной мысли все, что есть красиваго, желательнаго, интереснаго и просто сладкаго въ бытіи, въ исторіи, въ культурѣ, въ философіи, въ бракѣ, въ общественности. Его религіозное древо хирѣетъ, но несетъ почетное названіе—«Третьяго Завѣта».

VIII.

О дурныхъ привычкахъ религіознаго ученичества много и настойчиво говорятъ христіанскіе мистики и индусскіе учителя. Теософія, въ своей страсти къ компиляціямъ, пересадила эти указанія на современную почву, передала ихъ современнымъ языкомъ. Самъ Бердяевъ не разъ эти указанія популяризировалъ.

Эти дурные навыки создались у Н. Бердяева еще въ пору его интелигентскаго, вольнаго марксизма, окрѣпли отъ общенія съ литературой г. Мережковскаго и стали, наконецъ, органическимъ порокомъ его писаній.

Навыки ученичества сказываются въ пренебреженіи къ усилію, къ дѣланію, и въ страсти и вѣрѣ въ таинственныя слова, лозунги, способы, секретныя ключи, въ ложно-мистическіе «Сезамъ, отворись». Усиліе и дѣланіе исключаютъ «способъ». Способъ—это нѣчто отдающее грѣшными затѣями Симона-Волхва. Когда Н. Бердяевъ говоритъ «я исповѣдую *почти* манихейскій дуализмъ»; когда утверждаетъ, что «все совершающееся съ человѣкомъ совершается и съ Богомъ»; когда подчеркиваетъ, что человѣческій духъ «претендуетъ на абсолютный, сверхприродный антропоцентризмъ, онъ сознаетъ себя абсолютнымъ центромъ не данной замкнутой планетной системы, а всего бытія, всѣхъ планетъ бытія, всѣхъ міровъ»—онъ впадаетъ въ прельщеніе, ибо платитъ звонкою монетой «автономной» мысли за то, что пріобрѣтается помощью совсѣмъ иныхъ даровъ.

«Почти манихейство» Н. Бердяева—(кстати, о роли словца *почти* у Н. Бердяева: оно появляется всегда въ самыхъ рискованныхъ, въ самыхъ вѣчныхъ и въ самыхъ абсолютныхъ мѣстахъ, «почти манихейство», моноплюрализмъ и имманентизмъ)—лукавая симуляція вѣдѣнія высшихъ духовъ. Въ нихъ не преодолѣніе человѣческой природы, а обходъ ея, измѣна ей. До Н. Бердяева религіозная метафизика двоилась. Н. Бердяевъ дѣлаетъ усиліе обойти раздвоенность — *признаніемъ* ея, но не въ предѣлѣ, какъ это дѣлалось до сихъ поръ, а въ видѣ измѣняющейся, внѣвременно-временной функціи. Это признаніе, эта подмѣна характеризуютъ всю книгу въ цѣломъ и каждую главу въ отдѣльности.

Эта подмѣна, создавая видимость развязки, даетъ Н. Бердяеву возможность сказать слѣдующее: «Донынѣ религія, мистика и философія были такъ нечеловѣчны и безчеловѣчны и съ имманентной неизбѣжностью вели къ безбожному позитивизму».

Имманентизмъ Н. Бердяева, его сверхнатуральное творчество, естественно, ставитъ ребромъ вопросъ объ общеобязательности. Если установленныя Богомъ нормы становятся для творческаго духа какъ бы не бывшими, если въ творчествѣ зарождается «прибыльный» элементъ растущаго съ человѣчествомъ космоса, то, казалось бы, объ общеобязательности рѣчи быть не должно. Самъ Н. Бердяевъ, въ качествѣ творящаго духа, вполнѣ готовъ обойтись безъ всякой общеобязательности, какъ о томъ свидѣтельствуютъ многія страницы его главъ объ искупленіи, свободѣ, трехъ міровыхъ эпохахъ и нѣкот. др. Но отвергнуть общеобязательность въ принципѣ онъ не рѣшается. Ибо, «не ангелъ, не демонъ» и не «милый богъ», лишь въ видѣ узды желѣзной способенъ мыслить моно-плюралистическое, свободно-творческое единство въ вѣкахъ. Такъ на стр. 38 Бердяевъ говоритъ: «Проблема общеобязательности — не логическая проблема, это проблема духовнаго

общенія, проблема соборности, собраннаго духа... Въ философскомъ познаніи рвется къ свободѣ творческая интуиція. Творческая интуиція въ философіи, какъ и въ искусствѣ, не есть произволъ. *Но не всякой интуиціи можно довѣрять* (курсивъ мой. Евг. Л.). Интуиція философскаго познанія *связана съ истинно-сущимъ, со смысломъ бытія и творческая ея природа не означаетъ, что сущее лишь въ познаніи созидается.* Въ творческомъ познаніи сущее лишь *развивается по высшимъ формамъ, лишь возрастаетъ*» (курс. вездѣ мой. Евг. Л.). Такимъ образомъ, «прибыльное», говоря словами Н. Бердяева, творчество лишь показано, прибыль его—счетная, бухгалтерская, а не реальная. И не останавливаясь на этомъ не безопасномъ срывѣ («возрастаетъ»—«развивается»), мысль Н. Бердяева быстро перебѣгаетъ къ дискурсивному мышленію, гдѣ общеобязательность считается, какъ будто свыше данною и непререкаемою. «Откуда взялась увѣренность, что дискурсивное мышленіе болѣе общеобязательно, чѣмъ интуиція?» Это не «ударъ, какъ прикрытіе». Это даже не просто «прикрытіе». Это подмѣна явно не обязательнаго, ни логически, ни метафизически, утвержденія утвержденіемъ, считающимся обязательнымъ, принятымъ.

IX.

«У Достоевскаго,—говоритъ Бердяевъ на стр. 38—есть потрясающія слова о томъ, что, если бы на одной сторонѣ была истина, а на другой Христосъ, то лучше отказаться отъ истины и пойти за Христомъ, т.-е. — поясняетъ г. Бердяевъ — пожертвовать мертвой истиной пассивнаго интеллекта во имя живой истины цѣлостнаго духа. Нынѣ вся философія должна пройти черезъ этотъ героическій актъ отреченія отъ «истины».

Отличный у Достоевскаго былъ бы поводъ, подражая Шопенгауэру, написать нѣсколько злыхъ страницъ объ ученикахъ! Достоевскій могъ говорить лишь объ истинѣ, настоящей, безъ ковычекъ, абсолютной истинѣ—и о Христѣ, какъ о не-истинѣ. Здѣсь — мрачная, жестокая, тяжкая, трагическая интерпретація пушкинскаго: «тьмы низкихъ истинъ намъ дороже насъ возвышающій обманъ». Достоевскій такъ любилъ Христа, вотъ что должно значить его утвержденіе, что не остановился бы передъ роковой ложью—ибо, идя за Христомъ, истину-то онъ все равно *зналъ бы*, и *помнилъ бы* и моментъ *выбора «истиннаго»* здѣсь невозможенъ—а тамъ, будь что будетъ! Н. Бердяевъ смягчаетъ Достоевскаго, предлагая намъ на выборъ двѣ истины: черную и бѣлую, мертвую и живую, активно-творческую и пассивно благоговѣйную. Превосходно! Мы согласны на этотъ выборъ. Но непремѣннымъ условіемъ его ставимъ

одно,—отмѣну общеобязательности. Однако, на эту отмѣну Н. Бердяевъ не согласенъ. Въ такомъ случаѣ споръ истины и Христа остается игрою ума; «истинность» первой или второго, утвержденіе одного изъ двухъ, диктуется не *неизбѣжностью*, а вкусомъ, т.-е. всегда возможенъ пересмотръ, смягченіе,—возможна выдумка.

«Автономная» мысль, въ приведенныхъ примѣрахъ моноплюрализма, свободы интуиціи и борьбы Христа съ истиной у Достоевскаго, освобождаетъ себя въ силу внутренняго своего порока, въ силу безсознательной, не-трагической отвлеченности, отъ всего, чѣмъ пріобрѣтается вѣсъ, внутренняя убѣдительность, быть можетъ, даже условная, но творящая исторію, общественная санкція. Наиболѣе неправдоподобныя, ошеломляющія высказыванія могутъ быть признаны и санкціонированы—если, конечно, они станутъ этихъ сомнительныхъ благъ добиваться. Мы затрудняемся точно опредѣлить полный кругъ условій, коими эти блага достигаются. Но что такія условія *существуютъ*,—это ясно и неоспоримо. *Вѣсъ* высказываній Толстого и Достоевскаго, Монтэня и Беме, Платона и еп. Ѳеофана былъ этими условіями опредѣленъ и закрѣпленъ, какъ бы противорѣчивы ни были сами высказыванія. Вопросъ объ условіяхъ санкціи, вѣса очень сложенъ и тонокъ, и касаться бѣгло, среди возраженій и выписокъ, имѣющихъ очень преходящее значеніе, этого вопроса не слѣдуетъ. Я считаю себя въ правѣ лишь указать на то, что одно изъ условій, близкихъ сердцу Н. Бердяева, не только не способствуетъ санкціонированію оригинальныхъ идей, но, напротивъ, желаніе общественно или исторически санкціонировать ихъ убиваетъ. Въ статьѣ Н. Бердяева «Возрожденіе православія» напечатано *курсивомъ*: «Наивно и непосредственно переживать можно лишь свое новое, современное, впервые творимое. Старое же, былое, сотворенное другими можно пережить лишь сантиментально, рефлективно-сознательно». Афоризмъ этотъ на первый взглядъ не представляется опаснымъ. Но въ связи съ общей *манерой* мысли Н. Бердяева, онъ указываетъ на страхъ повтореній, на страхъ *остановокъ, рефлексій, оглядки, взвѣшиванія, неувѣренности, великой сознательности*. А вѣдь эти силы—бо́льшіе помощники въ творчествѣ, чѣмъ наивность и непосредственность. Я бы даже сказалъ, что лишь первыя опредѣляютъ творчество, вторыя же—это отголоски дѣтской, радостной, легкой *до-творческой* жизни.

X.

Наивность и непосредственность — столпы творчества. Новизна и современность пафосъ его. Какъ было бы радостно слышать, что этимъ пафосомъ Н. Бердяевъ объясняетъ интереснѣйшія свои внезапныя измѣ-

ненія, смѣну друзей и враговъ, объектовъ поклоненія и полемики! Такъ возстановилась бы вожделѣнная стройность въ философской работѣ Н. Бердяева, и въ академической философіи была бы пробита широчайшая брешь: послѣ такой широкой, полной, ликующей откровенности талантливаго писателя ни одинъ, самый ординарный рецензентъ не рискнулъ бы безтрепетно писать въ заголовкѣ своей статьи — «столько-то десятковъ лѣтъ на славномъ посту»... Но г. Бердяевъ поступилъ иначе. Въ его книгѣ «Смыслъ творчества» *собраны и пересказаны въ томъ или иномъ видѣ, съ тѣми или иными поправками всѣ предшествующія религіозныя и до-религіозныя блужданія философа.* Собраны съ большою тщательностью и полнотою. Здѣсь есть марксизмъ, и идеализмъ, и ницшеанство, и полу-религіозный эстетизмъ, и главы объ эросѣ, и, наконецъ, религіозно-хронологическія таблицы изъ учебниковъ г. Мережковскаго...

Задачей настоящей статьи не является выясненіе вліяній, которымъ подвергался Н. Бердяевъ. Это завело бы меня слишкомъ далеко. Къ тому же вліянія Н. Бердяевъ воспринимаетъ такъ поверхностно и такъ легко перелицовываетъ воспринятое, что установленіе ихъ привело бы, въ концѣ концовъ, къ несправедливой оцѣнкѣ писателя. Мы относимъ перелицовку воспринятаго не къ сущности его писаній, а къ манерѣ. И дѣлаемъ это очень широко. Лишь въ одномъ случаѣ приходится признать, что эта перелицовка больше, чѣмъ манера. Я говорю о *пессимизмѣ* Н. Бердяева и объ его отношеніи къ вопросу о «новомъ религіозномъ фактѣ».

Н Бердяевъ много и тонко говоритъ о «неудачѣ культуры» (гл. XIV, особенно стр. 314—315, и мн. др.). «Культура, по глубочайшей своей сущности и по религіозному своему смыслу, есть великая неудача. Философія и наука есть неудача въ творческомъ познаніи истины; искусство и литература — неудача въ творчествѣ красоты; семья и половая жизнь — неудача въ творчествѣ любви; мораль и право — неудача въ творчествѣ человѣческихъ отношеній; хозяйство и техника — неудача въ творческой власти человѣка надъ природой. Культура во всѣхъ ея проявленіяхъ есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческаго преображенія бытія... культура кристаллизуетъ человѣческія неудачи. Всѣ достиженія культуры символическія, а не реалистическія...Культъ — религіозная неудача, неудача въ богообщеніи»...

Отсюда ненужность искать чистыхъ воплощеній духа въ бытіи (все это очень интересная, чреватая выводами, но не бердяевскими, теорія «мэоническая»); отсюда же, какъ «итогъ всей міровой жизни и міровой культуры — постановка проблемы творчества, проблемы антропологическаго откровенія» (стр. 338). «Творческая же, духовная жизнь

не есть движеніе по плоскости, — это движеніе вертикальное («по перпендикуляру» — какъ писалъ одинъ философъ, ни въ чемъ не похожій на Н. Бердяева), ввысь и вглубь. Это вертикальное, глубинное движеніе въ мірѣ проецируется на плоскости и внѣшне всспринимается, какъ перемѣщеніе точекъ пересѣченія плоскости перпендикулярами» (стр. 329). О движеніи по вертикали г. Бердяевъ говоритъ въ своей книгѣ не разъ и не два. Это одинъ изъ стержней книги, тѣмъ болѣе существенный, что съ нимъ связанъ неразрывно вопросъ о «новомъ религіозномъ фактѣ».

Движеніе по вертикали—это духовное и только духовное дѣланіе. Міръ во злѣ лежитъ, и всѣ высокія явленія его символичны. «Свобода отъ реакцій на «міръ» и отъ оппортунистическихъ приспособленій къ міру есть великое завоеваніе духа». Поэтому и «религіозный фактъ» долженъ лежать не въ области «міра», а гдѣ-то на вертикали. Другими словами: «новое религіозное сознаніе можетъ быть обосновано лишь на новомъ фактѣ въ религіозной жизни человѣчества, и *внѣ такого факта оно будетъ совершенно отвлеченной идеологіей* (курсивъ мой, Е. Л.). Я и чувствую себя базирующемся на такомъ фактѣ — говоритъ г. Бердяевъ въ статьѣ «Новое религіозное сознаніе и исторія» — на нѣкоемъ творческомъ сдвигѣ въ человѣческой природѣ, въ строѣ духовнаго опыта человѣка, не того или иного человѣка, человѣка вообще, человѣка съ большой буквы. Но, какъ это и всегда бываетъ, фактъ этотъ, зачинающійся въ таинственной глубинѣ, не всѣмъ вѣдомъ, не всѣми осознанъ. Для N. N. онъ остается непримѣтенъ»...

Н. Бердяевъ научилъ насъ быть осторожными въ вопросахъ и сопоставленіяхъ. Поэтому мы оставимъ въ сторонѣ установленіе границъ «новаго религіознаго факта», кой-кому видимаго, а кое-кому и невидимаго, и границъ «отвлеченной идеологіи». На «религіозномъ фактѣ» терялись и испытывали большую неловкость едва ли не всѣ старые и новые апологеты христіанства... Кромѣ Н. Бердяева и—столь презираемыхъ Н. Бердяевымъ нѣмецкихъ либеральныхъ теологовъ! И Бердяевъ и нѣмецкіе теологи разрѣшили трудную проблему. И разрѣшили одинаково. Они перенесли внѣшнее во внутрь, превратили «фактъ» въ «сдвигъ», завуалировали катастрофическое преображеніе, которое и г. Бердяевъ *въ сущности замѣняетъ* «прибыльнымъ творчествомъ» — и на томъ успокоились.

Еще любопытнѣе то, что нѣмецкіе теологи исходили изъ того же пессимизма, изъ котораго исходитъ Н. Бердяевъ.

Пессимизмъ нѣмецкихъ теологовъ ведется издавна, онъ — традиціонный. Лютеръ, со свойственнымъ ему величіемъ духа, жестоко бился надъ непокорной дѣйствительностью, въ поискахъ воплощеній, въ поискахъ

реалистическихъ, а не символистическихъ просвѣтовъ. Просвѣтовъ онъ не нашелъ, и дѣйствительность загнала его въ подполье, къ вѣрѣ въ духовное—«по вертикали»—дѣланіе сначала, и къ вѣрѣ въ искупленіе, и только искупленіе, — потомъ. Послѣдователи Лютера по-бердяевски удобно истолковали актъ искупленія. Подполье имъ пришлось не подъ силу. Но формулы житейскаго пессимизма они сохранили. Въ практикѣ жизни, въ политикѣ и общественности, этотъ формальный пессимизмъ не помѣшалъ проявляться самому дѣятельному, практическому оптимизму, и нѣмецкіе либеральные теологи широко развернули умѣренно-прогрессивную, мечтательную, вялую, имперіалистическую, съ долей моралистическаго лицемѣрія, программу, какъ двѣ капли воды похожую на ту, которую разворачиваетъ Н. Бердяевъ въ своихъ вялыхъ, публицистически-неталантливыхъ газетныхъ статьяхъ. Его не миновалъ даже нѣмецкій имперіализмъ, даже нѣмецкій вкусъ ко всякаго рода «психическимъ факторамъ», о которыхъ какъ-то неловко читать въ дни войны, особливо, когда подъ статьями этими стоитъ подпись даровитаго и чуткаго писателя...

XI.

Частности за себя постояли. Бердяевъ заслонилъ ихъ заданіемъ спасительнаго творчества и подчиненнаго человѣку Бога. Воспрянувъ, онѣ освободили и переманили на свою сторону творчество. Оно по прежнему не столько цѣлитъ, сколько ранитъ, и не столько ищетъ безконечныхъ пространствъ, сколько стремится разрушить въ каждомъ данномъ случаѣ сужденный ему ограниченный матеріалъ. И «большой Богъ» Бердяева, вѣроятно, больше радуется этой разрушительной, частной работѣ, чѣмъ радовался бы внѣмірному размаху, въ которомъ такъ явны проявленія опьяненія, проявленія ложнаго чувства силы, восторга и власти. Большого Бога называли до Бердяева—Отцомъ. И какъ отецъ, Онъ, быть можетъ, больше радуется первымъ слабымъ шагамъ сына, чѣмъ позднѣйшимъ его снамъ о полетѣ. Говорятъ, что летать во снѣ—къ росту. Тѣмъ лучше. Значитъ, мы скоро увидимъ еще одну эволюцію Н. Бердяева, и эта эволюція освободитъ его отъ преувеличеній, отъ активности во что бы то ни стало и отъ гордыни, которая внушила ему нарядить въ одежды вѣчности всѣ свои старыя и новыя мысли. А пока, мы въ правѣ разобрать и разнести по мѣстамъ матеріалъ его огромной, столь запальчиво написанной книги. Марксизмъ мы, съ разрѣшенія Бердяева, возвратимъ политикамъ и позитивистамъ, смывъ съ него предварительно голубую краску. Слова Якова Беме отдадимъ памяти Якова Беме. Н. Бердяевъ очень виноватъ передъ высокою тѣнью. Моменты поиска онъ назвалъ пріобрѣтеніями и не разсказалъ о томъ

благоговѣніи, съ которымъ Беме, какъ и Силезіусъ, *возвращаются* на старое человѣческое пепелище. Философію мы не станемъ возстановлять въ правахъ. Бердяевъ оказалъ ей честь, назвавъ ее искусствомъ. На дѣлѣ философія и у него оставалась въ служанкахъ, но тутъ возражать нечего: она давно привыкла къ этой малоотвѣтственной роли и не слишкомъ съ нею споритъ. Но исторія, любовь и «новый религіозный фактъ» должны быть рѣшительно вырваны изъ рукъ писателя. Онъ несправедливъ къ нимъ и деспотиченъ. Политику же свою Бердяевъ при разборѣ, вѣроятно, собственными руками подвергнетъ тайному ауто-да-фе. И, конечно, его никто не станетъ удерживать.

Но какъ поступить съ эпиграфомъ, и со всѣмъ, что съ нимъ связано? «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd' ich zu nichts, er muss von Not den Geist aufgeben». Здѣсь дана, дѣйствительно, сильная формула отвращенію къ религіозному трансцендентизму. Бердяевъ послѣ многолѣтнихъ попытокъ примириться съ послѣднимъ, твердо рѣшается слѣдовать теперь выбранному пути. Вотъ моментъ, когда «частности» отпадаютъ, и виденъ выборъ, сдѣланный не по склонности, а изъ необходимости.

Частая смѣна міровоззрѣній можетъ быть у Бердяева объяснена именно невозможностью примириться какъ съ формами религіознаго трансцендентизма, такъ, можетъ быть, и съ сущностью его. И Бердяевъ долго искалъ добраго мира съ большимъ Богомъ, и вполнѣ въ то время соглашался занять при Богѣ положеніе глашатая и служителя. Но съ одной стороны, ему грозили страхъ и покорность. Съ другой, — онъ никогда не былъ увѣренъ, что тотъ богъ, котораго онъ придумалъ, и есть самый настоящій Богъ. Съ третьей, Бердяевъ, искусившись въ выдумкѣ, которая ему, какъ талантливому человѣку дается очень легко, всегда помнилъ и чувствовалъ, что въ его философствованіи ея слишкомъ много, и что выдумка эта не можетъ быть оправдана. И, наконецъ, при склонности примыкать и оппонировать, придуманный имъ трансцендентный богъ обыкновенно въ большей или меньшей степени не соотвѣтствовалъ измѣнчивымъ вкусамъ и плохо-дисциплинированному душевному существу Бердяева-философа. На этой почвѣ пережито, вѣроятно, не мало сомнѣній, совершено не мало усилій. Не даромъ Н. Бердяевъ говоритъ съ такою злобою о страхѣ, ущербѣ, безсиліи, о личныхъ кризисахъ и псевдо-религіозномъ эгоизмѣ. Въ итогѣ, онъ попытался вырваться изъ затруднительнаго положенія. Добрый миръ съ Богомъ не давался ему. На добрую ссору онъ не могъ пойти, ибо она обрекала его на скептицизмъ, котораго Н. Бердяевъ не выноситъ. И онъ предложилъ богу худой миръ въ видѣ моноплюрализма. Однако, было очень трудно удержаться на этомъ уклонѣ. Идея свободнаго творчества

прорвала моно-плюралистическое равновѣсіе. До времени положеніе прикрывается вѣрой въ іерархію и тайнымъ релятивизмомъ. Но недалекъ, вѣрно, часъ, когда Н. Бердяевъ вынужденъ будетъ сдѣлать уступки старой своей вѣрѣ или стать ницшеанцемъ, и, пожалуй, рѣдкимъ по качеству ницшеанцемъ, несмотря на отсутствіе чувства мѣры и вкуса въ философствованіи. Уступки трансцендентизму разсѣяны по всей книгѣ «Оправданіе человѣка». Любопытно, что имъ посвящены *заключительные абзацы* каждой главы трактата!

XII.

По энергіи, съ которою г. Бердяевъ оспариваетъ старую вѣру въ непостижимаго и правящаго міромъ Бога, можно подумать, что не только въ человѣческой мысли угадываетъ онъ преклоненіе передъ властвующей силою, но видитъ ея проявленія и въ объективномъ міропорядкѣ.

Эту сторону литературной дѣятельности Н. Бердяева надо считать очень интересной и плодотворной. Она была бы вдвойнѣ значительна, если бы Бердяевъ послѣдовательно приложилъ къ своимъ идеямъ, къ своему ученію то мѣрило *неудачи*, даже принципіальной, если можно такъ выразиться, неудачи, которое онъ дальновидно прилагаетъ къ культурѣ, философіи, религіи, искусству и божественному міротворенію. Умалить «символизмъ» внѣшняго міра, и усилить «символизмъ» собственныхъ идей объ этомъ мірѣ и Богѣ значитъ для Бердяева вступить въ обѣтованную страну познанія. При свободолюбіи и органическомъ оптимизмѣ Бердяева онъ могъ бы заговорить о *радостной* неудачѣ въ творчествѣ идей и придумываніи Бога, о *радостномъ* покаяніи въ измѣнчивости и въ скитальчествѣ. Плѣнительное непостоянство въ самомъ дѣлѣ нанесло бы убійственный ударъ *дурному* трансцендентизму, какъ основѣ всяческаго уныній, лицемѣрія и самоограниченія. Все, что Бердяевъ разсказываетъ на эту тему,—и свѣжо, и поучительно, и плодотворно. Правда, въ пространствѣ осталась бы огромная грозящая тѣнь ветхозавѣтнаго Бога, этой высшей человѣческой идеи о божествѣ; правда, мучительное очарованіе распятія, мірового искупленія, преданія на казнь единороднаго Сына Божія продолжало бы брезжить въ сердцахъ, склонныхъ къ трагическому раздумью, и украшало бы литературу остроумными догадками; правда, какіе-нибудь будущіе, вѣдомые или невѣдомые, Достоевскіе и Ницше, вознесенные жизнью на крестъ, вновь ставили бы изступленную проблему о границахъ истины и Христова духа; расколотая душа философствующаго человѣка, быть можетъ, продолжала бы томиться странной жаждой сораспятія, жаждой повторныхъ и реальныхъ

искупленій, крестовыхъ ранъ, сомнѣній и автодоказательствъ Ѳомы невѣрнаго, и щедрая жизнь, конечно, утолила бы ихъ жажду, утомительный споръ мужественной и трусливой вѣры, позитивизма, лукаваго религіознаго декадентства и александризма продолжался бы неустанно,— но была бы сорвана маска съ тѣхъ религіозныхъ филистеровъ, которые уносятъ Бога и истину въ запредѣльный край затѣмъ, чтобы успокоиться въ невѣдѣніи. Они просятъ сумрака; Бердяевъ требуетъ свѣта. Но и въ сумракѣ и въ полдневномъ свѣту міръ—не интересенъ, и сумракъ и свѣтъ — убѣжище. Свѣтотѣнь, свѣтотѣнь, какъ начало искусства и мысли. Безъ всякихъ «почти», безъ «неумирающихъ истинъ» и «внѣ мірнаго творчества». Острый, единственный, жестокій лучъ свѣта—и все, что отъ него можетъ родиться.

Н. А. Бердяевъ прекрасно говоритъ о томъ, что въ теософіи, въ оккультныхъ наукахъ вырастаетъ особый типъ *экзотерическаго эзотеризма* (стр. 302). Въ религіи и философіи этотъ типъ, конечно, тоже существуетъ и къ нему принадлежатъ книги, подобныя «Смыслу творчества».

«Царство Божіе приходитъ непримѣтно для «міра». Царство Христово лежитъ внѣ эволюціи міра. Царство Божіе родится не изъ элементовъ міра»,—говоритъ Бердяевъ (стр. 288).

Но развѣ онъ знаетъ, гдѣ въ душѣ и разумѣ философа кончается «міръ» и начинается «не-міръ»?

«Нужна человѣку новая земля и новое небо, нуженъ переходъ творческаго акта къ новому бытію»,—говоритъ Бердяевъ (стр. 121).

Но развѣ мысли его и тѣхъ, что съ нимъ, свидѣтельствуютъ о томъ, что земля и творческій актъ, дѣйствительно, изжиты?

«Только тотъ Логосъ не истребляетъ человѣка, который самъ— Абсолютный Человѣкъ»,—говоритъ Бердяевъ (стр. 44).

Но развѣ онъ думаетъ, что человѣку не лучше быть истребленнымъ?

Въ «Оправданіи человѣка» нѣтъ отвѣта на эти вопросы. И ни въ какой иной книгѣ отвѣта на нихъ не будетъ. Но «символистическое» и «неудачное», въ бердяевскомъ смыслѣ, подобіе отвѣта я нашелъ въ той мысли, что неустанно сопутствовала мнѣ при чтеніи «опыта»,—очевидно, вызванная имъ.

— Истина есть. И Богъ есть. Въ минуту умиранія мы познаемъ все до конца, объ истинѣ и о Богѣ до конца. Но умремъ. И умремъ на-вѣки, безъ воскресенія.

Евгеній Лундбергъ.

Философія Джоберти.

(По поводу книги В. Эрна, Философія Джоберти *).

«...вѣдь въ наше время изслѣдованія не въ чести, (они замѣнены «учеными» работами), да и кому охота ломать копья изъ-за того, что лица дѣятелей и лики событій безконечно давняго времени слегка или неслегка «перекошены» въ изображеніяхъ того или иного писателя нашего времени».

Владиміръ Эрнъ.

---

*) Преждевременная смерть вырвала изъ рядовъ нашей славянофильствующей философіи ея самаго прямолинейнаго представителя. В. Ф. Эрнъ скончался наканунѣ уже назначеннаго диспута по поводу его сочиненія о Философіи Джоберти. Моя статья объ этой книгѣ была написана задолго до этого, и я не счелъ нужнымъ измѣнять ея содержаніе, за исключеніемъ тѣхъ возраженій или недоумѣній, отвѣтить на которыя или устранить которыя могъ бы, по моему мнѣнію, только самъ авторъ,—эти мѣста я просто выбросилъ изъ своей статьи. Я не отказался вовсе отъ напечатанія своего философскаго мнѣнія о работѣ Эрна, потому что, во-1-хъ, считаю, что за многіе философскіе грѣхи Эрна отвѣтственно все направленіе нашей философіи, къ которому принадлежалъ Эрнъ, а во-2-хъ, центръ тяжести у меня перенесенъ все же на оцѣнку «философіи» самого Джоберти.

Что о философіи Джоберти и о книгѣ Эрна возможны сужденія и оцѣнки прямо противоположныя тѣмъ, которыя я высказываю, читатель можетъ видѣть изъ слѣд. замѣчаній *С. Франка:* «Изслѣдованіе В. Ф. Эрна о философіи Джоберти... принадлежитъ безспорно къ числу интереснѣйшихъ и самыхъ замѣчательныхъ работъ по исторіи философіи не только въ русской, но и въ новѣйшей западной литературѣ».—«Въ лицѣ Джоберти авторъ обнаруживаетъ едва ли не величайшаго представителя и родоначальника (для XIX вѣка) того *онтологизма* и *антипсихологизма*, подъ знакомъ котораго стоитъ — или, вѣрнѣе, къ осуществленію котораго стремится — новѣйшая философская мысль».—«... мы должны не только знать съ точки зрѣнія исторической оріентаціи нашихъ предшественниковъ, но и по существу *учиться* у такихъ мыслителей, какъ Платонъ, Плотинъ, бл. Августинъ и многіе другіе; и къ такимъ необходимымъ наставникамъ современной философіи послѣ изслѣдованія В. Ф. Эрна, несомнѣнно, долженъ быть причисленъ и Джоберти, глубина, основательность и

В. Ф. Эрнъ — талантливый представитель вполнѣ опредѣленнаго направленія нашей философіи. Всякое новое его произведеніе, однако, должно интересовать насъ не столько со стороны общихъ идей этого направленія, сколько, во-1-хъ, со стороны ихъ развитія и углубленія, а во-2-хъ, со стороны индивидуальнаго мѣста, которое занимаетъ Эрнъ въ названномъ направленіи. Эрнъ относится отрицательно къ современной западной философіи, преимущественно разработывающейся въ Германіи, Англіи и Франціи, и, поэтому, его симпатіи къ итальянской философіи сами по себѣ уже показательны. Хотя и здѣсь ему привлекательны не современные итальянскіе философы, а философы, пусть не отдаленнаго, но прошлаго, тѣмъ не менѣе его работы въ этомъ направленіи слѣдуетъ только привѣтствовать. За Эрномъ останется честь писателя, впервые въ широкомъ масштабѣ введшаго въ нашъ философскій обиходъ идеи совсѣмъ особаго типа національной философіи. Первая книга Эрна въ этой области, *Розмини и его теорія познанія*, правда, во многомъ оставляла неудовлетвореннымъ, — нѣтъ въ ней *изслѣдованія*, и нѣтъ въ ней внутренняго напряженія. Эрнъ — писатель слишкомъ субъективный, и, повидимому, ему трудно было излагать автора, съ которымъ онъ не солидаренъ. Новая книга Эрна, *Философія Джоберти* (Москва 1916), интереснѣе, хотя, на мой вкусъ, предметы обѣихъ книгъ находятся въ обратномъ отношеніи: Розмини — философски сильнѣе, подготовленнѣе и оригинальнѣе Джоберти.

Обѣ книги со стороны метода сходны. Обѣ онѣ, по преимуществу, характера *реферирующаго*, съ утомительнымъ подчасъ множествомъ цитатъ изъ излагаемаго автора, но все же въ книгѣ о Джоберти больше самостоятельности. Своихъ философскихъ симпатій и антипатій Эрнъ вообще не скрываетъ, но философскія *мысли* его едва уловимы; однако, и въ этомъ отношеніи книга о Джоберти содержательнѣе. Хотя и въ очень общихъ формахъ, но Джоберти «обсуждается», и нѣкоторыя неопредѣленныя очертанія самого Эрна обрисовываются. Указаніе на реферативный характеръ изложенія Эрна не слѣдуетъ разсматривать непремѣнно, какъ упрекъ. Пожалуй, «педагогически» это — полезный пріемъ, когда автору приходится знакомить читателя съ совершенно новымъ для послѣдняго мыслителемъ, — близкій къ подлин-

---

сила мысли котораго по истинѣ поразительны».—«Блестяще написанная книга В. Ф. Эрна даетъ рѣдкое и цѣнное сочетаніе горячаго философскаго темперамента, личной внутренней заинтересованности автора въ его темѣ съ основательностью, трезвостью сужденій и большой эрудиціей» (*Русская Мысль*. 1916, сент., «Критич. Обозр.», стр. 3—5. *С. Франкъ*, Вл. Эрнъ, Философія Джоберти. Изд. «Путь». М. 1916. VI + 351. Ц. 3 р.).

нику рефератъ и само обиліе цитатъ, можетъ быть, облегчатъ для нѣкоторыхъ читателей проникновеніе въ духъ и стиль излагаемаго философа. До извѣстной степени въ этомъ состояла задача Эрна. Выполнилъ ли онъ эту задачу до конца, *далъ ли онъ точное и объективное изображеніе философіи Джоберти?* Я думаю, что *нѣтъ, не далъ*. Этимъ опредѣляются намѣреніе и характеръ послѣдующаго изложенія.

I.

Новая книга Эрна написана напряженно, мѣстами реторически приподнято и образно, хотя иной разъ образность автора удовлетворитъ, можетъ быть, не всякому вкусу *). Эта напряженность, по крайней мѣрѣ, при первомъ чтеніи книги захватываетъ, книга читается легко и съ интересомъ, хотя съ самого начала чувствуется несоотвѣтствіе между восторженнымъ отношеніемъ автора къ Джоберти и дѣйствительнымъ значеніемъ итальянскаго философа: римско-католическая Альдонса у автора превращается въ каѳолическую Дульсинею. Книга требуетъ повторнаго чтенія, — тогда читатель освобождается отъ сугестій автора, — и, отдавъ должное его увлеченію, можетъ болѣе независимо оцѣнить философію Джоберти. Отрицательной стороной такого метода изложенія является то, что при повторномъ чтеніи преувеличенія автора легко могутъ вызвать со стороны читателя стремленіе преуменьшить значеніе Джоберти, что также было бы несправедливо, — философское дарованіе Джоберти — не велико, но тѣмъ, что у него было, Джоберти воспользовался въ полной мѣрѣ.

Эрнъ самъ характеризуетъ свою книгу, какъ историко-философское изслѣдованіе, и задачи, которыя онъ ставитъ себѣ въ связи съ этимъ, чрезвычайно обширны: Джоберти долженъ быть освѣщенъ не только на фонѣ итальянской философіи, но и на фонѣ всей общеевропейской философіи; въ особенности, подчеркиваетъ авторъ, его интересуетъ Джоберти, какъ моментъ въ *исторіи платонизма*. «Винченцо Джоберти, — говоритъ онъ, — является однимъ изъ чистѣйшихъ, яркихъ и, я не боюсь сказать, геніальныхъ представителей великаго *платоническаго* «рода» мыслителей» (2). Конечно, никакое историческое изслѣдованіе не можетъ обойтись безъ философскаго анализа соотвѣтственныхъ понятій и проблемъ, ибо историко-философское изслѣдованіе

*) Напр. «Съ истинно платоновской хваткою, съ высоты онтологическихъ созерцаній Джоберти стремительно.... переходитъ...» (стр. 133); «Онъ хвалитъ и одобряетъ нѣмецкую философію въ пику французской....» (79); «умозрительная импотентность» (219); итп.

не есть простое реферированіе чужихъ мнѣній. Тѣмъ болѣе въ правѣ мы ожидать философскаго анализа отъ такого изслѣдованія, которое задается столь широкими цѣлями. Поэтому, работа Эрна должна быть подвергнута двоякому разсмотрѣнію: со стороны историко-философской и собственно философской. Къ историко-философскому освѣщенію вопроса я отношу не только вопросъ о вліяніяхъ и условіяхъ, при которыхъ складывалась философія Джоберти, но также вопросъ о точной и нелицепріятной интерпретаціи сочиненій самого Джоберти. Эту задачу Эрнъ также имѣетъ въ виду, когда признаетъ, что долженъ «въ изложеніи взглядовъ Джоберти возможно ближе придерживаться точныхъ его выраженій» (17).

Изъ краткой біографіи (стр. 23-57), предваряющей у Эрна изложеніе философскихъ взглядовъ Джоберти, видно, что, по окончаніи университета въ 1823 г., Джоберти принимаетъ священство, а въ 1825 г. становится преподавателемъ Туринскаго богословскаго училища. Изъ того же источника мы узнаемъ, что Джоберти черезъ 23 года по окончаніи университета выпускаетъ большое сочиненіе, направленное противъ іезуитовъ, но ни въ комъ не вызываетъ еще сомнѣнія въ своемъ католическомъ правовѣріи; «травля противъ него началась позже» (45). Къ сожалѣнію, авторъ уже не сообщаетъ, какъ, когда и почему началась эта «травля»,— возникла она на почвѣ политической только, или въ основѣ расхожденія Джоберти съ офиціальною церковью лежали теоретическія и, можетъ быть, философскія разногласія? Онъ упоминаетъ только, что еще въ 1848 г. Папа (Пій IX) благоволилъ къ Джоберти, а «въ 1850 г. всѣ сочиненія его попадаютъ въ Index» (54). Наконецъ, изъ другихъ источниковъ мы можемъ узнать, что декретомъ отъ 18-го сентября 1861 г., т. е. при томъ же Папѣ, были осуждены Errores Ontologistarum, и, какъ видно, изъ содержанія названныхъ въ этомъ декретѣ «ошибокъ», онѣ составляютъ отступленія онтологизма отъ традиціонныхъ теоретическихъ основъ католическаго вѣроученія*). — Казалось бы, при такихъ данныхъ первой и прямой обязанностью автора было выяснить отношеніе философскихъ основъ католицизма и философіи Джоберти. Это существенно важно, даже независимо отъ какихъ-либо теоретическихъ вопросовъ, а просто, какъ историко-философскій фактъ. Но, католицизмъ также основной фактъ и опора всей философіи Джоберти; здѣсь — тотъ центральный пунктъ, съ котораго можно обозрѣть всю филосо-

*) *H. Denzinger*, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. X. 1908 p. 447.— Затѣмъ въ 1862 и 1866 гг. «онтологизмъ» вновь былъ подвергнутъ осужденію со стороны римской куріи.

фію Джоберти, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, отсюда можно уразумѣть смыслъ всего его философскаго дѣла и значеніе каждой детали въ немъ. Притомъ же католицизмъ для Джоберти не есть нѣчто предполагаемое, не есть не высказанная предпосылка, а напротивъ, вездѣ съ этого начинается и къ этому сводится его мысль. Для философскаго изслѣдованія, разумѣется, католицизмъ важенъ не какъ религіозное настроеніе, чувство или вѣрованіе, а какъ *теоретическое* понятіе, на которое авторъ опирается, изъ котораго исходитъ, и къ которому хочетъ привести читателя.

Ключъ ко всей философіи Джоберти, кажется мнѣ, лежитъ въ послѣдней главѣ его «Введенія»*), на которое, главнымъ образомъ, опирается и Эриъ въ своемъ изложеніи: заглавіе этой главы само собою открываетъ основную тенденцію философіи Джоберти: «О согласіи идеальной формулы съ откровенной религіей» (cap. VIII). Откровенная религія въ католической интерпретаціи — источникъ, критерій и вдохновеніе всей философіи Джоберти. Роль и положеніе философіи, такимъ образомъ, ярко предопредѣлены; интересъ могутъ вызывать только частности и подробности, такъ какъ только въ нихъ при такой постановкѣ вопроса можетъ обнаружиться оригинальность автора. Я приведу нѣсколько показательныхъ для Джоберти сентенцій изъ названной главы, онѣ сразу покажутъ читателю, съ какимъ философскимъ тономъ онъ имѣетъ дѣло.

«Итакъ, все содѣйствуетъ въ Христіанствѣ тому, чтобы было установлено верховное господство Идеи [значеніе Идеи, съ прописной буквы, см. ниже] надъ душами и надъ ученіями, чтобы въ духъ было вложено истинно-философское предрасположеніе и чтобы онъ былъ пріученъ къ нему. То, что образуетъ дарованіе и опредѣляетъ призваніе философа вовсе не есть вольная свобода мыслить и разсуждать; но, конечно, уваженіе къ Идеѣ, какъ высшей и повелѣвающей нормѣ; такъ какъ всякая наука, выражаетъ идеальную гармонію, а философія есть главная наука, то является дѣломъ слишкомъ не подобающимъ работать въ нихъ при анархіи интелекта. Если кому-нибудь покажется, что я слишкомъ часто повторяю эту мысль, я могу отвѣтить, что я стараюсь повернуть и показать ее со всѣхъ сторонъ, потому что я считаю ее самымъ важнымъ изъ того, что нужно провозглашать въ наши дни. Она является истиной высочайшаго значенія спеціально для философскихъ наукъ, которыя не могутъ быть научнымъ изслѣдованіемъ, если не составляютъ пре-

*) Introduzione allo Studio della Filosofia per *Vincenzo Gioberti*. T. I—IV. Opere T. V—VIII. Napoli 1846—1847.

жде религіи..... Но философія не можетъ пользоваться Идеей, если она не приняла ее отъ слова откровенія, черезъ посредство той дисциплины, которая имѣетъ откровеніе собственнымъ и непосредственнымъ предметомъ. Такая дисциплина есть теологія, которая въ научномъ отношеніи, какъ протологическое и универсальное слово, и по достоинству, какъ божественное слово, стоитъ выше философіи и всякой человѣческой науки. Я увѣренъ, что раціональное умозрѣніе придетъ, когда достигнетъ зрѣлости, добровольно исповѣдуетъ, и напишетъ на челѣ универсальной методики: *научное старшинство и научная неприкосновенность теологіи*, соотвѣтственно неприкосновенности религіи въ порядкѣ познанія и верховной власти въ порядкѣ моральномъ и гражданскомъ..... Какъ Богъ повелѣваетъ вселенной, и не можетъ быть судимъ своимъ созданіемъ, такъ религіозная наука не можетъ быть критикуема другими: автономія разума и абсолютная независимость философіи — нечестивы и абсурдны» (Intr. IV, 47).

Къ этому пришелъ Джоберти, но какъ и слѣдуетъ ожидать отъ того, кто отрицаетъ автономію разума и подчиняетъ философію богословію, онъ съ этого и начинаетъ. Своеобразно же, поэтому, самъ Эрнъ понимаетъ задачи философіи, когда онъ, только представляя Джоберти своему читателю, уже говоритъ о немъ: «Джоберти возвращаетъ насъ къ большому, «царскому» пути вселенскихъ философскихъ исканій» (Предисл.). «Царскаго» пути въ философіи вообще нѣтъ, но, между прочимъ, есть пути *клерикальные*, — не точнѣе ли было бы именно такъ и назвать путь Джоберти? Эрнъ — знатокъ философіи Джоберти, но самъ Джоберти, думается мнѣ, лучше понималъ себя, и онъ прямо говоритъ: «Тотъ, въ комъ католическая религія вызываетъ отвращеніе и гнѣвъ, хорошо сдѣлаетъ, если обратится къ другимъ, и не будетъ читать моего сочиненія» (I, Proem., 16). Нужно, слѣд., знать, какъ Джоберти относится къ католичеству, и какъ онъ его понимаетъ, чтобы понять его самого. Для того, чтобы представить читателю Джоберти въ его истинномъ видѣ, приведу нѣсколько цитатъ изъ того же Proemio.

«Истина сама по себѣ — едина, неизмѣнна, недѣлима. Католицизмъ, будучи истиннымъ моральнымъ и религіознымъ совершенствомъ, обладаетъ тѣми же качествами; настолько, что отъ него ничего нельзя отнять, и къ нему ничего нельзя прибавить, не разрушая его. Тотъ, кто вѣрилъ бы въ поученія церкви съ совершенной вѣрой, за исключеніемъ одной единственной статьи, не былъ бы больше католикомъ, чѣмъ тотъ, кто отвергъ бы все ученіе» (ib., 16). Истина католицизма санкціонируетъ, однако, не только мораль и вѣру, но также знаніе и философію. «Во всякомъ случаѣ, — говоритъ онъ — я счи-

таю католическую религію не только допустимымъ ученіемъ, но благосклонной снисходительности современныхъ эклектиковъ, но единственнымъ ученіемъ, имѣющимъ научную цѣнность въ матеріяхъ спекулятивныхъ, единственнымъ философскимъ ученіемъ, единственнымъ, что можетъ способствовать гражданскому прогресу; и я далекъ отъ того, чтобы считать принципы старой теологіи устарѣвшими, использованными и исчерпанными, я считаю ихъ болѣе новыми, болѣе свѣжими и болѣе плодотворными, чѣмъ тѣ теоріи, которыя помѣчаются годомъ, въ которомъ онѣ зарождаются» (ib., 47). Философія, по Джоберти, иначе не возможна, какъ на основѣ религіи: «Философія, — провозглашаетъ онъ, — не возможна, если она не основывается на религіи и не руководится ею; религія — основаніе, она же и кровь строенія» (ib., 26). Теперь не покажется неожиданнымъ и то опредѣленіе цѣли философіи, которое мы находимъ у Джоберти: «Истинная философія имѣетъ цѣлью *открыть научно Бога*, примирить черезъ посредство знанія духъ съ религіей, и ее можно опредѣлить, какъ *возстановленіе божественной идеи въ наукѣ*» (ib., 38).

Отсутствіе изслѣдованія вопроса объ отношеніи Джоберти къ школьной католической философіи лишаетъ нужной убѣдительности соображеніе Эрна, когда онъ, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, доказываетъ ошибочность того утвержденія, которое ставитъ взгляды Джоберти въ зависимость отъ т. наз. философіи реставраціоннаго католичества первой четверти XIX вѣка (Де-Местра, Бональда, Ламене и др.) (120—130). Мнѣ кажется, этотъ вопросъ можетъ быть *убѣдительно* рѣшенъ только прямымъ сопоставленіемъ тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ отступали отъ официальной церкви французскіе некатолики, съ одной стороны, и Джоберти, съ другой стороны. Эрнъ, между прочимъ, пишетъ: «Во-первыхъ, Джоберти заявляетъ, что, «прежде чѣмъ приступить къ богословію, съ *тринадцатилѣтняго* возраста онъ сталъ философствовать съ полною свободою», во-вторыхъ, первыми философскими авторами, имъ прочитанными были Бонне и Кондильякъ. Изъ этого слѣдуетъ, прежде всего, что чтеніе неокатолической литературы могло составить *второй* рядъ впечатлѣній, а не первый, и воспринималось къ тому же хотя и молодымъ сознаніемъ, но сознаніемъ, философски себя уже опредѣлившимъ, ибо сенсуализмъ былъ отвергнутъ Джоберти самостоятельно при первомъ же ознакомленіи съ нимъ, и отвергнутъ *во имя онтологизма*» (122). Но вѣдь тутъ и существенно знать, что же составляло у Джоберти «первый рядъ»? На что онъ опирался, опровергая сенсуализмъ? На чемъ «*уже*» опредѣлилось его философское сознаніе? Онъ философствовалъ съ *тринадцатилѣтняго* (!?) возраста, но опредѣленныя

философскія убѣжденія его мы знаемъ только изъ сочиненій вышедшихъ черезъ 15—17 лѣтъ по окончаніи имъ университета, и эти сочиненія обнаруживаютъ опредѣленныя историко философскія симпатіи автора, которыя потомъ самъ Джоберти передаетъ въ слѣдующей генеалогіи своихъ взглядовъ: «Я,—говоритъ Джоберти,—не считаю, что эти первыя понятія найдены мною, потому что въ порядкѣ идеальномъ абсолютное открытіе не возможно; все дѣло у насъ, бѣдныхъ людей, сводится къ объясненію съ помощью рефлексіи, черезъ посредство слова, зародышей данныхъ интуитивнымъ познаніемъ. Слово, которое пробудило во мнѣ эти первыя предчувствія было словомъ религіи (передаваемымъ во многихъ мѣстахъ писанія, и спеціально въ тетраграмѣ) и нѣкоторыхъ блестящихъ христіанскихъ философовъ, между которыми я ссылался только на Мальбранша, Бурсье, (который въ своемъ трактатѣ Action de Dieu отводитъ самое главное мѣсто понятію Сущаго) и Джердиля, который съ большимъ талантомъ защищаетъ августиновское ученіе, возобновленное Мальбраншемъ, противъ его опонентовъ» (Errori, I, 62). Итакъ, *теперь* Джоберти, какъ установившійся философъ, сторонникъ Мальбранша*), а «уже опредѣлился» онъ, очевидно, богословіемъ. Но, опять-таки, въ какомъ же отношеніи стоитъ мальбраншизмъ Джоберти къ католическому богословію? И въ какомъ лицѣ Джоберти выступаетъ противъ неокатолицизма: въ лицѣ старокатолика или въ лицѣ мальбранциста?

Не многимъ больше даетъ книга Эрна для уясненія другихъ историческихъ вліяній въ философіи Джоберти, и это относится какъ къ тѣмъ философскимъ теченіямъ, которымъ Джоберти сочувствовалъ, такъ и къ направленіямъ, противъ которыхъ онъ выступалъ. Что касается первыхъ, то Эрнъ относитъ къ нимъ, кромѣ Платона, также Августина, Мальбранша, Лейбница и Вико (135). У каждаго изъ нихъ Джоберти заимствуетъ, по формулировкѣ автора, одну какую-либо сторону изъ философскаго міровоззрѣнія. Но тщетно было бы искать въ книгѣ обстоятельнаго и *самостоятельнаго* анализа соотвѣтственныхъ отношеній. Отъ этого, изложеніе Эрна прежде всего и дѣлаетъ впечатлѣніе, что авторъ непомѣрно преувеличиваетъ оригинальность Джоберти, хотя, разумѣется, настоящее *историко-философское изслѣдованіе* не нанесло бы никакого ущерба Джоберти, но принесло бы большую пользу исторіи философіи. Вмѣсто собственнаго историко-философскаго разъясненія вопроса Эрнъ излагаетъ историко-философскіе взгляды самого Джоберти. Не говоря о томъ, что та-

*) Какъ извѣстно, Мальбраншъ въ опредѣленіи Бога придерживается именно «тетраграмы» (Ср. Разыск. ист., II, 18).

кой «методъ» историко-философскаго изслѣдованія ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть самъ по себѣ оправданъ, Эрнъ, кромѣ того, обнаруживаетъ изумительное *довѣріе* къ историко-философскимъ характеристикамъ Джоберти, хотя, какъ будетъ видно изъ нижеслѣдующаго, его собственныя симпатіи не всегда совпадаютъ со вкусами Джоберти, такъ что ему приходится не разъ то смягчать, то обострять сужденія самого Джоберти.

Но исчерпываютъ ли четыре вышеназванныхъ мыслителя тѣ положительныя вліянія, подъ которыми сложился «огромный платоническій синтезъ философіи Джоберти» (135)? Не стоитъ, можетъ быть, останавливаться на частностяхъ и побочныхъ вліяніяхъ, но рѣчь идетъ объ основномъ и принципіальномъ. Мнѣ кажется, что и при этомъ ограниченіи темы, слѣдовало бы остановиться, напр., на шотландской философіи и на Кантѣ, которыхъ Эрнъ вовсе игнорируетъ*), или напр., на Джердилѣ, не стѣсняя себя той полустраничкой *общихъ соображеній*, которыя ему удѣляетъ Эрнъ, и которыя, тѣмъ не менѣе, способны вызвать недоумѣнія, такъ какъ въ нихъ мы узнаемъ, что Джердиль стойко боролся «за платоническую сущность ученія Мальбранша» (107). Видѣть въ «ученіи Мальбранша» «платоническую сущность», во всякомъ случаѣ, не только удачный каламбуръ, но и интересный историко-философскій взглядъ**), который, однако, не можетъ удовлетворить, пока онъ не обоснованъ, а бросается мимоходомъ. Но существеннѣе, можетъ быть, что если бы Эрнъ остановился на Джердилѣ, онъ долженъ былъ бы коснуться вопроса и о католицизмѣ Мальбранша, а, слѣд., и о католицизмѣ мальбраншиста Джоберти. Однако именно вліяніе ортодоксальнаго католицизма не указано среди перечисленныхъ вліяній! И, я думаю, это сдѣлано со стороны Эрна совершенно неосновательно, такъ какъ Джоберти, перечисляя условія, которымъ удовлетворяетъ его теорія «идеальной формулы», и которымъ не удовлетворяетъ ученіе Розмини, говоритъ и о католицизмѣ. Рѣчь идетъ *о томъ самомъ мѣстѣ* изъ Джоберти,

*) Очень точно опредѣляетъ свое отношеніе къ шотландской философіи и къ Канту самъ Джоберти въ слѣд. словахъ: «Но если онтологическая наука логически можетъ найти основанія только въ себѣ самой, умъ можетъ быть подготовленъ къ ней до извѣстной степени изслѣдованіями психологическими. Въ этомъ отношеніи, я думаю, итальянская молодежь найдетъ помощь болѣе вѣрную и болѣе сильную у себя на родинѣ и въ шотландской школѣ, чѣмъ у нѣмцевъ, за исключеніемъ Лейбница и отчасти Канта» (Introd., Proem. 27).

**) Имѣю въ виду не только спорность вопроса о платонизмѣ Мальбранша, а слѣдовательно и Августина, но и односторонность всего *христіанскаго* истолкованія Платона.

на которое опирается въ вышеприведенномъ перечисленіи Эрнъ *). Джоберти здѣсь прямо утверждаетъ, что его названная теорія «связываетъ философію съ христіанствомъ..... и съ католицизмомъ.....» И, далѣе, здѣсь же онъ говоритъ, что эта теорія «распространяетъ понятіе шотландской философіи (il concetto skozzese)..... и согласуетъ его съ тѣмъ, что есть здраваго въ платоновской идеалогіи; примиряетъ новое ученіе съ ученіями нѣкоторыхъ католическихъ школъ.....; и, наконецъ, основываетъ реализмъ схоластиковъ на непоколебимой почвѣ, связывая настоящее состояніе науки съ ученіемъ св. Августина, который можетъ разсматриваться, какъ научный основатель ортодоксальнаго умозрѣнія». Такимъ образомъ, изъ одного этого уже ясно, какъ обширны пробѣлы историко-философскаго изслѣдованія Эрна.

Но и переходя къ тому, *что есть* у Эрна, мы во многомъ останемся неудовлетворенными.

Платону Эрнъ придаетъ особое значеніе и постоянно говоритъ о «платонизмѣ» Джоберти. На меня же производитъ впечатлѣніе, что Джоберти не достаточно зналъ **) Платона и плохо его понималъ. Но сколько я могъ уловить изъ отдѣльныхъ замѣчаній самого Эрна по этому поводу, онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія такого пониманія Платона, которое я едва ли могу раздѣлить, и слѣд., всякій споръ на эту тему былъ бы теперь безполезенъ.

Это, конечно, не обязываетъ меня вовсе молчать о платонизмѣ Джоберти. Ниже мнѣ еще придется касаться этого вопроса; здѣсь ограничусь только нѣкоторыми общими указаніями. За исключеніемъ одного мѣста, (о которомъ рѣчь — ниже), Эрнъ не даетъ опредѣленныхъ указаній ни на слова, ни на мысли Платона, развитіе которыхъ можно было бы встрѣтить у Джоберти. Съ другой стороны, собственныя замѣчанія Джоберти о Платонѣ переданы Эрномъ недостаточно полно и недостаточно точно. Такъ, приводимыя Эрномъ соображенія Джоберти о Платонѣ на стр. 90 и взятыя изъ Предисловія Джоберти къ его сочиненію Del Buono,— кажется, единственный случай, что Джоберти сравнительно пространно высказывается о Платонѣ,— много теряютъ какъ матеріалъ для характеристики платонизма Джоберти, когда убѣждаешься, что этотъ матеріалъ представленъ односторонне. Здѣсь опущены многіе отрицательные отзывы Джоберти о «гетеродоксіи» Платона, а приведенные смягчены. Джоберти пишетъ: «Vero è che le attinenze ontologiche dell' Idea col mondo sono presso Platone infet-

*) Opere di V. Gioberti. Degli Errori filosofici di A. Rosmini per V. Gioberti. Napoli 1845. T. II, p. 53.

**) Впрочемъ, это, кажется не важно... Эрнъ утверждаетъ: «Джоберти былъ платоникомъ до изученія Платона» (130 прим.).

te di panteismo»,— Эрнъ переводитъ: «Несомнѣнно, онтологическое взаимоотношеніе міра Идей съ Космосомъ у Платона носитъ нѣсколько пантеистическій характеръ» (Del Buono, XVI; Эрнъ, 93). Здѣсь не только смягченіе въ переводѣ слова sono infette, но и прямая ошибка въ переводѣ слова Idea черезъ «міръ Идей», ибо у Джоберти Idea (съ большой буквы) тожественна Сущему, и дуализмъ, который такимъ образомъ подчеркиваетъ Джоберти, есть *дуализмъ теологическій*, т.-е. дуализмъ не «міра идей» и «міра дѣйствительности», а *Творца міра* и *матеріала*, изъ котораго Онъ міръ создалъ, т.-е. самая непріемлемая для Джоберти, какъ католика, точка зрѣнія. Мнѣ и кажется, основной задачей Эрна должно было быть, если онъ хочетъ сдѣлать изъ Джоберти «платоника», изслѣдованіе вопроса: какъ же можно примѣрить *іудаизмъ съ платонизмомъ*?— какъ можетъ платоникъ, ставшій, слѣдовательно, на точку зрѣнія платоновскаго дуализма, принять Моисея и слѣдующее ему христіанство? Съ своей точки зрѣнія Джоберти послѣдовательно назвалъ дуализмъ Платона «абсурднымъ дуализмомъ» («una dualità assurda»), но Эрнъ переводитъ — «коренной дуализмъ» (Ib.). И самое худшее, можетъ быть, то, что Эрнъ обобщаетъ положительные отзывы Джоберти *объ этикѣ* Платона въ оцѣнку *всей философіи* Платона (стр. 92; resp. Del Buono, p. XIX).

Въ дѣйствительности, философія Платона у Джоберти, хотя и ставится довольно высоко, но Джоберти прекрасно понимаетъ, что съ христіанствомъ она не легко согласуется; онъ исправляетъ, поэтому, Платона черезъ христіанство, не забываетъ при каждомъ случаѣ подчеркнуть его гетеродоксію, и ставитъ, разумѣется, всякое ортодоксальное христіанское ученіе выше Платона. Схоластика, напр., по его мнѣнію, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ заслуживаетъ болѣе имени «истинной философіи», чѣмъ Платонъ (Intr., Proem. 10); одинъ изъ основныхъ его упрековъ по адресу соцініанизма состоитъ въ томъ, что послѣдній сводитъ мудрость Христа къ ограниченной мудрости Сократа и Платона, и подставляетъ въ результатѣ на мѣсто славной и адекватной Идеи католическаго христіанства несовершенную и темную идею языческой философіи (Intr., II, 38) *). Чтобы дать читателю матеріалъ, между прочимъ, и для сужденія о платонизмѣ Джоберти, я ниже приведу рядъ цитатъ изъ Джоберти, вырисовывающихъ достаточно ярко его ученіе объ идеяхъ, — сколько въ нихъ «платоновскаго» читателю замѣтить будетъ не трудно.

Въ философіи новаго времени кумиромъ Джоберти является Мальбраншъ. Остановимся на немъ. «Ученіе Мальбранша, — говоритъ Эрнъ

*) Ср. отзывы Джоберти о Платонѣ ниже, стр. 325.

(135),— о непрерывномъ твореніи и о видѣніи всѣхъ вещей въ Богѣ, внутренно усвоивается мыслью Джоберти и лишь расширительно понимается въ общемъ контекстѣ его откровеннаго и безусловнаго [!] платонизма». И еще: «Мальбраншъ замѣчателенъ тѣмъ, что свой платонизмъ не хранитъ только, какъ Ансельмъ и Бонавентура, а пытается пустить въ ростъ и творчески утвердить посреди возобладавшихъ ученій антиплатоническаго картезіанства» (105). «Откровенный и безусловный платонизмъ» Джоберти, какъ и «платоническое» «ростовщичество» Мальбранша оставимъ теперь въ сторонѣ. Спросимъ о другомъ: почему Эрнъ такъ довѣряетъ Джоберти, когда послѣдній рѣшительно отдѣляетъ Мальбранша отъ Декарта? Неужели онъ не видитъ поводовъ сомнѣваться въ такомъ выдѣленіи Мальбранша, и ему нечего сказать по поводу явно пристрастныхъ и полемическихъ утвержденій итальянскаго патера? Эрнъ утверждаетъ, что Джоберти внутренно усвоилъ теорію Мальбранша о «непрерывномъ твореніи». Но, я думаю, что и *до* Мальбранша было не мало мыслителей, у которыхъ Джоберти могъ бы почерпнуть эту идею, и между ними — *Декартъ*. *).

Ниже мы еще остановимся на странномъ превознесеніи Мальбранша за счетъ Декарта у Джоберти; сейчасъ не можемъ, однако, не высказать, по крайней мѣрѣ, самаго общаго сомнѣнія. Какъ можно, напр., игнорировать тотъ основной фактъ, что если Мальбраншъ — прямой послѣдователь Августина, то и Декартъ въ отправномъ пунктѣ своего философствованія былъ такъ поразительно близокъ Августину? Мальбраншъ удачно совмѣстилъ августинизмъ и картезіанство какъ разъ въ томъ пунктѣ, который заставляетъ Джоберти называть Декарта «психологистомъ», но почему же Эрнъ не показалъ, что въ такой же мѣрѣ нужно было бы назвать «психологистами» и Августина и Мальбранша? Вѣдь историко-философскія изслѣдованія не остановились послѣ того, какъ Джоберти высказалъ свои взгляды, и, мало того, именно изслѣдованія послѣднихъ десятилѣтій упорно подчеркиваютъ «гносеологическій» характеръ философіи Мальбранша. Почему же Эрнъ не привелъ ни одного аргумента противъ этого? Я лично, не сомнѣваюсь, что Мальбраншъ, какъ и Декартъ и Августинъ, были *метафизиками* хорошаго раціоналистическаго тона, но нельзя игнорировать, что всѣ они, и Мальбраншъ въ особенности, *начинаютъ* съ изслѣдованія *сознанія* для опредѣленія условій и началъ познанія. Нужно же дать себѣ и читателю отчетъ въ томъ, чѣмъ разнится

*) Въ порядкѣ метафизическомъ ср. его третье Метафизическое размышленіе, въ порядкѣ физическомъ — Principia, II, 36.

принципіальный анализъ сознанія отъ *психологическаго*, и тогда только можно съ правомъ называть, хотя бы того же Мальбранша — «психологистомъ» или «философомъ».

Значеніе Мальбранша Эрнъ изображаетъ на полутора страничкахъ слѣдующимъ образомъ. Онъ приводитъ цитату изъ Джоберти, кончающуюся фразой: «Этимъ ученіемъ Мальбраншъ завоевываетъ мѣсто продолжателя истинной, онтологической науки и черезъ Бонавентуру, Августина и неоплатониковъ восходитъ къ Платону» (105)*), и затѣмъ продолжаетъ: «Самъ Кузенъ невольно признаетъ это, считая впрочемъ положительную особенность Мальбранша недостаткомъ. Онъ говоритъ: «Нужно различать двѣ эпохи въ картезіанствѣ: первую эпоху, когда методъ Декарта, не смотря на свою новизну, остается непонятымъ, и вторую эпоху, когда мыслители пытаются дѣйствительно овладѣть спасительнымъ путемъ». Мальбранша (и Лейбница) Кузенъ относитъ къ *первой* эпохѣ».—Тутъ не совсѣмъ ясно, что же «это» признаетъ Кузенъ, и совсѣмъ не ясно, почему «самъ Кузенъ» выступаетъ въ качествѣ рѣшающаго авторитета? *Откуда* взята цитата изъ Кузена, этого нѣсколько запоздалаго авторитета для нашего времени? Эрнъ никакихъ указаній на этотъ счетъ не даетъ, и читателю нужно самому потрудиться, чтобы найти ее у *Джоберти* (Introd. I, 116). Именно, Джоберти упрекаетъ современныхъ философовъ въ томъ, что они вмѣсто того, чтобы выводить методъ изъ принциповъ, хотятъ вывести принципы изъ метода, каковая ошибка, по его мнѣнію, идетъ отъ Декарта, и квалифицируется какъ «психологизмъ». «Кузенъ,—говоритъ далѣе Джоберти,— явно признаетъ ее, вмѣняя однако недостатокъ въ достоинство»; затѣмъ, у Джоберти идетъ цитата изъ Кузена, которая начинается словами: «Духъ, который..... отличаетъ Декарта отъ всѣхъ его предшественниковъ..... есть духъ метода», и кончается словами: «Анализъ мысли,— вотъ, въ чемъ картезіанскій методъ»; вслѣдъ за симъ Джоберти пишетъ: «И восхваливъ Декарта за этотъ его пріемъ, онъ (т.-е. Кузенъ) прибавляетъ: «Можно различить двѣ эпохи въ картезіанской эрѣ: одна, гдѣ методъ учителя, несмотря на его новизну, не признается однако, другая, гдѣ стараются выйти на этотъ спасительный путь. Къ первой принадлежатъ Мальбраншъ, Спиноза, Лейбницъ; ко второй—философы XVIII вѣка»».

Одно изъ двухъ: въ разсматриваемомъ пунктѣ Эрнъ хотѣлъ сказать, какъ *самъ Джоберти* характеризуетъ свое отношеніе къ Маль-

*) Буквальный переводъ гласилъ бы: «благодаря этому ученію онъ становится продолжателемъ *истинной науки*, и черезъ посредство св. Бонавентуры, св. Августина, и *александрійцевъ*, восходитъ къ Платону» (Introd. I, 61).

браншу, или онъ беретъ это разсужденіе и ссылку на *свою собственную* отвѣтственность. Въ первомъ случаѣ Эрнъ даетъ поводъ къ серьезнымъ недоумѣніямъ. «Невольное признаніе» Кузена приводится здѣсь, какъ аргументъ въ пользу Мальбранша передъ Декартомъ, но во-1-хъ, Джоберти *не это* хотѣлъ доказать ссылкой на Кузена, какъ видно изъ предыдущаго, а во-2-хъ, Джоберти было бы очень непріятно слышать, что онъ одобряетъ такое мѣсто изъ Кузена, гдѣ Мальбраншъ раздѣляетъ «положительную особенность» съ нелюбезнымъ почтенному патеру *Спинозою*, какъ можно предположить это на основаніи того, что тому же Кузену весьма достается отъ Джоберти за такое сопоставленіе Мальбранша и Спинозы (ср. Intr. II, Nota 34, pp. 166 ss.). Правда, Эрнъ смягчаетъ мысль Кузена, выбросивъ имя Спинозы, но тогда весь этотъ пасажъ онъ беретъ на свою отвѣтственность. Конечно, желательно бы услышать болѣе современный авторитетъ въ дѣлахъ исторіи философіи, чѣмъ «самъ Кузенъ», но Кузенъ, такъ Кузенъ, только хочется спросить: какъ же Эрнъ, ссылаясь на «самого Кузена», проглядѣлъ одну повторяющуюся у него мысль, которая исключаетъ возможность характеризовать приводимыя теперь Эрномъ слова, какъ «невольное признаніе»? Если къ «первой эпохѣ» картезіанства Кузенъ относитъ Мальбранша, Спинозу и Лейбница, то кто принадлежитъ ко второй? *Прежде всего* Локъ, а остальное ясно само собою! Ясно, какъ дойти отъ cogito ergo sum до самого Кузена съ его столь откровеннымъ признаніемъ «психологизма» *), но также должно было быть съ самаго начала ясно, что опасно призывать именно Кузена **) противъ Декарта. Джоберти это хорошо понималъ, обвиняя самого Кузена въ декартовскомъ «психологизмѣ» ***).

Вслѣдъ за приведенными выше словами Эрнъ пишетъ: «Мальбраншъ картезіанствуетъ лишь въ частностяхъ, въ принципахъ же своей фило-

---

*) См., напр., его Premiers Essais de Philosophie. 3-e éd. 1855. P. 216; ср. pp. 224—225.

**) Ср. напр., его Histoire générale de la Philosophie. 11-e éd. 1884. P. 476.

***) Вся философія Джоберти, и въ особенности его ученіе о твореніи и о Богѣ, находится въ *впозиціонномъ соотвѣтствіи* съ философіей Кузена. Эрнъ не только не поставилъ возникающаго изъ этого историко-философскаго вопроса, но даже не указалъ на такую тѣсную связь Джоберти и Кузена. Упомянувъ о сочиненіи Джоберти, которое посвящено критикѣ религіознаго ученія Кузена, Эрнъ заявляетъ: «Но въ виду малаго интереса, представляемаго не оригинальной философіей Кузена, я оставляю безъ разсмотрѣнія критику Джоберти, на нее направленную» (87 прим.). Но по этой же причинѣ «малаго интереса, представляемаго не оригинальной философіей» можно было бы оставить «безъ разсмотрѣнія» всю философію Джоберти!... Или, можетъ быть, Эрнъ думаетъ, что, только критикуя «не оригинальную философію», и Джоберти начинаетъ представлять «малый интересъ»?...

софіи, въ ея основномъ духѣ онъ рѣшительно преодолѣваетъ Декарта». Доказательство этого тезиса у Эрна состоитъ изъ двухъ частей. Во-1-ыхъ, онъ приводитъ аргументъ Джоберти (Intr. I, 143): Мальбраншъ исходитъ не изъ непосредственнаго факта—я мыслю, слѣдовательно, существую,—какъ Декартъ, а превращаетъ его въ силогизмъ: небытіе не обладаетъ свойствами,—я мыслю, слѣдовательно, существую; а положеніе *небытіе не обладаетъ свойствами* равносильно положенію *Сущее есть*. Какъ справедливо поясняетъ Джоберти, Мальбраншъ здѣсь расходится съ картезіанствомъ, даже тамъ, гдѣ онъ претендуетъ быть картезіанцемъ. Аргументація Джоберти поражаетъ своей слабостью. Допустимъ, что положеніе «небытіе не обладаетъ свойствами» есть первая и самоочевидная истина и можетъ быть большей посылкой силогизма, но откуда пріобрѣтена меньшая посылка «я мыслю»? Она—также первична и очевидна, какъ и большая, и это одинаково для Мальбранша и Декарта. А тогда изъ за чего же шумъ?... Но вся суть въ томъ, что этотъ силогизмъ вообще сомнителенъ, ибо заключаетъ въ себѣ явно quaternio terminorum, при опредѣленіяхъ Джоберти въ особенности. Допустимъ, что, дѣйствительно, положеніе *небытіе не обладаетъ свойствами=Сущее есть*, тогда, по Джоберти, бытіе Сущаго, т.-е. Бога, должно опредѣляться, какъ essere, а бытіе «я» опредѣляется какъ existere,—какую же цѣну имѣетъ весь силогизмъ? Какъ *логически* перейти отъ абсолютнаго бытія къ бытію дѣйствительному? По пути этого перехода неизбѣжно встрѣтятся всѣ тѣ затрудненія, съ которыми такъ тщетно боролся раціонализмъ, напр., у Спинозы. Въ итогѣ, болѣе все-таки правъ Джоберти, считая, что Мальбраншъ разошелся съ Декартомъ въ этомъ пунктѣ, но не правъ Эрнъ, говоря, что Мальбраншъ «въ основномъ духѣ философіи рѣшительно преодолѣваетъ Декарта». Можетъ быть, и самъ Эрнъ почувствовалъ недостаточность приведенной аргументаціи, потому что онъ во второй части разсматриваемаго пункта подкрѣпляетъ ее: «Въ самомъ дѣлѣ, Мальбраншъ говоритъ: «Доказательства бытія Бога и Его совершенствъ, построенныя на идеѣ безконечности, намъ присущей, суть доказательства *простого зрѣнія*. Мы видимъ, что существуетъ Богъ, если мы видимъ безконечность, ибо необходимое существованіе уже заключено въ идеѣ безконечности, или, точнѣе *мы можемъ видѣть безконечное лишь въ немъ самомъ*». Этимъ самымъ методологически обосновывается онтологизмъ» (105—106). Кромѣ цитаты изъ Мальбранша, остальное въ этомъ отрывкѣ принадлежитъ Эрну. Эту же цитату приводитъ у себя и Джоберти*). Но, разумѣется, не это придаетъ ей вѣсъ

*) См. Intr. I, 144. Я потому отмѣчаю несамостоятельность Эрна въ историческихъ цитатахъ, что, 1, хочу подчеркнуть его слѣпое довѣріе

и смыслъ. Она должна быть разъяснена изъ контекста самого Мальбранша. И дѣйствительно, глава, содержащая въ себѣ эту цитату могла бы дать не мало полезнаго для историко-философскаго изслѣдованія о Джоберти, но она интересна и не только исторически *). Вопреки интерпретаціи Джоберти-Эрна Мальбраншъ здѣсь ясно и не двусмысленно утверждаетъ: «*Первое,* что мы познаемъ, это—существованіе нашей души; всѣ акты нашего мышленія суть неопровержимыя доказательства его; ибо то, что дѣйствительно мыслитъ, дѣйствительно есть нѣчто—это вполнѣ очевидно». Достигаемъ мы этого знанія не путемъ вывода, а путемъ непосредственнаго созерцанія (интуиціи), и это знаніе до такой степени надежное, что, если бы даже Богъ захотѣлъ насъ обманывать, «то и тогда,—утверждаетъ Мальбраншъ,—я былъ бы убѣжденъ въ томъ, что онъ не можетъ обмануть меня въ томъ моемъ познаніи, которое основывается на простомъ созерцаніи, каково, напр., познаніе: я существую, ибо я мыслю; дважды 2 есть 4». Напротивъ, умозаключеніе можетъ легко повести къ заблужденіямъ и для гарантіи противъ нихъ требуется еще убѣжденіе въ томъ, что Богъ насъ не обманываетъ. «Чтобы быть вполнѣ убѣжденнымъ въ томъ, что самыя достовѣрныя науки, какъ то ариѳметика и геометрія, суть и самыя истинныя науки, необходимо прежде познать Бога и знать, что Онъ не обманщикъ; ибо иначе очевидность въ этихъ наукахъ не будетъ полна и можно съ ними не соглашаться. То, что Богъ не обманщикъ, необходимо узнать простымъ созерцаніемъ, а не умозаключеніемъ, ибо умозаключеніе всегда можетъ оказаться ложнымъ, если мы допустимъ, что Богъ обманщикъ.—Всѣ общепринятыя доказательства бытія Божія и свойствъ Его, выведенныя изъ бытія и совершенствъ Его тварей, по моему, имѣютъ тотъ недостатокъ, что они не убѣждаютъ разума черезъ непосредственное созерцаніе. Всѣ эти доказательства суть разсужденія, правда, сами по себѣ убѣдительныя; но, будучи разсужденіями, они, какъ таковыя, неубѣдительны,—стоитъ намъ предположить, что существуетъ какой то злой духъ, обманывающій насъ» (370). Теперь ясна и цитата, приводимая Джоберти-Эрномъ, я только въ ней исправилъ бы переводъ Эрна и вмѣсто «построенныя на идеѣ безконечности», перевелъ бы буквально: «выведенныя изъ идеи, которую мы имѣемъ о безконечномъ» (tirées de

---

къ Джоберти, а 2, хочу опровергнуть его утвержденіе, которое гласитъ: «путемъ параллельныхъ ссылокъ мы старались показать рѣдкую историко-философскую насыщенность умозрительныхъ теорій Джоберти» (327). Подъ «параллельными ссылками» я понимаю самостоятельныя историко-философскія указанія, а не воспроизведеніе указаній самого Джоберти.

*) Кн. VI ч. II, гл. 6. — Разысканія истины Николая Мальбранша. Пер. Е. Б. Смѣловой подъ ред. Э. Л. Радлова. Спб. т. II, стр. 368 сл.

l'idée que nous avons de l'infini—deducta ex idea infiniti quam habemus*), чтобы такимъ образомъ оставить въ неприкосновенности картезіанскій «психологизмъ» Мальбранша и въ этихъ его словахъ. Все это у Мальбранша завершается прекрасною мыслью: «Всѣ эти истины (т.-е. существованіе Бога и Его правдивость) представляются путемъ простого созерцанія уму внимательному, хотя, повидимому, мы и разсуждаемъ здѣсь; эти разсужденія, однако, нужны лишь для того, чтобы изложить эти истины другимъ».—Это въ высшей степени интересно и важно, тѣмъ болѣе, что какъ разъ въ этой главѣ Мальбраншъ резюмируетъ свои положительные взгляды на природу познанія. Обращу вниманіе на слѣдующіе философски-важные моменты въ изложенномъ. (a) Мальбраншъ совершенно такъ же, какъ и Декартъ исходитъ *изъ анализа сознанія*,—тутъ для нихъ обоихъ *первое*. Если, какъ думаетъ Джоберти, Декартъ—психологистъ, то психологистъ и Мальбраншъ. Но существеннѣе всего то, что не съ тѣмъ наивнымъ опредѣленіемъ психологизма, которое даетъ Джоберти, можно разрѣшить, гдѣ у Декарта и Мальбранша психологизмъ, и гдѣ его нѣтъ. *Теологизмъ* Джоберти не менѣе психологистиченъ, чѣмъ спиритуализмъ Декарта или Мальбранша. Критеріемъ различія психологизма отъ не-психологизма служитъ не то, что на мѣстѣ cogito Джоберти ставитъ Бога, а то, какъ берется здѣсь для анализа само сознаніе: какъ сознаніе фактическое или сущное? Въ самомъ же переживаніи Богъ,—если только Онъ не есть «актъ» или «форма» сознанія,—является такою же трансцендентностью,—хотя бы и sui generis,—какъ и человѣкъ; (b) Ссылка на «простое зрѣніе» не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ она никакъ не исключаетъ «доказательства». Формула Мальбранша, приведенная мною, имѣетъ класическій характеръ и съ разъясненія ея слѣдовало бы начинать всякую методологію. Вы можете прійти къ своей истинѣ какимъ угодно путемъ, но разъ вы хотите убѣдить въ своей истинѣ другихъ, вы вынуждены «разсуждать», т.-е. въ концѣ концовъ тѣмъ, или инымъ способомъ *доказывать*. Самая свободная теорія непосредственнаго усмотрѣнія истины, слѣд., всякій интуитивизмъ, вяжется, такимъ образомъ, самымъ естественнымъ путемъ съ логикой и ея законами; даже намѣренный «алогизмъ» есть одна изъ формъ убѣжденія и доказательства, какъ намѣренный методизмъ въ познаніи есть его свободно выбранный путь, отъ котораго человѣку предоставлено отказаться, когда онъ пожелаетъ. Вотъ почему и Мальбраншъ могъ «видѣть» Бога, и тѣмъ не менѣе «доказывать» Его бытіе**).

*) Лат. пер. De Inquirenda Veritate. Genevae. 1689. p. 457.

**) Если бы Мальбраншъ въ этомъ пунктѣ «рѣшительно преодолѣлъ Декарта», едва ли онъ написалъ бы нижеслѣдующее поученіе: «Легко узнать истину или ложность обвиненій, направленныхъ противъ г-на Де-

(c) И его доказательство «изъ идеи безконечнаго», дѣйствительно, есть картезіанское доказательство, и по методу и по содержанію. Напомню только слѣдующее разсужденіе Декарта: «Я подразумѣваю подъ словомъ Богъ субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣнную, независимую, всевѣдущую, всемогущую, создавшую и породившую меня и всѣ остальныя существующія вещи, (если онѣ дѣйствительно существуютъ). Эти преимущества столь велики и возвышены, что чѣмъ внимательнѣе я ихъ разсматриваю, тѣмъ менѣе кажется мнѣ вѣроятнымъ, что эта идея можетъ вести свое происхожденіе отъ меня самого. Слѣдовательно, изъ всего сказаннаго мною раньше, необходимо заключить, что Богъ существуетъ. Ибо, хотя идея субстанціи будетъ находиться во мнѣ потому, что я самъ субстанція, все-таки я, существо конечное, не обладалъ бы идеей субстанціи безконечной, если бы она не была вложена въ меня какой нибудь дѣйствительно безконечной субстанціей.—И я не долженъ думать, что постигаю безконечное не при помощи истинной идеи, а только черезъ отрицаніе того, что, конечно, подобно тому какъ я понимаю покой и мракъ черезъ отрицаніе движенія и свѣта. Наоборотъ, я ясно вижу, что въ безконечной субстанціи находится больше реальности, чѣмъ въ субстанціи конечной и, слѣдовательно, понятіе безконечнаго въ нѣкоторомъ родѣ первѣе во мнѣ, чѣмъ понятіе конечнаго, т.-е. понятіе Бога первѣе понятія меня самого»... *).

карта; его сочиненія легко найти и очень легко понять, если только быть способнымъ ко вниманію. Прочтите же его сочиненія, чтобы имѣть другія доказательства противъ него, чѣмъ простые слухи, и, надѣюсь, если ихъ прочтутъ и подумаютъ надъ ними хорошенько, его не обвинятъ болѣе въ атеизмѣ, а, напротивъ, будутъ уважать всѣмъ тѣмъ уваженіемъ, котораго заслуживаетъ человѣкъ, доказавшій очень простымъ и очевиднымъ способомъ не только бытіе Бога и безсмертіе души, но множество другихъ истинъ, которыя были неизвѣстны до него». Разысканія истины. Т. II, стр. 105.

*) Метафизическія Размышленія. Рус. пер. стр. 48—49 (Oeuvres de Descartes éd. par Simon, p. 89—90). Ср. Princ. I, §§ 20, 27, 30, гдѣ Декартъ ссылается на «естественный свѣтъ». Извѣстно, какая это—запутанная проблема, но самымъ несомнѣннымъ мнѣ въ ней представляется сопоставленіе этого понятія въ порядкѣ метафизическомъ съ гносеологическою (психологическою) интуиціей (intuitus). Изъ новѣйшихъ работъ о Декартѣ ср. по этому поводу *H. Barth*, Descartes'Begründung der Erkenntnis. Bern 1913. S. 38. *Рейнингеръ* называетъ теорію познанія Декарта «*теологіей познанія*»,«ея обоснованіе,—говоритъ онъ,—даже въ антропологическомъ аргументѣ,—безусловно (durchaus) *онтологично*» (S. 57). «*Философія познанія Декарта,*—по его словамъ,—*есть попытка объяснить возможность раціональнаго познанія изъ связи человѣческаго мышленія съ сверхиндивидуальнымъ разумомъ творческой силы*» (S. 64). *R. Reininger*, Philosophie des Erkennens. Lpz. 1911. *К. Юнгманъ* резюмируетъ слѣд. обр. декартовское

Итакъ, in summa summarum, я не вижу, чтобы вышеприведенное утвержденіе Эрна о томъ, что Мальбраншъ «рѣшительно преодолѣваетъ Декарта», ему удалось обосновать. Единственно, съ чѣмъ я согласился бы, что всетаки Мальбраншъ не настолько картезіанецъ, насколько, напр., Арно и Николь, которыхъ Эрнъ весьма рѣшительно относитъ въ число «блестящихъ писателей», «не искусившихся картезіанствомъ, и оставшихся вѣрными церковному онтологизму» (106)... Арно и Николь!?..

Вслѣдъ за разобраннымъ отрывкомъ Эрнъ приводитъ еще цитату изъ Джоберти, гдѣ послѣдній ставитъ на видъ Мальбраншу неясно проведенное различіе между интуитивной и рефлексивной идеей Сущаго. Но если Мальбраншу можно простить этотъ грѣхъ, то можетъ быть можно быть снисходительнѣе и къ Декарту? Въ этомъ смыслѣ очень полезно, что Эрнъ привелъ эту цитату. Я не сталъ бы только переводить «precessori» черезъ «послѣдователи», а перевелъ бы «предшественники», и, очень просто, отнесъ бы въ число этихъ *предшественниковъ* и Декарта. — За этой цитатой слѣдуетъ опять цитата изъ Джоберти,—хотя ни ковычками, ни указаніемъ страницы она не отмѣчена (Intr. II, 168),—о томъ, что «теорія идеальнаго видѣнія» у Мальбранша есть «цѣлая философія». Къ этому присоединяется самостоятельное слово Эрна объ «грандіозности» мальбраншевскаго «наброска» этой теоріи и, потомъ, прямая ссылка на Джоберти (Intr. II, 169), предваряемая словами: «Кузенъ, «сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ, завезя въ нее нѣмецкій пантеизмъ», не умѣетъ понять Мальбранша и просматриваетъ платоническое существо его философіи, и это заставляетъ Джоберти сказать сильное слово....» (106). «Это» ли заставляетъ Джоберти «сказать сильное слово», рѣшить трудно, ибо въ указанномъ мѣстѣ (Intr. II, 169) Джоберти объ этомъ не говоритъ, а если Эрнъ нашелъ такой мотивъ у Джоберти въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ, то почему онъ, какъ историкъ философіи, не отмѣтилъ, что мальбраншевская «теорія идеальнаго видѣнія»—какъ разъ и не можетъ быть отнесена къ «платоническому существу» его философіи. И тогда Эрнъ со-

---

доказательство бытія Божія: «Ich erfahre in mir die Idee Gottes; dies ist eine innere, unmittelbare Erfahrung und darum unbezweifelbar. Denkmöglich bleibt nun nur die eine Annahme, diese Idee repräsentiere ein unabhängig von meinem Geiste existierendes, unendlich vollkomenes Wesen, von dem ich mich in meiner Existenz abhängig erkenne. Kann ich Gott an sich auch nicht erkennen, die Annahme seiner Existenz ist sachlogisch unabweisbar, also logisch notwendig, unbezweifelbar». (*K. Jungmann*, René Descartes. Lpz. 1908. S. 59). Я не предлагаю вѣрить безусловно Рейнингеру или Юнгману, но думаю, что Эрнъ могъ бы и Джоберти довѣрять меньше.

шелся бы во взглядахъ съ Джоберти, такъ какъ послѣдній считаетъ «теорію идеальнаго видѣнія» *необходимымъ дополненіемъ* къ Платону, а, слѣд., никакъ не «платоническимъ существомъ» *). И вотъ, этимъ кончается изображеніе Мальбранша и отношенія къ нему со стороны Джоберти.

Лейбницу удѣляется еще меньше (107—108), чѣмъ Мальбраншу; объ историко-философскомъ *изслѣдованіи* здѣсь не можетъ быть и рѣчи; недоумѣніямъ есть мѣсто, но ограничусь однимъ: на какомъ основаніи Эрнъ утверждаетъ дважды въ этихъ нѣсколькихъ строчкахъ, что Лейбницъ «*каѳоличенъ*», а Декартъ не каѳоличенъ? Основаній Эрнъ не приводитъ. Такъ думалъ Джоберти? Основаній не приведено. Такъ думалъ *бы* Джоберти, если бы зналъ различіе, которое мы дѣлаемъ между «католическимъ» и «каѳолическимъ»? Едва ли, такъ какъ для него, какъ католика, это различіе не имѣло бы, вѣроятно, смысла; едва ли бы онъ сомнѣвался, что «католическое» и «каѳолическое»—одно.

Не буду останавливаться и на Вико,—ему авторъ удѣляетъ больше

*) *Эрнъ*, стр. 106: Теорія идеальнаго видѣнія въ идеѣ своей есть цѣлостная философія; она содержитъ въ себѣ ученіе о природѣ, происхожденіи и закономѣрности знанія. Къ сожалѣнію она не развита и по сравненію съ тѣмъ, чѣмъ она могла бы быть—это только набросокъ, но набросокъ грандіозный, ибо умозрѣніе дѣлаетъ въ немъ дѣйствительный шагъ впередъ. Кузенъ, «сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ, завезя въ нее нѣмецкій пантеизмъ», не умѣетъ понять Мальбранша и просматриваетъ платоническое существо его философіи, и это заставляетъ Джоберти сказать сильное слово: «Повторяю,—говоритъ онъ, что теорія Мальбранша далека отъ научнаго совершенства, но даже если ее взять такой, какова она есть, то во французской философіи мы не найдемъ рѣшительно ничего, а во всей современной философіи очень мало, что могло бы пойти съ нею въ сравненіе».

Джоберти, II, p. 168: Теорія идеальнаго видѣнія есть цѣлая философія; она есть необходимое дополненіе (il compimento necessario) ученія Платона, св. Августина, св. Фомы и болѣе здравой части александрійской философіи; она содержитъ въ себѣ полную систему о природѣ, происхожденіи и закономѣрности нашего знанія.....

p. 169: Повторяю, теорія Мальбранша далека отъ научнаго совершенства... (см. слѣва)... пойти съ нею въ сравненіе. И Кузенъ, сдѣлавшій своей родинѣ печальный подарокъ въ видѣ нѣмецкаго пантеизма (il tristo dono del panteismo germanico), и объявляющій себя эклектикомъ, т.-е. собирателемъ цвѣтковъ различныхъ системъ (del fior dei varii sistemi), посвятилъ этимъ тонкимъ мыслямъ только нѣсколько строкъ, въ которыхъ онъ даже не показалъ знанія автора, о которомъ разсуждаетъ.

мѣста ($2^1/_2$ стр., 108—111 *),—такъ какъ въ книгѣ есть болѣе важныя вещи, на которыхъ нужно остановиться. Отъ одного только вопроса не могу воздержаться: Джоберти постоянно цитируетъ Вико, Эрнъ указываетъ три стороны, которые были «дороги Джоберти въ Вико» (109),—какъ же онъ потомъ утверждаетъ: «Кромѣ исторической *зависимости* отъ цѣлаго ряда мыслителей онтологическаго направленія, Джоберти въ вольномъ порывѣ своего философскаго творчества встрѣчается съ самыми трудными и неясными постиженіями Вико и Платона, *вовсе не зная объ этомъ* (курсивъ мой), и продолжаетъ ихъ въ тѣхъ вершинныхъ ихъ идеяхъ, которыя были не восприняты исторіею и оставались безусловно подъ спудомъ» (327—328).

II.

Разсмотрѣнные нами вопросы о предшественникахъ Джоберти входятъ у Эрна подъ заголовкомъ «Преданія истинной философіи» въ главу «Проблема психологизма», но собственно только первая часть этой главы «Критика новой философіи» подходитъ подъ общее названіе главы. Здѣсь Эрнъ прослѣживаетъ отношеніе Джоберти къ отвергаемымъ имъ философскимъ теченіямъ, которыя и подводятся подъ титулъ *психологизма*. Можно было бы пожелать здѣсь прежде всего точнаго уясненія этого термина путемъ теоретическаго анализа тѣхъ опредѣленій, которыя встрѣчаются у Джоберти. Къ сожалѣнію, несмотря на то, что потомъ (225 сл.) Эрнъ высказываетъ цѣлый рядъ теоретическихъ соображеній по поводу этого понятія, названнаго уясненія мы у него не находимъ. Правда, Эрнъ подходитъ къ разъясненію психологизма въ упомянутой «Критикѣ новой философіи» инымъ путемъ: путемъ *историко-философскаго* анализа этого понятія. Такимъ методомъ можно было бы удовлетвориться до извѣстной степени; читатель въ концѣ концовъ самъ могъ бы сдѣлать соотвѣтствующія обобщенія. Но и здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ же своеобразнымъ соединеніемъ у Эрна большого довѣрія къ Джоберти, съ одной стороны, и стремленія «исправить» его, съ другой,—соединеніемъ, которое такъ мѣшало ясности въ уже разсмотрѣнномъ отдѣлѣ.

*) Кромѣ того въ приложеніи къ книгѣ «экскурсъ»: «Сужденія Вико о Декартѣ» (336—338). Назначеніе этого «экскурса» мнѣ не ясно. Эрнъ приводитъ едва шестую часть сужденій Вико объ Декартѣ: это само собою дѣлаетъ его освѣщеніе этого вопроса неполнымъ и одностороннимъ, не говоря ужъ о томъ, что въ приведенныхъ отрывкахъ интерпретація Эрна очень спорна. Собрать сужденія Вико о Декартѣ и дать *исчерпывающее* освѣщеніе вопроса не трудно, пользуясь Tavola analitica въ миланскомъ изданіи Дж. Ферари (2 ed., vol. I, pp. 262—263).

Основателемъ (il fondatore) современнаго психологизма и гетеродоксіи, по Джоберти, является Декартъ, а за Декартомъ и вся *новая философія*, исключеніе изъ коей представляютъ, какъ мы видѣли, Мальбраншъ, Лейбницъ и Вико. Отношеніе Джоберти къ Декарту, поэтому, очевидно, заслуживаетъ особеннаго вниманія. Но, разумѣется, и въ до-декартовской философіи не все пріемлемо для Джоберти при его церковно-католической прямолинейности и ортодоксальности. Эрнъ дѣлаетъ попытку въ качествѣ предшественниковъ декартовскаго психологизма представить Аристотеля и Лютера, при чемъ онъ излагаетъ свои взгляды такъ, что даетъ поводъ думать, будто того же мнѣнія держится и Джоберти. Такъ какъ я не во всемъ согласенъ съ толкованіемъ Эрна, то воспроизведу сперва для освѣщенія послѣдующаго то раздѣленіе философіи, которое даетъ самъ Джоберти.

Ходъ его мысли предваряющей это раздѣленіе такой *): «Первоначальный и главный предметъ философіи, — говоритъ онъ, — есть Идея, непосредственная цѣль (termine immediato) умственной интуиціи. Этимъ словомъ, узаконеннымъ Платономъ въ философскомъ языкѣ всѣхъ цивилизованныхъ народовъ Европы, и принимаемымъ мною въ смыслѣ аналогичномъ платоновскому, я хочу обозначить отнюдь не понятіе наше, и не какую-либо сотворенную вещь или свойство, а абсолютную и вѣчную истину, поскольку она представляется въ интуиціи человѣка» (II, p. 3). «Идея не доказуема, а ее нужно допустить, какъ нѣкоторую первоначальную истину». «Идеальный признакъ, который, будучи эквивалентенъ доказательству, замѣняетъ его, есть очевидность. Очевидность есть умопостигаемость (l' intelligibilità) вещи; и такъ какъ Идея есть Умопостигаемое, то она оказывается очевидной сама собою» (p. 4). «Очевидность не исходитъ отъ духа, но входитъ въ него и его проникаетъ: приходитъ извнѣ, а не извнутри: человѣкъ ее получаетъ, не производитъ, онъ причастенъ ей, а не авторъ ея» (p. 5). «Мысль отражается въ себѣ самой и удвоивается, такъ сказать, въ рефлексіи, черезъ посредство знаковъ; послѣднія являются орудіемъ, которымъ пользуется духъ, повторяя въ себѣ самомъ интуитивную работу, или, точнѣе, интелектуально копируя идеальную модель» (p. 6). «Эта рефлексивная работа духа есть философія; ее можно, слѣд., опредѣлить, какъ послѣдовательную экспликацію перваго идеальнаго понятія» (ib). «Исторія, вѣра и разумъ сходятся въ доказательствѣ того, что отецъ рода человѣческаго былъ созданъ Богомъ съ даромъ слова. Первоначальное слово, будучи божественнымъ, было совершенно, и выражаетъ Идею сполна..... Первая идіома была откровеніемъ; и божественное откровеніе

*) Intr. II, cap. 3, p. 3 ss.

есть слово Идеи, т.-е. *Идея говорящая о себѣ самой и выражающая самое себя*». (р. 7).—«Общества имѣютъ душу, тѣло, а потому и лицо, какъ индивиды..... Идея есть душа вселенскаго общества (della società universale), и видъ человѣческій есть извѣстнымъ образомъ тѣло Идеи..... Идея, дѣйствительно, есть душа душъ, жизненный принципъ всякаго организма, всякой гармоніи, всякаго сотвореннаго порядка, и внутренняя, высшая, всеобщая форма существованій» (р. 9).—«Хотя понятіе Идеи не можетъ быть уничтожено совсѣмъ, оно можетъ быть затемнѣно, и оно было затемнѣно съ самыхъ первыхъ временъ, въ силу тѣхъ же причинъ, которыя наносили ему ущербъ впослѣдствіи, и съ недавняго времени привели философскія науки въ то состояніе упадка, въ которомъ онѣ находятся еще по настоящее время..... *Состояніе рефлексіи противно природѣ, и размышляющій человѣкъ есть испорченное животное* (Pyco).....» (р. 10)«... *Христіанство... есть совершенное возстановленіе первобытнаго состоянія человѣка и руководство его къ его конечному состоянію*» (р. 13). — «Нужно различать два человѣческихъ рода, одинъ—по природѣ, другой—по благодати..... Первый есть матеріальное общество скорѣе тѣлъ, чѣмъ душъ, такъ какъ ему не достаетъ цѣлостности идеальнаго принципа. Второй есть духовное общество, соборъ умовъ, организованныхъ Идеей, и тѣсно объединенныхъ въ одно тѣло..... Человѣческій родъ, возстановленный сверхъестественно, путемъ духовнаго избранія и рожденія, есть Церковь; послѣднюю можно въ этомъ отношеніи, опредѣлить, какъ *послѣдовательную реорганизацію человѣческаго рода, раздѣленнаго грѣхомъ, и возсоединеннаго благодатью, посредствомъ идеальнаго единства*» (рр. 14—15). «Такимъ образомъ, хотя Церковь не есть актуально родъ человѣческій, онъ есть Церковь потенціально,' и онъ антиципируетъ въ ней небесныя прерогативы..... Полнота Идеи, какъ выяснится это въ теченіе нашего разсужденія, есть привилегія католицизма; поэтому, онъ есть *единственный органическій принципъ, который можетъ преобразовать родъ человѣческій*» (р. 16). «Церковь есть персонифицированная Идея и облеченная въ одежды внѣшняго и чувственнаго тѣла, которое ее представляетъ, и которое, представляя ее, причастно ея интимной очевидности, и освѣщается ея блескомъ» (р. 17). «Если Церковь есть преобразованіе человѣческаго рода, то не-католикъ становится въ состояніе эксцентрическое, внѣ своего естественнаго условія, и морально исключенъ изъ собственнаго рода; по отношенію къ Идеѣ это—человѣкъ безъ закона, необщественный, дикій, и соотвѣтствуетъ въ порядкѣ интелектуальномъ тому, чѣмъ былъ бы въ порядкѣ матеріальномъ человѣкъ, вскормленный и воспитанный внѣ всякаго общества» (ib.) «Католическая іерархія есть организація разныхъ главъ и частныхъ общинъ подъ единымъ и высшимъ

вождемъ. И такъ какъ эта іерархія есть единый организмъ, который, послѣдовательно развертываясь и расширяясь, можетъ осуществить моральное единство всего вида, то отсюда слѣдуетъ, что ея видимый глава есть органическій принципъ, отъ котораго зависитъ будущее единство міра. Первосвященническая власть, поэтому, есть *духовное и избранное отцовство, необходимое для образованія единства великой человѣческой семьи, какъ матеріальное отцовство объединяетъ частныя семьи;* и какъ среди многихъ народовъ, пользующихся уже благомъ католическихъ установленій, есть одинъ, который заслуженно гордится тѣмъ, что занимаетъ центръ столь обширнаго цѣлаго; такъ въ этомъ отношеніи несомнѣнно, что *Италія, содержа въ своемъ лонѣ принципъ моральнаго единства міра, есть нація-мать человѣческаго рода*» (p. 18).—«Церковное общество сохраняетъ божественное сокровище, передавая его отъ поколѣнія къ поколѣнію, и выявляетъ его въ словѣ. Дефинитивныя формулы, составляющія слово Церкви, содержатъ implicite всю истину, но по большей части онѣ обнимаютъ въ словѣ explicite только интегральные элементы, которые, будучи собраны вмѣстѣ, устанавливаютъ то, что я называю полнотою Идеи» (p. 20). «Наука, выявляющая раціональныя элементы, есть философія; наука, раскрывающая элементы сверхраціональные, есть теологія, которую можно назвать откровенной или положительной. Философія и теологія, соединенныя вмѣстѣ, образуютъ совершенную идеальную науку» (p. 20). – «Полнота идеальныхъ элементовъ, которые составляютъ основаніе и предметъ спекулятивныхъ наукъ, требуютъ двухъ вещей: 1) чтобы такіе элементы были получены изъ откровенія, черезъ поддержку традиціи; 2) чтобы традиція могла оказать свое вліяніе, и была, слѣд., сохранена и выражена какимъ-нибудь іерархическимъ и непрерывнымъ учрежденіемъ, первое звено котораго связано съ откровеніемъ» (p. 25).

Я не поскупился на цитаты изъ Джоберти, потому что хотѣлъ не только возможно яснѣе представить основанія того раздѣленія философіи, къ которому мы должны перейти, но также представить читателю подлинный стиль и настоящую философію итальянскаго патера. Приведенные отрывки, на мой взглядъ, вполнѣ достаточно уясняютъ «прагматическое» отношеніе Джоберти къ философіи, — видны источники его собственнаго пафоса, равно какъ и цѣнность его философскаго замысла. Приведенныя цитаты сами по себѣ даютъ уже достаточно для общаго освѣщенія «философскаго» облика Джоберти. Перейдемъ непосредственно къ его раздѣленію философіи, которому, кстати, отмѣтить, Эрнъ приписываетъ совершенно неподобающее значеніе, увѣряя читателя, что джобертіевская «концепція двухъ магистралей поражаетъ своимъ размахомъ, своею философско-исторической глубиною и мѣткостью основной

своей мысли», что «легкость, съ которой Джоберти развязываетъ «узелъ» сложнѣйшихъ историческихъ перипетій философіи и разлагаетъ ихъ причудливую ткань на двѣ основныхъ и простыхъ (въ смыслѣ простыхъ химическихъ элементовъ) нити: нить онтологизма и нить психологизма, запечатлѣна большимъ мастерствомъ и несомнѣннымъ даромъ исторической дивинаціи» (111). Во всемъ этомъ вѣрно, кажется, только указаніе на «легкость», съ которой Джоберти расправляется съ исторіей философіи.

«Исторіографъ философіи, — говоритъ Джоберти, — больше всего долженъ имѣть въ виду эту связь философскихъ ученій съ откровеніемъ черезъ посредство дефинитивныхъ формулъ, адекватно выражающихъ идеальныя истины. Всѣ системы дѣлятся на два класа; и являются традиціонными или антитрадиціонными, смотря потому, связываются онѣ съ откровеніемъ, путемъ традиціоннаго слова, или расходятся съ нимъ; и ортодоксальными и гетеродоксальными, поскольку онѣ соглашаются съ опредѣлительной и іерархической формулой или расходятся съ ней, соотвѣтственно порядкамъ откровенія, отъ которыхъ онѣ берутъ начало, допуская или отвергая ихъ» (Intr. II, 26). Системы традиціонныя и ортодоксальныя затѣмъ дѣлятся еще на два вида: системы *прогресивныя*, гдѣ сохраняется также научная традиція, и *регресивныя*, гдѣ нить научной традиціи прерывается; системы гетеродоксальныя, утерявъ традицію религіозную, не могутъ сохранить научной, а потому всѣ они *ретроградны* (ib).

Теперь въ свѣтѣ этого раздѣленія для насъ станетъ яснымъ отношеніе Джоберти къ различнымъ теченіямъ новой философіи. Всю христіанскую философію онъ дѣлитъ на три эпохи: эпоха Отцовъ церкви, Схоластики и періодъ современной науки (II, 28). Первая эпоха—ортодоксальна и прогресивна; вторая содержитъ рядъ ортодоксальныхъ системъ реализма и рядъ гетеродоксальныхъ системъ номинализма; третья эпоха даетъ небольшое число изолированныхъ ортодоксальныхъ философовъ и множество гетеродоксальныхъ (ib). Философы послѣдней эпохи, отвергая Идею, какъ данное намъ, разсматриваютъ истину, какъ созданіе собственнаго ума, и начинаютъ философію съ «чувственнаго воспріятія»; эту гетеродоксію можно опредѣлить какъ «*подстановку чувственнаго на мѣсто умопостигаемаго, какъ перваго принципа, отъ котораго движется философія*» (II, p. 28). Чувственное бываетъ или спиритуальнымъ и внутреннимъ, или матеріальнымъ и внѣшнимъ; особый видъ спекулятивной гетеродоксіи, поэтому, состоитъ въ «*подстановкѣ внутренняго чувственнаго на мѣсто умопостигаемаго, въ качествѣ перваго принципа, и психологической рефлексіи на мѣсто разума, въ качествѣ главнаго или, по крайней мѣрѣ, начальнаго орудія фило-*

софіи.—Эту систему, которая исходитъ изъ внутренняго чувства, чтобы изъ него извлечь и соорудить все человѣческое познаваемое, подобаетъ обозначить именемъ Психологизма..... Я опредѣляю, слѣдовательно, Психологизмъ, *какъ систему, которая выводитъ умопостигаемое изъ чувственнаго, и онтологію изъ психологіи*» (II, 29).

Изъ этого послѣдняго опредѣленія исходитъ и Эрнъ въ своемъ изложеніи (67), но оно у него не ясно, такъ какъ всѣхъ предшествующихъ, приведенныхъ здѣсь нами, разсужденій Джоберти Эрнъ не разсказываетъ своему читателю. Въ концѣ концовъ, и самъ Эрнъ, можетъ быть, благодаря этому упущенію дѣлаетъ странное на первый взглядъ, утвержденіе, что Джоберти, — и при томъ, «какъ истинный платоникъ» (!?),—«въ *общихъ* вопросахъ онтологической психологіи занимаетъ позицію опредѣленно выраженнаго *спиритуализма*» (235). Оговорки,—«въ *общихъ* вопросахъ», «онтологической психологіи»,—которыми Эрнъ старается придать неопредѣленность своему утвержденію, мало помогаютъ, если имѣть въ виду только-что приведенное опредѣленіе психологизма у Джоберти, такъ какъ оно, какъ очевидно, подводитъ подъ психологизмъ прежде всего всякаго рода *спиритуализмъ* *). Но у Джоберти есть еще одно опредѣленіе психологизма, болѣе соотвѣтствующіе вышеизложеннымъ предпосылкамъ его критики философскихъ ученій, это опредѣленіе гласитъ: «*Всякая система, которая помѣщаетъ принципъ познаваемаго въ чемъ-нибудь, что собственно говоря, не есть Богъ, необходимо есть система психологистическая*: хотѣть найти третье рѣшеніе въ этомъ случаѣ такъ же абсурдно, какъ допустить что-нибудь, что субстанціально но отличается отъ Творца и творенія»**). Имѣя въ виду это опредѣленіе, можно было бы, конечно, допустить и «спиритуалиста» въ лоно ортодоксальной философіи, нужно только, чтобы онъ вѣрилъ въ Іегову и въ Папу... Но вся суть въ томъ, что Джоберти убѣжденъ, что психологизмъ, и слѣдовательно, *спиритуализмъ*, есть философія гетеродоксальная по существу. Какъ совмѣщалъ Джоберти въ себѣ *свой* онтологизмъ, т.-е. точнѣе *теологизмъ*, и спиритуализмъ, это—тайна, которую Эрнъ столь же мало раскрылъ, какъ и тайну «истинно платоновскаго» спиритуализма!...

Во всякомъ случаѣ, послѣ приведеннаго опредѣленія психологизма,

---

*) Джоберти допускаетъ весьма компрометирующее включеніе спиритуализма въ «сенсизмъ», но, нужно согласиться, во многихъ отношеніяхъ — весьма правильное. Возникновеніе и исторія французскаго спиритуализма (начала XIX в.) — лучшее тому доказательство.

**) Errori I, 125—126. «*Ogni sistema que colloca il principio dello scibile in una cosa, che propriamente parlando non è Dio, è necessariamente psicologistico...*» (Курсивъ мой).

которое имѣетъ въ виду, прежде всего, всякаго рода спиритуализмъ, Джоберти непосредственно переходитъ къ Декарту. «Распространеніе,— утверждаетъ Джоберти,—если не первое введеніе, психологизма, который теперь владѣетъ, несмотря на нѣкоторые противоположные примѣры, философіей всего цивилизованнаго міра, и составляетъ современную гетеродоксію, должно быть приписано Рене Декарту» (Intr. II, 29; ср. Эрнъ, 68) Философія, исходящая изъ картезіанскихъ принциповъ, дѣлится, по Джоберти, на 5 школъ или класовъ: философія самого Декарта; философія Лока; философія Спинозы, нѣмецкихъ пантеистовъ и отчасти Беркли; философія Канта и французскихъ сенсуалистовъ, начиная съ Кондильяка; и, наконецъ, абсолютные скептики съ Юмомъ во главѣ (46—47). Остановимся только на Декартѣ, какъ родоначальникѣ всей этой гетеродоксіи. «Декартъ,—говоритъ Джоберти,—сенсистъ въ принципахъ и въ методѣ; въ принципахъ, потому что онъ устанавливаетъ, въ качествѣ первой истины, чувственный фактъ сознанія (il fatto sensibile della coscienza), въ методѣ, такъ какъ онъ идетъ отъ психологіи къ онтологіи, не пройдя противоположнаго пути. Дѣйствительно, психологизмъ и сенсизмъ тожественны: психологизмъ есть сенсизмъ въ примѣненіи къ методу, сенсизмъ—психологизмъ, примѣненный къ принципамъ. Примѣты этого класа философовъ суть: 1) претензія создать новую философію; 2) отказъ отъ религіозной и научной традиціи; 3) предварительный скептицизмъ; 4) желаніе основать онтологію на психологіи, и отсюда необходимость совсѣмъ отвергнуть прежнюю психологію, установленную на онтологическихъ данныхъ; 5) разсмотрѣніе внутренняго чувства, какъ первой истины; 6) научное преобладаніе, данное въ личности человѣка, и, слѣд., автономія духа, анархія идей, абсолютная свобода мысли въ порядкѣ философскомъ и религіозномъ, и гражданская вольность (la licenza civile), которая изъ этого проистекаетъ» (Intr. II, 46).

Теперь, физіономія самого Джоберти и смыслъ его психологизма читателю ясны. Выходитъ, что психологизмъ—весьма соблазнительная вещь. Но не мѣняетъ ли Эрнъ обликъ Джоберти, не разъясняя читателю, въ чемъ же собственно антипсихологизмъ Джоберти, не показывая, какіе подчасъ, нефилософскіе мотивы вооружаютъ Джоберти противъ Декарта, и утверждая вмѣсто этого, что Джоберти философію Декарта и психологизмъ вообще «опровергаетъ не во имя догматическихъ взглядовъ католичества, не по критеріямъ несходства его съ религіозными убѣжденіями, а по чисто философскимъ мотивамъ, во имя иного, болѣе высокаго, по его мнѣнію, принципа философствованія, который называется у него обыкновенно *онтологизмомъ*» (61).

Вмѣсто теоретическаго анализа психологизма въ толкованіи Джоберти Эрнъ хочетъ установить историческіе корни декартовскаго

психологизма, но изображаетъ при этомъ мысль самого Джоберти не совсѣмъ точно. «Но мистико-историческій корень психологизма, — говоритъ онъ, — нужно искать дальше и глубже, чѣмъ въ картезіанствѣ» (68). Что касается «мистическаго» корня, то, навѣрное, это именно такъ: я думаю, даже, онъ уходитъ куда-нибудь въ глубины, предшествующія сотворенію міра. Интереснѣе, поэтому, просто историческіе корни, какъ болѣе или менѣе доступные намъ. И Эрнъ, повидимому, не отказывается отъ этого изысканія. Онъ утверждаетъ: «Исторически само картезіанство есть явленіе производное. И обусловлено оно двумя духовными теченіями. Съ одной стороны психологизмъ возникаетъ уже въ системѣ Аристотеля, поскольку Аристотель себя противопоставляетъ Платону и критикуетъ послѣдняго, съ другой стороны свою мощь и власть надъ новоевропейскимъ сознаніемъ психологизмъ получаетъ вслѣдствіе религіозной реформы Лютера» (68). Исторически тутъ, разумѣется, очень интересный фактъ: Декартъ, который стремился освободить философію отъ аристотелевской непогрѣшимости, оказывается, имѣлъ въ его лицѣ своего предшественника, и тотъ же Декартъ, который писалъ «я ни за что не хочу издавать сочиненія, въ которомъ самое малѣйшее слово могло бы не понравиться церкви», оказывается, зараженъ Лютеровой ересью. Такъ какъ двѣ страницы, занятые у Эрна доказательствомъ этого его историческаго тезиса, почти сплошь состоятъ изъ цитатъ, то можетъ явиться вопросъ: не есть ли это опять крайнее довѣріе Эрна къ Джоберти? Но на повѣрку выходитъ, что, какъ я сказалъ, мысли Джоберти здѣсь переданы не вполнѣ точно.

Абзацъ объ Аристотелѣ состоитъ изъ трехъ цитатъ, но послѣдняя,—кстати, неясно откуда взятая авторомъ,—говоритъ только объ номиналистахъ, двѣ первыя—объ Аристотелѣ и номиналистахъ (вторая цитата разбита на двѣ части, между которыми вставлено поясненіе Эрна, основанное, впрочемъ, на словахъ самого Джоберти). Первая изъ нихъ взята изъ предисловія Джоберти къ его сочиненію Del Buono и по контексту ея (p. XX) видно, что Джоберти противопоставляетъ здѣсь Платона и Аристотеля въ ихъ этическомъ ученіи, такъ что видѣть въ этомъ указаніе на то, что Аристотель является предшественникомъ Декарта въ его психологизмѣ, никакъ нельзя. Кромѣ того, цитата не переведена Эрномъ до конца, конецъ же ея гласитъ: «и было возобновлено (дѣло Аристотеля) въ наши дни Антоніо Розмини и его школой»,—вотъ, а о Декартѣ ни слова. Вторая цитата называетъ Аристотеля «гетеродоксомъ и психологистомъ» (у Эрна слово eterodosso осталось непереведеннымъ), но опять не сказано ничего объ его отношеніи къ Декарту, а что же удивительнаго, что Джоберти находитъ у Аристотеля «психологизмъ»,

разъ Аристотель былъ не только гетеродоксомъ, но даже просто язычникомъ. Очевидно, что если Эрнъ, знатокъ Джоберти, не нашелъ у него болѣе ясныхъ для своей мысли цитатъ, то ихъ и нѣтъ. Но за то есть у Джоберти иныя мѣста, которыя обнаруживаютъ иное отношеніе его къ Аристотелю, чѣмъ то, которое изображаетъ Эрнъ. Джоберти опредѣленно противопоставляетъ Декарта и Аристотеля и вводитъ послѣдняго въ рядъ *своихъ* героевъ философіи: Платонъ, Аристотель, св. Августинъ Лейбницъ, Мальбраншъ (Intr., Proem. 47); Платонъ, Аристотель, Плотинъ, Августинъ, Бонавентура, Фома (въ противопоставленіи Декарту) (Intr. II, 31); Пифагоръ, Платонъ, Аристотель, св. Августинъ, Лейбницъ, Вико (Del Buono, p. 3); «И когда я сравниваю философскіе труды этого писателя съ Діалогами Платона, Метафизикой Аристотеля, Троицей св. Августина, и «Summa» Аквината, я не нахожу ничего, что можно было бы поставить въ паралель его высокомѣрію,—развѣ только примѣрную простоту его почитателей. Картезій, я повторяю, былъ великимъ математикомъ; но онъ былъ самымъ плохимъ философомъ» (II, 41—42). Наконецъ, вотъ, недвусмысленная оцѣнка Аристотеля у Джоберти: «Прочтите только Метафизику Аристотеля, и вы увидите, сколько тутъ глубоко трактуется, или, по крайней мѣрѣ, указывается этимъ великимъ философомъ вопросовъ, которые въ наши дни не только остаются безъ вниманія, но игнорируются, и даже не предчувствуются большинствомъ тѣхъ философовъ, въ рукахъ которыхъ, такъ сказать, находится наука, и которые являются признанными учителями ея..... Обширные размѣры и, т. сказ., энциклопедическія и колосальныя пропорціи философіи были сохранены даже въ средніе вѣка, насколько допускала грубость эпохи, благодаря верховному авторитету, который тогда имѣлъ Аристотель, и благодаря широтѣ католической Идеи» (II, 43—44). Обратно, что могло не нравиться Джоберти у Аристотеля, то должно было этому «истинному платонику» не нравиться и у Платона, какъ онъ самъ это и изображаетъ: «Однимъ изъ самыхъ древнихъ заблужденій философіи, безъ сомнѣнія, было пренебреженіе къ догмѣ творенія; это лишило поразительные геніи Платона и Аристотеля счастья постигнуть вполнѣ истину, и оказало фатальное вліяніе на всѣ части ихъ ученія съ ихъ извращенной и абсурдной гипотезой вѣчной матеріи (colla prepostera e assurda ipotesi della materia eterna). Но эта ошибка не была даже первой; она проистекаетъ изъ ложнаго метода (del metodo vizioso), именно изъ извращенія идеальной формулы, какъ мы увидимъ ниже» (Intr. II, 108). Отчего же Эрнъ не считаетъ, что «мистико-историческій корень психологизма» лежитъ въ Платонѣ?..

«Другимъ историческимъ корнемъ психологизма философскаго (psicologismo filosofico),—говоритъ Эрнъ,—Джоберти считаетъ психологизмъ

религіозный (psicologismo religioso)» (69). Это утвержденіе звучитъ не столь парадоксально, но, разумѣется, требуетъ, прежде всего, углубленнаго философскаго анализа, котораго цитаты изъ Джоберти не замѣняютъ. Кромѣ того, цитируя, Эрнъ нѣсколько «смягчаетъ» выраженія Джоберти, и не всегда вѣренъ контексту:

Эрнъ, стр. 69: «Не думая, что разрушаютъ Идею, протестанты даже повидимому утрировали ее перегруженіемъ области непостижимаго, какъ это ясно изъ ихъ догматовъ о предопредѣленіи, о рабствующей волѣ, о вѣрѣ безъ дѣлъ и т. п.». Но принципы реформы, ея методы неизбѣжно вели къ искаженію Идеи, а затѣмъ и къ ея отрицанію. Лютеранское ученіе есть теологическій психологизмъ (psicologismo teologico)». И, если протестантизмъ сначала хранилъ въ себѣ большую часть церковной онтологіи, то затѣмъ, вѣрный своему принципу и логикѣ, долженъ былъ необходимо притти къ подавленію традиціонныхъ инстинктовъ и къ господству одного психологистически опредѣлившаго себя разума [2]).

То, что Лютеръ сдѣлалъ въ области богословія, то Декартъ сдѣлалъ въ области философіи. Поэтому «Декартъ главный извратитель новой философіи (il corruttor principale). Онъ установитель ложныхъ принциповъ и сквернѣйшаго метода» [3]).

[2]) II, 37, II, 36, II, 35. I, 133, 26; 60, II, 138; Ges. III, 451.

[3]) II, 35 [?—I, 63!].

Джоберти, Introd. II, 35 (букв. пер.): Напротивъ, они не только не принижали Идеи, они извѣстнымъ образомъ возвеличивали ее, перегружая, такъ сказать, сверхумопостигаемое, какъ явствуетъ изъ ихъ ученій о фатальномъ предопредѣленіи, рабствующей воли, о вѣрѣ безъ дѣлъ, итп. Поэтому, даже въ самыхъ тяжелыхъ заблужденіяхъ Лютеръ и его приверженцы сохранили идеальный геній своего племени.

Но принципы реформы и ея методъ вели прямо къ искаженію Идеи и, слѣд., къ ея отрицанію. Лютеранское ученіе было теологическимъ психологизмомъ, не познавшимъ себя самого, но сохранившимъ въ значительной части исконную католическую онтологію не замѣчая ея противорѣчія собственнымъ принципамъ. Дѣйствительно, желая непосредственно обратиться къ писанному выраженію идеальной истины, т.-е. къ откровенію, безъ помощи слова, т.-е. Церкви, и уничтожая вмѣстѣ съ традиціей пятнадцати столѣтій историческую непрерывность Идеи, Лютеръ дѣлалъ по отношенію къ Христіанству то, что первые схизматическіе жрецы языческой древности дѣлали по отношенію къ первоначальному откровенію *).

*) «Anzi, non che menomare l'Idea, l'esagerarono in un certo modo, caricando, per dir così, il sovrintelligibile, come apparisce dai loro dogmi della predestinazione fatale, del servo arbitrio, della fede senza le opere, e altri somiglianti. Perchiò anche in mezzo agli errori più gravi, Lutero e i suoi fautori conservarono il genio ideale della loro stirpe.

Ma i principii della riforma, e il suo metodo, all'alterazion dell'Idea, e

Приведенную же Эрномъ послѣднюю цитату читатель найдетъ не по прямому указанію: II, 35, а совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ (I, 63), и въ другомъ контекстѣ, слѣд., съ другимъ, «поэтому». Тамъ сказано: «Французскіе философы прошедшаго столѣтія примкнули къ психологическому принципу Декарта, но отказываются отъ его онтологическихъ выводовъ; между тѣмъ, какъ Фихте и другіе, отвергая скептическую основу психологіи ихъ учителя (Канта), сохранили его мораль, которая у нихъ есть истинная онтологія.—Декартъ, поэтому, главный извратитель философіи новаго времени, авторъ ложныхъ принциповъ и наихудшаго метода, который привелъ ее къ разрушенію...» Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ *не* объ отношеніи Лютера и Декарта. Это все-таки характеризуетъ *тонъ* «изслѣдованія» Эрна: исчезаетъ настоящій Джоберти, какимъ долженъ онъ предстать передъ *научнымъ*, *а не апологетическимъ* судомъ.

Сама по себѣ мысль Джоберти объ отношеніи между религіознымъ направленіемъ эпохи реформаціи и новой философіей очень интересна, и жалко, что Эрнъ не развилъ ее, а оставилъ въ такомъ скомканномъ и упрощенномъ видѣ. Съ *одной* стороны, во всякомъ случаѣ, этого вопроса не долженъ обходить *историкъ*, разъ онъ къ нему подошелъ. Есть поверхностное мнѣніе, будто новая раціоналистическая философія обязана своимъ раціонализмомъ протестантству. Это мнѣніе отражаетъ на себѣ одинаково, какъ историческую неосвѣдомленность, такъ и не-философскую тенденціозность. Нужно серіозно поставить обратный вопросъ: какъ религіозное сознаніе и теологія новаго времени принимали раціоналистическій характеръ подъ вліяніемъ новой науки и философіи?*)

У Джоберти его мысль все-таки развита лучше. Онъ пытается, по крайней мѣрѣ, освѣтить ее въ болѣе широкомъ историческомъ масштабѣ,

---

quindi alla sua negazione, dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di sè, che serbava tuttavia in gran parte l'antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi propri principii». Итд.

*) Моя статья была уже написана, когда я нашелъ такую же постановку вопроса въ новой книгѣ *Е. Спекторскаго*, Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи. Т. II. Кіевъ 1917. Отд. II, гл. III, стр. 188—375. На основаніи дѣйствительнаго изученія эпохи авторъ утверждаетъ, что «вопреки ходячему мнѣнію, протестантство до XVII вѣка не только не носило раціоналистическаго характера, но, напротивъ, противилось раціонализму, какъ философскому, такъ и религіозному...» Не вѣрно, будто раціонализмъ философіи и наукй XVII вѣка обязанъ своимъ возникновеніемъ протестантской мысли. Только во второй половинѣ XVIII в. «протестантство радикально переработывается началами какъ субъективнаго, такъ и объективнаго раціонализма» (стр. 294—295). - Мнѣ кажется только, что работа Спекторскаго не полна въ томъ отношеніи, что онъ, отдавая много схоластикѣ, мало удѣляетъ мистическимъ источникамъ протестантства.

о чемъ Эрнъ не сообщаетъ читателю уже прямо въ ущербъ Джоберти. Послѣдній исходитъ изъ сознанной въ свое время необходимости реформы католической церкви (II, 34 ss.). Въ этомъ направленіи были, по его мнѣнію, предприняты три гетеродоксальныхъ реформы; изъ нихъ двѣ религіозныхъ и третья—философская. «Религіозное заблужденіе XVI вѣка, прежде чѣмъ найти примѣненіе въ философіи благодаря Декарту, приняло двѣ различныхъ формы, сообразно различнымъ характерамъ народовъ, у которыхъ оно утвердилось» (II, 35). Въ Германіи мы встрѣчаемъ уже названный теологическій психологизмъ Лютера и его послѣдователей. Второй видъ религіознаго психологизма Джоберти обнаруживаетъ на собственной родинѣ, въ Италіи. «Оба Социно,—говоритъ онъ,—довели до совершенства протестантскій принципъ, примѣняя его къ разрушенію христіанской онтологіи, какъ Лютеръ воспользовался имъ для ниспроверженія католическихъ обрядовъ и порядковъ» (II, 37). Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дѣло соцініанизма представляется ему печальнѣе самого лютеранства. «Соцініанизмъ,—говоритъ онъ,—отвергая идеальное и откровенное сверхумопостигаемое, затемняетъ, въ силу логической необходимости, умопостигаемое, лишаетъ его той чистоты и совершенства, которыми изобилуетъ евангельское ученіе, сводитъ мудрость Христа къ тѣсной мѣрѣ Сократа и Платона, и подставляютъ въ результатѣ на мѣсто блестящей и адекватной Идеи католическаго христіанства несовершенную и туманную Идею языческой философіи» (II, 38). Въ цѣломъ, положеніе вещей характеризуется слѣдующимъ образомъ: «Первый шагъ по пути заблужденія былъ сдѣланъ нѣмцами; второй—итальянцами; третій и послѣдній былъ дѣломъ французовъ.....» (ib). Тутъ выступаетъ уже философія Декарта.—Теперь мнѣ кажется, позиція «истиннаго Платоника» Джоберти—*яснѣе*; легче, въ частности, теперь понять и оцѣнить его отношеніе къ Декарту.

«Тамъ, гдѣ Лютеръ хотѣлъ быть религіознымъ реформаторомъ,—замѣчаетъ Эрнъ,—Декартъ хотѣлъ быть *философомъ*, и потому его дѣло подпадаетъ подъ аргументы философскаго порядка и подлежитъ логическому разсмотрѣнію» (70). Такому подходу къ дѣлу нельзя не сочувствовать, а потому очень жаль, что Эрнъ не примѣнилъ этого принципа къ разсмотрѣнію философіи Джоберти, и въ частности по поводу отношенія Джоберти къ Декарту. Увлеченный апологетическими цѣлями онъ и здѣсь не точно изображаетъ самого Джоберти, и,—что еще большее упущеніе,—не поднимаетъ своего голоса историка философіи и философа противъ явно пристрастнаго и несправедливаго Джоберти. Онъ только цитируетъ, но не анализируетъ. Конечно, это дѣлаетъ честь Эрну, что онъ стремится выбрать изъ клерикальнаго арсенала Джоберти лишь философскіе аргументы, но зато онъ не даетъ русскому читателю истин-

наго облика этого противника «свободной мысли» (см. выше 323), а дѣлая видъ, что аргументы Джоберти не вызываютъ сомнѣній, онъ совершаетъ грѣхъ и передъ самой философіей.

Если я правильно понимаю Эрна, то онъ придаетъ значеніе, главнымъ образомъ, пяти аргументамъ Джоберти, на которыхъ я по порядку и остановлюсь. 1) «Декартъ начинаетъ съ сомнѣнія. Онъ его называетъ методическимъ и въ то же время универсальнымъ. Джоберти сомнѣвается въ правильности такого *начала*. «Кто начинаетъ съ сомнѣнія, тотъ долженъ и кончить имъ, ибо вершина познавательной пирамиды должна быть однородной съ ея «основаніями»» (71). Убійственное «ибо»!.. Но почему Эрнъ не привелъ другого аргумента Джоберти *противъ скептицизма* Декарта,—аргумента не столь убійственнаго, но весьма характернаго для Джоберти: «Методическій процесъ и абсолютное сомнѣніе, которое Картезій предпосылаетъ своей философіи, никакимъ образомъ не могутъ быть согласованы съ католическими принципами» (Introd. I, 134). Пусть Декартъ самъ называетъ себя католикомъ!.. Эрнъ ссылается на Владимира Соловьева (70 прим. 2), который пришелъ «къ такому же отрицанію принциповъ декартовской философіи», какъ и Джоберти, при этомъ Эрнъ указываетъ: «ср. также VIII, 177» (Собр. соч. Соловьева). Но именно на этой страницѣ Соловьевъ доказываетъ, что методическое сомнѣніе «не есть праздная игра ума», и между прочимъ, говоритъ, что «...этимъ сомнѣніемъ не только полагается начало философскаго процесса провѣрки нашихъ мнѣній, но и обусловливается желанный конецъ его, который никакъ не будетъ простымъ возвращеніемъ къ прежнему вѣрованію, а долженъ выразиться въ новомъ лучшемъ пониманіи міра, не только формально болѣе осмысленномъ, но и по существу глубоко преобразованномъ. Я не могу заранѣе ручаться за такой результатъ будущей философіи, но знаю только, что безъ предварительнаго сомнѣнія во *всѣхъ* догматическихъ взглядахъ онъ совершенно невозможенъ». Итакъ, кому же вѣрить? Или, можетъ быть, Вл. Соловьевъ также несогласуемъ съ «католическими принципами»?..

2) Второй аргументъ (71—72) можно формулировать, какъ «первенство метода передъ принципами». Не нужно придавать этому аргументу принципіальнаго значенія и сопоставлять, напр., съ новокантіанскими тенденціями къ панметодизму. Эрнъ просто, мнѣ кажется, придалъ здѣсь большее значеніе, чѣмъ оно того заслуживаетъ, замѣчанію Джоберти по поводу уже знакомаго намъ (см. выше) «признанія» Кузена. Въ сущности же рѣчь идетъ все о томъ же психологизмѣ Декарта: духъ метода отличаетъ Декарта отъ его предшественниковъ, заявляетъ здѣсь Кузенъ.—Въ чемъ состоитъ этотъ методъ? Въ «*анализѣ мысли*»,—отвѣчаетъ Кузенъ («L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode carté-

sienne») (Intr. I, 116). Упрекать Декарта въ психологизмѣ, разумѣется, не трудно. Но вопросъ этотъ не такъ простъ, и тутъ Эрну представлялся прекрасный случай обнаружить свою компетенцію историка философіи, показавъ, что̀ есть, въ самомъ дѣлѣ, психологизмъ, и въ какихъ предѣлахъ вообще имѣетъ смыслъ говорить о психологизмѣ Декарта. Эрнъ утверждаетъ, что «у Джоберти былъ несомнѣнный даръ особаго, эйдетическаго зрѣнія» (241). Но какъ же тогда проницательный Джоберти не доглядѣлъ, что въ cogito Декарта наряду съ психологизмомъ есть утвержденіе подлиннаго эйдетическаго начала данныхъ сознанія? Откуда у самого Эрна эта модернизація платоновскаго слова εἶδος, какъ не отъ самого тонкаго аналитика *сознанія* нашего времени? Эрнъ самъ утверждаетъ: «Феноменологическій методъ Гуссерля, стремящійся продожить робкіе пути къ узрѣнію идеальной сущности явленія, Джоберти долженъ былъ бы привѣтствовать, какъ здоровую «интенцію», какъ нѣкоторое пробужденіе конкретно-примѣняемой метафизической способности» (228). Что же такое у Гусерля «узрѣніе идеальной сущности явленія», какъ не эсенціальная данность сознанія? Я согласенъ съ тѣмъ, что именно отъ эйдетической данности cogito нельзя заключать къ собственному реальному существованію, но точно также и по тѣмъ же основаніямъ нельзя этого дѣлать отъ признанія идеальной сущности Іеговы, какъ дѣлаетъ Джоберти, иначе намъ было бы позволено заключать и отъ идеальной сущности, напр., числа 13 къ реальному бытію «вещи 13». А потому Декартъ много проницательнѣе Джоберти, когда онъ прямо къ сущности Бога относитъ и его бытіе. Но трудно думать, что, какъ это бытіе, такъ и наше собственное, равнымъ образомъ и эйдосъ его, *могутъ быть предметомъ* философскаго анализа, и въ то же время могутъ быть *даны помимо сознанія* — а отказаться отъ того, что предметъ анализа данъ черезъ сознаніе, можно развѣ только подъ угрозой разойтись съ «католическими принципами»...

3) Третій аргументъ составляетъ развитіе той же мысли съ большей опредѣленностью, такъ что философія Декарта прямо упрекается въ *субъективизмѣ*. И этотъ упрекъ имѣетъ за собою нѣкоторое основаніе, но и здѣсь Эрнъ не обнаруживаетъ безпристрастія историка. Вмѣсто того, чтобы слѣпо довѣрять Джоберти, ему слѣдовало бы обратиться къ самому Декарту и показать, что именно Джоберти меньше всего имѣетъ права кипятиться на эту тему, такъ какъ, если Декартъ и берется перейти ко всѣмъ вещамъ отъ своего «я», то все же одно исключеніе у него есть. И это исключеніе—тотъ самый іудейско-католическій Богъ, ad maiorem gloriam котораго Джоберти клевещетъ на Декарта, ибо иначе какъ клеветой нельзя назвать разсужденіе Джоберти, къ которому такъ довѣрчиво отнесся Эрнъ:

Джоберти (Intr. II, 39—40; Эрнъ, 72):

«... если бы кто сказалъ: *моя душа мыслитъ, слѣдовательно, она есть*; онъ выразилъ бы нѣкоторымъ образомъ общую, независимую, абсолютную истину; но кто, наоборотъ, начинаетъ, говоря: *я мыслю, слѣдовательно, я есмь*, тотъ сосредоточиваетъ истину въ собственной индивидуальности, и прививаетъ ее, такъ сказать, къ личности философа. Вѣрно, во всякомъ случаѣ, то, что Декартъ открыто увѣрялъ, что не желаетъ устанавливать энтимему, разрѣшимую въ силогизмъ, а желаетъ выразить простой первичный фактъ; потому что въ противномъ случаѣ онъ долженъ былъ бы подразумѣвать необходимое и общее положеніе: *то, что мыслитъ, есть*. Напротивъ, Картезій полагаетъ корень истины въ себѣ самомъ, и выводитъ бытіе изъ собственной мысли, какъ если бы онъ говорилъ: *я есмь абсолютная истина**). И такъ какъ онъ выражаетъ принципъ всего познаваемаго, персонифицируя его въ себѣ самомъ и говоря въ первомъ лицѣ, онъ сравниваетъ себя съ Богомъ Моисея, провозгласившимъ: *Азъ есмь сый*».

Декартъ, Метафизическія размышленія, *стр. 29*: «Я есмь; я существую (je suis, j'existe),—это достовѣрно; но сколько времени?

Столько, сколько я мыслю; ибо возможно и то, что я совсѣмъ пересталъ бы существовать, если бы я окончательно пересталъ мыслить. Я теперь не допускаю ничего, что не было бы необходимо истиннымъ. Слѣдовательно я, строго говоря, только мыслящая вещь, т.-е. духъ или душа, или разумъ, или умъ. Все это—термины, значеніе которыхъ прежде было мнѣ неизвѣстно. Итакъ, я — истинная и дѣйствительно существующая вещь. — Но какая вещь? Вещь, которая мыслитъ, какъ я уже сказалъ».

Стр. 49: «Наоборотъ, я ясно вижу, что въ безконечной субстанціи находится больше реальности, чѣмъ въ субстанціи конечной и слѣдовательно понятіе безконечнаго въ нѣкоторомъ родѣ первѣе во мнѣ, чѣмъ понятіе конечнаго, т.-е. понятіе Бога первѣе понятія меня самого...»

Послѣднюю фразу цитаты изъ Джоберти Эрнъ не приводитъ, а между тѣмъ это—хорошо знакомый не въ одной Италіи примѣръ «духовной» критики... И хотя Эрнъ утверждаетъ, «что за все новое время *самымъ критическимъ философомъ былъ Джоберти*» (241), тѣмъ не менѣе онъ «смягчаетъ» иногда остріе джобертіевской критики:

Джоберти (Intr. II, 140): «Онъ (Декартъ) и не подозрѣваетъ даже, 1) что чувство собственнаго существованія не можетъ быть мыслимо безъ нѣкоторой общей и абстрактной идеи; 2) что всякая общая и абстрактная

Эрнъ (72—73): «Онъ и не подозрѣваетъ даже, что 1) чувство собственнаго существованія не можетъ быть мыслимо безъ общей и абстрактной идеи *бытія*, 2) что всякая общая и абстрактная идея предполагаетъ, что *въ сущемъ*, а

*) «Io sono il vero assoluto»—Эрнъ *переводитъ*: «я есмь сущій» (стр. 72).

идея предполагаетъ *нѣкоторую универсальную и конкретную идею*; и 3) *что такъ какъ универсальная и конкретная идея есть идея Бога, то отсюда слѣдуетъ, что въ Богѣ*, а не въ чувствѣ собственнаго существованія, надлежитъ полагать первую Истину, и что поэтому первое понятіе въ порядкѣ познавательномъ тожественно съ первой вещью въ сферѣ реальности».

не въ чувствѣ собственнаго существованія надлежитъ полагать первую истину и что поэтому первое понятіе въ познавательномъ планѣ должно быть тожественнымъ съ первою *реальностью* въ планѣ дѣйствительности» (курсивъ мой).

Ну, конечно, сказать «сущее» не такъ «критично», какъ «Богъ»,— неужто и самъ Эрнъ нашелъ, что столь «критическое» утвержденіе «объективнаго» принципа заслуживаетъ смягченія?

4) Четвертый аргументъ состоитъ въ томъ, что Декартъ «беретъ случайный фактъ *я есмь* и на немъ хочетъ строить науку о Сущемъ» (73). Это историко-философское открытіе Эрнъ высказываетъ, повидимому, за свой страхъ, но за отсутствіемъ доказательствъ я противъ него спорить не стану*), а обращу вниманіе на аргументацію Джоберти, которую приводитъ Эрнъ: «кто исходитъ изъ факта, тотъ не можетъ добраться до истины, ибо фактъ относителенъ и случаенъ, истина же въ своей основѣ необходима и безусловна». Этотъ аргументъ такъ нравится Эрну, что онъ потомъ приводитъ его противъ новокантіанскаго трансцендентализма (226). Я—не поклонникъ этой формы трансцендентализма, и не намѣренъ здѣсь ее защищать, но думаю, что упрекъ Эрна основанъ на недоразумѣніи, или, можетъ быть, на пристрастномъ пренебреженіи къ современной философіи. Здѣсь указываю на это съ другой цѣлью: разъ это—аргументъ такого всеобщаго значенія, то почему Эрнъ не примѣнилъ его къ Джоберти? Или видѣніе и слышаніе Моисея: *Азъ есмь сый*, не было *фактомъ*? Но вѣдь если даже Моисей или авторъ Исхода здѣсь сфантазировалъ, всетаки мы имѣемъ дѣло съ фактомъ прежде всего. Во всякой интерпретаціи откровеніе столь же фактично, какъ и любой опытъ эмпирической дѣйствительности. И если Богъ Джоберти — не дѣйствительный Богъ дѣйствительнаго міра, а *только* идея, то его есть съ чѣмъ поздравить: «только идея», — т.-е. идея, которая не была бы идеей *чего-нибудь*, — только тогда не есть понятіе лишенное смысла, когда этимъ словомъ обозначаютъ отсутствіе этого *чего-нибудь*. Я ясно вижу всѣ трудности, которыя проистекаютъ изъ

*) На этой же страницѣ есть заключенные въ ковычки, т.-е. чьи-то, не Эрна, совершенно фантастическія соображенія о «естественномъ свѣтѣ» у Декарта. Такъ какъ Эрнъ не указалъ, откуда взято это сужденіе, то я его также оставляю безъ обсужденія.

утвержденія *дѣйствительности* Бога, т.-е., совершенно вѣрно, Его *относительности*, и *случайности*, а въ то же время Его *абсолютности* и *безусловности*. Но разъ вы утверждаете такія coincidentia oppositorum, вы обязаны принять на себя и все бремя осмысленія ихъ. Сказкѣ, что мы въ познаніи должны исходить изъ Бога, какъ абсолютной дѣйствительности, пожалуй, еще повѣритъ ребенокъ, но сказкѣ, что мы *въ дѣйствительномъ* познаніи исходимъ изъ такого начала, не повѣритъ и ребенокъ, если онъ сколько-нибудь сообразителенъ. Смыслъ рѣчей Джоберти иной: можно ссылаться на фактъ откровенія, о которомъ повѣствуетъ Библія, но не самъ по себѣ этотъ фактъ есть исходный пунктъ, а *его идея*,—въ этомъ фактѣ она только, можно сказать, экземплифицировалась. А потому, все ученіе о Іеговѣ, какъ объ абсолютномъ принципѣ, нужно брать въ порядкѣ идеальномъ. Несомнѣнно, что и Эрнъ цѣнитъ въ «онтологизмѣ» Джоберти именно этотъ «платоническій» подходъ къ дѣлу. Но, вотъ, тутъ мнѣ и кажется, что все это не такая ужъ хитрая вещь, чтобы ее не могли сообразить «трансценденталисты», и точно также въ духѣ «платонизма» они могутъ отвѣтить Эрну, что на *фактъ* науки они оріентируются не затѣмъ, чтобы въ немъ найти историческое обоснованіе для своей философіи, а чтобы черезъ него усмотрѣть самое идею науки и научности. Выходитъ, подводя итогъ всему сказанному, что разсматриваемый аргументъ не такъ страшенъ, и Декартъ имъ не посрамленъ, ибо не трудно видѣть, что «исходя изъ факта», онъ *не на фактѣ* строитъ свою философію, а на его идеальномъ смыслѣ. Но только Декартъ былъ куда «платоничнѣе» Джоберти, когда видѣлъ, что мало признать *идею* Бога, а нужно еще показать, что она *реально* осуществляется, въ видѣ Творца и Вседержителя, или, на его языкѣ, надо «доказать», что Богъ существуетъ,—хотя бы путемъ столь противорѣчиваго утвержденія, что абсолютному присуща дѣйствительность въ полнотѣ его совершенствъ,—иначе было бы еще хуже: пришлось бы думать, что абсолютное, какъ совершеннѣйшее и сущее не эмпирически, слѣд., *не дѣйствующее*,—ибо *идея* и пылинки съ мѣста не смететъ,—*творитъ* нашу эмпирическую, несовершенную, только въ дѣйствіи существующую, дѣйствительность... Худо ли или хорошо, но Декартъ и объ этомъ подумалъ...

5) Послѣдній аргументъ какъ-разъ и относится къ «доказательству» Декартомъ бытія Божія, — такимъ образомъ «*Сущее становится вторымъ моментомъ его философіи*, и первенство Сущаго сознательно и опредѣленно устраняется тѣмъ, что существованіе Бога получаетъ аргументативный характеръ и выводится изъ достовѣрности перваго принципа» (75). Объ этомъ частично уже шла рѣчь при обсужденіи отношенія Джоберти къ Мальбраншу. Довѣряя тутъ Джоберти, Эрнъ, пожалуй,

больше еще погрѣшаетъ, какъ философъ, чѣмъ, какъ историкъ философіи. Онъ долженъ былъ бы, кажется мнѣ, такъ или иначе посчитаться съ тѣмъ простымъ, но дѣйствительнымъ противъ софистики положеніемъ, что pr. cognoscendi отнюдь не обязано совпадать съ pr. essendi, и что, слѣдовательно: *а*, въ порядкѣ бытія Богъ можетъ оставаться «первымъ», а въ порядкѣ познанія, хорошо, если онъ уже «становится вторымъ моментомъ», *в*, что разъ онъ самъ не является,—по крайней мѣрѣ, не является *каждому* изъ насъ,—ex machina, какъ только откроются наши познавательныя очи, то да позволено будетъ къ Его же славѣ «доказывать» Его бытіе.

Это далеко не все изъ того, что Эрнъ повторяетъ вслѣдъ за Джоберти противъ Декарта, но и этого достаточно, чтобы оправдать мое утвержденіе, что Эрнъ, апологизируя Джоберти, не выполнилъ долга историка философіи по отношенію къ Декарту*). Но онъ его не выполнилъ и по отношенію къ Джоберти, такъ какъ и не попытался вскрыть истинныя причины такого ожесточенія Джоберти противъ французскаго философа. Между тѣмъ эти причины не лишены дѣйствительнаго историко-философскаго интереса. Джоберти прежде всего *католикъ*,—все остальное—приложеніе,—тутъ его сила и слабость. На философію онъ смотритъ «прагматически», ибо не потому онъ католикъ, что къ этому ведетъ его философія, а, обратно, будучи католикомъ, онъ ищетъ такой философіи, которая лучше подходила бы къ догматамъ ортодоксальнаго католицизма, и ищетъ-то онъ только потому, что римская курія въ его время еще не догадалась объявить своимъ офиціозомъ *Ангелическаго доктора*. Какъ католикъ, Джоберти, прежде всего, ищетъ опоры *въ откровеніи* и, естественно, видитъ своего врага въ сенсуализмѣ и спиритуализмѣ. Вся современная ему французская философія, «идеологія» и спиритуализмъ, являются для него непримиримыми врагами. Кузенъ, противъ котораго онъ усердно воюетъ, не уставалъ повторять, что современная философія идетъ всецѣло отъ Декарта. Въ такомъ толкованіи исторіи философіи Джоберти совпадаетъ съ Кузеномъ и... inde ira. Какъ католикъ Джоберти—теистъ и сторонникъ идеи творенія ex nihilo. Но пантеизмъ Спинозы вышелъ изъ картезіанства, и, какъ узналъ Джоберти изъ того же Кузена, современная ему нѣмецкая философія обнаруживаетъ пантеистическія тенденціи, и опять... inde ira. Наконецъ, Джоберти, какъ католикъ—ортодоксъ, всякая «гетеродоксія»—не только заблужденіе ума, но и моральный порокъ, и

*) Между прочимъ, Эрнъ не доволенъ «Кузеновскимъ истолкованіемъ Декарта» (72, прим. 2), но отчего онъ не замѣтилъ, что Джоберти опровергаетъ Декарта именно въ *кузеновской интерпретаціи*, и отчего онъ не попытался возстановить «истиннаго» Декарта?

вотъ на Декарта сыпятся уже не возраженія, а прямо обвиненія. Къ уже приведенному выше добавлю еще одинъ примѣръ «самаго критическаго» сужденія Джоберти: «Рене Декартъ, хотя—французъ и католическаго исповѣданія, былъ, быть можетъ, не зная того, гетеродоксомъ по склонности и принципамъ;..... Что Декартъ склонялся къ протестантству, доказывается его преимущественнымъ расположеніемъ къ Голландіи и Швеціи, и нѣкоторыми мѣстами изъ его сочиненій; но главнымъ образомъ его методомъ сомнѣнія и изслѣдованія, который есть философское примѣненіе религіознаго способа дѣйствій новаторовъ» (Intr. II, 60). Онъ не вѣритъ собственнымъ признаніямъ Декарта о его уваженіи къ церкви и стремится доказать, какъ мы видѣли, несогласуемость его ученія съ «католическими принципами». Почтенному патеру не по нраву свобода изслѣдованія въ области принциповъ философіи, и онъ питаетъ понятное нерасположеніе къ Декарту, искавшему этой свободы. «Но спекуляція философа, — возражаетъ онъ самому себѣ, — должна быть свободна, а тутъ она связывается религіозными догматами.—Я отвѣчаю,— устраняетъ онъ собственное возраженіе,—что она должна быть свободна въ разсужденіи, въ дедукціяхъ; но она не должна быть и не можетъ быть свободна, что касается принциповъ и дѣла интуиціи. Религіозная догма въ философіи относится къ принципамъ; нелѣпо для нихъ требовать свободы. Я знаю, что Декартъ и вся современная философія, идущая отъ него, требовала введенія изслѣдованія и, слѣд., свободы выбора принциповъ; но я покажу въ своемъ трудѣ, насколько эта задача неразумна и смѣшна» (Intr. Proem., 10—11). Въ своей ярости Джоберти идетъ дальше... и заходитъ слишкомъ далеко. Декартъ, по его взглядамъ, не только теоретически несостоятеленъ, онъ уничтожаетъ также фундаментъ морали и религіи (I, 136—137) *)... И Джоберти свидѣтельствуетъ о своей солидарности съ декретомъ Конгрегаціи Индекса, направленнымъ противъ сочиненій Декарта (Ib. 143).

Эрнъ говоритъ о Джоберти: «Его отношеніе къ новой философіи характеризуется двумя чертами: принципіальностью и новизною» (60); а, на мой вкусъ, оно мало чѣмъ отличается въ смыслѣ принципіальности и новизны отъ небезызвѣстнаго критика Декарта Гисберта Воеція, — католикъ Джоберти можетъ протянуть руку этому протестанту...

---

*) «Dunque il metodo dubitativo del Descartes, rimovendo ogni certezza fisica e speculativa, e crollando ogni vero, dall' esistenza del proprio animo in fuori, svelle di necessità le fondamenta della morale, e quelle della religione».

III.

Вторая часть книги Эрна, подъ заголовкомъ «Основы онтологіи», излагаетъ положительное содержаніе философіи Джоберти. Она составлена по уже знакомому намъ методу, и только послѣдняя глава этой части, «Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи» (217—248), представляетъ собою оцѣнку Джоберти и обнаруживаетъ самостоятельную работу автора, и потому заслуживаетъ особеннаго вниманія; въ смыслѣ самостоятельнаго творчества это вообще самая интересная глава въ книгѣ. Мы сперва остановимся однако на изображеніи Эрномъ «онтологизма» Джоберти, или правильнѣе было бы говорить, какъ уже ясно изъ предыдущаго, его *теологизма:* первое познаніе не возможно, по его мнѣнію, безъ откровенія, «теологія, слѣд., въ силу этого, — говоритъ онъ, — а никакъ не психологія, должна была бы быть преддверіемъ (un preliminare) онтологической науки» (Intr. II, 59).

Такъ какъ весь разсматриваемый отдѣлъ (141—217) почти сплошь состоитъ изъ цитатъ, то первое, что обращаетъ на себя вниманіе, это—большая свобода Эрна въ передачѣ ихъ на русскій языкъ. Эрнъ самъ отмѣчаетъ, что въ виду отсутствія у насъ литературы о Джоберти, онъ почитаетъ своимъ долгомъ «въ изложеніи взглядовъ Джоберти возможно ближе придерживаться точныхъ его выраженій» (17), но, кажется мнѣ, онъ не осуществляетъ этой задачи. Примѣры будутъ ниже. Сейчасъ я хочу сдѣлать только одно замѣчаніе, поводъ къ которому даютъ переводческія колебанія Эрна. Есть цѣлый рядъ терминовъ у Джоберти, которые Эрнъ передаетъ удивительно непостоянно. Такъ напр., cosa у него то *вещь*, то *реальность* (141, 142); tutte le cose—*реаліи* (sic! 141) и *дѣйствительность* (142); psychologicamente—то *психологически*, то *идеологически* (143); l'Intelligibile—*умопостигаемость* (146), *идеальное* (177), *разумное* (167, 176), *идея* (176), *постижимость* (206); intuitivo—*божественное* (147); dogma supremo—*философія творенія* (194); итп.; ср. также—le verità razionali—*идеальныя истины* (68); scibile—*идеальное* (78); sensitivi—*психологостическіе* (ib); итп. Это можетъ свидѣтельствовать прежде всего о томъ, что переводчикъ хочетъ подчеркнуть тотъ или иной оттѣнокъ понятія, смотря по контексту, но тогда слѣдовало въ скобкахъ повторять терминъ оригинала. Но если дѣло именно въ этомъ, то не въ правѣ ли мы заключить о чрезвычайной *приблизительности* мышленія Джоберти и неустановленности его понятій? Эрнъ даетъ поводъ такъ думать, но у меня, по крайней мѣрѣ, сложилось другое впечатлѣніе отъ Джоберти. Онъ — необычайно *бѣденъ* терминологически; его плоская и ординарная мысль движется въ весьма огра-

ниченномъ кругѣ понятій; жалкое количество проблемъ, которыя онъ задѣваетъ, не даетъ повода расширить этотъ кругъ, — если онъ и наталкивается на новые вопросы, то все же стремится разрѣшить ихъ съ уже готовымъ запасомъ терминовъ*), располагаемыхъ по весьма примитивнымъ и несложнымъ схемамъ. И только *въ полемикѣ*, которую неустанно ведетъ Джоберти со всякимъ инакомыслящимъ, «гетеродоксомъ», его словарь,—хотя и не въ терминологическомъ отношеніи,—сразу обогащается. Если мое впечатлѣніе вѣрно, то къ «стилю» Джоберти будетъ ближе тотъ переводъ, который точно будетъ воспроизводить его терминологію со всѣмъ угнетающимъ однообразіемъ ея. Въ нижеслѣдующемъ читатель найдетъ матеріалъ для провѣрки и этого моего впечатлѣнія.

Сущность «онтологизма» Джоберти раскрывается изъ анализа его «идеальной формулы» (Intr. II, cap. 4), которая есть ничто иное, какъ основоположеніе всей его философіи. «Я называю *идеальной формулой* предложеніе, — такъ начинаетъ онъ главу, — которое выражаетъ Идею ясно, просто и точно, при посредствѣ сужденія. Такъ какъ человѣкъ не можетъ мыслить, не разсуждая (senza giudicare), то ему не дано мыслить Идею, не составляя (senza fare un giudizio) сужденія, коего выраженіе есть идеальная формула» (Intr. II, 67). Что такое—«Идея», мы видѣли изъ приведенныхъ мною цитатъ изъ Джоберти, поэтому, не трудно теперь понять это его опредѣленіе. «Построеніе идеальной формулы,—далѣе говоритъ онъ,—связано съ изслѣдованіемъ того, что я называю Первымъ философскимъ» (ib. 68). Это Первое философское, составляющее «принципъ и единственное основаніе всего реальнаго и познаваемаго», заключаетъ въ себѣ, какъ въ тожествѣ «*Первое онтологическое*» и «*Первое психологическое*», т.-е. первую вещь и первую идею, — первое въ порядкѣ бытія, и первое въ порядкѣ познавательномъ. — Таково «критическое» вступленіе Джоберти. Тщетно читатель будетъ недоумѣвать, почему Идея выражается одной формулой, а не двадцатью пятью; почему pr. cognoscendi обязано, вопреки очевидности, совпадать съ pr. essendi или fiendi; почему въ «Идеѣ», съ прописной буквы, отожествляется «вещь» и «идея», съ малой буквы; итп.,— «*самый критическій философъ*» новаго времени молчитъ объ этомъ,

*) См. главы 3 и 4 этого Отдѣла книги Эрна, гдѣ неумѣніе Джоберти выйти за предѣлы десятка собственныхъ терминовъ, становится просто смѣшнымъ, ибо производитъ впечатлѣніе, что весь философскій словарь нашего философа исчерпывается тремя магическими словами: Сущее, творитъ, существующее. Словесную бѣдность Джоберти отчасти признаетъ и Эрнъ: «...писатель въ немъ ниже мыслителя и мыслитель отяжеленъ нѣсколько несоотвѣтствующими ему, сравнительно малыми средствами словеснаго выраженія» (225).

какъ и его первый русскій почитатель, который только переводитъ (142) опредѣленія Джоберти съ итальянскаго на русскій.—*Семнадцать* идей *единаго* Перваго насчиталъ самъ Джоберти, но тринадцать изъ нихъ онъ отвергаетъ въ силу того, что онѣ не могутъ быть психологически первоначальными, изъ оставшихся четырехъ—три, потому что онѣ вторичны, какъ относительныя, и, такимъ образомъ, остается дѣйствительно всего одно, — *Сущее* (l'Ente) (Intr. II, 69). Читатель *долженъ* вѣрить, что оно психологически первоначально и безотносительно, — иначе ему грозитъ участь Декарта и позорная кличка «гетеродокса». Эрнъ, во всякомъ случаѣ, подчинился этому долженствованію.

Дальше, какъ увидимъ, Эрнъ обнаруживаетъ бо́льшую независимость отъ Джоберти. По вопросу о томъ, какъ же мы приходимъ къ установленію идеальной формулы, Эрнъ сообщаетъ: «Первое философское, какъ Сущее, *реальное*, должно быть исходнымъ пунктомъ идеальной формулы» (145, курсивъ мой). Но откуда это «реальное», такъ невинно, въ запятыхъ, между прочимъ, вдругъ проникшее въ наше разсужденіе? Или «cosa» потому и сталъ «реальностью», что нужно было подготовить это «реальное»? Самъ Джоберти, куда смѣлѣе: fiat, и Сущее стало «реальнымъ»!.. До сихъ поръ мы знали, что «первая вещь» есть Первое онтологическое, т.-е. это «начало» того дѣйствительнаго порядка вещей, который мы въ просторѣчіи зовемъ міромъ, и къ которому, какъ часть къ цѣлому, принадлежимъ. Если само Абсолютное, какъ одну изъ идей Перваго философскаго, мы признали относительнымъ, то тѣмъ болѣе относительна эта «первая вещь» нашего дѣйствительнаго міра. Мы ухватились за Сущее только потому, что въ ней никакой относительности нѣтъ, мы въ немъ признали тѣмъ самымъ чистую идею. Какъ же теперь эта идея оказывается реальнымъ? Или «реальное» *не* значитъ дѣйствительное, насъ окружающее? Но одно изъ двухъ: или Сущее — реально, и тогда оно относительно, или Сущее — идеально, тогда оно безусловно, но только не реально. Выходъ изъ этой дилемы извѣстенъ: есть два міра — данный, илюзорный, «представленіе», и «реальный» за нимъ, трансцендентный. Сущее — трансцендентно, и въ этомъ смыслѣ — реально и безусловно. Прекрасный выходъ для того, кому не жаль репутаціи не то, что «*самаго критичвскаго философа*», но даже просто зауряднаго критика, но вѣдь Джоберти, во-1-хъ, такъ накричалъ на «психологистовъ», что какъ будто неловко ему теперь прикрывать свою наготу плащомъ *субъективнаго идеализма*, а во-2-хъ, онъ обѣщалъ намъ, что Сущее есть также Первое психологическое, а трансцендентное, какъ Первое психологическое, есть чудо, въ которое и не всякій католикъ повѣритъ. Это чудо Джоберти изображаетъ слѣд. обр.: «Идея Сущаго, какъ мы ее разъяснили, содержитъ нѣкоторое сужденіе. Не-

возможно, чтобы духъ имѣлъ первоначальную интуицію Сущаго, не признавая, что Сущее есть; ибо въ противномъ случаѣ бытіе было бы ничѣмъ, и реальное Сущее не было бы реальнымъ; что непріемлемо. И реальность Сущаго не обнаруживается въ духѣ, какъ нѣчто случайное, относительное, что можетъ не быть, а напротивъ, какъ необходимое, абсолютное, и такое, противоположность чему ни мыслима, ни осуществима» (Intr. II, 78—79 *). Названное сужденіе, такимъ образомъ, выражается въ словахъ: «*Сущее необходимо*» (ib). И такъ, съ одной стороны, Сущее — *реально*, а, съ другой, *необходимо* по закону противорѣчія («противоположность немыслима»), т.-е. только мыслимо, — таково непритязательное описаніе Сущаго у Джоберти. Но какъ же отъ мыслимости перейти къ реальности?..

Какъ видитъ читатель, мы уже вступили на путь гносеологіи, и если гносеологія Джоберти, дѣйствительно, желаетъ быть не католической, а каѳолической, — какой ее желаетъ видѣть Эрнъ, — то было бы въ высшей степени важно, чтобы Джоберти показалъ, какъ эта «первоначальная интуиція», невзирая на противорѣчивыя атрибуты Сущаго, просвѣтляетъ не только католическія, но и еретическія головы? Отвѣтъ Джоберти не лишенъ остроумія, и какъ многое остроумное, мысль Джоберти проста: человѣческій духъ — ограниченъ и потому легко можетъ впасть въ психологизмъ и гетеродоксію, посему, Джоберти заставляетъ сперва философствовать *самого Бога*, — («L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale, ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamente». Intr. II, 79), — а человѣку остается только слушать, вѣрить, и потомъ разсказывать услышанное своими словами. Богъ, какъ авторъ первоначальнаго сужденія, говоритъ: *Я есмь необходимо*; духъ тутъ «не судья» [еще бы!..], а только «свидѣтель и слушатель» (testimonio e uditore). Это «выслушиваніе» есть «первоначальная интуиція», которую духъ можетъ только формулировать въ сужденіи «*Сущее есть необходимо*», не обнаруживая при этомъ своей воли и свободы, какъ онъ это дѣлаетъ въ другихъ сужденіяхъ. Но произнося свое сужденіе: «Сущее есть», очевидно, духъ уже выходитъ изъ первоначальнаго интуитивнаго транса, «философствуетъ» уже не Богъ, а самъ человѣкъ. Этотъ второй гносеологическій моментъ Джоберти характеризуетъ, какъ моментъ *рефлексіи*. Тутъ опять можетъ быть произвольность, субъективность и человѣчность (Il giudizio riflesivo è volontario, subbiettivo, umano), но нужно только, чтобы оно было простымъ повтореніемъ

*) Съ нѣкоторыми неточностями эта цитата приводится Эрномъ на стр. 145.

(la semplice ripetizione) сужденія интуитивнаго, и тогда оно останется «законнымъ и имѣетъ объективную цѣнность» (è legittimo e ha un valore obbiettivo) (Intr., II, 79—80; Эрнъ, 146—147). Ну, а если человѣкъ услышитъ одно, а скажетъ другое, и, какъ знать, не грѣшитъ ли этимъ сама католическая церковь? Но больше того, какъ заставить человѣческій духъ, обнаруживающій иногда удивительные порывы своеволія, быть «просто свидѣтелемъ и слушателемъ»? Если онъ захочетъ вступить въ дальнѣйшее собесѣдованіе съ Богомъ и распросить Его о нѣкоторыхъ весьма крупныхъ неудобствахъ созданнаго Имъ міра? Нельзя! — потому что, «еслибы духъ былъ дефинитиромъ, а не простымъ зрителемъ, первое сужденіе, основа всякой достовѣрности и всякаго другого сужденія, было бы субъективно, и скептицизмъ былъ бы неизбѣженъ» (Intr., II, 79; Эрнъ, 146). Такова обратная сторона всякаго *догматизма*: онъ непремѣнно ведетъ къ скептицизму! Никто не обязанъ вѣрить Моисею и его діалогу у горы Хоривъ, а потому еслибы нашъ «*самый критическій философъ*» (новаго времени) былъ правъ, ничего не оставалось бы, какъ предаться скептицизму...

Самое интересное въ гносеологіи Джоберти — его ученіе объ интуиціи. Оно не покажется глубокимъ или оригинальнымъ, если сопоставить его съ презентативизмомъ шотландской философіи, — напротивъ, Джоберти прочно усвоилъ самое слабое утвержденіе Рида: отожествленіе сознанія и «внутренняго чувства», — тѣмъ не менѣе нѣкоторыя частности въ немъ могутъ представлять свой интересъ. Творческія или вообще активныя способности человѣческаго духа здѣсь никакъ не проявляются, онъ до такой степени пасивенъ, что нельзя даже сказать, что онъ «воспринимаетъ» Сущее или Бога. Сущее само философствуетъ и наполняетъ своей философіей человѣческій духъ. Не ясно только, ограничиваетъ Сущее свои сношенія съ человѣкомъ тѣмъ, что внушаетъ ему противорѣчивыя предикаты о Себѣ, или оно можетъ «набить» его, — какъ набиваютъ чемоданъ вещами, — всяческими достовѣрными познаніями? Или, наконецъ, философія самаго Сущаго кончается съ провозглашеніемъ своего: *Азъ есмь*? И далѣе, стоитъ ли заниматься философіей, если въ концѣ концовъ никакой активности допущено быть не можетъ? Вѣдь самый заурядный патеръ можетъ обнаружить въ себѣ джобертіевскую интуицію, и самый тонкій и свободный умъ можетъ оказаться только психологистомъ и еретикомъ. Правда, активности человѣческаго духа Джоберти предоставляетъ всю область *рефлексіи*, но вѣдь это — область самой здравой раціональной логики, т.-е. область «произвольнаго, субъективнаго и человѣческаго», въ результатѣ всегда мало достовѣрнаго. Является искушеніе отвоевать хотя бы нѣкоторую свободу и активность также для интуиціи. Эрнъ поддается этому соб-

лазну, и здѣсь онъ обнаруживаетъ независимость, о которой я выше упомянулъ:

Джоберти, Intr., II 79:	Эрнъ, 146:
«Духъ, какъ субъектъ интуиціи, видя Сущее, какъ свой объектъ, созерцаетъ съ нимъ автономію, которая ему присуща;...» *)	«Духъ, какъ субъектъ интуиціи, созерцая Сущее какъ свой объектъ, созерцаетъ и свою автономію,...»

Такъ, по Эрну, вопреки Джоберти, духъ не только «свидѣтель и слушатель», онъ обладаетъ при этомъ «автономіей», хотя и не весьма широкой... Не на этомъ ли основаніи Эрнъ потомъ слѣд. образомъ характеризуетъ актъ познанія по Джоберти: «Безъ специфической активности не можетъ состояться познаніе, не можетъ случиться то событіе, которое характеризуется встрѣчею субъекта и объекта, соединеніемъ постижимаго съ постигающимъ» (237). Съ другой стороны, мнѣ кажется, Эрнъ не въ соотвѣтствіи съ Джоберти смягчаетъ активность рефлексіи, сводя ее къ простой функціи «*усвоенія*» (148). На самомъ дѣлѣ, у Джоберти «рефлексія» работаетъ довольно активно, и, воззвавъ на откровеніе Сущаго, на: Я есмь, — Ты еси, она совершаетъ только *первый свой актъ*. За нимъ слѣдуетъ *второй актъ рефлексіи*, возвѣщающій истину уже не самому Сущему, а urbi et orbi: *Онъ есть* **или** *Сущее творитъ существующее***).

При точномъ различеніи понятій «интуиціи» и «рефлексіи» нельзя не замѣтить сходства между основными мыслями Джоберти и нѣкоторыми сторонами ученія Канта. Кантъ, подобно Джоберти, задумалъ преодолѣть Декарта и раціонализмъ: онъ отвергъ ихъ утвержденіе, что у насъ есть единственный «органъ» познанія — *разумъ*, и допустилъ

*) «Lo spirito intuente vedendo l'Ente come suo obbietto, contempla seco l'autonomia, che gli è propria;...»

**) Даже въ изобрѣтеніи діалога между Богомъ и человѣкомъ Джоберти не такъ новъ, какъ можетъ показаться. Нужно только припомнить слѣдующее разъясненіе по поводу «ты еси» у Плутарха: «Къ каждому изъ насъ сюда приходящему богъ, какъ бы привѣтствуя, обращался: Познай себя, — что есть ничто иное, какъ — здравствуй. Мы же съ своей стороны въ отвѣтъ Богу говоримъ: *Εἶ*, — ты еси, — воздавая такимъ образомъ истинное, правдивое, единственное единственному подобающее привѣтствіе сущаго (бытія — *τοῦ Εἶναι*). (*Εἶ* apud Delphos. Vol. VII. Lips. 1777. p. 539.). — По содержанію же, мнѣ кажется, теорія Джоберти имѣетъ своимъ источникомъ нѣкоторыя идеи *Кампанелы*. Къ сожалѣнію, Эрнъ вовсе не касается этого источника философіи Джоберти. Впрочемъ, не слѣдуетъ забывать, что мысль о томъ, что болѣе совершенное нисходитъ въ человѣческую душу только отъ болѣе же совершеннаго бытія, есть общая и распространенная мысль среди итальянскихъ неоплатониковъ эпохи Возрожденія, исходя отъ Георгія Гемиста Плетона.

ихъ два: чувственность и разсудокъ, способность интуицій и способность понятій. При чемъ характеризуются, какъ извѣстно, эти «источники познанія» у него весьма сходно съ тѣмъ, какъ они характеризуются у Джоберти: чувственность пасивно принимаетъ, разсудокъ наводитъ порядокъ *). Сходны у нихъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и результаты, проистекающіе изъ этого дуализма. Разуму у Канта дѣлать нечего, и когда Кантъ доходитъ до трансцендентнаго, у него выступаетъ на сцену воля и вѣра; Джоберти боится разума,—ибо онъ-то и претендуетъ на «абсолютную свободу мысли въ философіи и религіи», — и также разрѣшается сверхпостижимымъ и вѣрою въ него. И не случайно Джоберти питалъ такую симпатію къ этикѣ Канта. Зато въ желаніи вывести все знаніе изъ одной «идеальной формулы» Джоберти, очевидно, приближается къ Фихте. Нельзя не пожалѣть, что Эрнъ не воспользовался случаемъ изслѣдовать вопросъ о вліяніи Канта на Джоберти. Мы еще скажемъ объ этомъ нѣсколько словъ, когда познакомимся съ ученіемъ Джоберти о «сверхумопостигаемомъ», и съ тѣмъ, какъ у него получается формула: Сущее творитъ существующее.

Посредникомъ, благодаря которому содержаніе интуиціи становится предметомъ рефлексіи, по Джоберти, *является слово*, выражающее эту интуицію: «Между первичнымъ божественнымъ сужденіемъ и вторичнымъ человѣческимъ сужденіемъ, *т.-е. между интуиціей и рефлексіей* (cioè fra l'intuito e la rifflessione), посредствуетъ слово, благодаря которому интуитивная истина становится доступна размышляющей способности, и человѣкъ въ состояніи повторить себѣ самому и другимъ сужденіе Бога» (II, 80; Эрнъ, 150,—съ пропускомъ подчеркнутыхъ много словъ). Въ названномъ сужденіи, т.-е. въ сужденіи: *Сущее есть*,—продолжаетъ Джоберти,—мы имѣемъ принципъ идеальной формулы, но такъ какъ эта формула, какъ предложеніе, должна состоять изъ трехъ различныхъ понятій, то нужно теперь найти новую формулу, которая совпадала бы съ названнымъ сужденіемъ, но состояла бы изъ трехъ понятій. Такое совпаденіе необходимо, ибо иначе мы имѣли бы не одну идеальную формулу, а двѣ. Отсюда требованіе: найти такое понятіе, которое, съ одной стороны, существенно (sostanzialmente), отличалось бы

*) Какъ формулируетъ Эрнъ мысли Джоберти: «Разумъ и чувственность при коренномъ различіи другъ отъ друга имѣютъ и объекты, коренным образомъ различающіеся» (161). На той же стр. Эрнъ говоритъ: «Онтологическое разъясненіе раскрываетъ корень этой самой способности (разума) и ея отношеніе къ первоначальной и всеопредѣляющей интуиціи». Но раскрыть «корень разума» и составляетъ задачу Критики чистаго разума; также самъ Кантъ сопоставляетъ *трансцендентальную философію* съ *онтологіей*,—см. Kr. d. r. V. 873 B.

отъ понятія Сущаго, а, съ другой стороны, имѣло бы съ нимъ внутреннюю связь. Такое понятіе Джоберти видитъ въ понятіи *существованія* (esistenza, II, 80)*), изъ опредѣленія котораго (см. Эрнъ, 152) слѣдуетъ, что идея существованія не можетъ существовать сама по себѣ, а необходимо относится къ другой идеѣ, какъ дѣйствіе къ причинѣ. Такой идеей-матерью можетъ быть только Сущее (II, 82). Духъ, разсматривая существованіе, какъ дѣйствіе, ищетъ причину, въ которой видитъ новое дѣйствіе болѣе высокой причины, итд., пока не дойдетъ до причины абсолютной и по своей природѣ необходимой. Такой причиной и является Сущее (р. 82). Поскольку идея причины примѣняется къ Сущему, она должна браться чисто и абсолютно, т.-е. быть первой и дѣйствующей причиной. Какъ первая, она не есть дѣйствіе другой предшествующей причины; какъ дѣйствующая, она производитъ не только форму и модальность своихъ дѣйствій, но и всю ихъ субстанціальность. Она есть, слѣдовательно, Первая причина и Первая субстанція. «Первая и дѣйствующая причина должна быть *творческой* (курсивъ мой), потому что, еслибы она не была таковой, она не могла бы обладать этими двумя свойствами» (р. 83). — Такимъ незамысловатымъ и мало оригинальнымъ путемъ Джоберти подвелъ насъ къ новому выраженію идеальной формулы. Разъяснивъ ближе понятіе творенія (II, 83 — 87; см. Эрнъ, 172 — 173), Джоберти возвращается къ идеальной формулѣ (II, 88), и провозгласивъ ее: *Сущее творитъ существующее*, дѣлаетъ слѣд. заключеніе: «Въ этомъ предложеніи Идея выражается понятіемъ творящаго Сущаго, заключающаго въ себѣ понятія существованія и творенія; поэтому, эти два понятія косвенно участвуютъ въ Идеѣ и въ интегральныхъ элементахъ формулы, которая ее выражаетъ. Идея Сущаго есть принципъ и органическій центръ формулы; идея творенія въ ней есть органическое условіе: три понятія возсоединенныя вмѣстѣ образуютъ идеальный организмъ..... Какъ субъектъ идеальной формулы, (Сущее), содержитъ implicite сужденіе: *Сущее есть*, такъ

*) Эрнъ настаиваетъ на чрезвычайной важности различенія *Сущаго* и *существующаго*. Ему, конечно, должно быть извѣстно, что это различеніе играло весьма видную роль прежде всего въ схоластической, затѣмъ, въ раціоналистической философіи, и, — не говоря уже о Гегелѣ, — играетъ ее въ нѣкоторыхъ теченіяхъ современной философіи, что оно такъ истолчено критикой, что мѣста въ немъ живого не осталось, между тѣмъ онъ только отмѣчаетъ что Вико «бѣгло набросалъ» его, а у Джоберти оно «пріобрѣтаетъ универсальный характеръ» — (153)... Оперировать теперь надъ этимъ различеніемъ, и не давать читателю историко-философскаго и теоретическаго анализа его, значитъ, *ничего не давать*.

предикатъ (*творящее существованія*) содержитъ другое сужденіе: *существованія суть въ Сущемъ*» *).

Изъ того, какое мѣсто занимаетъ понятіе *творенія* въ идеальной формулѣ можно уже догадаться, что оно должно играть видную роль въ теоріяхъ Джоберти. Однако, въ высшей степени не ясное само по себѣ, и у Джоберти это понятіе нисколько не уясняется. Напротивъ, съ самого же начала Джоберти прячется за *агностическую* загородку, дѣлая самый разговоръ на эту тему безплоднымъ. Эрнъ посвящаетъ цѣлую главу («теорія сверхразумнаго и ученіе о твореніи», стр. 160—179) вопросу о твореніи, но также цѣли не достигаетъ. Вмѣсто того, чтобы подвергнуть понятіе теоретическому анализу, сопоставить съ другими понятіями и теоріями, Эрнъ хочетъ помочь дѣлу количествомъ цитатъ изъ Джоберти. Но что дѣлать, если у самого Джоберти нѣтъ ясности и критическаго анализа? Мнѣ кажется даже, что Эрнъ еще больше затемняетъ Джоберти, не подвергнувъ критическому анализу одно важное для Джоберти,—слѣдовательно, и для нашего пониманія Джоберти,—понятіе, и дѣлая неправильное историческое сопоставленіе теоріи Джоберти.

Эрнъ совершенно основательно излагаетъ ученіе Джоберти о твореніи въ связи съ его теоріей *сверхпостижимаго*. Правъ Эрнъ и въ томъ своемъ утвержденіи, что, пользуясь этой теоріей какъ «философскимъ основаніемъ», Джоберти «нисколько не смущается его темной и таинственной стороной» (169). Въ похвалу Джоберти я сказалъ бы еще больше: онъ и здѣсь остается послѣдовательнымъ «онтологистомъ»,—не желая отвѣчать за слабость своей философской мысли, и возлагая отвѣтственность на самого Бога. Ибо разъ первичная интуиція есть такое дѣло, въ которомъ Ему самому благоугодно намъ открыться, то, кто же виноватъ, что Онъ остается потомъ «сверхпостижимымъ»?... Подходъ Джоберти къ вопросу логически весьма непринужденъ: могутъ сказать, говоритъ онъ (Intr. II, 83), что, съ одной стороны, теологи и философы, допускающіе идею творенія, считаютъ ее величайшей тайной

*) «Come il soggetto della formola ideale, (*l'Ente*), contiene implicitamente il giudizio: *l'Ente è*, così il predicato, (*creante le esistenze*), contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell'Ente*» (II. 88).—На стр. 158 Эрнъ сообщаетъ: «Въ самомъ дѣлѣ, идеальная формула, состоящая изъ трехъ членовъ, согласно всему предыдущему разсужденію, получаетъ слѣдующій видъ: *Сущее* (первый членъ — подлежащее) творитъ (третій членъ — связка) *существующее* (второй членъ сказуемое)». Нужно отмѣтить, что Эрнъ совершенно точно воспроизводитъ мысль Джоберти, приводя этотъ «анализъ» (ср. напр. класификацію наукъ Джоберти), но меня поражаетъ, что онъ ни словомъ не обмолвился о *логическомъ* достоинствѣ такого *логического* анализа!..

(un mistero altissimo), непостижимой догмой (un dogma incomprensibile), съ другой стороны, ее не знали древніе философы (tutti i filosofi antichi l'ignorarono), а многіе современные отвергаютъ; да и еслибы твореніе было разумно очевидно (razionalmente evidente), пантеизмъ не владѣлъ бы умами... Отвѣтъ Джоберти: понятіе творенія не яснѣе и не темнѣе другихъ понятій, участвующихъ въ идеальной формулѣ. Всякое идеальное понятіе имѣетъ два лика,—умопостигаемый и сверхумопостигаемый (l'una intelligibile e l'altra sovrintelligibile); одно предполагаетъ другое, какъ свѣтъ и тьма. «Темнота Идеи есть сверхпостижимое; оно воспроизводится во всякой части идеальнаго міра, и находится въ понятіи Сущаго, какъ въ понятіи творческаго акта. И какъ понятіе Сущаго есть корень и принципъ другихъ идеальныхъ понятій, такъ непроницаемость Сущаго есть корень и принципъ другихъ темнотъ; отсюда, чтобы выразить немыслимый элементъ, мы пользуемся именемъ *сущности* (per esprimere l'elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di *essenza*)» (II. 83).

Такимъ образомъ, изъ «сущности» Джоберти хочетъ сдѣлать ширму, въ тѣни которой можно было бы скрыть свою философскую и историческую слабость. Что же мы знаемъ о вещи, спрашивается, если мы не знаемъ того, что для нея существенно? Этимъ опредѣленіемъ «сущности» только наглядно опровергается убѣжденіе Эрна въ «рѣдкой историко-философской насыщенности умозрительныхъ теорій Джоберти» (Эрнъ, 327). И въ античной философіи, и въ средневѣковой, и въ новой *), «сущность» понималась какъ то, что доступно разуму, что невыводимо, а непосредственно дано разуму, какъ первое въ вещахъ, что противостоитъ случайному, акциденціямъ. Что же мы знаемъ о Сущемъ, о Богѣ, какъ существенно сущемъ, если его сущность выше постиженія? Какую цѣнность имѣетъ теорія творенія у Джоберти, если его повѣствованіе объ этомъ — только акциденція Сущаго съ непознаваемой сущностью?.. И странно, когда Эрнъ утверждаетъ, что у Джоберти «понятіе творенія впервые (!!) берется эйдетично, а не догматично,—универсально, а не фактично,—каѳолично, а не традиціонно» (171). Какой же

*) Очень ярко опредѣленіе Спинозы: Ad *essentiam* alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Eth. II, Def. 2.—Видное исключеніе—Николай Кузанскій. Наоборотъ, непостижимость и непознаваемость Бога, какъ Абсолюта, Безусловнаго, напр., въ качествѣ положительнаго ученія,—весьма распространенный видъ ignorantiae doctissimae. Съ др. ст. ученіе о непостижимости Абсолютнаго, какъ критическое ученіе (напр., у Гамильтона),—весьма плодотворно.—Изъ знакомыхъ Джоберти авторовъ *Боне* утверждалъ: Nous ne connoissons donc point l'Essence réelle des choses... *Bonnet*, Essai analyt. T. I. 2 éd. 1769. p. 197.

это эйдетизмъ, гдѣ «сущность»,—«непознаваемый элементъ»? Наоборотъ, понятіе творенія у Джоберти берется не эйдетически, а эмпирически,—но только, такъ какъ въ «воспріятіи» онъ его не могъ найти, онъ нашелъ его въ «фантазіи». Вся его теорія творенія и есть гносеологическая(=психологическая) фантазія на библейскую тему.

Больше всего въ разъясненіи нуждалась бы онтологическая сторона вопроса. Къ сожалѣнію, Эрнъ не счелъ нужнымъ ни разъяснить понятіе сущности съ этой стороны, ни исправить его, но, столкнувшись въ одной цитатѣ съ нимъ, передаетъ всю цитату въ такомъ видѣ, что можно только предположить, что онъ не согласенъ съ Джоберти. Рѣчь идетъ объ онтологическомъ превосходствѣ сверхумопостигаемаго надъ умопостигаемымъ (la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile).

Джоберти, (Intr. IV, 12): «... это превосходство проистекаетъ изъ того, что сверхумопостигаемое много обширнѣе умопостигаемаго, и изъ того, что оно образуетъ логическій принципъ послѣдняго. Сверхумопостигаемое, разсматриваемое въ этомъ двойномъ отношеніи къ умопостигаемому, даетъ начало метафизическому понятію сущности. Сущность, слѣдовательно, есть непознаваемое вещи, которое разсматривается, какъ болѣе обширное, чѣмъ познаваемое, и какъ принципъ его»*).

Эрнъ, (стр. 167): «Это прообладаніе основывается на томъ, что сверхразумное больше разумнаго, содержа въ себѣ его логическій принципъ. Метафизическое понятіе сущности, какъ чего-то такого, что недоступно мысли, потому что выходитъ за ея границы, и въ тоже время логически содержитъ принципъ ея мыслимости, рождается изъ этого двойного аспекта сверхразумнаго».

Вольностью своего перевода Эрнъ достигаетъ того, что откровенно агностическій характеръ разсужденій Джоберти сильно смягчается, а Эрнъ получаетъ право говорить о «положительномъ характерѣ» ученія Джоберти о сверхумопостигаемомъ. И онъ даже задается вопросомъ объ историческихъ корняхъ положительнаго значенія сверхумопостигаемаго. На этотъ разъ Эрнъ, однако, не обнаруживаетъ своего обычнаго довѣрія къ историко-философскимъ познаніямъ Джоберти, а пытается отвѣтить на вопросъ *самостоятельно*. «...Несомнѣнно прежде всего и больше всего, — говоритъ онъ, — мы должны указать на Платона»

*) «.....la quale (la maggioranza) deriva dall'essere il sovrintelligibile più ampio assai dell'intelligibile, e dal costituire il principio logico di esso. Il sovrintelligibile, considerato in questo doppio rispetto verso l'intelligibile, dà origine al concetto metafisico di essenza. L'essenza è adunque l'inconoscibile della cosa, considerato, come più esteso del conoscibile, e principio di esso».

(168—169), у котораго «мы встрѣчаемъ» «положительную идею *сверхразумнаго*, обыкновенно игнорируемую изслѣдователями». Затѣмъ слѣдуетъ указаніе *двухъ весьма извѣстныхъ* мѣстъ изъ Платона.

Первое изъ нихъ,—по истинѣ locus classicus, а не «игнорируемая» идея,—Эрнъ вводитъ замѣчаніемъ: «Сущности у Платона признаются послѣднимъ предѣломъ знанія». Это замѣчаніе двусмысленно, поскольку уже заставляетъ предполагать, будто, по Платону, «послѣдній предѣлъ знанія» еще не есть послѣдній предѣлъ бытія. Дѣло было бы яснѣе, если бы Эрнъ указалъ, по крайней мѣрѣ, *кѣмъ* это *признается?* Онъ предпочитаетъ, однако, просто опровергать: «Но идея блага «не есть сущность, но силою и достоинствомъ выше предѣловъ сущности, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέκεινος*» (*ὑπερέχοντος?*). На это сравненіе, какъ извѣстно, Главконъ разсмѣялся и отвѣтилъ: *Ἄπολλον, δαιμονίας ὑπερβολῆς*, чѣмъ побудилъ Сократа искать другихъ сравненій... Но дѣло даже не въ этомъ: какая вообще можетъ быть почва для сравненія Джоберти съ Платономъ? У Джоберти сперва самъ Богъ внѣдряетъ въ насъ интуицію своего бытія и творенія Имъ существующаго, а затѣмъ оказывается, что это бытіе въ преобладающей части лежитъ выше постиженія, и это сверхумопостигаемое, какъ непознаваемое въ вещи (l' inconoscibile della cosa), есть сущность Сущаго,—никакое остроуміе не станетъ восходить здѣсь къ Платону, какъ источнику, и абсолютно не ясно, какая здѣсь можетъ быть аналогія съ разумнопостигаемымъ 'солнцемъ-благомъ? И во всякомъ случаѣ, ясно, что сопоставлять идею платоновскаго «блага» съ «непознаваемымъ» Джоберти, нѣтъ основаній, ибо двухъ толкованій не можетъ быть въ опредѣленіи «мѣста» этой идеи у Платона, какъ *νοητὸς τόπος* (509 D), и ея самой, какъ *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον* (518 C)*). Можетъ быть, слѣпой или ослѣпленный и не видятъ ея, но это не значитъ, что «непознаваемость» составляетъ ея сущность. Главное же, не слѣдуетъ забывать всего хода разсужденія у Джоберти: признавъ «твореніе» существеннымъ для Сущаго, онъ, не умѣя объяснить это понятіе, скрываетъ его за идеей *непознаваемости* сущности. Но именно идеи *творенія* самъ Джоберти не могъ найти ни у одного изъ древнихъ философовъ (tutti i filosofi antichi l'ignorarono)**). «Платонизмъ» здѣсь можно было бы навязать Джоберти только противъ его собственной воли.

Вторая ссылка на Платона непосредственно слѣдуетъ за вышеприведенной цитатой: «Въ описаніи своего высшаго постиженія «занебесной

*) Ср. также 517 C: *ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

**) См. выше, стр. 345. Intr. II, 83, и еще разъ то же p. 84: I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione....

области» Платонъ говоритъ, что положительная и божественная сущность безсмертія, открывающаяся чистому переживанію экстаза, *недоступна никакому разсужденію οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου*, и мы, недостаточно постигающіе истинную природу Бога — *οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν*,—должны остановиться передъ живымъ порогомъ, поставляемымъ самимъ Сущимъ — *ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω*» (168—169; ср. также 297).

Не буду останавливаться на томъ, что видно изъ простого сопоставленія обѣихъ ссылокъ, т.-е., что между ними нѣтъ ни связи, ни единства мысли, что тѣмъ болѣе не видно, съ какой стороны вопросъ о *безсмертіи* имѣетъ отношеніе къ ученію Джоберти о твореніи и сверхумопостигаемости *Сущаго*. Но, мнѣ кажется, интерпретація Эрна и сама по себѣ непріемлема. Въ главѣ XXV Федра Платонъ (въ рѣчи Сократа) хочетъ перейти къ тому, что слѣдуетъ сказать объ идеѣ души*), и тутъ, уподобивъ ее окрыленной колесницѣ и возничему, вдругъ, задается вопросомъ, какимъ образомъ возникли самыя названія и понятія «смертный» и «безсмертный», — *πῇ δὴ οὖν θνητὸν καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν* (246 B). Засимъ слѣдуютъ отвѣты: Душа, утерявшая крылья, соединяется съ земнымъ тѣломъ, и это соединеніе получаетъ названіе смертнаго существа,—*θνητὸν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα* (246 C—Д). Т.-е. это значитъ: безсмертное получило названіе не въ силу какого-либо (*οὐδὲ εἷς*=ne unus quidem) разумнаго основанія (*λόγος λελογισμένος*=ratio recte conclusa), а мы вымышляемъ (*πλάττω*=fingo), не видавъ и какъ слѣдуетъ не уразумѣвъ Бога, какое-то безсмертное существо, имѣющее душу, имѣющее тѣло, вѣчно связанныя другъ съ другомъ. — Мысль Платона, слѣдовательно, ясна: имя «безсмертнаго» прилагается къ необоснованному антропоморфическому представленію о Богѣ,—таково вульгарное представленіе о «безсмертномъ», отъ котораго возникло ходячее понятіе и имя его, пониманіе же безсмертнаго у самого Платона, какъ извѣстно, совершенно иное. Такимъ образомъ, здѣсь и рѣчи не можетъ быть о

*) Для «души» собственно у Платона нѣтъ идеи, подобно тому, какъ она есть для чувственно даннаго. Какъ правильно замѣчаетъ Зибекъ, само *родство* ея съ идеями предполагаетъ ея отличіе отъ нихъ (*Siebeck*, Geschichte der Psychologie I, 1, S. 187). Ср. Phaed. 79 A; Resp. 611 E. Но душа сопоставляется съ идеей, какъ «форма» подобная эйдосу—Phaed. 103. E.—Phaedr. 246 A—не противорѣчитъ этому, такъ какъ, обратившись здѣсь къ «идеѣ» души, Платонъ, на самомъ дѣлѣ, переходитъ къ мифу (значеніе этого мифа см. *Stewart*, The Myths of Plato. p. 306—395).

«положительной и божественной сущности безсмертія, открывающейся чистому переживанію экстаза», и *здѣсь* Платонъ, слѣд., *не даетъ* «описанія своего высшаго постиженія «занебесной области»». Что касается «живого порога, поставляемаго самимъ Сущимъ», будто бы выраженнаго въ словахъ: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν κτλ.*, — (кстати, имѣющаго продолженіе: *τὴν δ'αἰτίαν..... λάβομεν*), — то... то съ такимъ же успѣхомъ можно было бы извѣстное русское выраженіе: «Ну тебя къ Богу!» интерпретировать, какъ выраженіе религіознаго пафоса любви къ ближнему и единенія съ Сущимъ!.. *).

Такъ-то у Эрна получается отвѣтъ на вопросъ: «откуда Джоберти заимствовалъ основную идею своей теоріи сверхразумнаго и на что опирался, поставляя въ связь сверхразумное съ первоначальной интуиціею» (168). Этотъ *платоническій* экскурсъ Эрна, однако, тѣмъ интереснѣе, что это — случай, гдѣ Эрнъ не повторяетъ слова Джоберти, а производитъ самостоятельное изслѣдованіе. И, вотъ теперь, я опять высказываю сожалѣніе по поводу того, что Эрнъ не указалъ другой, на мой взглядъ, болѣе поучительной исторической паралели. Я уже отмѣчалъ выше нѣкоторые пункты соприкосновенія между Кантомъ и Джоберти. Теперь Джоберти самъ подчеркиваетъ нѣкоторые моменты паралелизма, не лишенные интереса. *Дѣло вѣдь не въ томъ, что Богъ непостижимъ* или не до конца постижимъ,—труднѣе найти тѣхъ, кто утверждалъ бы Его полную постижимость,—а дѣло въ утвержденіи

*) Въ примѣчаніи къ этому выраженію Эрнъ поясняетъ: «Несмотря на нѣсколько [!?] провербіальный характеръ послѣдняго выраженія, въ философіи Платона ему приписывается особый интимный смыслъ въ связи съ теоріей истины, какъ Дружбы между постигающимъ и постигаемымъ. Lys. 212. D. E.» По моему мнѣнію, ссылка на «Дружбу» Лисиса никакого отношенія къ дѣлу здѣсь не имѣетъ, но говорить опредѣленнѣе объ этомъ не приходится, такъ какъ Эрнъ не показалъ этотъ «особый интимный смыслъ»...

На стр. 321 Эрнъ пишетъ: «Общую схему откровенія Платонъ даетъ въ *Лисисѣ*. «Любимое любящему должно быть дружественно»; «нѣтъ... любителей [мудрости?..], если не отвѣчаетъ имъ любовью мудрость». Активный *отвѣтъ* самой мудрости на любовь любителя мудрости и есть та форма взаимодѣйствія между ищущимъ постиженія и открывающимся Сущимъ,...» итд. Въ прим. ссылка опять: «Lys. 212 E; 212 D». Но вѣдь Сократъ здѣсь говоритъ также о томъ, что нѣтъ любителей лошадей, если не отвѣчаетъ любовью лошадь, также перепеловъ, собакъ, вина, ипр... «Схема откровенія»?!.. Самъ Сократъ этотъ путь характеризуетъ словами: *οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν*, но зато не вполнѣ удачный русскій переводчикъ Платона проф. Карповъ во Введеніи къ діалогу «Лизисъ» обронилъ сужденіе: «Тутъ скользитъ легкій намекъ на то, что истинный философъ бываетъ обратно любимъ мудростью (р. 212. D)». (Сочиненія Платона. Ч. IV, стр. 233—234).

Джоберти, что «сверхумопостигаемость» Сущаго, *непознаваемый элементъ въ Немъ*, есть Его *сущность*. Именно въ *этомъ* пунктѣ своеобразіе Джоберти,—въ томъ, что онъ утверждаетъ одновременно, что «сущность есть непознаваемое въ вещи» (l'inconoscibile della cosa) и «принципъ познаваемаго» (Intr. IV, 12), «источникъ всѣхъ свойствъ, какія находятся въ объектахъ» (ib., 13), *Сущее, какъ причина, творящая существующее*. Вѣдь это и есть ничто иное, какъ пресловутая *вещь въ себѣ въ кантовскомъ пониманіи*,—въ этомъ пунктѣ *Кантъ такой же онтологистъ, какъ и Джоберти*; Кантъ—сенсуалистъ и психологистъ только по отношенію къ міру явленій, т.-е. по отношенію къ *существующему*. Самъ Джоберти заявляетъ, что «идея того, что простирается за эти границы (за границы умопостигаемаго), и идея непостижимыхъ для насъ основаній Сущаго, называется *сущностью*, если разсматривается вещь сама по себѣ (la cosa in sè stessa), и *сверхумопостигаемымъ*, если имѣется въ виду наша способность познанія» (Intr. IV, 66). Разница съ Кантомъ у Джоберти больше всего терминологическая: какъ ни неудачна терминологія Джоберти, у Канта она еще хуже: интеллигибельное у него *непостижимое* и разумъ—*неспособность* познанія. Самъ Джоберти слѣдующимъ образомъ изображаетъ свое отношеніе къ Канту въ этомъ вопросѣ: «Сверхумопостигаемое, въ смыслѣ субъективной природы своего принципа и въ непроницаемой реальности своего объекта, по истинѣ, есть *ноуменъ* Эмануила Канта, и основа единственной трансцендентальной философіи, какая явилась бы возможной для человѣческаго духа» (Intr. IV, 14). Только, по мнѣнію Джоберти,—съ которымъ нельзя тутъ не согласиться,—Кантъ построилъ свою систему на смѣшеніи умопостигаемаго и сверхумопостигаемаго, и приписалъ первому то, что присуще второму. Но въ примѣненіи къ сверхумопостигаемому все же оно, какъ «недостижимая реальность (realtà inarrivabile), соотвѣтствуетъ *ноумену*, а какъ субъективное понятіе—трансцендентальному критической философіи» (ib). Но кантовскія субъективныя формы имѣютъ лишь видимость объективную, а объективность сверхумопостигаемаго удостовѣряется объективностью умопостигаемаго. «Но внѣ этого различія,—признаетъ самъ Джоберти,—тожество между обоими понятіями, въ критицизмѣ и у насъ — совершенное...» (ib). «Общая идея дающая первой Критикѣ Канта ея основаніе, сама по себѣ вѣрна: ошибка состояла въ томъ, что онъ приписываетъ разуму качество, которое присуще только высшей и сверхразумной способности» (ib). Нѣмецкій философъ сбился съ пути истины, смѣшавъ предметъ откровенной теологіи съ метафизикой, и субъективировавъ умопостигаемое, которое само по себѣ объективно*).

*) Интерпретацію Канта у Джоберти мы оставляемъ, разумѣется, на отвѣтственности автора; насъ интересуетъ только фактъ, какъ и въ

Мнѣ нѣтъ надобности слѣдить дальше за защитой Джоберти своей позиціи, хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ, — особенно по отношенію къ этикѣ Канта, которую Джоберти также одобрялъ, — она представляетъ интересъ въ смыслѣ уясненія самого Джоберти. Собственно это долженъ былъ сдѣлать Эрнъ *). Мнѣ же важно было отмѣтить нѣкоторыя совпаданія Джоберти съ Кантомъ, чтобы тѣмъ самымъ сказать, что у Джоберти съ его сущностью вводятся всѣ тѣ великія недоразумѣнія, которыя раскрыты критикой у Канта, т.-е. помимо противорѣчивости въ самомъ понятіи, прежде всего, *принципіальный* агностицизмъ, а вмѣстѣ съ нимъ и самый неуклюжій видъ скептицизма. Сомнѣніе Декарта есть даже не методъ въ строгомъ смыслѣ, а просто методологически допустимая и оправдываемая *фикція;* его сомнѣніе есть фиктивное сомнѣніе. У Джоберти гносеологически скептицизмъ — результатъ его философствованія, а онтологически—принципъ. Разорвавъ съ Декартомъ и съ раціонализмомъ въ лицѣ его лучшихъ представителей, Джоберти отсюда легко уже сближался съ Кантомъ. *Его фикціей* является уже ничто иное, какъ *его интуиція.* Какъ и Кантъ, отвергнувъ разумъ, онъ долженъ былъ подъ покровомъ психологистическихъ и біологическихъ сурогатовъ его искать себѣ убѣжища и пріюта, — «вѣра» и «инстинктъ» составляютъ тотъ туманъ, въ которомъ можно скрыть любое уродство! Сюда скрылся, въ концѣ концовъ, Кантъ, сюда же прячетъ свои концы Джоберти: «постиженіе сущности,—говоритъ онъ,—есть скорѣе вѣрованіе въ нѣчто непознаваемое, чѣмъ воспріятіе ея разумомъ, и способность, производящую вѣрованіе нужно понимать скорѣе какъ инстинктъ, нежели, какъ отвѣтвленіе общей способности познанія». «Способность, которая заставляетъ насъ вѣрить въ реальность неизвѣстныхъ сущностей, я называю *сверхразумомъ* (Sovrintelligenza)» (см. Эрнъ, 163). «Сверхразумъ,—комментируетъ Эрнъ,—вѣрою обличаетъ сущности» (166). Это — не только скептицизмъ,—постоянная оборотная сторона вѣры, — это также самый грубый и самый примитивный *психологизмъ*, ибо психологизмъ опредѣляется вовсе не тѣмъ, что на мѣсто Бога или Сущаго, какъ предмета философскаго изслѣдованія, ставится сознаніе, а тѣмъ, что темный эмпирическій фактъ переживанія провозглашается послѣднимъ, не подлежащимъ дальнѣйшему анализу, принципомъ. Скептицизмъ Джоберти *принципіально* въ этомъ отношеніи не отличается отъ скептицизма, напр., того же Юма, потому что они въ критическій для себя моментъ

чемъ обнаруживается сходство идей Канта и Джоберти, даже помимо его интерпретаціи.

*) И это тѣмъ больше, что Эрнъ самъ требуетъ: «Съ Кантомъ Джоберти долженъ былъ бы посчитаться гораздо серьезнѣе уже по одному тому, что онъ ставитъ его безконечно выше Декарта» (114).

обращаются къ психологическому факту *вѣрованія* и біологическому факту *инстинкта;* вопросъ о предметѣ послѣ этого становится второстепеннымъ.

IV.

Я не имѣю возможности здѣсь, да и не считаю дѣломъ продуктивнымъ, слѣдить за дальнѣйшимъ примѣненіемъ идеальной формулы Джоберти. Съ ея и Божьей помощью на протяженіи двухъ десятковъ страницъ онъ не только сокрушаетъ своихъ философскихъ и теологическихъ противниковъ, но еще разрѣшаетъ по пути 8 философскихъ проблемъ, да какихъ: о необходимомъ и случайномъ, объ умопостигаемомъ, о существованіи тѣлъ, объ индивидуаціи, объ очевидности и достовѣрности, о происхожденіи идей, о сужденіяхъ аналитическихъ и синтетическихъ, о природѣ умозаключенія!.. Съ такой же легкостью потомъ (сар. V) онъ на протяженіи 30 стр. разрѣшаетъ проблемы классификаціи и методологіи математики, логики и морали, космологіи и эстетики. Эрнъ знакомитъ читателя съ первой групой вопросовъ въ главѣ подъ громкимъ заглавіемъ: «Расчлененіе идеальной формулы въ систему принциповъ» и со второй—въ главѣ: «Опытъ новой классификаціи знаній». Изобразить всю полноту мысли Джоберти здѣсь можно было бы на нѣсколькихъ страничкахъ, но такъ какъ Эрнъ дѣлаетъ изъ этого «большія» проблемы, а я на каждомъ шагу расхожусь съ нимъ, то я ограничусь лишь однимъ вопросомъ: отношеніемъ идеальной формулы и принципа достаточнаго основанія, который Эрнъ также помѣщаетъ въ «расчлененіи идеальной формулы». Останавливаюсь именно на этомъ вопросѣ по причинѣ его тѣсной связи съ основнымъ для Джоберти понятіемъ «творенія».

Вопросъ объ отношеніи того или иного философа къ принципу достаточнаго основанія всегда представляетъ особый интересъ, такъ какъ этимъ однимъ уже рѣшительно опредѣляется отношеніе данной философіи къ *положительной* философіи. Дѣло не въ простомъ отрицаніи или признаніи принципа, а въ его *пониманіи.* Самъ принципъ достаточнаго основанія, въ концѣ концовъ, есть принципъ *пониманія;* въ его собственномъ свѣтѣ, поэтому, опредѣляется и все направленіе философской системы, и важно, выступаетъ ли она, какъ система отношеній субъективныхъ или раціональныхъ, эмпирическихъ или идеальныхъ, формальныхъ или онтологическихъ, фатальныхъ или свободныхъ итп. Какъ понимаетъ это дѣло Джоберти, и что сдѣлалъ для рѣшенія вопроса Эрнъ?

Эрнъ поднимаетъ его дважды, но анализа входящихъ въ него понятій не даетъ ни въ первомъ, ни во второмъ случаѣ. Впервые онъ его поднимаетъ въ связи съ ученіемъ Джоберти о твореніи, второй разъ —

въ «расчлененіи идеальной формулы». Однако, и то немногое, что сказано, такимъ образомъ, Эрномъ, способно вызвать недоумѣнія, такъ какъ не понятно, какъ согласуются три версіи, въ которыхъ выступаетъ у него принципъ основанія. Одинъ разъ онъ утверждаетъ: «понятіе *творческой* причинности возникаетъ изъ *синтеза принципа достаточнаго основанія съ понятіемъ подлиннаго Сущаго* (курс. мой), тогда какъ причинность механическая является неизбѣжной чертой мысли, исходящей изъ существующаго» (156), и на той же страницѣ: «Понятіе безусловнаго творческаго акта формально можетъ быть выведено изъ подлиннаго понятія Сущаго путемъ *синтеза Лейбницева принципа достаточнаго основанія съ принципомъ противорѣчія*» (курс. мой). Но вѣдь не одно и то же — синтезъ принципа основанія съ понятіемъ Сущаго, какъ понятіе творческой причинности, и синтезъ принципа основанія съ принципомъ противорѣчія, какъ выводъ изъ понятія Сущаго. Другой разъ (3-я версія) онъ говоритъ: «Къ высшимъ принципамъ знанія Джоберти относитъ, прежде всего, принципъ противорѣчія и Лейбницевъ законъ достаточнаго основанія. Оба они содержатся въ идеальной формулѣ» (181), т.-е. уже не въ понятіи Сущаго, а въ формулѣ: Сущее творитъ существующее. Которое же есть мнѣніе Джоберти?

Джоберти говоритъ (Errori, I, 62 - 63):

«...и такъ какъ я уже отожествилъ съ идеальнымъ Сущимъ принципъ противорѣчія, мнѣ пришло на умъ, что если отожествить съ нимъ такимъ же образомъ принципъ достаточнаго основанія, непроизводительное Сущее становилось творцомъ, и пантеизмъ разрушался тѣмъ самымъ принципомъ, который казалось ему благопріятствовалъ» *).

Эрнъ переводитъ (156):

«Но если съ этимъ отождествленіемъ идеальнаго Сущаго съ принципомъ противорѣчія синтезировать отождествленіе Сущаго съ принципомъ достаточнаго основанія, замкнутое въ Себѣ Сущее сразу превратится въ творческое начало».

Такой ли переводъ привелъ къ «синтезу», или рѣшивъ, что у Джоберти «синтезъ», Эрнъ такъ перевелъ, но, ясно, что самъ Джоберти дѣло представлялъ не точно такъ, какъ изображаетъ Эрнъ. Между тѣмъ, мнѣніе Джоберти ясно: Богъ есть источникъ какъ возможности (принципъ противорѣчія), такъ и дѣйствительности (принципъ основанія). Сообразно этому и далѣе Джоберти признаетъ, что принципъ противорѣчія устанавливаетъ необходимость «логическую, метафизическую, абсолютную, без-

*) «...e siccome io aveva gia immedesimato coll'Ente ideale il principio di contraddizione, m'accorsi che identificando con esso nello stesso modo il principio della ragion sofficiente, l'Ente improduttivo diventava creatore, e il panteismo era distrutto da quel medesimo principio che pareva favoreggiarlo».

условную», а принципъ достаточнаго основанія — «относительную, гипотетическую, условную» (Errori, II, 66; Эрнъ 181). Все это очень напоминаетъ раціоналистическую докантовскую онтологію, но удержаться на этой почвѣ Джоберти не удается. «Принципъ достаточнаго основанія, — говоритъ онъ,—раздѣляется на два принципа, одинъ изъ нихъ относится къ разумному основанію (*ragione*), и другой — къ *причинѣ* вещи, а вмѣстѣ они объединяются въ протологическомъ принципѣ творенія» (ib). Эрнъ прямо переводитъ здѣсь «alla ragione» — «къ логическому основанію», и на этотъ разъ его интерпретація имѣетъ основаніе, но зато въ такомъ случаѣ Эрнъ не правъ, называя «принципъ основанія», какъ его понимаетъ Джоберти, «Лейбницевымъ» (Эрнъ 181, 156), такъ какъ лейбницевскій принципъ такъ «раздѣленъ» быть не можетъ, какъ его дѣлитъ Джоберти, не говоря ужъ о томъ, что вообще квалификація его какъ логическаго принципа или требуетъ особаго объясненія, или просто не правильна. Все это у Джоберти—вліяніе опять-таки *кантовскаго* истолкованія «достаточнаго основанія». Напротивъ, онъ расходится съ Кантомъ дальше, когда утверждаетъ, что «аксіома основанія стоитъ во главѣ всѣхъ сужденій синтетическихъ и аподиктическихъ». Кантъ тутъ лучше понималъ дѣло и, какъ видно изъ его писемъ къ Рейнгольду, предусмотрѣлъ «опасность», къ которой приводитъ такое обоснованіе синтетическихъ сужденій*). Не понятно также, какъ у Джоберти принципъ необходимости «относительной, гипотетической, условной» «стоитъ во главѣ» *аподиктическихъ* сужденій. Никакихъ разъясненій Эрнъ къ этому не даетъ, если не считать «разъясненіемъ» стремленіе скрыть въ туманѣ «сверхумопостигаемаго» всякую трудность въ разрѣшеніи философскихъ проблемъ. Такъ, по поводу апріорныхъ синтетическихъ сужденій Эрнъ замѣчаетъ: «Правда, онтологизмъ также безсиленъ указать положительныя основанія связи между подлежащимъ и сказуемымъ, какъ и психологизмъ, но зато онъ понимаетъ разумный смыслъ этой невозможности и потому логически ее обосновываетъ» (189). Это — очень остроумно, но и только, а для философіи этого качества мало...

Въ принципѣ основанія содержится также принципъ, какъ мы видѣли, «реальной причины». Опять — большое количество проблемъ, и опять — критерій, по которому можно опредѣлить истинное мѣсто всякой философіи. Но и опять:

Джоберти, Errori, II, 66:	Эрнъ, 181.
Изъ принципа рождается идея *силы*, вокругъ которой вращается вся динимаческая философія, осно-	Изъ принципа причинности рождается понятіе *силы*, которое должно быть поставлено въ центръ со-

*) Разъясненіе этого вопроса см. въ моей книгѣ: Исторія какъ проблема логики. Ч. I, гл. 2, § 6 (стр. 208 сл.).

ванная Лейбницемъ, но, тѣмъ не менѣе дѣтская, принимая во вниманіе столѣтнее блужданіе современной мудрости; эта идея, мнѣ кажется, предназначена начать лучшую эпоху для спекулятивныхъ занятій, лишь бы только они возвратились на добрый путь. Прототипъ идеи силы, будучи сведенъ къ творческому акту, можетъ быть данъ только идеальной формулой; а хотѣть искать ее въ абстрактномъ и чисто логическомъ понятіи, какъ дѣлаетъ Лейбницъ, или въ сотворенномъ конкретномъ человѣческой воли, какъ на нашей памяти дѣлалъ Менъ-де-Биранъ, есть, кажется мнѣ, причина, по которой спекулятивный динамизмъ до сихъ поръ не принесъ тѣхъ плодовъ, которые можно было бы отъ него ожидать.

временнаго умозрѣнія и которое воистину можетъ стать центромъ лишь при условіи соотнесенія съ идеальнымъ типомъ зиждительной силы творческаго акта».

У Эрна — значительно короче, но яснѣе — у Джоберти. По существу же оба вызываютъ недоумѣнія, хотя и разныя. Предсказаніе Джоберти внушаетъ опасность насчетъ его намѣренія ввергнуть насъ опять въ дебри *оказіонализма*. Императивъ и возможность Эрна, напротивъ, соблазнительны и болѣе современны: будемъ, какъ Богъ, — вопросъ только въ томъ, какъ съ Нимъ «соотнестись»?.. Во всякомъ случаѣ, общее между обѣими концепціями, повидимому, то, что прототипомъ или «идеальнымъ типомъ» нашего понятія силы, какъ производящей причины, нужно считать актъ божественнаго творенія. Это утвержденіе заслуживаетъ особаго вниманія не только по своему содержанію, но,—и это даже особенно,—методологически. Можетъ быть, со стороны теологическаго онтологизма, какимъ является философія Джоберти, только послѣдовательно стремиться разсматривать земныя дѣла по образу небесныхъ, но та же послѣдовательность тогда требуетъ, чтобы всѣ теоріи, построенія, выводы и практическія слѣдствія такого разсмотрѣнія не притязали на земное признаніе. Между тѣмъ, такова всегда была, — можетъ быть, *почти* всегда, но я исключеній не знаю, — тенденція богословскихъ системъ философіи; есть она и у Джоберти. Идея, напримѣръ, воплощается въ Церкви съ папой во главѣ, не «небеснымъ», а земнымъ, «живымъ, настоящимъ»; ортодоксія и гетеродоксія не только философскія направленія, а Imprimatur или Index librorum prohibitorum,—«живой, настоящій»; итд. Печальная роль фило-

софіи въ устроеніи земли по «идеальному типу» неба въ томъ, что она должна служить какой-то посредницей, «комисіонеромъ», въ вѣдѣніе котораго отдается все «познаваемое», а только инструкціи она получаетъ отъ «сверхпостижимаго». *Философія совершенно такъ же должна устраняться отъ комисіонныхъ порученій неба, какъ она должна остерегаться предпріимчивости инженеровъ*, — Джоберти и Спенсеры, абаты и инженеры, одинаково готовы сдѣлать изъ нее рабу, хотя и для разной работы. Оберегая свою свободу, философія должна въ самомъ началѣ отстранять всякія предложенія «сдѣлокъ», какъ со стороны богословія, такъ и со стороны техники. Во всѣхъ же завѣреніяхъ о «тожествѣ философіи и религіи» (Эрнъ, 218), объ ихъ «паралелизмѣ» (205), итп., ничего нѣтъ для философіи ни почетнаго, ни добраго. Послѣднимъ вершителемъ и разрѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ у Джоберти служитъ «сверхумопостигаемое», — и прекрасно, но пусть онъ не впутываетъ этихъ рѣшеній въ «постижимое», ибо съ трудомъ, можетъ быть, но здѣсь мы разберемся и безъ его помощи. Я не противъ всякаго рода небесныхъ теорій вообще, и свободы ихъ высказыванія, — даже если имъ мѣсто — въ Индексѣ глупости, — но я противъ того, чтобы благоустроеніе неба навязывалось землѣ. Можно говорить сколько-угодно о «сверхпостижимомъ», — но нельзя заставить думать, что этимъ разрѣшается хотя бы малѣйшая земная загадка. А что касается энтузіазма, съ которымъ приподносятся богословскія банальности, то въ этомъ дѣлѣ имъ не уступятъ и позитивистическія банальности, — «Богъ создалъ міръ изъ ничего» можно произнести съ такимъ же апломбомъ, какъ и «Міръ есть движеніе атомовъ», и одинаковую цѣнность имѣютъ выводы: изъ перваго, что нужно устраивать церковный приходъ и не отдѣлять церкви отъ государства, а изъ второго, что нужно питаться рыбою, чтобы быть умнымъ и хорошимъ. Все это дѣла — *нефилософскія*.

Въ конкретномъ примѣненіи къ Джоберти это значитъ: пока онъ говоритъ о твореніи, какъ о причинности въ мірѣ «сверхумопостигаемаго», тутъ ему и книги въ руки, — Іегова ли или Элогимъ, — это въ концѣ концовъ можетъ быть даже интересно. Но при чемъ здѣсь «достаточное основаніе» и «законъ причинности»? А если Богъ создалъ міръ, не имѣя къ тому достаточнаго и разумнаго основанія, и вопреки всякому закону причинности, дѣйствительно, *изъ ничего*, — на то Его святая воля, но изъ этого не слѣдуетъ, что нашъ міръ нужно толковать по образу Божественнаго каприза. Да и какъ мы можемъ пользоваться этимъ образцомъ или «идеальнымъ типомъ»? Прежде всего, онъ «непознаваемъ», но допустимъ, что все происходило такъ, какъ разсказываетъ Моисей, а за нимъ Джоберти. Тогда мы признаемъ, что воля Бога всемогуща,—

захотѣлъ и все сдѣлано,—но какой же это для насъ «идеальный типъ», когда и волосы на насъ растутъ помимо нашей воли? «Силу» и «причину» мы должны, по Джоберти, мыслить не по типу, предлагаемому Лейбницомъ и Менъ-де-Бираномъ, а по типу, предлагаемому Моисеемъ,—если таково наше *первое* понятіе о причинѣ, то почему такъ чуждо земнымъ дѣламъ пресловутое ex nihilo? Твореніе и причина,—вещи отъ начала до конца разныя. То же относится къ закону разумнаго достаточнаго основанія. Въ аспектѣ творенія міръ созданъ самымъ сверхразумнымъ образомъ, но даже самый божественно настроенный человѣкъ не найдетъ достаточнаго основанія въ томъ, что «сотворенныя существованія» болѣютъ, или что для того, чтобы обладать св. Софіей, нужны кровавыя гекатомбы. Еще въ другомъ отношеніи наша причинность обладаетъ признаками, которыхъ нѣтъ въ божественномъ твореніи: Джоберти намъ разсказываетъ, согласно съ іудейско-христіанской традиціей, что твореніе относится къ *сущности* Бога, т.-е., выходитъ, й хотѣлъ бы не творить, да не можетъ. Въ этомъ единственно, повидимому, Его воля ограничена. «Сотворенные духи» тутъ свободнѣе: не все мы можемъ причинить, но, если захотимъ, то кой отъ чего и воздержимся.—Итакъ, можетъ быть, и Лейбницъ не правъ, можетъ быть, и Менъ-де-Биранъ не правъ, но Джоберти, утверждая, что «протипомъ идеи силы» является творческій актъ Бога, сказалъ просто нелѣпость.

Хочется мнѣ остановиться на этомъ вопросѣ и съ другой стороны. Для того, чтобы говорить о прототипѣ понятія причины, къ этому прототипу такъ или иначе нужно прійти,—въ опытѣ ли мы его встрѣтимъ, или прійдемъ къ нему изъ эйдетическаго анализа опытныхъ примѣровъ. Тотъ фактъ, что намъ сообщаетъ объ этомъ Моисей, дѣла не мѣняетъ, онъ-то долженъ былъ испытать это, и, слѣд., можно спрашивать: какъ вообще «человѣческій духъ» приходитъ къ названному «прототипу»? Вѣдь если онъ присутствовалъ при твореніи, такъ сказать, соприсутствовалъ возникновенію міра, то онъ самъ не сотворенъ. Но дѣло было не такъ: «Сущее, — говоритъ Эрнъ, — произнося свое сужденіе, свершаетъ актъ откровенія, при чемъ субъектъ откровенія, или то, чему откровеніе совершается, т.-е. человѣческая интуиція, вызывается сущимъ изъ абсолютнаго небытія и впервые созидается въ актѣ самооткровенія Сущаго и для него» (159). Итакъ, своимъ «Іегова» Богъ вызываетъ человѣка изъ небытія, но *какъ*,—объ этомъ человѣкъ не можетъ ничего сказать, разъ онъ *не былъ до своего бытія*. Если онъ пытается пролить на свой переходъ отъ небытія къ бытію какой-нибудь свѣтъ рефлексіи, то образцомъ для него какъ-разъ является собственная воля и причинность, а не божественная. Конечно, аналогія—не надежный методъ, но, вотъ, тутъ и обнаруживается важный фактъ. Разъ это внушено чело-

вѣку въ первой интуиціи, какъ разъясняетъ Джоберти, и человѣкъ «воспринялъ» это, то тѣмъ самымъ утверждено, что есть какое-то *единство и общность между сознаніемъ Бога и сознаніемъ человѣка*. И если теперь мы захотимъ это сознаніе изслѣдовать принципіально, то мы вернемся... къ Декарту, иначе есть полное основаніе думать, что «человѣческій духъ», при всемъ своемъ энтузіазмѣ въ утвержденіи «идеальной фоумулы», просто фантазируетъ. Есть, впрочемъ, еще выходъ: если принципіальный анализъ сознанія—дѣло трудное, и съ нимъ не укроешься въ «сверхумопостигаемое», то остается апелировать къ «сверхестественнымъ» состояніямъ сознанія, въ родѣ «экстаза», «сошествія благодати» итп. Но вѣдь это — *психологизмъ*, избѣжать коего можно только однимъ путемъ: найти слѣды актуальныхъ экстравагантныхъ переживаній въ инактуальномъ фондѣ сознанія. Но тутъ мы опять приходимъ къ требованію принципіальнаго анализа сознанія... Не больше ли тогда соотвѣтствуетъ достоинству философіи, не желающей выполнять комисій богословія, брать прототипъ всѣхъ понятій, въ томъ числѣ и понятій причины и разумнаго основанія, не изъ Ветхаго Завѣта, а изъ самого сознанія ихъ?

Послѣдняя глава второй части книги Эрна «Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи»,—самостоятельная глава, въ которой подводятся итоги и даются оцѣнки. Правда, самъ Эрнъ опредѣляетъ задачу этой главы, какъ задачу «не столько критическую, сколько истолковательную» (218), но, какъ увидимъ, «критика» у него есть, хотя и не по отношенію къ Джоберти.

Пять признаковъ, по Эрну, характеризуютъ философію Джоберти. 1) «*Исходнымъ пунктомъ* философіи Джоберти является субъективно-объективный моментъ тожества философіи и религіи» (218).—Это не вполнѣ точно. Болѣе точная формула Джоберти гласитъ: «идеальная и католическая наука обнимаетъ философію и теологію, и, поэтому, она—единственная совершенная дисциплина въ порядкѣ раціональнаго познанія» (Intr. II, 109). Тогда и признакъ этотъ можно было бы формулировать, мнѣ кажется, точнѣе: *Исходнымъ пунктомъ*, какъ и завершающимъ, философіи Джоберти является его *католицизмъ*. 2) Историко-философское противопоставленіе *психологизма* и *онтологизма* (219). Опять, мнѣ кажется, какъ видно изъ предыдущаго изложенія, точнѣе было бы сказать противопоставленіе *гетеродоксіи* и *ортодоксіи*. 3) Универсальная борьба съ *психологизмомъ* (221). Это — вѣрно, только не слѣдуетъ забывать, что антипсихологизмъ у Джоберти—понятіе *отрицательное*, и исключающее всякій *не* католическій теизмъ, ибо, хотя Джоберти говоритъ: «всякая система, помѣщающая принципъ познаваемаго въ чемъ-нибудь, что, собственно говоря, не есть Богъ,

необходима психологистична» (Errori, I, 125)*), тѣмъ не менѣе едва ли онъ призналъ бы магометанскаго Бога принципомъ всего познаваемаго. 4) Послѣдовательно проведенный *онтологизмъ* (222). Точнѣе, снова *теологизмъ*. 5) «...всю философію Джоберти можно назвать *философіей творческаго акта*, и универсальный креаціонизмъ обозначить какъ *пятую* черту его системы» (223). Разумѣть, подъ этимъ нужно, конечно, философію *божественнаго* творческаго акта, иначе возможны недоразумѣнія: можно подумать, что философія Джоберти съ какой-нибудь стороны похожа на бергсоніанство или динамическій спиритуализмъ, чего на дѣлѣ нѣтъ. Терминъ «креаціонизмъ», болѣе или менѣе подходитъ, хотя и можетъ дать поводъ: (*a*) къ мысли, что Джоберти — *деистъ* той формы, которая обозначалась именемъ креаціонизма; но Эрнъ, впрочемъ, и не сдѣлалъ попытки показать, что Джоберти теистъ, такъ что можетъ быть онъ и имѣлъ въ виду обозначить это родство Джоберти съ деизмомъ; (*b*) къ мысли, что Джоберти за одно съ Ансельмомъ, Фомою, Петромъ Ломбардскимъ выступалъ противъ теоріи предсуществованія и традуціонизма; но опять-таки Эрнъ не разъяснилъ, какъ творятся души по Джоберти, такъ что и тутъ его названіе, можетъ быть, намѣренно.— Эрнъ приглашаетъ «къ болѣе подробному разсмотрѣнію двухъ пунктовъ міровоззрѣнія Джоберти: его антипсихологизма и креаціонизма» (225). Я остановлюсь еще на первомъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Эрнъ потомъ находитъ, что ему «остается сказать нѣсколько словъ о креаціонизмѣ Джоберти», (244),—этой «исключительной чертѣ» его онтологизма (222).

Къ современному понятію психологизма, по мнѣнію Эрна, понятіе психологизма у Джоберти относится, какъ цѣлое къ части (225). Это— вѣрно съ той стороны, что не всѣ ученія, которыя не дѣлаютъ Бога своимъ принципомъ, въ современной философіи будутъ названы психологистическими, но зато богословствующіе философы, навѣрное, будутъ отнесены къ психологистамъ въ подавляющемъ большинствѣ, ибо и они по чести должны бы сказать: *πλάττομεν ἀθάνατόν τι ζῶον κτλ.*

Далѣе, Эрнъ различаетъ два типа современнаго антипсихологизма: «Первый типъ есть антипсихологизмъ *трансцендентальный*, второй антипсихологизмъ *логическій*. Первый типъ представленъ неокантіанскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе, второй — школой Гуссерля» (225)**).

---

*) См. выше стр. 322.

**) Въ примѣчаніи Эрнъ пишетъ: «невыясненность термина «психологизмъ» въ современномъ мышленіи хорошо подчеркивается справками въ словаряхъ: *Krug*.... 1883 (?), *Baldwin*...., Eisler....» Но въ словарѣ Круга вовсе ничего не говорится о психологизмѣ; Эйслеръ даетъ свое опредѣленіе и перечисляетъ цѣлый рядъ другихъ опредѣленій и именъ, какъ

Положеніе, отведенное Эрномъ Шупе въ этой класификаціи, болѣе, чѣмъ сомнительно, но еще сомнительнѣе, конечно, сама класификація: какъ же можно противополагать «трансцендентальный» и «логическій»? Какъ будто Когенъ въ *логикѣ* не антипсихологистъ, и какъ будто Гусерль въ *философіи* не трансценденталистъ!?... Или Эрнъ думаетъ, что «трансцендентализмъ» спеціально кантовское и новокантіанское достояніе? Но, не уходя далеко за примѣрами, онъ могъ бы въ тѣхъ же Пролегоменахъ, которыя цитируетъ на слѣдующей страницѣ найти: «Ибо то, что носитъ это названіе (т.-е. трансцендентальной философіи), есть собственно часть метафизики, тогда какъ настоящая трансцендентальная философія должна еще вывести возможность метафизики и, слѣдовательно, должна ей предшествовать» (Пер. Соловьева, стр. 36). Ну, такъ вотъ, можетъ быть, эта, *по Канту*, не настоящая трансцендентальная философія и есть самая настоящая?.. И тогда получается то, что никакъ не согласуется съ раздѣленіемъ Эрна: именно потому-то и логика должна быть антипсихологистической, что того требуетъ антипсихологистическая философія. Я — не сторонникъ трансцендентализма Канта и новокантіанцевъ, но тѣмъ болѣе не могу, въ интересахъ историко-философской справедливости, не отмѣтить странныхъ пріемовъ «критики» этого вида трансцендентализма у Эрна. Давъ неправильное опредѣленіе и разъясненіе трансцендентальнаго метода, — о чемъ у насъ уже была рѣчь (см. выше, стр. 332 сл.), — Эрнъ ссылается на Канта (226 прим.): «У Канта можно найти много мѣстъ, подтверждающихъ нашу мысль. Всего опредѣленнѣе онъ высказывается въ *Пролегоменахъ*: «Намъ не нужно здѣсь искать простой возможности такихъ (апріорныхъ) положеній, т.-е. спрашивать, возможны ли они. Ибо *есть* достаточно такихъ положеній, и притомъ данныхъ, дѣйствительно, съ безспорною достовѣрностью, и такъ какъ наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнемъ *съ признанія, что такое синтетическое, но чистое разумное познаніе дѣйствительно существуетъ*». Пер. Вл. Соловьева М. 1905, стр. 31—32». Но вмѣсто того, чтобы ставить *точку* послѣ «существуетъ» Эрнъ долженъ былъ поставить *точку съ запятой* и продолжить фразу Канта по тому же переводу: «но затѣмъ однако, мы должны *изслѣдовать* основаніе этой возможности

психологистовъ, такъ и ихъ противниковъ, въ числѣ коихъ названъ и Джоберти; Болдвинъ указываетъ два типа психологизма, изъ коихъ первый характеризуется въ опредѣленіи американскаго *послѣдователя Джоберти* Браунсона. Итакъ, рекомендательная справка только заставляетъ спросить: почему Эрнъ намъ ничего не сообщилъ о Браунсонѣ? А вопросъ этотъ тѣмъ болѣе законенъ и интересенъ, что, повидимому, Браунсонъ весьма «исправляетъ» Джоберти...

и спросить: *какъ* возможно это познаніе, съ тѣмъ, чтобы мы могли изъ принциповъ его возможности опредѣлить условія его употребленія, его объемъ и границы» (курсивъ Канта). Кромѣ того, Эрнъ долженъ былъ пояснить, что значатъ въ его цитатѣ изъ Канта слова: «здѣсь» и «теперешняя», каковое поясненіе выражается слѣдующей краткой цитатой изъ Канта: «Въ *Критикѣ чистаго разума* относительно этого вопроса я приступилъ къ дѣлу синтетически, именно такъ, что я дѣлалъ изслѣдованіе въ самомъ чистомъ разумѣ, и въ самомъ этомъ источникѣ старался опредѣлить по принципамъ какъ элементы, такъ и законы его чистаго употребленія. Эта работа трудна и требуетъ отъ читателя рѣшимости вдумываться мало-помалу въ такую систему, которая не кладетъ въ основаніи ничего даннаго кромѣ самого разума, и старается, такимъ образомъ, не опираясь *ни на какой фактъ* (курсивъ мой), развить познаніе изъ его первоначальныхъ зародышей» (ib.29—30). А если бы послѣ этого Эрну пришлось отказаться отъ своего возраженія противъ «трансцендентализма», то.... отъ этого Джоберти не потерялъ бы, какъ не пріобрѣтаетъ онъ при наличности такого «аргумента» въ книгѣ Эрна.

Эрнъ находитъ «нѣсколько больше общаго у Джоберти со вторымъ типомъ современнаго антипсихологизма» (228), — т.-е. съ чѣмъ же: съ «логизмомъ» или съ «Гуссерлемъ»? Если первое, то онъ также «больше общаго» долженъ имѣть съ Когеномъ, напримѣръ! Если второе, то я какъ разъ сказалъ бы обратно: имѣетъ *еще меньше* общаго! *) Эрнъ поясняетъ свою мысль: «Выводя свой эйдетизмъ изъ Лейбница, Гуссерль оставляетъ ту магистраль, которая является господствующей въ новое время, и присоединяется къ той линіи, на которой, по Джоберти, свершается истинный прогрессъ умозрѣнія въ новое время и сохраняется живая связь съ нетлѣнными достиженіями Платоновой философіи» (228), и тутъ Эрнъ дѣлаетъ ссылку на мою книгу «Явленіе и смыслъ». Но я не утверждалъ и не давалъ повода къ утвержденію, что Гусерль можетъ «присоединиться» къ «магистрали», которую одобряетъ Джоберти, ибо не понимаю «магистрали» Гусерля безъ «атеистовъ» и «еретиковъ» *Декарта и Спинозы*. Что касается его связи съ Платономъ, то такова, дѣйствительно, *моя* интерпретація Гусерля, самъ же Гусерль осторожнѣе и,

*) Собственныя измышленія Джоберти о логикѣ въ концѣ вздорны и не заслуживаютъ даже обсужденія. (Эрнъ ихъ излагаетъ на стр. 212–213). Для любителей курьезовъ приведу опредѣленіе логики, какъ искусства, у Джоберти: логика есть «*искусство восходить познаніемъ къ Сущему, нисходить отъ него къ существующему и ментально реконструировать идеальную формулу, коей сама логика есть повтореніе*» (Intr. III, 17; ср. Эрнъ, 212). Искусство, вѣроятно, душеспасительное...

повидимому, не безъ основаній. Ему дѣлали «упрекъ» въ томъ, что онъ возвращается къ «платоновскому гипостазированію» идей или сущности, такой упрекъ онъ и признаетъ несправедливымъ*). Я же настаиваю на платонизмѣ Гусерля, потому что и по отношенію къ Платону такой «упрекъ» считаю несправедливымъ. Гипостазированіе Платоновскихъ идей я считаю неоплатоническимъ и въ особенности христіанскимъ *извращеніемъ* Платона, начатымъ, впрочемъ, еще легкою рукой Аристотеля. Теперь, какъ же сопоставлять Джоберти съ Гусерлемъ черезъ Платона? Платона, по моему наблюденію, Джоберти зналъ не достаточно глубоко, преимущественно изъ вторыхъ рукъ, принималъ его въ «пониманіи» Августина и Мальбранша. Конечно, и это всетаки платонизмъ, и я не затрудняюсь отнести Августина и Мальбранша къ *положительной* философіи, но платонизмъ Гусерля, по моему, тѣмъ и цѣненъ, что онъ освобождается, наконецъ, отъ пресловутаго *существованія*, resp. *видѣнія идей въ Богѣ* и, надѣюсь, мы доберемся до признанія настоящаго *здороваго* Платона. Выше я привелъ достаточно матеріала для того, чтобы компетентный читатель могъ составить сужденіе о «платонизмѣ» Джоберти и его дѣйствительномъ замыслѣ. Но, кажется мнѣ, достаточно одного слѣдующаго афоризма Джоберти, чтобы не сомнѣваться въ томъ, *кто* передъ нами: «и какъ, по прекрасному ученію Платона, св. Августина и Мальбранша, духъ видитъ идеи въ Богѣ, т.-е. въ самой Идеѣ; такъ, по католической наукѣ, *духъ созерцаетъ Идею въ Церкви*, потому что Идею нельзя помыслить безъ содѣйствія слова, а христіанское слово есть единственно чистое и адекватное отраженіе (la riflessione) идеальнаго міра» (Intr., II, 109).

Интересно дальше, что назвавъ антипсихологизмъ Гусерля *логическимъ*, Эрнъ говоритъ о «феноменологическомъ методѣ Гуссерля» (228). Но какъ же феноменологическій методъ подходитъ подъ терминъ «логическій антипсихологизмъ?».. Вѣдь, право же, у Гусерля, кромѣ переведеннаго на русскій языкъ и цитируемаго Эрномъ *I-го тома* Логическихъ Изслѣдованій, есть еще нѣкоторыя сочиненія!.. «Кромѣ того,— разсуждаетъ Эрнъ, — гуссерліянскій антипсихологизмъ въ своей отвлеченной *логичности*, съ точки зрѣнія основныхъ идей философіи Джоберти, долженъ былъ бы быть обвиненъ въ дурномъ *статизмѣ*, создающемъ неизбѣжный тупикъ и тотъ переходъ къ новой утонченной схоластикѣ, который правильно былъ отмѣченъ однимъ изслѣдователемъ, какъ характерная черта антипсихологизма Гуссерля» (228). Видно, нашимъ отечественнымъ мыслителямъ все еще ближе философскія extemporalia Вунта, что они такъ охотно повторяютъ вунтовскую квалификацію

*) Ср. его Ideen, S. 40.

Логическихъ Изслѣдованій Гусерля! *) «Одинъ изслѣдователь», на котораго ссылается Эрнъ, С. А. Алексѣевъ находитъ у Гусерля «чистѣйшую схоластику безконечныхъ подраздѣленій и дисъюнкцій, не только что никому и не для чего не нужныхъ, но совершенно безполезныхъ и для самого Гуссерля, который въ концѣ-концовъ, утопаетъ въ нагроможденныхъ имъ самимъ тончайшихъ различеніяхъ и подраздѣленіяхъ, не дѣлая изъ нихъ никакого употребленія» (Эрнъ, 229, прим.). Какого же «употребленія» ждетъ г. Алексѣевъ? Стрѣлять нужно этими «различеніями» или доказывать бытіе Бога или подготовлять революцію?.. Это—различенія, увы, только *теоретическія*, и разъ они сдѣланы, они уже «употреблены». Или самихъ различеній и дѣлать не нужно? Но это вопросъ... не только вкуса, а, какъ гласитъ нѣкое вполнѣ «схоластическое» изрѣченіе: *discernit sapiens res quas confundit asellus*... Эрнъ находитъ еще у Гусерля «дурной *статизмъ*», который противополагается «эйдетическому *энергетизму*» Джоберти (229). Что у Гусерля нѣтъ «эйдетическаго *энергетизма*», съ этимъ я согласенъ, ибо, «эйдосъ», конечно, не моторъ и не паровозъ, но что, значитъ «статизмъ», и при томъ «дурной?» Статизмъ, и корелативно динамизмъ, вообще суть способы подхода къ вещамъ, нѣкоторые пріемы мысли, но, я думаю, нѣкоторымъ вещамъ соотвѣтствуетъ статическій подходъ, другимъ — динамическій, однако, одинъ другого не исключаютъ. Въ упрекъ та или иная квалификація можетъ превратиться только тогда, когда по существу динамическое изображается *только* статически, или обратно. Такъ напр., я считаю серьезнымъ упрекомъ по адресу Эрна, что взявшись за историко-философскую тему въ своей работѣ о философіи Джоберти, онъ именно отъ историческаго ея освѣщенія уклонился, полагаясь во всемъ на Джоберти, — это *статизмъ*, гдѣ нуженъ динамизмъ; онъ уклонился и отъ діалектическаго анализа философскихъ понятій Джоберти,—опять статизмъ. Но почему *будто бы* «отвлеченная *логичность*» Гусерля есть статизмъ, не понятно: если это дѣйствительно, «отвлеченная *логичность*», то какой ей быть, ей принципіально присуща статичность, а если это—«феноменологическій методъ», о которомъ упоминаетъ Эрнъ, то, боюсь, что квалификація этого «антипсихологизма», какъ статическаго, есть, вещь, которую трудно было бы доказать, а высказывать такое сужденіе безъ доказательства — весьма неосмотрительно. Впрочемъ,

*) Но, разумѣется, ничего нельзя имѣть противъ *серьезныхъ* попытокъ сопоставленія Гусерля (а также Вюрцбургской школы психологовъ) съ схоластикой не въ одіозномъ, а въ историческомъ смыслѣ. Такое сопоставленіе дѣлалъ лувенскій философъ Ноэль въ Revue néoscolastique de philosophie (1910). Ср. *M. Grabmann*, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wien 1913. S. 49.

на страницѣ 230 (прим.) Эрнъ какъ будто мотивируетъ свое мнѣніе: «Статизмъ антипсихологизма Гуссерля связанъ съ его исключительнымъ математизмомъ» *). Однако, какъ же согласовать этотъ мотивъ хотя бы со слѣдующемъ, напр., заявленіемъ Гусерля: «Трансцендентальная феноменологія, какъ дескриптивная наука о сущностяхъ относится къ *совершенно иному основному классу* (*eine total andere Grundklasse*) *эйдетическихъ наукъ*, чѣмъ математическія науки» **); или со слѣдующимъ: «Въ философіи нельзя давать дефиницій какъ въ математикѣ; всякое подражаніе математическимъ пріемамъ въ этомъ отношеніи не только не плодотворно, но ошибочно и сопряжено съ вреднѣйшими послѣдстіями (ist..... verkehrt und von schädlichsten Folgen») ***).

Между тѣмъ, еслибы Эрнъ не игнорировалъ историко-философскихъ источниковъ самого Джоберти, и еслибы онъ внимательнѣе отнесся къ современной философіи, въ частности къ названной имъ «феноменологіи», онъ не дѣлалъ бы такихъ неосновательныхъ замѣчаній по адресу «логическаго антипсихологизма», и могъ бы извлечь изъ Джоберти интересную для исторіи философіи XIX вѣка страничку. Современная феноменологія вышла, какъ извѣстно, изъ *австрійской* школы психологовъ, во главѣ которой стоялъ Фр. Брентано. Отличительная черта ея—въ томъ, что въ противоположность *германской* психологіи, она удѣляла большое вниманіе *англійской и шотландской* психологіи, въ частности Милю и Гамильтону. Многія ея характерныя черты заставляютъ и въ феноменологіи видѣть историческаго преемника въ особенности шотландской философіи ****). Джоберти почерпалъ свои аргументы противъ кондильяковскаго «сенсизма» и противъ картезіанства, откуда только можно было при его плохомъ знакомствѣ съ исторіей философіи. Какъ нѣмецкую философію онъ изучалъ по Кузену, такъ шотландскую философію онъ изучалъ по ея французскимъ проводникамъ,—по тому же Кузену, по Руайе-Колару,—открывшему походъ противъ Кондильяка на почвѣ шотландской философіи,—и въ особенности, по Жуфруа, переводившему на французскій языкъ Рида и Д. Стьюарта. Спиритуалистическіе и психологическіе выводы этихъ своихъ наставниковъ Джоберти не раздѣлялъ; психоло-

*) Эрнъ ссылается при этомъ на Поладьи (Palágyi), (называя его *Палагій*), но Поладьи въ указанномъ мѣстѣ говоритъ объ общемъ *формалистическомъ* теченіи современной логики, а въ своемъ послѣдующемъ изложеніи онъ также опирается только на *1-ый томъ* Логическихъ Изслѣдованій.

**) Ideen, S. 141.

***) Ib., S. 6.

****) Между прочимъ, именно Гамильтонъ опредѣляетъ первую *описательную* часть философіи какъ *феноменологію*, которая «ограничивается собственно фактами, доставляемыми въ сознаніе, которое разсматривается исключительно въ себѣ самомъ». Lectures on Metaphysics. V. I, p. 124.

гистическіе выводы шотландской философіи не можетъ принять и антипсихологизмъ феноменологіи. Вотъ — интересная почва для сравненія. Укажу только одинъ, но важнѣйшій пунктъ въ этомъ вопросѣ, на которомъ, кстати, илюстрируется философская слабость и несамостоятельность Джоберти.

Джоберти *отрицалъ* психологизмъ, но ошибки, идущей отъ Рида, онъ назвать не могъ. Эту ошибку прямо назвалъ Гамильтонъ. Она состоитъ въ томъ, что Ридъ считалъ «сознаніе» особой способностью «внутренняго воспріятія», на ряду, слѣд., съ другими «способностями», а не всеобщей характеристикой и условіемъ. Опредѣляя психологизмъ, какъ ученіе, всегда сводящееся къ «сенсизму» (см. выше 321 сл.), хотя бы и внутренняго чувства, Джоберти однимъ опредѣленіемъ этимъ уже становился самъ на почву психологизма. Еслибы Джоберти замѣтилъ то, что замѣтилъ Гамильтонъ, онъ не только былъ бы предшественникомъ современнаго антипсихологизма, но иначе оцѣнилъ бы всю философію, и въ особенности философію Платона и Декарта, а равнымъ образомъ и ученіе своего соотечественника Розмини о «возможномъ», и самое главное, онъ не могъ бы оставаться «онтологистомъ». — Что же ему помѣшало сдѣлаться дѣйствительнымъ предшественникомъ современнаго антипсихологизма? Почему Джоберти отдалъ предпочтеніе онтологизму и теологизму передъ философіей? Отвѣты здѣсь могутъ быть разные, но въ основу ихъ нельзя не положить *католицизмъ* Джоберти, а еще глубже, можетъ быть, здѣсь лежитъ коренная антиномія европейской мысли: мифъ и докса или философія и знаніе?

Третья часть работы Эрна «Завершеніе системы» (249—330) основывается, въ значительной части, на сочиненіи Джоберти «Protologia», котораго я не видѣлъ, и потому тутъ мое сужденіе о «Философіи Джоберти» подходитъ къ концу.

На страницѣ 282—3 Эрнъ предупреждаетъ: «Глубокомысленный опытъ метафизики исторіи, лежащій въ основѣ второй философіи Джоберти, требуетъ отъ излагающаго, *творческаго* истолкованія, ибо онъ образуетъ «подземный» слой мысли Джоберти, болѣе имъ подразумѣваемый, чѣмъ выявляемый, болѣе очерчиваемый намеками и выводимыми слѣдствіями, чѣмъ прямыми опредѣленіями». Слѣд., судить объ этой части иначе, какъ путемъ сравненія съ самимъ Джоберти не возможно *). Между тѣмъ, если разобранное мною *не* было «*творческой* интерпрета-

*) Только предупредительности В. Ф. Эрна, любезно предоставившаго въ мое распоряженіе собственные экземпляры цитированныхъ мною сочиненій Джоберти, я обязанъ тѣмъ, что ближе познакомился съ этимъ представителемъ «молодой Италіи».

ціей», то, легко представить, почему теперь авторъ самъ принуждаетъ воздержаться отъ сужденія объ этой части его книги.

Что общая моя оцѣнка Джоберти радикально расходится съ оцѣнкой Эрна, въ этомъ читатель уже достаточно убѣдился, и ни въ какихъ резюме это не нуждается. Что касается книги Эрна, то я все же думаю, что въ цѣломъ она можетъ оказаться полезной. Она — не совершенна, но думается, ея промахами не затушевывается вполнѣ обликъ Джоберти. Я сожалѣю, что книга бѣдна историко-философскимъ и критическимъ освѣщеніемъ, но, какъ я указывалъ, можетъ быть, для «перваго ознакомленія» повѣствовательный методъ имѣетъ свои достоинства. Вѣдь не только потому можетъ быть интересенъ Джоберти, что насъ интересуетъ исторія западной философіи. Въ различныхъ индивидуальныхъ и національныхъ образцахъ ея мы знакомимся съ путями и пріемами, изъ которыхъ одни могутъ намъ пригодиться, какъ положительныя указанія, другіе, какъ испробованные и оказавшіеся негодными,—путями, заводящими въ тупикъ. Едва ли путь Джоберти соблазнитъ многихъ, но важно знать этотъ путь, чтобы его не повторять. Философія Джоберти въ особенности поучительна въ этомъ отношеніи не потому только, что Джоберти—слабый мыслитель,—я не вижу, чтобы Эрнъ, при всей своей философской одаренности, значительно подвинулся впередъ по пути Джоберти,—а потому, прежде всего и главнымъ образомъ, что Джоберти не цѣнилъ философію самое по себѣ, а цѣнилъ ее какъ средство укрѣпленія своихъ вѣроисповѣдныхъ, церковно-политическихъ и политическихъ убѣжденій. Эрнъ самъ не счелъ нужнымъ познакомить читателя съ этическими и эстетическими теоріями Джоберти, соглашаясь съ Сольми, что соотвѣтствующія работы Джоберти «принадлежитъ къ самому слабому изъ всего, что написано Джоберти» (216 прим.). Эрнъ это сдѣлалъ напрасно, потому что такимъ образомъ можно было бы лучше провѣрить плодотворность теоретической философіи Джоберти. *Для себя*, я не сомнѣваюсь, Эрнъ произвелъ эту провѣрку, и всетаки не измѣнилъ своей оцѣнки Джоберти... Но если, въ самомъ дѣлѣ, Джоберти можетъ выдержать серьезное испытаніе философской критики, то зачѣмъ же у Эрна этотъ приподнятый тонъ? Зачѣмъ апологія и панегирикъ?.. Тутъ уже я вижу не столько личныя качества Эрна, сколько характеръ цѣлаго направленія нашей философской мысли, яркимъ представителемъ которой онъ является.

Мнѣ лично этотъ тонъ тѣмъ болѣе кажется неподходящимъ, что не можетъ быть спора о философской «величинѣ» Джоберти. Но какой здѣсь можетъ быть критерій? Не является ли такое рѣшеніе дѣломъ субъективныхъ склонностей и собственнаго философскаго самоопредѣленія? Навѣрное! Но есть одинъ признакъ, который сразу ставитъ подъ отрицаніе значи-

тельность философа и его ученія: это—подчиненіе философіи не-философскимъ цѣлямъ и, слѣд., рѣшеніе философскихъ задачъ сообразно практическимъ,—преимущественно политическимъ и религіознымъ,—идеаламъ. Провозглашеніе гетерономіи философіи можетъ исходить отъ большого писателя, великаго человѣка, крупнаго политическаго дѣятеля, религіознаго реформатора, но всѣ они этимъ провозглашеніемъ выносятъ рѣшительно осуждающій приговоръ самимъ себѣ, *какъ философамъ* и *своей философіи*. Джоберти произнесъ себѣ свой приговоръ (см. выше, стр. 302): «автономія разума и абсолютная независимость философіи—нечестивы и абсурдны»... Чему же должна быть подчинена философія?—*Катехизису*, читатель!.. «Катехизисъ есть вся онтологія народа и дѣтей, и онъ долженъ быть основою онтологіи ученыхъ, если они не хотятъ стать ниже дѣтей и народа» (Intr. II, 62).

Густавъ Шпетъ.

Нѣкоторыя черты изъ представленія Н. О. Лосскаго о природѣ.

(*По поводу книги: Н. Лосскій, Матерія въ системѣ органическаго міровоззрѣнія.* Изд. Лемана и Сахарова. М. 1916).

Настоящая статья уважаемаго автора есть этюдъ по *мифологическому* объясненію одной изъ основныхъ натурфилософскихъ проблемъ. Мифологическимъ объясненіемъ я называю такое объясненіе, которое исходитъ изъ признанія реальности объясняющаго фактора *внѣ*,— актуально или инактуально, — данной дѣйствительности. Какъ мифологическое, такое объясненіе само по себѣ критикѣ не подлежитъ, хотя оно должно быть, по требованію Платона еще, все же *правдоподобнымъ*. Понятіе «правдоподобія» есть понятіе весьма гибкое, и оно прекрасно мирится съ другимъ признакомъ мифа — чудесностью. Мифологическій этюдъ Н. О. Лосскаго вполнѣ удовлетворяетъ этимъ условіямъ: онъ вращается въ области недоказуемаго, а, слѣд., и неопровержимаго,—и потому-то онъ и не подлежитъ критикѣ, — онъ даетъ правдоподобное изображеніе картины міра, и онъ вводитъ въ нее элементъ чудесности. Содержаніе мифа, излагаемаго авторомъ, слѣдующее.

«Въ грандіозномъ видѣ и для философскаго ума сразу съ полною убѣдительностью матеріальная природа предстаетъ, какъ единое органическое цѣлое, если обратить вниманіе на то, что міровое пространство есть органическая система, въ которой всякая точка и всякое мѣсто существуетъ не иначе, какъ во взаимномъ соотношеніи съ остальными точками и мѣстами» (14). «Совершенно инымъ способомъ, но не менѣе убѣдительно вскрывается необходимость органическаго ученія о матеріи уму того, кто усматриваетъ, что всѣ измѣненія въ матеріальной природѣ осуществляются не путемъ дѣйствій одного тѣла на другое, а путемъ *взаимодѣйствій*..... Это чудо единовременнаго взаимоопредѣленія двухъ различныхъ вещей осуществляется даже въ случаѣ такого простого, на первый взглядъ, событія, какъ толчокъ» (14—15). Образецъ органическаго ученія о матеріи авторъ беретъ изъ области

динамическихъ теорій. «Согласно этому ученію—матерія есть не застывшее бытіе, а *процессъ*, и притомъ процессъ, совершающійся по типу [*по типу!*] органическаго строенія, такъ какъ всѣ стороны его существуютъ не сами по себѣ, а въ отношеніи къ цѣлому» (16). «Все реальное содержаніе матеріи динамизмъ разсматриваетъ, какъ обнаруженіе силъ отталкиванія и притяженія» (15—16). «Связная группа непроницаемыхъ объемностей есть результатъ дѣйствія силъ отталкиванія и притяженія, имѣющихъ характеръ *центральныхъ силъ;* направленія обнаруженій каждой изъ нихъ исходятъ изъ одной точки, которую можно назвать *центромъ обнаруженія* силы. Такое ученіе, слѣд., вовсе не порываетъ съ атомистикою: оно есть *динамистическій атомизмъ*» (17). Единство множества силъ, исходящихъ изъ центра ихъ обнаруженія, указываетъ на то, что «въ основѣ лежитъ единый дѣятель», «*обладатель силы*», который называется «*субстанціей*» или «*субстанціальнымъ дѣятелемъ*» (18); «.... множество субстанціальныхъ дѣятелей есть сверхпространственное царство бытія, въ которомъ, слѣд., каждый дѣятель находится не близко и не далеко отъ другихъ дѣятелей» (19). «Основныя философскія черты» принимаемаго Лосскимъ ученія о матеріи, развитой въ духѣ органическаго міропониманія, сводятся къ слѣд.: Всякое свойство матеріальной частицы разсматривается на основѣ всей системы матеріальной природы. Послѣдняя—*не первоначальна;* «она есть нѣкоторое *производное бытіе*, обусловленное болѣе высокою *сверхматеріальною основою*, силами субстанціальныхъ дѣятелей (20).... нѣкоторыя субстанціи не только обнаруживаютъ матеріирующую дѣятельность отталкиванія и притяженія, но еще и способны при этомъ переживать психическія состоянія» (21). «Каждому изъ насъ хорошо знакомы такія существа: въ самомъ дѣлѣ, всякое человѣческое я есть субстанціальный дѣятель, осуществляющій матеріальные процессы отталкиванія и направляющій, по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ, сообразно своимъ желаніямъ» (21). Теперь, «представимъ себѣ [*разъ!*], что матерія есть не единственный видъ бытія въ природѣ..... Тогда не трудно будетъ представить себѣ [*два!*] и такія условія, при которыхъ возможно *уничтоженіе* матеріальной частицы. Въ самомъ дѣлѣ представимъ себѣ [*три!*] субстанціальнаго дѣятеля, осуществляющаго дѣятельность отталкиванія..... Положимъ [*четыре!*] далѣе, что этотъ субстанціальный дѣятель осуществляетъ еще и психическія дѣятельности. Тогда производимые имъ процессы отталкиванія становятся осмысленными..... Теперь допустимъ [*пять!*], что такой субстанціальный дѣятель..... усматриваетъ отрицательныя стороны матеріальнаго процесса и совершенно отказывается отъ столь примитивной дѣятельности, какъ отталкиванія..... матеріальная частица исчезла бы изъ состава природы..... субстанціальный

дѣятель направилъ бы свои творческія силы на болѣе высокую, чисто *духовную*..... дѣятельность» (24—25).

Таковъ — мифъ. Но Лосскій хочетъ связать его съ нѣкоторыми *принципами* міропониманія, которое онъ называетъ *органическимъ*. Сколько рѣчь здѣсь идетъ уже не о мифѣ, а о философіи, позволю себѣ высказать нѣкоторыя критическія соображенія объ самихъ этихъ принципахъ, тѣмъ болѣе, что я вовсе не считаю, чтобы была какая-либо необходимость связывать мифологію съ философскими принципами, и обратно, стремиться перейти отъ принциповъ къ мифологіи. Думаю, что и у Н. О. Лосскаго принципы—сами по себѣ, и мифологія—сама по себѣ.

Лосскій противопоставляетъ органическое цѣлое неорганическому. «Разсматривая отношеніе цѣлаго къ элементамъ, можно утверждать, что элементы суть *первоначальное* бытіе, а цѣлое есть нѣчто *вторичное*, элементы суть *основное* бытіе, а цѣлое *производно* изъ нихъ; въ такомъ случаѣ абсолютное бытіе, т.-е. бытіе, совершенно самостоятельное, можетъ быть найдено только среди элементовъ, т.-е. путемъ *нисхожденія* отъ сложнаго къ болѣе простому, такъ какъ цѣлое согласно этому ученію, есть бытіе *относительное*, обусловленное своими элементами и зависимое отъ нихъ» (4). «Органическое пониманіе цѣлаго прямо противоположно неорганическому. Оно состоитъ въ утвержденіи, что цѣлое—*первѣе* своихъ элементовъ, что цѣлое — есть нѣчто *основное*, а элементы производны; абсолютнаго бытія сторонникъ органическаго міровоззрѣнія ищетъ не путемъ нисхожденія отъ цѣлаго къ элементамъ, а въ самомъ цѣломъ, или еще чаще, путемъ восхожденія отъ цѣлаго въ сферу еще болѣе высокую, въ область сверхмірового бытія, Бога» (5). Такъ, соціологъ, полагающій, что государство есть только сумма человѣческихъ особей, создавшихъ общественную организацію какъ средство для достиженія цѣлей индивида; натуралистъ, понимающій возникновеніе организмовъ животныхъ и растеній, какъ его понималъ Емпедоклъ,—оба придерживаются *неорганическаго* ученія о цѣломъ. Лучшимъ примѣромъ неорганическаго цѣлаго является, однако, «груда камней на днѣ пересохшаго горнаго потока». Напротивъ, *органическое* пониманіе видитъ въ государствѣ не сумму индивидовъ, а цѣлое, существующее благодаря тому, что у индивидовъ есть *сверхиндивидуальная сторона*,—въ государствѣ, слѣд., есть «особыя сверхчеловѣческія цѣли» и граждане его «способны, хотя бы отчасти, на безкорыстный патріотизмъ и самопожертвованіе» (7); въ организмѣ для него цѣлое является опять-таки первѣе частей, поскольку ткани его и органы возникаютъ на основѣ существующаго, хотя бы простѣйшаго организма (6). И только «груда камней» не находитъ себѣ паралельнаго противопоставленія

въ органическомъ пониманіи, но такъ какъ, надо думать, для нея существенно не то, что неорганическое пониманіе беретъ ее «на днѣ пересохшаго горнаго потока», то органическое пониманіе надо искать не въ «грудѣ камней», скажемъ, на городской мостовой, а гдѣ-то въ другомъ мѣстѣ. Исходя изъ органическаго цѣлаго статьи Лосскаго, разысканіе паралели тутъ не нужно ли перенести въ область до-пространственнаго и до-временнаго бытія міра? Тогда получится, что раздѣленіе органическаго и неорганическаго пониманія послѣдовательно проходитъ черезъ области: матеріальнаго бытія (груда камней), органическаго (животныя и растенія) и правового (государство). Но собственно почему же здѣсь «неорганическое» пониманіе и «органическое» исчерпываютъ дѣленіе? Вѣдь кромѣ «матеріи» и «организмовъ» есть еще «души» и «общества». Строго говоря, «психологическое міропониманіе» или «соціологическое», изображающія *цѣлое по типу* душевной субстанціи или соціальной организаціи, также суть сами по себѣ пониманія *не* органическія. Почему же образцомъ для нихъ долженъ быть также «организмъ»? Во всякомъ случаѣ, мнѣ представляется, пониманіе цѣлаго по типу соціальной организаціи болѣе полнымъ, чѣмъ пониманіе по типу «организма». Послѣднее, будучи *гилозоизмомъ* (ср. Лосскій, стр. 22), есть родъ матеріализма, да и принципіально должно быть названо матеріализмомъ, такъ какъ идетъ по пути симплификаціи цѣлаго, а не по пути его чистаго изображенія во всей его конкретной полнотѣ.

Но вся суть въ томъ, что разсужденіе Лосскаго исходитъ не изъ признанія плюрализма формъ дѣйствительнаго бытія, къ которому онъ обращается только за илюстрирующими его раздѣленіе примѣрами, а изъ его *опредѣленій*. И вотъ тутъ, мнѣ кажется, Лосскій, сумѣвшій въ матеріальномъ физическомъ мірѣ подсмотрѣть весьма стройный порядокъ, въ мірѣ понятій допускаетъ нѣкоторый безпорядокъ. Раздѣленіе органическаго цѣлаго и неорганическаго у него покоится на противопоставленіи «цѣлаго» и «элементовъ» въ ихъ относительной первичности, resp. производности. Но, 1) это противопоставленіе не вездѣ приложимо,—Лосскій, вѣроятно, не случайно опустилъ въ своихъ примѣрахъ область «души», гдѣ «элементъ» есть осмысленное понятіе именно только при «органическомъ» пониманіи, а *при психологическомъ*—его значеніе весьма условно, ибо ни «элементовъ», ни «частей» въ собственномъ смыслѣ «душа» не имѣетъ; если же я ошибаюсь, и она ихъ имѣетъ, то «органическое» міропониманіе терпитъ рѣшительное крушеніе: «душа», будучи «*первѣе* своихъ элементовъ» въ своей цѣлостности налицо у «атомовъ», по мифу Лосскаго, и слѣд., рѣчь идетъ о *психизмѣ*, а не «динамизмѣ». То же mutatis mutandis относится къ обществу, какъ организаціи, — соціальное взаимодѣйствіе должно быть первѣе динами-

ческаго, и если мы не хотимъ впасть въ ошибку психологическаго индивидуализма, мы должны признать, что здѣсь нѣтъ ни «элементовъ», ни «цѣлаго», изъ которыхъ одно или другое было бы «первѣе». 2) Это противопоставленіе покоится на логическомъ смѣшеніи понятій. «Словомъ *цѣлое*,—говоритъ Лосскій,—я обозначаю всякій предметъ, въ которомъ можно различить хотя бы только мысленно многія стороны, куски, отрѣзки, и т. п. Всякую отдѣльность, различенную въ составѣ цѣлаго, назовемъ словомъ часть или лучше словомъ *элементъ*. Само собою разумѣется, слово элементъ имѣетъ здѣсь *относительное* значеніе: подъ нимъ разумѣется не что-либо абсолютно простое, далѣе неразложимое, а всякое такое, что выдѣлено изъ состава цѣлаго и въ *отношеніи къ этому цѣлому* болѣе просто (хотя само по себѣ можетъ быть тоже сложнымъ и въ свою очередь само можетъ быть названо цѣлымъ въ отношеніи къ тому, что въ немъ можно различить)» (4 прим.). Коротко, здѣсь своеобразно переплетаются слѣдующія пары соотносительныхъ понятій: цѣлое—часть, множество—(членъ)—элементъ, организмъ—органъ.

Лосскій, конечно, «обозначаетъ» и «называетъ» не по своему капризу. Но если сообразоваться съ дѣйствительнымъ значеніемъ терминовъ, которыми онъ пользуется, то все это раздѣленіе есть ничто иное, какъ противопоставленіе «болѣе сложнаго» «менѣе сложному» или «болѣе простому», а тогда все его «органическое» пониманіе есть міровоззрѣніе, принимающее «болѣе простое» за вторичное и производное, а «болѣе сложное» за первичное. По какому же праву «болѣе сложное» у него называется «цѣлымъ»? Можетъ быть, цѣлое *всегда* сложнѣе части? Но я бы, напр., назвалъ единицу цѣлымъ болѣе простымъ, чѣмъ части, изъ которыхъ она можетъ быть сложена, если эти части суть, скажемъ, $\sqrt[7]{\frac{1}{441}}+0{,}333\ldots+\frac{1}{3}$; или я не назвалъ бы правильный трехугольникъ, сложенный изъ множества неправильныхъ многоугольниковъ, «болѣе сложнымъ», чѣмъ эти послѣдніе. Но что значитъ, съ другой стороны, противопоставленіе «цѣлаго» и «элемента»? Объ элементѣ мы говоримъ тамъ, гдѣ разсматриваемъ вещь какъ «множество», и тогда элементъ, дѣйствительно, далѣе неразложимая единица такого множества; кромѣ того, это множество можетъ состоять изъ «членовъ», разложимыхъ на «элементы». Представивъ себѣ, теперь, множество какъ организмъ, мы можемъ сказать, что его членами являются его органы, его элементами—клѣточки, изъ которыхъ состоитъ организмъ; но, *какъ организмъ*, цѣлое изъ клѣточекъ и клѣточка, какъ такая, должны стоять въ *одномъ* реальномъ ряду, и реально же не понятно, что значитъ здѣсь «быть первѣе». Но вообще говоря, «цѣлое» иначе

не мыслится, какъ корелативно «части», а вовсе не «элементу». И при *правильномъ* пониманіи этой логически *правильной* корелаціи, развѣ только изъ чудачества можно было бы защищать мнѣніе о «первенствѣ» частей передъ цѣлымъ. Вѣдь и Емпедоклъ могъ говорить о «первенствѣ» рукъ, ногъ, головы ипр. только потому, что у него уже была *идея* цѣлаго; и клѣточка, напр., «первѣе» организма только какъ цѣлый организмъ, *по крайней мѣрѣ, въ идеѣ:* итд. Тогда противъ кого же Лосскій защищаетъ свое «органическое міровоззрѣніе»? Еще по одному данному имъ разъясненію неорганическое пониманіе приписываетъ «элементамъ» *абсолютное бытіе*, а органическое пониманіе ищетъ его «въ самомъ цѣломъ, или еще чаще, путемъ восхожденія отъ цѣлаго въ сферу еще болѣе высокую, въ область сверхмірового бытія, Бога» (5). Но, вотъ, тутъ и ясно, что предварительныя принципіальныя опредѣленія Лосскаго для слѣдующей за ними мифологіи ни къ чему: Богъ и безъ нихъ можетъ участвовать въ его «динамистическомъ атомизмѣ», если на то будетъ Его воля, а въ противномъ случаѣ никакія принципы и опредѣленія Его къ этому участію побудить не могутъ; а можетъ и такъ случиться, что сегодня онъ будетъ вѣнчать собою органическое міропониманіе, а на завтра не будетъ, — опять-таки Его воля, и нѣтъ у человѣка никакихъ средствъ не только подчинить Бога своему порядку, но даже узнать, чего онъ пожелаетъ на послѣзавтра: міропониманіе, которое восходитъ къ Богу, есть міровоззрѣніе, восходящее къ капризу... Съ этимъ не помирится міровоззрѣніе, которое ищетъ въ мірѣ и природѣ закономѣрности,—не въ этомъ ли характерная черта того *неорганическаго* пониманія, противъ котораго выступилъ Лосскій?..

Въ заключеніе позволю себѣ высказать нѣсколько общихъ замѣчаній, которыя я уже не отношу на счетъ нашего выдающагося мыслителя, но поводъ къ которымъ тѣмъ не менѣе мнѣ данъ его блестящей статьей. Не дѣло философіи, на мой взглядъ, рѣшать вопросы, подлежащіе эмпирическому разсмотрѣнію спеціальныхъ наукъ, такъ какъ ея дѣло—въ принципіальномъ анализѣ основныхъ понятій этихъ наукъ. Выходя же за границы опыта, философія должна переходить не въ область фантасмагорій, а въ область понятій во всей строгости и точности ихъ значеній. Фантастическія построенія «картинъ міра», мифологіи, не суть философскія построенія, хотя никому ихъ не возбраняется строить, какъ ему угодно. Но къ философіи, естественно, подрывается довѣріе, когда такія построенія не отдѣляются отъ ея принципіальной работы самымъ тщательнымъ образомъ, а, напротивъ, какъ будто связываются мнимо-логическими нитями съ дѣйствительно философскимъ анализомъ понятій. Да и сама мифологія, по моему, только выиграетъ, если ее не связывать съ философіей,—она станетъ свободнѣе, и

какъ чистое творчество должна будетъ удовлетворять не столько логическимъ, сколько эстетическимъ требованіямъ. Единственно, что еще можетъ связывать мифологію,—это эмпирическая наука, поскольку мифологія, отличаясь въ этомъ отъ чистой творческой фантазіи, всегда стремится согласоваться съ уровнемъ эмпирическаго знанія своего времени.

Г. Шпетъ.

Физика не имѣетъ дѣла съ мифами, и если бы авторъ брошюры «Матерія въ системѣ органическаго міровоззрѣнія» излагалъ свои идеи въ порядкѣ мифологическомъ, то мнѣ, какъ физику, нечего было бы о нихъ сказать. Но на самомъ дѣлѣ г. Лосскій, повидимому, вдвигаетъ свои соображенія и выводы въ общій кругъ научныхъ или научно-философскихъ идей. Такъ напр., на стр. 13 онъ ссылается на *опытъ*, который, по его мнѣнію, на каждомъ шагу понуждаетъ насъ составить о матеріальной природѣ понятіе болѣе сложное, чѣмъ то, которое дается «гилокинетическими» теоріями; на стр. 14 онъ опирается на новѣйшія физическія теоріи о масѣ, какъ о функціи движенія; на стр. 23 и слѣд. онъ критикуетъ точку зрѣнія физиковъ на степень обязательности физическихъ законовъ. Если такъ, то, я думаю, позволительно и физику высказать нѣсколько соображеній по поводу брошюры г. Лосскаго.

1) Г. Лосскій различаетъ міровоззрѣнія «органическія» и «неорганическія». Самъ онъ—рѣшительный сторонникъ «органическаго міровоззрѣнія»; но онъ считаетъ себя въ меньшинствѣ. «Для большинства ученыхъ», говоритъ онъ на стр. 5—6, «неорганическое ученіе о цѣломъ, какъ о продуктѣ сочетанія элементовъ, кажется единственно пріемлемымъ и понятнымъ».

Едва ли факты оправдываютъ это положеніе. Уже самая наличность въ языкѣ физика и натурфилософа такихъ словъ и выраженій, какъ «Природа», «Вселенная», «законы природы» (которыя часто и произносятся какъ бы съ нѣкоторымъ благоговѣніемъ, какъ имена великія и возвышенныя), показываетъ, что увѣренность въ *единствѣ* всего изслѣдуемаго составляетъ необходимую предпосылку въ физикѣ,—а особенно въ натурфилософіи. Нѣтъ недостатка и въ прямыхъ свидѣтельствахъ.

Вспомнимъ напр. придуманную Лапласомъ фикцію «мірового ума», который могъ бы охватить одною формулою движенія и небесныхъ свѣтилъ, и легчайшаго атома,—которому было бы равно открыто и будущее и прошедшее. Ср. также сказанное подъ за-

головкомъ *Единство природы* у *Пуанкаре*, Наука и Гипотеза, часть IV, гл. 9 *).

Г. Лосскій былъ, повидимому, введенъ въ заблужденіе тѣмъ, что почти всѣ физическія теоріи исходятъ изъ мысленнаго раздробленія разсматриваемой среды (матеріи, эфира) на очень малые элементы. Однако, для физики это вовсе не составляетъ чего-то въ родѣ принципіальной точки зрѣнія; это лишь—методъ изслѣдованія, навязываемый физику тѣмъ выше его стоящимъ обстоятельствомъ, что его умъ, умъ человѣческій, не можетъ сравняться съ «міровымъ умомъ», о которомъ писалъ Лапласъ. Мы напр. не умѣемъ разсматривать все разнообразіе движеній, происходящихъ въ большой жидкой массѣ, пока не изучимъ предварительно движеніе одной весьма малой жидкой частички. Вообще, мы можемъ вполнѣ охватывать и сразу понимать только нѣкоторые *особо простые* факты. Такими *простыми* фактами обычно являются для насъ тѣ, которые повторяются часто, встрѣчаются въ большомъ числѣ; наблюдаемое здѣсь *однообразіе* служитъ подкладкой *простоты*. Когда нашему изслѣдованію подлежитъ сколько-нибудь значительный кусокъ вселенной, со всѣмъ разнообразіемъ матеріаловъ, изъ которыхъ онъ построенъ, со всею прихотливостью, неповторяемостью происходящихъ въ немъ движеній и другихъ процессовъ, мы становимся втупикъ предъ этой сложностью: намъ трудно даже описать, что собственно происходитъ, и совершенно невозможно найти законы происходящаго, т.-е. создать возможность предвидѣнія того, что *произойдетъ впредь* здѣсь или вообще въ аналогичныхъ обстоятельствахъ. И вотъ, къ счастью для физика, оказывается, что достаточно маленькія частички вещества могутъ быть разсматриваемы, какъ вполнѣ похожія другъ на друга, какъ *однообразныя* (недаромъ есть и поговорка: «какъ двѣ капли воды»), и что законы, которымъ подлежитъ поведеніе такихъ частицъ, формулируются безъ особенныхъ затрудненій **). А затѣмъ приходится лишь примѣнить или чисто-математическую операцію—родъ усовершенствованнаго сложенія—или методы статистики, и отсюда получается точное познаніе процессовъ въ системѣ, имѣющей какіе угодно большіе раз-

*) Рус. перев. подъ редакціей Бачинскаго, стр. 160.

**) *Простота* является въ результатѣ дробленія среды на безконечно малые элементы весьма часто—но не всегда. Иногда, наоборотъ, она является въ *безконечно большомъ*. Такъ, динамика *планетныхъ системъ* достигла высокаго совершенства (въ рукахъ Ньютона) уже въ XVII вѣкѣ, когда динамика твердаго, жидкаго, тѣмъ паче газообразнаго тѣла была еще въ зачаткѣ. Можно было бы указать и другіе случаи, когда познаніе законовъ цѣлаго хронологически предшествовало познанію законовъ, управляющихъ элементами.

мѣры. Такимъ образомъ физикъ для познанія дѣйствительности долженъ какъ-бы разбить ее сначала на безконечно-малые осколки, чтобы потомъ изъ этихъ осколковъ *возсоздать* цѣлое. (Но этого-то процеса возсозданія, повидимому, и не замѣчаетъ г. Лосскій, когда говоритъ о сторонникахъ «неорганическихъ міровоззрѣній»).

Нѣчто подобное мы имѣемъ уже въ простѣйшихъ операціяхъ надъ числами. Пусть задано умножить семизначное число на семизначное. Какъ бы мы ни напрягали умъ, мы не найдемъ результата, если будемъ разсматривать данныя числа, какъ «органически цѣлыя единства». Но стоитъ намъ мысленно расчленить множимое и множитель на разряды, примѣнить скромный трафаретъ таблицы умноженія—и результатъ готовъ: и въ этомъ результатѣ, какъ таковомъ, отнюдь не сказывается какимъ-нибудь несовершенствомъ примѣненный къ полученію его методъ расчлененія. Напротивъ, мы увѣрены, что даже существо, которое умѣло бы перемножать семизначныя числа интуитивно,—не могло бы получить результата болѣе вѣрнаго.

2) Обстоятельства часто складываются такъ, что физикъ, увлекаемый стремленіемъ къ обобщенію, и радъ былъ бы высказаться о міровомъ процесѣ въ его цѣлокупности, но увы! научная совѣсть (если можно такъ выразиться) не позволяетъ. Дѣло въ томъ, что наши физическія наблюденія ограничены довольно тѣсными предѣлами измѣненія различныхъ перемѣнныхъ величинъ (какъ температура, давленіе), создающихъ ту обстановку, при которой происходятъ явленія. Вслѣдствіе этого мы напр, очень мало можемъ знать о процесахъ, совершающихся внутри земли; столь же мало доступны нашему пониманію и процесы, происходящіе въ солнцѣ. Когда рѣчь заходитъ объ исторіи небесныхъ тѣлъ и системъ, то здѣсь присоединяется еще одинъ источникъ трудности: здѣсь дѣло идетъ о явленіяхъ, которыя не только по качествамъ, но и по гигантскому масштабу рѣшительно отличаются отъ того, что доступно нашему опыту. Есть вѣскія основанія думать, что въ зависимости отъ протяженія системы въ пространствѣ, отъ длительности ея существованія во времени можетъ зависѣть общій характеръ теченія явленій въ ней. Потому-то, напр., попытка Клаузіуса примѣнить законъ энтропіи или законъ разсѣянія энергіи ко всей вселенной встрѣчала такъ много возраженій*). По этой причинѣ и различныя космогоническія теоріи внушаютъ къ себѣ лишь малое довѣріе. Итакъ, физику, не желающему вступить на путь мифотворчества, поневолѣ приходится воздерживаться отъ сужденій слишкомъ обобщающаго характера.

*) Клаузіусъ выставилъ два положенія: 1) энергія вселенной постоянна; 2) энтропія вселенной стремится къ максимуму.

3) Г. Лосскій, слѣдуя Гартману (Die Weltanschauung der modernen Physik), говоритъ о различныхъ теоріяхъ матеріи, затѣмъ очерчиваетъ ученіе, наиболѣе ему симпатичное; въ-концѣ-концовъ онъ указываетъ одинъ важный для него выводъ изъ этого ученія: возможно ожидать наступленія такого періода въ міровомъ развитіи, когда «субстанціальные дѣятели», стоящіе въ основѣ мірового процеса и осуществляющіе какъ «духовныя», такъ и «психическія» и «матеріирующія» дѣятельности, придутъ къ выводу о неизмѣримомъ превосходствѣ перваго рода дѣятельностей надъ вторымъ и особенно надъ третьимъ родомъ: тогда матеріальное бытіе съ его законами просто-на-просто уничтожится, и наступитъ чистое царство духа.

Вопросъ объ уничтоженіи (а равно и о созданіи) матеріи небезынтересенъ какъ въ теоретическомъ смыслѣ, такъ и съ практической стороны, и на немъ стоитъ остановиться. Сначала обратимся къ физическимъ теоріямъ матеріи и посмотримъ, какія указанія можно получить отъ нихъ въ этомъ смыслѣ.

Что такое матерія? или—такъ какъ матерія, по общему признанію физиковъ, состоитъ изъ атомовъ—что такое атомъ?

Бошковичъ (XVIII в.) считалъ атомъ непротяженнымъ силовымъ центромъ. Основатели кинетической теоріи газовъ—твердымъ упругимъ шарикомъ. Уильямъ Томсонъ—вихревымъ кольцомъ въ наполняющемъ все пространство эфирѣ. Риманъ—мѣстомъ, гдѣ эфиръ уничтоженъ. Вихертъ, Ларморъ—мѣстомъ, гдѣ эфиръ подвергается крученію особаго рода: такимъ образомъ атомы—это какъ бы узелки, завязанные въ эфирѣ. Еще иные считали атомъ просто мѣстомъ сгущенія эфира. Съ конца прошлаго столѣтія нѣкоторые вновь открытые факты (между прочимъ радіоактивность), а также болѣе естественное толкованіе фактовъ, извѣстныхъ раньше, заставляютъ думать, что въ составъ атома входитъ электричество; наиболѣе радикальное рѣшеніе вопроса,—рѣшеніе, къ которому склоняется наибольшее число ученыхъ, заключается въ томъ, что «матеріальный» атомъ нацѣло состоитъ изъ электричества*). Но если атомъ есть лишь видоизмѣненіе эфира или электричества (которые существуютъ и сами по себѣ, помимо атомовъ), то, очевидно, возможно допустить такія условія, когда атомъ, такъ сказать, расплы-

*) Такимъ образомъ большинство теорій матеріи сводитъ матерію или а) къ эфиру, или б) къ электричеству. Нѣтъ сомнѣнія, что эфиръ и электричество находятся въ связи другъ съ другомъ (можно предполагать, что въ эфирѣ есть электричество); но связь эта еще слабо выяснена; поэтому и неизвѣстно, въ какомъ отношеніи другъ къ другу стоятъ «эфирныя» и «электрическія» теоріи матеріи,—насколько онѣ совпадаютъ или не совпадаютъ.

вается въ эфиръ или въ электричество: матерія, какъ таковая, уничтожается. Но едва ли г. Лосскій можетъ быть удовлетворенъ такимъ выводомъ: вѣдь для осуществленія чистаго царства духа ему, пожалуй, придется уничтожить и эфиръ и электричество; однако на возможность этого физическія теоріи не даютъ рѣшительно никакихъ указаній.

Впрочемъ, чѣмъ витать въ области мало-обоснованной натурфилософіи, лучше посмотримъ на вопросъ съ эмпирической стороны. (Вѣдь и г. Лосскій разсматриваетъ свое чистое царство духа, какъ эмпирическую возможность). До сихъ поръ еще ни одинъ испытатель не установилъ возможности уничтоженія матеріи дѣйствіемъ физическихъ или химическихъ силъ (спеціальные, весьма тщательные опыты съ этою цѣлью производились). Г. Лосскій думаетъ, что субстанціальный дѣятель, достигшій достаточной степени сознательности, могъ бы произвольно уменьшить количество матеріи въ природѣ (стр. 25). Но такіе дѣятели имѣются налицо въ достаточномъ количествѣ: всякое человѣческое я принадлежитъ къ этой категоріи (стр. 21). Такимъ образомъ по г. Лосскому человѣкъ, стоящій на достаточно высокой ступени духовнаго развитія, можетъ уничтожать матерію усиліемъ воли. А такъ какъ количество матеріи въ любомъ тѣлѣ можетъ быть измѣрено съ высокою степенью точности, то со стороны г. Лосскаго естественно было бы ожидать какихъ-нибудь шаговъ въ направленіи эмпирической провѣрки эфектовъ, имъ предполагаемыхъ. Нѣтъ надобности, какъ это дѣлалъ герой Уэльса, уничтожать улитокъ или бриліантовые запонки: слишкомъ достаточно, если бы экспериментаторъ усиліемъ воли уничтожилъ, скажемъ, одинъ волосокъ на своемъ тѣлѣ; это былъ бы уже experimentum crucis, который безконечно подкрѣпилъ бы высказываемые г. Лосскимъ взгляды.

А. Бачинскій.

Фидеизмъ проф. Хвольсона.

(По поводу брошюры: *О. Д. Хвольсонъ*, засл. проф. Петроградскаго университета, *Знаніе и вѣра въ физикѣ*. Вступительная лекція, прочитанная въ началѣ осенняго семестра 1915 г. Пгр. 1916).

Проф. Хвольсонъ обозначаетъ тему своей лекціи и намѣчаетъ ея програму въ слѣдующихъ словахъ:

«Я хочу выяснить, какую роль играетъ въ этой наукѣ (т.-е. физикѣ. А. Б.) знаніе и какую роль играетъ вѣра. Нашу бесѣду я раздѣлю на три части. Первую я посвящу разбору нѣкоторыхъ общихъ вопросовъ; вторая будетъ трактовать собственно о знаніи и вѣрѣ въ физикѣ, а третья, которую я считаю наиболѣе важной, коснется нѣкоторыхъ выводовъ изъ того, къ чему мы придемъ въ части второй. (Стр. 1).... цѣль, которую я имѣю въ виду..... заключается въ слѣдующемъ:... я хочу предупредить неправильное съ вашей стороны возвеличеніе знанія и пагубное умаленіе вѣры». (Стр. 3).

Остановимся на второй части лекціи проф. Хвольсона.

Проф. Хвольсонъ дѣлитъ объективное содержаніе физики на части (стр. 6):

«1. Явленія качественнаго характера.
2. Законы количественные.
3. Объясненія.
   а. Логическія слѣдствія уже извѣстнаго.
   б. Гипотезы».

Понятно, что при всякой класификаціи ни одинъ элементъ класифицируемой групы не долженъ оставаться *внѣ* устанавливаемыхъ рубрикъ. Выполняется ли это требованіе класификаціей г. Хвольсона?

Возьмемъ нѣсколько физическихъ фактовъ наудачу.

Магнитный полюсъ сѣвернаго полушарія земли находится при 69° 18′ сѣв. широты и 96° 27′ зап. долготы. Что это? «Явленіе качественнаго характера»? «Количественный законъ»? «Объясненіе»?

Направленіе индукціоннаго тока всегда таково, что онъ своимъ электромагнитнымъ дѣйствіемъ стремится препятствовать вызы-

вающему его перемѣщенію. Что это? «Явленіе качественнаго характера»? «Количественный законъ»? «Объясненіе»?

Плотность есть отношеніе массы къ объему. Что это? «Явленіе качественнаго характера»? «Количественный законъ»? «Объясненіе»?

Дѣло не улучшается даваемыми проф. Хвольсономъ коментаріями. Проф. Хвольсонъ разъясняетъ, чѣмъ занимается первая часть физики («Явленія качественнаго характера»): здѣсь «разсматриваются разнаго рода (?) явленія, условія ихъ возникновенія, и вообще (!) описываются свойства вещества» (стр. 7). Но какъ можно напр. описывать свойства вещества въ газовомъ состояніи, не упоминая о *количественномъ* законѣ Маріота?

Главная и истинная сущность физики, какъ науки, по мнѣнію проф. Хвольсона (стр. 13), заключается въ части 3b его схемы, т.-е. въ *гипотезахъ*: ибо только примѣненіемъ гипотезъ можно превратить сырой матеріалъ («кирпичи») науки въ стройное научное зданіе. Но насколько прочно это зданіе? Отвѣтъ весьма неутѣшителенъ. «На моемъ вѣку (говоритъ проф. Хвольсонъ на стр. 12) было много примѣровъ быстро развивавшихся отдѣльныхъ частей нашей науки, основанныхъ на какой-либо гипотезѣ, а затѣмъ отъ такого зданія *ничего не оставалось* *)». Въ видѣ примѣра г. Хвольсонъ цитируетъ гипотезу эфира (стр. 13): «Не такъ давно было время, когда эту гипотезу считали одной изъ наиболѣе близкихъ къ достовѣрности. Величайшій физикъ второй половины прошлаго столѣтія, Вильямъ Томсонъ (лордъ Кельвинъ) писалъ, что мы объ эфирѣ больше знаемъ, чѣмъ о матеріи. Съ тѣхъ поръ прошло какихъ-нибудь 20 лѣтъ и взглядъ на эфиръ совершенно измѣнился. Надо сказать, что въ настоящее время эфиромъ въ наукѣ вовсе не пользуются и потому теперь большое число выдающихся ученыхъ совершенно отрицаютъ существованіе эфира». Выводъ: «Итакъ ясно, что *ко всякимъ гипотезамъ* *) мы должны относиться *съ величайшимъ скептицизмомъ* *)».

Эти разсужденія проф. Хвольсона въ значительной части основаны на недоразумѣніи.

Такъ, по мнѣнію проф. Хвольсона, физическое «объясненіе» имѣетъ въ своемъ фундаментѣ *гипотезы*, т.-е. «предположенія о существованіи въ природѣ какого-либо агента или свойства вещества, которые являются основной причиной для цѣлой группы явленій». (Стр. 12).

На самомъ дѣлѣ подобныя гипотезы (напр. гипотеза эфира) вовсе не играютъ существенной роли въ *физическомъ объясненіи*. Онѣ принадлежатъ по существу къ области *натурфилософіи*, а не физики.

*) Курсивъ нашъ. А. Б.

Если же о нихъ мы нерѣдко читаемъ въ физическихъ трактатахъ, то это—потому, что онѣ, какъ всякая *модель*, могутъ содѣйствовать большей *опредѣленности нашихъ представленій*. Лордъ Келвинъ, Фицджеральдъ, Лоджъ, Больцманъ и другіе изслѣдователи илюстрировали оптическіе и электромагнитные законы при помощи моделей, состоящихъ изъ волчковъ, желѣзныхъ колесъ, резиновыхъ приводовъ, зубчатыхъ передачъ итп.; значитъ ли это, что они считали эфиръ построеннымъ изъ желѣза и резины? Равнымъ образомъ, когда Френель и его послѣдователи построили свою систему теоретической оптики, то истинная основа и цѣнность этого построенія заключалась не въ эфирѣ, какъ таковомъ, но въ той системѣ уравненій, которая была ими дана, и которая въ своей совокупности и въ своихъ слѣдствіяхъ, такъ сказать, *накладывалась* на обширный рядъ экспериментальныхъ законовъ.

Поэтому когда модель упругаго эфира потеряла популярность, и физики перешли къ электромагнитной теоріи свѣта, то это вовсе не было крушеніемъ Френелевой оптической системы, какъ думаетъ проф. Хвольсонъ («Когда отъ гипотезы приходится отказаться, тогда рушится все научное зданіе, которое на ней построено», стр. 12). Ничуть! Старыя *истинныя* уравненія сохранили свою силу; въ нихъ только стали писать иныя буквы, да иначе назвали нѣкоторыя перемѣнныя: стали называть *электрическимъ токомъ* то, что прежде называли движеніемъ.

Что касается эфира, то всякій желающій можетъ разсматривать его просто какъ метафору, — подобно тому какъ метафорой является слово perseverare въ Ньютоновой формулѣ принципа инерціи: «Corpus omne perseverare in statu suo...»

Само собою разумѣется, что физика можетъ въ своемъ изложеніи обойтись безъ подобныхъ метафоръ. Есть формулировки закона инерціи, въ которыхъ отсутствуетъ слово «упорствуетъ» или «стремится». Есть изложенія оптики, гдѣ слово «эфиръ», если и упоминается, то только въ смыслѣ *пространства, не содержащаго матеріи*. Мы напомнимъ проф. Хвольсону знаменитый мемуаръ Герца: Über die Grundgleichungen der Elektrodynamik für ruhende Körper, появившійся въ 1890 году, слѣдовательно еще въ то время, когда, по проф. Хвольсону, длилось царство эфира. Въ этомъ мемуарѣ содержится въ высшей степени стройно организованный скелетъ почти всей современной Герцу электродинамики, электростатики и значительной доли оптики, — помимо всякой натурфилософской гипотезы. Это изложеніе служитъ образцомъ такъ наз. *феноменологическихъ* теорій. Не содержа чуждыхъ (натурфилософскихъ) элементовъ, такое изложеніе въ полной мѣрѣ удовлетворяетъ требованіямъ строгаго научнаго стиля; но, по причинѣ его отвлеченности, чи-

татель можетъ испытать здѣсь нѣкоторыя трудности; поэтому оно практикуется рѣдко.

Когда проф. Хвольсонъ говоритъ: «въ настоящее время эфиромъ въ наукѣ вовсе не пользуются», онъ не замѣчаетъ простого обстоятельства: вещь, которую прежде называли *эфиромъ*, теперь называется *электромагнитнымъ полемъ*; а пользуются этой вещью гораздо болѣе, чѣмъ раньше пользовались.

Какъ примѣръ научнаго заблужденія, г. Хвольсонъ приводитъ слова лорда Келвина, «что мы объ эфирѣ больше знаемъ, чѣмъ о матеріи». Мысль, дѣйствительно, получается довольно дикая; но дѣло въ томъ, что г. Хвольсонъ процитировалъ Келвина, во-первыхъ, невѣрно; а во-вторыхъ, онъ подвергъ Кельвиновъ тезисъ произвольному усѣченію, благодаря чему онъ и сталъ звучать нелѣпо. Вотъ фраза Келвина въ дословномъ переводѣ: «*Въ нѣкоторыхъ частныхъ отношеніяхъ мы знаемъ свѣтовой эфиръ лучше, нежели мы знаемъ какой-нибудь другой видъ матеріи*». Мысль Келвина заключается въ томъ, что если сопоставить, съ одной стороны, законы явленій въ «эфирѣ» (въ томъ видѣ, какъ эти законы систематизируются теоріей Френеля ли, Максуэла ли,—это безразлично), а съ другой, законы явленій въ матеріи (которые разрознены на рядъ отдѣльныхъ группъ, соотвѣтствующихъ отдѣльнымъ теоріямъ, и на рядъ изолированныхъ островковъ, не входящихъ ни въ какую теорію), то въ первомъ случаѣ мы имѣемъ нѣчто въ родѣ *астрономическаго знанія*, тогда какъ во второмъ случаѣ нерѣдко блуждаемъ въ потемкахъ, оставаясь на почвѣ чистой эмпиріи. Слова Келвина сказаны 33 года тому назадъ *); но положеніе дѣла и сейчасъ остается тѣмъ же. *Точная теорія матеріи* еще только намѣчается.

Проф. Хвольсонъ говоритъ: «Итакъ, ясно, что ко всякимъ гипотезамъ мы должны относиться съ величайшимъ скептицизмомъ». Не походитъ ли духъ этого слишкомъ строгаго вердикта на духъ уголовныхъ законовъ Драконта, опредѣлявшихъ, какъ извѣстно, смертную казнь возмездіемъ любого преступленія? Есть гипотезы и гипотезы. Когда Гасендъ для объясненія твердости тѣлъ предполагаетъ, что атомы ихъ крючковаты и сцѣпляются крѣпко другъ съ другомъ; или когда онъ щиплющее дѣйствіе мороза на кожу объясняетъ тѣмъ, что атомы холода имѣютъ остроконечную форму; или когда Борелли для объясненія капилярнаго поднятія придаетъ частицамъ воды вѣтвистую форму и заставляетъ ихъ кончиками плотно прицѣпляться къ шероховатостямъ

*) А не «какихъ-нибудь 20 лѣтъ» тому назадъ, какъ утверждаетъ г. Хвольсонъ.

стеклянной стѣнки: это—одинъ видъ гипотезы. Когда Крукъсъ, изучивъ явленія электрическаго разряда въ трубкѣ съ разрѣженнымъ газомъ, сдѣлалъ гипотезу о существованіи *четвертаго состоянія* матеріи, это былъ другой видъ гипотезы. Когда Ньютонъ, обобщая и нѣсколько видоизмѣняя выводъ, полученный имъ изъ законовъ Кеплера, выставилъ положеніе, что всякія два матеріальныя тѣла притягиваются съ силою прямо пропорціональною масамъ и обратно пропорціональною квадрату разстоянія, это былъ третій видъ гипотезы. Когда мы, излагая электростатику заряженныхъ проводниковъ, окруженныхъ воздухомъ, ставимъ во главѣ ея предположеніе о взаимодѣйствіи точечныхъ электрическихъ зарядовъ по закону Кулона, это—четвертый видъ гипотезы. Когда ученый, наблюдая роль среды въ электромагнитныхъ явленіяхъ, приходитъ къ предположенію, что и «пустое пространство» наполнено нѣкоторой неощутимой субстанціей, это—пятый видъ гипотезы. И когда мы предполагаемъ, что вліяніе весьма удаленныхъ тѣлъ на какія-нибудь изслѣдуемыя нами явленія ничтожно, или что малыя движенія подчиняются линейной зависимости, это — шестой видъ гипотезы. Странно сваливать въ одну кучу всѣ эти, совершенно различную логическую природу имѣющіе, виды гипотезъ, и устанавливать къ нимъ одинаковое отношеніе. Тѣмъ болѣе, что и самъ проф. Хвольсонъ предусматриваетъ (стр. 12—13) случаи, когда «гипотеза *постепенно**) приближается къ достовѣрности», какъ напр. «молекулярная гипотеза, которая нынѣ перестала быть гипотезой».

Переходимъ къ тѣмъ соображеніямъ г. Хвольсона, которыя относятся къ его главной темѣ («Вѣра и знаніе въ физикѣ»). Г. Хвольсонъ оцѣниваетъ участіе элемента вѣры и элемента знанія въ каждой изъ намѣченныхъ имъ частей физики, и находитъ слѣдующее:

α) «Гипотезы — это область чистой вѣры и ни о какомъ знаніи въ этой области не можетъ быть и рѣчи» (стр. 13). А такъ какъ, по проф. Хвольсону, физическія «объясненія» стоятъ и падаютъ вмѣстѣ съ гипотезами, то мы имѣемъ здѣсь 100% вѣры и 0% знанія (!!). Такъ, свыше всякихъ мѣръ пропагандируя элементъ вѣры, проф. Хвольсонъ забываетъ про весьма существенный элементъ *вѣроятности*, какъ онъ забылъ и про указанную только-что имъ самимъ возможность превращенія гипотезы въ достовѣрную истину.

β) Нѣсколько менѣе строго относится г. Хвольсонъ къ той части физики, которую онъ характеризуетъ, какъ «количественные законы». Здѣсь, по его анализу, содержится примѣрно 40% знанія, 60% вѣры **).

*) Курсивъ нашъ. А. Б.

**) Содержаніе вѣры и знанія въ различныхъ частяхъ физики выражено у г. Хвольсона графикомъ, который производитъ весьма странное

Онъ признаетъ (стр. 11), что существуютъ «достовѣрные законы»; впрочемъ, онъ тутъ же говоритъ, что въ «законы мы должны и можемъ *почти только вѣрить*»*), такъ что чѣмъ внимательнѣе воспріимчивый читатель, тѣмъ больше онъ долженъ терять голову. Ни одного примѣра «достовѣрныхъ законовъ» г. Хвольсонъ, къ сожалѣнію, не указываетъ; онъ говоритъ только, что отыскать и указать такіе законы гораздо труднѣе, чѣмъ это можетъ казаться на первый взглядъ. Читатель остается въ невѣдѣніи: *извѣстны ли* самому г. Хвольсону «достовѣрные законы»? или, можетъ быть, онъ только *вѣритъ* въ ихъ существованіе?

Самая демонстрація элемента вѣры въ общепризнанныхъ законахъ осуществляется г. Хвольсономъ при помощи слѣдующихъ разсужденій: «Провѣрить законъ можно только путемъ измѣренія... Но... всякое измѣреніе неизбѣжно сопряжено съ ошибками... (стр. 9). *Достовѣрности достичь путемъ измѣренія совершенно невозможно**). Всегда остается сомнѣніе въ томъ, дѣйствительно ли законъ существуетъ въ той формѣ, которую мы ему приписываемъ». (Стр. 10).

Такимъ образомъ, во-первыхъ, проф. Хвольсонъ, самъ того не замѣчая, пришелъ къ опроверженію самого себя. Онъ хотѣлъ доказать, что въ законы мы вѣримъ, а доказалъ противоположное: что мы въ нихъ сомнѣваемся.

Во-вторыхъ, проф. Хвольсонъ, повидимому, не замѣчаетъ, въ чемъ истинный смыслъ и истинная цѣнность, скажемъ, закона тяготѣнія

$$f = \frac{mm'}{r^2}.$$

Этотъ смыслъ и эта цѣнность заключаются вовсе не въ томъ, что показатель при r есть 2, а не (скажемъ) 2,000000001; они заключаются въ томъ фактѣ, что *если* мы примемъ этотъ показатель равнымъ 2, и въ такомъ видѣ примѣнимъ законъ къ явленіямъ движенія небесныхъ тѣлъ, то вытекающія отсюда слѣдствія будутъ *чрезвычайно мало* (и главнымъ образомъ въ силу очевидно случайныхъ причинъ) уклоняться отъ данныхъ наблюденія. *Вѣры* въ такомъ отношеніи къ закону тяготѣнія не содержится, конечно, ни на грошъ. Мы отнюдь не стоимъ (какъ, противорѣча себѣ, замѣчаетъ и г. Хвольсонъ) за показатель 2 во что бы то ни стало; напротивъ, мы очень склонны думать, что при *малыхъ* разстояніяхъ r видъ этого закона былъ бы совсѣмъ инымъ.

впечатлѣніе между прочимъ оттого, что внушаетъ идею какого-то *непрерывнаго перехода* отъ «1. Явленія качественнаго характера» къ «2. Законы количественные» и къ «3. Объясненія».

*) Курсивъ нашъ. А. Б.

Въ-третьихъ, «Достовѣрности достичь путемъ измѣренія совершенно невозможно»... Значитъ, если большое количество лицъ, хорошо знакомыхъ съ устройствомъ аршина и опытныхъ въ его употребленіи, станутъ со всѣмъ тщаніемъ измѣрять длину, скажемъ, опредѣленнаго стола, и потомъ, тщательно разсмотрѣвъ полученные результаты, придутъ къ выводу, что длина этого стола составляетъ 2 арш. 8 вершковъ, *причемъ ошибка въ ту или другую сторону никакъ не превышаетъ вершка*: то и этотъ результатъ отнюдь не можетъ быть принятъ за достовѣрный?

γ) Переходимъ къ роли вѣры въ первой части физики, въ области «явленій качественнаго характера». (По оцѣнкѣ проф. Хвольсона, здѣсь—знанія примѣрно 75%, вѣры 25%). Въ этомъ отдѣлѣ аргументація г. Хвольсона отличается особенною несложностью. Пусть кто-нибудь наблюдалъ нѣкоторое явленіе, и вы довѣряете этому наблюдателю (причемъ вы и сами можете играть роль этого наблюдателя): вотъ уже, по г. Хвольсону, вѣра налицо!

Но, во-первыхъ, *вѣра* и *довѣріе* — вещи хотя и называемыя созвучно, но по существу совершенно разныя — какъ, скажемъ, *площадь* и *плоскость*.

Во-вторыхъ, *довѣріе на слово* среди большинства ученыхъ физиковъ (какъ и вообще естествоиспытателей) весьма мало распространено. Девизъ Лондонскаго Королевскаго Общества Nullius in verba*) (т.-е. *никому не довѣрять на слово*) есть девизъ естествознанія.

Здѣсь мы пріостанавливаемъ нашъ анализъ «Знанія и вѣры въ физикѣ».... Какъ сумировать наши впечатлѣнія? Бѣдность мысли, упрощенность анализа, логическая нераздѣльность и отсутствіе яснаго опредѣленія основныхъ понятій, наконецъ, безпорядочное изложеніе и неправильный языкъ**)—таковы качества лекціи проф. Хвольсона, обращенной къ юношамъ при ихъ вступленіи въ стѣны университета...

А. Бачинскій.

---

*) Сокращеніе извѣстнаго стиха: Nullius addictus iurare in verba magistri (Hor. Epist. I, 1, 14).

**) Вотъ нѣсколько образчиковъ языка г. Хвольсона: «Одни подтверждаютъ, другіе не подтверждаютъ этого явленія». (Стр. 8). «Бываютъ случаи, когда законъ можетъ быть выведенъ теоретически, и какъ разъ онъ относится къ закону нагрѣванія проводниковъ электрическимъ токомъ». (Стр. 11). «Въ этой области мы уже имѣемъ исключительно только чистую вѣру». (Стр. 12). «...быстро мѣняется содержаніе этого знанія безъ того, чтобы объективно что-нибудь измѣнилось». (Стр. 4).

Нашъ маститый ученый не впервые дѣлаетъ попытку выйти за предѣлы физики, въ области μετὰ τὰ φυσικά, и весьма импонируетъ та осторожность, съ которою онъ старается поставить читателя въ положеніе, когда, по его словамъ, «было бы смѣшно предположить, чтобы я, всю жизнь посвятившій наукѣ, сталъ умалять роль знанія» (3), хотя въ то же время уважаемый авторъ ищетъ предупредить «неправильное..... возвеличеніе знанія и пагубное умаленіе вѣры» (ib).

Не такъ давно проф. Хвольсонъ, расширяя сферу Моисеева законодательства, усердно пропагандировалъ двѣнадцатую заповѣдь, которая въ его редакціи гласила: «*Никогда не пиши о томъ, чего не понимаешь*». Осторожность и *скромность*, съ которыми авторъ рѣшаетъ въ разсматриваемой теперь статьѣ вопросъ объ отношеніи знанія и вѣры, лишній разъ свидѣтельствуютъ, до какой степени самъ авторъ проникся этимъ императивомъ. Уже историческія и литературныя указанія автора «въ видѣ примѣровъ» (1) убѣждаютъ насъ въ этомъ: тому, кто задастся вопросомъ, названы ли тутъ *важнѣйшіе* авторы по данной проблемѣ, или, можетъ быть, *наиболѣе глубоко* ставившіе и рѣшавшіе ее, можетъ показаться нѣсколько случайнымъ и причудливымъ подборъ ихъ, но стоитъ немного подумать, чтобы найти принципъ подбора однихъ авторовъ, и причину отсутствія другихъ,—«*не пиши о томъ, чего не понимаешь*». Съ другой стороны, изъ этого подбора видно, что борьба противъ «неправильнаго..... возвеличенія знанія и пагубнаго умаленія вѣры» для автора не пустыя слова: нужно отказаться отъ знанія и глубоко вѣрить, чтобы согласиться, что Павелъ Петровичъ Соколовъ подъ псевдонимомъ «М. Соколова» на 19 лѣтъ опередилъ самого себя «психологическимъ этюдомъ» о «*Вѣрѣ*», и что «нашъ профессоръ философіи, А. И. Введенскій», «больше всѣхъ работалъ надъ этимъ вопросомъ» и его «подробно разсматриваетъ въ своей знаменитой Логикѣ»!.. Самъ «Дунсъ Скотусъ» затмевается міровымъ рекордомъ «нашего профессора философіи», и тотъ, кто знаетъ, что въ его «знаменитой Логикѣ» нашему вопросу посвящено около трехъ страницъ, не долженъ возвеличивать свое знаніе,—передъ нимъ яркое доказательство того, что вѣра не только призываетъ къ чуду, но и творитъ его.

Скромность предѣловъ, въ которыхъ держитъ проф. Хвольсона его заповѣдь, особенно сказывается въ результатахъ, которыхъ онъ достигаетъ. Оказывается, «не трудно дать понятіямъ о знаніи и вѣрѣ характеризующія ихъ опредѣленія» и «довольно просто» отвѣтить на вопросъ, «чѣмъ же они отличаются другъ отъ друга» (2). Именно, «вѣра имѣетъ характеръ чисто субъективный», «знаніе также связано съ субъективной увѣренностью; но въ то же время оно, понятно, обладаетъ и объективной обязательностью, и поэтому можетъ быть пере-

даваемо отъ одного лица къ другому» (2—3). Это дѣйствительно «довольно просто». Тѣмъ не менѣе въ одномъ отношеніи хотѣлось бы большаго, — узнать, *куда* же относится все то, что сообщаетъ намъ професоръ Хвольсонъ: къ знанію или къ его вѣрѣ, имѣющей характеръ «чисто субъективный», но тѣмъ не менѣе передаваемой, какъ его слушателямъ, такъ и его читателямъ. И въ особенности хочется это знать, когда мы у него находимъ положеніе такой чрезвычайной важности: «Разумъ человѣка имѣетъ свои предѣлы, за которыми лежитъ то, что остается навсегда отъ него скрытымъ, и только наивное непониманіе той роли, которую играетъ въ жизни человѣка маленькое наше знаніе и огромная, всюду проникающая вѣра, можетъ привести къ мысли, что человѣкъ когда-либо пойметъ то, что лежитъ за этими предѣлами» (15). Если только наивное непониманіе приводитъ къ мысли, что человѣкъ когда-нибудь пойметъ то, что лежитъ за предѣлами разума съ его маленькимъ знаніемъ, то вѣдь это значитъ, что, говоря объ огромной всюду проникающей вѣрѣ, мы говоримъ о томъ, что лежитъ въ сферѣ непониманія, и такимъ образомъ силою самихъ вещей мы обречены на постоянное нарушеніе роковой заповѣди. Вотъ, и думается, что само это положеніе ужъ никакъ не продуктъ вѣры почтеннаго автора, а продуктъ его знанія, и тутъ его скромность, заставляющая его отказаться отъ доказательства этого своего положенія, какъ чрезмѣрная, должна вызывать въ насъ чувство величайшаго сожалѣнія.

Зато фидеистическая позиція самого проф. Хвольсона—защищена безупречно. Безпокойные по причинѣ своего непониманія люди стали бы говорить о томъ, что есть вѣра и вѣра, какъ есть знаніе и знаніе, что не все равно, вѣра съ преобладаніемъ волевыхъ моментовъ и вѣра, гдѣ осуществленіе того, *во что* мы вѣримъ, отъ насъ не зависитъ, вѣра въ реальную наличность того, что можетъ только казаться, и вѣра *кому-нибудь*, вѣра, какъ модальность со всѣми ея степенями отъ достовѣрности и до полнаго сомнѣнія, и вѣра, какъ увѣренность, напр. въ своихъ силахъ, ипр., ипр.; также о знаніи мы слышимъ аподиктическомъ, асерторическомъ, вѣроятномъ съ его безконечными степенями, ипр. Но тотъ, кто помнитъ двѣнадцатую заповѣдь, не станетъ, конечно, пускаться въ этотъ лабиринтъ вопросовъ, «весьма разнообразныхъ и сугубо другъ другу противорѣчащихъ». «Нетрудность» и «простота» въ рѣшеніи этихъ вопросовъ для того, кто пишетъ только о томъ, что онъ понимаетъ, обладаютъ ясными преимуществами по сравненію съ такимъ потокомъ недоумѣній. «Вѣра въ Бога, въ религіозные догматы—вотъ случаи *чистой* вѣры» (2, курсивъ мой), но равнымъ образомъ и въ той части физики, которая даетъ «объясненія на осно-

ваніи какой-нибудь гипотезы» «вѣра господствуетъ и *только* ею держится весь научный матеріалъ этой части физики» (6, 7, курсивъ мой),— «въ этой области мы уже имѣемъ исключительно *чистую вѣру*» (12, курсивъ автора). Какъ же не убѣдиться при такой простотѣ въ достоинствахъ двѣнадцатой заповѣди?..

Философовъ иногда упрекаютъ въ томъ, что они рѣшаютъ вопросы о принципахъ научнаго знанія, не всегда обнаруживая достаточныя познанія въ области содержанія соотвѣтствующихъ наукъ. Но всегда ли получается лучшій результатъ, когда спеціалисты, несомнѣнно вполнѣ освѣдомленные въ своей области, рѣшаютъ философскіе вопросы о принципахъ своей науки?

Г. Шпетъ.

КНИГИ, ВЫШЕДШІЯ ВЪ 1916 ГОДУ.

I. Г. Фихте. *Избранныя сочиненія.* Пер. подъ ред. *кн. Е. Трубецкого.* Т. I. Москва, 1916. Книгоиздательство «Путь», CVI+521 стр. Ц. 4 р.

Первый томъ избранныхъ произведеній Іоганна Готлиба Фихте открываетъ собою задуманную книгоиздательствомъ «Путь» серію философскихъ классиковъ. Предполагается дать въ переводѣ сочиненія Платона, Плотина, Августина, Діонисія Ареопагита, Скота Еріугены, Николая Кузанскаго, Фихте, Шеллинга, Баадера и, возможно, нѣкоторыхъ другихъ. Выборъ издаваемыхъ мыслителей и ихъ произведеній обусловливается, при этомъ, не одною только близостью ихъ философскихъ воззрѣній къ міросозерцанію «Пути», но, въ еще большей степени, ихъ внутренней значительностью. Редакторъ въ своемъ предисловіи стремится выяснить, что именно съ религіозной точки зрѣнія (на ней и стоитъ книгоиздательство «Путь») философія во всемъ многообразіи ея системъ представляетъ собою не пестрое чередованіе произвольныхъ человѣческихъ мнѣній, но «атмосферу свободнаго исканія». Выпускъ избранныхъ сочиненій Фихте былъ пріуроченъ къ столѣтней годовщинѣ кончины философа (Фихте скончался 27 января 1814 г.; на стр. XCIV біографическаго очерка Б. Яковенко, предпосланнаго избраннымъ сочиненіямъ, указано 29 января). Но, помимо этого внѣшняго повода, ученіе Фихте имѣетъ особый интересъ въ настоящее время и по внутреннимъ причинамъ: попытка возродить чистый гносеологизмъ «Критики Чистаго Разума» дала новое убѣдительное доказательство его несостоятельности (къ этому мнѣнію редактора можно только присоединиться); мыслитель, осудившій метафизику, и въ наши дни, какъ во времена Фихте, вновь становится отцомъ метафизики (современное «неофихтеанство»). Поэтому переходъ Фихте отъ гносеологіи къ метафизикѣ въ наши дни пріобрѣтаетъ особый интересъ. Впрочемъ, въ первый томъ избранныхъ сочиненій Фихте не вошли религіозно-гностическія произведенія позднихъ годовъ; мы имѣемъ дѣло съ классическими работами такъ называемаго перваго періода, обосновывающими «наукоученіе». Вышедшій томъ заключаетъ въ себѣ: О понятіи наукоученія, или такъ-называемой философіи (1794);

Основу общаго наукоученія (1794); Очеркъ особенностей наукоученія по отношенію къ теоретической способности (1795); О достоинствѣ человѣка (1794); Первое введеніе въ наукоученіе (1797); Второе введеніе въ наукоученіе, для читателей, уже имѣющихъ философскую систему (1797); Опытъ новаго изложенія наукоученія (1797).

Чѣмъ болѣе работалъ Фихте надъ наукоученіемъ и его задачами, чѣмъ болѣе овладѣвалъ имъ, тѣмъ лучше могъ изложить. Поэтому у него постоянно вновь возникала потребность дать новое изложеніе своей системы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, система его въ процессѣ работы непрестанно углублялась при переходѣ отъ ученія о нравственности къ ученію о религіи, отъ нравственнаго закона къ моральному міропорядку, отъ вѣры нравственной къ вѣрѣ религіозной. Стремленіе къ новому изложенію сочетается съ потребностью въ болѣе глубокомъ обоснованіи. Поэтому лучшія свои введенія въ наукоученіе Фихте пишетъ уже послѣ того, какъ были развиты основы всей его системы. По той же причинѣ всѣ вошедшія въ изданный томъ произведенія находятся въ глубокой внутренней связи другъ съ другомъ. Именно, въ статьѣ «О понятіи наукоученія, или, такъ называемой, философіи» устанавливаются самое понятіе и задача наукоученія. Далѣе необходимо найти точку зрѣнія, съ которой рѣшается задача, путь, ведущій къ этой точкѣ зрѣнія, нужно дать *пропедевтику* наукоученія. Первое Введеніе выполняетъ эту задачу безъ всякихъ предпосылокъ спеціальной философской системы. Но такъ какъ наукоученіе непосредственно выходитъ изъ системы Канта, то для кантіанцевъ требуется особое введеніе. Первое введеніе наименѣе предполагаетъ, наиболѣе элементарно, и поэтому служитъ наилучшимъ подходомъ къ философіи Фихте. Во второмъ же Введеніи устанавливается отношеніе наукоученія къ современной критической философіи, къ Канту и кантіанцамъ. Для бо́льшей рельефности сравненія самый принципъ наукоученія формулируется въ кантіанскихъ терминахъ. Кантъ вывелъ изъ возможности опыта трансцендентальныя способности, какъ необходимыя условія; Фихте, наоборотъ, стремится изъ возможности самосознанія дедуцировать опытъ въ его цѣломъ. Задача наукоученія и заключается въ этой дедукціи, и принципъ наукоученія, согласно этому,— *интеллигенція въ ея самосозерцаніи*. Во второмъ Введеніи Фихте дѣлаетъ отступленіе (стр. 460—479 по изд. «Пути»; см. 479: «Вслѣдъ за этимъ *отступленіемъ* мы возвращаемся къ нашему первоначальному намѣренію описать ходъ наукоученія»...), чрезвычайно интересное въ сопоставленіи съ нѣкоторыми современными гносеологическими теченіями. Фихте всегда утверждалъ, что «наукоученіе находится въ полномъ согласіи съ ученіемъ Канта и есть не что иное, какъ правильно понятое ученіе Канта» (458). Въ указанномъ отступленіи Фихте и стремится

устранить мнимыя разногласія наукоученія съ критической философіей въ двухъ пунктахъ: по вопросамъ объ интеллектуальной интуиціи и вещи въ себѣ. По поводу «вещи въ себѣ» Фихте разсуждаетъ: «что такое предметъ? Нѣчто, присоединенное разсудкомъ къ явленію, только *мысль*.—Предметъ аффицируетъ; *нѣчто, что только мыслится, аффицируетъ*. Что жъ это значитъ? Если у меня имѣется хоть крупица логики, то не что иное, какъ слѣдующее: оно аффицируетъ постольку, поскольку оно есть, слѣдовательно, *оно лишь мыслится, какъ аффицирующее*» (476). Сразу бросается въ глаза сродство современнаго трансцендентально-логическаго идеализма съ философіей Фихте. «Введенія» выполняютъ всѣ предварительныя условія, при которыхъ наукоученіе можетъ осуществить свою задачу. Далѣе, чтобы глубже проникнуть въ систему наукоученія, естественно перейти къ «Основѣ общаго наукоученія» (хотя въ хронологическомъ порядкѣ это сочиненіе и предшествуетъ обоимъ Введеніямъ). Здѣсь именно раскрывается пониманіе наукоученія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, наталкивается на самыя большія трудности. Основной законъ наукоученія гласитъ: Я=Я. То, что̀ есть Я, оно есть для себя. То, что̀ оно дѣлаетъ, оно поднимаетъ въ сознаніе. Поднятіе происходитъ по ступенямъ. Это восхожденіе, развитіе, проходитъ не наукоученіе при помощи своего метода, но само Я (интеллигенція) въ силу своей природы. Методъ наукоученія совпадаетъ съ естественнымъ ходомъ развитія интеллигенціи, наукоученіе представляетъ собою, по выраженію Фихте, «прагматическую исторію человѣческаго духа». Разсмотрѣніе этого поднятія по ступенямъ и является собственною темою «Очерка особенностей наукоученія по отношенію къ теоретической способности». Для завершенія полнаго цикла развитія наукоученіе должно пройти два пути: первый идетъ отъ основоположенія теоретическаго наукоученія къ основной способности теоретическаго Я (творческая способность воображенія), второй ведетъ назадъ отъ основной способности къ основоположенію, выясняетъ, какимъ образомъ способность воображенія всецѣло поднимается въ сознаніе. Однако, въ теоретическомъ наукоученіи все еще остается проблема, которая не можетъ быть разрѣшена на теоретической почвѣ. «А именно, мы вообще были въ состояніи мыслить себѣ возможность представленія не иначе, какъ предполагая, что устремляющаяся въ неопредѣленное и безконечное дѣятельность Я подвергается толчку (ср. 313: «въ силу нѣкотораго пока еще совершенно необъяснимаго и непонятнаго толчка»; также 203, отдѣлъ «дедукціи представленій»). Согласно этому, Я, какъ *интеллигенція вообще*, является *зависящимъ* отъ нѣкотораго неопредѣленнаго и доселѣ еще совсѣмъ неопредѣлимаго Не-я; и только благодаря такому Не-я и чрезъ его посредство становится оно интеллигенціей» (226).

Теоретическимъ дѣлаетъ Я толчокъ, сопротивленіе (предметъ), требуемое *практическимъ* Я, теоретическое Я становится понятнымъ изъ практическаго. Такимъ образомъ, мы послѣдовательно приходимъ къ третьей части «Основы общаго наукоученія»—основанію науки практическаго (224—311). Что касается, далѣе, вопроса о связи «Опыта новаго изложенія наукоученія» (1797) съ остальными произведеніями, вошедшими въ «Избранныя сочиненія Фихте», то редакторъ перевода держится слѣдующаго мнѣнія: статья эта тѣсно связана съ обоими Введеніями и должна была, по мысли Фихте, служить непосредственнымъ ихъ продолженіемъ. «Первое введеніе въ наукоученіе» первоначально носило иное заглавіе: «Опытъ новаго изложенія наукоученія. *Часть первая*» (Избр. соч., 507, примѣч. ред.). Если это такъ, то слѣдовало бы доказать неправильность мнѣнія *Куно Фишера*, который ставитъ «Новый опытъ изложенія наукоученія» въ совершенно иную связь. Именно онъ соединяетъ вмѣстѣ «Опытъ новаго изложенія» (1797, іенскаго періода дѣятельности) и «Ясный, какъ солнце, трактатъ для болѣе обширнаго круга публики о подлинной сущности новѣйшей философіи. Опытъ принудить читателя къ пониманію» (1801 г., Берлинскаго періода). «Опытъ новаго изложенія» неоконченъ и обрывается на первой главѣ (какъ разъ въ это время начался знаменитый споръ объ атеизмѣ, о которомъ см. біографическій очеркъ Б. Яковенко, стр. XLIX сл.) и «въ Ясномъ, какъ солнце, трактатѣ мы должны видѣть,—пишетъ Куно Фишеръ, — возобновленіе и окончаніе этого опыта. Этимъ объясняется также, почему въ нашемъ изложеніи мы такъ удалили это сочиненіе отъ обоихъ Введеній, написанныхъ одновременно съ нимъ» (Куно Фишеръ, Исторія новой философіи, Спб. 1909, томъ VI, 542, ср. 675). По мнѣнію Куно-Фишера, оба Введенія находятся въ непосредственной связи съ «Основою общаго наукоученія», а «Опытъ новаго изложенія»—въ тѣсной связи съ «Основоположеніемъ ученія о нравственности», выдвигая, подобно послѣднему, принципъ *абсолютнаго тожества* субъекта и объекта, какъ корень всего сознанія. Особнякомъ, наконецъ, стоитъ рѣчь «О достоинствѣ человѣка», присоединенная, въ качествѣ прибавленія, къ «Очерку особенностей наукоученія», которую самъ Фихте характеризуетъ «не какъ изслѣдованіе, но какъ изліяніе порыва чувства послѣ изслѣдованія» (401). Она можетъ служить образчикомъ пламеннаго краснорѣчія Фихте. Переводу предпослана статья Б. Яковенко «Жизнь І. Г. Фихте», написанная не только обстоятельно и литературно, но и съ любовнымъ проникновеніемъ въ личность и ученіе великаго философа, что придаетъ изложенію особую живость. Одинъ изъ рецензентовъ (С. Франкъ, Русск. Мысль, 1916, IV) нашелъ, что «статья, къ сожалѣнію, страдаетъ нѣкоторой неряшливостью лите-

ратурнаго стиля». Пожалуй, можно указать двѣ-три такихъ фразы: «Фихте съ еще бо́льшею *акцентуированностью* обрушивается на окружающее его общество» (CI); «въ письмѣ къ Стефани находится такой *пассусъ*» (XXXIV); «и всѣ они—и университетскіе коллеги, и представители философіи Просвѣщенія, и кантіанцы, и *простолюдины* (?, XLIX); «король непоколебимъ относительно нѣкоторыхъ *основоположеній*» (LVI). Замѣтимъ кстати, что на стр. XVII вмѣсто 19 мая 1880 нужно читать 1888 г.—Переводъ всѣхъ произведеній Фихте выполненъ съ большою тщательностью и, насколько позволялъ тяжеловѣсный оригиналъ, литературно. Случайные недосмотры, конечно, всегда возможны, напр., синтаксически непріемлемая фраза на стр. 8: «Выпуская снова произведеніе, въ которомъ я впервые заявилъ мою систему, можетъ быть, кстати будетъ привести нѣчто изъ исторіи пріема, который эта система до сихъ поръ встрѣтила». Больнымъ мѣстомъ подобныхъ трудныхъ переводовъ является несогласованность въ передачѣ терминовъ. Первое Введеніе и Наукоученіе 1801 г. были переведены также въ № 12 «Новыхъ идей по философіи» подъ ред. Лосскаго и Радлова. Если сопоставить оба перевода, то безъ подлинника положительно можно запутаться въ терминологіи. Такъ черезъ «дѣйственность» въ Избр. Соч. передается Wirksamkeit (483), а въ Нов. Идеяхъ Tätigkeit. Черезъ «дѣятельность» въ Избр. Соч. Tätigkeit, а въ Н. Ид. Handeln, а въ Избр. Соч. Handeln передано черезъ «дѣйствованіе». Черезъ «дѣятельность» же въ Н. Ид. передается и Thun, а въ Избр. Соч. черезъ «дѣланіе». Такъ какъ переводъ выполненъ тремя лицами, то несогласованность въ передачѣ терминовъ была неизбѣжна, и ее не вездѣ удалось устранить. Такъ, Bestehen въ первомъ Введеніи передается черезъ «пребываніе», а во второмъ черезъ «состояніе» (455), а въ Н. Ид. черезъ «существованіе». Akzidens на стр. 133 передается черезъ «случайный моментъ», а на стр. 119 черезъ «акциденцію», при чемъ сдѣлано примѣчаніе: «Мы оставляемъ здѣсь въ неприкосновенности терминологію Фихте, такъ какъ такія русскія выраженія, какъ «проявленіе», «свойство» и т. п. не вполнѣ точно передаютъ значеніе термина Akzidens». Нѣкоторые термины уже установились, напр., Gültigkeit, *значимость*, между тѣмъ gültig передано черезъ «имѣющій силу» (447), а Gültigkeit черезъ «значеніе» (493). Ichheit—*яйность*—едва ли пріемлемо; въ переводѣ Куно-Фишера Ichheit передается то черезъ «Я» (545), то черезъ «самость» (548). Thathandlung передается чрезъ дѣло-дѣйствіе, при чемъ въ примѣчаніи на стр. 67 говорится, что Фихте *умышленно* составилъ такой неологизмъ. Но слово это было еще въ ходу во времена Фихте. Объ этомъ писалъ Г. Шпетъ въ статьѣ: «Сознаніе и его собственникъ»: «Слово Thathandlung теперь нѣсколько устарѣло; первона-

чально и еще во времена Фихте оно обозначало нѣкоторое *насильственное дѣяніе*, но затѣмъ вообще выполненіе какого-нибудь дѣянія. Фихтевскую игру понятіями можно было бы передать весьма близко сочетаніемъ: «содѣянное дѣяніе»» (Сборникъ къ 25-лѣтію Г. И. Челпанова, М., 1916, стр. 173). На стр. 429 Избр. Соч. къ словамъ Фихте: «Если какой-либо Александръ фонъ Іохъ»... сдѣлано примѣчаніе: «по-русски Александръ Ярмо». Оно мало говоритъ. Въ Новыхъ Идеяхъ по философіи въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ даны нужныя свѣдѣнія: Александръ фонъ Іохъ — псевдонимъ Карла Фердинанда Гоммеля, юриста, переводчика Беккаріа. Подъ псевдонимомъ Іохъ издалъ Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen, 1772. Эти детальныя замѣчанія нисколько не умаляютъ, конечно, высокихъ достоинствъ перевода, взятаго въ цѣломъ.

Н. Самсоновъ.

Давидъ Юмъ. *Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ.* Пер. съ англійскаго *С. И. Церетели.* 2-ое изд. Пгр. 1916. Стр. XII+195. Ц. 2 р.

Первое изданіе перевода знаменитаго Изслѣдованія Юма вышло у насъ 14 лѣтъ тому назадъ въ видѣ крайне неисправномъ и для класическаго произведенія недопустимомъ. Съ великимъ удовольствіемъ приходится теперь отмѣтить, что переводчица, подвергнувъ свой переводъ радикальному пересмотру и исправленію,—отъ заглавія и до послѣдней страницы,—сдѣлала все, чтобы дать русскому читателю возможность познакомиться съ этимъ произведеніемъ шотландскаго мыслителя безъ боязни набраться смѣшныхъ и нелѣпыхъ ошибокъ. — Переводъ предваряется небольшимъ предисловіемъ переводчицы, о которомъ сказать нечего. Лучше было бы, на мой взглядъ, снабдить переводъ *аналитическимъ указателемъ*, какимъ вообще слѣдовало бы завершать всякій переводъ и всякое изданіе класическихъ философскихъ произведеній.

Г. Шпетъ.

А. Н. Гиляровъ. *Руководство къ изученію философіи. — Философія въ ея существѣ, значеніи и исторіи.* Т. I. Кіевъ. 1916. Стр. XXIV + 644. Ц. 4 р. 50 к.

Странный эпиграфъ украшаетъ *Руководство* проф. Гилярова: «Всѣмъ терпящимъ крушеніе на морѣ безконечности,—снисхожденіе» (Ренанъ). А что же терпящимъ крушеніе на томъ, что доступно человѣческимъ силамъ? И не эти ли послѣдніе обыкновенно и просятъ о снисхожденіи? Неужели имъ почетъ или осужденіе?.. А можетъ быть совсѣмъ просто

и скромно,—рѣчь идетъ о снисхожденіи къ тѣмъ, кто явится къ профессору сдавать его Руководство?..

Книга состоитъ изъ трехъ частей: теоретическаго введенія, краткаго обзора ученій онтологическихъ, и болѣе пространной исторіи космологіи. Труднѣе всего говорить о первой части, такъ какъ отъ нея читатель ждетъ принципіальныхъ положеній о философіи, и въ ней прежде всего должна говорить оригинальная и индивидуальная личность автора. «Теоретической» ее приходится назвать весьма условно. Трудно даже сказать, что это—слабость мысли, несостоятельность? Она не вызываетъ ни сочувствія, ни протеста. Она просто скучна, — скучна вялостью, скучна морализированіемъ по поводу философскихъ и не-философскихъ вопросовъ, но въ ней нѣтъ ни анализа ихъ, ни острыхъ постановокъ, ни смѣлыхъ рѣшеній. Она какъ бы пропитана какимъ-то добродѣтельнымъ просвѣтительствомъ, мудростью за обѣденнымъ столомъ. Мысль тщетно ищетъ для себя объекта, для сужденія, и невольно останавливается только на чисто внѣшней литературной манерѣ автора. Не рѣдко теперь жалуются на трудность философскихъ книгъ, но по большей части такія жалобы обнаруживаютъ только незнакомство ихъ авторовъ съ философской терминологіей. Мнѣ же кажется, что именно такія книги, какъ книга проф. Гилярова, читаются въ высшей степени трудно. Строгой терминологіи нѣтъ, мысли выражаются неточно, приблизительно, расплывчато, читателю не на чѣмъ фиксировать свое вниманіе. Правда, глаза легко скользятъ по строкамъ, даже тривіальность изложенія перестаетъ раздражать, оно начинаетъ казаться «легкимъ», но стоитъ задержаться на чемъ-нибудь, начать сравнивать, сопоставлять, и обнаружатся непреодолимыя трудности въ согласованіи, въ установленіи внутренней послѣдовательности, въ отысканіи логическаго остова изложенія, и мысль, не получая пищи для дѣйствительной работы, въ концѣ концовъ, скучаетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ изложеніи проф. Гилярова чувствуется что-то старомодное, но еще не настолько старинное, чтобы радовать своеобразіемъ, что-то недавно только отжитое, но, вотъ, опять вытащенное на дневный свѣтъ, едва пожелтѣвшее въ складкахъ, выцвѣтшее, несвоевременное.

Проф. Гиляровъ убѣжденъ, что философія намъ *нужна*—(а «нужно то,—резонируетъ онъ,—что удовлетворяетъ извѣстнымъ нуждамъ [да!], потребностямъ»)—и онъ считаетъ нужнымъ это «доказывать», пространно, томительно, повѣствуя о нашихъ потребностяхъ со всѣми подробностями популярныхъ книжекъ съ просвѣтительными задачами. Какъ будто ни у кого никогда не было *живого* сомнѣнія,—подлинно ли нужна философія? Не въ томъ ли ея цѣнность, что она *не* нужна? Не закрываютъ ли отъ насъ всѣ эти повѣствованія объ организмѣ и его потреб-

ностяхъ, — какъ ряска затягиваетъ прозрачныя глубины пруда, — дѣйствительныя глубины духа съ ихъ философскою неутоленностью, совершенно независимо отъ того, что можетъ сказать популярное естествознаніе на тему о миліардахъ клѣтокъ, о тканяхъ, ипр., и популярная психологія—на тему о личности, о безсознательномъ, о нашихъ «порывахъ», итд. Между тѣмъ именно этимъ путемъ только на 88 стр. авторъ доходитъ до опредѣленія философіи: «Философія есть *творческая дѣятельность, направленная къ построенію или къ указанію основъ, устоевъ для построенія такого цѣльнаго и слаженнаго міропониманія, которое бы отвѣчало всѣмъ требованіямъ нашего духа, одинаково теоретическимъ, нравственнымъ, эстетическимъ, помогало бы разбираться во всѣхъ сложныхъ вопросахъ и давало бы для жизни руководство*». Философія, которая указываетъ основы міропониманія, помогаетъ разбираться, даетъ для жизни руководство, — все это хорошія темы для семинаристовъ, пишущихъ хріи на тему о безсмертіи души, для умнаго разговора за чашкою чая, для болтливаго резонера, который, перечисливъ эти «задачи», потомъ легко показываетъ, что философія ихъ никогда не удовлетворяла, и удовлетворить не можетъ. Старинкой и просвѣтительствомъ, по моему, отдаетъ это опредѣленіе, и въ то же время, какъ многія банальности, оно крайне претенціозно. Но оно и просто нелѣпо: философія согласно ему берется *за всѣхъ* рѣшить вопросы, которые каждый долженъ рѣшать *за себя*! И гдѣ то единственное, что должно сказать,—что философія есть особое знаніе, со своими специфическими задачами и со своеобразнымъ методомъ,—то, гдѣ нужно быть ни оригинальнымъ, ни банальнымъ, а *научнымъ*. Руководство же къ міропониманію не есть наука.

Собственно, еслибы проф. Гиляровъ не называлъ своей книги «Руководствомъ», этихъ вопросовъ можно было бы и не поднимать,—мало ли что пишутъ, прикрывая написанное титломъ: философія? Авторъ назвалъ свою книгу Руководствомъ къ изученію философіи, а между тѣмъ именно философіи, какъ знанія, онъ и не даетъ. Еслибы съ другой стороны, это Руководство было написано не А. Н. Гиляровымъ, исключительно разностороннимъ, даровитымъ и уважаемымъ, — мною лично съ особою искренностью, — ученымъ и философомъ, опять лучше было бы пройти такое Руководство молчаніемъ. При наличныхъ же условіяхъ нужно отнестись къ дѣлу со всей серьезностью, и къ автору съ почтеніемъ, котораго онъ достоенъ. Именно это отношеніе къ книгѣ и автору заставляетъ меня смотрѣть на нее, какъ на пережитокъ, какъ на дошедшую до насъ быль добрыхъ старыхъ временъ. Такъ смотрѣли на философію когда-то, какъ смотритъ проф. Гиляровъ, и было это не такъ давно. Но время это было временемъ крушенія когда-то могуществен-

ныхъ системъ философіи, временемъ скептицизма, когда на философію,—подобно проф. Гилярову (стр. 102—103),—смотрѣли, какъ на историко-литературное явленіе, ея цѣнность старались спасти указаніемъ на ея «значеніе для жизни». Съ тѣхъ поръ мысль оправилась, опять становится на твердую почву знанія, но есть, значитъ, еще ея представители, которые продолжаютъ жить въ прежней психологіи «терпящихъ крушеніе». Для нихъ философія все еще «сказка», пользуясь выраженіемъ самого проф. Гилярова. *Въ сказкѣ*, разумѣется, нѣтъ строгаго знанія, отъ того и у проф. Гилярова цѣлое философіи развалилось на 8 проблемъ (124), и ея собственная идея какъ чистаго знанія исчезла. Не можетъ быть науки въ сказкѣ, но можетъ быть наука *о сказкѣ*. Такой видимо, и представляется проф. Гилярову исторія философіи: «По мѣткому замѣчанію Платона,—говоритъ онъ,—каждый изъ философовъ разсказываетъ сказку. Чѣмъ болѣе личнаго въ философскомъ произведеніи, тѣмъ болѣе оправдываетъ оно названіе сказки. Исторія оригинальныхъ философскихъ построеній есть исторія философскихъ сказокъ» (77). Это и значитъ, что исторія философіи должна войти въ составъ исторіи литературы. Поэтому, только послѣдовательно, что среди 8 философскихъ проблемъ у проф. Гилярова нѣтъ также историко-философской проблемы. Но что дѣлать съ тѣмъ въ философіи, что носитъ не только личный характеръ? Кому надлежитъ вѣдать ея не сказочное, а научное содержаніе? Какъ вытравить изъ философіи, уже не только «мѣткое замѣчаніе» Платона, а самое существо Платона, его идею философіи, какъ чистаго знанія, его подвигъ и бремя — вѣкамъ и вѣкамъ, бремя, которое и мы несемъ, можетъ быть, «крушимся» подъ нимъ, но не отречемся отъ него, и не осмѣемъ его святости въ прельщеніи сказкой и псевдофилософскимъ вымысломъ.

Двѣ другія части книги, какъ указано, и посвящены изложенію онтологическихъ и космологическихъ сказокъ (см. эту квалификацію излагаемаго у самого автора, стр. 212, 214, 217). Онтологію проф. Гиляровъ понимаетъ отнюдь не въ прежнемъ и философскомъ значеніи науки о предметѣ, какъ такомъ, въ его бытіи и возможности, а въ смыслѣ, который намъ подаренъ все той же эпохой «крушенія», т.-е. въ смыслѣ объясненія дѣйствительности путемъ сведенія ея къ какой-либо (матеріальной, духовной итп.) первичной реальности. Можетъ быть, поэтому, лучше было бы говорить здѣсь не объ онтологіи, а,—по преобладающему содержанію такой проблемы,—о натурфилософіи, которая, впрочемъ, не выдѣлется у проф. Гилярова въ самостоятельную проблему, но подъ нее можно подвести три изъ 8 указанныхъ имъ вопросовъ (онтологическій, космологическій и психологическій). За волосы притянутъ къ онтологіи Сократъ, у котораго будто бы «ясно на-

мѣченъ», хотя «не выраженъ съ полною опредѣленностью» спиритуализмъ (146), и о которомъ самъ авторъ говоритъ: «Самый важный для него вопросъ—какъ слѣдуетъ жить. Въ этомъ одна изъ его своеобразностей» (143). Послѣ болѣе или менѣе обстоятельнаго изложенія и критики матеріализма проф. Гиляровъ слишкомъ легко,—чтобы не сказать рѣзкости,—раздѣлывается съ дуализмомъ, который будто бы «въ настоящее время среди представителей философіи..... насчитываетъ мало сторонниковъ»; ни одного изъ нихъ авторъ, впрочемъ, не называетъ, что и послѣдовательно, разъ онъ игнорируетъ философскую,—не по составленію и изученію сказокъ,—работу послѣднихъ тридцати лѣтъ, такъ что его «настоящее время» не правильнѣе ли брать какъ praesens historicum? Равнымъ образомъ и въ изложеніи психофизическаго ученія проф. Гиляровъ игнорируетъ все, даже самое крупное, что сдѣлано по этому вопросу въ послѣднія десятилѣтія. Результатомъ этого обзора является его выводъ, что «если и возможна самостоятельная сама въ себѣ онтологія, то лишь на почвѣ спиритуализма» (178), — какъ будто спиритуализмъ—особая еще философская наука, на которую должна опираться онтологія, а не одно изъ направленій натурфилософіи. Превративъ, далѣе, Платона въ представителя спиритуализма—(въ каковомъ качествѣ Платономъ, скорбитъ авторъ, въ теченіе двухъ тысячелѣтій не пользовались, 185)—проф. Гиляровъ излагаетъ разнаго типа спиритуалистическія ученія, опять-таки тщательно обходя современныя ученія (нѣсколько немотивированнымъ является только исключеніе въ пользу Бергсона, да однажды упоминается Джемсъ). Изъ разнообразныхъ типовъ спиритуализма самъ авторъ раздѣляетъ ученіе—сказку—фехнеровскаго спиритуализма, который онъ и формулируетъ въ 42 «основоположеніяхъ» (238 сл.). Впрочемъ, завершеніе и оправданіе его «синехологическій спиритуализмъ» долженъ найти въ космологіи, которая въ этомъ Первомъ томѣ еще не изложена. Оставляя анализъ этой сказки, поэтому, до будущаго, не могу не обратить вниманія на одинъ любопытный фактъ. Оказывается, по мысли проф. Гилярова, что ничто иное, какъ сознаніе является верховной предпосылкой всего нашего знанія, оно — фактъ достовѣрный и безспорный, оно необъяснимо, неопредѣлимо, невыводимо, недоказуемо, это — фактъ изначальный, «при объясненіи всего существующаго дальше этого факта идти нельзя». Слѣд., нужно признать, что оно, какъ данное первично, до всякой гипотезы, и до всякой теоріи, такъ и должно изучаться со всей строгостью и точностью въ принципіальной наукѣ. И дѣйствительно, не достаетъ *одного*, чтобы отъ сказки перейти къ философіи какъ знанію, — признанія, что сознаніе, какъ предметъ философіи, не можетъ быть дано иначе, какъ только нечувственно, неэмпирически, въ подлинной συνέχεια. Но даже и при дан-

ныхъ проф. Гиляровымъ указаніяхъ возникаетъ вопросъ,—какъ же онъ не замѣтилъ того, что сознаніе-то и есть настоящій предметъ философіи, что его изученіе—не сказка, что ни къ чему все повѣствованіе о потребностяхъ, порывахъ, ипр., когда въ его рукахъ «верховная предпосылка» философскаго знанія. Отвѣтъ, на мой взглядъ, на этотъ вопросъ—въ общемъ отвѣтѣ на другой общій же вопросъ: какъ случилось, что философская мысль второй половины XIX вѣка прельстилась ролью построенія міропониманій, объясненія природныхъ процесовъ, ролью, наконецъ, жизненнаго руководства, и за это отдала свои права и привилегіи чистаго знанія? Другими словами, какъ вышло, что она само сознаніе изъ верховной предпосылки, дальше которой итти некуда, превратила въ простой эмпирическій животный фактъ?

Космологическія ученія излагаются въ книгѣ въ порядкѣ историческомъ. Если быть щепетильнымъ въ различеніи формъ словеснаго творчества, то отъ сказки мы теперь переходимъ въ область мифологіи. *Мифъ* въ строгомъ смыслѣ есть объясненіе, которое даетъ первобытный человѣкъ окружающимъ его явленіямъ природы, въ особенности въ ихъ происхожденіи, происхожденіи всей вселенной, происхожденіи человѣка, и происхожденіи боговъ. Развитіе дѣйствительнаго эмпирическаго знанія о вещахъ частично вытѣсняетъ мифъ, но сколько онъ остается,—уже за предѣлами науки,—онъ тѣмъ не менѣе ищетъ согласованія съ нею такъ же, какъ и съ развивающимися религіозными представленіями. Космологія въ своемъ развитіи и есть ничто иное, какъ преобразованіе первоначальной мифологіи подъ вліяніемъ натурфилософіи и теософіи въ псевдофилософское ученіе о происхожденіи вещей. Проф. Гиляровъ въ точности и разсказываетъ объ этой псевдофилософской смѣси, вставляя въ свободныя мѣста,—особенно для хронологической полноты,—еще матеріалъ моралистическій и гносеологическій, а о XVIII вѣкѣ онъ вообще ничего больше даже и не нашелъ разсказать, какъ только о моральныхъ и нѣкоторыхъ гносеологическихъ ученіяхъ его. Здѣсь «философія» у проф. Гилярова уже ясно выступаетъ какъ видъ словеснаго и литературнаго творчества; его исторія космологіи—исторія одного изъ видовъ литературы въ лучшемъ смыслѣ слова. Нѣтъ даже повода оцѣнивать эту часть философски. Литературно же она выше двухъ первыхъ, мѣстами изложеніе захватывающее,—въ особенности это относится къ отдѣлу подъ заглавіемъ: *Космологія Заката древности* (321—359); слабѣе—средніе вѣка, и опять становится скучно, начиная съ XVII вѣка, опять нѣтъ пищи ни уму, ни эстетическому чувству. Случайна ли такая неравномѣрность или это существенно связано съ мѣстомъ, которое занимала мифологія въ сферѣ философіи? Совпаденіе всетаки знаменательное. Закатъ древности съ его рѣшительнымъ забвеніемъ плато-

новской философіи, *какъ знанія*, и съ его прямо-таки страстью къ мифотворчеству, и XVII вѣкъ—съ его вытѣсненіемъ мифологіи изъ философіи, съ его страстью къ наукѣ,—разная пища для историка мифологіи. Во всякомъ случаѣ, въ этой части книги проф. Гиляровъ, обнаружившій въ первой части такую слабость аналитика, обнаруживаетъ свою большую силу повѣствователя.

Еслибы вся книга была написана лѣтъ 30—35 тому назадъ, она могла бы сыграть не малую роль, какъ подведеніе псевдофилософскихъ итоговъ того времени. Она довольно точно отражаетъ состояніе самой философской мысли 80-хъ годовъ прошлаго вѣка съ своеобразнымъ просвѣтительствомъ, легкимъ скептицизмомъ и утерею дѣйствительно философскихъ позицій. Матеріализмъ, спиритуализмъ, идеалреализмъ, фехнеризмъ, біологизмъ,—все это спорило тогда, шумѣло, и считалось философіей. Какъ историческое свидѣтельство объ этомъ недавнемъ прошломъ, книга проф. Гилярова останется, несомнѣнно, источникомъ для всякаго, кто этимъ прошлымъ заинтересуется, но какъ Руководство къ изученію философіи, она—анахронизмъ.

Г. Шпетъ.

Проф. А. Д. Гуляевъ. *Лекціи по исторіи древней философіи.* Изданіе второе съ нѣкоторыми дополненіями и измѣненіями. Казань. Изд. Бр. Башмаковыхъ. 1916. Стр. 386. Цѣна 2 р. 75 к.

Рецензируемая книга открывается Введеніемъ, въ которомъ даются общая характеристика философіи вообще и характеристика исторіи греческаго міросозерцанія въ ея цѣломъ. По мнѣнію А. Д. Гуляева, философія есть развитіе объединенія функцій сознанія для развитія жизни и первоначально неотдѣлима отъ жизни. Дифференцируясь отъ жизни, философія переживаетъ три фазы — антропологическую, метафизическую и гносеологическую, при чемъ исходитъ изъ нѣкоторыхъ основныхъ интуицій. Съ этой точки зрѣнія, греческая философія, являясь отраженіемъ греческой жизни и будучи сперва наивной и непроизвольной, всегда существеннѣйшимъ своимъ вопросомъ имѣла вопросъ о цѣли и смыслѣ науки. По поводу общихъ разсужденій проф. Гуляева о философіи вообще можно отмѣтить, что они очень расплывчаты и, что очень важно, игнорируютъ существеннѣйшій моментъ философіи — раціоналистическій: безусловная правда, что философія, въ сущности своей, есть жизнь, но эта жизнь, прежде всего, жизнь мудрая, умная жизнь; интеллектуализмъ, раціонализмъ — основа всякой философіи и, конечно, и греческой. Но, просмотрѣвъ это, проф. Гуляевъ совершенно правильно, въ противоположность общепринятымъ мнѣніямъ, критика кото-

рыхъ имъ дается, указываетъ единый жизненный характеръ греческой философіи въ ея цѣломъ.

Первымъ отдѣломъ исторіи древней философіи является характеристика греческаго міровоззрѣнія въ эпоху Гомера и Гезіода, занявшая не мало мѣста. Эта характеристика достаточно обстоятельна, и проф. Гуляевъ придаетъ ей большое значеніе въ качествѣ матеріала для исторіи философіи. Мы бы, видя въ философіи не простую случайную рефлексію, но систематически-интеллектуалистическое отношеніе къ жизни, не стали бы въ курсѣ исторіи философіи такъ много говорить о Гомерѣ и Гезіодѣ, такъ какъ они—не философы, а поэты. Намъ кажется, пора замѣнить данный традиціонный отдѣлъ общимъ конкретнымъ разсужденіемъ объ отношеніи между религіей, поэзіей и философіей въ древней Греціи.

Въ дальнѣйшемъ проф. Гуляевъ переходитъ къ характеристикѣ эстетическаго, моральнаго и религіознаго элемента въ философіи досократиковъ, при чемъ наиболѣе детально характеризуетъ моральный элементъ. Затѣмъ слѣдуетъ изложеніе первыхъ опытовъ наукообразныхъ міровоззрѣній, и дается характеристика философовъ отъ Ѳалеса до Сократа включительно.

Изложеніе проф. Гуляева учитываетъ данныя новѣйшихъ изслѣдованій и вполнѣ современно по матеріалу, точкамъ зрѣнія и методу. Самымъ удачнымъ является изложеніе Гераклита. Хорошо изложенъ и Парменидъ, хотя здѣсь изложеніе затемнено приписываніемъ Пармениду анализа отвлеченнаго понятія *бытія*, тогда какъ мысль Парменида была направлена, прежде всего, на діалектическое установленіе предикатовъ *Сущаго*. При изложеніи атомизма Демокрита атомизмъ правильно не отождествляется съ послѣдовательнымъ абсолютнымъ матеріализмомъ, но не отмѣченъ раціонализмъ Демокрита и нѣтъ изложенія атомизма до Демокрита. Въ изложеніи софистики осталась неиспользованной работа молодого Гомперца объ отношеніи между софистикой и реторикой. Характеристика Сократа стоитъ на высотѣ современныхъ изслѣдованій. Въ заключеніе отмѣтимъ, что мы считаемъ неудачнымъ раздѣльное изложеніе отдѣльныхъ сторонъ досократовской философіи; кромѣ того, мы думаемъ, что насколько удачно и ярко представлено проф. Гуляевымъ связь философіи съ религіей, настолько мало онъ останавливается на отношеніи между философіей и тогдашней положительной наукой, а, между тѣмъ, тогдашнія метеорологія и біологія во многомъ являются ключомъ для пониманія исторіи греческой философіи.

Мы отмѣтили недостатки книги проф. Гуляева, относясь къ ней въ достаточной мѣрѣ строго. Она *заслуживаетъ* такого отношенія, такъ какъ авторъ ея владѣетъ современнымъ состояніемъ своей науки.

Читатели его лекцій усваиваютъ не отжившія ошибочныя и произвольныя схемы, но результаты послѣднихъ изслѣдованій и будутъ стоять на правильной точкѣ зрѣнія. Достоинствомъ книги является также ея доступный языкъ.

П. Блонскій.

В. С. Шилкарскій. *Типологическій методъ въ исторіи философіи (опытъ обоснованія).* Томъ первый. Юрьевъ. 1916. Стр. 438. Ц. 5 руб.

Сейчасъ въ университетскихъ кругахъ много спорятъ о томъ, одна ли или двѣ диссертаціи должны давать право на профессуру, при чемъ нѣкоторые думаютъ, что вопросъ о профессурѣ долженъ рѣшаться на основаніи ученыхъ трудовъ, а не диссертацій, тѣмъ самимъ, очевидно, дѣлая различіе между научнымъ трудомъ и диссертаціей. Диссертація г. Шилкарскаго вышла въ свѣтъ какъ нельзя болѣе кстати для того, чтобы дать богатый матеріалъ для рѣшенія волнующаго университетскіе круги вопроса.

Это—магистерская диссертація, за которую юрьевскій университетъ присудилъ автору соотвѣтствующую степень. Диссертація эта даетъ первый томъ изслѣдованія, которое авторъ обѣщаетъ продолжать еще въ двухъ слѣдующихъ томахъ. Данный томъ открывается введеніемъ, въ которомъ авторъ обосновываетъ связь судебъ исторіи философіи, какъ науки, съ судьбами философіи систематической. Впрочемъ, «посильное выясненіе этой связи» авторъ обѣщаетъ дать въ одномъ изъ слѣдующихъ томовъ, а здѣсь онъ считаетъ себя «въ правѣ ограничиться самыми общими принципіальными соображеніями по занимающему насъ вопросу» (стр. 9). Авторъ думаетъ, что исторія философіи возможна лишь при убѣжденіи, что человѣческая мысль принципіально причастна истинѣ, почему и спѣшитъ представить на 8 страницахъ «самыя общія соображенія» по поводу несостоятельности скептицизма. Затѣмъ устанавливаются три основныхъ формы философскаго пониманія дѣйствительности: механическое («міропониманіе, отрицающее какіе бы то ни было самостоятельные активные принципы въ дѣйствительности»), панлогистическое («міропониманіе, признающее единственнымъ источникомъ всякой реальности отвлеченную мысль») и спиритуалистическое («признаніе дѣятельныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ какъ мысли, такъ и дѣйствительности»). Авторъ самъ называетъ произведенную имъ работу «самымъ общимъ эскизомъ, бѣгло указывающимъ, но еще не доказывающимъ тѣхъ основаній, которыя побудили насъ остановиться на той, а не на иной системѣ классификаціи». Сообразно этимъ тремъ формамъ философскаго пониманія, продолжаетъ авторъ, есть и три историко-

философскихъ метода: эволюціонно-механическій, діалектическій и типологическій. Описанію типологическаго метода посвящено 20 страницъ, при чемъ планъ таковъ: ученіе Лейбница о монадахъ (стр. 32), критика ученія о предустановленной гармоніи и замкнутости монадъ (стр. 33—41), при чемъ изъ непрерывнаго, дѣятельнаго общенія монадъ съ вселенной г. Шилкарскій съ торжествомъ на 41-й стр. выводитъ, что «философія есть самопознаніе дѣятельнаго человѣческаго духа, поэтому ея историческія судьбы не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ послѣдовательными моментами или ступенями этого самопознанія». Такъ, въ 1916 г. диссертантъ обосновалъ содержаніе исторіи философіи, какъ науки. По его мнѣнію, самопознаніе нашей души проходитъ слѣдующія ступени: эйдолизмъ (ученіе атомистовъ объ эйдолахъ), сенсуализмъ (гипостазированіе безотносительной дѣятельности сознанія), интеллектуализмъ (гипостазированіе относящей дѣятельности) и, наконецъ, персонализмъ. Итакъ «какъ типическія точки зрѣнія на дѣйствительность, такъ и законы ихъ смѣны коренятся въ самой природѣ нашего «я»— такова основная идея... Методъ, вытекающій изъ этой идеи, мы называемъ типологическимъ» (стр. 48—49). Впрочемъ, столь смѣлый историко-философскій субъективизмъ, или антропоморфизмъ, равно какъ и не менѣе смѣлое дѣленіе послѣдовательныхъ моментовъ (періодовъ?) исторіи философіи на эйдолизмъ, сенсуализмъ, интеллектуализмъ и персонализмъ, мы узнаемъ лишь изъ еще ненапечатанныхъ томовъ, а лежащій предъ нами первый томъ еще не дошелъ до «типологическаго» метода: въ немъ пока излагается только другой, эволюціонно-механическій методъ. Въ общемъ, мы согласны съ авторомъ, что его Введеніе устанавливаетъ лишь «въ самыхъ общихъ чертахъ сущность типологическаго метода изслѣдованія», при чемъ автору приходится «забѣжать впередъ и въ догматической формѣ предвосхитить нѣкоторые результаты» (стр. 48). Съ тѣмъ бо́льшимъ любопытствомъ ждемъ 2-го и 3-го тома, гдѣ надѣемся прочитать попытку научно обосновать развитіе исторіи философіи, какъ послѣдовательную смѣну эйдолизма-матеріализма, сенсуализма - эмпиризма, интеллектуализма - раціонализма и персонализма-спиритуализма. Какъ жаль, что до тѣхъ поръ мы будемъ продолжать думать, что христіанскій спиритуализмъ былъ раньше интеллектуализма Спинозы, а послѣдній былъ раньше сенсуализма Юма, а матеріализмъ будемъ относить и къ XIX в., притомъ внѣ связи съ эйдолизмомъ. Разъясненіе г. Шилкарскаго о томъ, что понимать подъ связью историческихъ судебъ философіи съ послѣдовательными ступенями самопознанія духа (не діалектическій методъ!), намъ необходимо.

Какъ же описываетъ г. Шилкарскій эволюціонно-механическій методъ, которому, собственно говоря, и посвящаетъ первый томъ своего

изслѣдованія? Весьма постепенно: сперва на 340 страницахъ говоритъ объ основахъ механическаго міропониманія, и только ужъ затѣмъ на 20 послѣднихъ страницахъ обращается къ своей темѣ — приложенію предпосылокъ механическаго міропониманія къ исторіи философіи. На вульгарномъ языкѣ это называется «городить огородъ», а на академическомъ—«писать диссертацію».

Но будемъ знакомиться, по г. Шилкарскому, съ основами механическаго міропониманія. Въ этой части, послѣ небольшой общей главы о картинѣ міра въ механической философіи и ея необходимыхъ предпосылкахъ, излагается, въ исторической перспективѣ, проблема сущаго у различныхъ философовъ, при чемъ спиритуалисты выдѣлены въ изложеніи въ особую главу (въ оглавленіи, но не въ текстѣ, выдѣлены въ особыя главы и механисты и идеалисты). Словомъ, мы имѣемъ нѣчто въ родѣ краткаго курса исторіи метафизики по нѣсколько причудливому плану. При этомъ механической концепціи сущаго посвящено всего лишь 9 страницъ. Такимъ образомъ, или заглавіе «основы механическаго міропониманія» дано неправильно, или подъ это заглавіе, стоящее въ связи съ общимъ планомъ книги, нечаянно попали случайные листки университетскихъ лекцій диссертанта по исторіи метафизики. Читая эту часть работы г. Шилкарскаго и предъявляя къ ней требованія даже лишь какъ къ краткому курсу эпизодическихъ университетскихъ лекцій, мы, все же, не избавимся отъ ряда недоумѣній: Почему нѣтъ здѣсь ни Аристотеля, ни Канта (одна 163 стр. въ счетъ итти не можетъ), ни Спенсера? Почему Протагоръ попалъ къ механистамъ, Спиноза къ идеалистамъ, а Декартъ къ спиритуалистамъ? Какой толкъ излагать конкретно-идеалистическую концепцію сущаго у Мэнъ-де-Бирана, теистовъ-гегеліанцевъ, русскихъ славянофиловъ и польскихъ мессіанистовъ, общимъ счетомъ, на 3-хъ страницахъ? Чѣмъ самъ авторъ считаетъ эту часть своей книги?

Вслѣдъ за проблемой сущаго, г. Шилкарскій излагаетъ проблемы реальности времени, пространства, и движенія, главнымъ образомъ, по Тейхмюллеру. Назвать это изложеніе вдумчивымъ или самостоятельнымъ анализомъ основныхъ понятій механики, конечно, нельзя, даже при очень сильномъ желаніи. Добавимъ, что то, что мы называемъ листками лекцій г. Шилкарскаго, находится подъ сильнымъ вліяніемъ лекцій проф. Лопатина (ср. Спинозу, Парменида, Эріугену, Гегеля, Декарта, Лейбница, Платона).

Переходимъ къ центральной части, занимающей послѣднихъ 20 страницъ. Здѣсь сперва дается въ 1916 г. въ ученой диссертаціи изложеніе и критика закона трехъ фазисовъ у Конта, а затѣмъ излагается и критикуется на 9 страницахъ историческій матеріализмъ К. Маркса. Изло-

женіе настолько убого, а критика настолько жалка, что невольно возникаетъ вопросъ, знакомъ ли г. Шилкарскій въ общихъ чертахъ съ марксистской литературой, хотя бы, напримѣръ, съ небольшой книжкой Плеханова «Основные вопросы марксизма».

Въ заключеніе иронический тонъ нашей рецензіи долженъ смолкнуть, уступивъ мѣсто негодующему тону. Г. Шилкарскій безнадежно испортилъ свою тему. О пресловутомъ типологическомъ методѣ въ исторіи философіи читатель получитъ не только самыя общія, но и самыя сбивчивыя представленія. Но это не бѣда. Гораздо хуже другое: читатель, несмотря на оглавленіе книжки, не получитъ представленія и объ эволюціонно механическомъ методѣ, тогда какъ даже наша русская литература весьма богата соотвѣтствующими работами русскихъ контистовъ, Лаврова, марксистовъ и критиковъ ихъ. Эрудиція диссертанта, судя по тексту, невелика.

Однако, работа г. Шилкарскаго—диссертація. Это—первый томъ, за которымъ обѣщается еще 2 тома, съ отнесеніемъ въ нихъ всего бѣгло или слабо здѣсь затронутаго. Она имѣетъ 438 страницъ, 2 приложенія и указатель именъ. Верхній этажъ ея пестритъ цитатами въ ковычкахъ въ русскомъ переводѣ, а нижній этажъ, несмотря на нынѣшнюю дороговизну печатанья и бумаги, тѣми же самими цитатами, но только на языкѣ подлинника. Два ученыхъ философа—проф. Озе и доцентъ Четвериковъ—присудили автору степень магистра философіи. Законъ предоставилъ имъ право признавать представляемыя работы диссертаціями. Однако, никто не сможетъ эту диссертацію читателей ея заставитъ признать научнымъ трудомъ. Такимъ образомъ, работа г. Шилкарскаго имѣетъ ту безспорную цѣнность, что она вполнѣ убѣждаетъ насъ въ правотѣ утверждающихъ, что между научнымъ трудомъ и диссертаціей есть разница.

П. Блонскій.

П. Нечаевъ. *Теизмъ, какъ проблема разума. Германъ Ульрици. Къ вопросу о методологіи научно-философскаго обоснованія теизма.* Сергіевъ посадъ, 1916. Стр. XVI + 542. Ц. 3 р. 50 к.

Справедливо замѣчаетъ авторъ, что объ Ульрици (1806—1884) писали и говорили очень мало и еще меньше его изучали (488). О немъ нѣтъ спеціальныхъ изслѣдованій ни въ иностранной, ни въ русской литературѣ, имѣются лишь небольшія статьи и замѣтки. Списокъ использованной литературы, приводимый авторомъ (стр. XIV—XVI), очень скуденъ, и плодотворно воспользоваться г. Нечаевъ могъ лишь немногими изъ источниковъ: Geschichte der Metaphysik Hartmann'a, съ кото-

рымъ однако авторъ расходится въ его отрицательной оцѣнкѣ Ульрици, какъ теолога (469—471), но находится подъ его вліяніемъ въ оцѣнкѣ ученія Ульрици о категоріяхъ (517); считается авторъ и съ небольшой работой Melzer'a: Erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme von Ulrici und Günther, Neisse, 1886, съ которымъ, однако, не соглашается въ конечной оцѣнкѣ Ульрици, какъ «семитеиста» (493 сл.); эволюцію во взглядахъ Ульрици на атомъ ранѣе автора подмѣтилъ арх. Никаноръ, давшій обстоятельную критику теологіи Ульрици (477). Между тѣмъ Ульрици, не представляя собою сколько-нибудь крупной и оригинальной фигуры, весьма интересенъ съ исторической точки зрѣнія, какъ одинъ изъ наиболѣе видныхъ и энергичныхъ дѣятелей сначала въ борьбѣ съ панлогизмомъ Гегеля (Ульрици и выступилъ на литературное поприще въ годъ смерти Гегеля, 1831), а впослѣдствіи съ матеріализмомъ. Нельзя, поэтому не привѣтствовать появленіе въ русской литературѣ изслѣдованія г. Нечаева, всесторонне и, можно сказать, исчерпывающимъ образомъ освѣщающаго личность, ученіе Ульрици и его душевную драму.

Изслѣдованію предпослана біографія Ульрици въ связи съ характеристикой его научно-литературной и философской дѣятельности. Для исторіи философіи особый интересъ представляетъ въ этомъ біографическомъ очеркѣ глава, посвященная дѣятельности Ульрици, какъ редактора-издателя и сотрудника журнала Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (первоначально Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, основ. въ 1837 г. Фихте Младшимъ). Въ 1847 г. Ульрици приглашается помощникомъ редактора, и журналъ становится органомъ оппозиціи гегельянству. Глава, посвященная журнальной дѣятельности Ульрици (22—36) живо изображаетъ водоворотъ партійной борьбы, порожденный разложеніемъ гегельянства. Затѣмъ авторъ, высказавъ предварительно свою личную точку зрѣнія на обоснованіе теизма (о ней рѣчь ниже), приступаетъ къ весьма детальному, тщательному и добросовѣстному изложенію научно-философскаго обоснованія вѣры въ Бога у Ульрици съ четырехъ точекъ зрѣнія: *гносеологической*, *феноменологической*, *психологической* и *метафизической*. Изъ разсмотрѣнія *гносеологическихъ* воззрѣній Ульрици получается выводъ, что вѣра и знаніе—двѣ одновременно и параллельно развивающіяся области, находящіяся въ самомъ тѣсномъ взаимоотношеніи, но никогда не переходящія за нестираемую грань, рѣзко ихъ раздѣляющую. Сохраняя свою самостоятельность, вѣра и знаніе идутъ рука объ руку по пути осуществленія своихъ цѣлей и поддерживаютъ другъ друга: вѣра пополняетъ знаніе въ его пробѣлахъ, знаніе осмысливаетъ и научно оправдываетъ вѣру. Религіозная вѣра гносеологически оправдывается тѣмъ, что отно-

сится къ категоріи научной, восполняющей точное знаніе, вѣры или, по крайней мѣрѣ, «соприкасается съ нею по тѣмъ или другимъ частнымъ сторонамъ своего содержанія» (186). Существуетъ цѣлая градація различныхъ видовъ знанія и вѣры. *Феноменологія* религіозной вѣры должна найти въ этой градаціи мѣсто для религіозной вѣры, соотвѣтствующее ей по тѣмъ или другимъ специфически-характернымъ ея признакамъ, должна «нарисовать конкретными чертами ея дѣйствительную физіономію» (188). Феноменологія распадается на три вопроса: вѣра, какъ гносеологическій феноменъ; какъ историко-психологическій феноменъ; вопросъ о психологическомъ генесисѣ религіозной вѣры. Разсмотрѣніе вѣры, какъ гносеологическаго феномена, задается слѣдующимъ вопросомъ: на чемъ основывается всегда субъективная, убѣдительная лишь для вѣрующаго индивидуума, достовѣрность религіозной вѣры? Критерій достовѣрности лежитъ въ этомъ случаѣ въ самоопредѣленіи всей личности человѣка (198). Ульрици даетъ два основныхъ опредѣленія религіозной вѣры: какъ сплошного личнаго убѣжденія; какъ особаго вида дополнительнаго знанія объ абсолютномъ Существѣ, или Богѣ (203). Полное опредѣленіе религіозной вѣры: вѣра — «дополнительное знаніе къ нашему познанію вещей въ формѣ личнаго убѣжденія, опирающагося на чувство и обуславливаемаго его особенными качествами» (216). Въ вопросѣ о *психологическомъ* генесисѣ религіозной вѣры Ульрици стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что религіозное чувство проистекаетъ изъ тихой аффекціи души, производимой въ ней реально-объективнымъ воздѣйствіемъ со стороны Бога. Ульрици понимаетъ это воздѣйствіе, какъ чисто духовное, совершенно непосредственное, и поясняетъ аналогіей съ допускаемымъ имъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ одной души на другую. Въ доказательство возможности телепатическихъ явленій Ульрици ссылался при этомъ на сомнамбулизмъ (224). Авторъ считаетъ этотъ взглядъ Ульрици на происхожденіе религіозной вѣры весьма оригинальнымъ и глубокомысленнымъ (222,471) и отмѣчаетъ вліяніе его среди русскихъ философовъ на В. Д. Кудрявцева, равнымъ образомъ объяснявшаго происхожденіе идеи Бога изъ творческой дѣятельности самого Бога (472). Однако г. Нечаевъ замѣчаетъ въ то же время, что Ульрици не указалъ прямо и болѣе точно на то, въ чемъ же, собственно, заключается самое воздѣйствіе Бога на душу человѣка, и тѣмъ самымъ затруднилъ возможность вложить въ этотъ психологическій процессъ болѣе опредѣленный смыслъ и конкретное содержаніе (222). Наконецъ, разсмотрѣніе вѣры, какъ историко-психологическаго феномена, имѣетъ цѣлью характеристику вѣры въ различныхъ формахъ ея жизненно-практическаго обнаруженія. Эта послѣдняя часть феноменологіи должна поэтому,—чтобы сдѣлать понятными внѣшнія формы, въ которыя выли-

вается религіозная вѣра въ практической жизни людей, — выяснить вопросъ о тѣхъ условіяхъ, наличность которыхъ необходима для полноты и жизненности религіозной вѣры. Это условіе Ульрици усматриваетъ въ гармоніи всѣхъ душевныхъ силъ человѣка. Затѣмъ разсматриваются нормальныя формы, въ которыя выливается религіозная вѣра какъ отдѣльныхъ людей, такъ и цѣлыхъ народовъ, при чемъ Ульрици устанавливаетъ три главныхъ формы историческаго проявленія религіозной вѣры: «женская», непосредственная вѣра; идеально-теоретическая; реально-практическая (241 сл.). Въ заключеніе феноменологіи разсматриваются искаженныя формы вѣры: конфессіональный формализмъ, нетерпимость, переходящая даже въ odium theologicum, страсть къ обращенію и т. п.—Оправданіе вѣры на почвѣ гносеологіи, феноменологіи и психологіи касалось лишь субъективной ея стороны. Необходимо, далѣе, найти для внутренне-субъективнаго содержанія религіозной вѣры объективный коррелятъ, т.-е. доказать существованіе въ реальной дѣйствительности верховнаго основанія и начала религіозной вѣры. Въ этомъ задача *метафизики* вѣры. Далѣе идетъ обширный отдѣлъ (252—371) скучнѣйшихъ схоластически-богословскихъ доказательствъ бытія Божія, цѣлыхъ 15 (!) доказательствъ, не считая еще нѣкоторыхъ другихъ, вынесенныхъ въ подстрочныя примѣчанія. Доказательства эти группируются по довольно запутанной и не во всѣхъ сочиненіяхъ Ульрици одинаковой классификаціи. Въ самомъ сжатомъ видѣ они сводятся къ слѣдующему: согласно первой группѣ доказательствъ, отправляющихся отъ объективной дѣйствительности, (a) понятіе атома (по Ульрици одновременно и протяженнаго и недѣлимаго) указываетъ на тварное бытіе міра, образованнаго безусловной, божественной, метафизической Первосилой; (b) условныя силы природы предполагаютъ бытіе обусловливающей ихъ, но самой по себѣ безусловной Первосилы; (c) явно обнаруживающіяся въ природѣ законность и цѣлесообразность слѣдуетъ понимать, какъ дѣйствіе самосознательной духовной Первосилы, не только устанавливающей атомы и ихъ силы, но и дѣйствующей по плану и цѣли. Доказательства, отправляющіяся отъ субъективной дѣйствительности: (d) опредѣленности вещей должны быть реальными различіями самихъ вещей, и мы сознаемъ это различіе чрезъ нашу собственную различающую дѣятельность. Но и различія вещей и наши различныя представленія не даны изначала, а должны быть установлены различающей перводѣятельностью; отсюда необходимо предположить различающую Первосилу; (e) свобода, разумъ и руководящія ими этическія категоріи не могутъ проистекать ни изъ природы, ни изъ существа человѣка; съ другой стороны, области естественнаго и этическаго бытія, какъ тѣло и душа, находятся въ столь неразрывно-тѣсной связи между собою,

что онѣ должны быть и сотворены другъ для друга. Отсюда слѣдуетъ, что Богъ, т.-е. духовное и свободное этическое существо, дѣйствующее по нравственнымъ мотивамъ, есть творческій Виновникъ или творческая Первосила міра. По поводу этихъ доказательствъ авторъ не высказываетъ какого-либо одного опредѣленнаго мнѣнія. Оригинальна, пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, въ доказательствахъ Ульрици одна номенклатура, отступающая отъ традиціонной (такъ, термины «онтологическій», «космологическій» употребляются не въ обычномъ смыслѣ), что, однако, «даетъ въ результатѣ очень много минусовъ» (362 сл.). Въ другомъ мѣстѣ говорится, между тѣмъ, что наиболѣе оригиналенъ Ульрици въ своей психологіи и *метафизикѣ* (471), при чемъ, повидимому, имѣется въ виду теорія атомистики, доказательства, отправляющіяся отъ «естествознательной онтологіи» (472). П. В. Тихомировъ прямо называетъ доказательства Ульрици «наивными» (345). Г. Нечаевъ считаетъ такой упрекъ справедливымъ лишь по отношенію къ гносеологическому реализму доказательствъ Ульрици, т.-е. несостоятельности заключенія отъ положенія объекта въ мышленіи къ положенію его въ бытіи за предѣлами мышленія. Но для того, чтобы имѣть право умозаключать отъ сознанія необходимости бытія Бога къ дѣйствительности его бытія, «нужно опрокинуть всю гносеологію Юма и Канта... между тѣмъ это до сихъ поръ еще не сдѣлано и врядъ ли когда будетъ сдѣлано, потому что всѣ разсужденія объ объективномъ значеніи идеи причинности сами всегда будутъ вращаться въ области субъективныхъ только построеній» (367). И тѣмъ не менѣе эти доказательства отнюдь «не обречены на полную безрезультатность,... они могутъ и должны быть научнымъ оправданіемъ вѣры въ Бога» (355). Такая нерѣшительность въ оцѣнкѣ проистекаетъ изъ того, что при извѣстномъ условіи авторъ считаетъ доказательства бытія Божія имѣющими силу,—именно, если изъ регрессивныхъ доказательствъ преобразовать ихъ въ прогрессивныя. У Ульрици истина бытія Божія, доказываемая съ помощью той или иной аргументаціи, разсматривается, какъ выводъ, полученный посредствомъ обратнаго умозаключенія отъ фактовъ. Въ регрессивномъ характерѣ доказательствъ Ульрици авторъ видитъ самый существенный ихъ недостатокъ (366). Изъ регрессивныхъ ихъ нужно преобразовать въ прогрессивныя, т.-е. стремиться оправдать для ищущаго отчетливости сознанія то, что уже непосредственно извѣстно ему *изъ какого-то иного источника*, какъ непреложная истина (368). Авторъ подходитъ здѣсь уже къ своей личной точкѣ зрѣнія.—Въ какого же Бога вѣровалъ Ульрици? Къ чему стремился онъ въ своей метафизикѣ вѣры? Quae volumus, credimus libenter, а Ульрици хотѣлъ вѣровать въ *теистическаго*, т.-е. личнаго Бога, и вѣровалъ въ Него (371). Но въ то же время въ си-

стемѣ его настолько силенъ уклонъ въ сторону пантеизма, что временами теизмъ совершенно выпадаетъ изъ рамокъ системы. Въ міровоззрѣніи Ульрици чувствуется внутренній разладъ, надломъ, душевная драма философа-богослова, раскрытая авторомъ очень тщательно. Нужно строго отличать Ульрици теиста отъ Ульрици пантеиста (469, 486). Теизмъ основное зерно внутренняго настроенія Ульрици (491, 496), теизмъ—результатъ субъективнаго настроенія Ульрици, реально вылившагося у него въ форму исканія живого личнаго Бога (495). Ульрици имѣлъ сильное тяготѣніе къ эстетикѣ. Въ одномъ мѣстѣ своей Geschichte der Hellenischen Dichtung онъ говоритъ даже: «критерій истины есть гармонія красоты» (41). Онъ былъ большимъ знатокомъ и почитателемъ Шекспира. И вотъ въ своемъ сочиненіи «Shakespeare's dramatische Kunst» Ульрици опредѣленно заявляетъ: «въ христіанскомъ міросозерцаніи нѣтъ никакого господства судьбы. Богъ, Его любовь и правда управляютъ міровой исторіей, и Богъ есть *живая, самодѣятельная и свободная Личность*» (534). «Система» міросозерцанія Ульрици—пантеистическая, но главный движущій мотивъ, основное настроеніе—теизмъ (493). Съ другой стороны, пантеизмъ сродни душѣ Ульрици съ дѣтства (482), фактически Ульрици не выходитъ изъ пантеистическаго настроенія (486), пантеизмъ сближается у автора съ раціонализмомъ (панлогизмомъ), а «раціонализмъ» также съ дѣтства былъ привитъ Ульрици и пустилъ въ его душѣ крѣпкіе корни (496). Изъ этихъ выписокъ видно, что двойственность духовнаго облика Ульрици не получаетъ у автора полнаго разъясненія: съ одной стороны утверждается, что настроеніе его было теистическимъ, пантеизмъ же вкрадывается въ систему благодаря философскимъ предпосылкамъ, вліянію гегельянскаго панлогизма (460, 466, 478), въ частности, въ силу окрашеннаго въ гегельянскій колоритъ ученія Ульрици о категоріяхъ; съ другой стороны, говорится, что Ульрици фактически никогда не выходилъ изъ пантеистическаго *настроенія*. Критика автора, въ общемъ, не имманентна: онъ опредѣленно подходитъ къ Ульрици «съ точки зрѣнія интересовъ христіанской раціональной теологіи». Изъ-за философа всюду выглядываетъ богословъ vom Fach. Изслѣдованіе г. Нечаева—своего рода палимпсестъ, въ которомъ среди строкъ quasi-философскаго трактата («къ вопросу о методологіи научно-философскаго обоснованія теизма») всюду можно прочесть плохо вытравленные слѣды прежде написанныхъ школьныхъ семинарскихъ упражненій. Не даромъ, когда авторъ хочетъ прибѣгнуть къ αὐτός ἔφη, онъ выдвигаетъ на арену «догматики преосв. Макарія, Сильвестра, Малиновскаго» и тому подобную литературу. Тренделенбургъ, Лотце, Ульрици для него скорѣе всего *еретики*-унитаріи, потому что догматъ пресв. Троицы ихъ абсолютно не интересуетъ (446). Въ сущности, съ одной только стороны и цѣненъ для

него Ульрици: какъ «защитникъ христіанской вѣры» (459, 467, 469). Согласно съ этимъ теистическія тенденціи Ульрици расцѣниваются, какъ *положительная* сторона его міросозерцанія (459—475), а пантеистическія, какъ *отрицательная*. Къ пантеизму авторъ относится, можно сказать, съ негодованіемъ. «Мы ставимъ Ульрици *въ особенную вину* его пантеистическія тенденціи» (447), какъ будто можно ставить вообще человѣку въ вину никогда не зависящія отъ его воли воззрѣнія и, тѣмъ болѣе, *настроеніе* его. Дѣло «темперамента», какъ сказалъ бы У. Джемсъ. «Грубый» пантеизмъ долженъ быть *поставленъ въ упрекъ* Ульрици (441). Пантеистическія тенденціи «не рекомендуютъ Ульрици, какъ безукоризненнаго защитника интересовъ христіанскаго теизма» (445). Теистическія тенденціи стоятъ особнякомъ въ пантеистической системѣ Ульрици, далеко въ сторонѣ, «служа, все-таки, живымъ укоромъ Ульрици» (461). Авторъ не прочь былъ бы совсѣмъ избавиться отъ ненавистнаго ему мироощущенія, «пантеизмъ, *конечно*, нужно предать забвенію» (454).—Но почему же попытка обосновать теизмъ вышла у Ульрици столь неудачной? (495,534). Корень двойственности Ульрици сокрытъ въ его ученіи о категоріяхъ, изложенномъ авторомъ весьма обстоятельно, въ сопоставленіи съ другими мыслителями, вліявшими на Ульрици. Ульрици смотрѣлъ именно на категоріи, какъ на реальныя опредѣленія самой дѣйствительности, его логика носитъ *онтологическій* характеръ. По автору же, категоріи нужно понимать только біологически, въ смыслѣ нормативныхъ формъ дѣятельности мышленія, приспособляющагося къ познаваемой дѣйствительности; категоріи находятся только въ человѣческой «*головѣ*» (512). Онтологическое ученіе о категоріяхъ и открываетъ дорогу вторженію гегельянскаго панлогизма въ систему Ульрици. Ульрици хотѣлъ заключить христіанскую вѣру въ такую систему, въ которой все было бы прозрачно и ясно для разума (534). Въ противоположность Василію Великому, учившему: «если мы будемъ все измѣрять своимъ разумѣніемъ и предполагать, что непостижимое для разума вовсе не существуетъ, то погибнетъ награда вѣры», Ульрици склоненъ предполагать, что «непостижимое для разума вовсе не существуетъ», незамѣтно выдвигая гегелевскій принципъ: «все разумное — дѣйствительно, и все дѣйствительное—разумно» (539). *Πρῶτον ψεῦδος* Ульрици заключается, по автору, въ полной раціонализаціи вѣры. Но такая раціонализація вѣры возможна лишь въ пантеизмѣ панлогистическаго (Гегель) или волюнтаристическаго (Шопенгауэръ) типа (541). Какимъ образомъ возможна раціонализація вѣры въ послѣднемъ случаѣ, т.-е. при сознательномъ ирраціонализмѣ, непонятно. Какъ, равнымъ образомъ можно связать съ пониманіемъ пантеизма въ духѣ «раціонализма» слѣдующую фразу автора: «съ пантеистической точки зрѣнія вселенная *ирраціо-*

нальна и непонятна» (453)? Къ двумъ конечнымъ выводамъ приходитъ авторъ: *раціональный теизмъ, какъ таковой, немыслимъ;* религію нельзя строить аналитически-индуктивнымъ путемъ (536). Оба эти вывода, конечно, безспорно правильны. Но авторъ идетъ дальше: теизмъ *возможно обосновать дедуктивно-синтетическимъ методомъ*. Въ этомъ заключается отвѣтъ на вопросъ о методологіи «научно-философскаго обоснованія теизма». Отправляться же нужно при этомъ методѣ отъ даннаго въ библіи Откровенія. Три границы устанавливаетъ авторъ, въ которыхъ «долженъ вращаться разумъ при научно-философскомъ доказательствѣ христіанской истины»: 1) готовая почва для всѣхъ его спекулятивныхъ изысканій въ видѣ всего догматическаго содержанія христіанскаго Откровенія; 2) абсолютная неизмѣнность этого содержанія, влекущая за собою подчиненное отношеніе знанія къ вѣрѣ; 3) непостижимость внутренней природы догматовъ (124, 535, 128—137). Роль разума «служебная и художническая», по выраженію Викентія Лиринскаго, а не «властительская и творческая» (125). Эти положенія и составляютъ центръ всего изслѣдованія. Ульрици «могла бы спасти Библія, если бы онъ къ ней обратился» (541), такъ какъ основной онтологическій догматъ теизма—ученіе о міротвореніи изъ ничего—не только стоитъ выше пониманія человѣческаго разума, но «былъ бы и вовсе неизвѣстенъ ему, если бы его не раскрыла Библія». Теизмъ, такимъ образомъ, какъ раціонально-построенная система религіозно-философскаго міросозерцанія, возможенъ только на почвѣ *христіанскаго Откровенія, даннаго въ Библіи* (132 сл., ср. 390, 106, 538, 456, 536). Но какимъ образомъ *христіанское* откровеніе можетъ содержаться въ немногихъ дошедшихъ до насъ остаткахъ нѣкогда богатой *еврейской* литературы? Если даже оставить въ сторонѣ филологію, которой здѣсь часто принадлежитъ рѣшающее слово, и взять аргументацію автора по существу, остается все-таки много мѣста для недоумѣній. Выходитъ, что религіозная вѣра, взятая вообще, совпадаетъ съ понятіемъ *христіанской* вѣры. Между тѣмъ самъ авторъ замѣчаетъ, что дедуктивно-синтетическій методъ—единственный путь, возможный въ конструкціи *всякаго* религіознаго міросозерцанія (536). Если, слѣдовательно, непосредственная вѣра носитъ пантеистическій характеръ, какъ это сплошь и рядомъ бываетъ при современномъ широкомъ распространеніи тяготѣнія къ необуддизму, то по дедуктивно-синтетическому методу разумъ одинаково дастъ обоснованіе и пантеизма, ибо роль разума служебная. Избѣжать подобныхъ выводовъ возможно лишь объявивъ *христіанскую* вѣру—*универсальною* богооткровенною *истиною* (133). Однако, Ульрици и, вслѣдъ за нимъ, г. Нечаевъ считаютъ вѣру дѣломъ *личнаго убѣжденія*. Для буддиста научно-философское оправданіе теизма, отправляющееся

отъ христіанскаго Откровенія, не будетъ имѣть никакой цѣны. И какъ можетъ *личное* убѣжденіе быть предметомъ научно-философскаго обоснованія, когда послѣднее непремѣнно предполагаетъ общезначимость? Какъ возможно вообще «раціональное христіанское богословіе», если раціональное оправданіе теизма невозможно? Между тѣмъ г. Нечаевъ критикуетъ Ульрици не имманентно, а именно въ интересахъ христіанскаго раціональнаго богословія. Итакъ, въ конечномъ выводѣ получается: *обоснованіе теизма возможно, если мы заранѣе предположимъ богооткровенную непреложною истиною все то, что надлежитъ обосновать.* Но это, съ одной сторонѣ, circulus vitiosus, такъ какъ доказательства бытія Божія будутъ опираться на религіозную (читай: православную) вѣру, а вѣра—на Откровеніе Божіе; съ другой стороны, это и есть именно конфессіональный догматизмъ, о которомъ Ульрици говоритъ, какъ о искаженной формѣ религіозной вѣры, это и есть odium theologicum и даже furor theologicus (поношеніе пантеизма). Послѣдовательно идя по этому пути, пришлось бы сказать, что Джордано Бруно, напр., Спиноза и Гёте были нерелигіозными людьми. А кто на это рѣшится? Въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» говорится, что корни человѣческаго существа находятся въ иномъ мірѣ, и когда сознаніе этой связи съ инымъ міромъ ослабѣваетъ, человѣкъ гибнетъ. Это и есть религіозное чувство. Оно можетъ вылиться въ самыя различныя формы, и если всѣ ихъ перевести на языкъ понятій по дедуктивно-синтетическому методу, то получится множество богословскихъ конструкцій. И если, далѣе, разсматривать ихъ дѣйствительно только съ точки зрѣнія правомѣрности ихъ «научно-философскаго» обоснованія, то всѣ онѣ окажутся совершенно равноцѣнными, или же, если угодно, одинаково лишенными цѣны,—въ томъ числѣ и «христіанское раціональное богословіе».

Н. Самсоновъ.

А. Деборинъ. *Введеніе въ философію діалектическаго матеріализма.* Съ предисловіемъ *Г. В. Плеханова.* Стр. 42 + 417. Петроградъ. 1916. Книгоиздательство «Жизнь». Цѣна 3 руб.

Самое цѣнное въ рецензируемой книгѣ—предисловіе Г. В. Плеханова. Кореннымъ вопросомъ философіи Плехановъ считаетъ вопросъ объ отношеніи сознанія къ бытію; соотвѣтственно этому, возможно два послѣдовательныхъ міросозерцанія: матеріализмъ и идеализмъ. Идеализмъ возникъ изъ анимизма и ненаученъ; восторжествовалъ же онъ надъ матеріализмомъ вслѣдствіе двухъ причинъ: медленнаго развитія естествознанія и связи идеализма съ освящающей общественные устои религіей. Идеализмъ — міросозерцаніе господствующихъ классовъ въ борьбѣ съ

свободомыслiемъ. Онъ неизбѣжно приводитъ или къ эклектическому дуализму (критическая философія Канта) или къ солипсизму. Матеріализмъ Плехановымъ опредѣляется какъ ученіе о единствѣ субъекта и объекта; Спиноза—французскій матеріализмъ XVIII в.—Фейербахъ—Марксъ, такова историческая схема развитія матеріализма. Въ заключеніе Плехановъ отвергаетъ агностицизмъ и критикуетъ энергетику, въ которой не видитъ антитезы матеріализму.

Въ статьѣ Плеханова наиболѣе сильны историческая и критическая части. Правильно показана связь спиритуализма съ анимизмомъ и религіей; жаль только, что Плехановымъ не привлечены данныя изъ исторіи греческаго пневматизма и ранняго еврейско-христіанскаго міросозерцанія—тогда его разсужденія были бы гораздо убѣдительнѣе и ярче. Правильно разгадана суть англійскаго идеализма, который дѣйствительно былъ созданъ для борьбы съ свободомыслiемъ и вовсе не возникъ изъ эмпиризма, какъ обычно думаютъ. Удачно выявленъ дуализмъ философіи Канта. Наконецъ, удачны замѣчанія объ энергетикѣ, которая дѣйствительно есть видъ матеріализма и вовсе не ведетъ къ панпсихизму, какъ думаютъ нѣкоторые. Кромѣ того, правильна связь французскаго матеріализма съ спинозизмомъ. Наиболѣе слаба въ статьѣ Плеханова ея положительная часть. Именно, совершенно неясно, что онъ понимаетъ подъ матеріей, и пользованіе столь сбивчивымъ понятіемъ угрожаетъ многими недоразумѣніями и даже философскими ошибками. Основное возраженіе существуетъ со временъ Плотина: матерія, какъ отвлеченное понятіе, сама безтѣлесна, имматеріальна. Правильнѣе было бы говорить о физическихъ вещахъ, тѣлахъ. Но тогда былъ бы реализмъ, а не матеріалистическая отвлеченная метафизика, къ которой такъ тяготѣетъ одобряемый Плехановымъ Деборинъ. Далѣе, логически несостоятельна дилемма: или сознаніе опредѣляетъ бытіе, или бытіе опредѣляетъ сознаніе. Возможно еще и третье: взаимодѣйствіе, т.-е. бытіе, опредѣляя сознаніе, само опредѣляется сознаніемъ, и наоборотъ. Съ этой точки зрѣнія, философія Канта не только эклектическій дуализмъ, но результатъ экспериментальной физики. Въ заключеніе отмѣтимъ горячую любовь Плеханова къ философіи и его справедливый скепсисъ по отношенію къ русской философской культурѣ.

Работа Деборина состоитъ изъ слѣдующихъ главъ: Бэконъ, Гоббсъ, Локкъ, Беркли, Юмъ, трансцендентальный методъ, діалектическій методъ и діалектическій матеріализмъ, неоюмизмъ (Махъ и Авенаріусъ), махизмъ и марксизмъ, діалектическій матеріализмъ и эмпиріо-символизмъ, прагматизмъ и матеріализмъ; въ приложеніяхъ даны рецензіи: А. Богдановъ, Эмпиріомонизмъ, и Л. Аксельродъ, Философскіе очерки. Основнымъ недостаткомъ Деборина является его несамо-

стоятельность. Онъ беретъ философовъ въ ихъ, такъ сказать, традиціонномъ контекстѣ, не привнося оригинальныхъ освѣщеній посредствомъ самостоятельной работы надъ матеріаломъ. Какъ и обычно, и у него также философы—авторы 2—3 избранныхъ книгъ. Въ виду того, философовъ, какъ живыхъ личностей, и философіи, какъ цѣльнаго творчества, у него нѣтъ. Но тогда связь философа съ эпохой никогда не можетъ быть убѣдительно представлена. Словомъ, сказали бы мы, нельзя, работая шаблонными методами историко-философскаго изслѣдованія, получить новую концепцію исторіи философіи. Будущая «не-буржуазная» исторія философіи получится лишь тогда, когда мы будемъ изучать философовъ въ *полномъ* объемѣ ихъ творчества, такъ какъ только тогда можно сдѣлать ихъ выразителями соотвѣтствующихъ общественныхъ классовъ. А пока... пока, напр., главы о Бэконѣ или Локкѣ имѣютъ, выражаясь рѣзко, примитивный характеръ, несмотря на присущее Деборину утомительно-многословное изложеніе, а Гоббсъ фигурируетъ, какъ deus ex machina, внѣ связи съ тогдашней физикой, безъ чего онъ непонятенъ. Правильная антитеза: Гоббсъ—Беркли у Деборина слабо развита въ ея историческихъ слѣдствіяхъ. Отмѣтимъ еще слѣдованіе Деборинымъ шаблонному противопоставленію эмпиризма раціонализму. Мало оригинальна глава о психологизмѣ Юма и Кантѣ. Сверхъ ожиданія, почти отсутствуетъ историческое обоснованіе діалектическаго матеріализма: нѣтъ самостоятельныхъ главъ о натурализмѣ Спинозы, французскомъ матеріализмѣ, Гегелѣ. Словомъ, мы имѣемъ не введеніе въ діалектическій матеріализмъ, но случайный наборъ шаблонныхъ, скучныхъ и многословныхъ очерковъ. Содержаніе книги совершенно не соотвѣтствуетъ ея заглавію. Писать введеніе въ діалектическій матеріализмъ въ исторической перспективѣ и толковать о психологизмѣ Юмѣ и трансцендентальномъ методѣ Канта, опустивъ натурализмъ и исторію матеріализма, забывъ объ исторіи діалектическаго метода — очень странно. Книга не выполняетъ своей задачи.

Сравнительно удачна, хотя растянута и необработанна, полемическая часть, именно полемика противъ русскихъ поклонниковъ Маха и Авенаріуса, а также соціологическое освѣщеніе прагматизма, но общая концепція эмпиріо-критицизма, какъ неоюмизма, хотя шаблонна, но, тѣмъ не менѣе, не вполнѣ правильна, особенно по отношенію къ Авенаріусу, и мѣшаетъ видѣть рядъ особенностей послѣдняго. Еще разъ повторимъ, никакого удовлетворительнаго введенія ни въ матеріализмъ, ни въ діалектику, ни, тѣмъ болѣе, въ діалектическій матеріализмъ книга Деборина не даетъ.

П. Блонскій.

Густавъ Шпетъ. *Исторія какъ проблема логики. Критическія и методологическія изслѣдованія.* — *Ч. I. Матеріалы.*—М. 1916. Стр. VIII + 476.

(*Авторефератъ*) *).

Терминъ «исторія» обозначаетъ прежде всего нѣкоторый реальный процесъ дѣйствительнаго міра, а затѣмъ также познаніе этого процеса и изложеніе этого знанія въ формѣ науки. Изложеніе нашего знанія объ реальномъ историческомъ процесѣ есть *эмпирическая исторія;* интерпретація этого процеса съ точки зрѣнія его идеальнаго единства и смысла есть *философія исторіи.* Уясненіе и анализъ тѣхъ пріемовъ, съ помощью которыхъ историкъ приходитъ къ установленію историческихъ фактовъ, т.-е. въ узкомъ смыслѣ «теорія историческаго познанія», какъ теорія изслѣдованія, провѣрки, критики, интерпретаціи, можетъ составить особую вспомогательную для исторіи техническую дисциплину, какъ ученіе о методахъ историческаго изслѣдованія, которую можно было бы назвать методикой исторіи или,—чтобы избѣжать смѣшенія съ методикой преподаванія исторіи,—эвристикой или, наконецъ, спеціальнымъ именемъ: *историкой.* Анализъ и изученіе методовъ научнаго изложенія есть задача *методологіи исторіи,* т.-е. задача логическая; опираясь на принципіальный и онтологическій анализъ историческаго предмета, логика или методологія исторіи разрѣшаетъ такія проблемы, какъ проблема образованія историческихъ понятій, вопросы о класификаціи и опредѣленіяхъ въ исторіи, объ историческихъ объясненіяхъ и теоріяхъ, объ историческомъ описаніи, итп.

Методологія или логика исторической науки не представляетъ собою въ настоящее время законченной и вполнѣ оформившейся дисциплины. Поэтому, для ея построенія мы нуждаемся прежде всего въ собираніи, обозрѣніи и критической провѣркѣ того, что сдѣлано для этой науки до сихъ поръ; другими словами, для этой цѣли мы прежде всего должны собрать накопившійся въ теченіе времени матеріалъ. Вопросы исторической методологіи живо трактуются послѣднія десятилѣтія, но въ общей научной работѣ матеріалъ для этого подготовляется съ тѣхъ поръ, какъ начала организоваться сама исторія въ строгую науку. Этотъ матеріалъ есть рефлексія о методахъ историческаго изложенія со стороны представителей какъ эмпирической исторіи, такъ и философіи исторіи. Размышленія философовъ объ исторіи цѣнны потому, что въ силу исторической и принципіальной близости философіи и логики, именно философы неизбѣжно должны были связывать эту частную проблему какъ съ современной имъ логикой, такъ и со всей

*) Изъ *Историческихъ Извѣстій,* издаваемыхъ Историческимъ Обществомъ при Московскомъ Университетѣ. 1916, № 1.

системой философіи. Разумѣется, философски настроенные, подготовленные, или просто философски одаренные, представители эмпирической исторіи всегда дѣйствовали въ томъ же направленіи, и дають теперь намъ не менѣе богатый, а иногда и болѣе цѣнный въ силу своей конкретности матеріалъ.

Однимъ изъ наиболѣе интересныхъ и важныхъ моментовъ, доставляющихъ нужные намъ матеріалы, является моментъ зарожденія современной научной исторіи. Такимъ моментомъ является XVIII в., въ частности эпоха Просвѣщенія. Распространенное мнѣніе объ «неисторичности» и даже «антиисторичности» этой эпохи, поэтому, не вѣрно, или, въ лучшемъ случаѣ, крайне односторонне. Это мнѣніе основано не на изученіи фактовъ, а представляетъ собою выводъ изъ также односторонних и часто предвзятыхъ характеристикъ философіи XVIII в., въ частности раціонализма, который будто бы представляетъ почву неблагопріятную для уразумѣнія и уясненія смысла и духа историческаго метода. Опровергнуть это мнѣніе не составляетъ труда путемъ простого указанія и названія соотвѣтственныхъ фактовъ,—и это есть прямая задача исторіографіи, выполняемая уже нѣкоторыми современными исторіографами (Фютеръ). Но исторіографія, будучи въ высшей степени важной вспомогательной дисциплиной для науки исторіи, преслѣдуетъ свои собственныя цѣли, состоящія въ томъ, чтобы ознакомить историка съ исторіей его науки, главнымъ образомъ, со стороны успѣховъ и прогреса послѣдней въ сферѣ ея *содержанія*. Для полнаго методологическаго освѣщенія вопроса требуется также спеціальный анализъ, который вскрывалъ бы внутреннюю связь въ развитіи методовъ науки,—въ особенности сознательной рефлексіи о нихъ,—и соотвѣтственныхъ философскихъ принциповъ. Въ силу этого простое собираніе матеріаловъ съ самаго начала уже требуетъ также философско-критической обработки.

Изученіе положенія вопроса въ XVIII в. наводитъ на мысль, что для лучшаго пониманія перехода отъ прагматической къ научно-объяснительной исторіи методологически полезно допустить между ними нѣкоторую переходную стадію, которую удобно обозначить именемъ *философской исторіи*. Философская исторія представляетъ собою попытку осмыслить историческое изложеніе съ нѣкоторой «точки зрѣнія», объединяющей исторію въ одно цѣлое и освѣщающей ее съ точки зрѣнія одного принципа. Впослѣдствіи, по большей части, такой принципъ оказывается или одностороннимъ или внѣшнимъ для историческаго процеса, и онъ замѣняется построеніемъ объяснительной *гипотезы* научной исторіи или признаніемъ внутренно образующей, и осуществляющейся въ міровомъ процесѣ, *идеи* философіи исторіи.

Философская исторія является, такимъ образомъ, моментомъ, гдѣ развѣтвляются пути эмпирической научной исторіи и философіи исторіи. Но философская исторія также заключаетъ въ себѣ ростки такихъ методовъ, какъ методъ *сравнительный* въ собственномъ смыслѣ и под., зародыши нѣкоторыхъ другихъ наукъ, въ родѣ динамической соціологіи, а равнымъ образомъ зачатки и приложенія историческаго метода къ спеціальнымъ объектамъ права, языка итд.

Предвѣстіе такой философской исторіи можно видѣть уже въ идеѣ «исторіи наукъ и искусствъ» Бекона, каковая идея весьма привлекала вниманіе французскихъ просвѣтителей и нашла свое осуществленіе въ пониманіи исторіи, какъ прогреса и успѣховъ человѣческаго разума. Если предположить, что эта идея у Бекона была не случайной, а была органически связана съ его «философіей», то развѣ только въ томъ отношеніи, что интересъ въ широкомъ смыслѣ къ эмпирическому включалъ въ себя и историческую проблему. Вообще бекоповскій эмпиризмъ не могъ быть благопріятнымъ философскимъ основаніемъ для уясненія исторической методологіи, потому что, сколько въ этомъ эмпиризмѣ было философскаго, оно сводилось къ идеѣ объясненія процесовъ дѣйствительности, какъ процесовъ, управляемыхъ чисто механическими «формами», гдѣ конечнымъ идеаломъ представляется объясненіе въ опредѣленіяхъ матеріалистической метафизики. Что касается «новой логики» Бекона, то она прежде всего не была даже логикой, а была эвристикой, а затѣмъ, какъ опытъ обоснованія логики на эмпиризмѣ, она заключала въ себѣ естественно возникающее такимъ образомъ противорѣчіе, и просто уничтожалась, когда послѣдовательно осуществленный въ англійской философіи эмпиризмъ привелъ къ феноменализму. Желая быть философіей, основанной на естественнонаучномъ опытѣ, бекоповскій эмпиризмъ не оставилъ даже методологической проблемы этого опыта, тѣмъ болѣе онъ не былъ въ состояніи поставить и понять проблему «опыта историческаго».

Единственный примѣръ примѣненія беконіанства къ рѣшенію методологической проблемы исторіи встрѣчается у Болингброка. Однако Болингброка большинство изслѣдователей считаетъ защитникомъ и идеологомъ только прагматической исторіи, и при самомъ благопріятномъ для Болингброка толкованіи у него можно найти лишь слабые зародыши перехода къ философской исторіи. Французское Просвѣщеніе философски больше опирается на картезіанство, чѣмъ на Бекона, и въ англійскомъ эмпиризмѣ обращается преимущественно къ Локу, а не къ Бекону. Перваго представителя философскаго отношенія къ исторіи можно видѣть въ Монтескье, но считать, какъ иногда дѣлаютъ, его провозвѣстникомъ историческаго метода, значитъ, суживать значеніе этого метода; если

даже согласиться съ писателями-юристами, что Монтескье—провозвѣстникъ такъ наз. историческаго метода въ правѣ, все же это не даетъ основаній считать его въ числѣ родоначальниковъ современнаго пониманія исторической науки и ея специфическаго метода; нельзя однако отрицать роли Монтескье въ развитіи исторической науки, поскольку онъ является выразителемъ примѣненія метода сравнительнаго. Вольтеръ скорѣе является представителемъ новой, «философской исторіи», поскольку онъ дѣлаетъ опытъ обозрѣнія ея «съ точки зрѣнія» развитія нравовъ. У Русо недостаетъ осуществленія его идеи, но сама идея, съ которой можно было бы изобразить исторію по единому плану и какъ единый процесъ, у него была; а въ своемъ понятіи колективной воли онъ ближе подводитъ насъ къ специфическому опредѣленію предмета исторіи. Наконецъ, Тюрго ярко и съ исключительнымъ талантомъ намѣчаетъ планъ философской исторіи «съ точки зрѣнія» успѣховъ разума, что потомъ пытается осуществить Кондорсе, и что приводитъ къ новымъ идеямъ Конта. Д'Аламберъ хочетъ логически оправдать и осмыслить ту же мысль, но бекоповская «логика» и сенсуалистическая психологія не даютъ для него надежныхъ точекъ опоры; его Discours остается также только подготовленіемъ къ позитивизму Конта.

Раціонализмъ лейбнице-вольфовской философіи, послужившій основаніемъ нѣмецкаго Просвѣщенія, напротивъ того, будучи тѣсно связанъ съ логикой, ясно ставилъ проблему опыта и вплотную подошелъ къ проблемѣ историческадо метода. Внимательное изученіе Вольфа обнаруживаетъ, что хотя самъ Вольфъ не чувствовалъ важности и смысла исторической проблемы, но его раціонализмъ по существу былъ благопріятенъ, по крайней мѣрѣ, для постановки ея, и хотя Вольфъ до этого не дошелъ, тѣмъ не менѣе онъ оставилъ въ своей системѣ для этой проблемы опредѣленное мѣсто. Для того, чтобы уяснить смыслъ вольфовскаго ученія, необходимо рѣшительно отказаться отъ представленія о раціонализмѣ, какъ объ узко-разсудочной формальной системѣ, чуждой какого бы то ни было движенія мысли внѣ рамокъ школьной логики. Понятіе «разума», ratio, является плодотворнѣйшей идеей этой философіи, гдѣ это понятіе является основнымъ и гносеологически, какъ идея непосредственнаго усмотрѣнія идеальныхъ истинъ, и онтологически, какъ идея разумнаго основанія, опредѣляющаго не только истины идеальнаго порядка, но и истины опыта, въ томъ числѣ историческаго опыта. Примѣромъ развитія идей Вольфа въ этомъ послѣднемъ направленіи служитъ Allgemeine Geschichtswissenschaft Хладеніуса (1752). Хладеніусъ или Хладни (Хладный) ясно проводитъ идею методологіи колективнаго предмета, специфичности объекта исторіи и ея методологическихъ объясненій.

Вмѣстѣ съ оживленіемъ интереса во вторую половину XVIII в. къ философіи Лейбница вольфіанство теряетъ свой по преимуществу школьный характеръ, идеи лейбнице-вольфовской философіи выступаютъ въ болѣе подвижныхъ и живыхъ формахъ, и благотворное вліяніе ихъ на осознаніе исторической методологіи начинаетъ сказываться все яснѣе. Появляется цѣлый рядъ опытовъ, начиная съ Изелина, философской исторіи съ разныхъ «точекъ зрѣнія», и методологическія проблемы все болѣе приковываютъ къ себѣ вниманіе историковъ и философовъ. Интересенъ въ особенности Вегелинъ съ его размышленіями по поводу философіи исторіи, гдѣ новыя методологическія идеи находятъ болѣе осязательныя и конкретныя примѣненія. Но исключительное значеніе не только для философіи исторіи, но и для методологіи должно признать за «Идеями» Гердера.

Зачисленіе Гердера въ ряды противниковъ раціонализма и сторонниковъ такъ наз. «философіи чувства», хотя и оправдываетъ нѣкоторыя историко-философскія схемы, но само не оправдывается существомъ дѣла. Въ существенномъ Гердеръ скорѣе продолжатель дѣла раціоналистовъ, послѣдователь не только Лейбница, но и Спинозы. Методологически наиболѣе цѣннымъ у Гердера является стремленіе видѣть въ исторіи закономѣрность того же порядка и значенія, что и въ природѣ; для него историческій процесъ прежде всего есть «продолженіе» природнаго процеса. Ratio раціоналистовъ пріобрѣтаетъ здѣсь конкретную форму разумности, какъ «гуманности», истиннымъ носителемъ который является колективный предметъ, человѣческій родъ. Настаивая на причинной опредѣляемости историческаго процеса, и отводя, слѣд., причинному объясненію первенствующее значеніе, Гердеръ не отрицаетъ цѣлесообразности въ историческомъ развитіи, и слѣд., методологическаго значенія телеологіи. Но онъ рѣшительный противникъ пониманія цѣли, какъ извнѣ предложеннаго къ осуществленію «плана», который будто бы выполняется человѣчествомъ въ его историческомъ развитіи. Въ этомъ смыслѣ Гердеръ прежде всего горячо возстаетъ противъ Канта съ его пониманіемъ историческаго процеса, какъ политическаго процеса, выполняющаго космополитическія задачи «вѣчнаго мира». Методологически кантовская позиція не можетъ быть оправдана, такъ какъ его отнесеніе исторіи къ области «практическаго разума» не только тѣмъ самымъ напередъ лишаетъ исторію теоретическаго основанія, но и вноситъ въ нее методологически недопустимыя, постороннія для логической конструкціи науки, этическія и прагматическія оцѣнки. Здѣсь Кантъ—не шагъ впередъ въ методологіи исторіи, а шагъ назадъ—къ прагматической исторіи. Теоретическій же идеалъ науки, по Канту, какъ идеалъ математическаго естествознанія, грозитъ новымъ отрицаніемъ научности исторіи съ ея единичнымъ и конкретнымъ предметомъ,

какъ впослѣдствіи это и обнаружилось, напр., у Шопенгауера. Въ цѣломъ, однимъ изъ главныхъ источниковъ, какъ вообще философскихъ, такъ и методологическихъ неудачъ Канта, является полная утеря имъ лейбнице-вольфовскаго ratio, и искаженіе, так. обр., самого раціонализма путемъ низведенія его на степень отвлеченно-разсудочныхъ и формально-логическихъ схоластическихъ построеній; кантовское пониманіе раціонализма послѣ Канта становится подъ его авторитетомъ господствующимъ и въ высшей степени затрудняющимъ правильное пониманіе отношеній въ сферѣ философской мысли.

Новый шагъ впередъ дѣлаетъ Шелингъ, котораго нужно разсматривать какъ философа, преодолѣвающаго кантовскій критицизмъ, но и какъ продолжателя Гердера и раціоналистовъ. Его статья «Возможна ли философія исторіи?» показательна своимъ отрицательнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, такъ какъ по смыслу аргументаціи Шелинга тѣмъ самымъ утверждается возможность эмпирической научной исторіи съ специфическимъ предметомъ и съ специфическими логическими задачами его изображенія. Шелингъ—новая эпоха въ осознаніи исторической методологіи, такъ какъ онъ открылъ новую задачу логической обработки предмета исторіи, показавъ, что «человѣческій родъ», какъ предметъ, не «высшая ступень», какъ думала философская исторія и какъ думалъ еще Гердеръ, и не предметъ «практическаго разума» съ его оцѣнками и чисто регулятивными функціями, но и не предметъ «механизма», а совершенно sui generis предметъ «прогреса», опредѣляемаго не по его «цѣнности», а по конститутивно-разумнымъ принципамъ; т.-е., слѣдовательно, какъ и у Гердера, по своей сущности природа и исторія выступаютъ все-таки въ своемъ внутреннемъ единствѣ, но въ силу новыхъ болѣе углубленныхъ методологическихъ мотивовъ.

Геóргію Ивановичу Челпанову *отъ участниковъ его семинаріевъ въ Кіевѣ и Москвѣ 1891—1916. Статьи по философіи и психологіи.* Москва, 1916 г. Стр. 425. Ц. 3 р. 50 к.

Въ Сборникѣ десять статей по психологіи, восемь по философіи. Для отзыва въ «Философскій Ежегодникъ» выдѣляемъ лишь философскія статьи: *Лосевъ*, Эросъ у Платона; *Блонскій*, Историческій контекстъ философіи Беркли; *Поповъ*, Бергсонъ и его критики; *Салаговъ*, «Гносеологія»—онтологія; *Марковъ*, Интуиція Я; *Шпетъ*, Сознаніе и его собственникъ; *Циресъ*, Къ вопросу объ очевидности математическихъ положеній; *Дьяковъ*, Проблема взаимоотношенія субстанціи и времени.

Лосевъ въ своей статьѣ объ Эросѣ у Платона стремится прослѣдить *зарожденіе идеи* Эроса въ душѣ Платона, *главные фазисы* ея развитія, и узнать, чѣмъ *закончилась* у него эта концепція. По су-

ществу, статья представляетъ собою разработку мысли Вл. Соловьева, согласно которому Платонъ не связалъ вмѣстѣ свои принципы андрогинизма, духовной тѣлесности и богочеловѣчности и «не положилъ въ реальное начало высшаго жизненнаго пути, а потому и конецъ этого пути, воскрешеніе мертвой природы для вѣчной жизни остался для него сокрытымъ». Аналогичныя мысли развиваетъ и авторъ статьи: Платоновой концепціи Эроса предшествовали двѣ совершенно особыхъ концепціи Эроса—*космическое* начало, начало животворящее и всепроникающее, самый древній богъ, первый по времени, ἀρχαῖος Ἔρως (Гесіодъ, орфики). Но греки вѣдали и другого Эроса, *лирическаго*, Эроса индивидуальнаго влеченія (Сафо, трагики). Оба эллинскихъ Эроса воспринялъ Платонъ: лирическій Эросъ, какъ интимное сліяніе душъ, «творческую диффузію» ихъ, Эросъ космическій—какъ міропреображеніе. Платонъ синтезировалъ обѣ концепціи своимъ «святымъ и проклятымъ воззрѣніемъ на Эроса, какъ на рожденіе въ красотѣ». Эросомъ стремился Платонъ преодолѣть зло и разъединенность человѣческаго естества, побѣдить преграды между отдѣльными душами и преобразить косную и злую тѣлесность. Эросъ Платона—*святой* Эросъ, единящій боговъ и людей, Эросъ рожденія въ красотѣ для безсмертія. Но онъ и *проклятый* Эросъ: «философъ захотѣлъ создать его своими руками, а не благодатью Просвѣщенія, и захотѣлъ осуществить его въ *государствѣ*, въ людяхъ». Платонъ то говоритъ о необходимости начинать въ любви съ «прекраснаго тѣла», то учитъ презирать любовь къ одному только тѣлу. Совмѣстить и понять это можно лишь предположивъ скрытую идею духовной и воскресшей отъ смерти тѣлесности. Но Платонъ еще *язычникъ*, онъ прозираетъ истину, но не вѣдаетъ, что путь, ведущій къ осуществленію его чаяній, не человѣческій, а богочеловѣческій. Статья г. Лосева цѣнна разсмотрѣніемъ постепенной эволюціи ученія Платона объ Эросѣ въ діалогахъ Лисисъ (см. особенно 59—60), Федръ, Пиръ, Государство и Законы, при чемъ «Пиръ» является кульминаціонной точкою, а въ «Законахъ» выявляется полное отчаяніе философа въ своихъ силахъ и разочарованіе во всей жизненной задачѣ (между прочимъ, только въ Законахъ и встрѣчается «платоническая любовь» въ ходячемъ смыслѣ слова, Leges, VIII, 837, a—d).

Блонскій подвергаетъ пересмотру обычное представленіе объ историческомъ положеніи Беркли. Согласно традиціи, новая европейская философія—лишь Vorgeschichte критицизма Канта; Беркли—послѣдовательный Локкъ; Беркли—отрицатель общихъ понятій и идеалистъ эмпирическаго толка. Въ этихъ стройныхъ схемахъ много апріоризма, но мало историзма. Противополагая этой традиціонной характеристикѣ Беркли собственную, авторъ, пожалуй, даже слишкомъ сгущаетъ краски въ изо-

браженіи традиціонной. Приведя дѣйствительно грубѣйшій lapsus изъ Фалькенберга, согласно которому Беркли отрицалъ *общія* понятія, авторъ замѣчаетъ, что такое смѣшеніе отрицанія общихъ понятій съ отрицаніемъ абстрактныхъ понятій *типично* для популярныхъ изложеній Беркли.—Авторъ хорошо выясняетъ генесисъ обычнаго толкованія Беркли (99): въ Германіи стали извѣстны въ переводѣ лишь раннія сочиненія Беркли, въ которыхъ неоплатонизмъ остается еще въ скрытомъ состояніи. Сначала лейбниціанцы приняли философію Беркли за близкую къ монадологіи. Германія, насыщенная идеями аристотелевской схоластики, переживавшая увлеченіе Вольфомъ и Локкомъ, была мало подготовлена къ воспріятію идей даже юнаго Беркли. Т. о. авторъ Трактата и Діалоговъ слишкомъ легко сталъ въ глазахъ нѣмецкихъ философовъ XVIII в. послѣдователемъ Локка. Впослѣдствіи традиція поддерживается примѣненіемъ «сильнаго средства»: историки не излагаютъ ни одного изъ многочисленныхъ сочиненій, написанныхъ въ зрѣломъ возрастѣ (Трактатъ написалъ Беркли 25 лѣтъ, а послѣ того писалъ еще на протяженіи 43 лѣтъ). Авторъ прослѣживаетъ нити, ведущія отъ Беркли назадъ, до Плотина. По Плотину esse = intelligi, истина имманетна разуму, живетъ въ немъ, и даже путь къ Божеству лежитъ чрезъ самопознаніе разума. Въ свѣтѣ этой связи съ Плотиномъ нужно читать и борьбу Беркли «противъ скептиковъ и матеріалистовъ» въ Трактатѣ, «апологію христіанской религіи» въ Альсифронѣ, открытый неоплатонизмъ въ Сирисѣ. Авторъ выясняетъ связь Беркли съ различными неоплатоническими теченіями, съ ученіемъ кэмбриджскихъ платониковъ (Кэдвортъ, Моръ, Норрисъ). Однако сохраняется и должная осторожность: «не будемъ топить Беркли въ неоплатонизмѣ и мальбраншизмѣ» (98). Статья г. Блонскаго — цѣнный историческій этюдъ, вскрывающій иллюзорность многихъ традиціонныхъ представленій.

Большую пользу всѣмъ изучающимъ Бергсона принесетъ статья *П. Попова*. Авторъ напалъ на удачную мысль—не разбирать послѣдовательно мнѣнія отдѣльныхъ критиковъ Бергсона, но сгруппировать ихъ вмѣстѣ по извѣстному принципу и придать имъ при этомъ не индивидуальную, а принципіальную окраску. Въ восходящей градаціи авторъ раздѣляетъ разбираемыхъ писателей на три группы: а) ученики, возводящіе относительный интуитивизмъ Бергсона въ абсолютный (Гастонъ Ражо; Франкъ Гранжанъ, даже книгу свою посвящающій «учителю анти-интеллектуализма нашего времени»; У. Джемсъ); b) критики, утверждающіе, что Бергсонъ роетъ пропасть между интуиціей и разсудкомъ и «обвиняющіе» его въ ирраціонализмѣ, анти-интеллектуализмѣ и алогизмѣ (Наторпъ, Штеенбергенъ, Кронеръ, Дельбосъ, Лосскій, Вышеславцевъ); с) критики, предполагающіе полную независимость интуиціи

отъ интеллекта и видящіе въ Бергсонѣ представителя своеобразнаго мечтательнаго идеализма въ метафизикѣ, откуда возникаютъ обвиненія его въ мистицизмѣ и квіетизмѣ (отчасти Кронеръ, Наторпъ, въ особенности же Бертло). *Опираясь на подлинныя слова Бергсона*, всюду приводимыя, авторъ приходитъ, въ противоположность всѣмъ указаннымъ критикамъ, къ слѣдующимъ результатамъ: интуитивизмъ Бергсона—интуитивизмъ относительный, его нельзя охарактеризовать, какъ антиинтеллектуализмъ. Скорѣе, это супра-интеллектуализмъ. Ирраціоналенъ инстинктъ («Кронеръ, и Штеенбергенъ и друг. стрѣляютъ въ интуицію, а попадаютъ въ инстинктъ, который оцѣнивается Бергсономъ ничуть не выше, чѣмъ самими критиками», 112), а интуиція носитъ на себѣ печать умозрѣнія, она не пассивна, не мечтательна (противъ Бертло) и не мистична (Бергсонъ опредѣленно заявляетъ: «Cette faculté n'a rein de mystérieux»), она не бездѣятельное сновидѣніе.

Салаговъ въ статьѣ «Гносеологія»—онтологія стоитъ на такъ-называемой точкѣ зрѣнія абсолютнаго предмета, чистой предметности. Отсюда авторъ приходитъ къ тому, что «познаніе», какъ предметъ изученія «теоріи» его, «познаніе», какъ «гносеологическій» моментъ, въ дѣйствительности есть познаваемое, т.-е. бытіе, *предметъ*. Говоря, что то или иное понятіе—«необходимая предпосылка» извѣстнаго *сужденія*, «гносеологъ» утверждаетъ, что оно требуется для опредѣленнаго явленія, факта. Вообще, рѣчь идетъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ не о познающемъ, но о познаваемомъ. Апріорность не гносеологическій, но *онтологическій* моментъ, вопросъ относительно объективности познанія лишь словесно является вопросомъ относительно познанія, познавательнымъ вопросомъ. На самомъ дѣлѣ это вопросъ *предметный, бытіевой, онтологическій*. Отсюда видно, что терминъ *онтологія* употребляется авторомъ отнюдь не въ обычномъ смыслѣ, благодаря чему заголовокъ статьи съ перваго взгляда непонятенъ, смыслъ его затемненъ. Чистый предметъ, абсолютный предметъ носитъ «бытійный» характеръ отнюдь не въ смыслѣ онтологическаго «бытія». Аналогичнымъ образомъ можно дать—или, по крайней мѣрѣ, стремиться дать—анализъ чистаго сознанія, какъ данности, но онтологическимъ этотъ анализъ станетъ лишь въ томъ случаѣ, если субстанціировать, напр., общее сознаніе, превратить его въ Абсолютъ. Рѣчь идетъ, словомъ, о «чистой логикѣ, а не объ онтологіи» *). Цѣнно въ статьѣ г. Салагова детальное проведеніе исходной точки зрѣнія чрезъ тѣ случаи, которые, повидимому, исключаютъ «онтологическое» толкованіе: разъясняются именно, въ духѣ чистой

*) Ср. самъ авторъ на стр. 128: «Имѣя объектомъ изученія моментъ бытійности на бытіи, чистая онтологія раскрываетъ его сущность. Постольку онтологія есть *логика*».

предметности, сужденіе (131), отрицаніе (131), проблематическія сужденія (132), въ особенности, на первый взглядъ, не поддающіяся подобному истолкованію сужденія телеологическія (135), умозаключенія (139), законы мышленія (139). Слово «гносеологія» авторъ потому снабжаетъ «гусиными лапками», что считаетъ обычную теорію познанія мнимой гносеологіей. Но наряду съ этимъ существуетъ просто гносеологія, дѣйствительная гносеологія. Основаніе ей положилъ Фихте въ такъ-называемый второй періодъ дѣятельности («Наукоученіе 1804 г.»—опечатка, нужно читать 1801 г.). Съ положительной стороны Фихте указалъ на необходимость познавательнаго отношенія между субъектомъ и объектомъ, на ихъ необходимую связанность (имманентность). Съ отрицательной—выяснилъ независимость содержанія бытія или истины отъ познанія.

Марковъ въ статьѣ «Интуиція Я» стоитъ на почвѣ Липпсовой психологіи. «Сознаніе яйно, но самосознаніе невозможно». Таковы тесисъ и антитесисъ, одновременно признаваемые болѣе или менѣе рѣшительно самыми различными ученіями новѣйшаго времени. Интуиція сознающаго Я, какъ такового, есть не сознаніе, а *нѣчто иное*. Въ зависимости отъ Липпса (148) авторъ находитъ синтесисъ въ слѣдующемъ положеніи: самосознаніе невозможно потому, что сознающее Я, какъ таковое, тотчасъ же оказывалось бы только уже въ этомъ и именно въ этомъ новомъ актѣ сознанія. При такихъ условіяхъ не могущая быть самосознаніемъ интуиція сознающаго Я, какъ такового, необходимо есть *моментъ въ актѣ сознанія чего-либо* (полезно при чтеніи сопоставить статью Маркова съ слѣдующей статьей Шпета, который, подобно Штумпфу «отмахивается» (194) отъ всякой Ichpsychologie: по этому автору оказывается, что ученіе о Я, какъ моментѣ въ сознаніи, есть просто «подвохъ», напр., у Наторпа, 184). Марковъ же именно на Наторпа и опирается: «Какъ сознающее Я есть, *по справедливому указанію Наторпа*, лишь моментъ въ цѣлостномъ актѣ сознанія, такъ и интуиція этого сознающаго Я есть *не самостоятельный* актъ помимо и наряду съ сознаніемъ чего-либо, но необходимый моментъ *въ самомъ сознаніи объекта*. Актъ сознаванія объекта *содержитъ* интуицію Я» (149, ср. 153). Въ дальнѣйшемъ это положеніе связывается съ ученіемъ Липпса о чувствованіяхъ, какъ состояніяхъ или качествахъ Я, и съ актами воли.

Оригинальны и по формѣ и по содержанію «замѣтки» *Шпета*. По формѣ это дѣйствительно «замѣтки», какъ бы фрагменты εἰς ἑαυτόν, набросанныя въ часы философскаго раздумія, хотя и объединенные внутренней связью, философскій монологъ, Soliloquy, столь рекомендуемый Шэфтсбёри философамъ, написанный отнюдь не съ академической

чопорностью, со многими полемическими блестками и выпадами («неотеро и неотато-кантіанцы»). Со стороны содержанія—это попытка послѣдовательно удержаться въ анализѣ Я на той точкѣ зрѣнія, которую нѣмецкіе писатели феноменологической школы характеризуютъ, какъ «rein deskriptive». Съ этой точки зрѣнія оказывается, что я, «имрекъ», есть соціальная вещь, опредѣляющая свои отношенія, онъ—*предметъ*; при томъ предметъ κατ'ἐξοχήν, опредѣленный предметъ, имѣющій собственное имя. Я не есть единство сознанія, ибо положеніе это не подлежитъ conversio simplex: возможно и единство соборнаго сознанія. Сознаніе, по существу, ничье. Я, поэтому, философски не основаніе и предпосылка, а проблема. Поставивъ самосознаніе исходною точкою и, вмѣстѣ съ тѣмъ, верховнымъ принципомъ и критеріемъ философіи, мы не въ силахъ объяснить себѣ самого сознанія, мы попадаемъ въ безвыходный «лабиринтъ» Юма. Стремясь избавиться отъ всякихъ предвзятыхъ теорій и остаться на почвѣ непосредственнаго переживанія, авторъ съ этой точки зрѣнія съ большимъ діалектическимъ искусствомъ выслѣживаетъ скрытыя предвзятыя теоріи тамъ, гдѣ ихъ, казалось, совсѣмъ нельзя было и ожидать. Особенно поучительны анализы воззрѣній Лосскаго и Гуссерля.

*Цирес*ъ въ статьѣ «Къ вопросу объ очевидности математическихъ истинъ» конечною цѣлью ставитъ указаніе источниковъ *очевидности* синтетическихъ сужденій a priori въ математикѣ. Общій принципъ очевидности устанавливается слѣдующій: очевидными могутъ быть лишь сужденія, утверждающія полное или частичное тожество предметовъ. Согласно съ этимъ, задачей статьи является установленіе наличности тожества, частичнаго или полнаго, во всякомъ математическомъ сужденіи. Основное положеніе можно формулировать еще такимъ образомъ: «въ математическомъ данномъ можно путемъ анализа вскрыть искомое» (244). Сначала положеніе это оправдывается по отношенію къ *геометріи*, при чемъ въ конечномъ выводѣ получается: равенство есть объективное свойство самихъ предметовъ; оно имманентно равнымъ вещамъ; познается оно путемъ аналитическаго вскрытія его въ общемъ созерцаніи, путемъ анализа (246). Затѣмъ съ той же точки зрѣнія разсматривается *ариѳметика*, именно двѣ теоріи числа, *актуалистическая* (Гуссерль, Зигвартъ) и *воззрительная* (Аристотель). Съ точки зрѣнія актуалистической теоріи число есть моментъ направленнаго на группу акта или цѣпи актовъ; согласно воззрительной теоріи число есть свойство самой группы. Авторъ отстаиваетъ вторую точку зрѣнія, и согласно ей очевидность знаменитаго Кантовскаго равенства $7 + 5 = 12$ основывается на *аналитическомъ* усмотрѣніи. Очень цѣненъ анализъ ученія Канта объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ (241—2).

Статья *Дьякова* «Проблема взаимоотношенія субстанціи и времени» даетъ переработку понятія субстанціи на основѣ ученія Бергсона о природѣ времени. Потокъ времени не складывается изъ отрѣшенныхъ мгновеній настоящаго, оно не «серія явленій, абсолютно мгновенныхъ» (Л. М. Лопатинъ): подобная характеристика времени не что иное, какъ воспроизведеніе понятія о времени, свойственнаго механическому естествознанію. Время являетъ собою *монадологическую* структуру взаимнопроникающихъ состояній: «вчера», «сегодня», настоящее, прошлое и будущее отличаются между собою не поперечнымъ пространственнымъ сѣченіемъ во мгновеніи, но качественнымъ характеромъ своей данности непосредственному нашему опыту: «прошлое—не то, что навѣки и безслѣдно исчезло; настоящее—не исчезающая фикція; будущее—не пустая зіяющая пропасть» (278). Данность настоящаго—практически дѣятельная, данность прошлаго—пассивная и созерцательная, данность будущаго—творческая (274). Поэтому для мышленія субстанціи нужно не отрѣшиться отъ времени, но, наоборотъ, погрузиться въ самую глубину его: субстанція—продуктъ разсмотрѣнія единаго потока не въ состояніи пространственной одновременности или мгновенности, но въ состояніи совокуннаго и цѣлостнаго времени, полноты временъ, имя которой—вѣчность. Субстанцію нужно разсматривать не «sub specie momenti»; а «sub specie aeternitatis». Но «sub specie aeternitatis» Спинозы = «sub specie durationis» Бергсона. Субстанція сама—время, *единое и всеобъемлющее*, полнота временъ, вѣчность, живая вѣчность, вѣчная жизнь.

Нѣкоторые изъ соучастниковъ Сборника горько сѣтуютъ на александрійскій характеръ современной философіи. Наше время — эпоха философскаго безвременья, приходится сознаться, что философскія работы нашего времени—или комментированіе стараго или изслѣдованія спеціальныхъ философскихъ проблемъ (101, Поповъ). Философская мысль, въ ея современномъ и, *быть можетъ, временномъ*, разбродѣ, расплачивается своей безпомощностью и *тоскою по высшему синтезу* за слѣпое самоотданіе техникѣ и «открытіямъ» XIX в. (52, Лосевъ). Однако, представленныя выше въ сжатой концепціи статьи порождаютъ иное, болѣе уповающее на будущее и бодрое настроеніе. Чувствуется нѣкоторый *общій сдвигъ* философской мысли, чувствуется, что это — новое поколѣніе, новыя исканія и слова. У. Джемсъ въ «A pluralistic Universe» тонко замѣтилъ, что чтеніе коллективныхъ трудовъ по философіи производитъ такое впечатлѣніе, будто перелистываешь фотографическій альбомъ. Впечатлѣніе это возникаетъ, конечно, и при чтеніи юбилейнаго Сборника. И, тѣмъ не менѣе, въ этихъ фотографическихъ портретахъ чувствуется нѣкоторое трудно уловимое фамильное духовное сход-

ство, несмотря даже на такія рядомъ поставленныя антитезы, какъ приведенныя выше два противоположныя воззрѣнія на природу сознанія. Обще всѣмъ авторамъ по систематической философіи стремленіе сбросить съ себя иго всякихъ, выражаясь въ стилѣ Авенаріуса «философій» прошлаго, предпосылокъ, теорій и конструкцій, устремленіе на *предметность*, на анализъ непосредственнаго переживанія, тяготѣніе къ пересмотру коренныхъ проблемъ философіи, недаромъ самыя слова «пересмотръ», «пора подвергнуть пересмотру» неоднократно встрѣчаются у авторовъ. Есть и властители думъ этого поколѣнія, его боги, правда, dii minores, но все же dii—Бергсонъ, Гуссерль, Липпсъ. Эпоха наша—безвременье лишь въ томъ смыслѣ, что нѣтъ безспорно центральной фигуры, генія, который воплотилъ бы въ себѣ всѣ чаянія и устремленія эпохи. Конечно, οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω. Но и соборная работа многихъ просто талантливыхъ или добросовѣстно вдумчивыхъ людей заставляетъ вѣрить въ то, что философія—не безплодная толчея на мѣстѣ.

Н. Самсоновъ.

П. Мининъ. *Главныя направленія древне-церковной мистики.* Сергіевъ Посадъ 1916 г. 87 стр. Ц. 50 к.

Въ этой небольшой работѣ авторъ даетъ попытку *систематическаго* изложенія основныхъ моментовъ древне-церковной мистики, причемъ классификацію онъ производитъ сообразно преобладанію теоретическаго или практическаго характера въ мистическихъ системахъ. Въ предѣлахъ поставленной авторомъ самому себѣ задачи работа производитъ прекрасное впечатлѣніе—прежде всего простотою и строгостью изложенія. Авторъ не злоупотребляетъ профессіонально-богословскими пріемами изложенія и въ то же время далекъ отъ надоѣвшаго модернизма, безъ котораго сейчасъ рѣдко обходятся авторы религіозныхъ изслѣдованій. Относительно самого принципа классификаціи мистическихъ моментовъ замѣтимъ, что дальнѣйшаго углубленія и развитія вопроса эта классификація не можетъ дать. Интереснѣе было-бы указать своеобразіе и цѣнность мистическаго опыта въ *познавательномъ* отношеніи, а также характеризовать мистическія переживанія по ихъ *психологическимъ* особенностямъ. И тотъ и другой путь привелъ бы къ болѣе глубокимъ существеннымъ дѣленіямъ области мистическаго опыта.

Авторъ начинаетъ изложеніе съ характеристики христіанской и внѣ-христіанской мистики. Именно, съ одной стороны, мы имѣемъ общеніе между Богомъ, какъ личностью, и свободною самостоятельною личностью—человѣческою душою—при посредствѣ Христа-Логоса. Съ дру-

гой стороны—непосредственное растореніе души въ Богѣ, который мыслится какъ безкачественная Монада. И далѣе: въ то время какъ христіанскіе мистики понимаютъ ка́тарсисъ какъ преподбѣжденіе пристрастія къ матеріи, т.-е. этически,—внѣ-христіанская мистика видитъ здѣсь метафизическое отрѣшеніе отъ матеріальнаго бытія.

Въ предѣлахъ христіанской мистики авторъ указываетъ два направленія: *абстрактно-спекулятивное* и *нравственно-практическое*. Нужно замѣтить, что такое дѣленіе указываетъ лишь на различіе путей, а не достиженій мистическаго опыта, т. к. кульминаціонная точка въ обоихъ случаяхъ — обо́женіе (*θείωσις*). И въ обоихъ случаяхъ достиженіе *сверхразумно* и *сверхъестественно*.

Первое направленіе ведетъ свое начало отъ Климента Александрійскаго и находитъ свое яркое выраженіе въ «ареопагитикахъ» и въ гносисѣ Григорія Нисскаго. Это направленіе близко соприкасается съ еретичествующими гностическими системами, т. к. оно полагаетъ центръ тяжести всей жизни христіанина въ знаніи (*γνῶσις*) и ставитъ этическій моментъ на второстепенное мѣсто. Главные моменты мистическаго пути къ обоженію въ этомъ направленіи—*κάθαρσις*, *φωτισμός* и *τελείωσις*—всѣ проникнуты гностическимъ духомъ. «Причастіе Божественнаго знанія и есть очищеніе, просвѣщеніе и усовершеніе»—говоритъ авторъ «Ареопагитикъ». Раціональнымъ путемъ Богъ не познаваемъ, т.-е. Онъ трансцендентенъ познанію; это сказывается въ извѣстныхъ антитезахъ Діонисія. Однако этотъ путь раціональнаго познанія долженъ быть пройденъ до конца для того, чтобы наступило то состояніе молчанія и безмыслія, когда душа въ сверхразумномъ познаніи какъ-бы ощущаетъ касаніе Божества. Этотъ моментъ спекулятивнаго экстаза особенно развитъ въ ученіи Григорія Нисскаго о «свѣтозарномъ мракѣ». Душа, прошедшая путь отрѣшенія и очищенія, достигаетъ той чистоты и простоты, когда она уподобляется Богу—который есть Простота. У Діонисія обоженіе выражается въ этомъ уподобленіи, у Григорія Нисскаго—въ отраженіи Бога въ душѣ (какъ солнце отражается въ зеркалѣ). Въ обоихъ случаяхъ абсолютно трансцендентное Божество оказывается въ то же время имманентно присущимъ душѣ. Въ то же время обоженіе понимается здѣсь какъ метафизическій процессъ возсоединенія распавшагося бытія, возвращеніе въ безкачественное единство Божества, причемъ Христосъ-Логосъ является лишь силой очищенія и просвѣщенія, ведущей къ этому единству.

Во второмъ, нравственно-практическомъ направленіи, мы переходимъ отъ «апоѳеоза «единотворящаго» гносиса» къ «восторженному гимну въ честь «боготворящей» любви». Это второе направленіе характеризуется двумя моментами — *πρᾶξις* и *θεωρία*, причемъ и второй мо-

ментъ—созерцанія—является не результатомъ спекулятивныхъ усилій, а даромъ Логоса-Христа, Который сообщаетъ человѣческой душѣ, прошедшей путь праксиса, «божественное чувство», какъ говоритъ Оригенъ. При этомъ Христосъ-Логосъ для мистиковъ этого направленія, является не только посредствующей силой въ общеніи души и Бога; Онъ здѣсь Ипостась, Лицо. Такимъ образомъ, моментъ обоженія описывается уже не въ терминахъ постиженія, или уподобленія, или изображенія Бога въ душѣ, но какъ плототвореніе Бога, брачный союзъ души и Бога (Макарій Египетскій), или какъ воскресеніе въ душѣ Христа, рожденіе въ душѣ Бога-Слова (Симеонъ Новый Богословъ). Мѣсто гносиса здѣсь занимаетъ эросъ и агапе.

Кромѣ вышеназванныхъ направленій авторъ выдѣляетъ, какъ особое, еще третье—*примирительное* (Исаакъ Сиринъ и Максимъ Исповѣдникъ). Однако, по словамъ самого автора, представители этого направленія гораздо больше склоняются въ сторону гностическаго или спекулятивнаго типа, и только внѣшнимъ поверхностнымъ образомъ идутъ на компромиссъ съ практическимъ направленіемъ. Такъ, Исаакъ Сиринъ подчеркиваетъ важность добродѣланія только имѣя ввиду ересь мессаліанъ; тамъ же, гдѣ онъ справляется только со своими собственными взглядами, онъ ставитъ праксисъ на болѣе низшую ступень и не находитъ добродѣтели мѣста въ высшемъ сверхъестественномъ состояніи души. У Максима Исповѣдника самая любовь понимается скорѣе метафизически, чѣмъ этически-эмоціонально. У него же мы встрѣчаемъ гностическое ученіе о возсоединеніи распавшихся видовъ бытія.

Е. Старынкевичъ.

Статьи по философіи въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“ за 1916 г.

Кн. I. *Л. Лопатинъ*, *Современное значеніе философскихъ идей кн. С. Н. Трубецкого.*—«Раціоналистическій, механистическій натурализмъ и антропоцентризмъ» западно-европейской мысли—это то, что привело, по мнѣнію автора статьи, Европу къ «моральному банкротству». Въ противовѣсъ западно-европейской философской традиціи Россія имѣетъ свою философскую школу; ея крупнѣйшіе представители—Вл. Соловьевъ и кн. С. Трубецкой. Исходнымъ пунктомъ философіи кн. С. Трубецкого является мысль, что каждое наше чувственное воспріятіе и каждая наша мысль выражаетъ отношеніе даннаго въ насъ субъекта къ данному намъ объекту. Этотъ метафизическій выходъ изъ субъективнаго кн. С. Трубецкой называетъ вѣрою. Но вѣра, какъ реальное воспріятіе сущаго, возможна лишь при условіи однородности сущаго съ нашимъ духовнымъ

существомъ. Это приводитъ кн. С. Трубецкого къ признанію міровой души или всемірнаго субъекта. Однако міровая душа—еще не абсолютное. Абсолютное—это *основа* какъ чувственнаго, такъ и сверхчувственнаго міра. Абсолютное не только *въ себѣ*, но и *для всего другого*. Какъ основа разумнаго Абсолютъ есть Логосъ. Какъ реальный самораскрывающійся субъектъ, онъ—воля. Человѣческая мысль улавливаетъ и постигаетъ логическое въ вещахъ только, открывая въ себѣ вѣчное содержаніе Логоса. *Бытіе для другого*, характеризующее Абсолютъ, иначе названное есть любовь. Вѣра въ разумное и любовное начало міра дѣлаетъ возможнымъ для кн. Трубецкого разумное и любовное устроеніе человѣческаго общества въ мірѣ. Какъ въ области мысли, такъ и въ жизни такая вѣра плодотворнѣе, чѣмъ «смиреніе» человѣческаго ума передъ кажущейся ирраціональностью, и антиномичностью міра. Въ этой «плодотворности» міровоззрѣнія кн. С. Трубецкого Л. М. Лопатинъ видитъ важное значеніе его для современности.

Г. Рачинскій, Религіозно-философскія воззрѣнія кн. С. Н. Трубецкого.—Предпославъ общій очеркъ философскаго развитія кн. С. Трубецкого, авторъ переходитъ къ характеристикѣ «апологетическаго» пути его. Путь кн. С. Трубецкого—средній, «царскій» путь—между раціонализмомъ, съ одной стороны, и скептицизмомъ и мистицизмомъ, съ другой. Основные моменты философіи Трубецкого—его убѣжденіе въ познаваемости Абсолютной истины и установленіе тѣсной связи между религіей и философіей. Именно, метафизика всегда получаетъ отъ религіи свою *положительную* исходную точку. Такъ должно быть теоретически, такъ было и въ исторіи. Но такъ какъ всякая историческая религія даетъ лишь частичное, преломленное отображеніе Абсолюта, то очевидно, что только единая вселенская религія можетъ породить единую абсолютную философію. Вселенской религіей является христіанство; оно понимается кн. Трубецкимъ не какъ нравственная доктрина, но берется цѣликомъ, въ его религіозной конкретности. Царство Божіе—реальная побѣда Блага въ мірѣ; Христосъ—живое существо, непосредственно познаваемое вѣрующими.

И. Орловъ, Реализмъ въ естествознаніи и индуктивный методъ.—Авторъ защищаетъ «традиціонный» естественно-научный методъ противъ дедуктивнаго, который беретъ начало отъ Декарта и въ настоящее время проводится символистами и энергетиками. Такъ какъ *предметъ* естествознанія не можетъ быть исчерпанъ въ опредѣленіи, то естествоиспытатель всегда принужденъ допускать извѣстный субстратъ наблюдаемыхъ явленій. Этотъ субстратъ есть не что иное, какъ высказанная въ наиобщей формѣ гипотеза; это явствуетъ изъ разбора ньютоновскаго опредѣленія матеріи. Такимъ образомъ, естественно-научное изслѣдованіе

можетъ исходить не изъ готоваго законченнаго опредѣленія, а изъ неисчерпаемой по своимъ свойствамъ реальности, и методъ изслѣдованія натуралиста можетъ быть только индуктивнымъ. Характерно, что «реальность» берется здѣсь не метафизически, а только методологически; именно, подъ матеріальнымъ субстратомъ подразумѣвается «предѣлъ субъективныхъ представленій натуралиста».

В. Эрнъ, Смыслъ онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи.—(Изъ книги: Философія Джоберти. М. 1916.).

Кн. II—III. *И. Поповъ, Ученіе Бл. Августина о познаніи.*—(Изъ книги: Личность и ученіе Бл. Августина. Т. I. М. 1917.).

И. Ильинъ, Проблема оправданія міра въ философіи Гегеля.—Раскрывъ въ плоскости гегелевской философіи всю трудность проблемы отношенія міра и Абсолюта, Ильинъ находитъ рѣшеніе этой проблемы въ ученіи Гегеля объ *Идеѣ*, возникающей въ результатѣ *органическаго сращенія Понятія съ ирраціональнымъ бываніемъ*.

Б. Яковенко, Вильгельмъ Виндельбандъ.—(Некрологъ).

Л. Успенскій, Идея прогресса въ философіи Бл. Августина.—Историческій образъ мысли Бл. Августина и его отношеніе къ прогрессу непосредственно вытекаетъ, по мнѣнію автора, изъ его концепціи отношенія зла и добра. Пережитая Бл. Августиномъ эволюція отъ манихейства къ пелагіанству находитъ свое завершеніе въ его ученіи о злѣ, какъ результатѣ свободы, и о двухъ путяхъ прогресса—наростаніи зла на ряду съ нарастаніемъ добра. Не вполнѣ убѣдительно автору удалось показать, какимъ образомъ совмѣщались у Августина два слѣдующихъ взгляда: 1) Добро является единственной реальностью,—зло нереально. 2) Исторія есть *отдѣленіе* добра отъ зла—здѣсь зло понимается еще какъ-будто въ манихейскомъ духѣ.

В. Эрнъ, Основная мысль второй философіи Джоберти.—(Изъ книги: Философія Джоберти).

IV кн. *Г. Шпетъ, Философія и Исторія.*—Задача и смыслъ положительной философіи—охватить цѣлое *конкретной* дѣйствительности, уловивъ единую идею, лежащую въ основѣ многообразія опыта. Въ различныя эпохи *конкретное* дается человѣчеству различно,—само развитіе мысли состоитъ въ непрерывномъ пополненіи первоначально даннаго конкретнаго. Намъ оно дано какъ *соціальное* и *историческое*. Поэтому философія нашего времени, являясь продолженіемъ единой философской традиціи, идущей отъ Платона, получаетъ новое опредѣленіе, именно—*исторической философіи*.

М. Рубинштейнъ, Проблема смысла жизни въ философіи Канта.—Авторъ находитъ, что Кантъ не использовалъ тѣхъ возможностей въ рѣшеніи этическихъ вопросовъ, которыя намѣчаются на основѣ его соб-

ственнаго ученія. Именно, идея *личности*, развитая Кантомъ, могла бы дать положительное содержаніе пустымъ и формальнымъ категоріямъ морали.

Б. Яковенко, *Новая исторія европейской философіи.* — Новая историко-философская работа Вундта «Die Nationen und ihre Philosophie» преслѣдуетъ апологетическія цѣли. Вундтъ намѣренъ показать, что нѣмецкая философія является единственно незыблемой въ смѣнѣ проходящихъ теченій философской мысли въ Европѣ, и что всегда именно Германія впервые выдвигаетъ проблемы вѣка. Такъ, оказывается, что философія итальянскаго возрожденія питалась идеями исключительно нѣмецкаго происхожденія. Идея безконечности, идея относительности явленій и идея монады якобы заимствованы итальянцами у Николая Кузанскаго, Коперника и Парацельса.

Доказать, хотя-бы съ натяжкой, что французская философія есть лишь отголосокъ нѣмецкой, Вундтъ не берется; онъ прибѣгаетъ къ другому способу—или сводитъ значеніе французскихъ мыслителей къ нулю (Декартъ) или обходитъ ихъ полнымъ молчаніемъ (Мальбраншъ). Позднѣйшую французскую философію Вундтъ производитъ отчасти отъ Декарта, отчасти отъ нѣмецкаго идеализма. Англійская философія, своеобразіе которой неоспоримо, предоставлена Вундтомъ въ явно тенденціозномъ освѣщеніи: въ ней подчеркнуто одно эмпирико-утилитарное направленіе, и, такимъ образомъ, англійская мысль характеризуется какъ узко-практическая. Объ англійскомъ идеализмѣ Вундтъ совершенно умалчиваетъ.

Въ нѣмецкой философіи, которой удѣлено, разумѣется, наибольшее вниманіе, Вундтъ подчеркиваетъ религіозно-универсалистическій и нравственный характеръ. Чисто-нѣмецкимъ философомъ Вундтъ считаетъ Лейбница; однако, по справедливому замѣчанію автора статьи, у Лейбница теоретическій элементъ по меньшей мѣрѣ столь же силенъ, какъ и практическій. То же можно сказать и о современной нѣмецкой философіи, которая, вопреки Вундту, гораздо больше печется о наукѣ, чѣмъ о міровоззрѣніи. Вундтъ выдвигаетъ Шопенгауера и Ницше на одно изъ первыхъ мѣстъ—очевидно, что это обусловлено его общей тенденціей, такъ какъ названные философы для Германіи не характерны.

Н. Бердяевъ, *Два типа міросозерцанія* (по поводу книги С. Л. Франка «Предметъ знанія»). — Типы міросозерцанія, о которыхъ говоритъ Бердяевъ, характеризуются по ихъ историческимъ родоначальникамъ какъ парменидовскій и гераклитовскій. Къ первому Бердяевъ относитъ и систему Франка, несмотря на присутствіе въ ней элементовъ противоположнаго, динамическаго міровоззрѣнія.

V кн. *И. Ильинъ*, *Логика Гегеля и ея религіозный смыслъ.*—

Темою статьи является отношеніе между *логическимъ*, какъ спекулятивнымъ обнаруженіемъ Божества, и «низшими сферами», т.-е. природою и духомъ. Вопросъ заключается въ томъ, можетъ ли область логическаго вмѣстить подчиненныя области. Рѣшеніе лежитъ въ ученіи Гегеля о «логикѣ конца» какъ всеобщности, оправдавшейся въ конкретномъ содержаніи, какъ въ своей дѣйствительности.

П. Поповъ, Значеніе ученія Локка о качествахъ въ исторіи новой философіи.—Вмѣсто традиціоннаго изложенія ученія Локка о качествахъ и его историческомъ значеніи, П. Поповъ предлагаетъ новое, болѣе углубленное пониманіе локковскаго ученія. Дѣленіе качествъ на первичныя и вторичныя представляется автору не заслуживающимъ особеннаго вниманія, какъ поверхностное по существу, и опровергнутое исторически. Авторъ переходитъ къ общему ученію Локка о качествахъ. Ссылаясь на утвержденіе Локка, о томъ, что «качества суть *силы*, которыя производятъ въ насъ идеи», и принимая во вниманіе его положеніе, что *понятіе силы возникаетъ изъ души*, авторъ приходитъ изъ сопоставленія этихъ опредѣленій къ выводу о спиритуалистической основѣ ученія Локка.

И. Орловъ, Объ индуктивномъ доказательствѣ.—Исходнымъ пунктомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ основною мыслью статьи является обращенное опредѣленіе логическаго слѣдствія и основанія. Именно, логическое слѣдствіе данныхъ сужденій опредѣляется какъ необходимое условіе истинности этихъ сужденій, т.-е. истинность вывода является условіемъ истинности посылокъ. Так. обр. традиціонной «догматической» логикѣ Орловъ противопоставляетъ логику «эмпирическую», считающую критеріемъ истины не послѣднія основанія, а послѣднія слѣдствія, не отрицая методологической цѣнности дальнѣйшихъ выводовъ. Нужно замѣтить однако, что съ чисто-философской точки зрѣнія изъ указанной особенности силлогизма можно сдѣлать только тотъ выводъ, что строеніе силлогизма огранично, т.-е. необходимая связь между посылками и выводомъ не обоюдна.

Предлагаемая авторомъ схема индуктивнаго доказательства основана на опредѣленіи индукціи какъ нахожденія возможныхъ основаній по даннымъ слѣдствіямъ. Съ помощью альтернативъ возможныя основанія превращаются въ процессѣ доказательства въ необходимыя. Формально-логически альтернатива выражается какъ раздѣлительный силлогизмъ. Чтобы подчеркнуть своеобразіе и цѣнность этого вида силлогизмовъ, авторъ проводитъ дѣленіе всѣхъ силлогизмовъ на два класса, характеризуемые по обратимости и необратимости. Необратимые силлогизмы, къ которымъ относятся категорическіе, не даютъ возможности ни вывести общаго положенія изъ фактовъ, ни найти причину факта.

Это выполняется, какъ уже сказано, обратимыми (раздѣлительными) силлогизмами.

Б. Яковенко, Онтологія Ройса и ея религіозное устремленіе.— Джосіа Ройсъ является однимъ изъ наиболѣе крупныхъ представителей идеализма въ американской философіи. Его философская концепція представляетъ собою необыкновенно стройную, органически-сросшуюся систему. Впечатлѣніе этой органичности передано въ очеркѣ Яковенко, хотя въ предѣлахъ журнальной статьи онъ и не могъ съ одинаковымъ вниманіемъ коснуться всѣхъ сторонъ системы Ройса.

Яковенко характеризуетъ ученіе Ройса, прежде всего, какъ конструктивно-идеалистическое и волюнтаристическое; переходя къ онтологическимъ проблемамъ, Яковенко излагаетъ систему самопредставительствующихъ рядовъ, которая приводитъ Ройса къ рѣшенію проблемы актуальной безконечности.

Е. Старынкевичъ.

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	33	строка 2	— инактуальномъ
	46	13	— «ираціонализмъ»—(id. 48, 28; 51, 40)
	50	2	— *нашъ* дефектъ или *нашъ* успѣхъ,
	87	19	— брега
	106	эпиграфъ	— *τὶ*
	108	строка 21	— не
	363	16	— ибо
	363	17	— что