ΑΠΗΝΤΥΠΩΘΗΚΕ

ΛΟΓΟΣ





1914

[illegible]

ЛОГОСЪ

Международный Ежегодникъ

по

Философіи Культуры.

Русское изданіе.

Выходитъ три раза въ годъ при постоянномъ участіи

С. Гессена, Э Метнера, Ѳ Степпуна и Б. Яковенко

и

при ближайшемъ участіи

А. Введенскаго, В. Вернадскаго, И. Гревса, О. Эѣлинскаго,
Б. Кистяковскаго, А. Лаппо-Данилевскаго, Э. Радлова,
П. Струве, А. А. Цуприва.

Годъ изданія третій

1913 г. Книга третья и четвертая.



Книгоиздательство

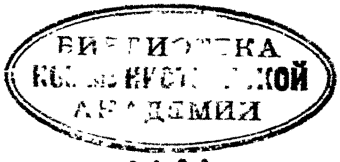
«Мусагетъ».

Москва.

[illegible]

Пров 38

[illegible]



2222
34

Систематическій методъ.

Статья Николая Гартмана (Марбургъ).

Когда говорятъ о систематическомъ методѣ, то здѣсь обнаруживаются два недоразумѣнія. Одно заключено въ понятіи системы, другое въ понятіи метода.

Въ наши дни, какъ и въ былое время, существуетъ одно тяжкое сомнѣніе, направленное на всякую философскую систематику: она будто бы связываетъ свободное творчество, втискиваетъ работу мысли въ прочныя произвольныя границы, ибо «система» означаетъ неподвижность, закрѣпленность, скованность. Систематическое мышленіе является поэтому почти мудрствованіемъ. Гдѣ, наконецъ, притязанія системы заходятъ такъ далеко, что захватываютъ также и методъ мышленія и отчеканиваютъ его въ непоколебимую форму «систематическаго метода», тамъ не существуетъ вообще никакого прогресса, никакой жизнеспособности, такъ какъ все съ самаго начала однообразно набивается на одну колодку.

Здѣсь уже кроется второе сомнѣніе,—сомнѣніе въ возможности вообще фиксировать методъ. Чтобы можно было работать съ надлежащей остротою, методъ долженъ быть подвижнымъ и измѣнчивымъ. Тамъ, гдѣ онъ примѣняется къ сотнямъ различныхъ проблемъ, онъ долженъ принимать сотни различныхъ формъ. Ибо методъ и содержаніе не безразличны въ отношеніи другъ къ другу. Каждое особое содержаніе требуетъ особаго метода. Какимъ образомъ можно предписывать одинъ типъ метода, если вся плодотворность философскаго метода должна заключаться въ его растяжимости и приспособляемости? Такой упрекъ является особенно тяжелымъ въ томъ случаѣ, когда нѣкоторый типъ метода приноравливается къ одному опредѣленному типу системы,

такъ что систематическій методъ оказывается не чѣмъ инымъ, какъ цензурной инстанціей, не пропускающей въ систему ничего, что не было бы предварительно «систематически» урѣзано.

Въ области серьезнаго философскаго изслѣдованія легко отдѣлаться отъ такихъ сомнѣній. Здѣсь ни система, ни методъ не могутъ имѣть предписывающаго, нормативнаго значенія; тамъ же, гдѣ это имѣетъ мѣсто, мышленіе становится безнадежно догматичнымъ. Въ свѣтѣ критическаго размышленія система можетъ быть только цѣлью, дезидератомъ, а не исходнымъ пунктомъ. Система—не начало, а конецъ философскаго познанія. Этотъ конецъ никогда не бываетъ достигнутымъ, никогда не бываетъ завершеннымъ, потому что философское познаніе никогда не бываетъ законченнымъ. Система означаетъ идеальную полноту этого познанія. Поэтому ея методическое значеніе для трактованія отдѣльныхъ проблемъ никоимъ образомъ не можетъ быть связующимъ; ибо оно заключается лишь въ отношеніи къ идеальной конечной цѣли познанія. Не можетъ быть, слѣдовательно, никакой рѣчи о томъ, чтобы одна опредѣленная, ограниченная система предшествовала образованію метода и вліяла на него незаконнымъ образомъ. Систематическій методъ вообще можно и должно понимать не въ смыслѣ какой-нибудь опредѣленной системы, а только въ смыслѣ тенденціи къ образованію системы вообще. Заранѣе созданный образъ системы самъ необходимо долженъ быть захваченъ процессомъ развитія, самъ долженъ измѣняться мало-по-малу въ прогрессѣ познанія. Система означаетъ не какую-либо данную систатику, а лишь исканіе ея—систазисъ.

Все это имѣетъ значеніе и въ примѣненіи къ методу; но только здѣсь труднѣе усмотрѣть правильность указанныхъ соображеній. Методъ, повидимому, не есть конецъ и цѣль философіи, а начало, предпосылка, вѣрнѣе—всюду проходящая и все шагъ за шагомъ обусловливающая руководящая нить. Она должна, стало-быть, овладѣть уже самымъ началомъ философскаго мышленія. Тамъ, гдѣ вообще трактуются какія-нибудь проблемы,—тамъ въ самомъ этомъ «трактованіи» методъ уже имѣется налицо. Слѣдовательно, методъ гораздо легче, чѣмъ систему, заподозрить въ заранѣе пріобрѣтенной опредѣленности и ограниченности.

На это можно отвѣтить такимъ образомъ: одно дѣло—примѣнять методъ, другое—познавать его. Конечно, тамъ, гдѣ примѣняется методъ, онъ долженъ быть уже налицо; примѣненіе его есть его функціонированіе. Но вовсе не необходимо, чтобы то познаніе, которое его примѣняетъ и въ которомъ онъ, стало-быть, функціонируетъ, обладало

также сознаніемъ этого примѣненія, этого функціонированія,—сталобыть, сознаніемъ «метода, какъ такового». Наличность и дѣйственность метода не зависитъ поэтому отъ наличности сознанія метода. Такъ напр., формально-логическіе методы умозаключенія являются наличными положительно во всякомъ мышленіи. Но не всякое мышленіе сознаетъ эту наличность; если же и сознаетъ, то въ общемъ не становится отъ этого сколько-нибудь методичнѣе.

Интересно, что такъ обстоитъ дѣло, въ сущности, со всякимъ методомъ,—фактъ, хорошо знакомый историку философіи. Если обратить вниманіе лишь на то, напр., какъ много методики уже въ работѣ досократовцевъ и какъ, съ другой стороны, у нихъ совершенно еще отсутствуетъ рефлексія, направленная на пріемы ихъ собственной мысли, то фактъ скрыто-дѣйственнаго метода выступитъ передъ нами съ полной очевидностью. Если же приглядѣться къ тому, какъ Платонъ и Аристотель выявляютъ эти имманентные моменты метода досократовцевъ, то станетъ понятно, почему это такъ и должно быть, почему познаніе содержанія должно предшествовать познанію метода.—Ибо безъ развитія направленной только на содержаніе натурфилософіи, т.-е. безъ сперва наивнаго и безсознательнаго примѣненія метода, позднѣйшіе философы никакъ не могли бы къ нему прійти. Изслѣдованіе метода предполагаетъ опытъ въ его примѣненіи. Нужно самому работать по извѣстному методу, чтобы вообще быть въ состояніи его оцѣнить. Строить методъ какъ бы a priori до его употребленія не только нелѣпо, но и невозможно. Этого не бываетъ въ дѣйствительности, потому что этого и не можетъ быть. Тотъ, кто думаетъ, что для него это было возможно, ошибается относительно источниковъ своего знанія. Лишь отъ примѣненія можно заимствовать методъ, только на примѣненіи можно научиться ему.

Апріорность метода имѣетъ, однако, совершенно иной смыслъ. Она означаетъ необходимую наличность метода, какъ «условія», во всякомъ примѣненіи, т.-е. во всякомъ познаніи, а не сознаніе этой наличности. Методъ познанія есть первое изъ всѣхъ условій; познаніе же метода есть самое позднее изъ всѣхъ познаній.

При критическомъ размышленіи, совершенно недопустимо подъ лозунгомъ метода навязывать ходу философскаго изслѣдованія произвольныя и предвзятыя точки зрѣнія. Логическое опредѣленіе также не можетъ сдѣлать методъ неподвижнымъ и негибкимъ. Опредѣленіе, по необходимости, касается сперва лишь такихъ фазъ развитія метода, которыя уже имѣются налицо, какъ фактъ. Если же изслѣдованіе метода стремится заглянуть впередъ и сдѣлать нѣкоторыя предположе-

нія о будущемъ, то это оказывается возможнымъ лишь на основѣ предвидѣнія будущаго содержанія проблемъ. А предвидѣніе въ отношеніи содержанія само есть опять-таки вступленіе на еще незнакомые и неизслѣдованные пути познанія; оно свидѣтельствуетъ о наличности неизвѣстнаго, но тѣмъ не менѣе дѣйственнаго метода. Поэтому его съ полнымъ правомъ считаютъ дѣломъ творческой способности и особаго дарованія.

Настоящее изслѣдованіе вовсе не стремится конструировать и предлагать новый methodus philosophandi, а имѣетъ въ виду лишь отдать себѣ отчетъ въ старомъ, испытанномъ методѣ. Не то, чтобы этотъ старый методъ, или, вѣрнѣе, эти старые методы уже много разъ не выдерживали испытанія. Въ нѣкоторыхъ пунктахъ это испытаніе было настолько основательнымъ, что относительно нихъ уже мало остается сказать новаго; и лучше всего, оставить на своемъ мѣстѣ нетронутыми старыя, классическія формулировки. Но въ указанныхъ старыхъ методахъ есть и другіе, точно такъ же стоящіе подъ вопросомъ и нуждающіеся еще въ самомъ элементарномъ уясненіи, пункты. И вообще нельзя себѣ представлять философскую методику такой простой, какой ее себѣ можетъ мыслить адептъ построенной съ ея помощью системы; ее нельзя исчерпать за одинъ разъ, — ее нельзя даже исчерпать въ ограниченномъ рядѣ изслѣдованій. Она все снова и снова открываетъ въ себѣ новыя глубины и вслѣдъ за каждой ея проблемой выплываетъ новая проблема, еще болѣе трудная.

Такимъ образомъ, имѣетъ смыслъ, не обращая вниманіе на цѣнность или нецѣнность традиціи, придерживаться вначалѣ испытаннаго временемъ типа методовъ. Изслѣдованіе наше руководствуется при этомъ въ конечномъ счетѣ систематическимъ интересомъ, т.-е. направляется на уясненіе того, сколько систематическаго характера содержится въ самихъ изслѣдуемыхъ методахъ, а именно,—насколько они связаны другъ съ другомъ, насколько они обусловливаютъ и дополняютъ другъ друга, однимъ словомъ, — насколько они образуютъ систему методовъ; затѣмъ изслѣдованіе интересуется тѣмъ, насколько — въ этой ихъ связи — они подготовляютъ идеальную систему философіи. Exemplum crucis перваго вопроса лежитъ въ области описательнаго метода, exemplum crucis послѣдняго — въ области метода діалектическаго. Оба эти метода противоположны другъ другу и не имѣютъ непосредственныхъ точекъ соприкосновенія. Посредствующее, центральное положеніе между ними занимаетъ трансцендентальный методъ. Исходя изъ него, можно перейти къ обоимъ другимъ. Онъ является естественнымъ исходнымъ пунктомъ.

I. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МЕТОДЪ.

Понятіе и терминъ трансцендентальнаго неразрывно соединено для современнаго философскаго сознанія съ философіей Канта: въ ней его источникъ, въ ней же его систематическое обоснованіе. Несмотря на это, смыслъ и понятіе трансцендентальнаго въ теченіе XIX столѣтія подвергался значительнымъ колебаніямъ. Его слишкомъ тѣсно связали съ великимъ вопросомъ объ идеализмѣ и реализмѣ, поводъ къ чему далъ самъ Кантъ. Собственная многолѣтняя борьба Канта съ этой проблемой, незрѣлыя фазы которой остались въ его произведеніяхъ на ряду со зрѣлыми формулировками, сдѣлала возможнымъ то, что въ теченіе нѣкотораго времени логическое содержаніе ученій Канта извращалось и получало противоположное его образу мыслей освѣщеніе. Упускалось изъ виду то обстоятельство, что Кантъ совершенно опредѣленно желалъ охарактеризовать не трансцендентальное при помощи идеализма, а идеализмъ при помощи трансцендентальнаго. Его ясное отграниченіе собственной точки зрѣнія отъ всякаго, эмпирическаго, психологическаго, метафизическаго и субъективнаго идеализма могло быть забыто въ позднѣйшее время, когда главный интересъ былъ направленъ все еще на субъектъ. Тогда подъ трансцендентальнымъ необходимо пришлось понимать субъективную характеристику познанія и его предмета. А методъ, который оперировалъ съ этимъ понятіемъ, долженъ былъ повести къ обоснованію объекта на субъективныхъ принципахъ.

Для Канта же, напротивъ, важно было понять принципы въ ихъ логическомъ характерѣ, какъ «условія возможности» опыта, равно какъ и предмета опыта. Въ этомъ обусловливающемъ отношеніи принциповъ къ предмету, который на нихъ основывается, и состоитъ основной характеръ трансцендентальнаго. Трансцендентальнымъ является принципъ, поскольку онъ есть условіе чего-либо дѣйствительнаго. А трансцендентальный методъ характеризуется тѣмъ, что въ немъ, исходя изъ дѣйствительности предмета, мы заключаемъ къ условіямъ его возможности. Непреходящая заслуга Германа Когена и состояла въ томъ, что онъ снова вернулъ почетное положеніе этому подлинному смыслу трансцендентальнаго и сдѣлалъ плодотворнымъ названный этимъ именемъ методъ.

Трансцендентальный методъ въ этомъ значеніи можно, однако, извлечь и не только изъ кантовой философіи. Онъ является вѣчнымъ (ибо онъ неизбѣженъ) элементомъ всякаго философскаго мышленія и въ извѣстномъ смыслѣ его можно найти во всякой философіи. Ибо онъ,

въ сущности, есть методъ всякаго установленія принциповъ и тѣмъ самымъ всякаго принципіальнаго познанія предмета. Вѣдь, всякая философія ищетъ принциповъ для обоснованія еще проблематичнаго предмета. Предметъ,—въ чемъ бы онъ ни состоялъ—, является для философскаго размышленія сперва чѣмъ-то еще непонятнымъ, лишеннымъ опредѣленности, полной загадкой: онъ составляетъ «проблему». Если же онъ долженъ сдѣлаться чѣмъ-нибудь бо́льшимъ, то разумъ долженъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, что̀ непонято въ немъ. Но отдать себѣ подобный отчетъ (Платонъ) можно лишь путемъ «положенія въ основу» принциповъ, изъ которыхъ его опредѣляютъ, объясняютъ, устанавливаютъ, короче, — стремятся понять, какъ нѣчто необходимое.

Сущность этого «полаганія въ основу» заключается опять-таки въ томъ, что оно сначала не считаетъ принципы сколько-нибудь достовѣрными, а лишь предполагаетъ ихъ въ видѣ допущенія, «гипотетически», т.-е., стало быть, до достовѣрнаго знанія антиципируетъ ихъ. Поэтому первая попытка фиксировать въ теоріи познанія этотъ первоначальный методъ философіи привела къ понятію «гипотезы». Раскрытіе необходимо гипотетическаго характера всякаго образованія принциповъ является основнымъ пунктомъ платоновой философіи.

На чемъ же покоится этотъ необходимо гипотетическій характеръ принциповъ? Онъ явно указываетъ на нѣкоторую особенную и неизбѣжную обусловленность, присущую самимъ философскимъ принципамъ. Но въ такомъ случаѣ должно быть возможнымъ установить закономѣрное отношеніе между обусловленнымъ и его условіемъ; а самъ принципъ оказывается тогда понятіемъ отношенія.

Такъ фактически обстоитъ дѣло во всякомъ философскомъ способѣ вывода. Принципъ, для философскаго познанія, какъ такового,—ratio cognoscendi—, зависитъ отъ проблемы предмета, «для» которой онъ полагается: гипотеза должна «согласоваться» съ предметомъ, т.-е. должна выполнить то, для чего она была придумана,—должна обосновывать предметъ, быть его основаніемъ. Или, какъ говоритъ Кантъ: категорія должна быть «примѣнимой къ созерцанію». Въ этомъ — критерій ея правильности. А такъ какъ все заключается въ установленіи «правильной» связи, то, очевидно, весь смыслъ принципа кроется въ этомъ его соотношеніи съ предметомъ. Внѣ его онъ не можетъ имѣть никакого смысла. Категоріи обладаютъ только значимостью «для» эмпирическаго употребленія. Гипотеза теряетъ смыслъ безъ согласія ея съ вещами. Въ этомъ согласіи коренится бывшая когда-то предметомъ жаркой полемики «причастность вещей идеямъ». Это — то соотношеніе

основанія, для котораго Фихте отчеканилъ мѣткое выраженіе соотношенія «принципа и принципіата».

Принципъ и предметъ образуютъ поэтому неизбѣжную двойственность. Они никогда не могутъ слиться воедино, весь смыслъ ихъ въ ихъ отношеніи другъ къ другу. А отношеніе предполагаетъ разстояніе. Оно возможно лишь между различнымъ, какъ бы между раздвинутымъ. Тѣмъ не менѣе ихъ двойственность никоимъ образомъ не означаетъ изначальнаго дуализма: она не дѣлаетъ изъ философіи какую-то теорію двухъ міровъ. Принципъ и предметъ не образуютъ каждый самъ по себѣ отдѣльныхъ міровъ, которые затѣмъ могли бы быть соединены чрезъ взаимоотношеніе и согласіе, при чемъ задача философіи состояла бы въ томъ, чтобы перекинуть мостъ надъ пропастью между ними. Ибо нѣтъ никакой сферы однихъ только принциповъ, никакого царства существующихъ самостоятельно идей, никакого κόσμος νοητός въ смыслѣ чего-то безотносительно абсолютнаго. Вѣрнѣе, идеи бываютъ только «въ вещахъ», а принципы суть принципы предмета и только «для» предмета; они суть его законы, формы его бытія. Поэтому нѣтъ также никакого міра вещей, который былъ бы данъ самъ по себѣ, нѣтъ опредѣленныхъ въ закономѣрномъ порядкѣ возникающихъ и преходящихъ предметовъ, которые не имѣли бы этой своей опредѣленности и закономѣрности отъ чего-то иного, невещнаго. Этимъ инымъ могутъ быть только принципы. Предметы, слѣдовательно, существуютъ лишь «черезъ» принципы совершенно такъ же, какъ принципы существуютъ лишь «для» предметовъ.

Въ двойственности принципа и предмета оба члена являются такимъ образомъ несамостоятельными, оба существуютъ лишь въ отношеніи другъ къ другу. Они сплошь образуютъ только «одинъ» міръ. Но этотъ единый міръ не лишенъ, однако, извѣстной структуры, онъ расчленяется весьма характернымъ образомъ, какъ насквозь проникающее логическое соотношеніе обоснованія, въ которомъ, какъ во всѣхъ настоящихъ соотношеніяхъ, единство связи логически болѣе первоначально, чѣмъ двойственность соотносящихся членовъ. Полярность принципа и предмета и есть какъ разъ проникнутая въ самой себѣ единствомъ логическая структура, которая именно потому, что она есть вообще структура, должна содержать въ себѣ моментъ многообразія. Этотъ моментъ заключается въ двойственности полюсовъ; онъ оказывается весьма плодотворнымъ, благодаря тому обстоятельству, что въ немъ съ самаго начала содержится нѣкоторое двоякое отношеніе, нѣкоторая двойственная связь.

Первое отношеніе заключается въ логической связи обоснованія.

Въ ней принципы являются обусловливающимъ, предметъ — обусловленнымъ. Принципы суть необходимыя предпосылки предмета. По отношенію къ нему они суть нѣчто первоначальное, нѣчто апріорное. Въ этомъ обусловливаніи лежитъ трансцендентальный смыслъ апріорности въ отличіе отъ всего метафизическаго и психологическаго. Не въ томъ дѣло, что̀ прежде познается, а только въ томъ, что̀ по содержанію является обусловливающимъ. Этимъ не устанавливается какое-нибудь отношеніе мышленія къ бытію, напр., что предметъ означаетъ бытіе, или что принципы слѣдуетъ искать въ мышленіи. Скорѣе, мышленіе и бытіе сдѣлались здѣсь безразличными. Это есть то именно, что издавна хотѣли выразить понятіемъ тожества мышленія и бытія. Какъ разъ въ отношеніи къ принципамъ — но не въ отношеніи къ вещамъ — имѣетъ мѣсто это тожество. Опытъ и предметъ опыта не тожественны; потому что всякій опытъ ограниченъ и постоянно стремится выйти за предѣлы этой ограниченности; а предметъ опыта есть для него безконечный идеалъ, вѣчная задача, «x», центръ тяжести котораго — именно его совокупность — всегда лежитъ внѣ опредѣленной границы. Лишь принципы должны быть тожественными для мышленія и бытія; являясь условіями возможности опыта, они должны, по слову Канта, быть «въ то же время и условіями возможности предмета опыта». Лишь такимъ образомъ возможно вообще познаніе предмета. Поэтому принципы съ самаго начала должны обладать характеромъ нѣкотораго бытія. Обусловливаніе есть также бытіе, и именно «впервые настоящее бытіе». Если уже предметъ означаетъ бытіе, то насколько больше, слѣдовательно, является бытіемъ то условіе, чрезъ которое «есть» это бытіе. Въ этомъ вѣчный смыслъ платоновскаго «ὄντως ὄν».

На ряду съ этимъ отношеніемъ логическаго основанія и бытія — отношеніемъ, которое можно кратко обозначить старымъ именемъ ratio essendi (исключая при этомъ всякое некритическое побочное значеніе этого выраженія), — выступаетъ затѣмъ второе отношеніе между принципомъ и предметомъ, характеризующее ходъ философскаго познанія — ratio cognoscendi, и представляющее собой въ одномъ весьма опредѣленномъ смыслѣ точное обращеніе перваго. Для философскаго познанія апріори никогда не бываетъ непосредственно даннымъ, а всегда только искомымъ. Даннымъ бываетъ лишь предметъ, но не какъ «предметъ», т.-е. не съ тѣми опредѣленіями, которыя дѣлаютъ его предметомъ, а въ формѣ антиципаціи, какъ «проблема». Чтобы отъ проблемы прійти къ предмету, нужно отыскать то, что играетъ въ немъ роль опредѣляющаго начала. А оно заключается всегда въ законахъ или принципахъ. Слѣдовательно, нужно прежде всего отыскивать принципы. Это

отыскиваніе принциповъ опять-таки можетъ состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ нѣкоторомъ методѣ заключенія. Надо заключать отъ проблемы предмета къ условіямъ предмета. А такъ какъ образующій проблему предметъ есть логически позднѣйшее, а его условія — логически болѣе первоначальное, то вся эта методика есть обратное заключеніе. Болѣе первоначальное въ отношеніи логическаго бытія является позднѣйшимъ для пути познанія.

Въ такомъ обратномъ заключеніи и состоитъ сущность всякаго отыскиванія принциповъ — сущность трансцендентальнаго метода. Именно поэтому онъ является «гипотетическимъ методомъ»: выведенныя обратнымъ путемъ условія должны быть сперва сплошь простыми допущеніями, правильность которыхъ можетъ вытекать лишь изъ того, что они даютъ для опредѣленія предмета. Здѣсь, слѣдовательно, имѣетъ мѣсто нѣчто несравнимое и по существу противоположное всѣмъ прочимъ методамъ выведенія.

Логическое умозаключеніе исходитъ всегда изъ всеобщихъ большихъ посылокъ, которыя уже должны имѣть значеніе принциповъ; лишь въ результатѣ оно приходитъ къ частному или даже къ отдѣльному случаю (предмету). Оно подводитъ предметъ подъ принципъ, о достовѣрности котораго не сообщаетъ, однако, ничего большаго. Большія посылки недоказуемы для подводящаго заключенія. Оно можетъ доказывать только то, что стоитъ подъ принципами, и именно—только при предположеніи ихъ правильности. Общее направленіе заключенія есть, стало-быть, нисходящее «выведеніе», «дедукція».

Здѣсь же, въ трансцендентальномъ выводѣ, порядокъ вещей обращается. Здѣсь дѣло идетъ о заключеніи къ принципамъ. Оно необходимо должно итти въ направленіи восхожденія. Поэтому Платонъ правильно обозначилъ методическое направленіе гипотезы какъ анабазисъ. А позднѣйшіе неоплатоники вполнѣ опредѣленно противопоставляли «гипотетическому методу» «методъ аподиктическій», который всегда остается необходимымъ дополненіемъ перваго. Въ этой противоположности направленій и въ обоюдномъ ихъ взаимнопроникновеніи отчетливо заложена мысль о системѣ методовъ, внутри которой гипотетическій методъ, какъ методъ заключающаго обратнымъ путемъ изслѣдованія принциповъ, образуетъ собственно философскій методъ.

Оба отношенія между принципомъ и предметомъ образуютъ, слѣдовательно, неразрывное соотношеніе. Какъ принципъ и предметъ сами въ ихъ неизбѣжной двойственности являются полюсами одной, проникнутой единствомъ, сферы бытія, такъ и координація обоихъ отношеній между этими полюсами есть въ сущности двухстороннее выраженіе

одной и той же сопринадлежности. Методологическое направленіе обратнаго заключенія отъ обусловленнаго къ обусловливающему коренится въ логическомъ отношеніи зависимости обусловленнаго отъ его условій; а свою познаваемость это логическое отношеніе пріобрѣтаетъ наоборотъ исключительно въ указанномъ обратномъ заключеніи. Несамостоятельность обоихъ полюсовъ еще болѣе упрочивается въ двойственности ихъ отношенія.

Чѣмъ болѣе вникаешь въ сущность указаннаго положенія вещей, тѣмъ яснѣе становится, что всякое познаніе предмета есть въ то же время познаніе принциповъ; оно, слѣдовательно, должно оперировать съ подобнымъ, заключающимъ въ обратномъ направленіи методомъ. Но тогда оказывается невозможнымъ ограничить этотъ методъ одной философіей. Онъ долженъ распространиться также на математику и на естествознаніе и даже на всякое теоретическое мышленіе. Потому что здѣсь всегда дѣло идетъ объ изслѣдованіи принциповъ. Это нетрудно показать. Математика не можетъ доказать своихъ аксіомъ иначе, какъ путемъ указанія на то, что онѣ суть условія, при которыхъ являются правильными ея теоремы. Ихъ значимость выводится, слѣдовательно, изъ того обстоятельства, что онѣ необходимы для всей системы теоремъ. Точно такъ же и въ естествознаніи построеніе гипотезъ издавна было у себя дома. Только оно здѣсь идетъ фактически гораздо дальше, чѣмъ обычно предполагаютъ. Всѣ такъ называемые законы природы и основныя понятія суть не что иное, какъ гипотезы. Тѣмъ не менѣе въ нихъ усматриваютъ логически болѣе первоначальное — условія явленій.

Это подобіе заключающаго въ обратномъ направленіи метода въ математикѣ и естествознаніи, съ одной стороны, и въ философіи, съ другой, есть важное и поучительное связующее звено между различными областями познанія, на которомъ развивается всякая связь между ними по существу. Въ особенности становится при этомъ понятно, почему въ различныя времена и въ рамкахъ самой различной систематики философская методика можетъ «ориентироваться» на математикѣ и естествознаніи. Методъ въ обоихъ случаяхъ въ сущности одинаковъ; только въ спеціальной наукѣ онъ несравненно понятнѣе и конкретнѣе, чѣмъ въ философіи.

Иногда говорятъ о полномъ совпаденіи метода философіи и естественныхъ наукъ. Это угрожаетъ, однако, своеобразію философіи. Но въ этомъ и нѣтъ необходимости. Принципы, съ которыми имѣетъ дѣло философія, лежатъ въ нѣкоторой иной сферѣ по сравненію съ математически-естественно-научной. Они лежатъ ступенью выше, образуютъ какъ бы верхній этажъ. Они сами являются опять-таки условіями прин-

циповъ науки. Ибо эти послѣдніе въ философской области опять-таки становятся проблемой, т.-е. предметомъ, принципы котораго надо найти. Слѣдовательно, и сфера предмета помѣщается здѣсь также одною ступенью выше. Законы механики суть условія движенія тѣлъ; а эти законы сами опять-таки обусловлены высшими и болѣе широкими принципами: субстанціи, причинности и пр. Обратное заключеніе въ обоихъ случаяхъ играетъ роль въ этомъ порядкѣ ступеней. Но только трансцендентальное заключеніе въ строгомъ смыслѣ есть высшій членъ цѣпи заключеній — заключеніе къ философскимъ категоріямъ. Вопросъ о принципахъ является здѣсь въ сгущенной, возведенной въ высшую степень формѣ; дѣло идетъ о высшихъ первыхъ принципахъ, за предѣлы которыхъ не можетъ далѣе вести никакое обратное заключеніе. И это не только количественное различіе, но также и качественное. Ибо только тамъ, гдѣ дѣло идетъ о «первыхъ принципахъ» (ἀρχαί въ строгомъ смыслѣ), обратное заключеніе методически предоставлено самому себѣ и является единственнымъ подходомъ къ принципамъ. И въ этой единственности обратнаго заключенія состоитъ особенность трансцендентальнаго метода, какъ нѣкотораго чисто философскаго способа заключенія. Принципы отдѣльныхъ наукъ всегда подчинены высшимъ, и именно— философскимъ принципамъ, которые—поскольку они открываются— необходимо становятся для первыхъ инстанціей нисходящаго, дедуктивнаго обоснованія (apodeixis). Преимущество же трансцендентальнаго метода и въ то же время его трудность лежитъ въ его изолированности. Никакой нисходящій методъ не идетъ ему навстрѣчу, для подтвержденія и исправленія. Онъ лишенъ дедуктивнаго контроля, лежащаго внѣ его. Но зато онъ стоитъ на своихъ ногахъ, обладаетъ всесторонней свободой движенія, и нѣтъ такой проблемы, къ которой бы онъ не имѣлъ отношенія, на которую онъ не имѣлъ бы права.

II. ОПИСАТЕЛЬНЫЙ МЕТОДЪ.

Трансцендентальный методъ есть нѣчто среднее, посредствующее,— нѣчто, создающее непрерывность между обоими полюсами познанія. Ему необходимо принадлежитъ въ системѣ центральное положеніе, онъ обнимаетъ ея высшія основныя понятія, также какъ и ея спеціальные частные случаи. Но какъ обстоитъ дѣло съ самими полюсами? Они вначалѣ несамостоятельны по отношенію къ методу, равно какъ и по отношенію другъ къ другу; это заложено въ ихъ понятіи, но не составляетъ, однако, всей ихъ сущности. Отвѣтъ на вопросъ: какимъ образомъ при-

ходятъ къ нимъ, дается въ трансцендентальномъ методѣ только для принциповъ, а не для предмета. Изъ предмета онъ исходилъ, — слѣдовательно, предметъ онъ долженъ уже предполагать. Но что же означаетъ это предполаганіе? Можетъ быть, предметъ ему «данъ»? Или онъ долженъ быть найденъ? Или онъ вовсе возникаетъ съ методомъ?

Что касается послѣдней возможности, то она исключается сама собою. Проникнутый въ себѣ единствомъ методъ не можетъ произвести того, изъ чего онъ долженъ былъ исходить. Съ данностью дѣло обстоитъ нисколько не лучше. Если бы предметъ, какъ таковой, былъ данъ, то должны бы быть даны и принципы, и не было бы болѣе необходимости въ обратномъ заключеніи. Ибо предметность есть опредѣленность, а опредѣленіе есть дѣло принциповъ. Но съ другой стороны также невозможно, чтобы предметъ былъ «не данъ». Если бы онъ не былъ данъ въ какомъ-нибудь смыслѣ, то трансцендентальный методъ не могъ бы принять его за исходный пунктъ и не могъ бы сдѣлать его проблемой.

Можно было бы выйти изъ этого затрудненія, просто придерживаясь смысла проблемы; фактически ничего нельзя возразить противъ этого, если вопросный характеръ всякаго содержанія разсматривать, какъ предпосылку. Трансцендентальный методъ поступаетъ всегда такимъ образомъ и, въ своей однозначности и односторонности, поступаетъ совершенно правильно. Онъ беретъ свои «проблемы» просто какъ фактъ и указываетъ для правильности этой фактичности лишь на неоспоримую наличность проблемъ въ опредѣленныхъ сферахъ знанія. Не надо только думать, что этимъ данъ отвѣтъ на вопросъ о самой данности. Предшествующій обратному заключенію проблемный характеръ остается при этомъ въ нерасчлененной массѣ своего содержанія непонятнымъ и безъ логическаго отчета въ своемъ происхожденіи. Это—пунктъ, который издавна—и до сихъ поръ еще—ощущается, какъ главный недостатокъ трансцендентальнаго метода. Понятіе проблемы само есть логическая проблема, предъявляющая извѣстныя притязанія. Содержаніе проблемы, какъ таковой, необходимо разсматривать, какъ нѣчто извѣстнымъ образомъ «найденное»; и необходимо вскрыть методъ этого нахожденія. Эта задача становится тѣмъ настоятельнѣе, чѣмъ болѣе уясняется, что проблемный характеръ содержанія не означаетъ полнаго отсутствія опредѣленности, но включаетъ нѣкоторую, весьма опредѣленную «предварительную очерченность». Сократъ, впервые напавшій на этотъ пунктъ, обозначилъ проблему какъ «знаніе незнанія». Но всякое знаніе есть уже опредѣленность. Здѣсь лежитъ, слѣдовательно, очевидная граница компетенціи трансцендентальнаго метода, въ которомъ

онъ становится зависимымъ отъ нѣкотораго другого метода, πρὸς ἡμᾶς предшествующаго ему.

Можно было бы прибѣгнуть здѣсь къ одному крайнему средству; вѣдь трансцендентальный методъ покоится на результатахъ отдѣльныхъ наукъ, а онѣ представляютъ собой то, что трансцендентальный методъ принимаетъ какъ фактъ. Такимъ образомъ просто объясняется то обстоятельство, что его проблемы уже обладаютъ нѣкоторой опредѣленностью. Но этимъ мы не разрѣшили бы проблемы данности, а только обошли бы ее. Сами науки, въ установленіи своихъ принциповъ, т.-е. въ ихъ стремленіи къ опредѣленности, работаютъ уже по этому методу обратнаго заключенія. Онѣ сами исходятъ изъ проблематичнаго предмета. Слѣдовательно, данность исходнаго пункта только передвинута этимъ. Но она остается въ силѣ при этомъ передвиженіи. И она пріобрѣтетъ еще большее значеніе, если мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что философскіе принципы должны обосновывать не только особые научные принципы, но — въ такой же степени — и предметъ этихъ наукъ. Причинность, какъ категорія, есть не только высшій принципъ всѣхъ частныхъ механическихъ законовъ, но также и условіе каждаго отдѣльнаго, спеціальнаго движенія дѣйствительныхъ тѣлъ. Научное и философское обратныя заключенія образуютъ въ конечномъ счетѣ одну проникнутую единствомъ непрерывность восхожденія, нижняя ступень котораго, какъ исходный пунктъ, необходимо должна уже содержать зародыши опредѣленій. Вопросъ относительно данности проблемъ, слѣдовательно, не исчезаетъ, какъ бы далеко мы его ни прослѣживали. Загадочное въ наличности опредѣленныхъ моментовъ до всякой опредѣляющей методики нельзя устранить изъ проблематики философскаго мышленія.

Здѣсь ничто не можетъ спасти отъ принужденія понимать содержаніе проблемы, какъ таковое, при всей его «данности», все-таки какъ «найденное», т-е. какъ результатъ нѣкоторой функціи познанія. «Быть даннымъ въ качествѣ проблемы» это значитъ: быть уже какъ-то познаннымъ. При чемъ невозможно, чтобы это «какъ-то» было логически безразличнымъ. Здѣсь уже долженъ работать нѣкоторый особенный методъ. Опредѣленіе его свойствъ есть задача, обусловленная необходимостью дать отчетъ въ содержаніи проблемы.

Что подобный методъ существуетъ, показываетъ намъ всего отчетливѣе примѣръ естественныхъ наукъ. Онѣ начинаются съ нѣкоторой работы, которая служитъ для того, чтобы предварительно «дать» предметъ, т.-е. установить его какимъ-либо образомъ и какъ бы «очертить» его, такъ чтобы въ обратномъ заключеніи къ его условіямъ онъ

давалъ бы опредѣленныя направленія проблемъ. Этотъ методъ никогда не выходитъ за предѣлы простого отыскиванія и указыванія нѣкотораго содержанія. Онъ ничего не говоритъ о цѣнности познанія, о правильности, необходимости и обоснованіи. Съ нимъ мы не приходимъ къ пониманію, а лишь приступаемъ къ работѣ, беремся за нее. Этотъ непринудительный по своимъ значимымъ цѣнностямъ и тѣмъ не менѣе неизбѣжный методъ охарактеризованъ поэтому съ полнымъ правомъ тоже непринужденнымъ терминомъ: «описаніе».

На первый взглядъ кажется, что описаніе есть не что иное, какъ простая передача того, что нѣкоторымъ образомъ уже находится налицо. Но этимъ сказано слишкомъ мало. Ибо въ немъ несомнѣнно есть процессъ дѣйствительнаго изслѣдованія, дѣйствительнаго исканія предмета. Таковое мы имѣемъ, напр., въ такъ называемомъ простомъ наблюденіи и сравненіи, которое предшествуетъ всякому точному опредѣленію предмета. Но все это можно найти также и внутри точнаго изслѣдованія. Экспериментъ, самостоятельно ставящій подъ принципы свои условія наблюденія, тоже содержитъ моментъ описанія. Результаты эксперимента должны быть наблюдены и обозначены опредѣленными понятіями. Иначе онъ не даетъ твердаго опорнаго пункта.

Есть такія естественныя науки, которыя являются только или почти только описательными,—въ которыхъ принципы даже отдаленно не соотвѣтствуютъ полнотѣ наблюдаемаго матеріала. Большая часть отдѣловъ біологіи—такого рода. Есть другія науки, которыя, какъ чистая механика, вращаются почти только въ сферѣ однихъ принциповъ, далеко оставляя за собою ступень наблюденія. Это, однако, не значитъ, что наблюденіе не играетъ въ нихъ никакой роли. Механика когда-то точно такъ же извлекла свои проблемы изъ наблюденія и эксперимента; но только образованіе принциповъ зашло здѣсь такъ далеко, что для нея возможно нѣкоторое чисто дедуктивное изложеніе ея предмета. Всѣ естественныя науки имѣютъ тенденцію стать въ этомъ смыслѣ дедуктивными (Милль). Онѣ лишь въ весьма различной степени удалены отъ этой цѣли. Это положеніе не должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, что когда-нибудь хоть одна изъ нихъ будетъ имѣть возможность или право потерять подъ ногами почву изслѣдованія фактовъ. Связь съ фактами должна сохраняться во всякой дедуктивности. Оно скорѣе означаетъ только то, что всякая естественная наука стремится лишь изъ законовъ (принциповъ) понять полноту матеріала наблюденія и, перешагнувъ черезъ всякій непонятый характеръ дѣйствительности, понять ее, какъ нѣчто необходимое.

Эти замѣчанія говорятъ лишь о фактической наличности описа-

тельнаго метода, а не о томъ, какъ онъ возможенъ и съ какими средствами онъ оперируетъ. А въ этомъ какъ разъ только и можетъ проявиться логическій смыслъ описанія.

Логическая структура описанія до сихъ поръ еще представляетъ собою великую загадку. Какимъ образомъ вообще можетъ имѣть мѣсто опредѣленность, хотя бы только предварительная, описательная, если еще не принялся за свое дѣло создающій опредѣленіе методъ? Но таковой возможенъ опять-таки лишь въ познаніи, заключающемъ обратнымъ путемъ. Это затрудненіе можно выразить такимъ образомъ: описаніе прибѣгаетъ уже къ понятіямъ, оно есть не простое указаніе, но уже описаніе нѣкотораго содержанія въ общихъ понятіяхъ. Оно, слѣдовательно, необходимо предполагаетъ извѣстное образованіе понятій. А во всякомъ образованіи понятій кроется уже моментъ сбразованія принциповъ.

Какъ же возможенъ описательный методъ? Или, въ концѣ концовъ, никакого описательнаго метода вовсе не должно быть? И не является ли ошибкой то утвержденіе, что наблюденіе и эксперименты, которыми начинаются естественныя науки, содержатъ моментъ чистаго описанія. Можетъ быть, то, что мы тамъ называемъ описаніемъ, есть только внѣшняя сторона нѣкотораго въ сущности совершенно иного процесса, нѣкотораго особаго рода установленія принциповъ и обратнаго заключенія—внѣшняя сторона какой-нибудь ихъ низшей ступени. Но этимъ опять-таки лишь отодвигается далѣе старый вопросъ: вѣдь и эта низшая ступень обратнаго заключенія должна бы уже имѣть нѣкоторый предметный исходный пунктъ, данность котораго въ свою очередь должна бы обладать такимъ же проблемнымъ характеромъ и такими же проблемными свойствами. А за нею и здѣсь могъ бы скрыться опять-таки только описательный методъ. Въ концѣ концовъ, мы всегда приходимъ къ нему. Его проблема оказывается поэтому неустранимой.

Можно было бы прибѣгнуть и къ иному выходу, отрицая, вопреки всякой очевидности, то обстоятельство, что описаніе совершается при помощи понятій, и сводя указанную опредѣленность проблемъ на совершенно иныя, именно, низшія ступени сознанія. Но такимъ образомъ мы попадаемъ изъ логической въ психологическую область. Тогда всякая предварительная, недифференцированная данность должна въ конечномъ счетѣ корениться въ ощущеніи. Всѣ естественныя науки какъ въ простомъ наблюденіи, такъ и въ экспериментѣ имѣютъ отношеніе къ ощущенію. Насколько болѣе, слѣдовательно, это должно имѣть мѣсто во всякомъ донаучномъ предметномъ опытѣ, который предшествуетъ имъ.

Здѣсь мы фактически затрагиваемъ одинъ пунктъ связи логики съ психологіей, важный для обѣихъ областей. Но проблема метода не получаетъ отъ ощущенія никакого уясненія. Описательный предметъ не покрывается ощущеніемъ. Данность, о которой здѣсь идетъ рѣчь, содержитъ болѣе, чѣмъ простые элементы ощущенія. Въ ней есть также и связи и моменты мышленія. А въ нихъ какъ разъ и заключается основаніе указанной проблемной опредѣленности, изъ которой исходитъ трансцендентальный методъ. Только мышленіе въ понятіяхъ можетъ отвѣчать требованіямъ описательнаго метода. А познавательная цѣнность мышленія въ понятіяхъ есть сплошь логическая цѣнность.

Въ одномъ пунктѣ взаимоотношеніе границъ логики и психологіи является, конечно, выгоднымъ для проблемы описанія. А именно она сама въ извѣстномъ смыслѣ есть пограничная проблема логики и психологіи. Сфера содержанія, въ которой она вращается, принадлежитъ одновременно обѣимъ областямъ и допускаетъ поэтому двойную характеристику. Донаучное сознаніе предмета въ томъ пунктѣ, гдѣ оно начинаетъ дѣлаться научнымъ, вовсе не является чисто чувственнымъ или конкретно представляющимъ, вовсе не является совершенно неупорядоченнымъ, недифференцированнымъ. Оно уже насквозь проникнуто моментами мышленія и сужденія, которые однако еще не являются чистыми, потому что они еще не выдѣляются въ качествѣ таковыхъ. Возникаютъ «мнѣнія», т.-е. связи, которыя могутъ быть весьма близки къ сужденію, которымъ однако недостаетъ еще одного, самаго важнаго критерія сужденія: достовѣрности, мѣрила истиннаго и ложнаго. Платоновская философія, впервые выработавшая понятіе науки, указала въ то же время этой типично ненаучной области «мнѣнія» — ибо это есть подходящій переводъ слова δόξα — ея настоящее методическое положеніе. «Мнѣніе» есть гносеологическсе предусловіе науки. Послѣдняя вырастаетъ изъ него благодаря процессу постепеннаго отдаванія отчета, «благодаря заключенію къ основанію» (Менонъ), или, говоря современнѣе, благодаря обратному заключенію къ условіямъ, слѣдовательно, благодаря установленію принциповъ. Проблема этой δόξα оставалась неподвижной въ теченіе многихъ столѣтій и для ея разрѣшенія не появлялось ничего, достойнаго упоминанія. Такъ и мы стоимъ передъ ней, какъ передъ чѣмъ-то новымъ, непонятнымъ. Къ нему, конечно, приближается въ нѣкоторыхъ пунктахъ современное понятіе «интенціональнаго» (Гуссерль). Можно, думается, утверждать, что среди современныхъ теорій ближайшій поводъ къ этому вопросу даетъ все еще интуитивизмъ (Лосскій). Онъ прослѣживаетъ путь познанія въ обратномъ направленіи, дальше еще на одну стадію, на которой всякое содержаніе

«дано», но дано не раздѣленнымъ и не расчлененнымъ. Эта ступень есть нѣкоторая средняя сфера между ощущеніемъ и мышленіемъ; но средняя не въ томъ смыслѣ, что она не является ни той ни другой, а въ томъ смыслѣ, что она представляетъ собою какъ ощущеніе, такъ и мышленіе. Это среднее есть, слѣдовательно, нѣчто смѣшанное. Въ немъ соединяются моменты познанія всякаго рода: безотносительное отдѣльное представленіе и связѣсоздающее мнѣніе, конкретная предметность и общность понятія, со всѣми ступенями, которыя лежатъ между ними. Но только эти многообразные куски познанія являются вначалѣ совершенно не отличенными въ отношеніи различія ихъ познавательной цѣнности.

Эта средняя сфера есть та ступень познанія, на которой сознаніе преднаходитъ само себя, когда оно приступаетъ къ научному размышленію и въ немъ впервые беретъ начало методъ обратнаго заключенія. Такимъ образомъ становится понятно, что уже эта начальная стадія его можетъ содержать моменты нѣкоторой опредѣленности. Они возможны именно потому, что уже въ мнѣніи скрываются моменты мышленія. И какъ бы они ни были скрыты, все-таки они даютъ проблемѣ предмета ея опредѣленный характеръ. «Данность» дѣлается постижимой, какъ нѣкоторая первоначальная познанность, «данное» — какъ нѣчто первоначально найденное. Пограничная область логики и психологіи показываетъ, слѣдовательно, что описательный методъ дѣйствительно имѣетъ право на существованіе, что онъ имѣетъ нѣкоторое систематическое мѣсто. Не напрасно трудились Платонъ и Аристотель надъ δόξα, Лейбницъ — надъ «спутаннымъ мышленіемъ», Кантъ — надъ загадочными моментами опредѣленности, приносимыми уже «многообразіемъ», Гегель — надъ феноменологическими ступенями духа. Различіе системъ и терминологіи не могло исказить этой проблемы. Описательный методъ психологически возможенъ. Какъ начало естественныхъ наукъ, онъ дѣйствителенъ, какъ исходный пунктъ трансцендентальнаго метода, онъ логически необходимъ. Слѣдовательно, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что онъ долженъ быть также логически возможнымъ. Спрашивается только, «какъ» онъ возможенъ логически. Каковы условія его возможности?

Въ поискахъ этихъ условій можно отчасти примкнуть къ тому образованію понятій, которое общедоступно заключено въ языкѣ. Описаніе всегда есть облеченіе въ слова. И хотя облеченіе въ слова является въ значительной степени только внѣшней стороной описанія, однако ему должна соотвѣтствовать также нѣкоторая внутренняя сторона, нѣкоторая дѣйствительно логическая структура. И не можетъ быть

сомнѣній въ томъ, что языкъ также обладаетъ ею. Въ формальной логикѣ это отношеніе между мышленіемъ и словеснымъ выраженіемъ является издавна признаннымъ положеніемъ дѣла. И недоразумѣнія, вызванныя имъ, не могутъ вырвать его съ корнемъ. Подобно тому какъ формѣ высказыванія должна соотвѣтствовать нѣкоторая форма сужденія и функція сужденія, для того чтобы рѣчь имѣла смыслъ, такъ и въ основѣ словообразованія должно уже лежать образованія понятій, поскольку слово есть нѣчто большее, чѣмъ комплексъ звуковъ. Ибо всякое словесное выраженіе имѣетъ обобщающій характеръ, представляетъ собою выраженіе общностей и для общностей. Понятіе же есть логическое орудіе общности. Если, стало-быть, описаніе есть облеченіе въ слова, то оно непосредственно есть нѣкоторое облеченіе въ понятія. Эта логическая функція языка находится въ распоряженіи какъ мнѣнія и донаучнаго сознанія, такъ и сознанія научнаго. И, думается, можно сказать, что мышленіе языка и есть именно связующее звено между тѣмъ и другимъ. Разница только въ томъ, что въ донаучномъ языкѣ значенія словъ принимаются безъ разсмотрѣнія во всей ихъ многозначности, во всей ихъ данности, совершенно недостаточной для точнаго образованія понятій; тогда какъ науки и, всѣхъ болѣе, философія свою главную задачу видятъ въ томъ, чтобы прежде всего создать терминологію, соотвѣтствующую ихъ различеніямъ и единствамъ содержанія. А это созиданіе терминологіи есть уже сплошь образованіе принциповъ, слѣдовательно — гипотетическій методъ. Такимъ образомъ, гипотетическій методъ свой исходный пунктъ имѣетъ въ нѣкоторомъ наивномъ, донаучномъ словесномъ выраженіи. А въ послѣднемъ скрывается первый моментъ проблемной опредѣленности. Стало-быть уже этотъ исходный пунктъ необходимо долженъ содержать общія опредѣленія, хотя они и являются случайными, а потому и недостаточными. Въ наше время философія снова приводитъ къ тому убѣжденію, что здѣсь опять скрывается цѣлая цѣпь нерѣшенныхъ вопросовъ, что здѣсь передъ нами простирается поле для необходимыхъ предварительныхъ логическихъ изслѣдованій. Въ этомъ заключается заслуга Гуссерля и его школы, которые съ серьезностью отнеслись къ задачѣ, до сихъ поръ большею частью упускавшейся изъ виду: подвергнуть предварительному логическому изслѣдованію анализирующаго и дифференцирующаго рода ставшія общимъ культурнымъ достояніемъ условныя значенія словъ. Каковы бы ни были результаты этого подготовительнаго изслѣдованія, его плоды должны принести несомнѣнную пользу уясненію описательнаго метода. Даваніе проблемы должно найти въ немъ свою критическую и контролирующую инстанцію.

Однако и здѣсь мы не найдемъ рѣшенія систематической проблемы описанія. Она лишь получила болѣе точное опредѣленіе. Все еще остается въ силѣ старая апорія: какъ логически возможно описаніе? Какъ могутъ содержаться въ языкѣ, во мнѣніи, въ донаучномъ пониманіи предмета тѣ моменты опредѣленности, которые можно въ нихъ указать съ такою неоспоримостью и которые требуются самимъ понятіемъ описанія. Въ современной философіи еще почти ничего не сдѣлано для этого вопроса, и на него невозможно отвѣтить въ рамкахъ изслѣдованія, въ которомъ онъ вообще является членомъ нѣкотораго болѣе общаго, основного вопроса. Все, что въ этой связи можно для него сдѣлать, необходимо ограничивается лишь связью самихъ методическихъ проблемъ. Взаимоотношеніе описательнаго и трансцендентальнаго метода на самомъ дѣлѣ указываетъ путь для нѣкотораго возможнаго рѣшенія проблемы.

Для моментовъ опредѣленности (Bestimmtheiten) всякаго рода можетъ быть во всякомъ случаѣ только одинъ логическій источникъ: принципы — будутъ ли они научными законами или философскими категоріями и основоположеніями. Нельзя дѣлать никакихъ исключеній изъ этого положенія, потому что это противорѣчило бы какъ смыслу опредѣленности, такъ и смыслу принципа. Но точно такъ же нельзя поэтому дѣлать исключеній и для описательнаго опредѣленія предмета. Никакимъ образомъ нельзя избѣгнуть признанія того, что и это опредѣленіе возможно только «чрезъ» опредѣляющіе принципы. Въ какой-нибудь формѣ, слѣдовательно, принципы должны уже содержаться въ описаніи.

Совершенно очевидно однако, что въ немъ фактически не содержится сознанія принциповъ: иначе оно было бы не описаніемъ, а уже научнымъ опредѣленіемъ и обоснованіемъ. Слѣдовательно, остается только одна единственная возможность, а именно: описательный методъ оперируетъ съ принципами, не зная ихъ логической сущности, не зная даже объ ихъ наличности. Онъ является типомъ метода, не видящаго своихъ собственныхъ условій. Онъ есть познаніе чрезъ принципы; но не познаніе принциповъ, подобно трансцендентальному методу, а единственно познаніе предмета. Онъ является не критическимъ, а наивнымъ методомъ. Онъ думаетъ, что принимаетъ только данности,—тамъ, гдѣ онъ на самомъ дѣлѣ даетъ опредѣленія. Такимъ образомъ эти опредѣленія никогда не поднимаются выше сознанія данности. Данность есть здѣсь вообще не что иное, какъ суммарное выраженіе недостаточнаго сознанія принциповъ. Непониманіе «почему» и «отчего» и составляетъ характеръ данности во всякомъ сознаніи предмета. Эта характеристика относится также въ полной

мѣрѣ къ зависимости описательнаго метода отъ условій образованія понятій въ языкѣ, равно какъ и къ логически незрѣлой ступени познанія — къ мнѣнію. Языкъ и мнѣніе насквозь обусловлены моментами мышленія, которые всѣ имѣютъ значеніе опредѣляющихъ принциповъ. Но оба совершенно не обладаютъ сознаніемъ принциповъ, оба являются наивными и доказываютъ эту свою наивность полнымъ отсутствіемъ мыслящаго контроля, мыслящаго разграниченія истиннаго и ложнаго, мыслящаго отчета относительно самихъ себя. Ибо отчетъ именно и есть дѣло заключающей обратнымъ путемъ, восходящей методики — дѣло изслѣдованія принциповъ.

При этомъ остается еще открытымъ вопросъ: какъ вообще возможенъ методъ, который не сознаетъ примѣняемыхъ въ немъ принциповъ. Отвѣтъ здѣсь зависитъ отъ одного единственнаго пункта. Подобный методъ очевидно возможенъ въ томъ случаѣ, если вообще существуетъ такое примѣненіе принциповъ, въ которомъ они не познаются, какъ таковые. И ключъ къ этому пункту вопроса лежитъ въ основномъ мотивѣ трансцендентальнаго метода. То обстоятельство, что въ немъ вообще «отыскиваются» принципы, хотя эти именно принципы являются уже условіями всякаго имѣвшагося опыта, между прочимъ и научнаго,— обезпечиваетъ намъ возможность безсознательно примѣняемыхъ принциповъ. Здѣсь отыскиваются не новые, чуждые всякому опыту принципы, а какъ разъ старые принципы, содержавшіеся и примѣненные уже во всякомъ опытѣ. Всякая положительная наука находится, слѣдовательно, въ такомъ же положеніи, какъ описательный методъ: она не даетъ въ области своей особой работы никакого отчета въ высшихъ систематическихъ принципахъ (философскихъ категоріяхъ), которые, несмотря на это, лежатъ въ ея основѣ, и на которыхъ она стоитъ, какъ на своихъ условіяхъ. Смыслъ обратнаго заключенія всегда связанъ съ нѣкоторой скрытой наличностью и дѣйствіемъ принциповъ въ ходѣ положительнаго познанія предмета. Слѣдовательно, описательный методъ долженъ быть возможенъ именно въ томъ же смыслѣ и на основѣ тѣхъ же условій познанія, что и любая изъ положительныхъ наукъ.

Это станетъ еще яснѣе, если привлечь сюда то двойное отношеніе между принципомъ и предметомъ, на которомъ покоится трансцендентальный методъ, — противоположность между ratio essendi и ratio cognoscendi. Принципы суть a priori. Обратное заключеніе можетъ ихъ лишь отыскивать, а не изобрѣтать. Принципы являются обусловливающимъ, а предметъ и степени его познанія — обусловленнымъ. Обратное заключеніе со своей стороны исходитъ изъ этого обусловленнаго. Слѣдовательно, оно вообще можетъ находить только то, что, какъ условіе, содер-

жалось уже не опознаннымъ въ познаніи предмета. Описательный методъ даетъ предметъ на его низшей ступени, на которой познано всего менѣе скрытыхъ въ немъ условій. Это, слѣдовательно, нисколько не препятствуетъ тому, чтобы тѣ же самыя условія также и здѣсь стояли въ распоряженіи предварительнаго опредѣленія. Ибо апріорность принциповъ доходитъ вплоть до самой низшей ступени предмета. Она теряетъ свой смыслъ условія возможности опыта, если существуетъ такое познаніе предмета, въ которомъ она не была бы нѣкоторымъ, хотя бы и скрытымъ условіемъ. Значимость апріорнаго въ этомъ направленіи не можетъ имѣть никакой границы.

Здѣсь, стало-быть, разрѣшается загадка моментовъ описательной опредѣленности предмета. Тѣ же самые принципы, которые конституируютъ научный предметъ, конституируютъ также и предметъ описательный. Поэтому описательный предметъ можетъ «давать» моментъ первой проблемной опредѣленности, изъ которой исходитъ подъемъ къ познанію принциповъ. Такимъ образомъ трансцендентальный и описательный методъ относятся къ однимъ и тѣмъ же принципамъ. Они оба обусловливаются ими и, въ свою очередь, направляются на нихъ — только различнымъ образомъ — одинъ сознательно и непосредственно, другой — издали и безъ сознанія своихъ логическихъ основъ. Оба обусловливаютъ и дополняютъ другъ друга. Слѣдовательно, они вмѣстѣ уже составляютъ зародышъ системы методовъ.

III. ДІАЛЕКТИЧЕСКІЙ МЕТОДЪ.

Трансцендентальный методъ раскрывалъ и обнималъ полярность принципа и предмета. Описательный методъ защищалъ особое право предмета, поскольку онъ есть «для насъ» нѣчто болѣе раннее. Какъ же обстоитъ теперь дѣло съ принципами, которые суть нѣчто болѣе раннее по существу дѣла? Имѣютъ ли также и они еще нѣкоторое особое право, или ихъ сущность исчерпывается трансцендентальнымъ отношеніемъ къ предмету? Существуетъ ли такой методъ, который воздаетъ должное высшему полюсу познанія, какъ таковому, т.-е. точка зрѣнія, съ которой полюсъ этотъ становится самостоятельнымъ, утверждая свой пріоритетъ въ смыслѣ примата?

Предыдущее изслѣдованіе показало, что во всякой донаучной, научной и философской методикѣ принципы уже предполагаются. Само обратное заключеніе предполагаетъ ихъ, заключая къ нимъ, какъ къ предпосылкамъ. Слѣдовательно, то, что является для хода познанія

послѣднимъ и цѣлью, въ логическомъ отношеніи обоснованія необходимо должно быть первымъ и независимымъ. Предметъ съ его проблемнымъ характеромъ обусловливаетъ не принципы, какъ таковые, а только познаніе или изслѣдованіе принциповъ. Наоборотъ, принципы обусловливаютъ предметъ и всякое къ нему относящееся и изъ него исходящее познаніе не только въ отношеніи его изслѣдованія, но и во всякомъ отношеніи, со всѣмъ его характеромъ бытія. Принципы суть конституенты. На ихъ сторонѣ приматъ. Ratio essendi имѣетъ перевѣсъ отношенія обоснованія надъ ratio cognoscendi. Соотвѣтствующій ей пріоритетъ принциповъ есть первичный prius, въ сравненіи съ которымъ всякій другой prius имѣетъ значеніе лишь нѣкоторой подчиненной, методологической точки зрѣнія. Такъ что принципамъ, въ противоположность всему непринципіальному и зависимому, съ полнымъ правомъ приписывали характеръ спонтанности, первоначальности. Principium (ἀρχή) собственно и значитъ «начало» (Ursprung).

Такимъ образомъ нельзя не признать, что принципы, кромѣ примѣненія, требуютъ также нѣкотораго разсмотрѣнія ихъ въ самихъ себѣ, требуютъ метода, который вовсе не выходилъ бы изъ ихъ сферы, оставался бы въ чистой апріорности, который исходилъ бы изъ нея и опять въ нее возвращался бы, открывая имманентныя ей основныя отношенія. Ибо здѣсь должны имѣть мѣсто именно отношенія — въ этомъ заключается центръ тяжести. Дѣло идетъ не объ одномъ единственномъ принципѣ, а о множествѣ ихъ, такъ какъ каждая особая проблема нуждается въ своемъ особомъ принципѣ или въ своемъ особомъ рядѣ принциповъ. Эти различныя проблемы не могутъ стоять изолированно, каждая сама по себѣ, потому что и проблемы, которымъ они соотвѣтствуютъ, не ведутъ изолированнаго существованія. Они необходимо должны имѣть связь между собою, должны входить въ отношенія; и эти отношенія не могутъ внѣшне и безразлично противостоять содержанію своихъ особыхъ понятій, но должны сообусловливать его. Ибо иначе было бы невозможнымъ одновременное обусловливаніе одного предмета различными принципами. Но въ такомъ случаѣ долженъ существовать такой методъ, который имѣетъ дѣло съ этими отношеніями принциповъ другъ къ другу, который является посредникомъ между ними и, гдѣ возможно, обосновываетъ ихъ. Легко понять, что конечной задачей такого метода является система принциповъ. Ибо система принциповъ можетъ состоять только въ общей совокупности ихъ взаимныхъ отношеній. Слѣдовательно, есть основаніе ожидать, что онъ является искомымъ систематическимъ методомъ.

Противъ этого требованія тотчасъ же выступаютъ тяжкія сомнѣнія. Вѣдь трансцендентальный методъ показалъ, что выдѣленіе сферы принциповъ является невозможнымъ, и что принципы вообще имѣютъ смыслъ только въ ихъ отношеніи къ предмету. Кантъ придерживался того мнѣнія, что категоріи имѣютъ только эмпирическое употребленіе, т.-е. только примѣненіе къ предметамъ опыта, а не къ свободно конструктивнымъ построеніямъ въ понятіяхъ. И Платонъ предостерегалъ отъ изолированія идей отъ вещей: ихъ можно полагать только дѣйственными для вещей и въ вещахъ, а не χωρίς (отдѣльно) отъ нихъ; потому что иначе получилось бы два міра, для которыхъ затѣмъ тщетно старались бы отыскать посредствующую μέθεξις. Говоря вообще: всякое выдѣленіе принциповъ изъ ихъ отнесенности къ предмету необходимо становится метафизикой въ смыслѣ некритическаго произвольнаго построенія мышленія. Именно предметъ съ его моментами неисказимой описательной опредѣленности представляетъ собою критическую противоинстанцію — то, съ чѣмъ должна согласоваться категорія.

Не надо, однако, думать, что искомый методъ прорываетъ трансцендентальное отношеніе. Вовсе не необходимо устранять связь категорій съ предметомъ для того, чтобы разсматривать ихъ самостоятельно въ ихъ взаимоотношеніи. Принципы остаются условіями предмета, несмотря на то, что они обусловливаютъ также и другъ друга. Проблема этого взаимообусловливанія включаетъ, однако, нѣкоторый другой, отличный отъ трансцендентальнаго, методъ. И задача этого метода ставитъ требованіе, чтобы онъ не выступалъ изъ сферы принциповъ. Онъ, слѣдовательно, не можетъ имѣть дѣла съ отнесенностью къ предмету, какъ съ таковой. Эта послѣдняя остается такимъ образомъ неприкосновенной въ своихъ правахъ; и признаніе этихъ ея правъ является даже необходимымъ условіемъ всего дальнѣйшаго. Эти права не исчерпываютъ еще, однако, всѣхъ логическихъ возможностей. Остается еще свобода движенія для иной методики.

Есть одно соображеніе, которое непосредственно даетъ почувствовать необходимость нѣкотораго иного касающагося принциповъ метода. Трансцендентальный методъ не даетъ никакого прочнаго обоснованія открытымъ въ немъ категоріямъ. Онѣ остаются гипотетическими; въ немъ мы не приходимъ ни къ какой полной достовѣрности. Единственный критерій, который здѣсь имѣется, есть согласіе съ предметомъ проблемы. А такъ какъ этотъ послѣдній самъ долженъ быть обоснованъ категоріей, то вся достовѣрность покоится здѣсь на взаимности. Она падаетъ при самомъ незначительномъ измѣненіи предмета проблемы. Но въ процессѣ познанія поминутно происходитъ

это измѣненіе. Категорія подвергается, слѣдовательно, такимъ же измѣненіямъ.

Можно попытаться устранить этотъ недостатокъ путемъ расширенія проблемы. Для болѣе широкаго комплекса проблемъ придется тогда устанавливать болѣе высокій принципъ, который будетъ обнимать первоначальную категорію и обосновывать ее, въ качествѣ ея высшаго понятія. Если поступать такимъ образомъ съ цѣлымъ рядомъ проблемъ, то получится, очевидно, цѣлый рядъ стоящихъ выше категорій, какъ бы высшій этажъ категорій. Но этимъ мы ничего не выиграемъ. Ибо и эти категоріи являются все еще гипотетическими. Правда, онѣ менѣе измѣнчивы, подвижны; но здѣсь дѣло идетъ не о большей или меньшей гипотетической достовѣрности, а о требованіи нѣкотораго иного рода обоснованія, которое именно въ силу этой инакости составляло бы контрольную инстанцію для первой. Если же восходить далѣе ко все болѣе высокимъ принципамъ, то къ достовѣрному мы придемъ лишь тогда, когда будетъ достигнутъ абсолютно высшій, всеобъемлющій, а потому «безусловный принципъ». Но этотъ послѣдній необходимо долженъ быть для человѣчески ограниченнаго умозрѣнія непознаваемымъ, только идеей. Понятіе, которое мы себѣ можемъ составить о немъ, является по содержанію совершенно пустымъ и ничего не говорящимъ. Лишь какъ постулатъ разума оно имѣетъ нѣкоторый смыслъ. Продолженіе обратнаго заключенія и восхожденія нисколько, слѣдовательно, не помогаетъ. Здѣсь, очевидно, необходимъ какой-то иной методъ.

Такимъ образомъ, становится понятнымъ, почему Платонъ въ своихъ наиболѣе зрѣлыхъ произведеніяхъ не удовлетворился открытымъ имъ гипотетическимъ методомъ, хотя онъ уже дошелъ съ нимъ до абстрактнаго понятія безусловнаго, — и перешелъ къ нѣкоторому иному методу, къ діалектикѣ. То, въ чемъ отказано отдѣльной гипотезѣ, возможно для ея связи съ другими, для ея общенія съ ними (κοινωνία). Установленіе отношеній и детальная разработка этого общенія дѣлается задачей особаго изслѣдованія. Создается методъ работы въ однихъ понятіяхъ. Отношеніе къ вещи становится подчиненнымъ, вторичнымъ. Существеннымъ является лишь отношеніе между координированными принципіальными понятіями. Этотъ методъ вращается, слѣдовательно, въ нѣкоторомъ иномъ логическомъ измѣреніи. Если направленіе трансцендентальнаго метода образно описывается какъ восхожденіе, при чемъ на верхнемъ полюсѣ помѣщаются принципы, то этому вертикальному слѣдуетъ противопоставить въ діалектикѣ горизонтальное направленіе, которое растягиваетъ въ цѣпь связныхъ звеньевъ верхній

полюсъ, имѣющій для вертикали значеніе одной точки. Этотъ образъ дѣлаетъ наглядным то обстоятельство, что трансцендентальное отношеніе къ предмету остается незатронутымъ среди самостоятельно взятыхъ взаимоотношеній принциповъ и проходитъ сквозь нихъ; — ибо отъ каждаго пункта горизонтали можетъ быть возстановлено внизъ вертикальное направленіе. Гипотетическій и діалектическій методъ съ самаго начала связаны другъ съ другомъ; они образуютъ явную систему методовъ, уже по ихъ направленію и задачѣ, еще до анализа ихъ особыхъ результатовъ. Поэтому можно не безъ основанія ожидать, что они и функціонально образуютъ систему и работаютъ взаимно другъ для друга.

Это тотчасъ же обнаруживается въ одномъ имѣющемъ большое значеніе пунктѣ. Гипотетическій характеръ отдѣльнаго принципа здѣсь устраняется. Это не значитъ, что однимъ ударомъ возстановляется абсолютная достовѣрность. Мысль гораздо проще. Гипотетическій методъ оставилъ свои принципы гипотетическими, потому что онъ могъ дать лишь одностороннее обезпеченіе полярной взаимности. Въ діалектикѣ же тотъ же самый принципъ включается въ систему принциповъ, откуда тотчасъ же получается новый критерій его правильности — критерій, состоящій въ его согласіи или несогласіи съ другими принципами. И хотя эта контрольная инстанція есть сама только отношеніе взаимности, а именно отношеніе взаимности между принципами, такъ что, взятая сама по себѣ, она была бы тоже только гипотетической, — однако, во-первыхъ, она никогда не берется «сама по себѣ», но всегда только вмѣстѣ съ другой, заключающей въ обратномъ направленіи; вѣрнѣе, она можетъ имѣть мѣсто лишь тогда, когда установлена та другая, и какъ «иное» отношеніе къ «инымъ» пунктамъ отношенія она означаетъ провѣрку найденнаго съ совершенно иныхъ точекъ зрѣнія. А во-вторыхъ, отношеніе взаимности, устанавливаемое въ діалектикѣ, далеко превосходитъ гипотетическое отношеніе взаимности тѣмъ, что не движется односторонне между двумя полюсами, а идетъ по путямъ многообразной, разнородной связи между неограниченнымъ числомъ разнородныхъ пунктовъ отношенія. Ибо связь съ однимъ единственнымъ пунктомъ системы неизбѣжно влечетъ за собой связь со всѣми остальными. Система, какъ таковая, означаетъ поэтому нѣкоторое обоснованіе уже совершенно иной степени, чѣмъ гипотеза. Ибо, устраняя въ ней что-нибудь одно, затрагиваешь всю систему.

Съ опредѣлимостью принциповъ дѣло обстоитъ такъ же, какъ съ ихъ достовѣрностью. Трансцендентальный методъ не даетъ никакого опредѣленія по содержанію. Онъ можетъ опредѣлять лишь, исходя

изъ взаимоотношеній, которыя онъ устанавливаетъ. О той или иной открываемой имъ категоріи онъ можетъ сказать лишь одно,—что ея сущность состоитъ въ томъ, чтобы быть условіемъ возможности для данной опредѣленной проблемы. Всякое иное, по сравненію съ указаннымъ, опредѣленіе отношеній по меньшей мѣрѣ предполагало бы genus proximum, къ которому надо было бы отыскать differentiam specificam. Но это является невозможнымъ дѣломъ. Категорія не можетъ имѣть никакого genus proximum, она должна быть чѣмъ-то первымъ и высшимъ. Нельзя категорію опредѣлять при помощи высшихъ понятій. Ея сущность состоитъ какъ разъ въ томъ, чтобы быть высшимъ понятіемъ для опредѣленій понятій низшихъ. И если бы мы исказили эту ихъ сущность и допустили существованіе надъ ней еще болѣе высокихъ понятій, то это не принесло бы намъ никакой пользы; тогда та же самая апорія была бы перенесена на эти новыя понятія, и проблема была бы только передвинута на другое мѣсто.

Такое положеніе дѣла измѣняется съ введеніемъ діалектическаго метода. Здѣсь тоже, конечно, нельзя надѣяться открыть genus proximum. Но опредѣленіе черезъ отношенія подвергается здѣсь такому расширенію, что пріобрѣтаетъ значеніе дѣйствительнаго опредѣленія содержанія. Въ трансцендентальномъ разрѣзѣ категорія стоитъ лишь передъ проблемой предмета. Функціональное опредѣленіе есть здѣсь, слѣдовательно, лишь опредѣленіе изъ того, что дѣлается «для» предмета: категорія опредѣлена какъ то, что опредѣляетъ предметъ. Въ діалектическомъ разрѣзѣ она стоитъ передъ цѣлой системой другихъ категорій, вступаетъ съ ними во взаимныя отношенія и способствуетъ ихъ опредѣленію въ этомъ многообразіи отношеній. Здѣсь она, слѣдовательно, опредѣляется указаніемъ на ея участіе въ дѣлѣ опредѣленія другихъ категорій. И такъ какъ оно является разностороннимъ и многообразнымъ, то и вытекающее отсюда, въ качествѣ отвѣтнаго дѣйствія, опредѣленіе, которое даютъ ей другія категоріи, тоже оказывается разностороннимъ, даже въ извѣстномъ смыслѣ всестороннимъ и многообразнымъ. А это многообразіе силы опредѣленія составляетъ ея синтетическій, относящійся къ содержанію характеръ. Въ этой свойственной діалектикѣ новой, иной силѣ опредѣленія заключается одно изъ главныхъ основаній правомѣрности ея метода.

Эта сила опредѣленія будетъ цѣниться тѣмъ выше, чѣмъ болѣе будутъ сознавать, что въ опредѣленіи категорій скрывается совершенно безконечная задача. Являющееся дѣйственнымъ въ познаніи, истинное a priori не покрывается понятіями, съ помощью которыхъ хочетъ постичь это a priori заключающее къ нему мышленіе. Всякое познающее по-

стиженіе есть облеченіе въ понятія. А природа образованія понятій есть сплошь природа фиксированія и устанавливанія, обезпечиванія по содержанію отъ всякихъ искаженій. Такъ уже издавна сущность понятія усматривалась въ тожествѣ. Конечно, и функціонирующія въ познаніи категоріи также должны обладать моментомъ тожества. Однако въ этой статической характеристикѣ не можетъ заключаться вся ихъ сущность уже по одному тому, что онѣ суть нѣчто функціонирующее, слѣдовательно,—подвижное. Истинное a priori въ категоріи необходимо должно быть основнымъ динамическимъ моментомъ, чѣмъ-то такимъ, что въ своемъ прохожденіи чрезъ подчиненные этому a priori случаи производитъ не столько однообразіе, сколько многообразіе. Это есть то именно, что остается недосказаннымъ при всякомъ облеченіи категорій въ понятія, потому что это облеченіе въ понятія категорій, какъ таковое, является недостаточнымъ. Понятіе есть и остается аббревіатурой, сокращеніемъ того, что оно должно понять. Отсюда ясно, почему понятіе любой трансцендентально открытой категоріи никоимъ образомъ не стоитъ на мѣстѣ, но въ движеніи философскаго познанія имѣетъ свою «исторію». Оно не можетъ прійти въ состояніе покоя, прежде чѣмъ оно не будетъ дѣйствительно покрываться съ представленной имъ функціей познанія. Но къ этому никогда невозможно прійти. Историческое измѣненіе понятія нѣкоторой категоріи есть въ лучшемъ случаѣ знакъ его приближенія къ функціонирующей категоріи. Всякое фиксированіе понятія категоріи, какъ бы оно ни было неизбѣжно, заключаетъ въ себѣ, слѣдовательно, нѣчто принципіально ложное. Понятіе есть здѣсь всегда только попытка сдѣлать понятнымъ то, что въ себѣ непонятно,—попытка раціонализировать ирраціональное. Оно можетъ это однако сдѣлать лишь въ ущербъ самому предмету. Облекая категорію въ свою раціональную, статическую форму, оно сокращаетъ ее и ограничиваетъ ее. Въ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія. Условія всякаго пониманія могутъ сами, въ свою очередь, и не быть понятными. Они суть скорѣе въ логическомъ смыслѣ «понимающее»; какимъ же образомъ могутъ они быть въ то же время и «понятымъ»! Это обращеніе функціи познанія на ея собственныя условія должно вѣчно оставаться несовершеннымъ. Естественное направленіе познанія идетъ внизъ, къ предмету. Восходящимъ познаваніемъ принциповъ оно можетъ быть лишь постольку, поскольку такового требуетъ познаніе предмета. Оно отказывается отъ познанія содержанія принципа, какъ такового. Принципы для него нѣчто такое же ирраціональное, такая же вѣчная задача, какъ цѣлое предмета. Образованіе понятій останавливается передъ нею и можетъ давать лишь ограниченія; на то же самое оно осуждено и

передъ внутренней, функціонирующей сущностью категорій. Понятіе можетъ лишь указывать на нее, обрисовывать ее, но не постигать ея.

Противъ этого систематическаго затрудненія обрѣтается въ діалектикѣ нѣкоторый рычагъ, при помощи котораго само образованіе понятій приближается къ своей высшей философской задачѣ. Понятіе, какъ таковое, означаетъ діалектически нѣчто иное; здѣсь оно вовсе не является установленіемъ, стояніемъ въ покоѣ, ограниченіемъ — здѣсь оно само становится динамическимъ, пріобрѣтаетъ свой функціональный характеръ. И это происходитъ благодаря тому, что его опредѣленіе есть опредѣленіе при помощи отношеній, и именно, при помощи всесторонніхъ и, въ послѣднемъ счетѣ, безконечныхъ отношеній. Оно опредѣляется не «само черезъ себя», а черезъ свое отношеніе къ другимъ понятіямъ. Оно не есть простое для-себя-бытіе; оно, однако, не есть также простое бытіе-для-другого. Но вмѣстѣ съ другими оно образуетъ систему «бытія-другъ-для-друга». И хотя конечное познаніе никогда не постигаетъ этой функціональной связи въ ея всесторонности, однако оно необходимо стремится къ ней въ сознаніи своей ограниченности. И то опредѣленіе категоріи, которое возникаетъ изъ этого стремленія къ всесторонности отношенія, хотя и является по содержанію недостаточнымъ, оказывается, однако, ей гомогеннымъ по роду. Оно само есть нѣчто динамическое, нѣкоторое функціональное опредѣленіе, функціональное понятіе; а потому оно, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, адэкватно категоріальной функціи. Понятіе, какъ орудіе діалектическаго метода, подходитъ къ чистому характеру апріорныхъ принциповъ рѣшительно ближе, чѣмъ статическое образованіе понятій въ обратномъ заключеніи.

Вотъ до какихъ поръ простирается въ дѣйствительности дѣеспособность взаимнаго опредѣленія. Но отсюда вытекаетъ нѣкоторое дальнѣйшее слѣдствіе, касающееся самой системы философіи. А именно здѣсь вообще обращается отношеніе отдѣльной категоріи къ системѣ. Если,заключая обратнымъ путемъ, дойти въ трансцендентальномъ методѣ до принциповъ, то сперва кажется, что каждая категорія сама по себѣ есть нѣчто, и что ея относительность заключается только въ отношеніи къ предмету. Система есть тогда не что иное, какъ сумма отдѣльныхъ, для себя полнозначныхъ основныхъ понятій. Діалектика учитъ обратному. Отдѣльная категорія есть ничто внѣ отношенія къ другимъ категоріямъ. Безъ нихъ ее нельзя даже фиксировать въ понятіи. Слѣдовательно, здѣсь есть еще нѣчто такое, что стоитъ выше отдѣльныхъ принциповъ, но не представляетъ, однако, собою ихъ высшаго понятія; это есть отношеніе между ними, ихъ взаимность, ихъ связан-

ность другъ съ другомъ, состоящая въ томъ, что каждая изъ нихъ обусловливается и опредѣляется другими и въ то же время сама является условіемъ и основаніемъ опредѣленія всѣхъ другихъ. А это всестороннее отношеніе, это взаимообусловливаніе и взаимоопредѣленіе есть не что иное, какъ идея системы. Система категорій есть, слѣдовательно, логическій prius передъ отдѣльной категоріей. Систему нельзя опредѣлить, какъ сумму категорій; она есть нѣчто большее, чѣмъ ихъ сумма, она есть единство и совокупность ихъ отношеній. Она есть динамическая система отношеній, а не статическая система понятій. Наоборотъ, отдѣльную категорію слѣдуетъ опредѣлять при помощи суммы систематическихъ отношеній, въ которыхъ она стоитъ къ другимъ членамъ системы.

Быть можетъ, увидятъ противорѣчіе въ томъ, что отношенію предоставляется логическій prius передъ членами отношенія. Но это предразсудокъ, который съ вещныхъ отношеній ошибочно переносится на чистыя понятія. Къ тому же ежедневно встрѣчающійся логику методическій опытъ говоритъ, что введенію основныхъ понятій невозможно предпосылать ихъ опредѣленія. Подобное опредѣленіе, при всякихъ условіяхъ, является только номинальнымъ и логически ничего не говорящимъ опредѣленіемъ. Единственно доступнымъ оказывается обратный путь, хотя вначалѣ онъ кажется парадоксальнымъ: оставить предварительно понятіе въ его неопредѣленности и развивать просто его отношеніе къ другимъ, т.-е. примѣнять его — точно такъ, какъ если бы оно уже было опредѣлено и фиксировано въ качествѣ члена отношенія. Въ результатѣ оно шагъ за шагомъ само собой будетъ опредѣляться въ этихъ отношеніяхъ. Въ этомъ нѣтъ ничего страннаго, потому что оно состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ этихъ отношеніяхъ. Развитіе нѣкоторой систематической мысли и опредѣленіе участвующихъ въ ней понятій есть одно и то же. «Начинать» съ готовыхъ, опредѣленныхъ понятій значило бы уже быть у конца, т.-е. тогда намъ было бы уже нечего больше дѣлать. Ибо сущность основныхъ логическихъ понятій такъ сложна, такъ богата содержаніемъ, что ихъ опредѣленіе равносильно безконечной задачѣ — установленію «всесторонняго» отношенія. Безразлично, являются ли эти отношенія прямыми или непрямыми, потому что въ системѣ естественно должны быть болѣе близкія и болѣе удаленныя понятія. Совокупное опредѣленіе столь же мало можетъ отъ нихъ отказаться, какъ и сама система. Ибо какъ разъ въ сцѣпленіи, въ непрерывности заключается критерій.

Въ трансцендентальной логикѣ имѣли мѣсто многочисленные споры относительно соподчиненія категорій: какая изъ нихъ является выше

другихъ, предшествуетъ другимъ. Это — трансцендентально важный вопросъ; потому что, конечно, между ними должно имѣть мѣсто также и отношеніе подчиненія. Но діалектически онъ совершенно отступаетъ на задній планъ. Здѣсь каждая категорія одинаково первична и тѣмъ не менѣе зависима, подобно всѣмъ другимъ. Нѣтъ противорѣчія въ одновременныхъ утвержденіяхъ: непрерывность предполагаетъ дискретность, и дискретность предполагаетъ непрерывность. Оба эти положенія дисъюнктивны лишь въ трансцендентальномъ отношеніи, въ которомъ всегда только одно является высшимъ, обусловливающимъ, а другое — низшимъ, обусловленнымъ. Съ діалектической же точки зрѣнія они стоятъ въ связи другъ съ другомъ. Діалектика образуетъ иное логическое измѣреніе, въ которомъ нѣтъ никакого выше или ниже. Здѣсь обусловленное, съ одной стороны, обусловливаетъ, съ другой стороны, свое условіе. Всякое обусловливаніе есть взаимообусловливаніе, всякое предполаганіе — обоюдное предполаганіе. И это не дѣлаетъ, однако, понятія условія и предпосылки иллюзорнымъ. Наоборотъ, оно становится благодаря этой взаимности лишь рѣзче и точнѣе, потому что всякая обусловленность имѣетъ свой критерій въ томъ, что она должна покрываться съ нѣкоторой обратной обусловленностью, какъ дѣйствіе и реакція на него. Простѣйшій и наиболѣе общій типъ этого отношенія представляютъ собою соотносительныя понятія. Но въ системѣ въ извѣстномъ смыслѣ все становится соотносительнымъ. Логическое «раньше» и «позднѣе» между его членами устраняется здѣсь; оно становится безразличнымъ. Члены имѣютъ надъ собой еще лишь нѣкоторый общій prius: всестороннее отношеніе, какъ таковое, систему, какъ цѣлое. Но это не есть подчиненіе въ смыслѣ подчиненія высшему понятію. Къ этому скорѣе подходило бы отношеніе цѣлаго къ части. Но и оно лишь несовершенно выражаетъ настоящее отношеніе; оно замалчиваетъ его основной динамическій характеръ.

Каждая отдѣльная категорія стоитъ, слѣдовательно, въ извѣстномъ смыслѣ во взаимодѣйствіи со всей системой. Поэтому является вполнѣ правильнымъ убѣжденіе всѣхъ раціоналистовъ въ томъ, что, если обладаешь понятіемъ системы, то обладаешь также всею цѣпью категорій, т.-е. ихъ можно развить изъ этого понятія. Но только это «если» совершенно иллюзорно. Конечный разсудокъ не можетъ охватить понятіе системы въ совокупности полноты его содержанія. И наоборотъ, Гегель былъ совершенно правъ, полагая, что, если имѣется точное понятіе одной категоріи, то изъ него съ необходимостью вытекаетъ вся система остальныхъ категорій. А именно, если мы дѣйствительно обладаемъ одной категоріей во всей полнотѣ ея содержанія,

т.-е. въ совокупности ея систематическихъ отношеній, то въ развертываніи этихъ отношеній неизбѣжно выступятъ, одна за другой, остальныя категоріи. Ошибка и здѣсь заключалась лишь въ томъ, что громадность подобной антиципаціи содержанія совершенно недоступна силѣ человѣческаго мышленія. Для нашего познанія діалектическій методъ взятый одинъ, не можетъ достигнуть многаго: онъ можетъ успѣшно оперировать лишь въ соединеніи съ трансцендентальнымъ методомъ, лишь примыкая къ нему. Діалектика есть идеалъ раціональнаго метода идеальнаго разума Но это нисколько не препятствуетъ тому, чтобы и конечный разумъ принималъ въ ней участіе. Такимъ образомъ въ извѣстныхъ границахъ возможно конструировать основныя понятія a priori на основѣ многосторонняго отношенія къ другимъ основнымъ понятіямъ—поскольку внутри многообразнаго комплекса отношеній остается пустое логическое мѣсто. Тогда надо только пересѣкающіяся въ этомъ пунктѣ системы отношенія положительно принять за моменты опредѣленія нѣкотораго понятія, и категорія будетъ въ нашихъ рукахъ. Исторія философіи полна примѣрами этого рода. Поучительнѣйшіе примѣры можно было бы найти въ платоновомъ «Парменидѣ», въ которомъ какъ бы нехотя возникаетъ цѣлый рядъ замѣчательныхъ и плодотворныхъ понятій, благодаря простому прослѣживанію отношеній понятій,—между тѣмъ какъ соотвѣтствующія предметныя проблемы вовсе не ставятся и даже вообще не затрагиваются. Стоитъ только вспомнить о поразительномъ понятіи непрерывности въ 21 главѣ діалога или о напоминающихъ методъ безконечно-малыхъ удивительныхъ понятіяхъ, получающихся въ результатѣ анализа предмета въ предпослѣдней главѣ. Но подобное можно найти уже у Зенона Элейскаго, чаще у Аристотеля, Плотина, Прокла, не говоря уже о позднѣйшихъ мыслителяхъ.

Хотя идеалъ чисто раціональнаго метода и оказывается недостижимымъ, однако, примѣры всякаго рода и самыхъ различныхъ направленій мышленія показываютъ, что моментъ подлинной діалектики имѣетъ мѣсто вездѣ, гдѣ вообще систематически работаетъ философская мысль, гдѣ живо это исканіе систематическаго единства. Подобное исканіе вовсе не обязано быть сознательнымъ; въ сущности, всякое дѣйствительно философское мышленіе является систематическимъ, и всего больше тамъ, гдѣ оно имѣетъ лишь характеръ геніальной концепціи. Діалектическими по преимуществу являются какъ разъ такія концепціи, которыя дѣлаютъ антиципаціи, выходя изъ предѣловъ даннаго. Полагать, что діалектика получаетъ жизнь лишь благодаря установленію нѣкоторой особой діалектической схемы (напр.,

антитетической), значитъ имѣть совершенно ошибочное представленіе объ имманентной всякому философскому мышленію діалектикѣ. Не слѣдуетъ забывать, что наличность и функціонированіе метода логически предшествуетъ сознанію метода, и что сознаніе метода возникаетъ лишь изъ логическаго анализа уже наличной и ощутимой по своимъ результатамъ методики.

Для того, чтобы показать наличность въ философіи діалектическихъ моментовъ, не надо непремѣнно ссылаться на собственно «діалектическія» системы, вродѣ Фихте или Гегеля. Достаточно разсмотрѣть цѣпь мыслей любого мышленія — поскольку въ немъ живо систематическое стремленіе — съ точки зрѣнія имманентной ему и, быть можетъ, непознанной имъ методики, чтобы оказалось, что въ немъ діалектики ровно столько же, сколько въ немъ систематики. Въ ней всегда имѣются такія связи понятій, которыя необъяснимы изъ трансцендентальнаго метода, которыя должны для него казаться произвольными, потому что онѣ не соотвѣтствуютъ никакому отношенію въ предметѣ или хотя-бы въ положительной наукѣ, но часто идутъ противъ него. Такъ математическія категоріи располагаются по Канту въ двухъ группахъ количества и качества и, соотвѣтственно, въ двухъ основоположеніяхъ экстенсивной и интенсивной величины, тогда какъ научная область, которой онѣ соотвѣтствуютъ, остается единой. При ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что дѣленіе таблицы категорій на группы количества, качества, отношенія и модальности, вообще служитъ отграниченію не соотвѣтствующихъ различнымъ научнымъ областямъ комплексовъ категорій, а скорѣе внутренней архитектоникѣ самихъ категорій. Въ основаніе своего дѣленія Кантъ не кладетъ никакихъ трансцендентальныхъ соображеній, но явно называетъ иной принципъ выведенія: формально логическую таблицу сужденій. Таблицу же эту онъ не беретъ, какъ данчую, но преобразуетъ ее въ нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ, благодаря чему она и становится годной для его цѣлей системой. Но откуда же происходятъ эти дополненія, какъ не изъ концепціи системы, которую онъ имѣлъ въ виду? Слѣдовательно, изъ нѣкотораго совершенно самостоятельнаго соображенія разума, открывшагося ему при усмотрѣніи отношеній самихъ принциповъ? Но если оставить въ сторонѣ уклоненія этого рода, — откуда въ концѣ концовъ происходитъ таблица сужденій и, въ особенности, четвероякое дѣленіе моментовъ сужденія? Ясно, что здѣсь высказываются моменты самого разума, которые въ формальной структурѣ сужденія находятъ лишь свое первое, внѣшнее выраженіе. Здѣсь, слѣдовательно, видны слѣды оріен-

тировки разума на самомъ себѣ, въ противоположность всякой оріентировкѣ на предметѣ и на положительныхъ наукахъ.

Ближе лежащіе примѣры такого рода можно найти въ логикѣ Когена. Чтобы имѣть доказательство этого, достаточно указать собственно лишь на три сужденія законовъ мышленія. Въ самомъ дѣлѣ имъ не соотвѣтствуютъ ни особыя проблемы предмета, ни особыя проблемы науки. Они значимы обо всемъ мышленіи и обо всякомъ содержаніи; они суть чистые моменты системы. Но діалектика заходитъ здѣсь гораздо дальше въ детали. Такъ сужденія математики, при всей ихъ прочной оріентировкѣ на положительной математикѣ, обнаруживаютъ все-таки существенныя отклоненія отъ принятаго въ наукѣ дѣленія и ограниченія проблемъ. Совершенно необходимыя здѣсь понятія, какъ мѣра, величина, равенство, находятъ свое мѣсто среди категорій модальности. Точно такъ же отсутствуетъ среди математическихъ категорій понятіе функціи, обычно разсматриваемое математиками въ тѣсной связи съ дифференціаломъ; оно зато пріурочивается къ нѣкоторой, совершенно иной группѣ категорій, которую Когенъ объединяетъ подъ «сужденіемъ закона» и въ центрѣ которой стоитъ причинность. Оно пріурочено, слѣдовательно къ категоріямъ естествознанія. Наоборотъ, такое понятіе, какъ понятіе времени, которое само по себѣ вовсе не является математическимъ понятіемъ, относится къ сужденію множества. А пространство, которое въ математикѣ обозначаетъ особую область, геометрію, стоитъ въ сужденіи всеобщности (Allheit) на ряду съ интеграломъ.

Все это звучитъ парадоксально для трансцендентальнаго метода. Однако это пріобрѣтаетъ смыслъ подъ угломъ зрѣнія діалектики. А именно, категоріи расположены здѣсь не просто по связи научныхъ проблемъ; здѣсь имѣетъ опредѣляющее значеніе еще и второй принципъ расположенія: взаимное отношеніе ихъ какъ понятій, какъ членовъ системы. Такъ функція соединена съ причинностью, потому что обѣ онѣ оказываются сопринадлежными въ понятіи функціональной связи. Время соединено съ множествомъ изъ-за присущаго обоимъ момента антиципаціи; пространство — со всеобщностью ради общей имъ «совмѣстности». Но это все лишь чистыя отношенія понятій, чистые моменты системы. Систематическій способъ заключенія сдѣлался здѣсь автономнымъ по отношенію къ обратному заключенію и эмпирическому расположенію понятій, которое это послѣднее приноситъ съ собою. Разумъ имѣетъ еще и иной законъ упорядочиванія, который является апріорнымъ и гласитъ: систематическое единство. И ясно, что онъ никоимъ образомъ не есть только принципъ упорядочиванія, онъ является въ то же время путемъ къ открытію новыхъ основныхъ понятій. Примѣры

такого путеводительства мы имѣемъ въ основаніи (Ursprung), тожествѣ и противорѣчіи, которымъ вообще не соотвѣтствуетъ никакой положительно-научной проблемы, потому что всѣ онѣ имъ соотвѣтствуютъ. Они необходимы для цѣлаго, для системы. Или, что то же самое, они необходимы для каждой отдѣльной категоріи, особое право которой и связь которой съ другими категоріями обезпечивается ими. Они, слѣдовательно, требуются системнымъ отношеніемъ. И то обстоятельство, что они стоятъ во главѣ цѣлаго, не дѣлаетъ этого обоснованія изъ отношенія вторичнымъ и регрессивнымъ. Въ системѣ нѣтъ никакихъ «ранѣе» или «позже». Все въ ней рядомъ другъ съ другомъ и черезъ другъ друга.

Если вначалѣ дѣятельность діалектическаго метода обнаруживалась въ главенствѣ иныхъ точекъ зрѣнія и въ перемѣщеніи категорій, то теперь тѣ же самые систематическіе моменты должны способствовать и восполненію ихъ. Всякое систематическое расположеніе необходимо означаетъ стремленіе къ цѣлому, къ совокупности. Совокупность же лежитъ всегда по ту сторону человѣческаго познанія. Однако стремленіе къ ней все-таки не является иллюзорнымъ. Во всякой дѣятельности разума есть одинъ весьма доступный познанію моментъ, проводящій задачу цѣлаго до послѣднихъ частностей: это — требованіе непрерывности.

Непрерывность нельзя безъ всякихъ оговорокъ приравнивать къ связи отношеній между категоріями вообще. Отношенія могутъ быть познаваемы и тамъ, гдѣ промежуточные члены отсутствуютъ или остаются неопредѣленными. Отношеніе также можетъ имѣть антиципирующій характеръ. И всякое установленіе отношеній дѣлаетъ еще болѣе ощутимыми пустыя мѣста еще недостающихъ членовъ: они становятся при этомъ пунктами проблемъ. Поэтому-то діалектика, всецѣло вращающаяся въ такихъ чистыхъ отношеніяхъ понятій, въ то же время есть необходимо такой методъ, который заполняетъ пробѣлы и создаетъ непрерывность. И она обладаетъ для этого соотвѣтствующей компетенціей. Ибо, приводя пустое логическое мѣсто во всестороннюю связь съ установленными понятіями, она вмѣстѣ съ тѣмъ заполняетъ его, т.-е. опредѣляетъ искомое содержаніе его и формулируетъ понятіе недостающей категоріи. Иного способа опредѣленія содержанія, кромѣ опредѣленія особой констелляціи ихъ системныхъ отношеній, не можетъ вообще существовать для принциповъ. Здѣсь, слѣдовательно, открывается очевидная возможность реализовать идею системы, если не со стороны совокупности, то, по крайней мѣрѣ, со стороны непрерывности.

Въ этомъ заключается дальнѣйшее оправданіе діалектики, какъ

самостоятельнаго метода. И на безчисленныхъ историческихъ примѣрахъ можно убѣдиться въ томъ, что всякое философское мышленіе серьезно считалось съ этимъ созданіемъ непрерывности. Такъ, философія древнихъ полна основными понятіями, до которыхъ современныя ей математика и естествознаніе тогда еще далеко не доросли, которыя, стало быть, не могли быть найдены при помощи гипотетическаго метода, но вытекали въ качествѣ слѣдствій отношеній между понятіями. Стоитъ вспомнить лишь объ упорномъ и какъ бы самимъ мыслителямъ еще непонятномъ и тяжкомъ, но тѣмъ не менѣе неотвратимомъ возвращеніи понятія безконечности и, спеціально, понятія безконечно-малаго, которое встрѣчается почти у всѣхъ систематическихъ мыслителей отъ Зенона Элейскаго до Прокла и которое тѣмъ не менѣе не имѣло въ математикѣ древнихъ своего положительно-научнаго проблемнаго эквивалента. Вѣдь это основное понятіе нельзя обойти въ систематическомъ отношеніи, такъ какъ оно есть центральный пунктъ отношенія цѣлой цѣпи другихъ понятій, въ сферѣ которыхъ вращается всякое математическое мышленіе.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и на болѣе зрѣлыхъ ступеняхъ системнаго мышленія. Кантъ выставилъ таблицу двѣнадцати категорій. И хотя каждая изъ нихъ въ отдѣльности охватывала цѣлые комплексы категорій, тѣмъ не менѣе оказалось, что именно эти двѣнадцать понятій проложили путь такимъ отношеніямъ, противоположные члены которыхъ не содержались въ нихъ. Такимъ образомъ при продолженіи изслѣдованія должно было выясниться, что имъ необходимо уже предшествуютъ другія понятія, которыя способствуютъ замыканію ихъ въ единство. Единство и множество не могутъ образовать исходнаго пункта, въ нихъ уже предполагаются тожество и различіе. Взаимодѣйствіе, причинность, всеобщность указываютъ на нѣкоторый общій пунктъ отношенія,—на непрерывность. Субстанція, реальность, единство также, повидимому, указываютъ на нѣчто болѣе фундаментальное, для чего, однако, не такъ легко установить готовое понятіе. Если же присоединить къ этому то, что, по Канту, высшей точкой отношеній системы является синтетическое единство апперцепціи, то должно бы быть яснымъ, что это понятіе никоимъ образомъ не примыкаетъ непосредственно къ группѣ двѣнадцати категорій, но что между нимъ и этой послѣдней имѣется свободное пространство, которое должно быть совершенно заполнено въ интересѣ системы. И, конечно, здѣсь не можетъ быть достаточнымъ одно посредствующее понятіе: здѣсь необходимъ цѣлый рядъ основныхъ понятій. Возможно, что Кантъ самъ загородилъ себѣ путь къ такой непрерывности, обозначивъ, изъ чрезмѣрной

боязни метафизической конструктивности, свойственныя всякому разуму и по своей сущности принадлежащія сюда «рефлективныя понятія» «амфиболическими». Если уяснить себѣ эту оставленную Кантомъ открытой проблему, то станетъ понятно, почему у философовъ послѣ Канта діалектическій методъ, въ видѣ реакціи, могъ пріобрѣсти силу и даже стать односторонне господствующимъ; и, конечно, не было простой случайностью то обстоятельство, что его примѣненіе у Рейнгольда и Маймона исходило какъ разъ изъ этихъ рефлективныхъ понятій.

При этомъ не слѣдуетъ, конечно, упускать изъ виду, что подобное стремленіе къ непрерывности принциповъ имѣетъ мѣсто уже въ трансцендентальномъ методѣ. Проблема, отъ которой исходитъ обратное заключеніе, никогда не исчерпывается одной отдѣльной категоріей. Она показываетъ свою оборотную сторону, какъ только устраняется произвольное подчеркиваніе одной стороны. И эти обратныя стороны включаютъ дальнѣйшія проблемы. А дальнѣйшія проблемы требуютъ открытія дальнѣйшихъ категорій. Слѣдуя трансцендентальнымъ методомъ за такими передвиженіями проблемы, необходимо открываешь рядъ принциповъ, которые несомнѣнно должны имѣть связь между собою, поскольку они связаны по содержанію въ одной цѣпи проблемъ.

Открытый такимъ образомъ рядъ категорій не образуетъ еще однако проникнутой единствомъ системы. Онъ возникъ не по внутреннимъ отношеніямъ понятій, какъ таковыхъ. Что эти отношенія могутъ не совпадать съ трансцендентальнымъ расположеніемъ, это показываютъ намъ упомянутые примѣры перестановокъ и дополненій. Трансцендентальная непрерывность принциповъ есть лишь случайная непрерывность, а потому непрерывность лишь отчасти. Это и не можетъ быть иначе, потому что она не подлежитъ усмотрѣнію a priori, потому что мы не взяли ее изъ сферы принциповъ, какъ одинъ изъ ея характеровъ, а почерпнули ее лишь a posteriori изъ особенностей данныхъ проблемъ и ихъ эмпирической соприналежности. То обстоятельство, что всякій опытъ вообще указываетъ въ крупныхъ чертахъ подобный рядъ связей, можно съ успѣхомъ — особенно при научномъ опытѣ — обозначить нѣкоторымъ уже имманентнымъ опыту діалектическимъ моментомъ. При этомъ нечего удивляться тому, что онъ здѣсь является не въ чистомъ видѣ. Если же систематическій характеръ принциповъ долженъ выявиться въ чистомъ видѣ и если непрерывность ихъ должна сдѣлаться сплошной, то она должна быть возстановлена на такихъ основныхъ отношеніяхъ, которыя сами суть и необходимы, потому что они принадлежатъ къ апріорности принциповъ. А что таковыя отношенія существуютъ—объ этомъ говоритъ намъ взаимное опредѣленіе основныхъ понятій. Источникъ этого по-

слѣдняго въ томъ, что систематическія отношенія не только раздѣляютъ апріорность принциповъ, но впервые придаютъ ее имъ, потому что они по отношенію къ принципамъ представляютъ собою prius.

Это соображеніе имѣетъ не только обратное уясняющее значеніе. Оно указываетъ на возможность рѣшить нѣкоторыя систематическія проблемы, для которыхъ съ трансцендентальной точки зрѣнія едва ли что могло бы быть сдѣлано. Сюда принадлежатъ прежде всего принципіально важныя связи философскихъ дисциплинъ между собою. Что, напр., логика и этика имѣютъ въ основѣ различныя постановки проблемъ и сообразно съ этимъ требуютъ различнаго образованія принциповъ, это совершенно ясно уже съ трансцендентальной точки зрѣнія; точно также ясно, что этому различію должна соотвѣтствовать извѣстная связь, такъ какъ данный предметъ оказывается вѣдь одновременно логическимъ, этическимъ и эстетическимъ. Но за то, какимъ образомъ эта связь должна быть устанавливаема и логически развиваема, можетъ ручаться только діалектика. На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, должна бы была устанавливаться эта связь? Вѣдь единство предмета, передъ его раздѣленіемъ на различныя области эмпиріи и положительныхъ наукъ, своею данностью ставитъ только требованіе, не указывая средствъ и путей для его выполненія. Слѣдовательно, пробѣлъ между логическими и этическими принципами могъ бы быть заполненъ лишь путемъ установленія подобнаго разносторонняго отношенія, которое a priori вытекаетъ изъ содержанія тѣхъ и другихъ принциповъ.

Логика и этика даютъ, безъ сомнѣнія, цѣлый рядъ точекъ опоры для установленія такой непрерывности. Такую точку опоры мы имѣемъ, напр., въ возвращеніи въ этикѣ категоріи всеобщности съ специфически сдвинутымъ удареніемъ понятія; при этомъ сдвинутое содержаніе самымъ точнымъ образомъ соотвѣтствуетъ включенію въ нѣкоторую другую систему понятій. Подобно характеру всеобщности, изъ теоретическаго въ практическое передвигается еще цѣлый рядъ иныхъ понятій: такъ единство обращается въ этическаго индивидуума, субстанція становится личностью, законъ — законодательствомъ (автономіей), необходимость—требованіемъ (долгомъ), дѣйствительность—осуществленіемъ, бытіе — долженствованіемъ бытія. Это — лишь примѣры. И въ частности они могутъ быть даже неподходящими, соотвѣтственно незрѣлому состоянію проблемы. Но такія передвиженія несомнѣнно имѣютъ мѣсто, и ихъ гораздо больше и они гораздо разнообразнѣе передвиженій, только что указанныхъ нами. И существеннымъ во всѣхъ нихъ является то, что нѣкоторый основной моментъ логической категоріи проникаетъ въ этику, обнаруживая такимъ образомъ свой совер-

шенно сверхлогическій, т.-е. обще-систематическій характеръ; между тѣмъ какъ рядъ другихъ моментовъ при этомъ искажается, измѣняется и своимъ отличіемъ отдаетъ должное особенностямъ этической проблемы. Въ первомъ, т.-е. въ сверхлогическомъ моментѣ, который eo ipso является въ то же время и сверхэтическимъ, необходимо должна возстанавливаться связь обѣихъ областей. И если вскрыть такой моментъ въ цѣлой системѣ понятій, то съ необходимостью вскроется также и искомая непрерывность въ формѣ ряда переходныхъ категорій.

Подобнымъ же образомъ, естественно, обстоитъ дѣло также и съ отношеніемъ эстетики къ этикѣ и логикѣ. И здѣсь также изъ одного трансцендентальнаго оріентированія на эстетическомъ предметѣ можно получить лишь изолированныя эстетическія категоріи. Лишь діалектическое обращеніе къ другимъ группамъ категорій можетъ создать связь черезъ непрерывность.

Если же разсмотрѣть весь планъ системы съ діалектической точки зрѣнія, то рядъ трансцендентальныхъ принциповъ окажется прерывистымъ, соотвѣтственно прерывистости и эмпирической случайности описательно данныхъ проблемъ. Слѣдовательно, взятый самъ по себѣ, онъ образуетъ вообще еще не систему, но лишь проблему нѣкоторой системы. Онъ, слѣдовательно, дѣлаетъ вмѣшательство діалектическаго метода не только возможнымъ, но прямо-таки необходимымъ,—понимая необходимость въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ назрѣвшая въ извѣстномъ пунктѣ проблема непремѣнно принуждаетъ насъ обратиться къ такому методу, который бы соотвѣтствовалъ ея трактованію. Это принужденіе переходить къ діалектическому методу должно, стало-быть, проникать уже весь трансцендентальный методъ и въ конечномъ счетѣ быть имманентнымъ уже описательному методу. Въ этомъ нѣтъ никакой парадоксальности. Это лишь подтвержденіе той, представляющейся вначалѣ лишь смѣлой догадкой мысли, что три указанныхъ философскихъ метода не образуютъ раздѣльныхъ или хотя бы доступныхъ раздѣленію возможностей изслѣдованія, а могутъ выполнять свои функціи лишь въ совершенномъ единствѣ другъ съ другомъ; короче говоря,—что они въ свою очередь имѣютъ между собой діалектическую связь, образуютъ систему методовъ. Поэтому насъ не должно удивлять то обстоятельство, что діалектическій характеръ основныхъ связей простирается вплоть до описательной данности предмета. Этотъ предметъ, во всей его неопредѣленности предполагаетъ a priori принциповъ съ такимъ же успѣхомъ, какъ любое научное содержаніе; онъ вполнѣ покоится на этомъ a priori, хотя и неопознаннымъ образомъ. Поэтому должна быть возможность намѣтить въ немъ также и отношенія принциповъ другъ къ другу въ

какой-нибудь, хотя бы и скрытой или несовершенной формѣ. Ибо эти отношенія тоже принадлежатъ къ a priori, къ условію «всякаго» познанія и «всякой» предметности. Системный характеръ познанія вплоть до послѣднихъ замѣтныхъ начатковъ познанія оказывается высшей инстанціей, логическимъ prius'омъ.—

Это главенствующее положеніе діалектики можно сдѣлать очевиднымъ еще и съ другой точки зрѣнія. Можно легко встать на эту точку зрѣнія, если изъ возникающей, незрѣлой систематики мысленно перенестись въ идеальную, законченную и, разумѣется, совершенно безконечную систему. Поскольку идея системы должна имѣть регулятивный характеръ для философскаго познанія, постольку подобное предвосхищеніе должно быть всегда возможнымъ въ извѣстныхъ границахъ. До сихъ поръ мы разсматривали діалектику, какъ нѣкоторый «способъ познанія», какъ одинъ изъ модусовъ ratio cognoscendi. Но съ точки зрѣнія идеальной системы апріорность ея членовъ и отношеній должна сдѣлаться абсолютной. Отношеніе діалектики ко всему зависимому, условному становится тогда отношеніемъ чистой ratio essendi. Категоріи тогда оказываются уже не вѣчно неготовыми, недостаточными понятіями конечнаго познанія, которыя представляютъ собою въ сущности лишь сокращенія того, что дѣйствительно заключается въ категоріи. Теперь онѣ — само это послѣднее, не исчерпывающееся безъ остатка ни при какомъ облеченіи въ понятія, потому что по своей сущности оно вообще не есть предметъ какого бы то ни было познанія, а вѣчно непознанное условіе всякаго познаванія. Къ понимаемымъ такимъ образомъ принципамъ относится то требованіе тожества, которое Кантъ высказалъ въ высшемъ основоположеніи, а именно, что въ нихъ въ одно и то же время коренятся структура бытія и структура нашего разума,— что они сами, стало быть, въ одно и то же время суть условія опыта и предмета опыта. Познаніе предмета можетъ существовать вообще лишь въ томъ случаѣ, если имѣетъ мѣсто это «въ одно и то же время». Ибо лишь при этомъ условіи опредѣленія, которыя формулируетъ въ понятіяхъ наше познаніе, могутъ имѣть значеніе опредѣленій предмета, какъ бы несовершенны они ни были. Ибо они обусловлены существующими условіями предмета.

Въ такомъ пониманіи, принципы суть уже не понятія, а нѣчто такое, что лежитъ недосягаемо выше и внѣ понятія. Статическій, фиксирующій, останавливающій характеръ понятія уже не касается ихъ. Ихъ истинный характеръ долженъ быть динамическимъ. Они должны быть активными источниками, ἀρχαὶ въ буквальномъ смыслѣ слова. И на этой активности должна покоиться присущая имъ созидательная

сила. Но на чемъ другомъ можетъ проявлять свою дѣятельность эта активность и созидательная сила, какъ не на ихъ отношеніяхъ другъ къ другу? Удивительность же того, что вытекаетъ отсюда и что по справедливости можетъ быть понимаемо, какъ проба всей задачи діалектики, заключается въ томъ, что результаты этихъ отношеній никоимъ образомъ не остаются неплодотворно въ сферѣ принциповъ, но начинаютъ нисхожденіе къ конкретному, и слѣдствіемъ ихъ является конституированіе и созиданіе предмета.

Къ подобной теоріи подошелъ уже Платонъ, когда въ своемъ «Софистѣ» онъ, повидимому, обратилъ понятіе причастности, не говоря уже болѣе, какъ въ прежнихъ произведеніяхъ, о причастности вещей идеямъ, а лишь о причастности идей другъ другу. Это — отклоненіе причастности изъ трансцендентальнаго въ діалектическое измѣреніе. При этомъ причастность, какъ таковая, понимается здѣсь совершенно динамически: собственно, не какъ отношеніе понятій, а какъ отношеніе — если позволителенъ такой образъ — силъ. Такимъ образомъ оказывается неподходящимъ и терминъ общенія (κοινωνία). Здѣсь должно имѣть мѣсто «сплетеніе» (συμπλοχή), въ которомъ идеи соединяются такимъ образомъ, что онѣ какъ бы «проходятъ другъ черезъ друга» (δι ἀλλήλων διεληλυθότα). И это взаимное проникновеніе существенно для нихъ, потому что онѣ «обладаютъ стремленіемъ соединяться другъ съ другомъ» (κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις).

Слѣдствіемъ этой динамической системы является слѣдующее. Каждое соединеніе двухъ идей даетъ новое, болѣе сложное понятіе, которое богаче по содержанію, но уже по сферѣ значимости. Такъ какъ подобныхъ соединеній безконечное множество и такъ какъ они въ свою очередь должны соединяться дальше и дальше, то такимъ образомъ возникаютъ постепенно все новыя и новыя понятія, которыя становятся тѣмъ сложнѣе и спеціальнѣе, чѣмъ болѣе они удаляются отъ идей. Изъ дальнѣйшей причастности этихъ производныхъ понятій другъ другу необходимо должно возникнуть безконечное многообразіе сложныхъ опредѣленій, при чемъ каждое изъ нихъ въ отдѣльности будетъ содержать безконечно много моментовъ опредѣленія, какъ бы сросшихся въ немъ другъ съ другомъ. А это есть «конкретное», предметъ, отъ описательно данной проблемы котораго исходитъ трансцендентальный методъ. Идеальная діалектика принциповъ совершаетъ, слѣдовательно, переходъ къ предмету. Она explicite выявляетъ то основное отношеніе между принципомъ и предметомъ, на которое направляется трансцендентальный методъ, предполагающій его, какъ условіе своего собственнаго заключающаго обратнымъ путемъ восхожденія. Идеальная діалектика есть нисхожде-

ніе къ этому восхожденію, ratio essendi, дедуцирующая изъ чистаго a priori, въ противоположность заключающей въ обратномъ направленіи ratio cognoscendi. Причастность идей другъ другу, бывшая уклоненіемъ начальнаго понятія причастности въ діалектическое измѣреніе, уклоняется снова при ея проведеніи во второй разъ (а именно: обратно въ трансцендентальное измѣреніе), но только въ обратномъ направленіи, ибо она, нисходя, дополняетъ и завершаетъ связь между своими полюсами бытія.

Такимъ образомъ оказывается, что систематическая идея діалектики точно соотвѣтствуетъ образу трансцендентальнаго метода и даже обусловливаетъ и обосновываетъ его, какъ его предпосылка. Она образуетъ систему методовъ какъ съ нимъ, такъ и съ описаніемъ. По отношенію къ этому послѣднему, какъ къ низшему полюсу познанія, она является верхнимъ полюсомъ; по отношенію къ трансцендентальному методу она является дедуктивнымъ выполненіемъ и завершеніемъ всего того, что онъ обѣщаетъ. Ей, какъ единственно апріорному методу, необходимо подчинены оба другихъ метода. И въ идеальномъ разумѣ она должна была бы безъ остатка замѣнить ихъ. Тяжелая работа описанія и не менѣе трудное восхожденіе путемъ обратнаго заключенія были бы здѣсь излишни.

Но всѣмъ этимъ охарактеризована только «идея системы» и ея идеальное слѣдствіе, а не готовая или хотя бы только достижимая система. Чистая діалектика была бы методомъ для мудреца (σοφός), который бы уже обладалъ познаніемъ принциповъ, а не для философа (φιλόσοφος), который лишь стремится къ ней. Человѣческое познаніе какъ разъ осуждено на трудный путь эмпиріи. Тамъ же, гдѣ оно возвышается до принциповъ, оно должно опираться на фактъ предшествовавшаго опыта и тщательно поддерживать согласіе съ нимъ. Слѣдовательно, оно должно работать трансцендентально. И лишь тогда, когда оно уже оставитъ за собою путь обратнаго заключенія къ принципамъ, оно можетъ, исходя изъ найденныхъ категорій, открывать діалектическія отношенія, поскольку для этого оказываются достаточными средства его понятій. Но до полноты, въ этомъ стремленіи, оно никогда не доходитъ. Наоборотъ, діалектическій способъ мышленія тамъ, гдѣ онъ дѣлается самостоятельнымъ, быстро теряетъ подъ ногами почву и становится безконтрольной спекуляціей. Или же онъ воспринимаетъ въ себя трансцендентальные моменты, не давая себѣ въ этомъ отчета. Діалектичность выведенія становится при этомъ иллюзорной. Тамъ же, гдѣ діалектика должна стать дѣйствительно плодотворной,— тамъ она должна работать, тѣсно примыкая къ трансцендентальному методу. Она никогда не

должна упускать изъ виду ориентировки на опытѣ, никогда не должна отказываться отъ методологической зависимости отъ него. Ея работоспособность и въ этой эмпирической связанности не теряетъ своей силы. Вѣдь всякое философское мышленіе, какъ мы видѣли, сбязано ей своими существеннѣйшими систематическими чертами. Прерывистый рядъ трансцендентальныхъ категорій обрѣтаетъ въ ней нѣкоторый коррективъ полноты и нѣкоторый упорядочивающій принципъ,—не говоря уже о томъ, что отдѣльная категорія въ ней становится впервые приблизительно опредѣлимой и систематически обосновываемой.—

На ряду съ разсмотрѣнными уже вопросами діалектики, касающимися ея систематическаго характера, существуетъ еще вторая группа вопросовъ, которые касаются спеціально способа ея дѣятельности, т.-е. ея внутренней методологической структуры, служащей руководствомъ для установленія систематической связи понятій въ ходѣ познанія. Въ началѣ XIX столѣтія интересъ къ діалектикѣ сосредоточивается исключительно на вопросахъ такого рода. Тогда вѣрили, что съ надлежащей діалектической схемой въ рукахъ можно «вывести» цѣлую систему. Конечно, у Гегеля или у кого-нибудь изъ остальныхъ великихъ діалектиковъ нельзя подозрѣвать этой чудовищной мысли, стирающей всякую критическую дистанцію между конечнымъ и идеальнымъ разумомъ; хотя и у нихъ имѣются недоразумѣнія этого рода. Но нашлось достаточно менѣе крупныхъ умовъ, которые довольно быстро освоились съ подобнымъ толкованіемъ и которымъ удалось надолго затруднить пониманіе потомствомъ работы такихъ философовъ, какъ Фихте и Гегель.

Для насъ теперь вопросъ объ особыхъ средствахъ діалектики не имѣетъ большого значенія. Нормативный характеръ метода исчезъ. Наше познаніе метода не предшествуетъ его примѣненію, а слѣдуетъ за нимъ. Оно, слѣдовательно, не можетъ вести къ открытію новаго содержанія. Стало-быть, весь смыслъ подобнаго вопроса въ томъ, что, разрѣшая его, мы отдаемъ себѣ дальнѣйшій отчетъ въ методѣ.

Но при такомъ ограниченіи проблема оказывается неустранимой: какимъ образомъ работаетъ діалектическое усмотрѣніе, каковы его средства, какъ нѣкоторой rationis cognoscendi? Какимъ путемъ совершается этотъ переходъ отъ одной категоріи къ другой, переходъ, въ которомъ «для насъ» устанавливается діалектическое отношеніе? Вопросъ этотъ уподобляется гегелевскому: какимъ образомъ другъ изъ друга возникаютъ категоріи? Послѣдняя форма вопроса предъявляетъ, конечно, самыя большія притязанія. Именно поэтому она повела также къ самому смѣлому отвѣту. То, что отдѣляетъ понятія другъ отъ друга и замыкаетъ каждое изъ нихъ въ самомъ себѣ, есть законъ противорѣчія:

А не есть не-А. Если же они должны стать подвижными и соединиться другъ съ другомъ, то противорѣчіе должно быть устранено. А должно полагаться какъ не-А. Такимъ образомъ полагается противоположность ему, нѣчто другое, нѣкоторое В. Оно вначалѣ несоединимо съ А, изъ котораго оно вышло. Когда же изъ него въ свою очередь возникаетъ аналогичнымъ путемъ нѣчто новое, третье, то между ними появляется соединительное звено. А «снимается» (aufheben) въ В, въ двойномъ смыслѣ исчезновенія и одновременнаго сохраненія.

Вопросъ о томъ, дѣйствительно ли въ такомъ методѣ достигается возникновеніе категорій другъ изъ друга долженъ остаться открытымъ. Значительное и путеводное въ немъ заключается въ отрицательности руководящаго методическаго понятія. «Снятіе» есть вначалѣ отрицаніе «Снятое» кажется вначалѣ уничтоженнымъ. Но оно «еще сохраняетъ при себѣ моментъ опредѣленности, изъ котораго оно вышло». Такъ оно можетъ повести къ чему-то иному. Снятіе въ результатѣ оказывается положительнымъ, хотя, какъ средство, оно само является отрицательнымъ. А этотъ мотивъ положительнаго отрицанія есть старый, присущій уже зародышамъ діалектики мотивъ. Платонъ позналъ его какъ «сущее небытіе» и сдѣлалъ его основой діалектическаго отношенія, приравнявъ его къ ἕτερον Именно въ этомъ послѣднемъ кроется сообразно своей внутренней логической природѣ чистое понятіе отношенія, такъ называемое πρὸς ἄλληλα.

Древность знаетъ это понятіе положительнаго небытія въ двухъ формахъ. Болѣе новой изъ нихъ является платоническая, діалектическая. Здѣсь созиданіе отношеній вращается лишь въ сферѣ основныхъ понятій, въ діалектическомъ измѣреніи. Болѣе древнее пониманіе принадлежитъ атомистикѣ и служитъ иному методу, а именно — если отвлечься отъ незрѣлости формулировки — методу трансцендентальному. Ибо это небытіе движется явно въ направленіи обратнаго заключенія. Демокритъ полагалъ пустоту, какъ небытіе, по отношенію къ вещному бытію. Но это небытіе онъ понималъ какъ бытіе иного рода, какъ «истинное бытіе» разумнаго основанія (λόγος), т.-е. принципа. Въ формѣ такого перехода отъ небытія къ бытію онъ совершилъ обратное заключеніе къ условію возможности матеріальныхъ вещей и ихъ движенія. Къ этому демокритовскому небытію примыкаетъ въ своей логикѣ Когенъ тѣмъ, что ставитъ «изначало» свое, ab nihilo, во главу сужденій. Послѣднее обозначаетъ, съ одной стороны, происхожденіе понятій категорій изъ отрицательности ихъ проблемы для ratio cognoscendi, а, съ другой стороны, оно обозначаетъ въ то же время возникновеніе предмета въ апріори категорій сообразно ratio essendi.

Бытіе возникаетъ изъ направленія того, что для познанія вначалѣ есть нѣчто непознанное, нѣкоторое небытіе.

Методическое средство, которымъ оперируетъ діалектика, принадлежитъ, стало-быть, не ей одной. Она дѣлитъ его съ трансцендентальнымъ методомъ. И въ этомъ опять-таки обнаруживается внутреннее единство и взаимная связь обоихъ методовъ. Такимъ образомъ объясняется, почему философскій изслѣдователь лишь весьма рѣдко сознаетъ границу между ними и по большей части думаетъ, что продолжаетъ заключать трансцендентально, между тѣмъ какъ отношенія, которыя онъ открываетъ, являются уже сплошь діалектическими. Въ обоихъ методахъ имѣетъ мѣсто одна и та же форма синтеза, двигающаго познаніе впередъ, а именно: выходъ въ отрицательное, неопредѣленное и обращеніе этого отрицательнаго въ нѣчто положительно опредѣленное на основѣ сохраняющихся въ немъ связей опредѣленія. Но только направленіе этого синтеза въ обоихъ методахъ является различнымъ, и потому оно даетъ также совершенно разнородную достовѣрность.

Изъ предметовъ тѣхъ споровъ, что велись въ діалектическую эпоху нѣмецкой философіи относительно структуры діалектики, вышеупомянутое понятіе «снятія», въ его значеніи, почти однородномъ съ сущимъ небытіемъ древности, оказалось почти единственнымъ пріобрѣтеніемъ непреходящей цѣнности. Значеніе Гегеля для потомства заключается поэтому не въ той особой діалектической схемѣ, въ которую онъ вложилъ свою систему, а во множествѣ углубленныхъ понятій, къ которымъ онъ пришелъ на основѣ своей грандіозной концепціи системы. Поэтому изъ его разсужденій относительно метода, какъ такового, можно почерпнуть гораздо менѣе, чѣмъ изъ богатаго содержанія его логическихъ осуществленій. И для него діалектическій методъ, вопреки всяческому подчеркиванію антитетической схемы, былъ въ сущности все-же дѣломъ геніальнаго построенія и личной одаренности.

И это вовсе не случайность. То же самое можно mutatis mutandis сказать обо всѣхъ діалектикахъ: о Шеллингѣ и Фихте, о Лейбницѣ и Спинозѣ, поскольку они сюда принадлежатъ, о мистическихъ діалектикахъ Ренессанса (Бруно и Кузанусѣ), о неоплатоникахъ, діалектическихъ скептикахъ средней Академіи и, наконецъ, о Платонѣ и Зенонѣ Элейскомъ. Вездѣ дѣйствительное примѣненіе и функціонированіе діалектики далеко превосходитъ сопровождающее его сознаніе методовъ. И наиболѣе значительные результаты мысли возникаютъ какъ бы въ противоположность ко всякому имѣвшемуся въ виду методу. Такимъ образомъ подтверждается истинность того положенія, что всякое сознаніе

метода является вторичнымъ по отношенію къ наличности функціонирующаго метода.

Отсюда можно вывести то слѣдствіе, что установленіе логической структуры діалектики вплоть до ея выразимой въ понятіи схемы является праздным занятіемъ. Здѣсь, наоборотъ, открывается область безгранично возможныхъ новыхъ твореній и открытій. Каждый новый мыслитель для своей новой мысли создаетъ себѣ новый методъ; но не всякій въ новой мысли признаетъ въ то же время и своеобразіе новаго метода. Строеніе системы, какъ таковой, до того сложно въ методическомъ отношеніи и въ то же время до того тождественно съ функціональной структурой самого разума, что было бы неумѣстнымъ хотя бы только иллюстрировать его въ особыхъ структурахъ понятій.

А это только подтверждаетъ то, что мы уже видѣли въ другой связи: діалектика, какъ методъ философскаго изслѣдованія, не можетъ и не должна дѣлаться самостоятельной. Она должна опираться на базисъ нѣкотораго другого метода, имѣющаго передъ ней преимущество методологической прозрачности и однозначности. Но таковымъ, во всякомъ отношеніи, является трансцендентальный методъ. Діалектика становится на отдѣльномъ примѣрѣ лишь по содержанію понятной въ своихъ заключеніяхъ, но не доказуемой въ качествѣ особаго логическаго процесса. Она составляетъ сверхнаучный, ибо сверхэмпирическій, характеръ философіи. Но чтобы этотъ послѣдній опять не спустился незамѣтно на поднаучную ступень, основаніемъ ей должна служить живая связь съ научнымъ опытомъ. Но это дѣло единственно трансцендентальнаго метода. А трансцендентальный методъ до тѣхъ поръ стоитъ твердо, пока остается въ соприкосновеніи съ низшимъ методомъ, съ описаніемъ. Среднее положеніе и посредствующая роль между діалектикой и описаніемъ обезпечиваютъ трансцендентальному методу первенствующее мѣсто во всякомъ философскомъ мышленіи, тогда какъ оба другія метода обозначаютъ верхнюю и нижнюю границу всякой познаваемости. Поэтому также онъ не только съ необходимостью, но и съ полнымъ правомъ стоитъ на переднемъ планѣ всякаго философскаго сознанія методовъ.

Къ критикѣ философскаго монизма.

Статья Рихарда Кронера (Фрейбургъ).

Въ наше время много говорятъ о монизмѣ. Современная, расщепленная въ себѣ душа тоскуетъ по единству, гдѣ она могла бы успокоить вражду противоположностей, тоскуетъ по конечной цѣли мышленія и дѣятельности, въ которой множественность наукъ и множественность жизневоззрѣній были бы подчинены власти одного послѣдняго понятія. Не находя въ себѣ этого единства, субъектъ ищетъ его внѣ себя въ бытіи вещей. Съ точки зрѣнія научной философіи почти всѣ эти искания носятъ характеръ диллетантизма; они лишь анахронистически воскрешаютъ давно устарѣлыя и преодолѣнныя мысли, даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда стараются использовать послѣднія новости научныхъ изслѣдованій, легко возбуждая этимъ въ неопытныхъ глазахъ впечатлѣніе, будто они извлекаютъ изъ новооткрытыхъ опытовъ еще-неслыханныя слѣдствія. Однако, въ томъ движеніи, которое въ настоящее время распространилось подъ именемъ монизма и образовало запутанное единство тенденцій, согласныхъ между собой лишь на почвѣ борьбы противъ положительныхъ религій, кроются внутреннія стремленія мышленія, болѣе значительныя и болѣе содержательныя, чѣмъ тѣ временно живущія, преходящія философемы. На какомъ бы фундаментѣ ни строилась монистическая система, на основѣ ли популярныхъ благодаря Дарвину мыслей о біологическомъ развитіи, или на основѣ ученія о сохраненіи энергіи,—силы, которыя здѣсь стремятся себя проявить, питаются изъ родниковъ глубокихъ и существенныхъ потребностей духа, даже если онѣ и прячутъ себя нынѣ въ одежду современной естественно-научной мысли, и не могутъ найти истиннаго выраженія своихъ желаній. Тутъ рождается также и тотъ фанатизмъ, съ которымъ эти монистическія системы мысли борятся противъ всѣхъ не монистическихъ міровоззрѣній; отсюда даже и та слѣпота къ дедукціямъ, выстроеннымъ зачастую на столь явно хромающихъ и паралличныхъ основахъ. Не борьба за ту или другую теорію такъ воспламеняетъ души, но власть неосознанныхъ мотивовъ, требующихъ своего признанія и удовлетворенія.

I. МОТИВЫ.

Каковы же эти мотивы, требующіе монистическаго міровоззрѣнія? Лежатъ ли они въ основѣ мышленія и научнаго познанія, т.-е. логическіе ли это мотивы? Этическіе, эстетическіе, или религіозные?

Не духъ времени хочу я анализировать, не о случайныхъ, сегодня нашедшихъ свое выраженіе мотивахъ спрашиваю я, но о вѣчныхъ. Однако, тутъ я прежде всего наталкиваюсь на сферу переживаній, лежащую по ту сторону понятій и не принадлежащую, въ сущности, специально ни одной изъ областей цѣнностей: на переживающее Я, стремящееся истолковать пережитое единство всѣхъ содержаній своихъ переживаній, какъ единство міра, и преобразовать не фиксированную въ понятіяхъ связь всѣхъ впечатлѣній, влеченій, чувствъ и мыслей внутренней жизни въ продуманную философскую связь. Все въ мірѣ приводимо къ одному общему знаменателю, все болѣе или менѣе родственно между собой, ибо все въ томъ или другомъ смыслѣ переживаемо. Тѣлесное не менѣе чѣмъ духовное; абстрактное не менѣе чѣмъ конкретное; сверхчувственное, столь же, сколь и чувственное; математическое, какъ и историческое; истина, какъ и заблужденіе; субъективное, какъ и объективное. Всѣ эти противоположныя понятія имѣютъ въ виду опредѣленныя переживанія, объединенныя тѣмъ, что всѣхъ ихъ отличаетъ общій показатель переживаемости, что всѣ они объемлются общей связью индивидуальнаго сознанія Я, въ которомъ они появляются и исчезаютъ. Эта связанность и сопринадлежность къ Я всѣхъ переживаній, повидимому, ручается непосредственно за то, что всѣ они стоятъ въ концѣ концовъ въ единой связи, что между ними нѣтъ ни на что несводимой чуждости, что они сотканы наоборотъ изъ единой матеріи, обладающей общимъ свойствомъ быть доступной переживанію. Въ этомъ единствѣ переживающаго Я коренится нерефлектированное убѣжденіе въ возможности лишь одного времени, одного пространства, лишь одного міра и одной истины.

Только одной истины! Но здѣсь появляется уже новый монистическій мотивъ, выводящій за предѣлы простого переживанія,—мотивъ логическій. Какъ бы ни относились другъ къ другу переживаніе и мышленіе (здѣсь еще не мѣсто выяснять это), одно можно во всякомъ случаѣ сказать съ полной достовѣрностью, а именно то, что мышленіе, какъ мышленіе, отличается отъ другихъ видовъ переживаній, и что просто пережитое убѣжденіе въ единствѣ истины пріобрѣтаетъ логическое значеніе, лишь какъ постулатъ мышленія и познанія.

Въ двухъ направленіяхъ постулатъ этотъ проявляетъ свое дѣйствіе, во-первыхъ, въ направленіи центра, во-вторыхъ, въ направленіи периферіи; къ центру—онъ полицейская власть, не допускающая совмѣщенія двухъ взаимно противорѣчащихъ сужденій, къ периферіи—онъ положительная сила, побуждающая мышленіе сопрягать между собой всѣ свои сужденія, соотносить ихъ другъ къ другу, соединять ихъ между собой, выводить одно изъ другого, а въ концѣ концовъ и всѣ изъ одного высшаго принципа;—та сила, значитъ, которая, говоря коротко, заставляетъ мысль заключать всѣ свои сужденія въ систему,—дабы единая истина нашла себѣ и свое воплощеніе. Въ то время какъ въ своей къ центру направленной, задерживающей функціи постулатъ этотъ оказывается основной опорой всякаго мышленія и познанія вообще, въ своей положительной, наружу направленной функціи онъ преимущественно проявляетъ себя какъ основное стремленіе философскаго мышленія и познанія. Это стремленіе однако столь врождено всякому мышленію, что захватываетъ также и отдѣльныя науки, принося этимъ имъ и пользу и вредъ.—Пользу въ томъ смыслѣ, что не допускаетъ отдѣльныя науки вторгаться въ области, неподвластныя ихъ специфическимъ методамъ, но заставляетъ ихъ приводить къ возможно полному единству лишь свои собственныя понятія и теоріи; вредъ—если онѣ вознамѣрятся, при помощи тѣхъ же своихъ методовъ, объять всю цѣлостность міра, считая ее объектомъ, принадлежащимъ ихъ собственной сферѣ. Всѣ попытки расширить механику или химію, біологію или психологію до значенія орудія міропознанія обязаны своимъ существованіемъ логико-монистическому стремленію частно-научнаго знанія. Идея системы философіи вообще беретъ свое начало изъ этой логической потребности. Если Спиноза доказываетъ, что не можетъ быть двухъ субстанцій, такъ какъ отличіе ихъ другъ отъ друга можетъ заключаться только въ ихъ аттрибутахъ, субстанція же необходимо должна разсматриваться, какъ совокупность всѣхъ мыслимыхъ аттрибутовъ, то въ основѣ этого доказательства лежитъ идея системы философіи, въ которой должны найти свое мѣсто всѣ возможныя опредѣленія разума, такъ что сама система должна мыслиться, какъ совокупность всѣхъ этихъ опредѣленій, какъ безусловно единичное и единое, какъ все-единое. Съ геніальной смѣлостью, возможной, правда, лишь послѣ кантовой саморефлексіи разума, Гегель, пытаясь удовлетворить логико-монистическую потребность простымъ ея признаніемъ, т.-е. идеей всеобъемлющаго единства мышленія, поставилъ самое идею системы философіи на мѣсто субстанціи Спинозы. Но и самъ Кантъ, у котораго на долю логико-монистическаго стремленія не выпадаетъ никакого

удовлетворенія, никогда и нигдѣ не отрицаетъ ни его существованія, ни его права. Повсюду указываетъ онъ на послѣднее, недоступное намъ, конечно, единство разрозненныхъ силъ разума или областей цѣнности; онъ говоритъ объ общемъ корнѣ чувственности и разсудка, объ основѣ природы, служащей въ то же время и основой нашей свободы, онъ говоритъ о надеждѣ, что «возможно когда-нибудь будетъ притти къ очевидному сознанію единства всѣхъ способностей чистаго разума (теоретическихъ, какъ и практическихъ) и все вывести изъ одного принципа; каковая неизбѣжная потребность человѣческаго разума находитъ свою совершенную удовлетворенность лишь въ полномъ систематическомъ единствѣ всѣхъ познаній».

Эту удовлетворенность, которую Кантъ ждетъ отъ монистической системы будущаго, можно было бы назвать удовлетворенностью логической; по чувственному своему тону она психологически родственна другой, болѣе теплой удовлетворенности—эстетической. Въ созерцаніи прекраснаго монистическое стремленіе духа находитъ свое полное удовлетвореніе, правда, только въ границахъ, опредѣленныхъ законами эстетики. Поэтому ни однимъ мотивомъ изъ области эстетики, какъ частной философской дисциплины, не можетъ воспользоваться монистическая метафизика. Ни Кантъ, ни Шиллеръ, который особенно сильно выдвигаетъ объединяющую функцію эстетическаго, не стремятся, исходя изъ теоретическаго опредѣленія прекраснаго, охватить весь міръ. Только въ томъ случаѣ, если эстетическое наслажденіе выйдетъ изъ своихъ закономѣрныхъ границъ, если расширитъ себя до эстетико-мистическаго чувства, ищущаго связать себя съ совокупностью всѣхъ переживаній вообще, только тогда можетъ вырости изъ него э с т е т и к о-монистическій мотивъ. Начинающее философствовать эстетико-мистическое сознаніе направитъ свои требованія за предѣлы эстетики, на цѣлое, на систему философіи. Единство и цѣлостность произведенія искусства станутъ, въ формѣ теоретически наиболѣе интенсивно разработаннаго эстетическаго міровоззрѣнія, образцомъ для единства и цѣлостности философской системы; части ея низведутся до значенія лишь несамостоятельныхъ моментовъ, пріобрѣтающихъ свою правду только чрезъ участіе въ единой правдѣ, подобно тому, какъ части произведенія искусства полнозначны лишь во взаимной связи цѣлаго произведенія. Противоположности и даже противорѣчія растворяются въ гармонизирующемъ свѣтѣ эстетическаго единства формы и теряютъ свою остроту, ибо созерцаніе, скользя по нимъ, направляется на цѣлое, гдѣ всѣ противоположности полны смысла, дополняя другъ друга. Истина и красота по своей идеѣ едины, какъ того хочетъ Шеллингъ. Истина—это

красота, созерцаемая разумомъ, какъ выражается молодой Гегель. Бруно, Шэфтсбери, Шлейермахеръ—всѣ они воодушевлены этимъ чувствомъ. Исчерпываетъ ли себя философское мышленіе, исходящее изъ эстетическаго мироощущенія, въ выраженіяхъ благороднаго воодушевленія, или созрѣваетъ до строгаго теоретическаго построенія,—мыслямъ о единствѣ многообразнаго, монистической идеѣ оно всегда опредѣлитъ центральное мѣсто. «Искусство, говоритъ Шеллингъ, потому есть наивысшее для философа, что оно открываетъ ему такъ сказать святая святыхъ, гдѣ въ вѣчномъ и первичномъ единствѣ, какъ въ пламени, горитъ то, что въ жизни и въ дѣятельности, такъ же какъ и въ мышленіи, должно вѣчно ускользать».

Эстетическое міровоззрѣніе приводитъ къ религіозному; оно столь родственно послѣднему, что трудно провести между ними теоретически строгую границу. Кто созерцаетъ міръ какъ гармонически цѣлое, тотъ въ этомъ цѣломъ благоговѣетъ въ то же время предъ божествомъ. Такъ понятіе религіи у Шлейермахера въ основѣ всецѣло покоится на эстетическомъ настроеніи. Прославленіе міра, какъ произведенія искусства, звучитъ для него, какъ славословіе божеской красотѣ. Психологически чувственный тонъ религіозной удовлетворенности еще однимъ градусомъ теплѣе чувственнаго тона эстетическаго удовольствія и можетъ подняться до степени мистическаго наслажденія, до сверхчувственнаго блаженства. Съ этой стороны также нѣтъ никакой опредѣленной границы между эстетико-мистическимъ и религіознымъ переживаніемъ; они незамѣтно переходятъ другъ въ друга. Но какъ бы теоретически ни понимать религіозное сознаніе, въ немъ всегда окажутся налицо живыя силы, толкающія къ монистическому міровоззрѣнію. Яснѣе всего это можно увидѣть, если попытаться достигнуть религіознаго завершенія со стороны той области цѣнностей, которая является какъ бы родиной дуализма, именно со стороны этической. Религіозный человѣкъ не можетъ примириться съ тѣмъ, чтобы пропасть между добромъ и зломъ, между сущимъ и должнымъ осталась не преодолѣнной. Какъ бы ни представлялось вѣрующему отношеніе Бога къ отдѣльной душѣ, Бога къ міру, Бога къ діяволу, всѣмъ религіознымъ вѣрованіямъ обще убѣжденіе, что Богъ правитъ міромъ, что потому онъ послѣ длительной, можетъ быть, борьбы съ какимъ-либо противобожественнымъ началомъ въ концѣ дней все направитъ къ добру. Если такой религіозный мотивъ проявитъ свое дѣйствіе въ метафизической концепціи, то онъ необходимо направитъ ее къ монизму. Если религіозное убѣжденіе въ томъ, что Богъ правитъ міромъ, должно получить философское выраженіе, то должна быть найдена

первоначальная связь Бога съ отдѣльной душой, Бога съ міромъ, Бога съ діяволомъ; въ мысль о міроуправленіи уже включено единство этихъ противоположностей. Такъ, мы видимъ, что специфически религіозная метафизика средневѣковья, въ ея высшей точкѣ—у Ѳомы, при всемъ дуализмѣ формы и матеріи, перенятомъ схоластикомъ отъ Аристотеля, въ концѣ концовъ, завершается въ монизмѣ: у Ѳомы Аквинскаго—Богъ есть начало не только формы, но и матеріи; Онъ можетъ править міромъ лишь потому, что Онъ Самъ его создалъ, что міръ выдѣлился изъ Него, какъ изъ высшаго и единственнаго реальнаго существа. Въ подобномъ же смыслѣ монистична мистика Эккарта. Въ Гегелевской философіи религіозно-монистическій мотивъ божескаго міроуправленія (на ряду съ логическимъ и эстетическимъ) играетъ выдающуюся роль. Здѣсь ведется сознательная борьба противъ моралистическаго міровоззрѣнія Канта и Фихте, покоящагося на расщепленіи сущаго и должнаго. Добро, говоритъ Гегель, вовсе не такъ слабосильно, чтобы только долженствовать и не существовать; скорѣе оно вѣчно себя осуществляетъ. Но если возможно такое самоосуществленіе, тогда фихтевское «не-я», матеріалъ долга, уже не смѣетъ болѣе противостоять «я», какъ чуждое и противоположное ему, тогда скорѣе оно имъ самимъ порождено и положено. Пропасть между субъектомъ и объектомъ должна исчезнуть, и выше ихъ обоихъ, какъ ихъ единство, должна мыслиться абсолютная идея.

Религіозные мотивы, ведущіе къ философскому монизму, потому чрезвычайно значительны, что религіозное сознаніе вообще особенно близко, родственно философскому. Я уже указалъ, что и эстетико-монистическій мотивъ возникаетъ не изъ простого эстетическаго сознанія, но изъ эстетико-мистическаго, которое весьма трудно отдѣлимо отъ религіознаго. Религіозное переживаніе можетъ понимать все то временемъ и пространствомъ ограниченное и обособленное, что̀ воплощено и выдѣлено въ культѣ и въ догмѣ, только какъ намекъ, знакъ, изображеніе сіяющаго сквозь нихъ свѣта безусловности и вѣчности, которымъ и присвояется благоговѣніе, поклоненіе и самоуничтоженіе въ истинѣ. Даже тамъ, гдѣ религіозное переживаніе не стремится къ метафизическому пониманію, оно все же всегда хочетъ проникнуть своимъ путемъ въ ту сферу, завладѣть которою намѣрена и всякая метафизика. Стремясь созерцать вселенную, оно вовсе не нуждается въ томъ обертывающемся въ мистику расширеніи, которое претерпѣваетъ на себѣ эстетическое сознаніе. Наоборотъ, ему врождена неудовлетворенность единичнымъ, какъ таковымъ. Гдѣ бы религіозное переживаніе ни появилось, оно раскрываетъ себя какъ міровое чувство, претендующее

такъ же затопить и покорить себѣ предметный міръ въ его цѣломъ и во всей его множественности, какъ сполна завладѣваетъ оно человѣкомъ. Я не говорю, что эстетическое чувство въ узкомъ смыслѣ, т.-е. удержанное въ сферѣ искусства, не имѣетъ черезъ посредство своего отдѣльнаго и обособленнаго предмета никакого отношенія ко всеобщему и внѣвременному; предметъ, содержащій въ себѣ такое отношеніе, эстетически полнозначенъ совсѣмъ въ другомъ родѣ, чѣмъ религіозный символъ полнозначенъ религіозно. Произведеніе искусства, выполняя свою эстетическую миссію, цѣнно для созерцающаго само по себѣ, а не какъ указаніе на нѣчто лежащее за его предѣлами; оформленіе, ограниченіе, обособленіе, въ которыхъ запечатлѣло себя внѣ-временно всеобщее, именно и есть существенный и специфически эстетическій моментъ въ немъ; символическая же функція лишь привходяща и вторична. Наоборотъ, религіозный символъ религіозно цѣненъ лишь какъ символъ; центръ его значенія лежитъ не въ его обособленности, но въ томъ, что онъ обозначаетъ, на что указываетъ. Какъ ни трудно поставить въ философски-вѣрное соотношеніе между собой религіозную и логическую всеобщность, но нельзя отрицать, что переходъ изъ одной области въ другую ассоціативно очень легокъ, какъ это дѣйствительно въ исторіи многократно и имѣло мѣсто. Эстетико-мистически настроенное сознаніе въ особенности будетъ склонно выступать за предѣлы простого созерцанія и переживанія и облекать себя въ одежду понятій. Безъ формы и безъ образа, отданное во власть раскидывающагося чувства, оно еще скорѣе, чѣмъ религіозно-исторически связанная набожность, подвергнется искушенію съ помощью логическихъ операцій создать себѣ объективную сферу, вещественную родину. Мистическое чувство, не сдерживаемое въ кругу символовъ или велѣній культа и догмы, безпрепятственно и непосредственно устремляется ко всеобщему и вѣчному. Однако, пустота мечтаній и безсиліе субъективной увѣренности прямо толкаютъ его въ объятья философскаго построенія и обоснованія. Такъ съ психологической стороны эстетико-религіозныя влеченія должны скрывать въ себѣ величайшую интенсивность къ образованію монистическаго метафизическаго міровоззрѣнія.

Однако, пора закончить теперь простое перечисленіе монистическихъ мотивовъ и обратиться къ вопросу объ ихъ правомѣрности, разрѣшить, насколько психологически дѣятельные мотивы могутъ оказаться также и устойчивыми основаніями для требованія и проведенія философскаго монизма.

II. ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНІЯ.

При обоснованіи проблемы прежде всего совершенно исключается участіе переживающаго Я. Показатель переживаемости не можетъ теоретически объединить все множество пережитыхъ содержаній. Онъ имѣетъ въ виду скорѣе ту сторону содержаній, которая доступна лишь переживанію, но не мышленію. Даже въ словахъ, которыми въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ Гегель затронулъ однажды проблему переживанія,—жизнь, говоритъ онъ, это священная тайна—,лежитъ уже слишкомъ много пониманія. Священной тайной становится жизнь только тогда, когда она возносится до религіозной жизни. Но по столько, именно,—хотя, конечно, не въ отношеніи къ моменту самаго переживанія, она еще доступна для философскаго пониманія. Загадкой, наоборотъ, въ смыслѣ совершенной неподводимости подъ какое-либо понятіе, въ смыслѣ полной невозможности формулировать его, какъ философскую проблему, остается то, что мы обыкновенно называемъ просто переживаніемъ. Это совершенное недоразумѣніе, будто психологія имѣетъ своимъ предметомъ переживающее Я. Такъ какъ безусловно все доступно переживанію, то переживаемость не можетъ быть характернымъ признакомъ предмета какой-либо отдѣльной науки. Переживаемость—это безразличный фонъ; онъ ничего не выдѣляетъ, но ничто не можетъ быть и лишено его. Отсюда ясно, что переживающее Я не должно противопоставляться, какъ бытіе психическое, бытію физическому; оно лежитъ внѣ этой противоположности, которую само же переживаетъ въ себѣ; только логическое дифференцированіе переживанія впервые принуждаетъ мышленіе совершить раздѣленіе на два рода бытія. Психическое—въ смыслѣ дѣйствительнаго бытія, подчиненнаго и въ своемъ существѣ опредѣленнаго законами психологіи—не торжественно съ пережитымъ содержаніемъ, поскольку послѣднее есть пережитое содержаніе, которое, какъ таковое, стоитъ не въ психологически закономѣрной, но только въ пережитой связи. Въ ней тѣлесное переживается какъ тѣлесное, прекрасное, какъ прекрасное, а не какъ комплексъ психическихъ явленій. Были попытки сдѣлать такую связь переживаній предметомъ особой, отличной отъ психологіи науки. Какъ бы ни были онѣ интересны, онѣ должны потерпѣть неудачу, ибо своеобразіе связи переживаній какъ разъ и состоитъ въ томъ, что она только переживается, а не понимается. Поэтому всѣ выраженія, вродѣ переживающее Я, переживаніе, связь переживаній, философски означаютъ лишь предѣльныя понятія, стоящія на стражѣ у границы понимае-

мости, преграждая дальнѣйшій доступъ. Точно такъ же всѣ эпитеты, прилагаемыя къ сферѣ переживаній, не имѣютъ ни цѣнности, ни смысла строго очерченныхъ понятій; они функціонируютъ лишь какъ указанія на то, что только переживается, а не понимается. Если, напр., говорятъ, что переживающее Я индивидуально, то подъ этимъ не должно понимать какое-либо фиксированное понятіе «инакости» (Andersheit), какъ въ случаѣ дѣйствительной или исторической индивидуальности. Иначе оказалось бы вложеннымъ въ переживаніе слишкомъ много теоретическаго. Посколько переживающіе принадлежатъ дѣйствительности или исторіи, они, конечно, въ опредѣленномъ смыслѣ индивидуумы; но именно постолько же они оказываются уже не просто только переживающими. Индивидуальность переживающаго Я—это только другое выраженіе для его ирраціональности. Остаемся ли мы тѣми же самыми, или мы индивидуально различны, когда переживаемъ логически значимое, прекрасное или божественное? Принадлежимъ ли мы въ такомъ переживаніи времени, или переносимся въ вѣчность? Развѣ нѣтъ состояній, когда мы сполна преодолѣваемъ свое Я? На всѣ эти вопросы наука не даетъ отвѣта, потому что переживаніе нельзя подвести ни подъ какое понятіе. Кто думаетъ, что извѣстное есть то, что понято, или по крайней мѣрѣ, постижимо, тому трудно убѣдиться, что именно напротивъ—самое извѣстное, самое намъ близкое совершенно недоступно пониманію. Однако это такъ по отношенію къ переживанію. Науки транспонируютъ переживанія въ свои теоретическія сферы. И философія также не представляетъ въ данномъ случаѣ исключенія. Поэтому само переживаніе остается внѣ всякихъ наукъ и всего теоретическаго; опредѣленіе его такимъ «внѣ лежащимъ» и есть дѣло философіи. Возникающее здѣсь противорѣчіе, а именно, что неопредѣляемое все-же въ извѣстномъ смыслѣ, какъ предѣльное понятіе, получаетъ опредѣленіе,—неизбѣжно. Въ немъ какъ разъ сказывается терній непонятности. Единство переживанія не можетъ служить такимъ образомъ основой монистической философской системѣ. Множество пережитаго не объединено въ немъ въ понятіяхъ, но только переживается какъ единство, объединяется какъ пережитое множество. Пережитое единство и пережитое множество такъ же мало представляютъ собой строгія понятія, какъ и само переживаніе. Исходящее изъ переживанія побужденіе къ монистическому пониманію міра не можетъ почерпнуть само въ себѣ никакого философскаго удовлетворенія. Переживаніе не даетъ никакого систематическаго понятія единства.

Съ бо́льшимъ правомъ на вниманіе выступаетъ л о г и ч е с к о е требованіе заключить всѣ понятія и сужденія въ единство одной системы.

Правда, установленіе непримиримой противоположности между переживаніемъ и мышленіемъ уже съ самаго начала значительно колеблетъ идею монистической системы. Вѣдь какъ бы ни было велико значеніе объединяющей силы начальнаго понятія, лежащаго въ основѣ системы,—признаніе, что какое-то неопредѣлимое ближе нѣчто,—переживаніе, не можетъ быть вплетено въ цѣпь системы, утверждаетъ непреодолѣваемый для системы дуализмъ постигаемаго и непостигаемаго. Пусть удастся въ системѣ вывести все мыслимое изъ одного высшаго принципа,—немыслимое все-таки останется невыводимымъ и доступнымъ для мышленія, только какъ предѣльное понятіе. Ограничивая, повидимому, самый монизмъ, предѣльное понятіе отмежуетъ логико-монистическому мотиву границы его осуществленія. Но это еще не отвѣтъ на вопросъ о возможности и правомѣрности монистической системы. Можетъ случиться, что окажется возможнымъ, хотя бы и съ указанной оговоркой, провести въ области мышленія принципъ монистической дедукціи, хотя, съ другой стороны, возможно также, что, несмотря на полное признаніе требованія системы, при выполненіи этого требованія въ смыслѣ дедукціи всего содержанія системы изъ одного послѣдняго принципа или понятія, на дорогѣ встрѣтятся непреодолимыя препятствія. Нужно еще болѣе углубиться въ эту альтернативу, чтобы прійти къ опредѣленному рѣшенію. Если же удастся достичь какого-либо однозначнаго результата, то этимъ самымъ будетъ обоснована также правомѣрность эстетико-религіозно-монистическихъ мотивовъ. Ибо, какъ бы ни гласили вытекающія изъ нихъ понятія единства, они во всякомъ случаѣ должны играть роль первичныхъ понятій системы, имъ подобаетъ только логическая, но никакъ не эстетическая или религіозная власть надъ выведеннымъ изъ нихъ дальнѣйшимъ содержаніемъ системы. Философія хочетъ мыслить, а не только созерцать, фантазировать или молиться. Въ этомъ ея неискоренимый раціонализмъ, отъ котораго она безусловно никогда не смѣетъ отказаться. Для философіи мотивы эстетическаго и религіознаго сознанія превращаются въ теоретическія требованія; эстетически преображенное божество и тріединый Богъ христіанства передъ форумомъ мышленія должны удовлетворить всѣмъ требованіямъ, что предъявляетъ имъ логико-монистическое стремленіе системы; только при такихъ условіяхъ мотивы, вытекающіе изъ эстетико-религіозной области, могутъ пріобрѣсти значеніе основаній системы.

Если вспомнить, какъ мы уже замѣтили (стр. 00), что родину дуализма надо искать въ области этическихъ цѣнностей, если далѣе принять во вниманіе, что возникающій здѣсь враждебный монизму мотивъ для достиженія своей философской цѣли можетъ подчинить себѣ только теорети-

ческую область и только въ ней достигнуть господства, то споръ монистическихъ и антимонистическихъ тенденцій въ философіи представится въ видѣ завистливаго соперничества, съ одной стороны, эстетико-религіознаго, съ другой — этическаго сознанія за благосклонность понятія, логоса. Къ этому спору поэтому прежде всего должно обратиться изслѣдованіе; надлежитъ разсмотрѣть, оказываетъ ли понятіе въ силу своей собственной сущности предпочтеніе какому-нибудь изъ соперниковъ, или равно безразлично къ обоимъ.

Такое изслѣдованіе о возможности монистической системы тотчасъ же ставитъ самый принципіальный изъ всѣхъ философскихъ вопросовъ: о смыслѣ и границахъ философскаго познанія вообще, объ его отношеніи къ своему предмету. Отвѣтить на эти вопросы значитъ разъяснить основную проблему логики или теоріи знанія самой философіи. Не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы въ этой статьѣ систематически подойти къ рѣшенію проблемы; это лежитъ совершенно внѣ ея рамокъ. Я хотѣлъ бы только поспособствовать ея разрѣшенію, только ярче освѣтить проблему. Исходнымъ пунктомъ при этомъ хочу я взять противоположность въ области самого философскаго мышленія, которая, думается, затрагиваетъ проблему въ самомъ ея корнѣ и рѣшающимъ образомъ освѣщаетъ возможныя по отношенію къ ней позиціи: противоположность аналитическаго и синтетическаго мышленія. Оба эти противоположные философскіе методы безъ оговорокъ даютъ прямые отвѣты на вопросъ о возможности монистической системы: одинъ, аналитическій, отвѣчаетъ рѣшительнымъ нѣтъ, другой, синтетическій,—рѣшительнымъ да.

III. АНАЛИТИЧЕСКАЯ И СИНТЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Прежде всего я вкратцѣ охарактеризую два противоположныхъ рода мышленія, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь. Они различаются между собой главнымъ образомъ въ оцѣнкѣ самого философскаго познанія. Аналитическая философія гораздо скромнѣе синтетической; она уже съ самаго начала признаетъ пропасть между тѣмъ, что мышленіе должно было бы сообразно своему идеалу исполнять, и тѣмъ, что оно дѣйствительно въ состояніи исполнить. Она видитъ такимъ образомъ и въ философскомъ мышленіи лишь одно изъ человѣческихъ, т.-е. ограниченныхъ и конечныхъ дѣяній. Ея паѳосъ основывается на представленіи безконечнаго историческаго развитія рода человѣческаго; философское мышленіе также участвуетъ въ этомъ развитіи; оно работаетъ надъ задачей, разрѣшимой лишь въ безконечности и носящейся передъ

нимъ какъ цѣль, какъ долженствованіе. «Нашему» мышленію противостоитъ мышленіе отличное отъ него, неограниченное и безконечное, свободное отъ нашихъ недостатковъ. Наиболѣе существененъ изъ этихъ недостатковъ тотъ, что наше мышленіе абстрактно, т.-е. что оно не можетъ охватить и изобразить предмета въ его конкретной цѣлостности, но разлагаетъ его на рядъ теоретическихъ моментовъ; эти моменты, правда, присущи и свойственны предмету, но, разъ разложенные, они никогда уже не могутъ снова быть связаны мышленіемъ въ ту конкретную цѣлостность, въ какой они объединены въ предметѣ. Философія можетъ работать только аналитически, не синтетически. Разъединеніе, расщепленіе, отдѣленіе и разложеніе—вотъ ея сущность. Нерасчлененное—значитъ непонятое, а понятое лишено первичнаго единства. Поэтому мышленіе по отношенію къ первичному предмету—вторичный, искусственный процессъ. Предметъ—это то, что не было еще объектомъ мышленія, мышленіе же производитъ надъ нимъ родъ анатомической операціи. Оно подобно вспомогательной конструкціи, которую конечный духъ налагаетъ на міръ въ цѣляхъ понять его. Понятіе, это—уловка конечнаго духа, посредствомъ которой онъ перерабатываетъ, переводитъ на свой языкъ и дѣлаетъ усвояемымъ то, что въ первоначальной своей цѣлостности ему недоступно. «Философъ, подобно химику, только черезъ разложеніе находитъ соединеніе, и только черезъ насиліе искусства — произведеніе своевольной природы. Что же удивительнаго, если природное чувство въ такомъ отображеніи не находитъ себя вновь, и если истина въ передачѣ *аналиста* звучитъ парадоксомъ?» (Шиллеръ). Отъ самыхъ поверхностныхъ, чисто психологическихъ теорій мышленія вплоть до кантовой философіи тянется *одна* линія философскихъ построеній, разсматривающихъ мышленіе исключительно какъ абстрагирующую, аналитическую дѣятельность. Такъ, Кантъ разлагаетъ единство теоретической способности на чувственность, разсудокъ и разумъ, при чемъ замѣчаетъ, что эти три абстрактныхъ понятія способностей имѣютъ одинъ общій корень, который долженъ остаться недоступнымъ для аналитическаго познанія. Такъ раздробляетъ онъ единый разумъ на теоретическую и практическую способность; самъ же разумъ, нерасчлененный, остается непонятнымъ. Можно было бы еще привести много примѣровъ, но достаточно упомянутыхъ *).

*) Кантъ также употребляетъ выраженія аналитическій и синтетическій въ томъ же смыслѣ, какъ и мы; напр., онъ замѣчаетъ относительно своего метода въ философіи религіи, что «это аналитическій методъ, находящій уже данную религію въ границахъ простого разума, не синтетическій, который сталъ бы самъ

Съ болѣе смѣлыми притязаніями выступаетъ синтетическая философія. Ея основное положеніе гласитъ: познаніе неограничено; оно исполняетъ то, что должно исполнять; нѣтъ никакой пропасти между дѣйствительнымъ и идеальнымъ познаніемъ. Если мы станемъ утверждать, что наше мышленіе конечно, то позабудемъ, что это утвержденіе тѣмъ самымъ ставитъ самого себя внѣ нашего мышленія, позабудемъ, что оно претендуетъ стать выше конечности;—иначе какъ же сочло бы оно себя въ правѣ судить о нашемъ мышленіи, смотрѣть на наше мышленіе точно съ птичьяго полета, какъ на ограниченное, конечное? Именно утверждая ограниченность мышленія, мы тѣмъ самымъ признаемъ, что только одна часть, одинъ способъ нашего мышленія ограничены, а другая часть, другой способъ поднимаются надъ этимъ ограниченіемъ, благодаря чему и познаютъ его, какъ ограниченіе. Желаніе выйти за предѣлы мышленія, мысля области, потустороннія мышленію,—безполезно и безсмысленно. Мышленіе нигдѣ не размыкаетъ своего круга. Оно не однородно съ другими дѣятельностями и не стоитъ съ ними въ одномъ ряду; его нельзя координировать воленію или чувствованію. Съ другой же стороны, мышленіе неотдѣлимо отъ своего предмета; оно не производитъ съ нимъ какихъ-либо внѣшнихъ операцій, оно не анализируетъ и не абстрагируетъ, или, по крайней мѣрѣ, это не есть его единственная и предѣльная дѣятельность. Всякій, кто противопоставляетъ познаваніе его предмету, забываетъ о томъ, что это противопоставленіе само есть познаваніе, посредствомъ котораго будто бы еще не познанный предметъ уже мыслится въ его отношеніи къ познанію, т.-е. уже оказывается познаннымъ. Въ мышленіи нигдѣ нельзя ни исходить изъ не-мышленнаго, ни приходить къ нему; мышленіе никогда не можетъ противопоставить мышленію не-мышленное. Поэтому все есть мышленное, мышленіемъ опредѣленное, черезъ мышленіе получившее свое существованіе. Болѣе, все есть мышленіе. Такъ какъ познаваніе не отдѣлимо отъ своего предмета, такъ какъ, кромѣ познаннаго, ему ничего не можетъ быть противопоставлено, познанное же только черезъ познаваніе получаетъ свое существованіе, то совершенно исчезаетъ абсолютная противоположность между познаваніемъ и познаннымъ; сущность ихъ одна и та же; они только въ абстракціи отдѣлимы другъ отъ друга, въ первоначальномъ же синтезѣ едины. Когда мы познаемъ, то кажется будто мы совер-

---

черезъ посредство разума строить религію». (Reicke III, 59). Кто знаетъ Канта, знаетъ также, что всѣ произведенія Канта въ свою основу кладутъ употребленіе этого аналитическаго метода.

шаемъ дѣятельность, чуждую предмету и только насъ самихъ касающуюся; но если подумать, что мы сами можемъ стать для себя предметами, что мы, какъ познающіе, принадлежимъ къ познанному міру, что наше познаніе познаетъ такимъ образомъ само себя, то станетъ ясно тожество познаванія и его предмета: синтетическая философія заполняетъ пропасть, зіяющую между абстрактнымъ и конкретнымъ, между субъектомъ и объектомъ, между конечнымъ и безконечнымъ. Синтетическое познаніе стоитъ по ту сторону этихъ противоположностей, потому что оно само первое ихъ вызываетъ къ существованію, потому что оно само ихъ въ себѣ скрываетъ и себя въ нихъ познаетъ. Начиная отъ догматическаго раціонализма, отожествляющаго бытіе и мышленіе безъ всякой рефлексіи относительно ихъ различія, вплоть до абсолютнаго идеализма Гегеля, который это различіе хорошо видитъ, но въ послѣднемъ счетѣ отрицаетъ и снимаетъ,—и здѣсь протягивается о д н а линія.

Чтобы еще ближе познакомиться съ противоположностью методовъ и принциповъ, находящихъ свое выраженіе въ аналитической и синтетической философіи, мы разсмотримъ ихъ позиціи по отношенію къ какой-нибудь отдѣльной проблемѣ. Я хочу выбрать для этого центральную проблему теоріи познанія, проблему отношенія с о д е р ж а н і я и ф о р м ы въ познаваніи дѣйствительности. Способъ опредѣленія этого отношенія характеренъ для оцѣнки дѣеспособности философскаго мышленія и позволитъ болѣе подробно вникнуть въ логику этого мышленія.

Такъ какъ а н а л и т и ч е с к а я философія сущность своего пониманія усматриваетъ въ абстрагированіи, то ясно прежде всего, что она рѣзко отграничитъ философское познаваніе отъ познаванія бытія. Она абстрагируетъ отъ всякаго содержанія познаній бытія съ цѣлью вылущить ихъ общія формы. Форма такимъ образомъ въ глазахъ аналитической философіи есть лишь несамостоятельный моментъ, пустой и лишенный дѣятельности въ случаѣ отдѣленія его отъ конкретнаго, оформленнаго имъ содержанія. Форма есть образованіе, искусственно отрѣшенное отъ дѣйствительнаго предмета, безсильное по отношенію къ особенностямъ содержанія, противостоящаго ей скорѣе, какъ случайный, невыводимый изъ нея моментъ. Содержаніе получаетъ, правда, благодаря формѣ, образъ и становится понятнымъ,—однако, лишь въ той степени, въ какой возможно пониманіе, основывающееся на абстракціи, т.-е. содержаніе освѣщается подъ опредѣленнымъ имъ самимъ предписаннымъ аспектомъ, на него, по слову современнаго логика, только наклеивается помѣченная «этикетка» *), въ немъ лишь прочитывается

*) Ср. Lask, Logik der Philosophie. (I. C. B Motr, 1911)

и подчеркивается опредѣленный моментъ, именно моментъ формы; но оно не понимается въ томъ смыслѣ, какой представляется намъ логически идеальнымъ: не проникается, не просвѣтляется насквозь свѣтомъ, или, какъ выражаются, не порождается мышленіемъ. Оно было бы рождаемо лишь въ томъ случаѣ, если бы форма была не искусственнымъ отдѣлимымъ отъ него моментомъ, но основой, изъ которой выростаетъ содержаніе сообразно заложенному въ этой основѣ логическому закону. Если бы содержаніе было порожденіемъ формы или ея разростаніемъ, то раздѣленіе между познаваніемъ философскимъ и познаваніемъ бытія просто отпало бы; тогда философское познаваніе оказалось бы способнымъ и сочло бы своимъ долгомъ обосновать познаніе о сущемъ въ болѣе глубокомъ, т.-е. абсолютномъ смыслѣ, безъ помощи матеріала, даннаго эмпирическимъ знаніемъ, только выводя изъ общаго, изъ чистой формы; тогда оно было бы синтетическимъ познаваніемъ. Но форма, полученная и мыслимая аналитически, именно потому и является искусственнымъ гносеологическимъ продуктомъ, что указанное обоснованіе невозможно, вслѣдствіе чуждости и взаимной невыводимости содержанія и формы. Если бы философское пониманіе было нѣчто бо́льшее, чѣмъ простое выдѣленіе общаго, формы изъ сущаго (Seiendes), если бы оно было проникновеніемъ въ сущее, то эта чуждость и невыводимость содержанія могла бы быть преодолѣна. Въ такомъ случаѣ въ самой формѣ лежало бы основаніе для раздѣленія, она была бы, какъ первичное единство себя самой и содержанія, тожественна съ сущимъ, посколько въ немъ мыслится это первичное синтетическое единство. Но такія слѣдствія для аналитика чистый вздоръ. Мысль о первичномъ единствѣ для него просто логическій абсурдъ. Онъ смѣетъ говорить объ единствѣ только при наличности многообразія содержанія, къ которому единство прилагается, какъ форма. Первичное же единство есть единство раньше и внѣ всякаго раздѣленія; оно, слѣдовательно, никогда не можетъ пониматься, какъ единство содержанія и формы, ибо форма и содержаніе суть уже продукты раздѣленія. Такъ же мало можно говорить объ основаніи раздѣленія; основаніе отлично отъ того, что оно обосновываетъ, слѣдовательно оно предполагаетъ уже различіе, раздѣленіе. И уже совершенно безсмысленно считать такимъ основаніемъ форму, такъ какъ вмѣстѣ съ формой соотносительно дано уже и содержаніе.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія аналитика, синтезъ никогда не можетъ быть первичнымъ философскимъ актомъ, но лишь позднѣйшимъ. Первый актъ познанія—раздѣленіе. Синтезъ возникаетъ только черезъ сопоставленіе раздѣленныхъ моментовъ, какъ ихъ продуктъ, какъ

третій и новый моментъ, не стирающій расщепленность, но предполагающій уже ее. Единство этого третьяго момента, оформленнаго содержанія, сущаго, вовсе не есть первичное единство формы и содержанія, но единство, мыслимое въ формѣ и отнесенное къ содержанію. Если противоположность содержанія и формы замѣнить противоположностью не-единства и единства, то мы получимъ самую абстрактную и потому самую точную формулировку антимонистической тенденціи всякой аналитической философіи. Единство только тогда имѣетъ смыслъ, когда ему противопоставляется не-единство, предназначенное быть объединеннымъ. Слѣдовательно, не можетъ быть монистической системы философіи, ибо ея условіемъ всегда должна быть двойственность единства и не-единства, чѣмъ система и уничтожаетъ себя самое.

Синтетическая философія, чтобы избѣжать этихъ слѣдствій, нападаетъ на предположеніе аналитической философіи, будто понятіе есть простая этикетка, абстрактная оболочка. Наоборотъ, свою сущность она въ послѣднемъ счетѣ усматриваетъ въ конкретномъ синтезѣ, образующемъ начало и конецъ всякаго философскаго познанія. Мы нигдѣ не можемъ, говоритъ она, выступить изъ области понятія; поэтому различіе между понятіемъ и сущимъ, между формой и содержаніемъ можно признавать лишь постолько, посколько мы понимаемъ послѣдніе, какъ моменты универсальнаго понятія конкретнаго синтеза всѣхъ моментовъ. Содержаніе также только одинъ изъ моментовъ системы. Если бы оно лежало окончательно внѣ понятій, то какъ могъ бы аналитикъ прилагать къ нему такіе эпитеты, какъ своеобразіе, многообразіе или наглядность,—эпитеты существенно характерные для содержанія въ противоположность формѣ. Однако, даже если мыслить его отрѣшеннымъ отъ этихъ эпитетовъ,—не окажется ли именно этотъ остатокъ, это абсолютно безформенное, чистымъ созданіемъ мышленія, искусственнымъ продуктомъ рефлексіи, нигдѣ не существующимъ, кромѣ какъ въ мышленіи, и потому ни въ коемъ случаѣ не лежащимъ гдѣ-то по ту сторону мышленія?

Нѣтъ ничего болѣе ложнаго, чѣмъ мысль, будто существующее содержаніе и форма бытія чуждо сталкиваются другъ съ другомъ, будто содержаніе подобно хаотическому мраку, куда какъ бы случайно падаетъ свѣтъ мышленія, раскрывая тамъ опредѣленности, формы, которыя, сами будучи порожденіями и жителями мрака, никогда не смогутъ окончательно его разсѣять и озарить полнымъ свѣтомъ. Содержаніе вовсе не такой темный хаосъ; оно извѣстно намъ, какъ логическое опредѣленіе понятія. Всякая опредѣленность и своеобразность въ сущемъ есть не что иное, какъ опредѣленность и своеобразіе

бытія (Sein), формы. Количество, качество и т. д. не случайно пристав-лены къ сущему на ряду съ бытіемъ; они не абстрагированы отъ сущаго, но само бытіе рождаетъ ихъ изъ себя, какъ свои опредѣленія, необходимо положенныя вмѣстѣ съ бытіемъ. Простое аналитическое мышленіе никогда не можетъ понять этой необходимости. Сущее есть не что иное, какъ абсолютно специфицированное бытіе; конкретное— не что иное, какъ исчерпывающимъ образомъ опредѣленное абстрактное, не что иное, значитъ, какъ конкретный синтезъ, существующая идея, или что-нибудь въ этомъ родѣ. Аналитикъ запутываетъ себя въ противорѣчіяхъ, стремясь то, что лишено понятія и формы, утвердить какъ субстанцію, относительно которой формы имѣютъ значеніе предикатовъ (категорій). Но какъ же можетъ онъ надѣлять содержаніе всякой опредѣленностью и въ то же время высказываться о полной его неопредѣляемости? Въ дѣйствительности же и онъ не можетъ избѣжать первичнаго синтеза; дѣло только въ томъ, что онъ не сознаетъ этой функціи и потому приходитъ къ абсурду, утверждая содержаніе безформеннымъ основаніемъ формы. Если освободиться отъ предразсудка, будто только одни пространственно-временныя причины могутъ служить конкретнымъ основаніемъ, будто только отдѣльная пространственно-временная субстанція можетъ служить конкретной субстанціей, то намъ откроется путь къ первичному тожеству и синтезу конкретнаго съ абстрактнымъ, путь къ универсальному основанію и универсальной субстанціи, путь къ существующей идеѣ, къ единству, къ вершинѣ системы и къ самой системѣ. Тогда мы перестанемъ уже смѣшивать лишенное опредѣленій содержаніе съ абсолютной цѣлостностью всѣхъ опредѣленностей, случайное съ необходимымъ, безсущностное съ сущностью, ничто со всѣмъ.

IV. РѢШЕНІЕ.

Вотъ мнѣнія сторонъ, пока я не вмѣшивался въ ихъ споръ. Теперь же мнѣ пора попытаться уладить его. Но прежде чѣмъ начать дальнѣйшее изслѣдованіе, я хочу заранѣе замѣтить, что рѣшеніе окажется въ пользу аналитика. Безъ сомнѣнія, его доводы болѣе основательны. Онъ долженъ только поучиться у синтетиковъ, чтобы охранить себя отъ догматическаго окаменѣнія и прежде всего, чтобы высказать во всей несмягченной парадоксальности тотъ парадоксъ, который, по словамъ Шиллера, необходимо свойственеиъ всякой аналитически найденной истинѣ. Только тогда сможетъ онъ оказать должное тепре-

тическимъ мотивамъ синтетической философіи, только тогда сможетъ онъ оградить себя отъ ея нападокъ.

Я хочу на избранномъ примѣрѣ, на проблемѣ отношенія формы и содержанія въ познаніи сущаго попытаться разъяснить свой взглядъ. Аналитическая философія исходитъ изъ противоположности сущаго и познанія. Что̀ значитъ познавать сущее и какъ возможно такое познаніе,—такъ гласитъ основной вопросъ теоріи познанія, этой основной аналитической дисциплины. И она отвѣчаетъ: познавать сущее значитъ обнимать своеобразное и многообразное содержаніе въ единство теоретическаго разсудка, подчинять его объединяющимъ формамъ разсудка; этотъ процессъ познанія сущаго возможенъ потому, что познаваемое сущее само разложимо на форму и содержаніе, что оно можетъ стать предметомъ познанія постолько, посколько теоретическій разсудокъ уже причастенъ ему, посколько его предметность, его бытійность разсудочна, самимъ разсудкомъ въ немъ уже предмышлена и потому познаніемъ принимается какъ уже напередъ (a priori) положенная и предпосланная. Разрѣшеніе проблемы теоріи познанія удается лишь черезъ расщепленіе существующаго предмета, воспринятаго эмпирическимъ познаніемъ, какъ алогическое, нерасщепленное цѣлое. Въ понятіи содержанія сохраняется такъ сказать право наивнаго пониманія: въ этомъ понятіи укрывается подразумѣваемая познаніемъ алогическая сторона объекта, воспринимаемая только черезъ опытъ и противостоящая познанію, какъ нѣчто самостоятельное, своеобразное, чужое, что должно быть «дано» познанію, такъ какъ познаніе не умѣетъ воспроизвести его изъ себя.

Можно ли сохранить это представленіе двухъ чуждыхъ другъ другу составныхъ частей въ существующемъ предметѣ? Возможно ли остаться при томъ мнѣніи, что форма, какъ моментъ, обусловливающій познаніе, появляется только благодаря гносеологическому анализу, т.-е. въ силу абстрагирующаго процесса, совершающаго надъ существующимъ предметомъ внѣшнюю, искусственную операцію, разлагающую его такимъ образомъ не такъ, какъ онъ «самъ по себѣ» разлагается? Отъ чего абстрагируется форма? Что такое предметъ «по себѣ», на который мышленіе направляетъ свой анализъ? Во всякомъ случаѣ это не то существующее, которое понимается черезъ форму бытія, ибо очевидно, что то, что понято какъ существующее, не равнозначно съ той предшествующей анализу конкретностью. Ибо мышленіе только въ томъ случаѣ имѣло бы право понимать какъ существующее, т.-е. посредствомъ формы бытія, то цѣлостно-конкретное, неанализированное, неискаженное, если бы оно считало себя не абстрагирующимъ

и анализирующимъ, но конкретнымъ и синтетическимъ мышленіемъ. Если бы логика философіи смѣла принять, что форма не просто накладывается, какъ родъ этикетки на конкретное, но присуща ему, какъ образующая форма,—только тогда имѣла бы она право понимать простое конкретное, какъ существующее, т.-е. какъ нѣчто существующее по себѣ, а не только для насъ. Если бы то нераздѣльное, что анализъ впервые подвергаетъ дробленію на моменты, если бы то нерасчлененное, въ которомъ расчленяются форма и содержаніе, было бы насквозь проникнуто формой, не только бы ею опредѣлялось, но и логически изъ нея порождалось,—только въ такомъ случаѣ могло бы оно быть понятымъ посредствомъ формы, посредствомъ бытія. Безъ дальнѣйшаго обсужденія вопроса о возможности такого рода пониманія ясно, что въ данномъ случаѣ оно рѣшительно непримѣнимо. Оно уничтожаетъ предпосылку всего разсужденія, признающую мышленіе аналитическимъ. Итакъ, существующее не есть тотъ предметъ, «самъ по себѣ», который мышленію предстоитъ анализировать.

Но развѣ не вводитъ аналитическая философія понятіе содержанія именно для того, чтобы совершенно изгнать поднимающуюся здѣсь проблему первичнаго синтеза? Изслѣдуемъ поэтому, выполняетъ ли это понятіе то, что на него возложено. Существующее, не въ смыслѣ надѣленнаго бытіемъ или понятаго существующимъ, но помимо этого признанія, какъ содержаніе, лишенное бытія и противостоящее формѣ, должно представлять моментъ, чуждый мышленію, мышленіемъ незатронутый. Въ томъ, что лишь «запечатлѣно» формой (durch die Form besiegelt), мыслится нѣкое ядро, не познаваемое ни въ какой формѣ, но служащее основаніемъ всѣхъ формъ или (какъ говоритъ Ласкъ въ своей «Логикѣ философіи») служащее опредѣлителемъ значенія всѣхъ формъ, подобно тому, какъ конкретное, лежащее въ основѣ абстрактнаго, потенціально содержитъ въ себѣ абстрактное и опредѣляетъ его значеніе. Это нѣчто, что скрывается въ существующемъ, оформленномъ позади бытія, позади формы, это конкретное, потенціально несущее въ себѣ абстрактное бытіе, абстрактную форму, и становится базисомъ для гнссеологическихъ операцій, фундаментомъ гносеологической абстракціи, первоначальнымъ синтезомъ.

Но не является ли само это мерцающее сквозь бытіе, непрозрачное, твердое и безъ бытія существующее ядро—лишь продуктомъ абстракціи? Гносеологическій анализъ различилъ въ существующемъ моментъ формы и моментъ содержанія. А потому, если я отвлекаюсь отъ одного, то остается другой моментъ. Сообразно съ этимъ содержаніе не можетъ быть чѣмъ-либо инымъ, какъ п о н я т і е м ъ безформеннаго,

понятіемъ чего-то неприкрытаго формой (formnackt). Ни въ коемъ случаѣ нельзя говорить, будто оно содержитъ въ себѣ формы или опредѣляетъ и дифференцируетъ ихъ значеніе; ни въ коемъ случаѣ слѣдовательно не имѣетъ оно силы ни разрѣшить проблему первичнаго синтеза, ни уничтожить ее окончательно. Отсюда ни существующее сущее, ни лишенное бытія сущее, ни оформленное, ни неоформленное не могутъ быть противопоставлены формѣ, какъ неискаженное и неанализированное, въ сравненіи съ чѣмъ форма оказалась бы лишь уловкой «нашего» духа, лишь созданіемъ «нашего» мышленія.

Мы находимся здѣсь въ странномъ положеніи. Ясно, что первичный синтезъ не можетъ быть предметомъ мышленія, разъ мышленіе аналитично, а не синтетично. Но если этотъ синтезъ не можетъ быть предметомъ мышленія, то по какому праву смѣетъ логика философіи аналитическія понятія, какъ аналитическія, противопоставлять анализируемому предмету, безъ сомнѣнія заслуживающему эпитета первично-синтетическаго? По какому праву смѣетъ она объявлять раздѣленіе на форму и содержаніе искусственнымъ, не задѣвающимъ самого синтетическаго предмета? По какому праву смѣетъ она соизмѣрять себя съ первично-синтетическимъ предметомъ? Аналитическая философія полагаетъ, что достаточно удостовѣряетъ аналитическій характеръ своихъ понятій тѣмъ, что къ формѣ присоединяетъ чуждое формѣ содержаніе, опредѣляя его въ противоположность формѣ, этому аналитическому искусственному продукту, какъ еще не преодолѣнное, не разжиженное мышленіемъ, какъ первичное и полное. Оттого и видитъ она въ содержаніи мѣсто порожденія формъ. Но она забываетъ при этомъ, что раздѣленіе на форму и содержаніе дѣло ея собственныхъ рукъ, что содержаніе, лишенное формы, столь же, сколь и форма, отдѣленная отъ содержанія, есть плодъ ея анализа, что потому само содержаніе есть только тощій искусственный продуктъ, какъ таковой нисколько не противоположный формѣ. Она противорѣчитъ себѣ, признавая содержаніе, созданіе абстракціи, мѣстомъ порожденія формъ, т.-е. первичнымъ синтезомъ содержанія и формы. Въ этомъ смыслѣ вполнѣ справедливы всѣ отмѣченныя выше нападки синтетической философіи. Если содержаніе, лишенное формы и ей чуждое, есть нѣчто сверхъ-аналитическое, то такой же должна быть признана и форма, ибо она образована въ противоположность къ содержанію; однако, именно этого-то не можетъ желать аналитическая философія.

Такъ выходитъ на свѣтъ скрытая въ понятіи содержанія парадоксальность. Аналитическая философія хочетъ посредствомъ этого понятія какъ бы удовлетворить всѣмъ требованіямъ синтетической; она

хочетъ утвердить за нимъ конкретность, чуждость аналитическому мышленію, первичность, незатронутость, себѣ довлѣющую самостоятельность, дабы форму напротивъ отмежевать, какъ нѣчто абстрактное, искусственное, какъ продуктъ творчества. Однако такое отмежеваніе никогда не можетъ удасться аналитической философіи. Парадоксальность ея истины раскрывается въ противорѣчивости понятія содержанія. Не замалчивать должно эту парадоксальность, но довести ее до яснаго сознанія. Проблема первоначальнаго синтеза не рѣшается аналитически съ помощью понятія содержанія.

Пожалуй, для спасенія аналитической логики можно было бы возразить еще, что приведенный ходъ мыслей смѣшиваетъ понятіе содержанія съ самимъ содержаніемъ; можно бы было возразить, что хотя первое и является продуктомъ аналитическаго мышленія, но только второе противоположно формѣ, мышленію; можно бы было сказать, вмѣстѣ съ Риккертомъ, что аналитическая логика противополагаетъ формѣ не содержаніе, но содержаніе содержанія (Inhalt des Inhalts). Однако, здѣсь парадоксальность помѣщается одной ступенью глубже, и только. Аналитическая логика вводитъ противоположность формы и содержанія съ цѣлью установить различіе между понятіемъ и тѣмъ, что оно должно понять, его предметомъ. Эта-то противоположность и вызываетъ возраженіе. Поэтому, если теперь снова содержаніе, какъ форма, будетъ отличено отъ содержанія, какъ содержанія, т.-е. отъ содержанія содержанія, то противъ этого раздѣленія опять будетъ имѣть силу то же возраженіе. Ибо въ томъ-то и состоитъ указанная парадоксальность, что понятіе содержанія хочетъ быть чѣмъ-то бо̀льшимъ, чѣмъ просто понятіемъ, и теорія познанія, говоря о содержаніи, разумѣетъ не только понятіе того начала, что чуждо значимости, но и само это чуждое значимости начало. Путемъ анализа нельзя безъ противорѣчій охватить нераздѣльное. И все-таки аналитическая теорія познанія должна будетъ сдѣлать это нераздѣльное предметомъ своего изслѣдованія, разъ она хочетъ понять сущность познанія бытія, отношеніе его къ познаваемому предмету, какъ отношеніе все раздѣляющаго мышленія къ тому, что нераздѣльно. Она пытается выйти изъ затрудненія тѣмъ, что раздѣляетъ его на двѣ части—содержаніе и форму. Но ясно, что мощь сверхъ-аналитическаго этимъ не разрушается; за насиліе оно мститъ порожденіемъ противорѣчія.

Я хотѣлъ бы теперь распространить на аналитическую философію вообще результаты, добытые изъ изслѣдованія проблемы познанія сущаго.

Парадоксальность понятія содержанія неизбѣжна; анализъ не можетъ безъ противорѣчій понять то, что противостоитъ формѣ, мышленію, абстрактности. Что же отсюда слѣдуетъ? Аналитическая философія, увидѣвъ свою парадоксальность и осознавъ въ своей логикѣ свою сущность, не должна, игнорируя противорѣчія, просто на просто продолжать свой анализъ. Она не должна поэтому видѣть въ аналитической и синтетической философіи лишь два противоположныхъ и соотносительныхъ члена, противостоящихъ другъ другу такъ же, какъ противостоятъ другъ другу форма и содержаніе. Такое противоположеніе вновь привело бы къ противорѣчію. Аналитически мыслимая синтетическая философія есть столь же мало философія синтетическая, какъ и аналитически мыслимое чуждое мышленію содержаніе—есть само это чуждое мышленію содержаніе. Логика философіи не должна игнорировать проблемы первичнаго синтеза, не должна разсматривать ее, какъ первородное чудо всякаго мышленія, чтобы тѣмъ управомочить себя оставить ее внѣ мышленія, у себя за спиной, въ надеждѣ распространить свѣтъ впереди себя; философія не выиграетъ ни въ достовѣрности, ни въ достоинствѣ своемъ, если по собственному почину заключитъ область своего вѣдѣнія въ ограниченный кругъ, отказываясь отъ большаго. Напротивъ, сущность предѣла и есть ея преимущественная проблема.

Аналитическая философія, пробужденная къ самосознанію, уже перестаетъ быть просто аналитической философіей. Сознавая, что противоположность содержанія и формы, анализа и синтеза—какъ противоположность аналитическая—противорѣчива, она познаетъ необходимость мыслить себя самое сверхъ-аналитической. Понимая противорѣчіе какъ противорѣчіе, она тѣмъ самимъ уже стремится черезъ себя и за свои предѣлы. Лишь признавая, что проблемы первичнаго синтеза ей изъ своего круга не изгнать, что вопреки всѣмъ усиліямъ проблема эта будетъ все снова и снова подниматься въ ея же собственномъ центрѣ,—лишь признавая, значитъ, что проблема эта дана ей не извнѣ, но рождена ею изъ глубины ея же собственнаго существа, что это есть центральная проблема ея же собственнаго мышленія—можетъ аналитическая философія обрѣсти въ самой себѣ міръ и покой. Послѣ этого, однако, она отнюдь не станетъ синтетической философіей. Послѣдняя хочетъ устранить парадоксальность мышленія окончательнымъ утвержденіемъ, что въ противорѣчіи и лежитъ истина. Она мнитъ разрѣшить муки противорѣчія простымъ декретомъ: противорѣчіе - де перестанетъ быть смертью всякой философіи, пусть оно будетъ отнынѣ ея началомъ, ея жизнью. Такъ мнимо разрѣшаетъ она проблему пер-

вичнаго синтеза утвержденіемъ тожества не-тожественнаго, противоположнаго. Это ученіе было геніальнымъ въ устахъ его творца. И какъ все геніальное, оно было въ то же время наивнымъ. Въ устахъ усердныхъ учениковъ геніальность испарилась, и осталась одна наивность.

Нѣтъ никакой необходимости дѣлать прыжокъ въ синтетическую философію. Такой прыжокъ—былъ бы смертельнымъ для всякой философіи. Аналитическая философія достаточно «сентиментальна» (sentimentalisch), чтобы сознавать, что синтетическая философія напрасно пытается вновь завоевать навѣки потерянный рай мышленія. Нужно только пробудить аналитическую философію къ самосознанію и къ самоопредѣленію своихъ границъ. Неопредѣленное и чуждое начало она не должна утверждать ни внѣ мышленія, ни передъ нимъ. Ей должно убѣдиться, что оно лежитъ въ ней самой, въ томъ противорѣчіи, которое мышленіе рождаетъ въ самомъ себѣ. Признавая противорѣчіе, возникшее изъ притязаній синтетической философіи, элементомъ столь же чуждымъ аналитическому мышленію, сколь и необходимымъ его результатомъ, логика философіи открываетъ въ полѣ самого анализа требованіе синтеза, осознаетъ правомѣрность монистическаго влеченія, стремящагося къ уничтоженію всякаго противорѣчія, присущность его и аналитическому мышленію, и искореняетъ представленіе, будто оба рода мышленія противоположны и исключаютъ другъ друга. Аналитическое мышленіе не должно впредь пониматься чуждымъ синтетическому и искусственнымъ, неспособнымъ проникнуть въ сердцевину своего предмета. Скорѣе именно въ своемъ результатѣ, въ противорѣчіи, аналитическое мышленіе являетъ себя чуждымъ самому себѣ. Тѣмъ самымъ синтетическое мышленіе оказывается дѣйственнымъ въ аналитическомъ. Во всякомъ случаѣ простое установленіе противорѣчія нисколько не удовлетворяетъ систематическаго влеченія. Но если и въ мышленіи на долю послѣдняго не выпадаетъ никакого успокоенія, то оно вновь возмущаетъ мышленіе и принуждаетъ его, въ концѣ концовъ, къ сдачѣ въ своихъ же владѣніяхъ. Аналитическая философія достигаетъ своей высшей цѣнности, своей истины въ способности ограничить самое себя, отдавая должное праву синтетической философіи, какъ идеѣ безпротиворѣчивой системы.

Все это можно сказать и иначе: синтетическая философія—совѣсть аналитической; аналитическая—признаніемъ своей границы свидѣтельствуетъ о томъ, что носитъ въ себѣ мѣрило цѣнностей синтетической философіи. На основаніи этого мѣрила она должна будетъ стремиться стать синтетической: неограниченное безконечное мышленіе развертываетъ свою силу въ ограниченномъ и конечномъ, какъ его идея, какъ

долженствованіе. Какъ человѣкъ получаетъ свою цѣнность и свое понятіе изъ назначенія, къ которому онъ призванъ, какъ онъ въ послѣднемъ счетѣ есть тотъ, кѣмъ долженъ быть, точно такъ же и мышленіе получаетъ свою цѣнность и свое понятіе изъ той задачи, передъ которой оно поставлено. Развѣ было бы оно мышленіемъ, если бы синтетическая философія не вставала передъ нимъ, какъ его послѣдняя цѣль? Точно также развѣ было бы оно мышленіемъ, если бы не существовало напряженія между аналитической и синтетической философіей? Вѣдь синтетическая философія по сущности своей никогда не можетъ быть существующей философіей, но всегда лишь долженствующей.

Истолковывая противоположность обоихъ направленій мышленія, какъ противоположность сущаго и должнаго, я имѣю уже вполнѣ опредѣленное рѣшеніе на поставленный вышевопросъ о томъ, къ какой именно области цѣнностей понятіе въ силу своей собственной природы болѣе благосклонно. Дѣйствительно, только моральное міровоззрѣніе допускаетъ философскую форму своего изложенія, допускаетъ продумать себя до конца. Содержащееся въ немъ раздвоеніе, наиболѣе рѣзко выраженное въ цѣнностной противоположности добра и зла, находитъ свое отраженіе въ аналитическомъ раздвоеніи на содержаніе и форму. Съ другой стороны именно этическое толкованіе этой противоположности выводитъ аналитическое мышленіе дальше за его предѣлы, указывая на сверхъ-аналитическую, а, значитъ, и метаэтическую точку зрѣнія, какъ мыследолжную. Ибо противоположная аналитической синтетическая философія, какъ и противоположное противорѣчію и трансцендентное ему долженствованіе пребываютъ путеводной звѣздой, къ которой обращено наше мышленіе, пребываютъ послѣднимъ «предметомъ познанія».

Жизнь и Творчество

Статья Ѳ. Степпуна (Москва).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Историческое обрѣтеніе понятій жизни и творчества.

При всемъ разнообразіи философскихъ направленій современности, философія послѣдняго полувѣка представляется намъ все же отмѣченной совершенно опредѣленнымъ единствомъ. Историческимъ корнемъ этого единства является, по нашему мнѣнію, то новое и творческое углубленіе въ Канта, органическую необходимость котораго одинъ изъ первыхъ неокантіанцевъ, покойный Отто Либманъ, такъ знаменательно запечатлѣлъ въ словахъ извѣстнаго призыва «zurück zu Kant».

Конечно, система Канта насквозь взволнована самыми разнообразными теченіями, пронизана противорѣчіями; этими противорѣчіями еще долго будетъ питаться какъ развитіе кантіанскихъ школъ, такъ и борьба враговъ системы Канта съ ея защитниками и продолжателями.

Но, несмотря на безусловную справедливость всего сказаннаго, мы все же въ состояніи указать на ту основную и объединяющую мысль критицизма, которая, если еще и не окончательно обрѣла, то во всякомъ случаѣ все болѣе и болѣе обрѣтаетъ всеобщее распространеніе и признаніе.

Основная разница между докантовской философіей и новою философіей, навсегда опредѣленной критической мыслью Канта, заключается главнымъ образомъ въ томъ, что вся докантовская философія опредѣляла абсолютный предметъ познанія, какъ нѣкую, по отношенію къ познающему субъекту трансцендентную реальность. Критика же чистаго разума опредѣлила этотъ абсолютный предметъ, какъ имманентную познающему субъекту систему объективно-формальныхъ трансцендентальныхъ принциповъ. Такое превращеніе

абсолютнаго, какъ правомѣрно искомаго человѣческой мысли, изъ начала трансцендентнаго въ начало трансцендентальности означало прежде всего рѣшительное избавленіе абсолюта изъ его положенія потусторонняго, наджизненнаго одиночества и утвержденіе его, какъ основного структурнаго элемента живой культурной работы. Такимъ образомъ разница между докантовской философіей и философіей Канта заключается отнюдь не въ томъ, что первая стремилась къ познанію абсолюта, вторая же отказалась отъ этого стремленія, ограничась познаніемъ относительной сферы явленій. Отъ стремленія познать абсолютное Кантъ никогда не мыслилъ отказываться. Такой отказъ былъ бы равносиленъ злѣйшей измѣнѣ всему великому дѣлу философіи. Весь скептицизмъ Канта заключается только въ томъ, что онъ рѣшительно отклонилъ попытку догматизма узрѣть абсолютное въ образѣ стоящаго высоко надъ землею солнца. Онъ дѣйствительно переложилъ горизонтъ философіи такъ, что солнце абсолютнаго осталось за ея горизонтомъ. Но этотъ закатъ абсолютнаго отнюдь не приводитъ теорію познанія Канта къ безсильному отказу отъ подлиннаго знанія, и не приводитъ потому, что какъ зашедшее солнце остается жить въ вечернемъ мірѣ, одѣвая всѣ предметы свѣтомъ и тѣнью, а тѣмъ самымъ и формой, такъ и покоющееся за горизонтомъ познаваемости абсолютное Канта одѣваетъ всѣ предметы духовнаго космоса—научныя сужденія, художественныя произведенія, религіозные подвиги и символы, своими оформляющими отсвѣтами, т.-е. ихъ трансцендентально-предметными формами.

Узрѣніе абсолютнаго остается, значитъ, и послѣ «Критики чистаго разума» единственной подлинной задачей философіи. Разница лишь въ томъ, что взоры современнаго критицизма какъ бы опущены, что критицизмъ этотъ ищетъ уже не солнца въ небѣ, а лишь его слѣды и отсвѣты на гаснущей землѣ. Разница лишь въ томъ, что онъ уже не мнитъ больше узрѣть абсолютное въ его надземной цѣлостности и небесной отрѣшенности, но стремится уловить это абсолютное въ его формальномъ аспектѣ, въ его функціи оформленія нашей человѣческой жизни и нашего культурнаго творчества. Эту опущенность философскаго взора современнаго трансцендентализма должно опредѣленно признать. Но непризнаніе этого взора, опущеннаго лишь затѣмъ, чтобы уловить запечатлѣнность всего земного отсвѣтами абсолютнаго, за все тотъ же испытующій вѣчность и вѣчно религіозный взоръ единой въ мірѣ философіи надо еще опредѣленнѣе отвергнуть.

Согласно со всѣмъ сказаннымъ, задача послѣ-кантовской философіи должна была прежде всего опредѣлиться, какъ систематическое разсмотрѣніе всѣхъ областей культуры съ цѣлью отдѣленія въ нихъ

ихъ трансцендентально-формальнаго элемента, т.-е. элемента абсолютнаго, отъ случайнаго и преходящаго начала матеріальности.

Такое самоопредѣленіе философіи естественно заставляло ее искать своего поля дѣятельности вдали отъ высокихъ башенъ метафизики «вокругъ которыхъ обыкновенно сильно свищутъ вѣтры»*), заставляло ее селиться въ «плодотворныхъ низинахъ», вростать корнями въ живую полноту свершаемой человѣчествомъ работы. Придерживаясь такимъ образомъ въ своемъ устремленіи къ абсолютному руководящей нити культурно даннаго, философія трансцендентальнаго идеализма покорно отдаетъ функцію первичнаго постиженія, первичнаго обрѣтенія абсолютнаго тому конкретному, научному, художественному, нравственному и религіозному творчеству, въ которомъ еще Гете прозрѣвалъ и утверждалъ начало всѣхъ началъ: «am Anfang war die Tat». Роль же философа она сводитъ къ роли внимательнаго созерцателя всѣхъ свершенныхъ и все далѣе и далѣе свершаемыхъ человѣчествомъ подвиговъ духа, къ роли возвѣстителя человѣчеству тѣхъ формальныхъ моментовъ абсолютнаго, которые, подобно безплотнымъ лучамъ благодати надъ головами праведниковъ и святыхъ, нетлѣнно сіяютъ надъ всѣми созданіями человѣческаго духа.

Въ этомъ стремленіи стѣснить организмъ философіи съ одной стороны ирраціональнымъ началомъ эмпирически даннаго, а съ другой—раціональнымъ началомъ трансцендентально-оформляющаго, одновременно оберегая его какъ отъ «гетерономіи законодательствующаго метафизицизма, такъ и отъ аноміи беззаконнаго и враждебнаго закону эмпиризма»**) одинаково сошлись какъ Виндельбандъ, Риккертъ и Ласкъ, такъ и Гуссерль, Когенъ и Наторпъ. Однако, чтобы окончательно уяснить себѣ вскрытую нами сущность трансцендентальнаго идеализма, нужно еще выяснить одну грозящую ему опасность. Есть среди крупныхъ представителей современнаго трансцендентализма мыслители, какъ напримѣръ Зиммель и Дильтей, у которыхъ опредѣленно наблюдается, если и не теоретически утвержденная, то всею исторіею ихъ творчества выявленная склонность превратить систематическое положеніе трансцендентальнаго идеализма, заключающееся, какъ это было показано, въ томъ, что абсолютное наличное для философіи лишь въ видѣ формально-объективнаго момента при конкретной данности культур-

*) Natorp. Kant und die Marburger Schule. Статья въ Kantstudien, т. XVII, 3.

**) Ibid.

ныхъ благъ, въ безусловно антифилософскую тенденцію замѣнить научно-философское раскрытіе этихъ формально-объективныхъ моментовъ и ихъ организацію въ цѣлостный образъ философской системы антисистематическимъ и, такъ сказать, міросозерцательнымъ погруженіемъ философствующаго духа въ величайшія художественныя и религіозныя созданія человѣчества. Ясно, что философія трансцендентальнаго идеализма, стремящаяся къ объективности и научности, никогда не сможетъ признать за этою ею же порожденною тенденціей правомѣрности и философичности. Такое признаніе было бы самоубійствомъ. Но все же, посколько всякое явленіе жизни вскрываетъ свою подлинную природу лишь въ образѣ ждущей его и всегда индивидуальной смерти, постолько и оговоренная нами міросозерцательная тенденція трансцендентальнаго идеализма должна быть признана за его характерную черту.

Итакъ, главное, что сдѣлалъ Кантъ, заключается въ томъ, что онъ отвергъ трансцендентное, какъ объектъ философіи, и замѣнилъ этотъ отвергнутый объектъ принципомъ трансцендентальной объективности. Говоря иначе, это значитъ, что онъ узрѣлъ абсолютное не въ образѣ оформленной метафизической цѣлостности, но въ видѣ трансцендентальнаго элемента формы, придающей всему культурному творчеству человѣчества характеръ необходимости и всезначимости. При всей своей громадности такое разрѣшеніе основной проблемы познанія, проблемы его абсолютнаго предмета, сразу же обнаруживаетъ свою принципіальную и понынѣ все еще неразрѣшенную трудность.

Трудность эта заключается въ томъ, что, облачая достоинствомъ абсолютнаго форму, какъ таковую, Кантъ долженъ былъ положить начало содержанія, или матеріи, какъ начало относительное и преходящее. Но если изъ двухъ началъ, началъ формы и оформляемаго, составляющихъ единую цѣлостность оформленнаго, одно начало, а именно начало оформляемаго, полагалось какъ начало случайное, то ясно, что счастливою случайностью, не больше, оказывался и самый актъ оформленія. Такъ попадало у Канта начало цѣлостности и конкретности въ сферу относительнаго и случайнаго. Въ этомъ роковомъ поворотѣ кантовской философіи коренится то, что должно назвать формалистическимъ характеромъ всего его ученія. Отсюда въ теоретической философіи одностороннее признаніе научнаго достоинства прежде всего за математикой и математизирующими естественными науками; въ практической—нивеллирующая тенденція «категорическаго императива», абсолютно неспособнаго постичь и оправдать конкретную полноту и спецификацію нравственной жизни; въ глубокомысленно задуманной эсте-

тикѣ—ея своеобразный эстетизмъ, рѣшающійся приписать красоту лишь арабескамъ да цвѣтамъ и безпомощно нѣмѣющій передъ убѣждающей цѣлостностью дѣйствительно большого искусства.

Ясно, что порабощенное такимъ образомъ критицизмомъ, ибо отданное имъ во власть эмпирической случайности, начало цѣлостности и конкретности должно было сейчасъ же по осознаніи этой порабощенности стать искомымъ всей послѣ-кантовской философіи. Осознаніе это, въ которомъ наиболѣе вліятельно участвовали Фихте, Шиллеръ и Шлейермахеръ, свершило свою работу быстро и убѣдительно. Его результатомъ была геніальная попытка романтизма выбиться изъ тѣснящихъ предѣловъ критицизма и взять абсолютное уже не какъ элементъ трансцендентальной формы, но прежде всего какъ оформленность, живую и цѣлостную.

Этою борьбою съ критицизмомъ ярко запечатлѣна вся своеобразная структура культурнаго идеала романтизма. Въ своемъ стремленіи взять абсолютное не какъ элементъ формы, но какъ живую оформленность, романтизмъ долженъ былъ прежде всего отрицать специфическую форму каждой области творчества, какъ ея безусловную границу. Въ этомъ утвержденіи «диффузности границъ» всѣхъ самодовлѣющихъ по Канту областей культуры выросталъ типично-романтическій методъ организаціи всѣхъ видовъ творчества въ нѣкій цѣлостный ликъ въ сущности всюду единаго гнозиса. Какъ это ни парадоксально, но, быть можетъ, наиболѣе точно структурная особенность культурнаго идеала романтизма выражается въ его никогда, конечно, не осуществимомъ стремленіи расположить центръ каждой культурной области на ея же границѣ. Такъ центрируетъ романтизмъ положительную науку въ предѣлѣ философіи, философію—въ предѣлѣ искусства, искусство въ предѣлѣ религіи, а религію въ самой безпредѣльной жизни. Такъ раскрываетъ онъ намъ наиболѣе характерную черту своего идеала культуры въ парадоксальномъ требованіи, чтобы каждая отдѣльная область творчества какъ бы прорывала себя самое въ неудержимомъ стремленіи осилить то абсолютное содержаніе жизни, которое по всему своему существу рѣшительно не подъ силу ея методическимъ формамъ. Жизнь въ смыслѣ объединенія всѣхъ силъ человѣка воедино, жизнь въ образѣ космическаго и мистическаго всеединства,—вотъ, значитъ, та вершина цѣлостности и конкретности, вотъ та послѣдняя и положительная безпредѣльность, создающая, организующая и снова уничтожающая всякіе предѣлы, къ утвержденію которой сводились, въ концѣ концовъ, всѣ страстныя усилія классическаго романтизма. Этимъ стремленіемъ перестать говорить о жизни, а сказать ее самое, навѣки если и осмысленъ, то все таки и осужденъ

трагическій и геніальный срывъ романтическаго искусства съ отвѣсной крутизны его послѣднихъ устремленій. Этимъ стремленіемъ поставить въ центръ системы философіи все ту же жизнь жива въ концѣ концовъ и философія романтизма. Жива равно какъ въ юношескихъ дневникахъ и перепискѣ Гёльдерлина, такъ и въ законченной системѣ Гегеля.

Однако, Гегель—единственный осилившій задачу романтизма—осилилъ ее только потому, что ясно понялъ, что для того, чтобы философствовать отъ имени жизни, надо эту жизнь сначала какъ-нибудь философски осилить. Нужно взять ее не въ ея непосредственной, въ переживаніи обрѣтаемой данности, но въ ея теоретической транскрипціи. Такой теоретической транскрипціей явился для Гегеля высшій принципъ его философіи, его саморазвивающаяся конкретная идея. Конечно гегельянство является высшимъ достиженіемъ романтизма. Но оно является имъ лишь постольку, поскольку оно является и отказомъ отъ него. Гегель закончилъ романтизмъ только потому, что отказался отъ безконечности его притязаній. Онъ осуществилъ философію цѣлостнаго, конкретнаго начала только потому, что взялъ это начало въ его философскомъ аспектѣ, т.-е. ввелъ его въ строгія границы опредѣленной и въ себѣ обособленной области творчества, именуемой философіей.

Его изумительно мѣткое и точное осужденіе романтическаго искусства, стремящагося, по его мнѣнію, постоянно выйти въ формѣ своего эстетическаго самоутвержденія за предѣлы самого себя, дабы осилить никогда не подвластное ему абсолютное содержаніе *), ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ опредѣленно понялъ наличную для всякой области творчества необходимость жить и творить въ признаніи своихъ неснимаемыхъ границъ, опредѣленно понялъ, что безконечно борясь за уничтоженіе всякихъ границъ своихъ владѣній, придется въ концѣ концовъ потерять надъ ними всякую власть. Ибо у творчества нѣтъ власти надъ безграничнымъ. Если такое толкованіе гегельянства кажется нѣсколько искусственнымъ, такъ только потому, что Гегель безконечно искусно скрылъ свое философское самоограниченіе страшнымъ расширеніемъ границъ своей философіи.

Исторія философіи безусловно оправдываетъ все наше разсужденіе. Ни романтизму, ни гегельянству она не оказала довѣрія. И въ этомъ

*) Die romantische Kunst bedeutet ein Hinausgehen der Kunst über sich selber in der Form der Kunst selbst, eine Auflösung der ästetischen Form zu Gunsten eines absoluten Inhaltes, dessen Darstellung die Grenzen der ästetischen Ausdrucksmittel übersteigt.

своемъ отрицательномъ вотумѣ она была безусловно права. Ибо ни романтизму, ни гегельянству не удалось уйти отъ кантовскаго трансцендентальнаго формализма въ сторону болѣе живого познанія абсолюта, какъ начала конкретной и цѣлостной оформленности. Романтизмъ не пошелъ далѣе организаціи всѣхъ формъ творчества въ перспективѣ той романтической хаотичности, которая быть можетъ и жива предчувствіемъ начала цѣлостности, но все-же не ведетъ къ нему.

А гегельянство, если и осилило это начало, такъ только въ его одностороннемъ отраженіи, только въ его философскомъ аспектѣ. Отожествленіе же мысли и жизни, логики и метафизики, конечнаго и безконечнаго, которымъ самъ Гегель думалъ освободиться отъ характера «аспектности» своей философіи и превратить философскую форму абсонютнаго въ метафизически оформленный абсолютъ, не могло конечно скрыть отъ критическаго взора исторіи односторонняго и насильственнаго характера его ученія.

Такъ не сбылись мечты того поколѣнія, которое думало высѣчь изъ кремня критицизма огненную искру своей новой философіи, философіи цѣлостности и конкретности, философіи по образу и подобію всеединой и всеисчерпывающей жизни. Наступила, какъ извѣстно, пора того всеобщаго разочарованія въ значеніи философіи, глубина котораго съ достаточною яркостью измѣряется паденіемъ самой философіи до уровня матеріализма. Что было дѣлать? Очевидно, что оставался только обратный путь, путь возвращенія къ старой позиціи критицизма. Она и была занята. Что же она породила?

Освободившись отъ романтическаго засилья философическихъ тенденцій, положительная наука рѣшительно утвердилась подъ знаменемъ своихъ аналитическихъ самодовлѣющихъ методовъ. Безконечно обогатившись всѣми пріемами и образами романтическаго творчества, навсегда усвоивъ себѣ методъ сближенія отдѣльныхъ областей искусства другъ съ другомъ, навсегда принявъ сказочность и миѳичность, метафизичность и символичность, искусство послѣднихъ десятилѣтій въ цѣломъ все же опредѣленно отошло отъ хаотичности и гетерономичности синтетическихъ тенденцій романтизма. Тотъ же духъ анализа не исчезъ, но, напротивъ, шире раскрылся во второй половинѣ XIX столѣтія и въ области государственной и политической жизни; синтетическія тендеціи романтическаго теократизма и гегелевой государственности объективнаго духа умерли гдѣ-то совсѣмъ вдали отъ дѣйствительной жизни. Въ религіозной, соціальной и личной жизни царятъ тѣ же силы, господствуютъ тѣ же тенденціи. Іонасъ Конъ

вполнѣ справедливо отмѣчаетъ въ своей новой книгѣ,*) что подлиннаго синтеза нигдѣ нѣтъ, а господствующія синтетическія тенденціи такъ абстрактны и такъ нивелирующи, что способны всего лишь на то, чтобы вызвать, какъ антитезу себѣ, безсильное дробленіе и крошеніе всего индивидуально-конкретнаго содержанія свершающейся на нашихъ глазахъ жизни. Справедливо подчеркиваетъ онъ, что въ религіозной сферѣ въ ней противостоятъ синтетическія тенденціи пустого раціонализма и безсильный атомизмъ мистическихъ переживаній; въ соціальной — нивеллирующій синтетизмъ современнаго индустріализма, обезличивающаго всякій трудъ, и чрезмѣрно быстро возрастающія нынѣ требованія не столько стать личностью, сколько быть признаннымъ за таковую. Въ сферѣ личныхъ жизненныхъ идеаловъ громко раздающееся эстетическое требованіе стать «художественною формою себя самаго» и глубоко-своеобразное показательное явленіе современнаго обще-европейскаго эстетства, подмѣняющаго волевое созданіе единой личности безвольнымъ созерцаніемъ ея элементовъ, созерцаніемъ, разлагающимъ эту личность, подобно пуантилистическому методу импрессіонизма, на безконечное обиліе какихъ-то самодовлѣющихъ точекъ переживанія. Но самое важное быть можетъ не то, что жизнь европейскаго человѣчества пошла этимъ путемъ аналитическаго развѣтвленія духовныхъ силъ и ихъ творческаго проявленія, но что и сама философія, это самосознательное утвержденіе жизни, встала столь же рѣшительно на тотъ же путь и своимъ возвращеніемъ къ Канту вполнѣ оправдала аналитическую природу структурнаго идеала культуры, рѣшительно отстранила какъ духъ, такъ и жизнь современнаго творчества отъ начала цѣлостности и конкретности.

Однако все сказанное нами объ аналитическомъ духѣ современной культуры и современной философіи вѣрно лишь постолько, посколько будетъ признанъ и тотъ фактъ, что современность все же не окончательно исчерпывается раскрытымъ нами началомъ анализа, что она, какъ ни какъ, но все-таки знаетъ и другую тенденцію, тенденцію проникнуть наконецъ глубже въ сферу объединенія и единства Цѣлый рядъ явленій живо свидѣтельствуетъ объ этомъ стремленіи.

У насъ въ Россіи мы въ философіи переживаемъ связанное съ именемъ Владимира Соловьева углубленіе въ славянофильское ученіе о цѣлостной природѣ церковно-религіознаго начала, а въ искусствѣ — синтетическія устремленія символизма. На Западѣ мы также присутствуемъ при возрожденіи объединяющихъ и центрирующихъ силъ ро-

*) Книга эта уже печатается и выйдетъ вѣроятно въ ближайшее время.

мантизма, мистики и гегельянства. Острѣе чѣмъ когда-либо прислушиваемся мы нынѣ къ той критикѣ аналитическихъ и атомистическихъ основъ жизни и творчества, которую дали Фихте, Шлегель, Новалисъ, Шлейермахеръ, Одоевскій, Кирѣевскій, Хомяковъ и Вл. Соловьевъ. Съ глубокимъ волненіемъ перечитываемъ геніальныя письма Шиллера о томъ, что естественное чувство жизни нигдѣ въ современной культурѣ не находитъ своего отраженія, и что великая истина, являемая аналитическимъ духомъ времени, представляется намъ непріемлемой и парадоксальной.*) Снова проснулась въ душахъ нашихъ романтическая жажда вырваться изъ мучительныхъ тисковъ научныхъ схемъ и понятій, освободить какъ нашъ художественный, такъ и нашъ философскій гнозисъ отъ той предварительности и периферичности, которыми онъ все еще трагически запечатлѣнъ. Сильнѣе чѣмъ когда-либо порываемся мы нынѣ сорвать съ абсолютнаго всѣ его мертвыя личины и обрѣсти его въ его живомъ и порождающемъ центрѣ, въ его подлинной сущности, въ его цѣлостности и конкретности. Страстнѣе, быть можетъ, чѣмъ въ эпоху классическаго романтизма, стремимся мы нынѣ критически прорваться сквозь кованный строй всѣхъ формъ абсолютнаго и жизненно войти въ абсолютное самого абсолюта.

Этимъ стремленіемъ опредѣленно запечатлѣны тѣ формы современнаго неоромантизма, что возникли при современномъ неокантіанствѣ. Все значеніе и весь успѣхъ прагматизма, какимъ онъ раскрылся въ творчествѣ Джемса и, главное, Бергсона держится тѣмъ, что прагматизмъ взялъ на себя защиту жизненнаго начала цѣлостности и конкретности отъ деструктивной власти аналитическаго критицизма. Взялъ подъ защиту, но, конечно, не могъ защитить. Слишкомъ неравными оказались противники. Неравными потому, что Кантъ въ неокантіанствѣ только окрѣпъ, романтизмъ же въ прагматизмѣ лишь ослабъ и обезличился.—Случилось же это потому, что усовершенствовать аналитическую систему Канта могли мыслители, стоящіе въ смыслѣ удѣльнаго вѣса ихъ дарованія внѣ всякаго сравненія съ самимъ Кантомъ. Обогащать же синтетическую стихію романтическаго творчества могли бы только люди тѣхъ же творческихъ размѣровъ, которыми были свыше надѣлены и Шеллингъ и Гегель. Но такіе люди рѣдки, и такихъ людей не нашлось. А потому принципъ аналитическаго трансцендентализма, устоявшій противъ геніальной заносчивости конструктивной метафизики Гегеля и противъ христіанскаго смиренія старѣющаго Шеллинга, противъ сказочнаго реализма мечтательнаго Тика и противъ загробныхъ

*) Schiller über die ästetishe Ersiehung des Menschen. B. XII, P. 3. 17—26.

мечтаній вѣрнаго землѣ реалиста Новалиса, противъ трагической лжи католицизма Фридриха Шлегеля и противъ ужасной правды безумія Гёльдерлина,—можетъ со спокойной увѣренностью взглянуть въ лицо какъ Джемсу, такъ и Бергсону. Ибо у Джемса есть только слѣпой инстинктъ истины, безпомощно задыхающійся въ нефилософской атмосферѣ эмпиризма, психологизма и утилитаризма, а у Бергсона всего только одинъ геніальный жестъ, которымъ онъ властно вырывается изъ сферы прагматически-символической научности и на мгновеніе дѣйствительно погружается въ свою «durée», въ живой потокъ онтологически-реальнаго бытія. Но этотъ жестъ, который въ «Essai sur les données immédiates de la conscience» дѣйствительно какъ бы скользитъ вблизи мистически-живой реальности, въ главномъ трудѣ Бергсона «Evolution créatrice» уже совсѣмъ безсиленъ и безпомощенъ. Рванувшись къ жизни, какъ къ живой мистической душѣ вселенной, Бергсонъ, какъ и всѣ метафизики, подвергнутые имъ геніальнѣйшей критикѣ, превратилъ эту живую душу въ мертвую схему, въ отвлеченную схему метафизицированнаго біологизма.*) Такимъ образомъ и Джемсъ и Бергсонъ оказываются совершенно безсильными совлечь философскую мысль съ тѣхъ путей аналитическаго трансцендентализма, на которые ее поставила «Критика чистаго разума».

Оба эти прагматическія движенія являются, значитъ, снова лишь признаками нашей великой тоски по философіи конкретной, цѣлостной и синтетической, но отнюдь не дѣйствительными достиженіями таковой. Тоска наша воистину велика. Но вся тоска эта не въ силахъ помочь намъ отчалить отъ пустыннаго берега аналитической мысли. Психологически мы горимъ ею, но космическою силою попутнаго вѣтра она не надуваетъ поникшихъ парусовъ нашихъ. И знаемъ мы путь, да не можемъ отплыть. Въ мертвой водѣ неподвиженъ корабль нашъ, и мы только безсильно суетимся на его невздрагивающей палубѣ.

Итакъ, въ результатѣ должно признать во-первыхъ то, что абсолютное, какъ начало цѣлостности и конкретной оформленности, осталось, несмотря на всѣ усилія романтизма и прагматизма, въ томъ положеніи опущенности за философскій горизонтъ, въ которое его повергла критическая мысль Канта. А во-вторыхъ то, что оно по-прежнему продолжаетъ требовать своего признанія, продолжаетъ требовать для себя опредѣленнаго логическаго мѣста въ строющемся зданіи философской системы, опредѣленной формы своего философскаго самоутвержденія.

А такъ какъ тому, о чемъ тоскуетъ Эросъ философіи, ея Логосъ никогда не смѣетъ отказать въ признаніи и осуществленіи, то ясно,

*) Ср. Henri Bergson. Von Richard Kroner. Logos B. I.

что мѣсто это должно быть указано, и форма эта должна быть найдена. Весь вопросъ только въ томъ, какимъ путемъ двинуться къ этой цѣли?

Опредѣленно же ясно лишь одно. Передъ тѣмъ, какъ пытаться приложить и свои старанія къ разрѣшенію великой философской проблемы XIX-го столѣтія, должно ясно разсмотрѣть тѣ причины, отъ которыхъ погибли совершенно иныя силы какъ классическаго нѣмецкаго романтизма, такъ и современнаго намъ англійскаго, американскаго и французскаго прагматизма. Причины же эти заключаются въ недостаточномъ признаніи открытыхъ Кантомъ безусловныхъ истинъ и въ выросшемъ отсюда ложномъ стремленіи замѣнить кантовскій критицизмъ новыми формами отвергнутой имъ метафизики, въ то время какъ открытой оставалась лишь совершенно иная возможность свободнаго совмѣщенія кантовскаго трансцендентализма съ внѣметафизическимъ утвержденіемъ жизненнаго начала цѣлостнаго и конкретнаго синтетизма.

Лишь этимъ путемъ абсолютнаго признанія и утвержденія великаго дѣла Канта, лишь путемъ безкорыстнаго признанія его геніальнаго вражьяго подвига, можно намъ попытаться взять начало цѣлостности и конкретности подъ свою философскую опеку. Говоря болѣе детально, это значитъ, что вводя въ замкнутый кругъ нашего философскаго міросозерцанія начало цѣлостности и конкретности, мы, во-первыхъ, отнюдь не должны превращать его въ прямой и подлинный объектъ философскаго познанія, что неминуемо привело бы насъ къ отвергнутой Кантомъ до-кантовой метафизикѣ объекта. Во-вторыхъ, мы не должны превращать это искомое нами начало и въ потенціальную сущность познающаго субъекта, что неминуемо привело бы насъ къ той послѣкантовой метафизикѣ субъекта, которая въ извѣстномъ смыслѣ пыталась отмѣнить самого Канта. Но разъ начало цѣлостности и конкретности не можетъ быть утверждено въ философской системѣ ни какъ объектъ, ни какъ субъектъ философскаго познанія, то ясно, что оно не можетъ быть осмыслено и въ духѣ трансцендентальнаго идеализма Шеллинга, въ смыслѣ индифферентнаго субъектъ-объективнаго основанія какъ субъекта, такъ и объекта. А такъ какъ все замкнутое въ кругъ философскаго познанія должно неминуемо располагаться или въ сферѣ субъекта или въ сферѣ объекта или, наконецъ, на линіи индифферентнаго субъектъ-объектнаго касанія этихъ обѣихъ сферъ, то ясно, что синтетическое начало абсолюта, какъ нѣкая конкретная и цѣлостная оформленность, должно неминуемо выпасть изъ сферы всякаго философскаго познанія.

Итакъ, мы приходимъ къ результату, что Послѣдней Истинѣ въ философіи мѣста нѣтъ. Значитъ ли это однако, что между Послѣдней Истиной и философіей дѣйствительно порвана уже всякая связь? Такой выводъ былъ бы преждевременъ. Если Послѣдней Истинѣ и нѣтъ мѣста въ философіи, то, быть можетъ, философіи найдется мѣсто въ Послѣдней Истинѣ? Если Послѣдняя Истина и не можетъ быть втиснута въ организмъ философіи, то она все же, можетъ быть понята, какъ та единственная атмосфера, въ которой этому организму дано дышать и развиваться?

Въ попыткѣ положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ и заключается, по нашему мнѣнію, очередная задача философіи.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Феноменологическое узрѣніе понятій жизни и творчества.

Показавъ проблему синтетической цѣлостности жизни и трансцендентальной формы, всегда противостоящей какому-нибудь содержанію, или, что въ сущности то же самое *), проблему жизни и творчества въ ея исторической перспективѣ. я долженъ теперь подойти къ той же проблемѣ съ другой стороны, со стороны болѣе существенной, долженъ постараться освѣтить ее не историческимъ, но систематическимъ свѣтомъ, долженъ, однимъ словомъ, взять и охватить ее не въ ея внѣшней исторической перспективѣ, но въ ея внутреннемъ смыслѣ и существѣ.

Для того, чтобы понятія жизни и творчества могли бы стать плодотворными орудіями моего философствованія, а затѣмъ и правомѣрными моментами самой философіи, необходимо прежде всего, чтобы они были отпрепарированы мною со всею доступною имъ и необходимою для мысли о нихъ четкостью и чистотой. Для того же, чтобы приступить къ этой научной работѣ очищенія и чеканки, къ этому процессу препарированія философскихъ понятій, мнѣ, стоящему въ моментъ начала моего философствованія еще внѣ организма моей философіи, необходимо, конечно, прежде всего найти нѣчто по отношенію къ моей строющейся мысли до-научное, до-философское, приблизительное, сырое, аморфное, нѣчто такое, значитъ, къ чему вообще можно бы было приложить остро отточенный ножъ аналитической мысли и расчлененныя, аналитически-воздѣланныя части чего можно бы было, по сверше-

*) Тожество этихъ понятій вскроется всѣмъ дальнѣйшимъ ходомъ статьи.

ніи этой необходимой сецирующей работы, однозначно запечатлѣть вполнѣ точными логическими формулами. Тутъ у меня на минуту возникаетъ мысль о возможности опереть свое строющееся знаніе, свою строющуюся философію на извѣстные мнѣ результаты чужой умственной работы, на то знаніе, которое стоитъ передо мной въ образахъ великихъ философскихъ системъ прошлаго. Но такая возможность сейчасъ же разсѣивается. И дѣйствительно. Или чужое знаніе есть для моей умственной жизни знаніе подлинно чужое, а тѣмъ самымъ мнѣ непонятное, для меня непріемлемое, и въ качествѣ подножія для моей строящейся системы постиженій абсолютно непригодное, или же оно, наоборотъ, естественно входитъ въ организмъ моей мысли, утверждается въ ней какъ ея правомѣрное и существеннсе звено, т.-е. перестаетъ быть для меня чужимъ, т.-е. снова ставитъ вопросъ о своемъ подножьи, о своемъ основаніи. И вотъ тутъ-то и выясняется мнѣ, что искомое мною основаніе моего филссофскаго знанія, искомая мною до-научная и до-философская данность, ждущая своей научно-философской обработки, можетъ быть мнѣ д а н а, поскольку я жажду философіи живой и творческой и опредѣленно отрицаю безплодную работу переливанія завѣщанныхъ мнѣ мертвыхъ кристалловъ чужихъ системъ и понятій въ новыя, быть можетъ даже и оригинальныя, но снова и снова мертвыя формы, въ сущности всегда однимъ и тѣмъ же, тѣмъ никому несказуемымъ, но всѣмъ извѣстнымъ, что будучи всегда инымъ, но всегда и самотождественнымъ, временами почти иссякая, временами же внезапно нарастая, постоянно течетъ сквозь всѣ человѣческія души, и что мы всѣ т о ч н о указуемъ м н о г о с м ы с л е н н ы м ъ и п р и б л и з и т е л ь н ы м ъ словомъ «п е р е ж и в а н і е».

Но присмотримся ближе къ этому вводимому нами здѣсь термину. Спросимъ себя—что же значитъ переживаніе? И въ какомъ смыслѣ философія можетъ и должна исходить изъ его непосредственныхъ данныхъ? Для того чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо прежде всего уяснить себѣ то, что въ мірѣ нѣтъ рѣшительно ничего, что въ томъ или иномъ смыслѣ не могло бы быть пережито. Мы одинаково переживаемъ какъ физическую вещь, такъ и психическій процессъ, какъ безкорыстное чувство, такъ и расчетливую мысль, какъ царство абстракцій, такъ и конкретную данность, какъ объективную истину, такъ и субъективное мнѣніе, какъ математическую формулу, такъ и мистическій іероглифъ. Въ виду такой переживаемости рѣшительно всего, что вообще очерчиваемо, кругомъ нашего сознанія, исходъ изъ переживанія долженъ, очевидно, или не говорить ровно ничего, или понятіе переживанія должно быть такъ или иначе существенно сужено и уточнено.

Въ цѣляхъ такого уточненія теоретическая мысль должна въ томъ, что она именуетъ переживаніемъ, прежде всего строго отличить самый процессъ переживанія отъ того, что въ немъ переживается, несется, подобно ледянымъ глыбамъ по мутнымъ водамъ половодья. Нѣчто на первый взглядъ очень близкое къ такому раздѣленію неустанно занимаетъ всѣхъ лучшихъ логиковъ нашего времени. Всѣ они, напримѣръ, постоянно стремятся къ тому, чтобы со всею возможною точностью отдѣлить психически-реальный актъ научнаго сужденія, т.-е. переживаніе, отъ сверхбытійнаго смыслового состава знанія и перенести проведеніе этой демаркаціонной черты изъ сферы логики въ сферы этики, эстетики и религіи. Однако, такое раздѣленіе не совсѣмъ совпадаетъ съ тѣмъ, которое необходимо намъ для того, чтобы точнѣе вскрыть природу того переживанія, которое должно быть положено въ основу всякой почвенной, корневой философіи. Несовпадаетъ оно потому, что, говоря о переживаніи, какъ о психическомъ процессѣ, какъ о психической данности, дѣйствительности, мы въ сущности говоримъ уже не о переживаніи, но лишь о его теоретическомъ истолкованіи. Психичность, процессуальность, данность, дѣйствительность, все это моменты смыслового состава знанія, которые могутъ быть пережиты, но которые никогда не могутъ быть опредѣлены, какъ переживаніе. Психическая дѣйствительность уже по тому одному не есть ни въ какомъ смыслѣ переживаніе, что она есть объектъ знанія; переживаніе же, въ отличіе отъ всего переживаемаго въ немъ, никогда не можетъ стать объектомъ знанія, ибо оно есть то, что постоянно даруетъ человѣческому знанію всѣ его объекты и что этой своей функціей принципіально отлично отъ нихъ. Подари переживаніе себя самого нашему знанію какъ нѣкій предметъ, стань оно само объектомъ, и процессъ поступленія новыхъ объектовъ знанія былъ бы навѣки пресѣченъ. Переживаніе есть, значитъ, такая наличность нашего сознанія, которая никогда не можетъ по всей своей природѣ стать объектомъ нашего знанія.

Вводя, такимъ образомъ, въ свое философское построеніе терминъ «переживаніе», я вполнѣ отчетливо сознаю, что исхожу изъ понятія, логически абсолютно непрозрачнаго, логически неопредѣлимаго, т.-е. исхожу въ сущности не изъ понятія, но лишь изъ стремленія поймать неуловимое и изъ признаваемой мною невозможности дѣйствительно свершить это уловленіе. Но именно такой парадоксальный исходъ я и признаю единственно правильнымъ. И дѣйствительно: разъ уже философія ищетъ исходной точки, то она должна искать ее въ томъ, что не есть она сама. Замыкая исходный пунктъ философіи въ кругъ ея самой,

мы лишь снова повторяемъ вопросъ объ ея основаніи и исходѣ. Но такъ какъ природа философіи есть, конечно, прежде всего стихія пониманія, то ясно, что исходъ философіи изъ того, что не есть она сама, есть неминуемо исходъ изъ того, что для нея должно быть непонятнымъ. Логическая пластичность философской мысли коренится, такимъ образомъ, какъ разъ въ томъ, что всякая философская мысль живетъ, свѣтится на темномъ фонѣ тайны. Было бы, однако, несправедливо думать, что философія окончательно безсильна по отношенію къ тайному. Понятіе алогичнаго есть понятіе логики. Понятіе ирраціональности есть понятіе раціональное. Все это говоритъ о томъ, что философія способна осилить понятіе переживанія въ рядѣ отрицательныхъ сужденій, что она можетъ очертить его контуръ какъ линію своего автономнаго самоограниченія.—Но самоограниченіе естественно предполагаетъ самостановленіе. Отрицательное опредѣленіе тѣмъ точнѣе, чѣмъ больше положительнаго содержанія отрицается въ немъ. Это значитъ, что опредѣленіе понятія переживанія возможно лишь какъ завершеніе исчерпывающей философской системы, но не какъ начало ея. Отсюда ясно, что поскольку философіи необходимо въ самомъ же началѣ зачерпнуть живой воды переживанія, постолько же ей невозможно начать свою жизнь съ проникновеннаго узрѣнія его логической природы. Безродная и не знающая своего исхода философія въ началѣ своего пути подобна слѣпому мудрецу, одиноко покинутому кѣмъ-то у живого источника жизни. Слѣпые движутся ощупью; посохомъ философіи, не могущей опредѣлить переживанія, можетъ послужить его феноменологическое описаніе. Природа же феноменологически-дескриптивнаго метода уяснится лучше всего на примѣрѣ феноменологическаго описанія переживанія, къ которому намъ и надлежитъ перейти.

Я сижу и читаю. Захваченный чтеніемъ я почти не чувствую себя. Возникающій изъ книги міръ все гармоничнѣе дробится въ наростающемъ обиліи направленныхъ на него формъ постиженія. Но вотъ за темнымъ вечернимъ окномъ моей комнаты въ порывѣ осенняго вѣтра мгновенно проносится душѣ моей давно знакомое, слуху же невнятное и непонятное слово. Мгновеніе, и все богатство моего сознанія, весь живой міръ его формъ меркнетъ, пропадаетъ, погружается во мракъ. Душа смотритъ въ темную даль и не знаетъ, чья эта даль; она слушаетъ гулъ глубины и не знаетъ, чья это глубина: ея или міра? Наконецъ, подобно узнику, ждущему уже не первую ночь тайнаго прихода друга и трепетно ловящему своимъ изощреннымъ слухомъ далекій въ ночи звукъ, отзывается она на какой-то тайный призывъ. Съ бьющимся сердцемъ я быстро встаю, быстрѣе выбѣгаю кому-то навстрѣчу, выбѣгаю

въ темную ночь. Низко плывутъ облака, глухо гудятъ старыя сосны... я стою и жду...

Края тучъ начинаютъ розовѣть. Въ макушахъ сосенъ подымается утренній вѣтеръ. Приходилъ ли Тотъ, къ кому я выбѣгалъ навстрѣчу съ такимъ послѣднимъ восторгомъ? Не знаю. Помнится, приходилъ и бесѣдовалъ со мною и смотрѣлъ мнѣ въ лицо... Но быть можетъ изъ-подъ старой сосны, гдѣ стоялъ я и ждалъ, на Него глянули только сумракъ и ночь. Или и вправду меня не было тамъ, гдѣ я самъ покинулъ себя?

Въ брежжущемъ свѣтѣ возвращаюсь я въ свою комнату и гашу ненужную лампу. Весь давно знакомый мнѣ міръ книжныхъ полокъ, портретовъ, открытыхъ книгъ и начатыхъ рукописей съ ревнивою заботливостью назойливо возвращается въ мое сознаніе и оно сейчасъ же начинаетъ дробиться всѣмъ обиліемъ направленныхъ на него формъ постиженія. Проходитъ нѣкоторое время. Я открываю окно. Свѣжее утро крѣпко охватываетъ меня своимъ трезвящимъ и умиряющимъ дыханіемъ. Съ первыхъ же звуковъ дневной реальной жизни, въ моемъ сознаніи едва замѣтно, но уже увѣренно и неизбѣжно встаетъ вопросъ. Что же было со мною этою странною ночью? На неизбѣжный вопросъ этотъ прежде всего отвѣчаетъ воспоминаніе обо всемъ происшедшемъ. Его свѣтъ словно водораздѣлъ мгновенно врѣзается въ тотъ потокъ цѣлостнаго переживанія, *которымъ я былъ* этою ночью, и сразу же какъ бы разсѣкаетъ мое я на двѣ части, на то я, которое въ данную минуту вспоминаетъ о происходившемъ со мною, и на то другое я, что представляетъ собою изживавшее эту ночь я, но поставленное теперь уже въ положеніе чего-то вспоминаемаго мною и этимъ, конечно, уже искаженное. Такимъ образомъ мое я распадается на два полюса, которые сейчасъ же по ихъ распаденіи соединяются мертвымъ пространствомъ ложащейся между ними дистанціи. Мгновеніе, и вокругъ этой дистанціонной линіи, какъ вокругъ соединяющей полюсы моего я оси, начинаютъ постепенно возникать и затѣмъ все быстрѣе и быстрѣе вращаться всевозможныя этическія и эстетическія оцѣнки происшедшаго, его мистическія истолкованія и направленные на него вопросы теоретическаго анализа.

Вотъ описаніе переживанія. Согласно моему стремленію дать переживаніе въ отличіе отъ переживаемаго, я во всемъ моемъ разсказѣ оставилъ *что* моего переживанія совершенно въ тѣни. Для меня важна прежде всего структура переживанія, какъ переживанія, его внутренній ритмъ, какъ таковой. Эта ритмическая структура конечно, совершенно независима отъ качественной сущности пережива-

емой въ ней предметности. Оставаясь структурно совершенно тождественнымъ самому себѣ, приведенное мною переживаніе можетъ быть въ своемъ значеніи какъ безконечно понижено, такъ и безконечно повышено. Его пониженіе не представляетъ никакого интереса. Повышеніе же, наоборотъ, должно быть отмѣчено, ибо ему придется сыграть въ нашемъ построеніи существенную роль. А потому пусть будетъ тутъ же сказано. предѣльныхъ границъ это повышеніе достигаетъ въ томъ случаѣ, если мы приведенный нами въ нашемъ примѣрѣ «міръ, возникающій изъ книги» замѣнимъ космическою цѣлостностью Божьяго міра, расчлененное этимъ книжнымъ міромъ сознаніе—сознаніемъ организованнымъ всѣми тѣми этическими, эстетическими, теоретическими и религіозными формами, въ которыхъ мы безконечно отстраиваемъ извѣчно предстоящую намъ проблематичность Божьяго міра; незнятно пронесшееся слово—яснымъ Богооткровеннымъ смысломъ.

Давъ описательнымъ методомъ себѣ отчетъ въ томъ, что представляетъ собою переживаніе, какъ явленіе, какъ феноменъ, мы постараемся теперь нѣсколько ближе всмотрѣться въ его внутреннюю струитуру. Структура же эта прежде всего круговая. Это значитъ, что конецъ описаннаго мною переживанія повторяетъ въ извѣстномъ смыслѣ начало; середина же его предѣльно удалена какъ отъ начала, такъ и отъ конца. Всмотримся раньше въ начало и конецъ описаннаго мною переживанія, а затѣмъ и въ его середину.

На первый взглядъ начало и конецъ представляются глубоко различными. И представленіе это въ извѣстныхъ предѣлахъ вполнѣ правильно. Дѣйствительно, исходъ описаннаго мною переживанія рисовалъ состояніе полной пассивности моего я. Передо мной раскрывался росъ и крѣпъ въ своихъ самодовлѣющихъ формахъ нѣкій законченный міръ. Ему, этому міру, было всецѣло отдано мое я. Въ немъ оно было настолько погашено, что его въ сущности почти что не было: оно было только легкимъ контуромъ міра.

Конецъ представлялъ собою нѣчто иное. Въ немъ я рисовалъ мое я въ состояніи величайшей активности. На ту часть міра, которую оно вспоминало какъ пережитую имъ ночь, оно возставало цѣлымъ роемъ вопросовъ, оцѣнокъ и толкованій. Этимъ возстаніемъ данная моему я реальность міра рѣшительно превращалась въ предстоящую ему проблему. Въ такомъ превращеніи міръ, какъ міръ, почти уничтожался, ибо онъ превращался въ темный центръ еще не окончательно распутанной мною сѣти проблемъ.

Но при всей этой разницѣ описанные мною исходъ и конецъ явля-

ются все же существенно схожими другъ съ другомъ. Сходство это заключается въ томъ, что въ обоихъ моментахъ переживаніе течетъ какъ бы по двумъ русламъ: по руслу міра и по руслу я. Пусть воды его подымаются и опускаются то въ одномъ руслѣ, то въ другомъ, пусть то одно русло, то другое почти изсякаетъ—все же наличность для переживанія этихъ двухъ руслъ остается фактомъ рѣшающимъ и неизмѣннымъ.

Нѣчто совсѣмъ иное представляетъ собою переживаніе въ его центральной части. Тутъ оно течетъ не двумя руслами, но однимъ русломъ. Это одно русло не можетъ быть названо ни русломъ міра (ибо нѣтъ міра безъ я), ни русломъ я (ибо я невозможно безъ міра). Если, значитъ, въ переживаніяхъ начала и конца одинаково переживалось нѣкое нѣчто (міръ книги, Божій міръ, бывшая ночь), то въ переживаніи центральномъ рѣшительно нельзя указать никакого опредѣленнаго предмета переживанія. Оно есть пауза нашего сознанія, положительную существенность которой мы познаемъ лишь по углубленности и облагороженному тембру нашей долго молчавшей и снова возвращающейся къ своей жизни въ голосахъ и звукахъ души.

Такимъ образомъ наше разсмотрѣніе описаннаго нами переживанія ясно отличаетъ въ немъ два непосредственно созерцаемыхъ нами противоположныхъ полюса. Задача этихъ полюсовъ стать какъ бы подножьями искомыхъ нами понятій жизни и творчества. Но тутъ мы очевидно подходимъ къ самому критическому моменту всего нашего построенія. Сущность этого кризиса не должна быть скрываема, но, напротивъ, должна быть ярко формулирована и безжалостно подчеркнута. Итакъ, полюсы переживанія должны быть использованы въ цѣляхъ построенія понятій. Переживаніе есть по существу такая наличность сознанія, которая никогда не можетъ стать предметомъ знанія. Отсюда съ новою силою четко вырастаютъ два уже выдвигавшихся нами положенія: 1) переживаніе есть то, чего понять нельзя, 2) переживаніе должно быть такъ или иначе осилено въ понятіи.

Сопоставленіе и непримиримость этихъ положеній порождаютъ убѣжденіе, что между первоисточникомъ всякаго гнозиса, т.-е. переживаніемъ, и впервые возникающимъ понятіемъ, т.-е. основнымъ понятіемъ строющейся философской системы, должно полагать какое-то совершенно иное отношеніе, чѣмъ то, которое въ уже возникшей области пониманія мы обыкновенно, по праву, мыслимъ между понятіемъ и его

предметомъ. Не входя въ детали гносеологическаго анализа по вопросу о предметѣ познанія, можно все же сказать, что въ имманентно замкнутой сферѣ знанія между понятіемъ и его предметомъ всегда господствуетъ для наивнаго сознанія категорія сходства, а для критическаго—категорія тождества. Понимать нѣчто означаетъ въ сферѣ уже свершеннаго знанія уловлять это нѣчто. Имѣть его предметомъ означаетъ отмѣчать его элементы и признаки. Совсѣмъ другой характеръ носитъ отношеніе между переживаніемъ и первопонятіемъ. Никакъ, ни въ какомъ смыслѣ невозможно полагать между переживаніемъ и первопонятіемъ отношенія сходства или тождества, и никогда переживаніе не становится предметомъ понятія. Въ этомъ пунктѣ нужно просто признать наличность совершенно иного обстоянія дѣла. Переживаніе не отражается въ понятіи, но какъ бы расцвѣтаетъ имъ. Понятіе не поимаетъ, не уловляетъ переживанія, переживаніе лишь означается и знаменуется имъ.

Почему вообще переживаніе порождаетъ понятіе, и почему такіе-то пласты переживанія всходятъ именно такими понятіями, точнѣе, почему вообще въ непонятномъ намъ мірѣ существуютъ понятія—это вопросы, на которые нѣтъ отвѣта, и нѣтъ отвѣта потому, что это вопросы послѣдніе. На послѣдніе же вопросы отвѣчаютъ не знаніемъ, но мудростію, т.-е. отвѣчаютъ не отвѣтами, но погруженіемъ себя въ тѣ послѣдніе пласты духа, которые вообще не зацвѣтаютъ вопросами.

Согласно всему сказанному, я въ томъ полюсѣ моего переживанія, изъ котораго исходилъ и къ которому возвращался, который живописалъ образомъ двухъ сообщающихся руслъ съ поперемѣнно прибывающимъ то въ одномъ, то въ другомъ притокомъ воды, который не терминологически опредѣлялъ, но лишь образно знаменовалъ словами о пассивности и активности,—догматически водружаю областную категорію субъектъ-объектнаго дуализма, какъ категорію, господствующую надъ всѣмъ тѣмъ міромъ понятій, которымъ ирраціонально расцвѣтаетъ этотъ первый полюсъ моего переживанія,—область же эту я именую областью творчества.

Предоставляя болѣе строгую и детальную разработку этой области слѣдующей главѣ этой работы, мы все же уже теперь, т.-е. въ результатѣ феноменологическаго анализа можемъ вполнѣ опредѣленно обозначить тотъ подлежащій этой разработкѣ матеріалъ, который мы мнимъ и выдвигаемъ, словомъ творчество.

Устанавливая въ будущемъ понятіе творчества, мы должны будемъ

нашимъ научнымъ мышленіемъ очертить такое содержаніе сознанія, въ основѣ котораго покоилась бы категорія субъектъ-объектнаго дуализма, или, говоря иначе, должны будемъ выдвинуть содержаніе, безостаточно разложимое на содержаніе, мыслимое въ категоріи субъекта, и на содержаніе, мыслимое въ категоріи объекта.

Далѣе мы должны будемъ поставить вопросъ о томъ, возможно ли распаденіе той сферы нашего переживанія, которую мы называемъ творчествомъ, на противоположности субъекта и объекта только въ одномъ образѣ, или же мыслима возможность нѣсколькихъ отличныхъ другъ отъ друга образовъ такого распаденія. За правомѣрность послѣдняго предположенія говоритъ то обстоятельство, что, возникая нашимъ вспоминающимъ сознаніемъ, т.-е. полюсомъ нашего субъективированнаго я надъ свершившимся въ насъ фактомъ нѣкоего переживанія, т.-е. надъ полюсомъ нашего объективированнаго я, мы можемъ возникать надъ нимъ какъ въ направленіи художественнаго созерцанія его, такъ и въ направленіи религіознаго его истолкованія или теоретическаго осмысливанія. Разнообразіе же этихъ функцій возникновенія, а тѣмъ самымъ субъектовъ переживанія, будетъ естественно опредѣлять и разнообразіе объектовъ переживаній, ибо въ зависимости отъ того, какая часть или сторона переживанія опредѣлится какъ субъектъ, очертится и сущность той оставшейся части переживанія, которая тѣмъ самымъ встанетъ въ положеніе объекта.

Наконецъ, и это, быть можетъ, самый сложный вопросъ, вынужденные къ допущенію нѣсколькихъ понятій субъекта и нѣсколькихъ понятій объекта, а тѣмъ самымъ и къ допущенію нѣсколькихъ типовъ противопоставленія субъекта объекту и наоборотъ, мы должны будемъ выдвинуть и проблему принципіальной классификаціи этихъ образовъ оформленія объекта субъектомъ, или, что то же самое, мы должны будемъ выдвинуть принципіально обоснованную классификацію формъ творчества.

Переходя далѣе ко второму полюсу переживанія, т.-е. къ тому полюсу, который я живописалъ образомъ соединенія руселъ я и міра въ единое и единственное русло, которое не можетъ быть названо ни русломъ міра ни русломъ я, который я не терминологически опредѣлялъ, но образно знаменовалъ словами о безпредметной паузѣ моего сознанія, я догматически водружаю въ немъ областную категорію цѣлостности, т.-е. категорію положительнаго всеединства, какъ категорію, господствующую надъ всѣмъ тѣмъ міромъ понятій, которыми ирраціонально расцвѣтаетъ этотъ второй полюсъ моего переживанія. Область же эту я именую областью жизни.

Предоставляя болѣе строгую и детальную разработку этой области слѣдующей главѣ этой работы, мы все же уже теперь, т.-е. въ резуль-

татѣ феноменологическаго анализа можемъ вполнѣ опредѣленно обозначить тотъ подлежащій этой разработкѣ матеріалъ, который мы мнимъ и выдвигаемъ словомъ ж и з н ь.

Устанавливая въ будущемъ понятіе жизни, мы должны будемъ нашимъ научнымъ мышленіемъ очертить такое содержаніе сознанія, къ которому абсолютно не привносимы категоріи субъекта и объекта, или, говоря иначе, должны будемъ мыслить такое содержаніе сознанія, мысля которое мы должны будемъ запретить себѣ мыслить его чьимъ-либо объектомъ, а равно и субъектомъ какого-либо противостоящаго ему объекта.

Далѣе, мысля именуемое жизнью содержаніе, мы должны будемъ мыслить его абсолютно нерасчлененнымъ и нераздробленнымъ, ибо каждое расчлененіе обмысливаемаго содержанія является лишь результатомъ постепеннаго и не сразу всесторонняго овладѣнія имъ, является результатомъ установленія на него нѣсколькихъ методологически различныхъ и въ этомъ различіи автономныхъ точекъ зрѣнія.

Наконецъ, и это самое важное, мысля жизнь, т.-е. дѣлая объектомъ то, что по существу и по опредѣленію никогда и никакъ не можетъ быть поставлено въ положеніе объекта, мы должны будемъ помнить, что, стремясь сдѣлать жизнь предметомъ нашего логическаго узрѣнія, мы въ прямомъ смыслѣ этого слова никогда не сможемъ осуществить этого желанія нашего. И не сможемъ потому, что уже одно введеніе жизни въ поле зрѣнія логическаго субъекта есть полное уничтоженіе ея въ ея конкретной сущности, есть безнадежная подмѣна ея тѣмъ логическимъ жестомъ нашимъ, которымъ постоянно стараясь схватить жизнь мы только снова и снова спугиваемъ ее.

Выясненіе внѣшнихъ контуровъ противостоящихъ другъ другу сферъ жизни и творчества закончено. Жизнь и творчество опредѣлены, какъ два полюса логически индифферентнаго переживанія, или какъ двѣ тенденціи его. Устремляясь къ полюсу творчества, переживаніе какъ бы стремится навстрѣчу всѣмъ родамъ постиженія. Съ этою цѣлью оно раскалывается на многія части, изъ которыхъ каждая оказывается въ состояніи стать въ положеніе субъекта, постигающаго всѣ остальныя части его, какъ данные ему объекты. Передъ нами развертывается монадологическая структура сферы творчества, а тѣмъ самымъ и сферы культуры. Устремляясь къ полюсу жизни, переживаніе какъ бы стремится выйти изъ-подъ власти какого бы то ни было постиженія. Съ этою цѣлью оно свертывается въ одинъ познавательно-нерасчлененный темный центръ, въ которомъ гаснутъ всѣ образы, отцвѣтаютъ всѣ понятія и умолкаютъ всякіе звуки.

Такъ раскрывается намъ сущность мистическаго начала.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Научное раскрытіе понятій жизни и творчества.

I.

Понятіе жизни.

Прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшему научному раскрытію того понятія жизни, контуры котораго уже предстали передъ нами въ предыдущей главѣ, въ результатѣ феноменологическаго анализа, будетъ не лишнимъ остановиться нѣсколько подробнѣе на томъ, что такое представляетъ собою жизнь, не какъ понятіе, но какъ одинъ изъ полюсовъ того переживанія, которое мы положили въ основу всего нашего построенія.

Въ главѣ о феноменологическомъ узрѣніи понятій жизни и творчества я былъ, конечно, не только въ правѣ, но былъ прямо-таки обязанъ исходить въ описаніи того, что мною именуется жизнью, исключительно изъ данныхъ своего собственнаго внутренняго опыта. Но въ главѣ, посвященной научному расширенію понятія жизни, я естественно долженъ озаботиться упрочненіемъ и объективаціей моего опыта путемъ его дополненія и освѣщенія всѣми извѣстными мнѣ свидѣтельствами другихъ людей о томъ, что и какъ переживалось ими, когда они переживали то, что я именую жизнью.

Что переживаніе, именуемое мною жизнью, является по всему своему существу и значенію переживаніемъ мистическимъ, это мною уже сказано, а потому ясно и то, что расширеніе моего внутренняго опыта жизни мнѣ должно искать прежде всего у тѣхъ великихъ мистиковъ востока и запада, христіанства и нехристіанства, писанія и жизнеописанія которыхъ завѣщаны намъ исторіей.

Конечно, задачу раскрытія мистическаго ученія о жизни рѣшать попутно и въ контекстѣ цѣлаго ряда иныхъ вопросовъ совершенно невозможно, а потому то немногое, что мнѣ представляется возможнымъ осуществить въ этомъ направленіи, должно быть прежде всего разсматриваемо не какъ разрѣшеніе проблемы оправданія моего личнаго опыта жизни жизненнымъ опытомъ, заключеннымъ въ исторіи мистики, но лишь какъ признаніе мною такой проблемы и необходимости ея разрѣшенія въ цѣлостномъ образѣ моего систематическаго построенія. Та-

кое отношеніе къ данности историческаго матеріала, на мой взглядъ, единственно возможно въ статьѣ, которая въ первую очередь не занята детальною работою надъ какою-нибудь опредѣленной филоссфской проблемой, но организаціей всѣхъ основныхъ проблемъ филоссфіи въ такое единство, которое намѣчало бы основную линію быть можетъ и возможнаго рѣшенія.

Въ описанномъ мною переживаніи жизни опредѣленно различимы, какъ то уже и было показано мной при разсмотрѣніи структуры этого переживанія, три основныхъ момента. Возвращаясь снова къ этому переживанію, но разсматривая его теперь уже въ томъ предѣльномъ повышеніи, котораго, какъ то также было мною утверждено, оно достигаетъ въ случаѣ замѣны книжнаго міра—космосомъ, а невнятнаго слова — Богооткровеннымъ смысломъ, эти три момента можно формулировать такъ:

Первый моментъ: отвращеніе внѣшнихъ чувствъ человѣка, его души и познанія отъ всѣхъ явленій внѣшняго міра.

Второй моментъ: погруженіе души въ то безусловно единое, цѣльное и нераздѣльное, что лишь условно опредѣляется, какъ единое цѣльное и нераздѣльное, въ то послѣднее и предѣльное жизни или Бога, что познается и сказуется исключительно тѣмъ, что многословно и многосмысленно утверждается, какъ несказуемое и непознаваемое.

Третій моментъ: отпаденіе души отъ этого послѣдняго единства и возвращеніе ея къ безконечному многообразію видимыхъ и слышимыхъ образовъ міра.

Эти три момента и должно подкрѣпить нѣкоторыми свидѣтельствами великихъ мистиковъ. Я еще разъ разсказываю уже описанное мною мистическое переживаніе, пользуясь все время цитатами мистиковъ*).

«И отъ вещей видимыхъ отстранилъ онъ меня и съ тѣми, которыя невидимы, соединилъ онъ меня» и всталъ, я въ «познаніе иное, въ познаніе, означающее не только созерцаніе вещей и условій, но и ихъ уничто-

*) Приводимыя мною цитаты взяты изъ писаній слѣдующихъ мистиковъ:

Мейстеръ Эккехартъ. Цитирую по русскому переводу М. В. Сабашниковой (К-во Мусагетъ).

Плотинъ. Цитирую по нѣмецкому переводу Otto Kiefer (изд. Eugen Diederichs).

Симсонъ Новый Богословъ
Діонисій Ареопагитикъ
Рамакришна
Лао-Тсе
Фаридъ-эдъ-динъ Аттаръ

} Цитаты взяты изъ книги Martin Buber «Ekstatische Konfessionen» (изд. E. Diederichs).

женіе въ невещественномъ и безусловномъ». Пока я созерцалъ внѣшніе предметы, мнѣ не дано было узрѣть, и тутъ понялъ я, что «созерцаніе, направленное на внѣшніе предметы, вообще не есть созерцаніе». Но вотъ «забыто зрѣніе, и свѣтъ сталъ безконечно обиленъ, уничтоженъ слухъ, и сердце сосредоточилось на вѣчной глубинѣ». Воистину: «благо тому человѣку, для котораго всѣ творенія скорбь и паденіе».

Но отвращеніе отъ внѣшнихъ вещей есть одновременно и становленіе себя въ полную нищету духа, есть погашеніе въ себѣ всѣхъ своихъ душевныхъ и умственныхъ силъ, ибо «языкъ—гибель для тихихъ сердецъ, рѣчь всякая связана съ причинами, а поступки съ невѣріемъ». «Пока человѣкъ имѣетъ что-либо, на что направлена его воля, хотя бы и была его воля въ томъ, чтобы исполнить волю Божью, до тѣхъ поръ такой человѣкъ еще не нищъ духомъ». «Но отрѣшаясь отъ воли, человѣкъ, обращающійся къ Богу, долженъ отрѣшиться и отъ всякаго знанія». «Онъ настолько долженъ отрѣшиться отъ всякаго познанія, чтобы умерло у него всякое представленіе о Богѣ, о твореніяхъ и о самомъ себѣ». «Такъ невѣста въ Пѣсни Пѣсней говоритъ: тогда слушала я безъ звука, видѣла безъ свѣта, обоняла безъ движенія и вкушала то, чего не было. Сердце же мое было бездонно, душа безмолвна, духъ мой безформенъ и природа моя несущественна». «Такъ и божественный Моисей лишь тогда соединился съ Богомъ, когда отрѣшился отъ всякаго созерцанія и всего созерцаемаго и погрузился въ тотъ мракъ подлиннаго мистическаго незнанія, въ которомъ для него погасли всѣ противорѣчія познанія и который схватилъ его непостижимымъ и несозерцаемымъ».

Вотъ какимъ рисуетъ намъ исторія мистики первый выдѣленный мною моментъ переживанія жизни, т.-е. моментъ п у т и человѣка къ Богу, пути освобожденія души отъ всего богатства чувственныхъ воспріятій, душевныхъ и волевыхъ устремленій и актовъ познанія.

Мы переходимъ ко второму моменту переживанія жизни, къ моменту полнаго сліянія человѣка и Бога. «Вступая въ эту долину, путникъ такъ же исчезаетъ, какъ и земля подъ его стопою. Самъ онъ теряется, ибо единое Существо раскрывается передъ нимъ. Самъ онъ нѣмѣетъ, ибо единое Существо начинаетъ говорить за него. Часть здѣсь становится цѣлымъ, или, вѣрнѣе, она перестаетъ быть и частью и цѣлымъ». «Всѣ мы становимся членами Христа,—Христосъ же нашими членами, и моя, бѣднѣйшаго рука, она—Христосъ, и моя нога—Христосъ тоже; и Христова нога и Христова рука—это я бѣднѣйшій. Вотъ я движу рукой—и я движу Христомъ, ибо весь Онъ—моя рука: ты долженъ

понять, что Божество недѣлимо». Такъ исчезаетъ въ Божествѣ, въ абсолютномъ «всякое ты и я и Богъ». О «такомъ единеніи съ Богомъ нельзя говорить, что оно есть созерцаніе Бога. Ибо созерцающій въ этомъ созерцаніи не зритъ созерцаемаго, не отдѣляетъ его отъ себя и не испытываетъ никакого раздвоенія; онъ самъ становится какъ бы инымъ, перестаетъ быть самимъ собою и самъ уже болѣе не принадлежитъ себѣ. «Такъ созерцаетъ онъ Бога и себя самого· себя самого, исполненнаго духовнаго свѣта; нѣтъ, только свѣтъ, чистый, неотягченный, легкій; созерцаетъ себя ставшимъ Богомъ, нѣтъ—Богомъ бывшимъ». Но о такомъ соединеніи съ Богомъ нельзя также сказать и того, что человѣкъ становится въ немъ «обителью, гдѣ могъ бы дѣйствовать Богъ. До тѣхъ поръ, пока въ человѣкѣ есть обитель, есть въ немъ и многообразіе. Поэтому и молю я Бога, чтобы онъ меня сдѣлалъ свободнымъ отъ Бога. Ибо н е с у щ е е бытіе по ту сторонуБога, по ту сторону различности». А потому послѣдній порывъ тотъ, въ которомъ я хочу быть свободнымъ въ волѣ Божіей, но также и отъ этой воли Божіей и отъ всѣхъ дѣлъ его и отъ Самого Бога. Я больше всякой твари, я не тварь и не Богъ. Тогда ощущаю я порывъ, который возноситъ меня выше ангеловъ. Въ этомъ порывѣ становлюсь я настолько богатъ, что не довольно мнѣ Бога со всѣмъ, что Онъ есть, со всѣми его божественными дѣлами, ибо въ этомъ порывѣ пріемлю я то, въ чемъ Богъ и я—одно. Кто не понимаетъ этой рѣчи, пусть и не печется о томъ, ибо покуда не дорослъ онъ до этой правды, не пойметъ ея. Не придуманная это, а непосредственно истекающая изъ сердца Божьяго правда! Чтобы стала нашимъ удѣломъ жизнь, въ которой постигли бы мы сами эту правду, въ томъ да поможетъ намъ Богъ! Аминь»

Но говоря такъ, мистика всегда оговаривается, что въ сущности она ничего не можетъ сказать, что сущность ея опыта не сказуема и словами не сообщаема. Ибо написано: «Святой Духъ взываетъ немолчными неизреченными воздыханіями».

Мнѣ остается еще привести свидѣтельства мистики въ защиту третьяго выдѣленнаго мною момента переживанія жизни: момента возврата къ конечному. Причина такого возврата—причина фактическая; она заключается въ ч е л о в ѣ ч е с к о й природѣ всякаго мистика, заключается въ томъ, что еще не всѣ времена и сроки исполнены, что еще не настало время постояннаго созерцанія, «что мы еще не окончательно освободились». Окончательное же освобожденіе человѣка было бы окончательнымъ уничтоженіемъ его. «Останься моя душа с о в с ѣ м ъ въ радости и блаженствѣ, тѣло мое должно бы было лежать на кладбищѣ». Тутъ должно признать простое «не дано, не дано еще».

«И не дано ничтожной пыли
Дышать божественнымъ огнемъ.
Едва усиліемъ минутнымъ
Прервемъ на часъ волшебный сонъ
И взоромъ трепетнымъ и смутнымъ,
Привставъ, окинемъ небосклонъ,
И отягченною главою,
Однимъ лучомъ ослѣплены,
Вновь упадаемъ, не къ покою,
Но въ утомительные сны».

Необходимость отпаденія отъ послѣдняго, невозможность удержать свою душу въ сліяніи съ Богомъ есть, значитъ, въ извѣстномъ смыслѣ не недостатокъ мистическаго переживанія жизни, но его сущность. Ибо мистическое переживаніе есть переживаніе Бога человѣкомъ, но не переживаніе Богомъ Себя Самого. Разница же между Божьимъ Самопереживаніемъ и человѣческимъ переживаніемъ Бога только и можетъ заключаться въ томъ, что Богъ переживаетъ Себя въ вѣчности, человѣкъ же переживаетъ Бога не только въ вѣчности, но и во времени; это значитъ, что, сливаясь съ Богомъ мгновеніями, уничтожающими время, человѣкъ въ слѣдующія мгновенія, утверждающія его, снова отпадаетъ отъ Бога. Необходимость такого отпаденія свидѣтельствуется не столько тѣмъ *что*, что утверждается въ ученіяхъ мистиковъ, сколько всею *наличностью* мистическихъ ученій. Ибо не будь отпаденія души человѣческой отъ Бога не могло бы быть для человѣка и путей къ Богу. Но что же суть всѣ мистическія ученія человѣчества, какъ не ученія о путяхъ человѣка къ Богу? Не будь мистическія ученія прежде всего ученія о путяхъ, будь они *только* ученіями о жизни и истинѣ, они не могли бы быть столь различными по глубинѣ, красотѣ и характеру своему. Различія же эти неоспоримы. Такимъ образомъ за то, что человѣкъ можетъ лишь мгновеніями касаться Бога, но не во вѣки вѣковъ утвердить себя въ немъ, говоритъ прежде всего и съ окончательной убѣдительностью тотъ фактъ, что всѣ мистическія ученія, при всемъ сходствѣ, все же различны, въ то время какъ каждое изъ нихъ утверждаетъ, что въ Богѣ гаснутъ всѣ различія и всякое многообразіе.

Такъ оправдываютъ мистическія ученія о переживаніи жизни правильность всѣхъ трехъ выдвинутыхъ мною моментовъ этого переживанія. Такъ намѣчается возможность научнаго расширенія, добытаго мною методомъ феноменологическаго узрѣнія понятія жизни, путемъ *логической организаціи объективныхъ данныхъ исторіи мистики*.

Однако, это оправданіе переживанія жизни передъ лицомъ исторически завѣщаннаго намъ матеріала есть лишь первый и отнюдь не основной этапъ научнаго раскрытія понятія ж и з н и. Понятіе это должно быть оправдано не только передъ лицомъ исторической совѣсти, но такъ же и передъ лицомъ совѣсти логической. Лишь координація этихъ обоихъ путей оправданія можетъ дать образъ дѣйствительной научности, создающейся всюду и всегда путемъ логическаго оправданія и логической организаціи объективнаго, т.-е. исторически даннаго матеріала.

Итакъ, мы ставимъ понятіе жизни предъ лицомъ логической совѣсти, т.-е. мы спрашиваемъ, какъ возможенъ переходъ отъ жизни къ п о н я т і ю жизни, и почему то понятіе, которымъ знаменуется жизнь, есть понятіе «п о л о ж и т е л ь н а г о в с е е д и н с т в а».

Въ цѣляхъ отвѣта на этотъ вопросъ мнѣ должно прежде всего вспомнить, что въ опредѣленныхъ границахъ отвѣтъ на этотъ вопросъ мною уже данъ въ предыдущей главѣ этой работы. Границы же эти съ абсолютной точностью опредѣляются тѣмъ, что жизнь опредѣляется нами, какъ полюсъ переживанія. На вопросъ же о томъ, какимъ образомъ принципіально недоступное никакому пониманію переживаніе становится основою всѣхъ понятій и всякаго пониманія, мы отвѣчали всѣми тѣми разсужденіями второй главы, которыя вылились въ нашу окончательную формулировку, полагающую между понятіемъ и переживаніемъ н е о т н о ш е н і е п о н и м а е м о с т и п е р е ж и в а н і я в ъ п о н я т і и, н о о т н о ш е н і е н е п о н я т н а г о р а с ц в ѣ т а п е р е ж и в а н і я п о н я т і е м ъ.

Итакъ, поскольку жизнь есть переживаніе, постольку передъ нами не возникаетъ никакой новой проблемы, проблема же логическаго ознаменованія переживанія нами уже рѣшена. Но вѣдь жизнь не только переживаніе, она, кромѣ того, еще и переживаніе особенное, переживаніе отличное, напримѣръ, отъ переживанія, которое есть творчество. А потому естественно возникаетъ вопросъ: быть можетъ жизнь, какъ в о о б щ е переживаніе, и могла бы быть познаваема, но вотъ—какъ переживаніе такое,-то, особое она и ускользаетъ отъ возможности какого бы то ни было логическаго узрѣнія?

Мотивомъ такихъ сомнѣній и возраженій можетъ на первый взглядъ послужить та особенность переживанія жизни, которую мы характеризовали какъ стремленіе жизни уйти отъ тисковъ какого бы то ни было пониманія и которою переживаніе жизни такъ принципіально отличалось отъ переживанія творчества, стремящагося въ характерномъ для него актѣ самораспаденія на два полюса двинуться навстрѣчу познавательному акту съ его субъектъ-объектнымъ дуализмомъ.

Не нужно, однако, слишкомъ сложнаго логическаго анализа, чтобы показать, что вскрытое нами различіе жизни и творчества, какъ двухъ противоположныхъ полюсовъ переживанія, ничего не говоритъ о томъ, что полюсъ жизни долженъ быть мыслимъ погруженнымъ въ стихію ирраціональности болѣе глубоко, чѣмъ полюсъ творчества. Опредѣляя полюсъ жизни, какъ ту тенденцію переживанія, въ которой оно стремится къ предѣльному удаленію отъ понятія, полюсъ же творчества, какъ ту тенденцію переживанія, въ которой оно какъ бы само стремится навстрѣчу своему оформленію въ понятіи, мы въ одинаковой степени опредѣляемъ и жизнь и творчество отъ понятія и черезъ понятіе, а это и значитъ, что съ формально-философской точки зрѣнія мы утверждаемъ одинаковую непонимаемость переживанія какъ въ полюсѣ жизни, такъ и въ полюсѣ творчества.

Къ этому же уравненію жизни и творчества передъ лицомъ проблемы ихъ логическаго ознаменованія легко подойти и съ другой стороны. Переживаніемъ мы называемъ ту наличность нашего сознанія, которая никогда не можетъ стать предметомъ нашего знанія. Называемъ имъ, значитъ, нѣчто, въ положительномъ смыслѣ абсолютно неподвластное нашему пониманію, т.-е. нѣчто абсолютно непонятное. Творчествомъ же и жизнью мы именуемъ два предѣльно удаленныхъ другъ отъ друга момента переживанія, т.-е. два его предѣла или полюса. Но разъ переживаніе въ цѣломъ абсолютно непонятно, то ясно, что оно въ одной своей части не можетъ быть болѣе понятнымъ, чѣмъ въ другой, ибо абсолютная непонятность есть по всему своему существу такая непонятность, которая не имѣетъ никакихъ ступеней непонятности. Ибо ступени большей или меньшей непонятности не могутъ быть мыслимы иначе, какъ ступенями большей или меньшей понятности. Но если бы переживаніе было въ одной своей части болѣе понятнымъ чѣмъ въ другой, т.-е. если бы оно имѣло ступени понятности, то оно не было бы тѣмъ, чѣмъ мы его пытаемся мыслить, т.-е. началомъ абсолютно непонятнымъ.

Итакъ, можно считать доказаннымъ, что необходимость характеризовать жизнь съ точки зрѣнія содержанія, какъ нѣчто абсолютно уходящее изъ-подъ власти понятія, отнюдь не дѣлаетъ ее съ точки зрѣнія философской, т.-е. формальной, началомъ, менѣе доступнымъ логическому ознаменованію, чѣмъ ему доступно всякое иное переживаніе.

Но утверждая такимъ образомъ возможность логическаго ознаменованія жизни понятіемъ положительнаго всеединства, мы должны одновременно твердо помнить, что это понятіе существенно искажаетъ сущность того послѣдняго единства, которое оно знаменуетъ, должны

помнить, что понятіе положительнаго всеединства не понимаетъ, т.-е. не улавливаетъ единства жизни въ его наиболѣе существенной чертѣ.

Единство жизни, какъ изживаемое жизнью единство, есть единство внѣ какихъ бы то ни было различій. Положительное же всеединство, мыслимое какъ понятіе, есть, во-первыхъ, единство въ отличіе отъ не единства, во-вторыхъ, оно есть единство всего въ отличіе отъ комплексныхъ объединеній нѣкоторыхъ элементовъ мысли или міра и, въ-третьихъ, оно есть единство положительное въ отличіе отъ единства отрицательнаго, т.-е. оно есть единство полноты въ отличіе отъ единства пустоты. Говоря иначе, оно есть единство, предполагающее различіе и живущее имъ, но отнюдь не единство, стоящее по ту сторону всякаго различія. Однако и это отношеніе между переживаніемъ и знаменующимъ его понятіемъ не является типичнымъ для сферы жизни, ибо оно всецѣло повторяется и въ сферѣ творчества. Понятіе не только не улавливаетъ послѣдняго единства мистической жизни или Бога, оно также не улавливаетъ и единства любой части міра, любого художественнаго произведенія. Утверждая, что сущность познаваемаго природнаго предмета, напримѣръ, любого дерева есть единство категоріальныхъ формъ, формъ созерцанія и апостеріорной матеріальности, гносеологъ въ сущности мыслитъ не первичное единство всѣхъ этихъ элементовъ, но лишь ихъ вторичное объединеніе. Совершенно также, когда теоретикъ искусства утверждаетъ, что сущность искусства есть неразрывное единство формы и содержанія, онъ въ сущности мыслитъ не неразрывное единство формы и содержанія, а лишь вторичное объединеніе этихъ элементовъ, уже раньше оторванныхъ имъ другъ отъ друга въ процессѣ мышленія*).

Такимъ образомъ мы приходимъ, съ одной стороны, къ заключенію, что сфера логически знаменуемыхъ переживаній въ своихъ контурахъ всецѣло совпадаетъ со сферою всѣхъ вообще возможныхъ переживаній. Это значитъ, что переживаніе Бога можетъ быть логически ознаменовано совершенно въ томъ же смыслѣ и въ той же степени, какъ и переживаніе дерева.

Съ другой стороны, мы приходимъ къ заключенію, что никакое переживаніе не можетъ быть до конца высвѣтлено въ томъ понятіи, которымъ оно знаменуется. Это значитъ, что въ раціональной плоскости дерево въ своей послѣдней сущности совершенно такъ же

*) Объ отношеніи Жизни и Мысли; Раціональнаго и ирраціональнаго ср. изумительное по глубинѣ и остротѣ мысли изслѣдованіе Ласка. Dr Emil Lask. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.

мало понятно, какъ Богъ. Причемъ это логическое уравненіе въ непонятномъ есть лишь обратная сторона религіознаго уравненія въ понятномъ. То, что дерево логически такъ же непонятно, какъ и Богъ, означаетъ лишь то, что религіозно Богъ такъ же ясенъ и понятенъ, какъ дерево. И это потому, что міръ живъ только въ Богѣ, а Богъ явленъ только въ мірѣ.

Такъ оправдывается передъ лицомъ логическаго анализа наша попытка логическаго ознаменованія жизни понятіемъ положительнаго всеединства. То же, что въ этомъ знаменующемъ понятіи ускользаетъ послѣдняя сущность знаменуемой имъ жизни, ускользаетъ ея по ту сторону всѣхъ различій живущее единство, отнюдь не оспариваетъ нашего положенія о томъ, что эта жизнь можетъ быть логически ознаменована, а потому въ извѣстномъ смыслѣ и понята. И не оспариваетъ потому, что всюду, гдѣ вообще свершается процессъ философскаго, т.-е. конечнаго пониманія, онъ раскрывается не только въ рядѣ понятій, но всегда въ болѣе сложной формѣ, въ которой ряду сложно-организованныхъ понятій предшествуетъ коэффиціентъ непонятности.

Вся сложность этихъ соотношеній вполнѣ выражается въ самомъ понятіи положительнаго всеединства. И дѣйствительно, поскольку единство положительнаго всеединства полагается нами какъ положительное единство всего, оно уже и уничтожается нами, какъ дѣйствительное единство, ибо единство есть то, что живетъ внѣ различій, единство же положительнаго всеединства опредѣленно отличаетъ себя, какъ всеединство положительное, отъ единства неполнаго и отрицательнаго. Но полагаемое нами, какъ единство, живущее различіемъ, т.-е. не какъ единство вовсе, а лишь какъ объединеніе, положительное всеединство, знаменующее собою полюсъ жизни, все же утверждается нами, какъ единство. Это значитъ, что оно утверждается нами не въ себѣ самомъ, но какъ бы внѣ себя самого, т.-е. въ своемъ предѣлѣ, въ своемъ идеалѣ, въ своей тенденціи разомкнуть пограничную линію логической сферы и прорваться въ алогическую глубину самой жизни.

И этотъ свершающійся въ понятіи положительнаго всеединства прорывъ логики въ сферу жизни, есть лишь обратная сторона того процесса, который мы раскрывали уже во второй феноменологической главѣ этой работы, т.-е. онъ есть лишь обратная сторона процесса первичнаго становленія жизни въ сферу мысли, понятія, т.-е. въ сферу творчества.

Въ перспективѣ, восходящей отъ жизни къ творчеству, положитель-

ное всеединство есть то первопонятіе, въ которомъ мысль возникаетъ надъ жизнью.

Въ перспективѣ, ведущей обратно отъ сферы творчества къ жизни, положительное всеединство есть то послѣднее понятіе, въ которомъ мысль погашается жизнью.

Положительное всеединство есть такимъ образомъ мысль, но мысль, стоящая уже на грани того, что само не можетъ быть мыслимо. Оно есть логическое начало, но логическое начало, состоящее какъ бы на службѣ у алогическихъ силъ. Оно есть понятіе, но понятіе, функціонирующее уже не какъ понятіе, но исключительно какъ нѣкій *логическій символъ*.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ заключенію, что въ понятіи положительнаго всеединства, человѣческая мысль формулируетъ необходимость логическаго разрѣшенія такой проблемы, разрѣшеніе которой окончательно выводитъ мысль за предѣлы всякой логики; что въ понятіи положительнаго всеединства мысль формулируетъ свои неизбѣжныя, но одновременно и свои неразрѣшимыя проблемы; что въ понятіи положительнаго всеединства мысль хотя и указуетъ на послѣднюю проблему познанія, но что въ немъ она рѣшительно ничего не познаетъ. Говоря языкомъ Канта, это означаетъ, что понятіе положительнаго всеединства должно быть опредѣлено какъ *трансцендентальная идея*.

Характеризуя жизнь, какъ переживаніе, знаменуемое *трансцендентальной идеей положительнаго всеединства*, мы даемъ вполнѣ точную логическую транскрипцію того переживанія, которое мы рисовали какъ жизнь, и вполнѣ оправдываемъ тѣ три основныя логическія требованія, которыя мы выдвигали къ концу феноменологической части этой работы.

Оправданіе заключается въ слѣдующемъ: 1) разъ жизнь есть единство, то она не есть ни объектъ, ни субъектъ, ибо всякій *объектъ* есть не единство, но лишь часть единства, требующая своего восполненія субъектомъ, а всякій *субъектъ* есть также не единство, но лишь другая часть единства, требующая своего восполненія объектомъ.

2) Разъ жизнь есть единство, то она есть нѣчто, безусловно избавленное отъ какого бы то ни было внутренняго расчлененія и многообразія, ибо единство, согласно нашему опредѣленію, тѣмъ и отличается отъ объединенія, что оно мыслится нами, какъ единство, принципіально стоящее по ту сторону вопроса о различіи, но не какъ единство синтетическое, объединяющее въ себѣ всю полноту всевозможныхъ дискурсивныхъ различій.

3) Опредѣляя жизнь какъ е д и н с т в о, а единство какъ начало, не вѣдающее множественности и различія, мы въ сущности полагаемъ жизнь какъ начало пустоты и бѣдности; но такое положеніе не вѣрно, ибо жизнь среди всѣхъ переживаній есть переживаніе наибольшаго богатства и наибольшей конкретности. Въ стремленіи къ уничтоженію этой ошибки мы дополняемъ наше опредѣленіе и характеризуемъ жизнь уже не просто какъ единство, но какъ единство утверждающее и синтетическое, т.-е. какъ положительное всеединство. Однако такое исправленіе одной ошибки сейчасъ же порождаетъ другую, ибо единство, мыслимое какъ положительное всеединство, неминуемо перестаетъ быть, какъ мы на то уже указывали, дѣйствительнымъ единствомъ. Перестаетъ быть потому, что единство, всеполагающее и все положительно утверждающее, не можетъ быть одновременно и единствомъ пустымъ и всеотрицающимъ. Но не будучи одновременно и единствомъ этого второго типа, положительное всеединство можетъ быть мыслимо лишь путемъ противопоставленія себя ему. Но это и значитъ, что положительное всеединство не есть подлинное единство, ибо оно можетъ быть мыслимо лишь въ противопоставленіи себя тому второму единству, что не можетъ быть разсмотрѣно, какъ его же (положительнаго всеединства) составная часть.

Такъ вскрывается для насъ то деструктивное начало, которое живетъ въ формулѣ положительнаго всеединства. Такъ приходимъ мы къ убѣжденію, что то, что едино, не можетъ быть мыслимо какъ всеполагающее, а то, что можетъ быть мыслимо какъ всеполагающее, не можетъ быть мыслимо какъ единство. А это и значитъ, что въ понятіи положительнаго всеединства мы схватываемъ въ сущности не жизнь, но лишь тотъ логическій жестъ нашъ, которымъ, желая схватить жизнь, мы только снова и снова спугиваемъ ее.

Понятіе положительнаго всеединства является, значитъ, логическимъ символомъ, исполненнымъ абсолютной гностической точности, а опредѣленіе жизни, какъ переживанія, знаменуемаго трансцендентальной идеей положительнаго всеединства,—опредѣленіемъ исчерпывающимъ, а потому и окончательнымъ.

Давъ научное, историческое и логическое раскрытіе и оправданіе феноменологически увидѣннаго мною понятія жизни, переходимъ къ научному раскрытію и оправданію понятія творчества.

II.

Понятіе творчества.

Приступая къ научному раскрытію и обоснованію понятія жизни, мы начали съ того, что постарались подкрѣпить наше пониманіе при-

роды мистическаго переживанія или какъ мы говоримъ, переживанія жизни нѣкоторыми цитатами великихъ мистиковъ.

Приступая теперь къ научному раскрытію и обоснованію понятія творчества, мы должны бы были сдѣлать то же самое и съ этимъ вторымъ полюсомъ переживанія.

Если же мы этого не дѣлаемъ, такъ только потому, что считаемъ, что за правильность нашего пониманія творчества, какъ переживанія, въ которомъ то, что есть жизнь, раскалывается на двѣ части (т.-е. какъ переживанія знаменуемаго категоріей субъектъ-объектнаго дуализма), говорятъ тѣ же самыя свидѣтельства мистиковъ, которыя мы уже приводили въ защиту нашего пониманія пережизанія жизни. И дѣйствительно, переживаніе творчества не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ тѣмъ самымъ переживаніемъ, въ которомъ всякій мистикъ отпадаетъ отъ переживанія жизни. Правильность этого положенія абсолютно самоочевидна.

Самоочевидна потому, что, съ одной стороны, нами и феноменологически и исторически уже выяснено, что путь отпаденія мистика отъ жизни есть одновременно путь возстановленія въ его душѣ тѣхъ образовъ, понятій и той воли къ цѣли и дѣйствію, въ полномъ погашеніи которыхъ и состоитъ какъ разъ вся сказуемая сторона жизни.

Съ другой же стороны, ясно и то, что всякое творчество не можетъ раскрываться иначе какъ въ устремленіи къ какой-нибудь цѣли, какъ въ утвержденіи образовъ и понятій. Но разъ творчество живо образомъ, понятіемъ и волею къ цѣли, воля же, цѣль, образъ и понятіе возникаютъ въ душѣ человѣка на пути ея отпаденія отъ переживанія жизни, то не можетъ быть колебаній въ томъ, что переживаніе творчества должно опредѣляться, какъ переживаніе, въ которомъ душа человѣка отпадаетъ отъ переживанія *жизни*, т.-е. какъ переживаніе, въ которомъ она опускается съ своихъ послѣднихъ вершинъ.

Принимая затѣмъ во вниманіе, что жизнь есть та сфера переживанія, которая знаменуется *идеей положительнаго всеединства*, а творчество есть та сфера переживанія, вступая въ которую душа человѣка неминуемо выпадаетъ изъ сферы жизни, мы естественно приходимъ къ заключенію, что въ переживаніи творчества душа человѣка переживаетъ отпаденіе отъ сферы единства, а тѣмъ самымъ и свое распаденіе на двѣ части, т.-е. переживаетъ нѣчто такое, что логически должно быть ознаменовано понятіемъ *субъектъ-объектнаго дуализма*.

Такимъ образомъ мы приходимъ совершенно внѣшнимъ путемъ логическаго анализа историческихъ свидѣтельствъ о сущности мистическаго

переживанія жизни къ совершенно тѣмъ же результатамъ въ смыслѣ характеристики и опредѣленія полюса творчества, къ которымъ мы уже и раньше приходили иными путями феноменологическаго узрѣнія.

Съ такимъ пониманіемъ творчества связана, какъ я на то указывалъ уже и раньше, слѣдующая проблема. Если въ переживаніи творчества душа переживаетъ распаденіе того, что она переживаетъ, какъ жизнь, на противоположные полюсы субъекта и объекта, то естественно поднимается вопросъ, возможно ли такое распаденіе, такъ сказать, въ одномъ образѣ, или же возможны нѣсколько образовъ такого распаденія?—Частично отвѣтъ на этотъ вопросъ мною уже данъ въ феноменологической части этой работы. Уже тамъ я указывалъ на то, что, возникая своимъ воспоминаніемъ надъ тѣмъ, чѣмъ я былъ, когда меня не было, но была только о д н а ж и з н ь, я испытывалъ возможность этого возникновенія въ нѣсколькихъ другъ отъ друга существенно отличныхъ образахъ. Такъ, напримѣръ, мнѣ было дано свершить актомъ своего воспоминанія это распаденіе такъ, что часть жизни превращалась въ теоретическую проблему, а другая противоставлялась ей, какъ познавательный субъектъ, но и такъ, что часть жизни превращалась въ нѣкій объективно предстоящій мнѣ образъ, а другая утверждалась въ положеніи созерцающаго этотъ образъ субъекта.

Въ феноменологической части, гнозисъ которой хотя никогда не субъективенъ, но все же всегда п е р с о н а л и с т и ч е н ъ, такого свидѣтельства личнаго опыта было, конечно, совершенно достаточно. Но въ этой главѣ, посвященной научному и въ первую очередь объективно—историческому подтвержденію добытыхъ феноменологическимъ путемъ понятій, нужны, конечно, иныя доказательства.

Какъ добытымъ феноменологическимъ путемъ понятіямъ жизни и творчества я искалъ подкрѣпленія въ объективныхъ данныхъ исторіи мистики, такъ должно мнѣ подкрѣпить свидѣтельствомъ исторіи и мое соображеніе о томъ, что сфера жизни, внутренне распадаясь на субъектъ и объектъ, т.-е. превращаясь въ сферу творчества, распадается отнюдь не всегда одинаково, но знаетъ нѣсколько образовъ такого распаденія.

Въ качествѣ такого объективнаго историческаго свидѣтельства естественно, конечно, прежде всего привести исторически созданное и систематически утвержденное многообразіе культурнаго творчества. И дѣйствительно, еслибы жизнь знала только одинъ образъ своего распаденія, то человѣчество знало бы только одну форму творческаго постиженія жизни. Въ этой формѣ навѣки бы фиксировался одинъ моментъ жизни,

какъ безсмѣнный объектъ, а другой—какъ столь же безсмѣнный субъектъ этого единственно возможнаго постиженія.

Однако структурная сущность культуры совершенно не оправдываетъ этого предположенія. Какъ въ своемъ историческомъ аспектѣ, такъ и въ своей систематической сущности всякая живая культура жива отнюдь не одною формою творческаго постиженія жизни, но цѣлымъ рядомъ такихъ другъ съ другомъ конечно связанныхъ, но въ послѣднемъ счетѣ все же другъ отъ друга независящихъ формъ. Такими формами являются, напримѣръ, наука, философія, искусство, религія. Это значитъ, что жизнь можетъ распадаться на полюсы субъекта и объекта, т.-е. творчески опредѣляться, какъ въ образахъ науки и философіи, такъ и въ образахъ искусства и религіи.

Опредѣляясь въ образѣ науки, она утвердитъ субъектомъ своего самопостиженія научное, а опредѣляясь въ образѣ искусства, она опредѣлитъ субъектомъ своего самопостиженія художественное сознаніе. Опредѣляясь въ образѣ философіи, она утвердитъ субъектомъ своего самопостиженія философское, а опредѣляясь въ образѣ религіи, она утвердитъ имъ религіозное сознаніе и т. д. При этомъ, конечно, непосредственно ясно, что при научномъ самоопредѣленіи жизни, тѣ моменты ея, которые при религіозномъ, художественномъ или философскомъ самоопредѣленіи вставали бы поочередно въ положеніе субъекта, окажутся всѣ вмѣстѣ въ положеніи объекта. Равно какъ при религіозномъ самоопредѣленіи жизни въ положеніи объекта окажутся рѣшительно всѣ моменты кромѣ момента религіознаго и т. д.

Такое взаимоотношеніе творческихъ формъ вполнѣ ясно, ибо, будучи сама внѣ всякихъ различій, а потому и внѣ всякихъ сказуемыхъ опредѣленій, жизнь въ своемъ творческомъ самоопредѣленіи является постолько же системой научныхъ законовъ, какъ и организмомъ философскихъ понятій. Равно какъ она является постолько же художественнымъ образомъ, какъ и предметомъ религіознаго обоготворенія.

Это переживаемое многообразіе переходовъ отъ переживанія жизни къ переживанію творчества имѣетъ свою точную методологическую транскрипцію. Методологическая транскрипція эта заключается въ томъ, что любой моментъ жизни способенъ встать по распаденіи ея на полюсы субъекта и объекта въ положеніе субъекта, или, что то же самое, любая форма творческаго самоопредѣленія жизни можетъ быть логически утверждена, какъ центральное понятіе философскаго міропониманія. Такъ философская рефлексія на научное самоопредѣленіе жизни дастъ философскій сціенцизмъ, а философская рефлексія на философское самоопредѣленіе жизни дастъ философ-

скій философизмъ. Равно какъ философская рефлексія на художественное самоопредѣленіе жизни дастъ философскій эстетизмъ, а философская рефлексія на религіозное самоопредѣленіе дастъ религіозную философію. Причемъ относительная правда философскаго сціенцизма будетъ заключаться въ открытіи имъ міра, какъ научнаго понятія, его же неправда—въ предположеніи, что весь міръ исчерпаемъ категоріей теоретическаго пониманія. Относительная правда философскаго эстетизма будетъ заключаться въ открытіи міра, какъ эстетическаго образа, его же неправда—въ предположеніи, что весь міръ исчерпаемъ категоріей художественнаго созерцанія. Относительная правда религіозной философіи будетъ заключаться въ открытіи ею міра, какъ воплощенія Бога, ея же неправда—въ предположеніи, что весь міръ исчерпаемъ въ категоріи его религіознаго преображенія. Наконецъ, абсолютная правда философскаго философизма, т.-е. критицизма будетъ заключаться въ признаніи того, что весь міръ въ цѣломъ есть въ одинаковой степени и научное понятіе, и художественное произведеніе, и сосудъ Божественнаго начала, и еще многое другое...

Такимъ образомъ философскій философизмъ, т.-е. критицизмъ избавляетъ свою философскую точку зрѣнія отъ характера относительности какъ разъ тѣмъ, что онъ уравниваетъ всѣ формы творческаго самоопредѣленія жизни въ категоріи относительности. А живую правду сферы творчества полагаетъ въ живомъ соотношеніи всѣхъ этихъ формъ. Послѣдняя правда того полюса переживанія, который мы именуемъ полюсомъ творчества, вскрывается значитъ, какъ правда, избавленная отъ мертвой относительности лишь постолько и лишь въ ту минуту, когда она опредѣляется, какъ правда живого отношенія всѣхъ творческихъ формъ.

Что такое утвержденіе послѣдней правды сферы творчества, а тѣмъ самымъ и всей культуры, какъ правды живого соотношенія всѣхъ по всему своему существу всегда лишь относительныхъ формъ творчества, не есть философскій релятивизмъ,—это, думается, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Конечно, правда сферы творчества, т.-е. правда всей культурной работы человѣчества не можетъ быть утверждена въ самой себѣ, и въ этомъ смыслѣ она не есть абсолютная правда. Конечно, правда творчества жива только своимъ постояннымъ отношеніемъ къ абсолютной сферѣ жизни. Но развѣ то, что живетъ своимъ отношеніемъ къ абсолютному, можетъ быть названо относительнымъ, и развѣ можно для сферы творчества, которая по всему своему существу есть не что иное, какъ сама жизнь, явленная въ отношеніи субъекта къ

объекту, требовать еще какой-либо иной абсолютности, кромѣ а б с о л ю т н о с т и о т н о ш е н і я к ъ а б с о л ю т н о м у?

Такимъ образомъ мы приходимъ въ сферѣ творчества къ утвержденію очень сложнаго многообразія творческихъ формъ, организованныхъ между собою по принципу монадологически множественнаго единства, т.-е. организованныхъ такъ, что каждая форма творческаго самоопредѣленія жизни можетъ быть, съ одной стороны, выдѣлена ея утвержденіемъ въ качествѣ точки зрѣнія на всѣ остальныя формы, съ другой же—можетъ быть уравнена со всѣми остальными въ качествѣ одного изъ элементовъ во всѣхъ творческихъ перспективахъ узрѣваемаго объекта созерцанія. Такое утвержденіе сложной множественности творческихъ формъ самоопредѣленія жизни приводитъ насъ къ послѣдней и наиболѣе трудной проблемѣ всей сферы творчества, т.-е. къ проблемѣ принципіальной классификаціи дуалистическихъ самоопредѣленій жизни, т.-е. формъ культурнаго творчества.

Для разрѣшенія этой проблемы, которое возможно въ предѣлахъ этой статьи лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, мы должны вернуться къ главѣ, посвященной феноменологическому узрѣнію понятій жизни и творчества, и остановить наше вниманіе на томъ актѣ воспоминанія, «анамнезиса», который мы въ нашемъ феноменологическомъ анализѣ утвердили, какъ первоисточникъ всякаго творческаго самоопредѣленія человѣчества.

Возвратъ отъ переживанія жизни къ переживанію творчества свершается, какъ я то и старался выразить въ словахъ моего феноменологическаго анализа, въ одновременномъ и мгновенномъ осознаніи двухъ выступающихъ изъ пережитаго мрака жизни началъ, и первое начало—какъ бы далекое воспоминаніе: «что-то было со мною», и второе—какъ бы непосредственное осязаніе: «я пережившій—здѣсь». Какъ только мною осознались эти два полюса моего переживанія, т.-е. полюсъ моего субъективированнаго и полюсъ моего объективированнаго «я», какъ только я, значитъ, опредѣленно отличаю себя, какъ пережившаго нѣчто, отъ того, что мною было пережито въ случившемся со мною переживаніи,—такъ сейчасъ же начинается иной процессъ, процессъ, въ которомъ мое субъективное «я», какъ бы протягивается къ моему объективированному «я», стремясь опредѣлить его и опредѣлиться въ немъ. Это значитъ, что я стремлюсь пережитое мною н ѣ ч т о превратить въ совершенно опредѣленное в о т ъ ч т о, стремлюсь имъ внутренне опредѣлиться въ своихъ помыслахъ, поступкахъ и чувствахъ, т.-е. стремлюсь нравственно утвердиться и религіозно построиться въ немъ.

Въ этомъ процессѣ опредѣленія субъективнаго полюса моего «я»

его объективнымъ полюсомъ раскрывается цѣлый слой своеобразныхъ формъ творчества, которыя всѣ односмысленно опредѣлены тѣмъ, что въ нихъ человѣкъ въ извѣстномъ смыслѣ ничего не творитъ, ибо лишь организуетъ себя какъ твореніе. «Я» человѣка еще не свершаетъ никакого трансцензуса, но имманентно замыкается въ самомъ себѣ.

Создать систему этихъ формъ творческой самоорганизаціи человѣка—насущная задача философіи. Мы же ограничимся лишь указаніемъ общаго принципа ихъ классификацій и выдѣленіемъ въ каждой полученной группѣ тѣхъ изъ нихъ, которыя намъ представляются наиболѣе основными и значительными.

Всѣ формы этого типа творчества распадаются на двѣ основныя группы. Къ первой группѣ принадлежатъ тѣ, въ которыхъ организуется мое «я», какъ таковое. Процессъ организаціи заключается, какъ мы только что видѣли, въ томъ, что я, какъ субъективно переживающій, организую себя въ томъ и черезъ то, что мнѣ въ этомъ субъективномъ переживаніи дано, какъ его объективное содержаніе. Человѣческое «я», внутренне опредѣленное и организованное объективною сущностью жизни и творчества, есть личность. Въ формѣ личности пустая форма моего «я» заполняется міровымъ содержаніемъ. А безличное содержаніе міра пріобрѣтаютъ черты моего «я». Въ формѣ личности возстановляется такимъ образомъ со всею тою полнотою, которая вообще возможна въ расщепленной сферѣ творчества, то единство меня, какъ субъекта, и меня, какъ объекта, которое нѣкогда творчески самоопредѣлилось во мнѣ, въ актѣ своего самораспаденія на субъективированный и объективированный полюсъ моего я.

Личность есть такимъ образомъ высшая форма той первой группы творческихъ формъ, въ которыхъ самоорганизуется мое «я», изначально мнѣ данное въ предѣльномъ удаленіи другъ отъ друга его субъективнаго и объективнаго полюсовъ. По пути отъ этой изначальной противопоставленности двухъ полюсовъ моего «я» къ цѣлостному единству личности должны быть раскрыты всѣ остальныя и промежуточныя формы этой группы.

Ко второй группѣ принадлежатъ тѣ формы творчества, въ которыхъ уже организуется не отдѣльное «я», но отношеніе одного «я» къ другому, организованною является уже не личность, какъ таковая, но личность въ своемъ отношеніи къ другимъ личностямъ. Если формы первой группы могутъ быть названы формами организаціи человѣка, то формы второй группы являются формами организаціи человѣчества. Въ раскрытіи своей внутренней сущности каждая организованная лич-

ность неминуемо сталкивается съ процессомъ самораскрытія другой личности (или и другихъ личностей). Этотъ основной фактъ всякой жизни ставитъ каждую изъ пришедшихъ во взаимное прикосновеніе личностей въ необходимость гармонизовать свое самоутвержденіе съ самораскрытіемъ и самоутвержденіемъ всѣхъ остальныхъ такъ или иначе встрѣчныхъ ей личностей. Форма гармонизаціи путей одной личности съ путями другой личности, а равно и форма гармонизаціи путей нѣсколькихъ личностей неминуемо становится для каждой личности факторомъ, опредѣляющимъ ея жизненный путь, т.-е. ея *судьбою*.

Судьба есть значитъ основная форма отношенія человѣка къ человѣку. Любовь, семья, государство, нація, церковь,—все это лишь ея спецификаціи. Она есть такимъ образомъ основная форма *самоорганизаціи человѣчества*. Это все та же форма личности, но взятая въ ея динамическомъ аспектѣ. Судьбу обрѣтаетъ лишь та личность, которая, исходя изъ признанія другихъ личностей, исполняетъ долгъ своего самораскрытія на протяженіи всей своей жизни и во всѣхъ тѣхъ формахъ общенія людей между собою, которыя, какъ мы видѣли, организуютъ жизнь человѣчества и специфицируютъ судьбу каждаго человѣка.

Слѣдуя обыкновенному словоупотребленію было бы, быть можетъ, естественнѣе всего назвать разсмотрѣнныя нами формы творчества, какъ тѣ, въ которыхъ организуется человѣкъ, такъ и тѣ, въ которыхъ организуется человѣчество, формами *творчества жизни*. Но въ виду того, что терминъ *жизнь* мною уже использованъ въ совершенно иномъ смыслѣ, въ смыслѣ не допускающемъ его примѣненія въ сферѣ творчества, а равно и въ виду того, что я хотѣлъ бы подчеркнуть рѣшающее значеніе этихъ формъ творчества въ построеніи творимыхъ человѣчествомъ, въ моей терминологіи, *культурныхъ благъ*, какими являются личность, любовь, государство и церковь,—я буду называть эти формы творчества такъ, какъ я называлъ ихъ уже раньше, т.-е. буду именовать ихъ *цѣнностями состоянія**).

Этимъ цѣнностямъ состоянія мы противополагаемъ второй слой творческихъ формъ, которыя мы называемъ *цѣнностями предметнаго положенія*. Если въ формахъ перваго слоя, т.-е. въ формахъ, именуемыхъ нами цѣнностями состоянія, организуются лишь внутреннія состоянія отдѣльныхъ личностей и ихъ взаимоотношенія, то въ предметныхъ цѣнностяхъ положенія каждая личность, какъ

*) Ср. мои статьи: «Трагедія творчества» Логосъ. Книга 1-ая. 1910 г. «Трагедія мистическаго сознанія». Логосъ, Книга 2-я и 3-я 1911—12 гг.

и все человѣчество, какъ бы разрываетъ кругъ имманентной самозамкнутости, свершаетъ актъ нѣкотораго трансцензуса и полагаетъ свои внутреннія состоянія, какъ опредѣленныя научныя, художественныя предметности, какъ нѣкоторыя философскія и художественныя творенія.

Какъ цѣнности состоянія дѣлятся на двѣ группы: на цѣнности состоянія, въ которыхъ организуется каждый человѣкъ (съ цѣнностью личности во главѣ), и на цѣнности состоянія, въ которыхъ организуется все человѣчество (съ основною цѣнностью судьбы),—такъ распадаются на двѣ группы и предметныя цѣнности положенія. Къ первой группѣ принадлежатъ тѣ цѣнности, которыя мы будемъ называть научно-философскими. Ко второй группѣ принадлежатъ тѣ, которыя мы будемъ называть эстетически-гностическими.

Научно-философскія цѣнности тѣ, что построяютъ культурныя блага точной науки и научной философіи. Объединеніе точной науки съ научной философіей въ одну группу основано, во-первыхъ, на томъ, что какъ наука, такъ и научная философія живутъ дискурсивностью и формулируются въ понятіяхъ, а во-вторыхъ, на томъ, что наука завершается лишь въ научной философіи, ибо многообразныя свѣдѣнія точныхъ наукъ становятся дѣйствительнымъ знаніемъ лишь при условіи ихъ философской организаціи, т.-е. при условіи указанія каждой наукѣ ея правъ, но и ея границъ, а всей сферѣ науки ея безусловности, но и ея ограниченности. Говоря иначе, свѣдѣнія наукъ становятся подлиннымъ научнымъ знаніемъ лишь при условіи гносеологическаго анализа самой категоріи научнаго познанія.

Эстетически-гностическія цѣнности тѣ, которыя построяютъ культурныя блага искусства и символически-метафизическія системы философіи (Begriffsdichtungen). Объединеніе чистаго искусства съ логически-символизующей философіей въ одну группу цѣнностей основано на томъ, что, съ одной стороны, всякое истинное искусство неминуемо таитъ въ себѣ метафизическій гнозисъ, а съ другой—на томъ, что всякая логически символизирующая метафизика построена всегда по образу и подобію художественнаго произведенія. Однимъ словомъ потому, что какъ чистое искусство, такъ и всякая логически символизирующая философія, т.-е. метафизика, живутъ интуиціей и построяются въ образахъ. Что логическіе образы философіи имѣютъ часто внѣшнюю видимость понятій ничего не говоритъ противъ правильности нашей концепціи, ибо всякое понятіе, оставаясь

понятіемъ, можетъ функціонировать въ философской системѣ не какъ понятіе, но какъ логическій символъ непонятнаго*).

Этими двумя группами окончательно исчерпывается вся область предметныхъ цѣнностей положенія. Традиціонное утвержденіе на ряду съ объективною истиной (наука и научная философія) и объективной красотою (чистое искусство и метафизическій символизмъ) еще и этической сферы объективнаго добра (государство) и объективной святости (религія) представляется мнѣ въ корнѣ невѣрнымъ. Государство и религія никакъ не могутъ быть приведены вмѣстѣ съ наукой и искусствомъ къ одному общему знаменателю. Ни государство ни религія не требуютъ для своего трансцендентальнаго построенія самодовлѣющихъ предметныхъ цѣнностей положенія Поскольку эти своеобразныя блага культуры вообще располагаются въ той сферѣ творчества, которая конституируется предметными цѣнностями положенія, постолько они исчерпываются цѣнностями научно-философскаго и эстетически-гностическаго характера. Поскольку же они этой сферой не исчерпываются, постолько ихъ сущность раскрывается не въ томъ слоѣ творчества, который конструируется предметными цѣнностями положенія, но въ томъ, который построяется цѣнностями состоянія

Мы дали классификацію формъ творчества, основанную на имманентныхъ особенностяхъ самой сферы творчества. Намъ предстоитъ теперь провѣрить и упрочить ея принципіальное значеніе путемъ сопоставленія полученныхъ нами группъ творческихъ формъ съ трансцендентною всякому творчеству сферою жизни, которая, являясь въ отношеніи формъ творчества началомъ порождающимъ, естественно несетъ въ себѣ и принципъ ихъ классификаціи.

Вся сфера жизни знаменуется идеей положительнаго всеединства. Вся сфера творчества знаменуется категоріей дуализма. Отсюда ясно, что отношеніе каждой группы формъ творчества къ жизни должно быть осмыслено какъ отношеніе типизированной и специфицированной категоріи дуализма къ всегда самотождественной идеѣ единства. А потому для насъ вырастаетъ вопросъ: чѣмъ же отличается дуализмъ сферы науки и искусства, т.-е. сферы, построяемой цѣнностями положенія, отъ дуализма той сферы творчества, которая построятся цѣнностями состоянія?

Начнемъ съ предметныхъ цѣнностей положенія и разсмотримъ сначала структуру науки. Основная форма научнаго творчества есть

*) Ср. аналогичную точку зрѣнія Кроче, развитую имъ въ систематической части его эстетики.

форма дуализма формы и содержанія. Основной признакъ научнаго взаимоотношенія формы и содержанія есть его непостоянство, расторжимость и временность. На этой расторжимости основано то, что называется эволюціоннымъ характеромъ науки. Эволюція же науки заключается въ томъ, что одно и то же содержаніе мыслится въ ней безконечно переливаемымъ во все болѣе и болѣе адэкватныя ему формы. Въ формѣ эволюціи научный дуализмъ формы и содержанія самоутверждается въ перспективѣ безконечности. Структурная сущность науки заключается такимъ образомъ въ утвержденіи ею формы дуализма, какъ формы своего вѣчнаго самораскрытія и какъ единственной формы, въ которой ей доступна идея безконечности.

Сопоставляя эту сущность науки какъ безконечнаго утвержденія дуализма съ сущностью жизни, какъ полнаго всеединства, мы непосредственно замѣчаемъ, что поскольку наука есть дуализмъ, постолько она есть прямое отрицаніе жизни. Но поскольку она полагаетъ этотъ дуализмъ какъ безконечный, т.-е. снимаемый въ безконечности, она уже утверждаетъ идею безконечности, а тѣмъ самымъ устремляется къ всеполагающей и въ этомъ всеположеніи конечнаго безконечной жизни.

Однако устремленіе науки къ полюсу жизни мыслимо въ полюсѣ творчества только какъ ея устремленіе къ смерти. Ибо сфера жизни есть по всему своему существу сфера, въ которой угасаетъ, умираетъ всякое творчество. И дѣйствительно, посколько наука эволюціонна, т.-е. посколько она утверждаетъ возможность безконечнаго переоформленія каждаго изъ своихъ содержаній, постолько она полагаетъ всякое изъ создаваемыхъ ею взаимоотношеній формы и содержаній, т.-е. всякое произносимое сужденіе, всякій формулируемый законъ, всякую построяемую теорію, лишь какъ временно вѣрное. Но временно вѣрное есть по меньшей мѣрѣ не окончательно вѣрное, а по большей, и окончательно невѣрное. Говоря строго, всякая эмпирическая наука, всякая наука, примѣняющая апріорные законы мысли къ эмпирически наличному матеріалу, знаетъ въ каждую минуту своего развитія въ сущности лишь то, что есть нѣкая абсолютная истина, и то, что относительная истина вчерашняго дня сегодня уже безусловно не истинна. Это значитъ, что предикатъ абсолютнаго относимъ въ наукѣ всегда лишь къ формѣ истины, но никогда не къ ея конкретному содержанію. Ни одно изъ конкретныхъ положеній науки не можетъ никогда утверждаться въ качествѣ послѣдней -и не смѣняемой истины. А потому и вершина всѣхъ положительныхъ наукъ,

т.-е. научная философія никогда не можетъ быть системою положительныхъ истинъ, но лишь систематизаціей критеріевъ истины и лжи.

Однако, живя постояннымъ дуализмомъ формы и содержанія, заостряющимся въ дуализмѣ относительности содержанія и абсолютности формы, всякая наука постоянно стремится къ уничтоженію этой основной формы своего бытія, къ уничтоженію дуализма формы и содержанія, т.-е. къ абсолютированію своихъ конкретныхъ положеній, къ своей положительной истинѣ. Но разъ сущность науки заключается, какъ мы видѣли, въ утвержденіи неснимаемаго дуализма формы и содержанія, а идеалъ науки— въ уничтоженіи этого дуализма, то ясно, что идеалъ науки заключается въ уничтоженіи своей собственной сущности, т.-е. въ уничтоженіи самой себя.

Мы переходимъ къ сферѣ искусства. Такъ какъ искусство наряду съ наукой принадлежитъ къ сферѣ творчества, то ясно, что основная форма художественнаго творчества есть форма дуализма формы и содержанія. Основной же признакъ эстетическаго взаимоотношенія формы и содержанія есть его безусловная нерасторжимость. Содержаніе Иліады и Одиссеи также мало существуетъ внѣ гекзаметра Гомера, какъ и гекзаметръ Гомера внѣ содержанія Иліады и Одиссеи. На этой основной особенности эстетическаго взаимоотношенія формы и содержанія зиждется рѣшительная неприложимость категоріи эволюціи ко всѣмъ великимъ памятникамъ искусства. Эволюціонировать могутъ лишь оба основныхъ элемента художественнаго творчества: матеріалъ переживанія и формы воплощенія, т.-е. то, что еще не есть искусство. Всякое же художественное произведеніе, являясь безусловно нерасторжимымъ сочетаніемъ такого-то содержанія и такой-то формы, уже самымъ актомъ своего становленія рѣшительно изымается изъ сферы эволюціи и развитія. Въ отличіе отъ научнаго, ни одно художественное содержаніе не допускаетъ надъ собою никакого переоформляющаго акта. Оттого въ сферѣ искусства совершенно отсутствуетъ та связь его отдѣльныхъ созданій, которою жива область науки, связь преемственнаго отношенія отъ одного произведенія къ другому. Каждое научное положеніе есть часть цѣлостнаго космоса науки и живетъ своимъ отношеніемъ къ другимъ частямъ. Каждое же художественное произведеніе представляетъ собою всеисчерпывающій эстетическій космосъ. Это значитъ, что каждое произведеніе искусства живетъ въ атмосферѣ полнаго одиночества. Каждое абсолютно трансцендентно всѣмъ другимъ, и всѣ другія абсолютно трансцендентны каждому.

Сопоставляя эту сущность искусства съ сущностью жизни, какъ положительнаго всеединства, мы непосредственно замѣчаемъ, что, поскольку въ сферѣ искусства каждое художественное произведеніе стремится выдать себя за всеисчерпывающій эстетическій космосъ, постолько сфера искусства является прямымъ отрицаніемъ сферы жизни, ибо въ сферѣ жизни *все* сливается въ положительномъ объединеніи и ничто не самоутверждается въ отрицательномъ отношеніи ко всему. Но поскольку каждое художественное произведеніе стремится въ сферѣ своей имманентной самозамкнутости преодолѣть дуализмъ формы и содержанія полнымъ сліяніемъ ихъ въ категоріи нерасторжимости и даже неотличимости другъ отъ друга, постолько оно уже утверждаетъ идею жизненнаго единства и устремляется къ осуществленію его.

Единственное же условіе, при которомъ сфера искусства, соприкасаясь съ жизнью въ частичномъ преодолѣніи субъектъ-объектнаго дуализма, могла бы одновременно не отталкиваться отъ нея благодаря самозамкнутости каждаго художественнаго произведенія въ себѣ самомъ, мыслимо лишь какъ предположеніе исчерпанности всей эстетической сферы однимъ единственнымъ произведеніемъ искусства. Но мыслить наличность въ мірѣ лишь одного художественнаго произведенія можно съ принципіальной продуманностью не иначе, какъ утверждая, что единственное дѣйствительное художественное произведеніе и есть весь цѣлостный міръ. Но въ такомъ пониманіи художественнаго произведенія мы въ сущности уже выходимъ за предѣлы разсматриваемой нами сферы искусства и вступаемъ въ совершенно иную сферу космической мистики или же метафизики космоса. Это значитъ, что оправданіе замкнутости художественнаго произведенія въ самомъ себѣ возможно лишь путемъ мистическаго или метафизическаго толкованія міра, какъ художественнаго произведенія. Говоря иначе, это значитъ, что въ актѣ самозамыканія каждое художественное произведеніе какъ бы стремится выйти за предѣлы сферы искусства и утвердиться въ метафизической позиціи единаго и цѣлостнаго міра, т.-е. стремится, въ концѣ концовъ, къ уничтоженію своей эстетической сущности, т.-е. себя самого.

Если мы теперь сравнимъ отношеніе науки къ жизни и искусства къ жизни, то увидимъ, что эти отношенія представляютъ собою полную противоположность.

Взаимоотрицаніе науки и жизни основано на томъ, что наука есть принципіальный *дуализмъ*, а жизнь *единство*. Тяготѣніе же науки къ жизни держится тѣмъ, что *наука хотя и искажаетъ, но все же и предчувствуетъ* мистическую

безконечность жизни въ дурной безконечности своего нескончаемаго развитія.

Взаимоотрицаніе же искусства и жизни основано на томъ, что въ сферѣ искусства каждое художественное произведеніе самоутверждается въ отрицаніи всѣхъ другихъ, а сфера жизни жива положительнымъ утвержденіемъ всего во всемъ. Тяготѣніе же искусства къ жизни держится на томъ, что искусство хотя и искажаетъ, но все же и предчувствуетъ абсолютное единство жизни въ частично осуществляемомъ имъ полномъ и неразрывномъ объединеніи формы и содержанія.

Мы переходимъ къ сферѣ творчества, построяемой цѣнностями состоянія. Основныя формы этой сферы суть формы личности и судьбы. Форма личности есть, согласно нашему опредѣленію, такая форма, въ которой полюсъ моего субъективированнаго «я», т.-е. мое «я», какъ форма переживанія, сочетается съ полюсомъ моего объективированнаго «я», т.-е. съ моимъ «я», какъ переживаемымъ въ переживаніи содержаніемъ, въ нѣкое абсолютно нерасторжимое единство. А такъ какъ нерасторжимость формы и содержанія является признакомъ ихъ эстетическаго взаимоотношенія, то ясно, что въ формѣ личности каждый человѣкъ становится художественною формою себя самого, а тѣмъ самымъ и творцомъ художественнаго произведенія. Творя себя, какъ личность, всякій человѣкъ обрѣтаетъ, значитъ, то отношеніе къ полюсу мистической жизни, которое вообще обрѣтаемо въ сферѣ искусства. Но обрѣтая его, онъ обрѣтаетъ и большее.

И дѣйствительно. Каждое художественное произведеніе, построяемое въ сферѣ предметныхъ цѣнностей положенія, хотя и соединяется съ полюсомъ жизни актомъ преодолѣнія дуализма формы и содержанія, но все же, какъ мы видѣли, одновременно и отстраняется отъ него, замыкаясь въ самомъ себѣ и въ отрицаніи всѣхъ остальныхъ. Художественное же произведеніе, построяемое въ сферѣ цѣнностей состоянія, т.-е. личность, совершенно не вѣдаетъ этого закона. Если каждая поэма, каждая симфонія, каждая статуя, ограничиваютъ и обезцѣниваютъ свое отношеніе къ полюсу жизни тѣмъ, что ничего не вѣдаютъ другъ о другѣ, то каждая личность, будучи сама въ себѣ вполнѣ законченнымъ художественнымъ произведеніемъ, можетъ все же вплотную подойти ко всѣмъ другимъ личностямъ, объединяя себя съ ними въ тѣхъ цѣнностяхъ состоянія, которыя мы называемъ формами судьбы, конкретизуемыми въ любви, семьѣ, государствѣ и въ церкви.

Сопоставляя въ заключеніе сферу творчества, построяемую цѣнно-

стями состоянія, со сферою творчества, построяемую предметными цѣнностями положенія, мы видимъ, что въ этой (первой) сферѣ человѣкъ легко и свободно сочетаетъ то отношеніе къ полюсу жизни, которымъ живо искусство, съ тѣмъ отношеніемъ, которымъ жива наука. Творя себя, какъ личность, и объединяясь съ другими личностями въ формѣ судьбы, человѣкъ, съ одной стороны, преодолѣваетъ дуализмъ формы и содержанія, организуя въ себѣ самомъ эти оба полюса въ такое нерасторжимое единство, въ которомъ почти совсѣмъ погасаетъ ихъ различіе, а съ другой—онъ не замыкается въ самомъ себѣ, какъ это дѣлаетъ всякое художественное произведеніе, но наоборотъ, подобно всякому научному постиженію, входящему въ постоянно развивающійся космосъ науки, онъ полагаетъ себя какъ живую монаду, творчески соединенную со всѣми остальными и изживающую поэтому становящуюся жизнь всеединаго человѣчества.

Такимъ образомъ уясняется, что, творя въ сферѣ творчества, построяемой цѣнностями состоянія, человѣкъ ближе подходитъ къ полюсу жизни, чѣмъ творя въ сферѣ творчества, построяемой предметными цѣнностями положенія. Этотъ выводъ, подсказанный намъ логическимъ анализомъ творческихъ формъ, является, конечно, лишь обратною стороною раскрытаго нами феноменологическимъ путемъ образа творческаго самоопредѣленія жизни.

Мы видѣли, что въ перспективѣ, восходящей отъ жизни къ творчеству, впервые возникающей сферою творчества была сфера, построяемая цѣнностями состоянія. Ясно, что въ перспективѣ, нисходящей отъ творчества къ жизни, эта сфера должна оказаться сферою послѣднею, замыкающею.

Первый этапъ отпаденія отъ жизни означаетъ для человѣка осознаніе своей собственной личности, или осознаніе себя какъ т в о р е н і я. Второй этапъ означаетъ уже творческое самоутвержденіе себя, какъ творенія, т.-е. утвержденіе себя, какъ т в о р ц а.

А потому понятно, что на пути возвращенія къ жизни человѣкъ сначала погашаетъ себя, какъ творца, творящаго свои предметныя цѣнности, а потомъ уже погашаетъ себя, и какъ обособленное въ особыхъ творческихъ формахъ твореніе.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Міросозерцательное истолкованіе понятій жизни и творчества.

Прежде чѣмъ перейти къ раскрытію собственнаго содержанія этой главы, намъ представляется не лишнимъ еще разъ вкратцѣ сформулировать то, что нами уже достигнуто въ трехъ предыдущихъ главахъ. Признавъ въ исторіи философіи внѣшній поводъ, а во внутреннемъ переживаніи подлинную основу нашей философіи, мы отпрепарировали данныя намъ исторіей и внутренними переживаніями понятія жизни и творчества въ научномъ анализѣ трансцендентальной идеи положительнаго всеединства и въ категоріи субъектъ-объектнаго дуализма.

Таковъ ходъ нашихъ размышленій. Его же сущность заключается въ слѣдующемъ: переживая, человѣкъ знаетъ въ сущности только два принципіально отличныхъ другъ отъ друга переживанія. Первое, это то, когда, переживая, человѣкъ переживаетъ себя, міръ и безконечную полноту всевозможныхъ отношеній между собою и міромъ. Второе, это то, когда, переживая, человѣкъ ничего не вѣдаетъ ни о себѣ, ни о мірѣ, ни объ отношеніяхъ между собою и міромъ, ни о томъ даже, что онъ живетъ и переживаетъ. Переживаніе это таково, что человѣкъ знаетъ о немъ въ сущности лишь въ формѣ знанія о прерывности перваго переживанія. Знаетъ приблизительно такъ, какъ, пробуждаясь отъ глубокаго, изсыпаемаго безъ сновидѣній и безъ сознанія сна, человѣкъ все-таки опредѣленно знаетъ, что онъ спалъ.

Первое переживаніе мы именуемъ переживаніемъ *творчества*, второе—переживаніемъ *жизни*. Каждое изъ этихъ переживаній знаменуется въ сферѣ теоретической мысли опредѣленнымъ понятіемъ. Переживаніе творчества — понятіемъ *субъектъ-объектнаго дуализма*, понятіе жизни—понятіемъ *положительнаго всеединства*.

Переживаемая сущность этого знаменующаго процесса по всей своей природѣ безусловно внѣлогична, а потому она логически и непонятна. Но будучи логически непонятнымъ, т.-е. логически непрозрачнымъ, процессъ ознаменованія переживанія понятіемъ можетъ быть въ логикѣ все же мыслимъ, и мыслимъ при безусловномъ соблюденіи абсолютной логичности, т.-е. абсолютной логической правильности мыслящей его логической мысли. Доказательство этой возможности держится на строгомъ отдѣленіи *логически правильнаго* отъ

логически понятнаго. То же, что эти сферы безусловно не совпадаетъ другъ съ другомъ, явствуетъ уже изъ того, что во всякой логикѣ существуетъ логическое понятіе алогичнаго, т.-е. мѣсто встрѣчи понятнаго и непонятнаго.

Однако возможно одно возраженіе, которое при условіи своей правильности могло бы поколебать наше утвержденіе соприкасаемости логическаго и алогическаго, понятія и непонятнаго. Сущность этого возраженія заключается въ утвержденіи, что понятіе непонятнаго не имѣетъ ничего общаго съ самимъ непонятнымъ. Но что значитъ это утвержденіе? Очевидно оно можетъ значить лишь то, что въ понятіи непонятнаго мы мыслимъ лишь нѣкую логическую непонятность, но не мыслимъ непонятное, какъ алогическое и жизнью данное нѣчто. Но если бы это было такъ, т.-е. если бы мы рѣшительно не могли мыслить въ понятіи самое непонятность, то 1) какъ было бы возможно устанавливать логическую разницу между понятіемъ непонятнаго и самимъ непонятнымъ, 2) почему бы не имѣющее никакого отношенія къ непонятному понятіе непонятнаго было бы все-таки понятіемъ непонятнаго, а не понятіемъ чего-либо иного, и 3) развѣ отрицаніе всякой связи между понятіемъ непонятнаго и самимъ непонятнымъ не есть съ чисто логической точки зрѣнія такое же ея признаніе, какъ и ея утвержденіе? Вѣдь для того, чтобы ее отрицать, надо ее раньше какъ-нибудь положить. А развѣ можно ее въ сферѣ логики положить какъ-нибудь иначе, кромѣ какъ путемъ ея логическаго мышленія?

Все это взятое вмѣстѣ говоритъ о томъ, что отрицать всякую связь между понятіемъ непонятнаго и самимъ непонятнымъ нельзя потому, что эта связь утверждается уже самой формулировкой всей спорной проблемы. А если между понятіемъ непонятнаго и самимъ непонятнымъ можетъ быть утверждена связь, то ясно, что логика можетъ мыслить само непонятное, т.-е. можетъ пользоваться понятіемъ непонятнаго ознаменованія переживанія понятіемъ.

Вотъ тѣ мысли, которыя приводятъ насъ къ правомѣрному утвержденію знаменующихъ полюсы жизни и творчества понятій положительнаго всеединства и субъектъ-объектнаго дуализма.

Получивъ эти областныя понятія, мы вошли нашимъ научнымъ анализомъ въ построяемыя ими области.

Проанализировавъ логическую природу понятія положительнаго всеединства, мы утвердили вскрытыя въ немъ противорѣчія, какъ черты его гностической точности, т.-е. какъ черты его портретнаго сходства съ знаменуемымъ имъ полюсомъ переживанія—жизнью.

Введенные понятіемъ субъектъ-объектнаго дуализма во всю пол-

ноту построяемой имъ области культуры, мы дали принципіальную классификацію всѣхъ формъ творчества и установили связь всѣхъ полученныхъ нами группъ другъ съ другомъ, а равно и отношеніе каждой группы къ полюсу переживанія, именуемому жизнью.

Приступая теперь къ міросозерцательному завершенію всего моего построенія, я долженъ прежде всего отвергнуть всякую мысль о возможности отстроить это міросозерцательное завершеніе въ формѣ какихъ бы то ни было метафизическихъ теорій, или хотя бы только гипотезъ. Гипотезы же эти напрашиваются сами собою. Все мое построеніе можетъ сейчасъ же превратиться въ остовъ метафизической системы, если я положу начало положительнаго всеединства, какъ начало абсолютное, все несущее въ себѣ и все порождающее изъ себя, если я поставлю себѣ задачу дедуцировать изъ этого начала всѣ неисчерпаемыя формы творчества, формы міра жизни и смысла, если задамся цѣлью объяснить себѣ необходимость этого раскрытія абсолютнаго единства въ безконечной множественности и возвращеніе этой множественности въ свой первоисточникъ, въ абсолютное начало положительнаго всеединства, если я подыму однимъ словомъ не только не р а з р ѣ ш е н н ы е, но по всему своему существу не р а з р ѣ ш и м ы е вопросы монизма, дуализма и плюрализма, вопросы единопричинности, абсолютнаго творчества, наличности въ мірѣ изначальнаго зла и т. д. и т. д.

Не нужно однако никакихъ особенныхъ доказательствъ, чтобы вскрыть полную непримѣнимость такого рода надстройки на возведенномъ мною фундаментѣ феноменологически и научно-философски добытыхъ понятій жизни и творчества.

Принимая въ цѣляхъ отклоненія намѣченной мною метафизической системы ея же философскій языкъ, я долженъ прежде всего сказать, что положительное всеединство отнюдь не есть для меня само абсолютное. Оно есть въ лучшемъ смыслѣ логическій символъ этого абсолютнаго, да и то не абсолютнаго, какъ оно есть на самомъ дѣлѣ и въ самомъ себѣ, но какъ оно дано въ переживаніи. А потому ясно, что полагать положительное всеединство, какъ положительную основу всего міра, совершенно безсмысленно; если міръ вообще имѣетъ основу своего бытія и первопричину своего становленія (какъ то утверждаетъ метафизика), то эта основа и эта первопричина скрываются во всякомъ случаѣ въ немъ самомъ, но никакъ не въ логическомъ символѣ его самого, какъ переживанія. А если такъ, т.-е. если въ понятіи положительнаго всеединства я даже и не пытаюсь мыслить само абсолютное, то ясно, что дедуцировать изъ этого понятія всю полноту творческихъ формъ является предпріятіемъ абсолютно невозможнымъ

и праздным: ибо если всѣ формы міра жизни и мысли и имѣютъ вообще какой-нибудь абсолютный первоисточникъ своего бытія и своей значимости, какъ то утверждаетъ метафизика, то опять таки этимъ первоисточникомъ можетъ быть только то абсолютное, о которомъ я ничего не знаю и изъ котораго потому ничего дедуцировать не могу, но никакъ не одна изъ творческихъ формъ научно-философскаго ряда, какою всецѣло является понятіе положительнаго всеединства.

Но разъ для насъ падаетъ мысль о положительномъ всеединствѣ, какъ объ абсолютномъ началѣ всей наличности міра и мысли, а вмѣстѣ съ ней и задача дедукціи всѣхъ формъ творчества изъ одного послѣдняго начала, то ясно, что для насъ падаютъ уже и всѣ остальные намѣченные мною метафизическіе вопросы.

Такъ, напримѣръ, для насъ теряетъ всякую философскую остроту безконечный споръ метафизиковъ монистическаго, плюралистическаго или дуалистическаго толковъ. Съ нашей точки зрѣнія абсолютно ясно, что въ виду того, что вся сфера творчества знаменуется категоріей дуализма, всякій монизмъ мыслимъ лишь въ формѣ плюрализма, а всякій плюрализмъ лишь въ формѣ монизма. Это значитъ, что въ сферѣ мысли начала единства и множественности наличны всегда въ безусловномъ взаимномъ сопряженіи. А потому вопросъ о томъ, какое же начало все же первѣе, глубоко неправомѣренъ, ибо онъ означаетъ проэкцію логики въ сферу алогическаго переживанія и превращеніе логической природы знаменующаго переживаніе символа въ форму самого въ этомъ переживаніи переживаемаго абсолюта. Но если таковой абсолютъ вообще существуетъ, какъ то утверждаетъ метафизика, и если онъ имѣетъ какія-нибудь формы, то во всякомъ случаѣ ясно, что нѣтъ никакихъ основаній приписывать ему формы знаменующаго его логическаго символа. Итакъ ясно, что наше міросозерцательное истолкованіе понятій жизни и творчества есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ глубоко неправомѣрное съ нашей точки зрѣнія завершеніе поставленныхъ нами проблемъ ихъ теоретическимъ метафизическимъ разрѣшеніемъ.

Исходною точкою міросозерцательнаго истолкованія понятій жизни и творчества должно служить не теоретическое исканіе послѣднихъ отвѣтовъ, ибо въ теоріи по всему ея существу послѣднимъ моментомъ будетъ всегда не отвѣтъ, а вопросъ (съ послѣдней точки зрѣнія и въ отношеніи къ послѣднему всякая теорія безотвѣтна и безотвѣтственна), но нѣчто совершенно иное: это иное есть нѣкій выборъ, нѣкая оцѣнка теоретическихъ принциповъ, которая свершается всею безраздѣльною цѣлостностью человѣческаго духа.

Такимъ оцѣнивающимъ выборомъ между принципами жизни и

творчества должно потому начаться и наше міросозерцательное завершеніе раскрытой нами философской концепціи. До сихъ поръ полюсы жизни и творчества предстояли намъ началами абсолютно равноправными и равноцѣнными. Переживаніе, индифферентное къ обоимъ началамъ, поперемѣнно возносило то одно, то другое. Логически знаменующій актъ одинаково водружалъ въ каждомъ полюсѣ свое областное понятіе. Логически научный анализъ равномѣрно устремлялся къ дальнѣйшей разработкѣ построяемыхъ областными понятіями положительнаго всеединства и субъектъ-объектнаго дуализма областей жизни и творчества*).

Теперь же я дѣлаю рѣшительный шагъ впередъ и опредѣляю начало переживанія жизни, какъ переживаніе, по сравненію съ переживаніемъ творчества, болѣе глубокое и болѣе значительное, какъ переживаніе предѣльно значительное и предѣльно глубокое, какъ переживаніе религіозное, какъ р е л и г і о з н о е п е р е ж и в а н і е Б о г а.

Оправданія этому шагу я конечно и не ищу и не даю; оно могло бы быть лишь попыткой доказать, что переживаніе жизни есть дѣйствительно религіозное переживаніе. Но такое доказательство конечно совершенно невозможно, ибо религіозность не есть аттрибутъ, который я правомѣрно или неправомѣрно приписываю переживанію жизни, она есть его сущность, оно само. Кому въ переживаніи дана Жизнь въ раскрытомъ мною смыслѣ, тому тѣмъ самымъ уже дана и жизнь религіозная, т.-е. тому дано внутреннее знаніе Жизни, какъ Бога, знаніе Бога живого. Такимъ образомъ отождествленіе Жизни и Бога является какъ бы м и с т и ч е с к и м ъ a p r i o r i всего моего раскрытія міросозерцательнаго значенія понятій жизни и творчества.

Такое истолкованіе Жизни часто связывается съ пониманіемъ творчества (опредѣляемаго и нами какъ актъ отпаденія человѣка отъ Бога), какъ сферы грѣховнаго и богоборческаго самоутвержденія человѣка. Если бы это опредѣленіе творчества было дѣйствительно правильнымъ, неизбѣжнымъ, то та характеристика сферы творчества и ея отдѣльныхъ формъ, которая была нами дана въ предыдущей главѣ, получила бы вполнѣ опредѣленное освѣщеніе и смыслъ.

Неизбѣжное стремленіе всякой науки убить тотъ дуализмъ формы и содержанія, которымъ она жива, т.-е. стремленіе ея умереть, какъ на-

*) Если, несмотря на утверждаемую мною равноцѣнность понятій жизни и творчества, у читателя все-таки уже выросло предчувствіе болѣе глубокаго значенія жизни, то это связано исключительно съ содержаніемъ приведенныхъ мною мистическихъ цитатъ.

ука, и соприкоснуться съ тою правдой искусства, отмежеваніемъ отъ которой она въ сущности только и жива; столь же неизбѣжное стремленіе сферы искусства избавиться отъ тяжелой необходимости взаимоотрицанія художественныхъ произведеній и связанное съ этимъ стремленіемъ уничтоженіе искусства, какъ такового, путемъ признанія за единственное подлинное художественное произведеніе лишь всей космичной цѣлостности міра; необходимое ограниченіе всякой личности другою личностью въ многообразныхъ формахъ судьбы и, наконецъ, стремленіе всѣхъ этихъ формъ къ самоуничтоженію въ Жизни—вся эта структура взаимоотношенія между отдѣльными формами творчества, основанная въ послѣднемъ счетѣ на отношеніи всей сферы творчества къ Жизни, получила бы, какъ сказано, вполнѣ опредѣленный смыслъ, смыслъ утвержденія, что все сотворенное есть порожденіе грѣха, а потому обречено уже своимъ порожденіемъ на муку и смерть.

Если бы такое отношеніе къ творчеству было единственно возможнымъ, т.-е. если бы дѣйствительно утвержденіе Жизни, какъ Бога, необходимо приводило къ утвержденію творчества, какъ грѣха и богоборчества, то ясно, что единственно правильнымъ отношеніемъ ко всей сферѣ творчества была бы непримиримая борьба противъ нея. Долгъ каждаго философа, утверждающаго жизнь, какъ погашеніе всѣхъ творческихъ формъ, и полагающаго эту жизнь, какъ жизнь религіозную, какъ жизнь въ Богѣ, какъ Бога, опредѣлялся бы тогда вполнѣ отчетливо, какъ необходимость безусловнаго отказа отъ всякаго творчества. Отсюда ясно, что и моимъ личнымъ долгомъ, вытекающимъ изъ моего пониманія Жизни и творчества, было бы не устремленіе къ философскому творчеству, многословно утверждающему подлинную жизнь въ Богѣ и въ молчаніи, но рѣшительный отказъ отъ всякой философіи, рѣшительное внутреннее устремленіе къ тому, чтобы перестать, наконецъ, говорить о молчаніи, чтобы признать истину молчанія и воистину замолчать о немъ.

Однако къ такому пониманію творчества нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Изъ двухъ безусловно правильныхъ положеній, что Жизнь есть Богъ, а творчество—отпаденіе отъ Него, отнюдь не вырастаетъ третьяго положенія, что всякое творчество есть грѣхъ богоборческаго самоутвержденія человѣка.

И дѣйствительно: личный, опытъ раскрытый нами въ феноменологической части этой работы, вполнѣ уравниваетъ оба переживаемыхъ полюса, т.-е. полюсъ жизни и полюсъ творчества. Научный анализъ обоихъ полюсовъ также не приводитъ насъ къ утвержденію полюса творчества, какъ начала безусловнаго грѣха или лжи. Равно и

свидѣтельства мистиковъ единообразно утверждаютъ какъ моментъ полнаго сліянія человѣка и Бога (Жизнь), такъ и слѣдующій за нимъ моментъ разлуки человѣка и Бога (творчество). Разбираясь въ свидѣтельствахъ мистиковъ и ихъ переживаніяхъ, мы уже и раньше утверждали, что отпаденіе души мистика отъ Жизни и ея возвращеніе къ творчеству, къ живому свидѣтельству о свершившемся въ ней Свѣтѣ полнаго единенія съ Богомъ, есть не недостатокъ мистической Жизни, но ея подлинная сущность. Мистикъ, не знающій отпаденія отъ Жизни, мистикъ, не вѣдающій разлуки съ Богомъ, мистикъ, не чувствующій всѣмъ своимъ существомъ присужденности къ творчеству, былъ бы уже не мистикомъ, но самимъ Богомъ.

Но такое утвержденіе мистика какъ Бога, такое отрицаніе границы между человѣческимъ мистическимъ переживаніемъ Бога и Божественнымъ Самопереживаніемъ, такое отрицаніе различія между человѣкомъ и Богомъ есть уже ученіе не мистическое, но демоническое и позитивистическое. Различіе же между Богомъ и мистикомъ и заключается какъ разъ въ томъ, что Богъ пребываетъ только въ Жизни или точнѣе Жизнью, мистикъ же, погружаясь въ Жизнь, т.-е. въ Бога, всегда снова возвращается къ творчеству, т.-е. возвращается въ сферу всякой двойственности, а потому и къ утвержденію двойственности своей Богочеловѣческой природы.

Творить и быть мистикомъ, т.-е. богоисполненнымъ человѣкомъ есть, такимъ образомъ, по существу о д н о и т о ж е. А потому разсматривать творчество, какъ богоборчество и грѣхъ, значитъ вмѣнять человѣку въ вину его религіозную, его мистическую, его человѣческую природу. Но такое обвиненіе совершенно безсмысленно. Ясно, что всякій человѣкъ можетъ грѣшить, но также ясно и то, что грѣхъ человѣка не можетъ заключаться въ томъ, что онъ человѣкъ; грѣхъ мистика—въ томъ, что онъ не Богъ, но лишь богоисполненный человѣкъ, т.-е. мистикъ. Быть человѣкомъ опредѣлено человѣку не имъ самимъ, но самимъ Богомъ, а потому отожествленіе грѣховности и человѣчности есть обвиненіе въ грѣхѣ уже не человѣка, но создавшаго его Бога. Но полагать Бога, какъ существо грѣшное, есть и этическій, и логическій, и мистическій абсурдъ.

Этическій потому, что, если Богъ грѣшенъ, то человѣкъ тѣмъ самымъ уже безусловно безгрѣшенъ, безгрѣшенъ потому, что никакая этическая позиція, полагающая въ основу своего ученія идею Бога, не можетъ формулировать этическій идеалъ иначе, какъ идеалъ Богоподобія. Но разъ Богъ грѣшенъ, то этическій идеалъ Богоподобія есть оправданіе грѣха. Но этически оправданный грѣхъ есть его уничтоженіе, какъ грѣха.

Логическій—потому, что всякая теорія міра, полагающая въ основу своего построенія понятіе Бога, неминуемо становится теоріей монистической. А религіозный монизмъ никогда не сможетъ, несмотря ни на какія ухищренія мысли, принять и оправдать понятіе грѣха, т.-е. зла. Въ системѣ религіознаго монизма зло будетъ всегда порожденіемъ добра, но зло, порожденное добромъ, никогда не есть зло, но всегда лишь своеобразная форма добра.

И, наконецъ, мистическій потому, что въ мистическомъ переживаніи Жизни или Бога погасаютъ всѣ различія и всѣ формы, а потому погасаетъ и различіе добра и зла, погасаетъ и вся форма этическаго воспріятія міра.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ заключенію, что творчество, представляющее собою внѣ всякаго сомнѣнія переживаемое человѣкомъ отпаденіе отъ переживанія Бога, никакъ не можетъ быть осмыслено и отвергнуто, какъ грѣховное и богоборческое самоутвержденіе человѣка. Творя, человѣкъ покорно свершаетъ свое подлинно человѣческое, т.-е. указанное ему самимъ Богомъ дѣло. Возставая противъ творчества, человѣкъ непокорно отрицаетъ границы своей человѣческой природы и тщетно пытается утвердить себя на мѣстѣ Божіемъ. Подлинная религіозная правда богочеловѣческой жизни держится такимъ образомъ равномѣрнымъ признаніемъ какъ полюса Жизни, такъ и полюса творчества. Но равномѣрное признаніе обоихъ полюсовъ не есть конечно ихъ полное и всестороннее уравненіе. Каково же подлинное отношеніе между Жизнью и творчествомъ?

Возвращаясь отъ Жизни къ творчеству, человѣкъ помнитъ «ч т о» этой Жизни лишь какъ «н е т о» всякаго творчества, знаетъ Жизнь, лишь какъ пустую и формальную идею положительнаго всеединства, изначально противоположную всестороннему дуализму окружающей сферы творчества.

Не зная въ моментъ своего пробужденія въ творчествѣ, ч т о есть Жизнь, но зная лишь то, что она е с т ь, не зная въ этотъ моментъ пробужденія, ч т о есть Богъ, но зная лишь то, что онъ е с т ь, человѣкъ естественно начинаетъ работать надъ о ж и в л е н і е м ъ своего воспоминанія, надъ организаціей противорѣчивыхъ двойственностей творческой сферы въ ц ѣ л о с т н о е н а ч а л о п о л о ж и т е л ь н а г о в с е е д и н с т в а ж и з н и, надъ превращеніемъ своего знанія о томъ, что Богъ е с т ь, въ болѣе высокое и конкретное знаніе того, ч т о ж е Онъ есть по своему существу и на самомъ дѣлѣ.

Въ этой работѣ надъ творческимъ обрѣтеніемъ воспоминаемой Жизни, въ работѣ надъ возвращеніемъ къ Богу, духъ человѣческій

прежде всего наивно построяетъ всѣ сбособленныя группы своихъ постиженій. Въ наукѣ и въ искусствѣ, въ общественной и церковной жизни пытается онъ обрѣсти живую дѣйствительность утерянной жизни, подлинную сущность воспоминаемаго Бога.

Но всѣ эти попытки оказываются, какъ мы видѣли, тщетными. Въ ту минуту, какъ каждая область творчества входитъ въ сознаніе своего бытія, т.-е. въ ту минуту, какъ она становится сбъектомъ критически-философскаго разсмотрѣнія, она неминуемо вскрываетъ свою полную неспособность окончательно погасить въ себѣ всякій дуализмъ и тѣмъ самымъ внутренне осилить подлинное обрѣтеніе Жизни.

Анализируя въ третьей главѣ понятіе науки, мы пришли къ заключенію, что уничтоженіе дуализма формы и содержанія уничтожаетъ самую идею науки, уничтоженіе въ искусствѣ мертваго плюрализма художественныхъ произведеній уничтожаетъ самое идею искусства и т. д. Не приходимъ ли мы, однако, къ совершенно неразрѣшимому противорѣчію? Съ одной стороны мы утверждаемъ, что смыслъ творчества въ устремленіи къ жизни, съ другой же мы утверждаемъ, что творчество рѣшительно не способно осилить проблемы постиженія Жизни. Но зачѣмъ же въ такомъ случаѣ избирать творчество, какъ путь къ Жизни, если на этомъ пути встрѣча съ жизнью рѣшительно неосуществима? Отвѣтъ заключается въ слѣдующемъ.

Поставленное въ сферу творчества человѣчество естественно не можетъ выйти изъ нея иначе, какъ не исходивъ ея во всѣхъ направленіяхъ. Пути творчества къ Жизни должны быть пройдены во всѣхъ направленіяхъ, но съ единственною цѣлью рѣшительнаго отказа отъ нихъ, какъ отъ пути. Безконечное значеніе творчества заключается въ томъ, чтобы создавая идоловъ, распознавать ихъ, какъ идоловъ, и тѣмъ самымъ будить въ себѣ предчувствіе живого Божьяго лика.

Отказаться отъ творчества человѣку нельзя, ибо творить всего только и значитъ, что быть человѣкомъ. Быть же человѣкомъ человѣку опредѣлено самимъ Богомъ. А потому отказъ отъ творчества есть не что иное, какъ прямое Богоборчество. Погрузиться въ сферу творчества и утверждать, что ею исчерпывается Жизнь, что въ ней обрѣтается Богъ,—это значитъ исказить образъ Жизни и забыть о живомъ Богѣ. А потому единственная правда въ отношеніи Жизни и творчества можетъ заключаться только въ томъ, чтобы, творя, человѣчество каждымъ твореніемъ своимъ неустанно говорило бы не о томъ, чѣмъ все сотворенное безконечно богато, но только о томъ, зачѣмъ оно словно за милостынею вѣчно протягиваетъ свою нищенствующую руку.

Лишь изсквозивъ все свое творчество и всѣ творенія свои послѣднею религіозною тоскою, можетъ человѣчество оправдать творческій подвигъ свой. Лишь постолько право всякое твореніе, посколько оно утверждаетъ себя не во имя своей личной мощи, но во имя соборной немощи всего творчества. Религіозная правда всякаго творенія заключается, не въ томъ что оно утверждаетъ, что Богъ въ немъ, но лишь въ томъ, что оно видитъ и вѣритъ, что тамъ, гдѣ оно стоитъ, Бога нѣтъ.

Но если мы вѣдаемъ что Богъ есть, а равно и то, что въ творчествѣ его нѣтъ, то это значитъ,—что мы вѣдаемъ уже и то, что послѣднее, къ чему призвано человѣчество,—это полный отказъ отъ всякаго творчества. Но полный отказъ отъ всякаго творчества мыслимъ лишь при условіи изъятія человѣка изъ основныхъ творческихъ формъ, т.-е. изъ формъ личности и судьбы. Осуществленіе этого идеала есть идеалъ святой жизни. Въ свершеніи святымъ его жизни въ Жизни, т.-е. въ Богѣ, уничтожится по свершеніи весь полюсъ творчества.

Но уничтоженіе творчества предполагаетъ его полное раскрытіе. Не отказомъ отъ творчества можетъ быть уничтоженъ полюсъ творчества, но лишь творческимъ преодолѣніемъ его.

Объектные мотивы философскихъ построеній.

Статья Григорія Ландау (СПБ).

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Приступая къ настоящему очерку, я хочу предварительно отграничить дисциплину, къ которой его отношу, отъ смежныхъ областей, отъ которыхъ—несмотря на тѣсное соприкосновеніе—она принципіально отличается по предмету, по задачамъ, по методамъ. Именно, настоящій очеркъ долженъ быть отнесенъ къ отвлеченно систематическому ученію о философемахъ (философологіи).

1. Всего проще, конечно, отвлеченно систематическую философологію отличить отъ самихъ философемъ, ученіе о философіяхъ отличить отъ ученій философіи. Нѣтъ нужды здѣсь опредѣлять эту послѣднюю. Достаточно указать, что если философія разсматриваетъ какіе-либо вопросы бытія или познанія, какъ объектовъ мышленія, то философологія изучаетъ отвѣты на эти вопросы, какъ продукты человѣческой мысли.

Другое разграниченіе слѣдуетъ провести уже въ предѣлахъ философологіи. Философемы можно изучать въ ихъ индивидуальной конкретности (описательная философологія), ставя ли себѣ цѣлью воспроизвести отдѣльную философему, или—множество ихъ въ ихъ исторической смѣнѣ и зависимости (исторія философіи); но можно ихъ изучать и отвлеченно, задаваясь цѣлью установить лишь какіе-либо основные ихъ элементы, схематическія отношенія и связи. Это и будетъ задачей отвлеченной философологіи. Для ея изслѣдованій конкретныя философскія системы будутъ лишь матеріаломъ, а отнюдь не предметомъ или содержаніемъ. Она лишь въ томъ смыслѣ можетъ служить построенію или объясненію конкретной философской системы, въ какомъ отвлеченный законъ природы можетъ объяснять сложно-конкретное явленіе.

Но и отвлеченному изученію философемы подлежатъ въ разныхъ отношеніяхъ. Можно отвлеченно изучать динамику ихъ происхожденія

(психогенезъ); но можно изучать отвлеченно и статику ихъ построенія, строить ихъ отвлеченную систематику (систематическая философологія). При этомъ систематизировать философемы возможно сообразно тѣмъ проблемамъ, которыя онѣ разрѣшаютъ, тому матеріалу, который онѣ ставятъ себѣ цѣлью оформить; эти и подобныя систематизаціи будутъ по отношенію къ философемамъ—внѣшними, трансцендентными, ибо основаны онѣ на философскихъ, а не философологическихъ признакахъ. Мыслима, однако, и систематизація внутренняя, имманентная, по признакамъ, присущимъ философемѣ, какъ таковой, а не—ея объекту, или исходной точкѣ или задачѣ. Такой имманентной философологической систематизаціей будетъ, напр., систематизація по методамъ—формальная; но возможна еще и матеріальная имманентная систематизація философемъ—по составу ихъ структуры, по ихъ философологическому содержанію. Къ такой матеріально-имманентной, отвлеченно-систематической философологіи и относится настоящій очеркъ.

Какіе же моменты являются философологически опредѣляющими составъ философемъ.

2. Всякая философема организуетъ нѣкоторый матеріалъ знаній, мыслей, данный ея творцу эпохой,—въ виду опредѣленныхъ задачъ, опять-таки предустановленныхъ задачами эпохи. Но конституирующими философему, какъ таковую, являются не эти измѣнчивыя задачи и не этотъ измѣняющійся матеріалъ, а тѣ моменты, которые опредѣляютъ подборъ и организацію предданнаго матеріала въ виду заданныхъ проблемъ—въ данную, именно, философему. Эти моменты могутъ быть названы философологическими мотивами, мотивами построяющаго мышленія. Конкретная философема окажется лишь развертываніемъ такихъ мотивовъ на данномъ матеріалѣ въ виду заданныхъ проблемъ. Систематика же философологическихъ мотивовъ дастъ основу для отвлеченнаго систематическаго анализа самихъ философемъ.

Что дѣйствительно философологическими мотивами опредѣляется всякая философема можетъ быть вѣрнѣе всего выяснено редуктивно, путемъ выявленія на философемахъ построяющаго значенія ихъ мотивовъ. Но и въ другомъ разрѣзѣ можетъ быть обоснованъ этотъ тезисъ (впрочемъ, безъ конструктивно-доказательной силы такого обоснованія)—при психогенетическомъ изученіи философемъ. Я коснусь этого разрѣза ниже, во введеніи—не въ цѣляхъ обоснованія ученія о мотивахъ, а лишь въ цѣляхъ подведенія ненужныхъ для него по существу, но психологически полезныхъ вспомогательныхъ лѣсовъ.

3. Въ конкретной философемѣ мотивъ мышленія развертывается

по данному матеріалу; но, отвлекаясь отъ конкретныхъ особенностей матеріала, возможно развернуть данный мотивъ на матеріалѣ вообще, на матеріалѣ, спредѣленномъ самымъ общимъ, неотъемлемо мышленію общимъ образомъ. Мы получимъ въ этомъ случаѣ нѣкоторое схематическое развитіе мотива въ систему общихъ понятій, которая по отношенію къ мотиву будетъ—его обще-схематическимъ развертываніемъ, по отношенію же къ конкретнымъ системамъ философіи, построеннымъ на данномъ мотивѣ, будетъ—ихъ схематизирующимъ скелетомъ. Такое построеніе будемъ называть — чистосхемной философемой, и отмѣтимъ, что систематика мотивовъ будетъ одновременно и систематикой такихъ, построенныхъ на нихъ, чистосхемныхъ философемъ.

Правда, конкретная система философіи можетъ опредѣляться—и чаще всего и опредѣляется—не однимъ мотивомъ мышленія, а нѣсколькими. Иные изъ нихъ могутъ играть лишь подсобную роль, опредѣляя подробности. Но и въ составѣ основныхъ опредѣлителей философемы могутъ быть не одинъ, а нѣсколько философологическихъ мотивовъ. Въ этомъ случаѣ, конечно, чистосхемная философема, построенная на одномъ только мотивѣ, не будетъ охватывающимъ скелетомъ для данной конкретной системы философіи, а будетъ ее очерчивать только частично.

Замѣчу, что философологическіе мотивы могутъ быть либо альтернативными, либо независимыми; въ первомъ случаѣ они систематически располагаются въ рядъ, связывающій ихъ дисъюнктивно; во второмъ случаѣ—они входятъ въ разные ряды, независимо расположенные. На мотивахъ изъ разныхъ рядовъ, взаимно восполняющихъ и усложняющихъ одинъ другой, можетъ быть построена внутренне стройная философема. Если же философема основана на разныхъ мотивахъ одного ряда (альтернативныхъ, слѣд. взаимно-исключающихся), то она обречена на внутренній разнобой, раздвоенность, непослѣдовательность всѣхъ составныхъ своихъ элементовъ.

4. Конкретная система философіи не создается путемъ завѣдомой конкретизаціи чисто-схемной философемы примѣнительно къ данному матеріалу мыслей и проблемъ. Она создается непосредственно изъ этого матеріала въ виду этихъ проблемъ. Многоразличные переплетающіеся факторы спредѣляютъ именно такое, а не другое конкретное оформленіе системы философіи. Но будучи оформленной, она окажется развитіемъ опредѣленныхъ мотивовъ мышленія. Эти мотивы могутъ оказаться разнообразными и фактически дѣйствовать не въ своемъ чистомъ видѣ. Въ этомъ случаѣ система философіи окажется не простой конкретизаціей чисто-схемной философемы (основанной на одномъ мотивѣ), а обнару-

жить смѣшеніе конкретизацій разныхъ мотивовъ (того же или разныхъ рядовъ), и даже всяческія уклоненія и искаженія, поскольку мотивъ будетъ использованъ не въ своей чистотѣ.

Такимъ образомъ, чисто-схемная философема является не столько скелетомъ для любой конкретной системы философіи (хотя въ предѣльномъ случаѣ и явится таковымъ), сколько регулятивнымъ планомъ,—иногда однимъ изъ регулятивныхъ плановъ—по которому развиваются положенія данной системы философіи, или къ которому исторически тяготѣетъ развитіе философіи опредѣленной школы или періода.

Итакъ, не всякая конкретная система философіи можетъ быть непосредственно цѣликомъ подводима подъ опредѣленную рубрику системы мотивовъ мышленія (или системы чисто-схемныхъ философемъ),—поскольку она является не ихъ непосредственной конкретизаціей, а ихъ смѣшаннымъ сплетеніемъ; во всякомъ случаѣ она не можетъ быть систематизирована (хотя бы въ основномъ своемъ тяготѣніи) безъ спеціальнаго историко-конкретнаго ея изслѣдованія [1]). Но систематизированы могутъ быть всѣ ея элементы,—разумѣется, при наличности исчерпывающей систематики мотивовъ мышленія, въ которой нашелъ бы свое мѣсто и мотивъ всякаго уклоненія или искаженія данной чисто-схемной философемы.

Въ настоящемъ очеркѣ, однако, я имѣю въ виду намѣтить отнюдь не исчерпывающую систематику, а лишь одинъ изъ рядовъ мотивовъ мышленія; такимъ образомъ, онъ въ смыслѣ регулятивной линіи принципіально могъ бы быть лишь частично соотнесенъ къ конкретнымъ системамъ философіи. Только нѣкоторыя конкретныя системы философіи, болѣе исключительно опредѣляемыя философскими мотивами даннаго, именно, ряда, могутъ подойти подъ это систематическое разсмотрѣніе непосредственно цѣликомъ; другія, опредѣляемыя и мотивами иныхъ рядовъ—лишь односторонне и частично; третьи—опредѣляемыя основнымъ образомъ мотивами иныхъ рядовъ—и вовсе не будутъ систематизируемы съ помощью данныхъ чисто-схемныхъ построеній. Только съ такою оговоркою принципіально возможно соотносить послѣдующія замѣтки къ конкретнымъ философемамъ.

---

[1]) Такъ какъ настоящій очеркъ такимъ историческимъ изслѣдованіемъ не задается, то поскольку въ немъ будутъ упоминаться иныя историческія имена—это будетъ дѣлаться не для подведенія ихъ подъ систематическія рубрики, а лишь для иллюстраціи этихъ послѣднихъ, болѣе или менѣе общезнакомыми историческими воспоминаніями.

ВВЕДЕНІЕ.

Итакъ, цѣль предстоящаго очерка заключается въ томъ, чтобы намѣтить одинъ рядъ мотивовъ мышленія и соотвѣтственно-основанныхъ на нихъ чисто-схемныхъ философемъ. Доказательность этого очерка можетъ заключаться только въ самой систематикѣ, т.-е. въ построяемости чисто-схемныхъ философемъ на имѣющихъ быть намѣченными мотивахъ, и въ оправданіи ихъ схематизирующаго и регулятивнаго характера по отношенію къ конкретнымъ системамъ философіи.

Но для болѣе отчетливаго выявленія понятій, которыми прійдется оперировать, я хочу во введеніи подойти къ нимъ въ другомъ, несистематическомъ разрѣзѣ (см. предисловіе, 2). Такимъ образомъ, излагаемыя здѣсь замѣчанія не предназначены служить обоснованіемъ дальнѣйшихъ разсужденій, а лишь наведеніемъ и оріентировкой въ нѣкоторыхъ концептахъ, которыми предстоитъ въ дальнѣйшемъ пользоваться.

1. Все, данное въ опытѣ познающаго субъекта, пусть будетъ называться эмпирическимъ, э м п и р і е й. Эмпирически дана разрозненная множественность различныхъ элементовъ, явленій, комплексовъ,—какъ бы мы ни называли находимое въ опытѣ—множественность несвязанная, дробнопрерывная, измѣнчивая, неопредѣленно-продолжимая, внутренне коллидирующая, соотносительная съ нами.

Мысли свойственна тенденція понять эту множественность, какъ нѣкое единство—цѣльное, т.-е. единосвязанное и законченное; всеохватывающее, слѣдовательно, не соотносительное съ чѣмъ-либо инымъ, самодовлѣющее; однозначное. Мысли, значитъ, свойственна тенденція изъ эмпиріи построить о б ъ е к т и в н о с т ь; въ эмпирической множественности усмотрѣть единоцѣльный, однозначный, самодовлѣющій т.-е. объективный міръ.

Я отнюдь не хочу утверждать «правомѣрность» этой тенденціи; я только констатирую ея фактическую наличность. Можетъ быть, тенденція эта—ложна, и на пути къ ея удовлетворенію неизбѣжно, нарушая истину, впадать въ ошибки; можетъ быть, ложны всякія философемы, стремящіяся объективно построить эмпирію. Пусть такъ,—но я констатирую, что и такая тенденція имѣется, что и такія «о б ъ е к т и в н ы я» философемы существуютъ, и только о нихъ, несомнѣнно существующихъ и буду вести рѣчь.

Къ этому можно, конечно, прибавить, что исторически преобладаютъ, именно, такія—объективныя—философемы; что психологически—существованіе этой тенденціи не случайность, а что она глубоко обоснована въ

самомъ функціонированіи мышленія, неизмѣнно стремящемся къ построенію объективнаго міра; что въ основѣ такого построенія лежитъ неотъемлемая потребность практики (въ широкомъ смыслѣ слова—непосредственной ли жизни, или цѣлесообразно конструированной техники),—которая неотъемлемо постулируетъ объективность среды своего приложенія. Но этими соображеніями я отнюдь не хочу обосновывать закономѣрности тенденціи къ объективному построенію міра; ибо функціональный характеръ психологической тенденціи можетъ вѣдь лишь обнаруживать несовершенство мышленія,—а предпосылочный для практики характеръ—можетъ опорочиваться признаніемъ самой практики иллюзорной. Слѣдовательно не для обоснованія законности тенденціи я привожу эти замѣчанія, а лишь для психогенетическаго освѣщенія ея. По существу же достаточно простого констатированія—существованія объективныхъ построеній міра, чтобы ими оправдать и ограничить сферу послѣдующаго разсмотрѣнія.

Замѣчу, что буду называть объективно построяемый міръ реальнымъ, поскольку онъ въ своей самодовлѣюще однозначной цѣльности включаетъ и практику, какъ таковую. Изъ такого предварительнаго обозначенія, разумѣется, нисколько не слѣдуетъ, чтобы объективно построенный міръ былъ неизбѣжно уже и реальнымъ; какъ не слѣдуетъ и того, чтобы міръ нашего опыта былъ неизбѣжно объективнымъ (самодовлѣюще-однозначнымъ цѣлымъ).

2. Тенденція объективнаго построенія міра функціонально проявляется въ своей связи съ потребностями практики еще до развитія сознательно-цѣлепреслѣдующаго мышленія—въ построеніи того объективнаго міра здраваго смысла, наивнаго реализма который строится, въ непосредственномъ, наслѣдственно-преемственномъ жизненномъ опытѣ.

Собственно имѣется не одна только концепція наивнаго реализма, а различныя; но онѣ могутъ быть отнесены къ одной семьѣ міропостроеній, поскольку въ основномъ и существенномъ характеризуются общими моментами. Эти общіе міропостроеніямъ наивнаго реализма моменты заключаются въ томъ, что самая эмпирика и признается объективной (звукъ, цвѣтъ, пространство, время, тяжесть и пр.), и въ томъ, что такимъ образомъ построенный міръ—есть міръ реальный, т.-е. включаетъ нашу дѣйственность—жизнь, практику,—какъ составную часть своего самодовлѣющаго, однозначнаго единства. Наивно-реалистическій міръ—объективно-эмпиричень.

Но построенія наивнаго реализма въ своемъ дифференцированномъ развертываніи обнаруживаютъ внутреннія несоотвѣтствія и несогласуемость, многозначность и относительность иныхъ элементовъ.

Поскольку это можетъ быть исправляемо частичными измѣненіями,—мы и будемъ имѣть варіанты наивнаго реализма. Но поскольку это оказывается недостаточнымъ,—появляется задача коренного претворенія наличнаго опыта въ новое объективное единство. Это новое единство уже *не происходитъ* вмѣстѣ съ развитіемъ мысли, а сознаніемъ *строится*. Поэтому здѣсь уже не сама, не вся эмпирія претворяется въ новую объективность (что имѣетъ мѣсто въ непосредственномъ міропостроеніи), а сознаніемъ обосновывается лишь совокупность указаній—методъ, директива, схема того—какъ слѣдуетъ перестроить, истолковывать, понимать опытъ, чтобъ онъ могъ быть признанъ объективнымъ міромъ. Такая система указаній и есть *философема*.

3. Итакъ, философема не даетъ построенности опыта въ новомъ объективномъ единствѣ, а только даетъ схему, методъ, указателей такого построенія; т.-е. по самому своему существу сосредоточивается на установленіи (развитіи, обоснованіи) его мотивовъ.

Если бы мы имѣли само объективно перестроенное единство, то меньшимъ было бы значеніе его мотивовъ; ибо самое единство результата было бы критеріемъ удачности построенія. Но такъ какъ готовой претворенной объективности нѣтъ, то критерій цѣльности построяемой философемой объективности заключается лишь—въ единосогласуемости мотивовъ этого построенія при ихъ возможномъ обще-систематическомъ развертываніи. Или другими словами (см. предисловіе, 3)—подводимость подъ чисто-схемныя философемы (и ихъ сочетаемость) будетъ критеріемъ и идеаломъ удачности системы философіи въ ея стремленіи объективно перестроить міръ.

4. Непосредственно построенный реальный міръ перестраивается сообразно опредѣленнымъ мотивамъ мышленія. Но ясно, что ихъ неоткуда извлечь, если не изъ наличнаго наивно-реалистическаго міропостроенія. Нѣкій моментъ наивно-реалистической концепціи можетъ быть взятъ для перестройки согласно съ нимъ, *по его образцу*, всего опыта въ новое объективное единство; онъ и будетъ мотивомъ новой философемы.

Я не хочу отрицать возможности того, чтобы въ этихъ уже претворенныхъ построеніяхъ опыта не могли въ свою очередь вырабатываться новые моменты, въ наивно-реалистическихъ концепціяхъ не встрѣчающіеся, которые и могли бы служить мотивами для дальнѣйшихъ философемъ. Я только отмѣчаю, что первичные ряды философемъ могутъ быть построены лишь на тѣхъ мотивахъ, которые имѣются уже въ наивномъ реализмѣ; и слѣдовательно, что уже изъ анализа этого послѣдняго

могутъ быть выдѣлены и классифицированы первоначальные философологическіе мотивы.

Въ задачи настоящаго введенія не входитъ произвести анализъ наивнаго реализма въ видахъ дедукціи и классификаціи философологическихъ мотивовъ. Отмѣчу вкратцѣ, что три основныя сферы наивнаго реализма могутъ служить источникомъ таковыхъ. Мотивы могутъ быть заимствованы изъ построенія въ наивномъ реализмѣ — предмета, о б ъ е к т а; изъ построенія—личности, с у б ъ е к т а; и изъ построенія ихъ соотношенія, именно п о з н а в а н і я субъектомъ объекта. Сообразно съ этимъ различимы три группы философологическихъ мотивовъ: объектные, субъектные и познавательные. Въ предстоящемъ очеркѣ я ограничусь обозрѣніемъ мотивовъ первой группы—о б ъ е к т н ы х ъ, оставляя остальные всецѣло въ сторонѣ.

5. Философема построяетъ опытъ, какъ нѣкое объективное единство. Но опытъ представляетъ изъ себя множество, даже множество множествъ. Поэтому и претворенный въ объективное единство, онъ остается единствомъ множества. Правда, это не неизбѣжно такъ; мыслимы философемы, стремящіяся претворить опытъ въ объективное единство неразложимое, безсоставное (элеатизмъ, мистицизмъ). Но—независимо отъ возможности это достигнуть—чаще всего философемы сохраняютъ въ своемъ устремленіи къ единству и моментъ множественности. Только о такихъ философемахъ и будетъ рѣчь въ дальнѣйшемъ.

Въ такихъ философемахъ задача построенія самодовлѣющеоднозначнаго единства естественно распадается на двѣ—на объективное построеніе тотальности опыта—міра; и на объективное построеніе отдѣльнаго предмета, вхсдящаго въ тотальность (т.-е. на построеніе макро и микрокомплекса). Тѣмъ самымъ ставится и третья проблема—построенія совмѣстности (сосуществованія и взаимодѣйствія) объективныхъ предметовъ или существъ въ объективномъ мірѣ, микрокомплексовъ въ макрокомплексѣ.

Таковы три основныхъ проблемы объективной философемы, изъ которыхъ первыя двѣ естественно отнести къ метафизикѣ, третью—къ наукѣ. Если чисто-схемная философема систематически развертываетъ по всѣмъ тремъ проблемамъ одинъ мотивъ, то она будетъ философемой о д н о с т и л ь н о й.

Однако, эти три положительныя задачи неотвратимо усложняются двумя другими отрицательными.

Съ одной стороны, при проведеніи мотива по цѣлому опыта возможно встрѣтить трудности, противорѣчія. Прослѣживать эти внутреннія затрудненія въ построеніи—составляетъ проблему имманентной кри-

тики. Иначе—философема въ своемъ систематическомъ развертываніи сама производитъ имманентную критику развертываемыхъ мотивовъ.

Съ другой стороны, философема претворяетъ опытъ въ новое единство; точнѣе—она строитъ планъ, пріемникъ для такого предполагаемопретворенаго опыта. Отсюда возникаетъ проблема провѣрки годности полученныхъ концепцій, проблема провѣрочной критики ихъ достовѣрности,—ихъ значимости въ интуиціи опыта.

Такимъ образомъ, пять проблемъ вытекаютъ изъ идеи одностильной чисто-схемной философемы и подлежатъ нашему разсмотрѣнію въ дальнѣйшемъ:

1) объективное построеніе микрокомплекса (предмета, объекта),
2) объективное построеніе макрокомплекса (міра, тотальности),
3) объективное построеніе совмѣстности микрокомплексовъ въ макрокомплексѣ.

Къ этому присоединяется

4) имманентная самокритика построенія и
5) провѣрочная критика его значимости.

ВСТУПЛЕНІЕ.

Объектные мотивы заимствуются изъ построенія предмета въ наивномъ реализмѣ (см. введеніе, 4). Но предметъ въ немъ можетъ быть разсматриваемъ трояко.

Всякій предметъ подходитъ подъ нѣкій абстрактъ, схематическій образъ; можетъ быть отнесенъ къ одному классу съ другими, будучи подводимъ подъ одну съ ними общую форму.

Всякому предмету могутъ быть приписаны какіе-либо свойства, качества, признаки.

Всякій предметъ можетъ быть разсмотрѣнъ, какъ состоящій изъ частей, какъ комплексъ, заключающій въ себѣ нѣкое множество.

Въ задачи настоящаго очерка не входитъ произвести дедукцію этихъ трехъ разрѣзовъ, въ которыхъ можно разсматривать всякій предметъ,—ихъ происхожденія, законности, смысла. Какъ получаются эти мотивы—не существенно для очерка, имѣющаго намѣтить, какъ съ ихъ помощью построяются философемы. Можно поэтому ограничиться ихъ формулированіемъ на фонѣ предшествующихъ разъяснительныхъ замѣчаній. Предметъ можетъ въ концепціи наивнаго реализма быть разсматриваемъ въ качествѣ

1) воплощенія нѣкоей формы,
2) носителя нѣкіихъ качествъ,
3) комплекса нѣкіихъ частей.

Соотвѣтственно съ этимъ возможны и три объектныхъ мотива построенія одностильныхъ чисто-схемныхъ философемъ:

1) мотивъ формальнаго построенія (sub specie formae),
2) мотивъ качественнаго построенія (sub specie qualitatis),
3) мотивъ комплекснаго построенія (sub specie complexus).

ГЛАВА I. ФОРМАЛЬНАЯ ФИЛОСОФЕМА.

Ближайшимъ образомъ обратимся къ одностильной чисто-схемной философемѣ, построяющей объективное единство опыта на мотивѣ формы.

Нѣтъ нужды по существу—и совершенно излишне въ плоскости обоснованія—распространяться о громадномъ значеніи и примѣняемости идеи формы въ томъ или иномъ ея видоизмѣненіи въ концепціяхъ непосредственнаго реализма. Формальный подходъ къ предмету можно усмотрѣть въ основѣ и практическаго и теоретическаго оріентированія въ опытѣ. Творческое отношеніе къ предметамъ дѣйствительности, ея художественное или техническое претвореніе, осуществляя замыслы, планы,—оформляетъ сообразно съ ними наличный матеріалъ въ новые объекты, формой которыхъ и становится руководящій замыселъ дѣятельности. Аналогичное происходитъ и съ претвореніемъ теоретическимъ, философскимъ.

Пусть станетъ идея формы мотивомъ претворенія всего опыта въ новое объективное единство; посмотримъ, каковы будутъ этапы такого построенія.

I. АНАЛИТИКА ФОРМАЛЬНАГО МОТИВА. (ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТА.)

1. Систематически первичнымъ моментомъ въ построеніи формальной онтологіи является установленіе объективности ф о р м ъ, sub specie которыхъ построяется объективность міра. Это платоновскій моментъ онтологизаціи «идей». Идея является чистой объективностью, самодовлѣющей, однозначной, неизмѣнной, вѣчной; свободной отъ относительности, преходящности, непрерывной промежуточности міра эмпирическаго.

Міръ чистыхъ неизмѣнныхъ идей, формъ противопоставляется, такимъ образомъ, міру эмпирической дѣйствительности, какъ совершенный, (оцѣночно) высшій. Измѣнчивая эмпирика, противополагаемая объективно сущей идеѣ, формѣ, становится лишь ея несовершеннымъ отображеніемъ, тѣнью, подражаніемъ. Идеи, формы (universalia) не только ante rem, но и super res. Объективность бытія, поколебленная неустойчивостью эмпирики возстановляется утвержденіемъ объективности бытія идей, формъ, вынесенныхъ за (trans и super) реально-эмпирическій міръ.

На трансцендентности объективнаго міра идей построяется формальная онтологія.

2. Міръ формъ выдѣленъ; но онѣ вѣдь формы (идеи) предметовъ, объектовъ дѣйствительности. Формальная онтологія, чтобы установить единство объективности, должна установить между ними связь, усмотрѣть формы въ эмпирической реальности. Таковъ второй—аристотелевскій моментъ возвращенія къ дѣйствительности. Universalia не только ante rem, но и in re,—формы самосущія въ суперреальномъ мірѣ, воплощены въ предметы міра дѣйствительности. Этотъ послѣдній есть міръ воплощенныхъ формъ.

3. Выдѣливъ изъ эмпирическихъ предметовъ форму, какъ нѣкое сущее, въ нихъ воплощенное, мы тѣмъ самымъ систематически вводимъ новый моментъ, восполняющій форму до эмпирическаго предмета. Если предметъ есть воплощеніе формы, то онъ предполагаетъ нѣчто, во что воплощается форма, чтобы могъ получиться предметъ,—его плоть, пассивную возможность воплотить, воспріять формы, быть оформленной—ὕλη, матерію.

Отдѣленіе формъ отъ реальныхъ предметовъ создаетъ необходимость въ признаніи матеріи, какъ проявительницы формъ въ предметахъ. Отсюда неизбывный дуализмъ формальной онтологіи.

4. Матерія есть пассивная возможность (δύναμις) быть оформленной въ предметъ; форма—активное, оформляющее начало (ἐνέργεια). Поэтому матерія есть еще не сущее, точнѣе—не какъ-либо сущее; ибо быть какъ-либо сущимъ, значитъ уже быть оформленнымъ, имѣть раціонально опредѣлимые моменты. Отсюда, формы—начало раціональное; матерія—ирраціональное. Матерія есть небытіе, необходимое для бытія, такъ сказать—принципъ погруженія чистыхъ формъ въ эмпирическій міръ, преходящій, относительный; слѣдовательно, принципъ погруженія въ (оцѣночно) низшее, принципъ паденія; принципъ пассивнаго, нечистаго, отрицательно-опредѣляемаго—«зла»; между тѣмъ форма—принципъ активнаго, неизмѣннаго, самодовлѣющаго, положительно-опредѣляемаго—«добра».

5. Аналогичный дуализмъ можно наблюдать и въ предѣлахъ міра эмпирически-реальныхъ предметовъ. Нѣкоторая совокупность предметовъ (т.-е. уже матеріи оформленной) можетъ быть такъ сопоставлена, соотнесена,—офомлена,—что составитъ новый предметъ, новое цѣлое. И здѣсь приходится отличать предметы, входящіе въ составъ этого новаго цѣлаго, и форму ихъ объединенія въ это цѣлое; конечно, первые онтологически, абсолютно—такая же оформленная матерія, какъ и получающееся цѣлое; но ихъ соотношеніе здѣсь аналогично соотношеніямъ матеріи и оформленнаго предмета. Можно для отличія отъ предѣльной матеріи (ἐσχάτη ὕλη) говорить здѣсь о quasi-матеріи, матеріалѣ. Матеріалъ располагается какъ бы по іерархической лѣстницѣ, гдѣ оформленіе низшихъ его ступеней есть въ свою очередь матеріалъ для объемлющаго оформленія высшихъ.

Форма является здѣсь принципомъ объединенія множества (матеріала) въ нѣкое новое объемлющее цѣлое. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ предѣлахъ реальности—для дѣятельности произведенія новаго цѣлаго—форма будетъ совпадать съ замысломъ, съ планомъ дѣятельности, съ цѣлью (художника, техника).

6. Формы суть начало активное; ими опредѣляется бытіе предметовъ, ими опредѣляются и свойства ихъ, ибо только онѣ оформляютъ ирраціональное небытіе матеріи въ эмпирико-реальное бытіе міра. Воплощаясь въ косную матерію, формы производятъ и опредѣляютъ эмпирическую реальность (ф о р м а л ь н а я п р и ч и н н о с т ь).

Вмѣстѣ съ тѣмъ сообразно отмѣченной выше (п. 5) аналогіи, активно формальное становленіе предмета имѣетъ тенденцію быть понятымъ въ смыслѣ его активно—цѣлевого (т е л е о л о г и ч е с к а г о) становленія.

7. Какъ предметы подводимы подъ формы, такъ и эти послѣднія, могутъ въ свою очередь быть оформляемы, подходить подъ (болѣе «общія») формы. И эти высшія формы находятся по отношенію къ низшимъ въ аналогичномъ соотношеніи, какъ низшія по отношенію къ эмпирическимъ предметамъ. Такимъ образомъ, складывается нѣкая і е р а р х і я ф о р м ъ, въ которой высшія опредѣляютъ собой низшія, послѣдовательно воплощаясь въ нихъ—вплоть до эмпирическихъ предметовъ.

Въ этой іерархіи высшая воплощается въ низшую, будучи—такъ сказать—насыщаема новыми добавочными признаками, опредѣленіями. Формы включены въ формы, іерархически изъ нихъ извлекаемы; но и какъ угодно насыщенная—или разрѣженная—раціонально-опредѣлимыми моментами форма есть все таки еще форма, различимая отъ эмпирическаго предмета. Весь іерархически построенный міръ формъ противопоставимъ міру эмпирической реальности (и, эвентуально, его лѣстницѣ

квази-оформленій—см. п. 5,—съ которой только неправомѣрно можетъ быть отождествленъ), внѣреаленъ, надэмпиричен̈ъ,—хотя онъ и самъ построенъ по тому же принципу воплощенія высшихъ формъ въ низшія, по которому формы вообще соотносятся съ эмпирическими объектами.

8. Если іерархія формъ своимъ основаніемъ упирается въ міръ эмпирической реальности (а вмѣстѣ съ нимъ—въ предѣльную матерію), то своей вершиной она естественно завершается высшей формой, предѣльной формой формъ,—какъ бы таковая въ разныхъ соотношеніяхъ ни называлась: добромъ, чистой формой, первымъ двигателемъ (πρῶτον κινοῦν)—Богомъ (ср. ниже II, 2).

Эта в е р х о в н а я ф о р м а проявляетъ свойства формъ вообще въ предѣльномъ, наиболѣе сосредоточенномъ (чистомъ и совершенномъ) видѣ.

9. Ограничиваюсь этими нѣсколькими чертами, чтобы характеризовать построеніе онтологіи (въ частности—микрокомплекса) на формальномъ мотивѣ мышленія. Разумѣется, въ предѣлахъ намѣченныхъ вѣхъ открывается широкое поприще для различнѣйшихъ построеній, разногласій, противоположныхъ ученій (напр., въ вопросѣ объ universalia; также—въ соотвѣтствіи съ помѣщеніемъ центра тяжести объективности въ міръ трансреальный или реальный мы получимъ тяготѣніе къ платонизму, іерархіи формъ, ср. п. 7, или къ аристотелизму, лѣстницѣ объемлющихъ оформленій, ср. п. 5, и т. п.). Но все это разнообразіе, и самыя контроверзы, предопредѣляются въ основномъ—намѣченными чертами, въ которыхъ систематически развертывается формальный мотивъ.

II. ПРОБЛЕМА ТОТАЛЬНОСТИ.

1. Намѣченнымъ опредѣляется построеніе микрокомплекса въ формальной онтологіи. Нетрудно замѣтить, что путь построенія макрокомплекса (объективнаго единства міра), съ точки зрѣнія формальнаго мотива, намѣчается изъ предыдущаго необычайно просто

Эмпирическіе объекты оформляются формою, въ нихъ воплощенною. Формы въ свою очередь оформляются формою, высшею по отношенію къ нимъ, и въ нихъ, какъ въ низшихъ воплощаемою; и такъ—до наивысшей верховной формы. Такимъ образомъ, каждая форма высшаго порядка оформляетъ формы различныхъ нисходящихъ рядовъ формъ; или—въ противоположномъ направленіи—іерархическіе ряды формъ сливаются въ своемъ восхожденіи во все меньшее число таковыхъ. Въ предѣлѣ іерархическаго восхожденія онѣ сливаются въ единую наивысшую

форму формъ—въ верховную форму (которая, сообразно аналогіи I,5, является объединяющей множество въ новую объемлющую цѣльность).

Такое систематико-подобное объединеніе міра формъ (а черезъ нихъ—и міра оформляемой ими эмпирики) единой верховной формой формъ аналитически вытекаетъ изъ примѣненія формальнаго мотива къ совокупному бытію предметовъ и формъ. При этомъ получается своеобразное статико-систематическое единство, исчерпывающее тотальность бытія, самодовлѣющее, однозначное,—т.-е. объективное.

2. Объединеніе тотальности дается единствомъ всеоформляющей верховной формы. Ею, однако, создается не только единство міра, но и самый міръ (ср. I, 6). Ибо предметъ создается таковымъ, опредѣляется, какъ таковой, воплощенною въ него формой; но верховная форма, являясь предѣльной (черезъ іерархически-посредствующіе этапы) формой всего, тѣмъ самымъ своимъ воплощеніемъ является всепроизводящей, все—опредѣляющей. Она единое и единственное, неизмѣнное, самодовлѣющее и всеопредѣляющее (первый двигатель), творчески-активное, верховное начало.

Этимъ ясно вырисовывается религіозный, теистическій, характеръ подобной концепціи. (Онъ еще закрѣпляется той аналогіей (ср. I, 6), согласно которой формальное становленіе имѣетъ тенденцію быть истолковано въ качествѣ активно-цѣлевого, по аналогіи съ осуществленіемъ творческаго замысла.) Онтологія, построенная на формальномъ мотивѣ имманентно идетъ навстрѣчу религіознымъ построеніямъ.

3. Какія, же именно, религіозныя идеи находятъ опору въ формальной онтологіи, и какіе, именно, моменты ея создаютъ эту опору.

а. Дуализмъ формы и матеріи (плоти), начала активнаго и коснаго; оцѣночно говоря—творчески-добраго и пассивно-злого.

в. Іерархическій полиморфизмъ (политеизмъ), восходящій черезъ подчиненныя формы къ единой верховной формѣ (Верховному Богу). Сочетаніе іерархическаго полиморфизма съ дуализмомъ въ болѣе наивномъ видѣ можетъ обосновать двойную іерархію («духовъ» добра и зла, ангеловъ и демоновъ); но, разумѣется, смыслу формальной онтологіи соотвѣтствуетъ одна іерархія (формъ, духовъ активнаго добра), противопоставленная неоформленному, косному, злому началу (матеріи).

с. Воплощаемость формъ въ матерію (въ плоть). Для формы по отношенію къ матеріи воплощеніе есть какъ бы ея погруженіе въ косное—паденіе (грѣхопаденіе), претерпѣваніе зла. По отношенію къ эмпирическому міру уже оформленныхъ содержаній, пред-

метовъ — воплощенность (статически) есть какъ бы отображенность на нихъ чистыхъ формъ,—ихъ откровеніе; динамически—(и по отношенію къ низшимъ формамъ)—это воплощеніе въ тѣсномъ смыслѣ, частью—эманація. Выдѣленіе формъ изъ оформленной матеріи или изъ низшихъ формъ—будетъ какъ бы ихъ вознесеніемъ въ міръ чистыхъ формъ.

Здѣсь нѣтъ надобности, ни возможности разсматривать разновидности, въ которыя эти концепціи могутъ выливаться на исторически различномъ матеріалѣ, и многообразіе вытекающихъ отсюда проблемъ, разнорѣчій и противорѣчій. Достаточно отмѣтить, что основными моментами своего анализа формальный мотивъ создаетъ рядъ идей, подлежащихъ религіозному истолкованію, или вѣрнѣе—идетъ навстрѣчу опредѣленнаго типа религіознымъ концепціямъ, создавая для нихъ философско-теоретическіе коррелаты.

Непосредственно эмпирическій міръ есть міръ воплощенныхъ формъ, погруженныхъ въ матерію (въ злое начало,—падшихъ, грѣхопаденіе). Отображеніе чистыхъ формъ на эмпирическій міръ (откровеніе) создаетъ выходъ изъ этого положенія; этотъ выходъ дается реконструкціей эмпирическаго міра (новымъ сотвореніемъ, рожденіемъ новаго міра, новаго человѣка) помощью идеи воплощенія чистой формы (нисхожденія въ міръ божественности). Ибо путемъ сознательно реконструирующаго воплощенія формы въ предметъ (ниспосланія божественнаго начала въ міръ), матерія оказывается (благодать) оформленной (пріобщенной чистотѣ—очищеніе); эмпирическій предметъ (личность) оказывается, такимъ образомъ, включающей форму (божественное начало), т.-е. оказывается причастной формѣ (спасенной—спасеніе). Достигается оформленіе матеріи (преодолѣніе зла), выявленіе оформленности эмпирическаго міра (спасеніе) путемъ погруженія чистой формы въ матерію (претерпѣнія зла божественнымъ началомъ). Очищеніе, спасеніе первоначально недифференцированнаго, коснаго во злѣ міра достигается претерпѣніемъ зла чистою формою (искупленіе); этимъ выявляется сущность чистой формы, въ сферу каковыхъ она и выдѣляется (возносится).

Само собой разумѣется, что соотвѣтствующія религіозныя идеи имѣютъ и своеобразные, иного порядка стимулы и мотивы (эмоціональные, образные, практически-моральные и пр.); что сложнѣйшее сплетеніе духовныхъ потребностей и соціальныхъ запросовъ выливается въ данную систему религіозныхъ алканій и тяготѣній. Не для всякой системы религіозныхъ тяготѣній формальная онтологія можетъ дать теоретическую основу. Только поистинѣ поразительное совпаденіе формальныхъ

мотивовъ эллинской философіи съ религіозными представленіями и чаяніями разлагавшагося римско-восточнаго міра, подведя теоретическій базисъ подъ религіозныя идеи и алканія и открывъ возможность религіознаго истолкованія философскихъ идей, сплело ихъ въ примѣрноустойчивую ткань грандіозной философско-религіозной системы. [1])

4. Такому сплетенію можетъ содѣйствовать осложненіе формальнаго мотива—философологическимъ мотивомъ иного ряда, который здѣсь возможно лишь бѣгло отмѣтить. Это мотивъ субъектный (см. введеніе, 4), именно, конструирующій субъекта сознанія въ его отношеніи къ содержанію сознанія. Въ наиболѣе отвлеченномъ, разрѣженномъ своемъ выявленіи этотъ мотивъ имѣетъ точки соприкосновенія съ мотивомъ формальнымъ и, осложняя его собой, содѣйствуетъ закрѣпленію религіознаго характера за получающейся философемой.

Въ самомъ дѣлѣ, субъектъ какъ бы вмѣщаетъ въ себѣ свои содержанія сознаванія, объемлетъ ихъ; но и форма какъ бы объемлетъ оформляемое, распредѣляя его по своимъ схематическимъ отношеніямъ. Оформленное есть содержимое формой, какъ содержанія сознанія суть содержимое сознаніемъ, субъектомъ сознанія. Конечно, эти мотивы не только не тождественны, но опредѣленно разнорядны. Форма охватываетъ оформленное ею, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ и содержится, его проникая собой. Субъектъ въ сознаваемыхъ имъ содержаніяхъ не содержится, они—въ него вмѣщены или ему предлежатъ.

Этими замѣчаніями я не предполагаю дать сколько-нибудь точныхъ опредѣленій разсматриваемыхъ мотивовъ; отношенія, въ нихъ заключенныя, гораздо болѣе первичны, нежели тѣ сложные образы, которыми по далекимъ аналогіямъ приходится оперировать, чтобъ ихъ намѣчать.

Я хочу только отмѣтить, что развернутая формальная онтологія въ своемъ вершинномъ моментѣ—верховной формѣ формъ—весьма легко усложняется, истолковываясь субъектоморфно. Единая верховная форма, объемлющая всѣ формы, какъ свои содержанія, въ нѣкоторомъ родѣ включающая ихъ въ себя, активно (формально) ихъ производящая, притомъ производящая статически, а не во времени,—тѣсно сближается съ субъектомъ, включающимъ въ себя свои содержанія, активно и вмѣстѣ съ тѣмъ статически ихъ производящимъ (мышленіемъ, «созерцаніемъ» ихъ). Верховная форма—верховный субъектъ творитъ, какъ свои вѣчныя содержанія, міръ формъ, воплощающихся помощью матеріи въ эмпирическій міръ. Отсюда—переходъ отъ верховной формы къ эмпирическому

[1]) Сравн. G. Lublinski, Die Entstehung des Christenthums aus der antiken Kultur.

уже не можетъ быть построенъ по чистому типу воплощенія, а по субъектоморфному типу выявленія (содержанія), изъявленія воплощаемаго—логоса.

Такимъ образомъ, формальная онтологія въ развернутомъ видѣ выявляетъ тенденцію къ неоплатоническому (плотиновскому) осложненію субъектнымъ мотивомъ, который добавочно облегчаетъ религіозное ея истолкованіе и приспособленіе въ теистическомъ или панэнтеистическомъ направленіи. Все въ Богѣ; но Богъ, какъ верховная форма, какъ верховный субъектъ трансцендируетъ эмпирическій міръ, дѣйствительность. Впрочемъ, при чисто формальной философемѣ—можетъ получиться и наклонъ къ признанію верховной формы проникающею собою дѣйствительность и, значитъ, въ нѣкоторомъ родѣ ему имманентной.

5. Для созданія метафизики формальный мотивъ оказывается весьма приспособленнымъ; его построенія оказываются весьма пригодными и для религіозныхъ концепцій (коррелатными имъ),—для чего, однако, они подлежали, такъ сказать, олицетворяющему истолкованію.

Религіозное значеніе религіозныхъ концепцій, конечно, не опредѣляется ихъ корреляціей философскимъ построеніямъ, а тѣмъ, что онѣ отвѣчаютъ своимъ содержаніемъ на спеціально религіозные запросы; даютъ удовлетвореніе, успокоеніе, обѣтованіе,—словомъ, разрѣшающій отвѣтъ на чаянія, алканія, упованія, тревоги, отчаянія, безысходности, вообще на тѣ эмоціональныя переживанія, которыя религіозный запросъ создаютъ и опредѣляютъ. Въ религіозныхъ образахъ рисуется такое соотношеніе вещей, реальность котораго явилась бы разрѣшеніемъ духовно-космической религіозной тревоги человѣчества (даннаго уровня или строя культуры).

Религіозная концепція, такимъ образомъ, излагаетъ эту предполагаемую, алкаемую реальность, которая могла бы разрѣшить религіозный запросъ; въ ней могутъ олицетворяться и основныя идеи построяющей бытіе философемы. Иными словами, религіозные образы—олицетворенія оказываются въ двойственной роли: по отношенію къ общимъ основамъ бытія—они являются с и м в о л а м и; по отношенію къ предполагаемой своей реальности—они являются м и ѳ о м ъ. Когда символическое и миѳическое значеніе совпадаютъ въ данной религіозной концепціи, она проявляетъ особую силу притяженія, ибо тогда алкаемая религіозная реальность оказывается построенной на фундаментѣ философски обоснованной объективности; это заодно покоряетъ и умы и сердца, удовлетворяетъ и высшія напряженія мысли и глубинныя тревоги жизни; вовлекаетъ въ себя, почти покрываетъ собой и работу мышленія (слѣд., силы и интересы мыслителей), и пе-

чали жизненныхъ переживаній (слѣд., духовный міръ всѣхъ—вплоть до простѣйшихъ, до наименѣе культурныхъ—людей). Отсюда грандіозная, ни съ чѣмъ не сравнимая притягательная сила религіозной концепціи, если только она въ условіяхъ данной культуры совмѣщаетъ символику господствующей философемы съ удовлетворяющимъ основныя тревоги жизни широко понятнымъ миѳомъ; въ особенности же если она одновременно подлежитъ истолкованію въ разныхъ степеняхъ отвлеченности соотвѣтственно разнымъ уровнямъ духовнаго міра. Формальная философема (въ плотиновскомъ усложненіи) оказалась подходящей для такого замѣчательнаго совмѣщенія съ образами, религіозно удовлетворяющими основные запросы поздняго античнаго міра—и образовалась цѣльная религіозная концепція, овладѣвшая сознаніемъ западнаго человѣчества.

Но въ той двойственности, которая создаетъ силу религіозной концепціи, заключено основаніе и ея неустойчивости. Пусть мѣняется господствующая философема—и религіозная концепція теряетъ свою символическую коррелатность, свой философскій смыслъ, превращаясь въ аллегорію. Пусть мѣняется представленіе объ идеально желательной (предполагаемой миѳомъ) реальности,—и религіозная концепція теряетъ свою эмоціональную дѣйственность, изъ миѳическаго олицетворенія переходя въ разрядъ олицетвореній художественныхъ. Въ обоихъ случаяхъ религіозная концепція теряетъ свою обоснованность и осуждается на исчезновеніе.

Но еще и до этого результата (помимо сдвиговъ символизируемой философемы и миѳосотворенной реальности)—двойственная функція религіозной концепціи сама по себѣ заключаетъ въ себѣ основу непрерывнаго саморасшатыванія. Въ самомъ дѣлѣ, символъ и миѳъ складываются и развиваются по разнымъ линіямъ. Если данное состояніе религіозной концепціи объединяетъ въ себѣ функціи символа и миѳа, то ея развитіе въ качествѣ символа будетъ нарушать миѳъ (слѣд., ея религіозное значеніе); ея развитіе въ качествѣ миѳа—будетъ нарушать символъ (слѣд., смыслъ философскій). Но развитію, истолкованію, продленію—неизбѣжно подлежитъ всякая концепція, какъ бы ни ограждать и ни ограничивать ее—догматической фиксаціей; поэтому въ ней неизбѣжно будутъ сталкиваться философско-символическое и миѳоразрѣшающее значеніе.

Пусть это раздвоеніе происходитъ до упадка религіознаго значенія концепціи, т.-е. пока «миѳическая» сторона еще сохраняетъ свою эмоціонально-разрѣшающую значимость, еще при наличности догматической фиксаціи. Неизбѣжныя попытки возстановить (или—установить) внутрен-

нюю согласованность—при невозможности приспособить догматизированную символику къ символизируемой философемѣ,—неизбѣжно должны вызвать приспособленіе философемы къ символизирующему ее мнѣу. Philosophia—ancilla theologiae. Патристика, «схоластика»—получаютъ свою задачу.

III. ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА.

Прежде чѣмъ перейти къ проблемѣ совмѣстности микрокомплексовъ въ макрокомплексѣ, отмѣчу предварительно нѣкоторыя трудности, систематически проистекающія изъ намѣченнаго построенія, и слѣдовательно, выявляющія его имманентную самокритику.

1. Основная трудность заключается въ реконструкціи конкретно-единичнаго, эмпирическаго предмета. Поскольку исходя изъ него sub specie formae,—мы получаемъ міръ формъ и, какъ его неизбѣжное дополненіе, ирраціональную матерію (см. I)—все обстоитъ благополучно. Но поскольку мы пойдемъ по обратному пути построенія изъ міра формъ и матеріи эмпирическаго индивидуальнаго предмета,—мы обнаружимъ отсутствіе нѣкотораго необходимаго звена. Матерія для всѣхъ формъ, для всѣхъ предметовъ—та же ирраціональная матерія; но и форма обща для многихъ индивидуальныхъ предметовъ. Какъ бы мы ни насыщали формы добавочными признаками, это будетъ все болѣе конкретизируемая, но все еще форма (см. I, 7). Сочетаніе единой для всѣхъ предметовъ матеріи и общей для многихъ предметовъ формы—не можетъ дать даннаго единичнаго, индивидуальнаго предмета. Для этого необходимъ еще нѣкій моментъ, нѣкій principium individuationis даннаго предмета въ отличіе отъ другихъ дѣйствительныхъ или хотя бы возможныхъ предметовъ, подводимыхъ подъ ту же форму. Но такого принципа индивидуаціи въ понятіяхъ формальнаго мотива построить невозможно. Принимая Дунсъ-Скоттовскую haecceitas за искомый принципъ мы за предполагаемый отвѣтъ на проблему лишь принимаемъ ея терминологическое обозначеніе.

Конкретный предметъ, какъ одно изъ многихъ воплощеній формы, не только не опредѣлимъ въ своей конкретности,—онъ остается необоснованной случайностью (чѣмъ въ сущности уже исключается наука о немъ).

2. Форма не опредѣляетъ индивидуальности объекта, въ который воплощается, ибо воплотима въ различные. Но какъ же понять самое множественную воплощаемость одной формы, ея многосущность (каковая

въ примѣненіи къ верховной формѣ, столь хорошо закрѣпляетъ ея религіозное значеніе все—вездѣ сущности).

Какъ понять соотношеніе формы воплотимой (ante rem) съ формой воплощенной (in re); та же ли это форма, или разныя. Если это та самая, тогда, независимо отъ проблемы о двоякомъ бытіи (преображеніи) формы—ante rem и in re, создается внутренне-противорѣчивая многобытійность одной формы во многихъ разнобытійныхъ res. Попытка конструировать платоновское понятіе «причастности» (μέτεξις) предметовъ формѣ неизбѣжно обречена на крушеніе; ибо оно не укладывается въ систему понятій, основанныхъ на формальномъ мотивѣ, иначе, какъ въ смыслѣ воплощаемости предметомъ формы; т.-е. либо не получаетъ смысла въ формальной онтологіи, либо получаетъ тотъ самый смыслъ, который и представляетъ затрудненіе.

Остается другая сторона альтернативы: суперэмпирическая форма (universale ante rem) отлична отъ имманентныхъ формъ (universale in re); при чемъ—этихъ послѣднихъ можетъ быть столько, сколько и вообще предметовъ, которымъ форма имманентна. Но при этомъ предположеніи становится неизбѣжнымъ дальнѣйшее развитіе концепціи формы. Экземпляровъ имманентной формы много, онѣ—отождествимы; онѣ—одна и та же форма во многихъ экземплярахъ. Но это единство уже не суперэмпирическое; это единство—формы имманентной; оно становится единствомъ въ результатѣ сравненія раздѣльныхъ имманентныхъ формъ, какъ нѣкое ихъ (концептное) производное. Мы имѣемъ—universale post rem.

Ясно, что отъ такого утроенія формы—не сократились, а умножились и перенеслись въ новыя плоскости трудности проблемы установленія ихъ соотношеній. Въ частности это утроеніе—введеніемъ «психологическаго» момента—приводитъ къ разложенію всей концепціи. Ибо тѣ функціи формы, единой для множества предметовъ, которыя лежали въ основаніи ея онтологизаціи (т.-е. приводили къ онтологіи sub specie formae)—оказываются удовлетворяемыми концептуалистическимъ толкованіемъ этой идеи; universale post rem вытѣсняетъ за ненадобностью universale ante rem или во всякомъ случаѣ создаетъ почву для провѣрочной критики его значимости (ср. ниже, V).

Такимъ образомъ, развертываніе формальнаго мотива—въ силу самаго его существа—приводитъ къ (схоластическимъ) подраздѣленіямъ и дистинкціямъ, имманентно умножающимъ неустранимыя трудности и ставящимъ подъ вопросъ самую ихъ исходную точку.

3. Трудности намѣтились примѣнительно къ проблемѣ построенія индивидуальной конкретности въ понятіяхъ формальнаго мотива. Центръ

тяжести вниманія и критики сосредоточивается на пониманіи конкретной индивидуальности.

Аналогичное происходитъ и въ построеніи макрокомплекса. Здѣсь основная трудность заключается во вмѣщеніи измѣнчиваго, преходящаго, нечистаго реально-эмпирическаго міра въ непреходящій міръ чистыхъ формъ. Въ исходной своей точкѣ мотивъ формы, именно, и служитъ тому, чтобы внести постоянство въ измѣнчивость эмпирики, самодовлѣніе въ ея относительность, единство въ ея дробность, однозначность въ ея многозначность, словомъ,—объективность въ ея осознанную эмпирическую зыблемость. Но строится единство міра формъ—согласно самому существу этого мотива—систематикоподобно, въ качествѣ единства системы формъ, подводимыхъ подъ высшія, и воплощающихся въ низшія, въ эмпирико реальные предметы и явленія. Единство формальной философемы включаетъ въ себя принципіально всѣ эмпирическія res, но только—порознь взятыя. Онѣ систематически распредѣляемы въ единствѣ формальной онтологіи, но въ своей реально-эмпирической связности не включимы въ нее. Ибо реальная связность предполагаетъ измѣненіе, передвиженіе въ пространствѣ, становленіе и исчезновеніе во времени, качественное претвореніе (со всею его промежуточностью—нечистотой); а это въ неподвижное, непротяженное, внѣвременное, чистое систематическое единство никакъ не вмѣщаемо, и слѣдовательно, не построяемо по формальному мотиву мышленія.

Этимъ выводомъ мы непосредственно подходимъ къ третьей проблемѣ чистосхемной философемы—къ проблемѣ совмѣстности микрокомплексовъ въ макрокомплексѣ—которая въ формальной онтологіи создаетъ неразрѣшимыя трудности.

IV. ПРОБЛЕМА СОВМѢСТНОСТИ.

1. Совмѣстность (сосуществованіе и взаимодѣйствіе) микрокомплексовъ въ макрокомплексѣ—изученіе и использованіе которой создаетъ науку и технику (въ широкомъ смыслѣ слова)—согласно формальной онтологіи можетъ быть только совмѣстностью систематической, а не пространственно-временной, не динамической, какова на самомъ дѣлѣ совмѣстность предметовъ въ эмпирически-реальномъ мірѣ. Единственная динамика, вмѣщаемая въ формальную онтологію, это—динамика воплощенія (и оформленія); касающаяся взаимодѣйствія формы и матеріи, а отнюдь не взаимодѣйствій уже воплощенныхъ формъ, предметовъ, явленій. Процессъ понимается, какъ формально-цѣлевой, а не причинный.

Отсюда—становленіе, измѣненіе, взаимодѣйствіе эмпирико-реальныхъ предметовъ не можетъ подлежать изученію въ наукѣ, основанной на формальномъ мотивѣ; она можетъ быть развита лишь въ плоскости изученія статическихъ, систематическихъ отношеній. Отсюда же—не можетъ на формальномъ мотивѣ быть построена и техника (въ собственномъ смыслѣ).

2. Статико-систематическое изученіе микрокомплексовъ согласно формальному мотиву выдѣляетъ въ нихъ моментъ формы (общаго, схемы); отношеніе іерархичности формъ (родовое—видовое понятіе); моменты, дифференцирующіе высшую форму въ низшія (признаки, содержаніе); отношеніе формы къ множественности ея воплощеній (объемъ). Съ этой точки зрѣнія наука о микрокомплексахъ становится а н а л и т и к о й ихъ формальнаго состава; объективно-онтологическое неотличимо отъ субъективно-концептнаго.

Использованіе этой науки (техника) не можетъ быть использованіемъ въ реальности, ибо и устанавливаемыя отношенія не реальнодѣйственныя, а систематико-статическія; слѣдовательно, и «техника» будетъ техникой установленія новыхъ систематическихъ отношеній—м е т о д и к о й.

Такъ построяется л о г и к а, ея смыслъ, характеръ и всеопредѣляющее, почти всезамѣняющее значеніе въ предѣлахъ формальной онтологіи.

3. Изученіе микрокомплексовъ по ихъ содержанію съ точки зрѣнія формальнаго мотива должно было свестись къ разсмотрѣнію моментовъ этого содержанія (признаковъ концептовъ, свойствъ предметовъ) въ соотношеніи съ ихъ формами,—вплоть до ихъ высшихъ формъ, т.-е. к а т е г о р і й. Не соотношеніе и зависимость свойствъ въ ихъ индивидуально-конкретномъ бытіи занимаетъ мыслящій по формальному мотиву умъ, а подведеніе подъ наивысшія формы. Отсюда основная задача—въ установленіи этихъ высшихъ, несводимыхъ дальше, категорій; отсюда—вопросъ объ одинаковости категорій для всѣхъ сферъ ихъ приложенія или различіи ихъ для сферы реальнаго и трансреальнаго.

Формальный мотивъ отклоняетъ изученіе свойствъ предметовъ и явленій—къ формулированію ихъ въ категоріяхъ, къ категоріальнымъ констатаціямъ.

4. Систематическую дисциплину формальный мотивъ способенъ развить при изученіи предметовъ, съ точки зрѣнія ихъ количественной формы,—въ м а т е м а т и к ѣ. Однако, онтологическій характеръ идеи формы неизбѣжно отвлекаетъ здѣсь отъ чисто математическаго развер-

тыванія къ своеобразной онтологизаціи математическихъ понятій, какъ количественныхъ формъ (Пиѳагоризмъ), къ математической метафизикѣ.

Безпрепятственное развитіе математическая дисциплина можетъ имѣть въ формальной онтологіи лишь въ томъ случаѣ, когда онтологизація соотвѣтствующей математической формы согласуема съ бытіемъ эмпирической реальности. Это мы имѣемъ тогда, когда предметы разсматриваются въ ихъ пространственной формѣ. Отсюда—тѣсная связь геометріи съ формальной философемой.

5. Распредѣленіе предметовъ по формамъ даетъ основаніе описательной классификаціи эмпирическихъ предметовъ. Иныя дисциплины могутъ быть развиты на формальномъ мотивѣ лишь помощью контрабаднаго вторженія постороннихъ мотивовъ мышленія.

6. Соотвѣтственно сказанному ясно, что имманентными формальному мотиву методами являются методы дедукціи, раздѣленія и классификаціи.

7. Техника (систематически-цѣлесообразное использованіе предметовъ) можетъ быть основана только на наукѣ объ ихъ взаимодѣйствіяхъ, и слѣд. въ предѣлахъ формальной онтологіи для нея нѣтъ мѣста. Есть, однако, область систематической практики (въ широкомъ смыслѣ слова цѣлепреслѣдующей дѣйственности), которую можетъ собой опредѣлить формальный мотивъ. Такое обращеніе съ предметами, такое ихъ претвореніе, которое опредѣлялось бы ихъ формой, имѣло бы цѣлью выявить форму, идею претворяемой предметности—составляетъ возможное содержаніе искусства.

Неблагопріятное для техники формальное мышленіе глубочайшимъ образомъ благопріятствуетъ искусству; въ частности же такимъ искусствамъ (или видамъ искусствъ), которые опредѣляются основнымъ образомъ не задачей экспрессивности, а задачей формальной архитектоничности,—красоты. (Таковъ характеръ эллинскаго искусства въ полномъ соотвѣтствіи съ формальнымъ мышленіемъ, характернымъ для греческой философіи. Быть можетъ, позволительно въ этомъ отношеніи сблизить со схоластикой—готику[1]).

8. Формальный мотивъ не даетъ основы для наукъ о взаимовоздѣйствіяхъ и для техники. Поэтому поскольку при его господствѣ таковыя и существуютъ, онѣ могутъ существовать лишь либо въ противорѣчіи съ формальнымъ мотивомъ, либо въ зачаточномъ видѣ нерасчлененныхъ смѣшанныхъ представленій низкаго культурнаго уровня, на которыя формальный мотивъ налагаетъ по аналогіи внѣшній отпечатокъ.

---

[1]) Сравн. W. Worringer, Formprobleme der Gotik, 1911.

а. Въ формальной онтологіи не предметы воздѣйствуютъ на предметы и опредѣляютъ ихъ судьбу,—судьба предметовъ (и людей) опредѣляется формами, суперреальными сущностями. Сообразно уровню малокультурной мысли, суперреальный характеръ формъ претворяется въ супермондіальный характеръ ихъ олицетвореній (обычный процессъ въ недоразвитомъ или упадочномъ формальномъ мышленіи),—и мы имѣемъ наклонъ къ тому или иному виду магіи и астрологіи. (При этомъ съ данной вульгаризаціей обычно пересѣкаются и другіе вульгаризованные мотивы мышленія).

в. Посколько опредѣляющей эмпирическіе предметы и явленія служитъ форма, постолько для полученія искомыхъ эмпирическихъ результатовъ «техника» должна быть обращена на установленіе надлежащей ихъ формы, которая бы и воспроизвела своимъ воплощеніемъ искомый результатъ. Суперреальная форма, разумѣется, не можетъ быть устанавливаема и воплощаема эмпирическими дѣйствіями въ реальномъ мірѣ. Однако, при наивномъ отождествленіи мысли о формѣ съ самой формой—реализаціей формы будетъ выявленіе мысли о ней изъ міра мыслимаго въ міръ дѣйствительный; а это можетъ произойти только тѣмъ путемъ, которымъ вообще мысли могутъ быть выявленны—словами, словеснымъ описаніемъ, словесной формулой, которая бы передавала содержаніе и соотношеніе формы мыслимой. Коррелатными неподвижной формѣ могутъ быть признаны только вполнѣ опредѣленныя неизмѣнныя словесныя сочетанія; и такимъ же неизмѣннымъ должно быть и воспроизведеніе ихъ, чтобы соотвѣтствовать воплощенію неизмѣнной формы. Отсюда—обрядовый характеръ словесныхъ формуловысказываній (заклинаній), характерный для варварской техники и медицины. (Впрочемъ, въ этомъ формальный мотивъ только закрѣпляетъ иныя факторы ранней культуры).

с. Этотъ моментъ ярко отражается и на обрядово-формуловомъ характерѣ нравственности и въ особенности юриспруденціи опредѣленной ступени развитія. Поэтому посколько моральная и соціальная практика, въ эпохи господства формальнаго мотива мышленія получаютъ болѣе широкое и гибкое развитіе, онѣ развертываются внѣ его, вопреки ему; развитіе ихъ, также какъ и самочинное развитіе науки и техники, идетъ въ разрѣзъ съ формальной онтологіей, содѣйствуетъ ея подрыву.

Въ той же области, къ которой формальная онтологія обнаруживаетъ имманентное тяготѣніе—въ области религіи—и въ полномъ согласіи съ нею, съ особенной безпрепятственной силой и значеніемъ развивается обрядовая, формуловая практика; ибо по существу своему здѣсь

обрядъ соотносится не съ эмпирическимъ міромъ, въ которомъ онъ воспроизводится, но въ которомъ онъ непосредственно не предназначенъ вызвать какихъ-либо провѣримыхъ послѣдствій, а съ суперреальнымъ міромъ, который вѣдь и обосновываетъ его содержаніе.

V. ПРОВѢРОЧНАЯ КРИТИКА.

Остріе затрудненій, къ которымъ приводитъ развертываніе формальной онтологіи направлено на построеніе индивидуальной конкретности (см. III); изученіе и использованіе эмпирической реальности невозможно съ помощью понятій и средствъ, предоставляемыхъ формальнымъ мотивомъ, и ведетъ къ его расшатыванію. (См. IV, 1, 8). Понятіе universalia post rem вытѣсняетъ суперреальную форму, беря на себя ея объединяющія функціи (см. III, 2). Такъ, непрерывно создаются стимулы для обращенія къ провѣрочной критикѣ значимости самой основы формальной онтологіи—онтологической формы.

Критически провѣряя значимость этого понятія, въ опытѣ находимаго, именно, въ качествѣ понятія, мы получаемъ для него значеніе мысленнаго содержанія, концепта (концептуализмъ). Но вѣдь формы, какъ содержанія сознаванія, суть отвлеченія, непосредственно въ интуиціи не существующія, какъ таковыя, какъ нѣкіе образы, а существующія лишь въ какихъ-либо замѣняющихъ ихъ обозначеніяхъ, терминахъ, вообще—знакахъ. Въ провѣрочной критикѣ мы и получаемъ для формы интуитивную значимость термина (терминизмъ), знака (семейонизмъ). Наиболѣе доступно воспринимаемые, убѣдительно-навязывающіеся знаки отвлеченій—это ихъ словесныя обозначенія, слова—nomina. Поэтому естественно, что критическая провѣрка значимости формъ при всѣхъ видоизмѣненіяхъ своихъ скептическихъ выводовъ, наиболѣе общимъ образомъ приводитъ къ номинализму, къ признанію въ формахъ лишь flatus vocis.

Къ этому и приводитъ развалъ философемы, построенной на формальномъ мотивѣ. Однако, по своему содержанію номинализмъ такъ же естественно можетъ и предшествовать (или сопутствовать) расцвѣту формальной онтологіи. Идеи, основанныя на формальномъ мотивѣ, могутъ на первыхъ порахъ своего выявленія встрѣтить критическое недоумѣніе мышленія, еще не развившаго своей абстрагирующей силы до выдѣленія и онтологизированія отвлеченій, формъ. Интуитивное недоумѣніе мышленія, еще не вышколеннаго въ абстракціяхъ, даетъ аналогичный результатъ, какъ и интуитивная провѣрка мышленія, искушеннаго въ трудно-

стяхъ развернутой философемы. Антисфенъ или Росцеллинъ стоятъ по одну сторону расцвѣта формальной философемы, какъ по другую—мы видимъ Эпикура или Оккама.

ГЛАВА II. СУБСТАНЦІАЛЬНАЯ ФИЛОСОФЕМА.

Второй объектный мотивъ мышленія, помощью котораго опытъ построяется, какъ объективное единство, основанъ на разсмотрѣніи объекта, какъ обладающаго качествами, свойствами (дифференцированнаго признаками). Слѣд. въ немъ различимо то, что обладаетъ качествами, является ихъ носителемъ, субстратомъ, и тѣ качества, свойства, носителемъ которыхъ является субстратъ.

Мы имѣемъ и здѣсь дѣло съ нѣкоторымъ раздвоеніемъ, но оно принципіально отличено отъ дуализма формальнаго мотива, и необходимо совершенно отрѣшиться отъ этого послѣдняго, чтобы заново подойти къ онтологіи въ плоскости перваго.

Въ обѣихъ онтологіяхъ объективность привносится въ міръ опыта тѣмъ, что устанавливается нѣкоторый моментъ, которому приписывается неизмѣнно—постоянное самодовлѣніе, однозначность, и который кладется въ основу построенія объекта и тотальности объектовъ. Какъ въ формальной онтологіи—этотъ моментъ и здѣсь выносится за предѣлы эмпирическаго реальнаго міра, трансцендируетъ его; но онъ настолько различенъ въ обоихъ случаяхъ, что понятія одной концепціи на понятія другой совершенно несводимы, не переводимы,—хотя, разумѣется, возможны смѣшенія обѣихъ философемъ, и къ тому же иные моменты въ ихъ развертываніи могутъ оказаться контингентно смежными.

Намѣчу нѣкоторыя различія въ раздвоеніи обоихъ мотивовъ:

a. Форма и матерія взаимно независимы (дуализмъ); качества же присущи субстрату, обладающему ими. Поэтому воплощенность формъ въ матерію контингентна, контингентна въ отношеніи къ нимъ реальность. Отношеніе же качествъ къ субстрату есть особое отношеніе связности, ингерентности; но качества могутъ быть эмпиричны реальны, слѣд. и реальность какъ бы вытекаетъ изъ субстрата, хотя субстратъ и трансцендируетъ ее (монизмъ). Итакъ, форма и матерія трансреальны; качества реальны, относятся къ эмпирическому міру; субстратъ же, будучи трансреаленъ, съ реальностью имманентно связанъ (монистическая ингерентность).

b. Въ отличіе отъ матеріи и формы качество конкретно-индивидуально; также и субстратъ соотносимъ съ реальностью, субстратомъ которой

является. Вотъ почему качественное разсмотрѣніе опыта носитъ, или можетъ носить, эмпирическій конкретный характеръ, формальное же—неизбѣжно носитъ характеръ абстрактно-интеллектуалистическій, заслоняетъ реальность абстрактами.

c. Матерія ирраціональна,—не сущее; субстратъ есть сущее κατέζοχήν, качества—его раціонально дифференцирующіе моменты.

d. Субстратъ есть носитель качествъ; матерія—проявитель формъ. Поэтому уничтоженіе субстрата уничтожаетъ качества, уничтоженіе (или устраненіе) матеріи устраняетъ лишь воплощенность формъ.

Сообразно съ этимъ субстратъ обладаетъ качествами, опредѣляетъ ихъ въ объектѣ (активное начало); матерія воспринимаетъ, проявляетъ форму (пассивное начало), опредѣляется къ эмпирико-реальному бытію формою. Субстратъ опредѣляетъ свои свойства, дѣйствуетъ ими, проявляется въ нихъ; матерія формы не опредѣляетъ, формами не дѣйствуетъ, не проявляется въ нихъ.

Субстрату даннаго предмета могутъ быть соприсущи, соингерентны разныя независимыя качества; матерію—въ данномъ предметѣ—не могутъ сооформлять разныя независимыя формы.

e. Форма въ объектѣ воплощена, вноситъ въ него раціонально-опредѣляемые моменты; субстратъ есть объектъ, еще не опредѣленный раціонально-дифференцированными моментами признаковъ, свойствъ. Формы имѣютъ самодовлѣющее бытіе внѣ матеріи; качества внѣ субстрата непосредственно бытія не имѣютъ.

Словомъ, два разсѣченія предмета на форму—матерію и на субстратъ—качества не соотносительны, не параллельны, а проведены въ принципіально различныхъ, несводимыхъ, несоотносительныхъ плоскостяхъ.

I. АНАЛИТИКА СУБСТАНЦІАЛЬНАГО МОТИВА. (ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТА).

1. Непрерывное бытіе даннаго объекта возводится къ объективности его сущности (субстанціализируется); она предполагается опредѣляющей предметъ, но сама неопредѣляемой-самодовлѣющей, неизмѣнно однозначной, едино-цѣльной. Эта сущность—с у б с т р а т ъ—квалифицируясь, проявляется въ предметѣ, при чемъ эта квалифицированность можетъ быть и измѣнчивой.

Квалифицированность субстрата въ предметѣ—его к а ч е с т в о—субстрату и н г е р е н т н о. Но оно можетъ быть ингерентно субстрату въ данномъ объектѣ неотъемлемо; или же оно можетъ быть замѣнимо

другимъ (или вовсе отмѣнимо). Первое качество эссенціальное, второе—акцидентальное. Посколько эссенціальное качество эмпирично, въ опытѣ проявлено, оно—наглядно, явно безъ перерывовъ; эмпирическія-же акцидентальныя качества явны, лишь пока присущи субстрату, и посколько не явны—ему и не присущи.

2. Качествами могутъ обладать не только субстраты, но и качества же; это будутъ, такъ сказать, качества второго порядка. (Въ самомъ дѣлѣ, если цвѣтность будетъ качествомъ объекта, то напр., яркость цвѣтности—или, положимъ, бѣлизна будетъ качествомъ этого качества). Такимъ образомъ ингеренція качествъ, въ нѣкоторой аналогіи съ іерархіей формъ, можетъ быть разныхъ порядковъ.

При этомъ качество предыдущаго порядка, будучи квалифицируемо качествомъ послѣдующаго порядка, является по отношенію къ нему—его носителемъ, тѣмъ же, чѣмъ для качества перваго порядка является его субстратъ; оно становится квази-субстратомъ (субстанціализируется).

Квалифицированное качество есть одновременно и качество субстрата и квази субстратъ для качества второго порядка; оно сущность при субстратѣ—присущность субстрату (аттрибутъ), присуще ему.

3. Нѣкоторая непрерывная квалифицированность даннаго субстрата субстанціализируется въ присущее ему качество, въ нѣкую зависимую, производную субстратность (присущность). Но какъ съ точки зрѣнія даннаго мотива объективно отнести къ субстрату какія-либо однородныя, но прерывныя проявленія въ объектѣ? Въ качество сами эти однородныя проявленія субстанціализированы быть не могутъ, ибо непрерывность бытія качества (эссенціальнаго или акцидентальнаго—безразлично) устраняется прерывностью ихъ проявленія; между тѣмъ однородность проявленій ведетъ къ ихъ объединенію.

Связать это sub specie qualitatis возможно только, установивъ, что соотвѣтствующее прерывнымъ однороднымъ проявленіямъ качество присуще субстрату непрерывно, а только прерывно проявляется. Приходится разъединить непрерывное существованіе (присущность) и прерывную проявленность (являемость, эмпирическую данность) даннаго качества. Въ отличіе отъ качествъ эмпирическихъ, существующихъ въ проявленности, въ опытѣ, здѣсь качество присуще субъекту скрыто, тайно—это virtus occulta—и проявляется оно лишь вторично, въ прерывныхъ явленіяхъ. (Опорой для этого представленія и является идея квазисубстратныхъ качествъ разныхъ порядковъ).

4. Субстанціализація непрерывныхъ проявленій въ явныя качества, присущности, существованіе которыхъ совпадаетъ съ ихъ проявлен-

ностью, а прерывныхъ—въ скрытыя качества создаетъ особую проблему о соотношеніи скрытаго качества къ его прерывному проявленію.

Скрытое качество неизмѣнно присуще субстрату, проявляется же лишь при нѣкоторой своей модификаціи. Скрытая качественность есть постоянная предпосылка проявленія, реализующаяся лишь при нѣкоторыхъ условіяхъ, его постоянная возможность—п о т е н ц і я; проявленіе есть реализація потенціи скрытаго качества.

Раздвоенное понятіе возможности въ формальномъ міропостроеніи (пассивная—матеріи, активная—формы) сгустилось въ субстанціальномъ міропостроеніи въ потенцію скрытаго качества. (Отсюда, между прочимъ, поверхностная сближаемость его съ имманентной предмету формой).

5. Моменты, проявляющіеся въ объектѣ a, непрерывно-неизмѣнно, b, непрерывно, но не неизмѣнно и c, прерывно—сводимы такимъ образомъ къ качествамъ a, эссенціально—и, b, акцидентально-явнымъ и c, скрытымъ.

Терминъ к а ч е с т в о (qualitas) въ тѣсномъ смыслѣ можно было бы предназначить для обозначенія явныхъ квалификацій субстрата (гдѣ существованіе совпадаетъ съ проявленностью, объективность съ эмпиричностью [1]); терминъ же v i r t u t e s—для обозначенія скрытыхъ свойствъ, объективныхъ, но не эмпирически-явныхъ. Эссенціальныя качества, субстанціализированныя, становятся—э с с е н ц і я м и. Virtutes въ ихъ отношеніяхъ къ проявленіямъ суть п о т е н ц і и; при чемъ и здѣсь можно различать активную и пассивную стороны—потенцію въ тѣсномъ смыслѣ, или м о щ ь, и с в о й с т в о—приспособленность.

Потенціи (активныя) проявленій, не сводимыхъ по своему составу на болѣе элементныя,—можно бы назвать с и л а м и (vis); наоборотъ, потенціи опредѣляемыя лишь общею однородностью своихъ реализацій, но сложныя по своему дѣйствію и по ихъ составу, можно бы назвать с п о с о б н о с т я м и. Первое понятіе особенно примѣнимо къ міру простыхъ физическихъ явленій, второе—къ міру сложныхъ, психическихъ.

Этими замѣчаніями, разумѣется не дается систематическій анализъ понятія качества, а лишь нѣкоторыя примѣрныя его подраздѣленія.

6. Подобно тому, какъ основныя понятія формальной философемы развертываются изъ движенія одного мотива формы, такъ и здѣсь—и основная пара понятій и производныя развертываются также изъ дви-

---

[1]) Наличность объективно эмпирическихъ качествъ создаетъ частичную близость субстанціальнаго міропостроенія съ наивно-реалистическимъ.

ленія одного мотива. Въ обоихъ случаяхъ онтологія строится на признаніи объективнаго (самодовлѣющаго, однозначнаго, едино-цѣльнаго) бытія за нѣкоторымъ постояннымъ моментомъ измѣнчивой эмпирики. Въ формальномъ міропостроеніи такимъ моментомъ является постоянство отношенія, онтологизируемаго въ форму; въ субстанціальномъ міропостроеніи—постоянство самой эмпирической данности консолидируется въ объективность бытія, субстанціализируется. Отдѣльныя понятія развитой философемы суть только этапы на пути движенія этой идеи въ примѣненіи къ эмпирикѣ. Субстанціализація нѣкотораго эмпирическаго комплекса вообще даетъ идею субстрата (или субстанціи—о чемъ ниже); субстанціализація въ немъ нѣкотораго постояннаго дифференціальнаго эмпирическаго момента (проявленія) даетъ идею качества, присущности; субстанціализація прерывнаго момента въ немъ—идею потенціи. Качества, потенціи, субстратъ (субстанція)—суть послѣдовательные этапы единой углубляющейся субстанціализаціи эмпирическихъ проявленій нѣкотораго выдѣленнаго эмпирическаго комплекса.

Такъ какъ субстанціализируется самая эмпирика (а не нѣкоторое отношеніе въ ней), то эмпирика остается въ болѣе тѣсномъ соприкосновеніи съ философемой субстанціальной, нежели съ формальной. Во всякомъ случаѣ, исходнымъ является единый мотивъ субстанціализаціи въ примѣненіи къ міру эмпирическихъ проявленій; соотносительныя понятія субстрата и качества—подобно понятіямъ потенціи и проявленій—являются производными и всецѣло въ своихъ особенностяхъ обусловленными имъ.

II. ПРОБЛЕМА СОВМѢСТНОСТИ.

1. Такъ какъ въ субстанціальной онтологіи проявленія консолидируются въ качества (наглядныя) и присущности или сводятся на потенціи, то совмѣстность предметовъ эмпирической реальности сводится на совмѣстность (сосуществованіе и взаимодѣйствіе) качествъ и потенцій. Отсюда—три основныхъ вопроса: 1 вопросъ о сосуществованіи и взаимодѣйствіи качествъ и потенцій въ одномъ предметѣ (субстратѣ); 2 вопросъ объ условіяхъ проявленія потенцій; 3 вопросъ о взаимодѣйствіи качествъ и потенцій разныхъ предметовъ. Въ субстанціальной философемѣ изученіе совмѣстности (наука) одновременно и связано съ эмпирикой и отводитъ отъ нея вниманіе въ скрытый міръ потенцій.

2. Скрытое качество является носителемъ въ какомъ-либо отношеніи однородныхъ проявленій. Пусть въ нѣкоторой сферѣ проявленія мо-

гутъ быть точно отмѣчаемы, анализируемы, разлагаемы на составныя, элементныя, дальше не разложимыя. Только такіе элементныя проявленія окажутся незыблемо однородными, ибо всякое сложное можетъ оказаться разносложеннымъ. Если понятіе потенціи зафиксируется примѣнительно къ такимъ несводимымъ проявленіямъ, то и сама потенція окажется неразложимой, элементной, окажется неизмѣннымъ факторомъ, постоянной величиной, подлежащей систематически точному изученію и провѣркѣ, ибо неизмѣнно одинаково проявляющейся. Это развитіе понятія потенціи приводитъ къ понятію с и л ы (см. I, 5) въ томъ его истолкованіи, которое сохранилось въ наукѣ новаго времени и оказало въ ней громадное творческое вліяніе

Конечно, число силъ при такомъ развитіи обречено на сокращеніе—сообразно сведенію множества проявленій къ неразложимымъ элементнымъ,—что, впрочемъ, совершается уже подъ вліяніемъ и въ предѣлахъ иной философемы, основанной на иномъ мотивѣ мышленія (см. гл. III). Но самое понятіе, систематически построяемое субстанціальной натурфилософіей, въ этомъ своемъ развитіи оказывалось научно-дѣйственнымъ.

3. Однако, однороднымъ рядъ проявленій можетъ быть признанъ и по какому-нибудь случайному, второстепенному признаку, нисколько не характерному для сложнаго, многообразно различнаго комплекснаго проявленія. Поскольку проявленія такого случайнаго вида однородности субстанціализируются въ потенцію, мы получимъ п р и ч у д л и в у ю п о т е н ц і а л и з а ц і ю, какъ угодно произвольную, случайную, нисколько не характерную для субстрата проявленій («virtus dormitiva»).

4. Потенціализированію подлежатъ и акцидентальныя проявленія, могущія появиться, исчезнуть, замѣниться иными. Соотвѣтственно въ данномъ объектѣ появляется, исчезаетъ, смѣняется—и потенція, въ которую эти проявленія субстанціализированы. Отсюда—концепція возможнаго п е р е д в и ж е н і я п о т е н ц і й, также какъ и качествъ, становящихся такимъ образомъ изъ присущностей—подвижными сущностями.

5. Итакъ, произвольно и причудливо размножаемыя потенціи (и качества) оказываются еще и отдѣлимыми отъ субстратовъ и въ своей своеобразной вещественности (квазисубстратности) переносимыми съ одного объекта на другой.

Ф а н т а с т и ч е с к і й характеръ этихъ представленій (натурфилософіи Ренессанса) усугубляется привхожденіемъ иного мотива (субъектоморфнаго), олицетворяющаго эти потенціи въ особыя существа,

духи, spiritus, Geist. Тенденція къ такому психоморфизму тѣмъ болѣе сильна, что вѣдь и комплексы психическихъ проявленій сводимы на (духовныя) потенціи; такъ что вообще-то образецъ психоморфныхъ потенцій не привносится извнѣ къ субстанціальному міропостроенію, а развивается на его собственной почвѣ. Именно, въ духовной сферѣ понятіе потенціи (способности) оказывается особенно стойкимъ и господствуетъ въ наукѣ особенно долго.

Такимъ образомъ для субстанціальнаго міропостроенія характерна неразрывность одновременныхъ тенденцій какъ къ научному натурализму (въ понятіи силы—п. 2), такъ и къ необузданной натурфантастикѣ (въ понятіи скрытой потенціи).

6. Посколько субстанціальная наука ставитъ кардинальный вопросъ о сосуществованіи и взаимодѣйствіи потенцій въ одномъ объектѣ (см. п. 1)—при чемъ потенціи, какъ и качества строятся и сами квазисубстратно,— постолько наука должна неизбѣжно тяготѣть къ химическому изученію предметовъ (алхимія).

7. Потенція реализуется въ проявленіяхъ; для этого къ ея постоянной наличности долженъ привзойти нѣкоторый новый, реализующій ее моментъ. Этотъ разряжающій моментъ можетъ заключаться въ субстратѣ или внѣ его.

a. По второму типу и можетъ быть построено взаимодѣйствіе предметовъ: одинъ предметъ (или его качество, или реализація его потенціи) разряжаетъ потенціи другого и тѣмъ вызываетъ соотвѣтствующія его проявленія. Взаимодѣйствія здѣсь сводятся к ъ р а з р я ж е н і ю имманентно присущихъ объекту свойствъ. Получается тенденція понимать объектъ какъ бы замкнутымъ въ себѣ, какъ бы нѣкіимъ микрокосмомъ; другой объектъ является только поводомъ его проявленія. (Такое представленіе замкнутаго микрокосма, разумѣется, отлично отъ выше-намѣченнаго представленія о подвижности потенцій—(см. п. 4); въ дальнѣйшемъ своемъ движеніи оно приводитъ къ идеѣ монады).

b. Въ другомъ типѣ реализаціи потенцій—разряжающій моментъ находится въ субстратѣ ея. Это можно себѣ представить такъ, что этотъ моментъ всегда на лицо,—потенція всегда н а п р я ж е н а, и только сдерживается другими моментами, находящимися въ субстратѣ (другими его потенціями) или внѣ субстрата; второе соотвѣтствуетъ представленію объ элементныхъ силахъ.

c. Либо можно себѣ представить, что потенціи не находятся въ состояніи напряженія, неизмѣннаго движенія къ реализаціи. Тогда остается допустить, что субстрату присуще особое—вторичное свойство, вторичная потенція опредѣлять первую къ проявленію; т.-е. имѣется

вторичная потенція реализовывать или не реализовывать—мощь, власть «свобода» реализовывать потенціи; въ сферѣ построенія личности она получаетъ значеніе свободной воли.

8. Изъ эмпирически-натуралистическаго характера субстанціальной науки вытекаетъ значеніе въ ней наблюденія—подлежащихъ субстанціализаціи явленій (ср. ниже IV, 2).

Центральная роль въ субстанціальной наукѣ понятія реализаціи потенцій—а также передвиженія ихъ и субстанціализированныхъ качествъ—приводитъ къ стремленію нарочито, когда нужно, вызывать такую реализацію и передвиженіе, или къ отысканію разряжающихъ моментовъ—т.-е. къ опыту (IV, 2)

Формальная же логика должна здѣсь обнаружить склонность быть транспонированной съ терминовъ объема понятій на термины его содержанія (свойства, признаки).

9. Соотвѣтственно съ намѣченнымъ техника должна сосредоточиться на химизмѣ,—лабораторномъ и органическомъ (медицина). Она должна быть направлена на сочетаніе потенцій (принциповъ, парацельзовскихъ аркэ и пр.), на внѣдреніе ихъ, изъятіе (изгнаніе духовъ, болѣзней), нахожденіе разряжающихъ, возбуждающихъ субстратовъ (элексиръ жизни, камень мудрости),—при чемъ это вызываніе потенцій въ вульгаризованномъ видѣ легко переходитъ въ вызываніе ихъ олицетвореній, духовъ и пр.

Натурфилософіи Ренессанса соотвѣтствуетъ его алхимія, магія, медицина.

III. ПРОБЛЕМА ТОТАЛЬНОСТИ.

1. Уже совмѣстностью субстратовъ намѣчается и производная отъ нея тотальность, макрокомплексъ (макрокосмъ).

Потенціи и качества оказались отдѣлимыми отъ объектовъ, субстрату которыхъ присущи (см. II, 4). При этомъ поскольку не происходитъ полный переходъ къ другому, психоморфному, мотиву мышленія—онѣ не перестаютъ быть присущностями; онѣ отдѣлимы отъ отдѣльнаго объекта, субстрата, но не—отъ субстратности, не отъ совокупнаго субстрата объектовъ вообще. Переставъ быть потенціями предмета, онѣ—въ сведенномъ единствѣ субстрата всѣхъ объектовъ, принципа и причины вещей (Бруно),—остаются потенціями природы. Потенціи, объекты, субстраты какъ бы находятся въ состояніи взаимно-проникновенія (все во всемъ, едино и нераздѣльно, въ минимальномъ и максимальномъ), какъ бы въ состояніи нѣкоторой внутренне органической, съ накло-

номъ къ мистикѣ или всецѣло мистической (Беме), связности (πᾶνσυνπαθές у стоиковъ) «Wie alles sich zum Ganzen webt, Ein in dem andern wirkt und lebt! Wie Himmelskräfte auf und niedersteigen... Harmonisch all'das All durchklingen»,—репрезентативно говоритъ Гете устами Фауста.

Потенціи отдѣлимы отъ предметовъ, оставаясь присущностями, ибо въ тотальности и сами предметы только соприсущи цѣлому мірозданія, только проявленія, модусы этого всепроникающаго, всеобъемлющаго нераздѣльнаго единства макрокосма.

Итакъ, уже анализъ совмѣстности предметовъ наводитъ въ субстанціальной философемѣ на идею всеобъемлющаго, конечнаго единства, все—субстрата, «принципа и причины», которому ингерентны потенціи, свойства, который лежитъ неизмѣнный въ основѣ модусовъ, проявленій.

2. Въ нѣсколько иныхъ концептахъ то же содержаніе можетъ быть выявлено непосредственно примѣнительно къ идеѣ цѣльнаго макрокомплекса. Въ самомъ дѣлѣ, субстанціализируя непосредственно тотальность міра, мы получимъ единый, предѣльный все—субстратъ, или—назовемъ его освященнымъ именемъ—единую субстанцію, лежащую въ основѣ явленій бытія, проявляющуюся въ нихъ, какъ въ своихъ модусахъ. Постоянныя несводимыя различія въ модусахъ даютъ основу различенія въ субстанціи несводимыхъ свойствъ—аттрибутовъ. Три основныя категоріи, ступени въ процессѣ субстанціализаціи—проявленіе, качество (потенція), субстратъ, примѣненныя къ тотальности даютъ Спинозовскія соотношенія—модусы, аттрибуты, субстанція. Все реально существующее существуетъ какъ модификація субстанціи; субстанція есть имманентная причина вещей, происходящихъ въ какомъ-либо аттрибутѣ ея. Аттрибутъ есть и качество субстанціи, и потенція модусовъ.

3. Субстанціей въ ея аттрибутахъ опредѣляются вещи. Такъ какъ субстанція есть носитель всего, то во внѣ субстанціи не можетъ быть момента, опредѣляющаго реализацію ея «потенцій»; все совершающееся совершается согласно имманентнымъ субстанціи отношеніямъ. Но и свободы реализаціи или не реализаціи потенцій быть не можетъ; ибо эта свобода (см. II, 7) есть также нѣкая потенція, власть, сила (реализовывать), т.-е. нѣчто присущее субстанціи, ея аттрибутъ, а слѣд. нѣчто въ ней предопредѣленное. «Свободы» реализаціи нѣтъ, ибо поскольку она имѣлась бы—и ея реализація была бы въ свою очередь предопредѣлена субстанціей. Поэтому модусы реализуются въ аттрибутахъ съ тою же непроизвольностью, которая характеризуетъ отношеніе аттрибутовъ къ субстанціи. Господство внутренней необходимости

характерно для построенія макрокомплекса съ точки зрѣнія субстанціальнаго мотива.

4. Макрокомплексъ и микрокомплексъ построяемы по одному мотиву; однако, эти два построенія не могутъ быть вдвинуты, несоединимы въ одну концепцію—нѣтъ перехода отъ Спинозы къ Парацельсу.

Для субстрата отдѣльнаго предмета нѣтъ мѣста при субстанціи, являющейся единымъ субстратомъ тотальности предметовъ, производящей ихъ; предметъ съ его свойствами и потенціями оказывается цѣликомъ производнымъ отъ субстанціи, слѣд. отнесеннымъ къ модусамъ. (См. п. 1 и сравн. IV, 4).

5. Въ отношеніи религіи субстанціальная философема не даетъ никакой опоры для теизма, ибо не даетъ предѣльныхъ индивидуально-подобныхъ олицетвореній. Богомъ здѣсь можетъ быть только субстанція (или—самый макрокосмъ, природа), какъ начало всеопредѣляющее, какъ все—основа міра. Слѣд. Богъ имманентенъ міру, имманентно и необходимо производитъ вещи, какъ свои модусы. Все есть—Богъ, модификація Божества; Божество—безлично, составляетъ сущность природы. Божественность есть модифицируемое все; природа есть модификація Божества. Въ противоположность іерархическому теизму или панэнтеизму формальнаго міропостроенія,—міропостроеніе субстанціальное ведетъ къ пантеизму (пантеистическому или панэпитеистическому натурализму). Трансцендентное, личное, іерархическое, свободно-творческое пониманіе Божества не имѣетъ здѣсь мѣста,

IV. ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА.

Приступая къ разсмотрѣнію иммэнентныхъ трудностей субстанціальной философемы, слѣдуетъ общимъ образомъ отмѣтить связанный съ ними дробный характеръ ея построеній, который не позволилъ ей имѣть своего Аристотеля или Ѳому. Въ связи съ этимъ, частью же въ связи съ тѣмъ, что отдѣльные моменты ея развертыванія поверхностно сближаемы съ соотвѣтствующими моментами иныхъ философемъ (скрытое качество и имманентная форма, сила и функція и пр.), частью въ силу антиномической наличности субстанціальныхъ понятій въ комплексной философемѣ (см. гл. III, IV, 2—3), частью просто въ силу исторической смежности—эти дробныя построенія нерѣдко фактически переплетаются съ построеніями или отголосками иныхъ философемъ. Эмпирико-фантастическій характеръ субстанціальной филосо-

фемы еще болѣе содѣйствуетъ такимъ сплетеніямъ. А соотвѣтственно съ этимъ и критика субстанціальныхъ идей (понятія субстанціи, силы и пр.) нерѣдко идетъ подъ однимъ флагомъ, заодно съ критикой болѣе или менѣе соотвѣтствующихъ идей иныхъ философемъ (частью антропоморфной и формальной, въ особенности же—комплексной).

1. Систематическій анализъ субстанціальнаго мотива уже выяснилъ, что ему неотъемлемо присуща двойственная, внутренне противорѣчивая тенденція къ эмпирическому натурализму и къ анимистической фантастикѣ (см. II, 2—5). Изъ одного и того же мотива одновременно вытекаетъ и подготовка идей науки новаго времени и возстановленіе призраковъ раннихъ ступеней культуры. Неизбѣжное расхожденіе и борьба этихъ неотъемлемо связанныхъ двухъ тяготѣній не могутъ не расшатывать ихъ общаго источника, который, такимъ образомъ развертываясь, себя и подрываетъ.

Къ тому же и каждое изъ этихъ двухъ теченій, взятое порознь, укрѣпляясь, ведетъ къ тѣмъ же разрушительнымъ для исходного момента послѣдствіямъ. Фантастика переводитъ на почву субъектоморфныхъ мотивовъ; натурализмъ, закрѣпляясь въ мѣру приспособленія понятія силы къ неразложимымъ, элементнымъ явленіямъ, тѣмъ самымъ ведетъ къ разложенію предметовъ и явленій на составныя части, т.-е. переводитъ къ философемѣ комплексной (см. Гл. III), уничтожая субстанціальную предпосылку, на которой самъ развился.

2. Въ своемъ тяготѣніи къ натуралистической эмпирикѣ субстанціальное міропостроеніе оказывается неизбѣжно *слѣпымъ*. Оно обращено на эмпирику,—слѣд. методологически приводитъ къ наблюденію, къ индукціи, къ опыту (ср. выше II, 8). Но при отсутствіи критеріевъ обоснованнаго соотнесенія явленій къ потенціямъ, наблюденіе надъ явленіями опорочивается произвольностью его истолкованія; индукція не имѣетъ методологическихъ критеріевъ; опытъ превращается въ безцѣльныя блужданія въ поискахъ за непредвидимыми результатами. Эмпирическія тяготѣнія не могутъ получить какого-либо методическаго оформленія; мы имѣемъ только призывъ къ индукціи, декларацію метода,—не методъ (Бэконъ).

3. Однородныя явленія конструируются субстанціальнымъ мотивомъ, какъ проявленія потенцій. Отсюда необычайная легкость созиданія потенцій, неограниченное ихъ умноженіе и отсутствіе гарантій какой-либо ихъ обоснованности,—ибо признакъ однородности можетъ быть выдвинутъ какъ угодно случайно. А между тѣмъ эта легкость не только заслоняетъ трудности вопросовъ заранѣе готовымъ отвѣтомъ, но еще и обезпложиваетъ отвѣтъ, дѣлая его лишь повтореніемъ вопроса

(«virtus dormitiva»),—притомъ въ значительно ухудшенномъ видѣ. Ибо заключается повтореніе въ томъ, что измѣнчивыя явленія реальности, вмѣсто того, чтобы быть на что-либо сведенными, фиксируются въ своей множественности и вдобавокъ еще возводятся въ неизмѣнность копирующихъ ихъ потенцій.

4. Субстратъ есть неизмѣнный носитель качествъ, потенцій; но онѣ оказываются подвижными, перемѣщаемыми (см. II, 4); отсюда субстратъ теряетъ свой субстратный характеръ (превращеніе веществъ). Качества и потенціи оказываются ингерентны предмету, а не его неизмѣнному субстрату.

Совершенно уничтожается понятіе субстрата (д е с у б с т а н ц і а л и з и р у е т с я с у б с т р а т ъ)—идеей субстанціи. Выше (см. III, 4) уже отмѣчена несовмѣстимость въ одной философемѣ построенія макрокомплекса и микрокомплекса. Субстанція съ субстратомъ несовмѣстимы, ибо тѣмъ самымъ, что предметъ относится къ субстанціи, становится ея модусомъ,—уничтожается его самодовлѣющая субстанціальная структура (какъ окачествленнаго субстрата). «Спинозизмъ» разрушаетъ натурфилософію потенцій.

5. Что касается субстанціи, то слѣдуетъ прежде всего отмѣтить ея одновременно и трансцендентный и имманентный характеръ (аналогично и субстратъ). Субстанція внѣ-эмпирична и внѣ-реальна (какъ и чистая форма); но въ отличіе отъ этой послѣдней она лежитъ въ основѣ міра явленій, производитъ ихъ—безъ привхожденія какого-либо посторонняго ей момента (какъ къ формѣ привходитъ матерія).

Отсюда происходитъ то, что міръ явленій оказывается и произведеннымъ и непроизведеннымъ субстанціей. Вещи, модусы—суть необходимое проявленіе субстанціи въ ея аттрибутахъ; но субстанція и ея аттрибуты неизмѣнны, незыблемы; слѣд. измѣнчивое, смѣняющееся въ модусахъ ими производимо быть не можетъ. Субстанція въ своихъ аттрибутахъ проявляется, производитъ міръ модальности — вообще; но отдѣльный модусъ субстанціей произведенъ быть не можетъ, ибо иначе онъ долженъ былъ бы оставаться неизмѣнно самимъ собой, а не смѣняться другимъ. Пространственно-временная, качественная динамика модусовъ въ субстанціальную нераздѣльность—неуложима.

Аттрибутъ заключаетъ въ себѣ всѣ соотвѣтствующіе модусы въ потенціи; происходящая съ необходимостью реализація ихъ требуетъ какого-нибудь раздѣльно разряжающаго момента (ибо иначе мы имѣли бы всеосуществленность совокупной модальности вообще, и не имѣли бы реальной, пространственно-временной динамики). (ср. II, 7.) Но этотъ раздѣльно разряжающій моментъ не можетъ находиться внѣ субстанціи

(ибо внѣ ея ничего нѣтъ), не можетъ находиться въ самой субстанціи (въ силу ея нераздѣльности), ни въ аттрибутахъ (которые и являются потенціей модусовъ). Если бы мы предположили спеціальную потенцію реализовывать потенціи (см. II, 7, с), то ничего этимъ не получили бы кромѣ regressus in infinitum.

Итакъ, раздѣльно разряжающій моментъ долженъ быть, и ему—субстанціально негдѣ быть. Если то же самое формулировать въ другомъ разрѣзѣ, то получимъ, что моментъ, реализирующій отдѣльный модусъ, не можетъ быть усмотрѣнъ ни въ субстанціи, ни въ аттрибутахъ; слѣд. онъ находится въ самихъ модусахъ. Модусы производятся модусами же, модусы вытекаютъ изъ модусовъ. Но эта производимость модусовъ модусами дѣлаетъ излишней и невозможной ихъ (онтологическую) произведенность субстанціей въ ея аттрибутахъ. Міръ модусовъ въ ихъ внутренней связности оказывается отсѣченнымъ отъ субстанціи. Субстанція съ аттрибутами является излишней, ничего къ связи модусовъ между собой не прибавляющей; не связуемой съ міромъ взаимно обусловливающихся модусовъ.

V. ПРОВѢРОЧНАЯ КРИТИКА.

1. Если субстанція (или субстратъ) проявляется, дѣйствуетъ въ своихъ аттрибутахъ (качествахъ, потенціяхъ), то субстанція отъ совмѣстности аттрибутовъ ъ,субстратъ—отъ совмѣстности потенцій и качествъ—неотдѣлимы. Субстанціальность ничего не привноситъ къ постоянной сочетанности качествъ. Внѣ этой послѣдней провѣрочная интуиція не оставляетъ мѣста для субстанціи (субстрата).

2. Потенціи проявляются въ проявленіяхъ, модусахъ. Въ провѣрочной интуиціи онѣ только въ модусахъ и даны, ничего не привнося къ моменту однородности нѣкоторой группы таковыхъ.

Также и качества совпадаютъ съ постоянствомъ нѣкотораго однообразія въ длящемся проявленіи. Въ провѣрочной критикѣ—субстанціи, качества, потенціи разлагаются, сводятся на постоянство нѣкоторыхъ опредѣленныхъ моментовъ въ проявленіяхъ.

3. Этотъ моментъ проявленій, постоянное однообразіе котораго служитъ основой субстанціальнаго построенія, имѣетъ своимъ коррелатомъ въ провѣрочной интуиціи значимости—постоянную специфичность или связанность ощущеній.

Міръ, получающійся въ результатѣ распада субстанціально-качественной онтологіи,—разлагается на (качественно-различимыя, специ-

фическія) ощущенія. Сенсуализмъ вытекаетъ изъ примѣненія провѣрочной критики къ распадающейся субстанціальной онтологіи (подобно тому, какъ номинализмъ получился при распадѣ онтологіи формальной).

ГЛАВА III. КОМПЛЕКСНАЯ ФИЛОСОФЕМА.

Обратимся къ разсмотрѣнію третьяго объектнаго мотива мышленія, могущаго быть развернутымъ въ философему, построяющую міръ въ качествѣ объективнаго единства. Это—мотивъ расчлененія объекта на составныя части. мотивъ разсмотрѣнія объекта, какъ комплекса частей. (См. Вступленіе).

Такъ, именно, мы неизбѣжно разсматриваемъ отдѣльные предметы какъ въ жизненной практикѣ, такъ и при теоретическомъ ихъ изученіи. Существованіе и функціонированіе предмета требуетъ и предполагаетъ опредѣленное сочетаніе опредѣленнаго его состава, внѣ котораго они невозможны. Назначеніе предмета предопредѣляетъ связь его частей,—при которой оно только и становится достижимымъ; пользованіе предметомъ невозможно безъ знанія (или ощущенія) смысла сочетанія этихъ частей. Самое созерцаніе предмета немыслимо безъ сопостановленія въ немъ различныхъ составныхъ моментовъ.

Намъ и надлежитъ намѣтить ту одностильную чистосхемную философему, которая можетъ быть развита на мотивѣ комплексности.

I. АНАЛИТИКА КОМПЛЕКСНАГО МОТИВА (ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТА).

А. СТРУКТУРНО-МЕХАНИЧЕСКАЯ КОМПЛЕКСНОСТЬ.

1. Объектъ—сообразно комплексному мотиву—состоитъ изъ частей; но часть снова состоитъ изъ частей,—и этотъ процессъ расчлененія будетъ продолжаться и дальше, пока мы не придемъ къ такой предѣльной части, которая уже не подлежала бы дальнѣйшему разъятію.

Въ самомъ дѣлѣ, чтобы представлять себѣ объектъ структурно состоящимъ изъ частей необходимо постулировать прекращеніе этого неопредѣленно продолжимаго процесса разъятія на части, ибо при безконечности его продолженія, мы не будемъ имѣть предѣльныхъ частей, а слѣд. не будемъ имѣть объекта складывающимся изъ нихъ.

Итакъ, структурно комплексное построеніе предмета неизбѣжно предполагаетъ предѣльную, дальше не разложимую часть его—а т о м ъ.

Раннее философское мышленіе, характеризующееся непосредственнымъ перелетомъ къ конечной межѣ мысли безъ выявленія промежуточныхъ, послѣдовательныхъ этаповъ ея движенія, создаетъ по этому пути непосредственный (Демокритовскій) атомизмъ: предметъ, міръ состоитъ изъ атомовъ.

2. Позднѣе къ подобной же концепціи возвращается и научно-методически вышколенное мышленіе,—заполняя ее, однако, рядомъ промежуточныхъ этаповъ. Такъ, организмы изучаются, какъ состоящіе изъ органовъ, тканей; въ качествѣ ихъ элементовъ различаются клѣтки разныхъ видовъ; въ клѣткѣ—постоянныя составныя части протоплазмы, и далѣе—въ теоріи наслѣдственности—построяются дальнѣйшіе элементы ея (иды, детерминанты, біофоры и пр.). Въ физикѣ мы имѣемъ сведеніе тѣлъ на молекулы, въ химіи—сведеніе молекулъ на атомы; въ теоріи электричества и атомъ разлагается,—мы имѣемъ іоны, электроны, корпусклы. Каковою оказывается предѣльная составляющая тѣло частица—атомомъ, центромъ силъ, корпускуломъ, чѣмъ-либо инымъ; тождественны ли они между собой или нѣтъ—это измѣнчиво сообразно состоянію знанія, точки зрѣнія. Характерна лишь сводимость каждаго предмета на послѣдовательные составные комплексы, въ свою очередь сводимые дальше, вплоть до полученія болѣе уже несводимыхъ, неразложимыхъ п р е д ѣ л ь н ы х ъ э л е м е н т о в ъ. (При этомъ характеренъ постоянно возрождающійся идеалъ сведенія предѣльныхъ элементовъ къ единому типу).

Въ силу своей дальнѣйшей несводимости предѣльный элементъ является неизмѣняемымъ, самодовлѣющимъ, однозначнымъ единствомъ—объективнымъ; имъ и устанавливается объективность комплексной онтологіи.

3. Неизмѣнность предѣльнаго элемента предполагаетъ и неизмѣнность его отношеній (динамическихъ или статическихъ, безразлично)—къ другимъ предѣльнымъ элементамъ. Элементное отношеніе неизмѣнно и однозначно. Формула его называется з а к о н о м ъ (элементнымъ). Такимъ образомъ комплексныя явленія реальнаго міра созидаются неизмѣнными элементными отношеніями предѣльныхъ элементовъ. Отсюда—задача объясненія явленій подведеніемъ ихъ подъ элементные законы.

4. Комплексы и комплексы комплексовъ неизмѣнныхъ предѣльныхъ элементовъ составляютъ измѣнчивые предметы реальнаго міра. Значитъ, измѣнчивость реальныхъ предметовъ можетъ заключаться

только въ измѣненіи комплексности (сочетанія) неизмѣнныхъ предѣльныхъ элементовъ, т.-е. должна заключаться въ ихъ перестановкахъ.

Такъ какъ измѣненія реальности происходятъ въ пространствѣ (и во времени), то и перестановки должны быть пространственными же,—передвиженіями, д в и ж е н і я м и. Отсюда значеніе для комплексной философемы теоріи движенія, механики.

5. Процессъ реальнаго бытія есть процессъ передвиженія элементовъ. Сами элементы и ихъ отношенія остаются неизмѣнными, слѣд. передвиженіе является результатомъ неизмѣнныхъ отношеній элементовъ при данномъ ихъ распредѣленіи. Такимъ образомъ сами элементныя отношенія приходится понимать динамически (притяженіе, отталкиваніе и пр.). Неизмѣнный динамизмъ элементныхъ отношеній («силы») переводитъ данное распредѣленіе предѣльныхъ элементовъ въ новое, вытекающее изъ предыдущаго, сводимое на него согласно закономъ и такимъ же образомъ вызывающее послѣдующее. Въ этомъ заключается принципъ п р и ч и н н о с т и.

Реальныя явленія производятся не активностью воплощенія формы въ матерію, не активностью проявленія потенціи въ дѣйствительность, а—активностью неизмѣнныхъ динамическихъ отношеній предѣльныхъ элементовъ, имманентно перераспредѣляющихъ ихъ данную подвижную комплексность.

6. Въ комплексной онтологіи мы имѣемъ дѣло со множественностью (предѣльныхъ элементовъ) и съ ихъ комплексностью. Отсюда—неограниченная примѣняемость въ комплексной онтологіи ученія о множественности, о комплексности—м а т е м а т и к и.

Математика, какъ ученіе о величинѣ и формѣ, имѣла серьезную опору для своего развитія уже въ формальной философемѣ, одно изъ теченій которой возводило математическую форму вещей въ ихъ форму—вообще, въ ихъ идею, суть. Въ комплексной философемѣ математика уже является не ученіемъ о формѣ вещей, а неизбѣжнымъ вспомогательнымъ средствомъ, м е т о д о м ъ пониманія ихъ структуры и процессовъ. Формальная философема онтологизировала математическіе образы; комплексная—методологизируетъ математическія отношенія.

В. ПРОЦЕССУАЛЬНО-ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ КОМПЛЕКСНОСТЬ.

7. Черезъ посредство математическихъ понятій комплексный мотивъ можетъ получить уже иное—процессуальное—развитіе. Идея структурной комплексности приводитъ къ предѣльно-неразложимому эле-

менту (см. A, 1), процессъ дѣленія математической величины можетъ быть продолжаемъ неограниченно—за предѣлы всякаго, какъ угодно малаго элемента. Вырабатывается идея безконечно-малаго и соотвѣтствующее математическое развитіе.

8. Будемъ и объекты разсматривать съ той же точки зрѣнія процесса расчлененія. Этотъ процессъ не связанъ имманентно съ объектомъ, къ которому прилагается, слѣд. онъ приложимъ ко всякому; онъ не можетъ привести къ предѣльному дискретному элементу, ибо и къ нему снова приложимъ. Расчленяя всякую, какъ угодно малую, дискретную частицу объекта, и такимъ образомъ неограниченно переходя къ безконечно малой величинѣ, мы должны заключить о непрерывности объекта, допускающаго такую раздѣляемость. Онъ представляетъ не комплексъ дискретныхъ частицъ, а непрерывную среду. Поскольку при этомъ мы не связываемъ полученнаго результата только съ какимъ-либо однимъ предопредѣленнымъ способомъ расчлененія реальности, а со всякимъ,—приходится заключить, что результаты расчлененія во всѣхъ предѣльныхъ точкахъ неразличимы. Такая непрерывно тождественная среда («эѳиръ») и окажется здѣсь объективной основой реальности.

Однако, если при этомъ реальный объектъ (предметъ или процессъ) все же строится въ своемъ бытіи комплексно, то недостаточно исходить изъ этой непрерывно-тождественной среды, а необходимо установить какіе-либо дискретные (пространственно дискретные) моменты въ ней. Въ силу непрерывной тождественности среды эти моменты не могутъ быть неизмѣннымъ въ ней бытіемъ, а могутъ только быть пространственно-раздѣльнымъ процессомъ въ ней,—непрерывно возможнымъ, но дискретно происходящимъ. Среда такимъ образомъ подлежитъ дискретнымъ процессамъ—возмущеніямъ (волна, вихрь), она непрерывно-тождественно возмущаема. Объективнымъ предѣльнымъ элементомъ, изъ комплексовъ каковыхъ складывается реальное явленіе, является здѣсь уже не структурный «атомъ», а процессъ — пространственное возмущеніе (энергія).

9. Предѣльный элементъ является въ комплексной философемѣ устанавливающимъ ея объективность—онъ однозначенъ, самодовлѣющъ, единенъ; это одинаково относится какъ къ бытію атома, такъ и къ процессу энергіи. Отсюда вытекаютъ два вывода.

a. Предѣльный элементъ отличается единствомъ, т.-е. подобіемъ, ибо нумерически ихъ много. Но разнообразіе реальнаго міра—при фактическомъ сведеніи на элементы—приводитъ къ множественности таковыхъ (множество простыхъ тѣлъ, энергій). Принципъ единства сохраняется въ качествѣ регулятивнаго. Единство разныхъ атомовъ уста-

новимо путемъ постулированія въ качествѣ предѣльнаго элемента нѣкоторой составной частицы атома, разные комплексы которой и создадутъ различные атомы. Отсюда—возможность перехода одного атома въ другой конструируется какъ процессъ превращенія комплексности (перераспредѣленія) ихъ (радіактивные элементы).

Единство энергіи—при констатированіи различныхъ видовъ ея—точно также создаетъ понятіе превращенія энергіи (оправдываемое реальной провѣркой). Повидимому, конструкціи этого превращенія, какъ измѣненія комплексности—еще нѣтъ.

b. Предѣльный элементъ самодовлѣющъ—безотносителенъ, непреходящъ, слѣд. онъ не можетъ исчезнуть. Этимъ устанавливается принципъ сохраненія вещества и сохраненія энергіи [1]). Вещество и энергія переносимы изъ одного мѣста среды въ другое, претворимы, пересочетаемы, но непреходящи.

---

[1]) Недавно вышедшая въ русскомъ переводѣ книга Э. Мейерсона: «Тождественность и дѣйствительность» (съ которой мнѣ пришлось познакомиться лишь, когда настоящая статья уже набиралась) приводитъ обширный историческій матеріалъ, тщательный анализъ для доказательства того, что принципы современнаго естествознанія не выведены и не выводимы апостеріорно. Мейерсонъ впрочемъ, думаетъ, что они и не апріорны, а навѣваются въ качествѣ правдоподобныхъ основнымъ принципомъ мышленія—принципомъ причинности, понятой въ качествѣ тождества во времени

Оставлю въ сторонѣ психологистическій наклонъ теоріи Мейерсона, также какъ и преставляющуюся мнѣ неправильной основную структуру его теоретической концепціи, а именно—сведеніе мышленія къ двумъ основнымъ и равноправнымъ принципамъ законности и причинности, и отождествленіе причинности съ тождествомъ во времени Да и самое признаніе тождества—верховнымъ принципомъ научнаго мышленія (сравн. также H. Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908) представляется мнѣ въ нѣкоторой степени суррогатомъ признанія таковымъ—задачи объективнаго построенія опыта (см. выше, введеніе, 1); эта послѣдняя несомнѣнно приводитъ къ постулированію нѣкотораго тождества (во времени или и внѣ времени), но не совпадаетъ съ нимъ.

Отмѣчу лишь, что при такой постановкѣ вопроса принципы естествознанія являются для Мейерсона только возможными, слѣд. случайными (возможны, да и были и другіе—качественные, здравосмысленные), удачными догадками, раздѣльнонавѣваемыми, систематически не связуемыми, а слѣд. въ сущности, неизвѣстно почему господствующими въ наукѣ въ такомъ, именно, составѣ, а не въ какомъ либо иномъ. Мнѣ представляется яснымъ, что выходъ изъ такой необоснованной контингентности можетъ быть данъ только путемъ введенія идеи философологическаго мотива, (положенной въ основу настоящей статьи). Только философологическій мотивъ способенъ—уже не контингентно, а—необходимо вмѣстить опредѣленную группу принциповъ въ связную систему послѣдовательно развертывающихся понятій, обнаружить уже не правдоподобность, а неизбѣжность каждаго (при данномъ мотивѣ), и систематически же (дисъюнктивно—апріорно) связать данную си-

10. Статико-комплексному характеру реальныхъ предметовъ, состоящихъ изъ дискретныхъ же предметныхъ частей, непосредственно соотвѣтствуетъ «атомистическая» комплексность. Наоборотъ, къ тѣмъ явленіямъ реальности, которыя носятъ характеръ не статическаго бытія, а процесса, состоянія, динамически-интенсивной (а не структурно-аггрегатной) реальности, примѣнительнѣе сведеніе на энергетизмъ непрерывно-тождественной среды.

Отсюда получается сосуществованіе двухъ сведеній примѣнительно къ одной реальности,—сосуществованіе атомистически-дискретнаго вещества и эѳира. Какъ возможно сочетать эти два сведенія въ одно единство; приходится ли сводить одно на другое, различая и въ «эѳирѣ»—его предѣльно дискретные «атомы», или наоборотъ, усматривая въ атомахъ лишь энергетически производное явленіе; или же, наконецъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ коренными неразрѣшимыми трудностями комплексной философемы—это вопросъ, выходящій за предѣлы настоящаго разсмотрѣнія; какъ бы онъ ни былъ разрѣшенъ, отъ этого не мѣняется содержаніе развертыванія комплекснаго мотива.

С. СИНТЕЗЪ КОМПЛЕКСНОСТИ.

11. Однако, разложеніемъ на предѣльные элементы дается лишь одна—элементная—сторона онтологіи, систематически вытекающей изъ комплекснаго принципа (математическое естествознаніе XVIII, XIX в.в.); другая сторона, въ тѣсномъ смыслѣ—комплексная, этимъ еще не дается.

Вѣдь если объектъ есть комплексъ ч а с т е й (откуда и получается переходъ къ частямъ, къ частямъ частей, къ предѣльнымъ элементамъ), то вѣдь онъ тѣмъ самымъ и — к о м п л е к с ъ такихъ частей, сочетаніе ихъ, опредѣленное ихъ сочетаніе. При измѣненіи или перестановкѣ частей въ комплексѣ—онъ разрушается, перестаетъ быть даннымъ предметомъ.

Предметы состоятъ изъ предѣльныхъ элементовъ, но не заключаются въ суммѣ таковыхъ, а въ опредѣленныхъ ихъ сочетаніяхъ. Пред-

---

стему принциповъ съ другими системами, основанными на иныхъ мотивахъ. Такимъ образомъ, думается, что книга Э. Мейерсона не только своими достоинствами, (выясненіемъ апостеріорной невыводимости принциповъ естествознанія, ихъ апріорной правдоподобности съ точки зрѣнія принципа тождества и вытекающей отсюда тенденціей), но и намѣченными дефектами—подтверждаетъ правильность основной точки зрѣнія, развиваемой въ настоящей статьѣ.

ставлять себѣ міръ, какъ массу движущихся атомовъ (или вообще предѣльныхъ элементовъ) значитъ—упрощать картину міра сообразно одной только линіи развертыванія комплекснаго мотива. На самомъ дѣлѣ, это—совокупность предѣльныхъ элементовъ, сложнѣйшимъ образомъ распредѣленныхъ въ цѣлыя комплексныхъ единствъ.

12. Мы имѣемъ комплексъ, когда его составная часть не существуетъ и не дѣйствуетъ, какъ раздѣльное цѣлое, а только въ составѣ комплекса, и когда онъ является не суммою существованій и дѣйственностей его составныхъ частей, а своеобразнымъ новымъ объемлющимъ цѣлымъ, новой ступенью бытія.

Это возможно въ томъ случаѣ, когда элементы *a*, *b*, *c*... нѣкотораго комплекса *A* находятся въ такой замкнутой системѣ взаимныхъ отношеній, что воздѣйствіе на *a* (или измѣненіе *a*) — въ силу этой замкнутой системы отношеній — передается, какъ нѣкоторое воздѣйствіе на (или измѣненіе) *A*, безъ измѣненія самихъ отношеній между *a*, b, *c*... Посколько это имѣетъ мѣсто, постолько *a* существуетъ и взаимодѣйствуетъ со всѣмъ міромъ элементовъ и комплексовъ—не раздѣльно, а только въ составѣ *A*; не какъ нѣкоторое цѣлое, а какъ часть цѣлаго. (Посколько же наступаетъ такое воздѣйствіе на *a*, которое пересиливаетъ его связность съ *b*, *c*, *d*... въ цѣломъ *A*, постолько это цѣлое и оказывается разрушеннымъ).

Если воздѣйствіе на *a*—въ силу замкнутой связности *a* съ b, *c*, d... въ цѣломъ *A*—передается на это цѣлое безъ измѣненія внутри синтезной связности, то, значитъ, воздѣйствіе испытываетъ не *a*, а *A*, какъ цѣлое; при этомъ это воздѣйствіе не то, которому подвергалось *a*, а уже другое, ибо оно преломилось сквозь связность и взаимодѣйствіе *a*, b, *c*... Точно также и вообще всякое измѣненіе или дѣйствіе о б ъ е к т и в н а г о с и н т е з а *A* будетъ своеобразнымъ,—объяснимымъ изъ отношеній *a*, b, *c*..., но не разложимымъ на ихъ измѣненія и дѣйствія, ибо можетъ заключаться въ томъ, что вообще выходитъ за предѣлы измѣняемости отдѣльныхъ элементовъ (какъ работа, положимъ, печатной машины специфически отлична отъ работы колесъ, винтовъ, рычаговъ и пр.).

13. Для того, чтобы синтезъ множества представлялъ изъ себя нѣкоторое опредѣленное объективное единство, необходимо, чтобы соотношенія элементовъ множества были не случайны, а опредѣленно внутренне—самостоятельно фиксированы, однозначно установлены. Производнымъ отъ опредѣленности отношеній опредѣленныхъ элементовъ и будетъ опредѣленность бытія и функціонированія комплекса, какъ цѣлаго.

Но опредѣленно однозначная установленность частей въ цѣломъ,

ихъ изнутри предустановленная согласованность есть не что иное, какъ организованность. Организованность частей въ цѣлое и дѣлаетъ элементъ не-раздѣльно существующимъ, а въ силу его согласованія съ другими—частью цѣлаго; и дѣлаетъ комплексъ не совокупностью, а едино существующимъ и—дѣйствующимъ синтезомъ, единствомъ.

Организація элементовъ въ комплексы лежитъ въ основѣ реальности, понятой согласно комплексному мотиву мышленія. Общая теорія организаціи есть общая теорія бытія, основа его комплексной философемы.

14. Объектъ есть организованный комплексъ составныхъ частей. Въ сколько-нибудь сложный объектъ организованы не непосредственно предѣльные элементы, а организаціи, которыя и въ свою очередь могутъ имѣть своими составными частями—организаціи же и т. д.

Разные комплексы занимаютъ различныя ступени въ іерархіи организаціонной сложности. Таковая можетъ быть—внутрикомплексной, располагающей составныя организаціи комплекса по ярусамъ организаціонной сложности (въ составъ комплекса $(n+m)$ ступени входятъ комплексы n, $(n-1)$ ступени и пр.);—и внѣкомплексной, располагающей самые комплексы по порядкамъ ихъ организаціонной сложности (одинъ объектъ будетъ n порядка, другой m-го порядка и пр.).

Въ самомъ дѣлѣ, необходимо различать индивидуально-самостоятельно существующіе комплексы разныхъ порядковъ организаціонной сложности;—и комплексы, входящіе въ составъ болѣе сложнаго (его организаціонные ярусы), самостоятельно не существующіе, хотя и принадлежащіе такой же, или еще высшей ступени сложности, нежели существующіе самостоятельно. Органъ существуетъ только въ составѣ организма, между тѣмъ какъ другіе комплексы той же или и меньшей ступени сложности (напр. кристалъ) существуютъ и индивидуально-самостоятельно; ибо иныя сложныя организаціи могутъ появиться только въ составѣ еще болѣе сложныхъ организацій, а не въ результатѣ сосуществованія менѣе сложныхъ.

Положеніе элемента въ комплексѣ опредѣляется только въ простѣйшихъ комплексахъ—его непосредственными отношеніями ко всѣмъ другимъ элементамъ; въ сколько-нибудь сложныхъ комплексахъ оно опредѣляется отношеніями къ другимъ элементамъ только тѣснѣйшей организаціи (ближайшаго яруса), въ составъ которой входитъ данный элементъ, и послѣдовательнымъ положеніемъ этой (подчиненной) организаціи во включающей ее въ себя слѣдующей,—вплоть до организаціи даннаго комплекса въ его цѣломъ. Только такимъ методомъ могутъ быть

поняты (и построены), какъ комплексы природы (организмъ, органъ. клѣтка и т. д.), такъ и комплексы техники (машины), искусства (симфонія), теоретическаго мышленія (формулы математики, система философіи) и пр. Комплексъ въ своемъ индивидуальномъ бытіи можетъ быть понятъ не непосредственнымъ соотнесеніемъ къ предѣльнымъ элементамъ, а установленіемъ и построеніемъ послѣдовательныхъ ярусовъ его имманентной организованности.

15. Организація есть реальная связность (о б ъ е к т и в н ы й с и н т е з ъ) частей въ цѣломъ. Синтезъ взаимныхъ отношеній организованныхъ частей въ цѣломъ организаціи (отрѣшенный отъ реальности самихъ частей) будетъ ф о р м о й организаціи. Если самыя составныя части организованнаго комплекса назвать его матеріаломъ, то комплексъ будетъ организаціей матеріала сообразно формѣ.

Матеріаломъ комплекса могутъ такимъ образомъ быть—и подчиненные комплексы (организаціи). Но вѣдь и они суть оформленія нѣкотораго матеріала, въ составъ котораго могутъ входить опять-таки комплексы. Послѣдовательнымъ разложеніемъ мы дойдемъ до предѣльныхъ элементовъ, которые и будутъ предѣльнымъ матеріаломъ.

Если для простоты положимъ, что предѣльныхъ элементовъ не нѣсколько видовъ, а только одинъ, то предѣльный матеріалъ будетъ всегда одинъ и тотъ же, и всякій комплексъ будетъ опредѣляться, какъ его сложно-послѣдовательное оформленіе. Т.-е. комплексъ будетъ опредѣляться формой согласованія формъ согласованія и т. д... формъ согласованія предѣльнаго матеріала,—будетъ его ф о р м о-ф о р м о в о й структурой. Очевидно, что различіе предметовъ будетъ сводимо на различіе ихъ оформленности.

Если онтологизировать организаціонное отношеніе частей въ комплексѣ—въ объективное бытіе, мы получимъ идею формы, какъ мотивъ формальной онтологіи. Внутрикомплексное іерархическое отношеніе организацій разныхъ ярусовъ непосредственно совпадетъ —при этомъ условіи—съ лѣстницей оформленія матеріала (см. гл. I, I, 5); внутрикомплексное іерархическое формо-формовое отношеніе—въ онтологической проіекціи—претворится въ іерархію воплощающихся одна въ другую формъ (гл. I, I, 7). Организація конкретнаго матеріала сообразно соотношеніямъ формы будетъ истолкована, какъ воплощеніе этой формы въ ирраціональную (неорганизованную) матерію. Появится запросъ на principium individuationis,—ненужный въ комплексной философемѣ, ибо здѣсь сами элементы, изъ которыхъ складывается комплексъ, конкретно индивидуальны. За то въ комплексной философемѣ неизбѣженъ запросъ на principium cohaesionis, который и удовлетворяется идеей

организаціонной формы, организующей элементы въ ихъ элементныхъ соотношеніяхъ (свойствахъ).

1б. Организація частей въ цѣлое, согласуя дѣятельности, проявленія, свойства частей, тѣмъ самымъ приводитъ къ нѣкоторымъ производнымъ синтезамъ этихъ проявленій, дѣйствій, свойствъ, относимымъ къ синтезу организованнаго цѣлаго. Эти производные синтезы проявленій и являются функціями организованности частей въ цѣлое.

Функціи могутъ быть весьма многообразны, ибо ими исчерпывается полнота существованія, дѣйствій, проявленій комплекса, какъ цѣлаго. Функціи могутъ быть неотъемлемо осуществляемы данной организованностью—статическія; онѣ могутъ быть въ данной организованности только предустановлены, но требовать для своего выявленія—привхожденія какого-либо новаго, внѣшняго момента, разряжающаго ихъ,—динамическія. Въ обоихъ случаяхъ это функціи имманентныя, присущія самому объекту, какъ таковому. Но возможно и такъ, что организація даннаго комплекса функціонируетъ даннымъ образомъ только соотносительно съ опредѣленнымъ другимъ комплексомъ—мы получаемъ функціи транзитивныя.

Если вмѣсто того, чтобы возвести отношеніе частей въ комплексѣ въ самостоятельное бытіе (что даетъ формальную философему—см. п. 15), придать характеръ объективнаго бытія матеріалу, при чемъ возвести въ объективно единое бытіе весь матеріалъ комплекса (нераздѣльно, нерасчлененно),—то мы получимъ идею субстрата, откуда при развертываніи получится философема субстанціальная. Въ ней имманентная функція (комплексной философемы)—окажется качествомъ; статическая функція—качествомъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, динамическая—потенціей (см. гл. II, I, 5). Поэтому при смѣнѣ субстанціальной философемы комплексною понятія качествъ, потенцій, силъ, способностей вытѣсняются (всего позже въ психологіи) понятіемъ функціи. Этою смѣною устраняется конфликтъ между неизмѣнностью субстанціи (субстрата) и измѣнчивостью модуса (гл. II, IV, 5): въ комплексной философемѣ и коррелатъ субстрата, будучи комплексомъ, измѣнчивъ, ибо перераспредѣляемъ.

II. ПРОБЛЕМА СОВМѢСТНОСТИ.

1. Въ отличіе отъ философемъ формальной и субстанціальной—въ философемѣ комплексной основной мотивъ комплексности принципіально тождественно примѣнимъ и къ проблемѣ построенія объекта и къ проблемѣ совмѣстности объектовъ; ибо здѣсь и самый объектъ есть

уже комплексъ, есть такая совмѣстность составныхъ частей. Слѣд. уже въ построеніи объекта предполагается та самая совмѣстность, которая въ другихъ философемахъ составляетъ спеціальную проблему (науки и техники). Въ комплексной философемѣ эта послѣдняя не только не отдѣлима отъ проблемы построенія объекта, но является основной (даже единственной); ибо самая построенность объекта есть только частный случай совмѣстности (сосуществованія и взаимодѣйствія элементовъ и комплексовъ),—и именно тотъ частный случай, при которомъ данная совмѣстность нѣкотораго множества объектовъ складывается въ устойчивое равновѣсіе ихъ объективнаго синтеза, единства.

Такимъ образомъ, не вопросъ о совмѣстности вводитъ новые моменты къ построенію объекта, а построеніе объекта предполагаетъ добавочный ограничительный моментъ (principium cohaesionis) къ теоріи совмѣстности. Наука (теорія совмѣстности объектовъ) лежитъ въ основѣ комплексной философемы.

Замѣчу, что, съ точки зрѣнія механико-атомистическаго разложенія, и вообще нѣтъ разграничительной черты между проблемами объекта и совмѣстности объектовъ; въ этой послѣдней совпадаютъ обѣ (все—взаимодѣйствіе атомовъ). Только съ точки зрѣнія синтеза организаціонной реконструкціи—къ основной проблемѣ совмѣстности присоединяется частный вопросъ о principium cohaesionis данной опредѣленной совмѣстности въ цѣлое новаго объекта.

2. Совмѣстными (сосуществующими, взаимодѣйствующими) могутъ быть какъ элементы, такъ и комплексы разныхъ порядковъ организаціонной сложности (ср. I, C, 14). При чемъ по отношенію къ каждому порядку организованности приходится различать вопросъ о совмѣстности объектовъ этого порядка между собой, и о совмѣстности объектовъ этого порядка съ объектами другихъ порядковъ. Вопросы о совмѣстности объектовъ такимъ образомъ выдѣлимы особо примѣнительно къ каждому порядку организованности.

Отсюда слѣдуетъ, что основной (предварительной) систематической задачей въ предѣлахъ комплексной философемы является—задача распредѣленія (к л а с с и ф и к а ц і и) объектовъ по порядкамъ (и типамъ) организаціонной сложности. Каждый типъ организаціонной сложности будетъ центромъ въ нѣкоторой степени самостоятельной группы онтологическихъ наукъ, особой сферы изученія; при чемъ сфера изученія болѣе сложнаго порядка организованности систематически предполагаетъ сферы изученія организованности предыдущихъ порядковъ.

3. Классификація объектовъ по сложности типовъ ихъ организаціонной структуры, и сосредоточеніе изученія бытія около этихъ ти-

повъ, какъ центровъ раздѣльныхъ сферъ изученія,—даетъ непосредственно классификацію объектовъ (комплекснаго) бытія, а косвенно «классификацію наукъ», принципіально какъ бы аналогичную Контовской.

Для установленія предѣловъ этой аналогіи слѣдуетъ отмѣтить, что рѣчь идетъ только объ ея принципѣ, а не о фактическомъ содержаніи классификаціи. Мало того, заранѣе можно сказать, что въ одномъ отношеніи неизбѣжно коренное различіе, заключающееся въ томъ, что Контовская классификація располагаетъ науки въ одинъ рядъ, между тѣмъ какъ классификація, основанная на комплексномъ мотивѣ, располагаетъ объекты неизбѣжно въ развѣтвляющіеся ряды. Еще существеннѣе то, что Контъ думаетъ дать исчерпывающую классификацію наукъ, между тѣмъ какъ классификація намѣченная относится не ко всѣмъ наукамъ, а только къ наукамъ онтологическимъ, къ наукамъ о бытіи,—каковыми область систематическаго мышленія и въ предѣлахъ комплексной философемы отнюдь не покрывается.

Но кардинальное различіе заключается въ томъ, что комплексный мотивъ даетъ строгую классификацію только самихъ объектовъ; она косвенно отражается и на соотношеніяхъ наукъ о нихъ, но въ классификацію таковыхъ непосредственно не выливается. Въ самомъ дѣлѣ, науки могутъ въ самыхъ причудливыхъ разрѣзахъ подходить къ своимъ, распредѣленнымъ въ классификаціи, объектамъ, связывая между собой объекты весьма различныхъ членовъ классификаціи. Въ частности наука объ объектѣ низшаго порядка организованности можетъ опираться и на выводы науки объ объектахъ высшаго порядка, между тѣмъ какъ самые объекты высшаго порядка незимѣнно уже включаютъ въ себя отношенія объектовъ порядковъ низшихъ. Такимъ образомъ, различныя сферы знанія могутъ быть не столько сами классифицированы, сколько соотнесены къ классифицированнымъ объектамъ, и именно—въ той мѣрѣ, въ какой порядокъ изученія слѣдуетъ за порядкомъ его предметовъ.

4. Комплексы, синтезы высшихъ порядковъ являются производными отъ комплексовъ, синтезовъ порядковъ низшихъ. Комплексъ высшаго порядка есть всегда частный случай совмѣстности комплексовъ низшихъ порядковъ, осуществимый лишь при спеціальныхъ условіяхъ ихъ совмѣстности (сосуществованія и взаимодѣйствія), слѣдовательно могущій появиться только при наступленіи этихъ условій и уничтожающійся съ ихъ исчезновеніемъ.

Неуничтожаемы и несозидаемы только предѣльные элементы; всякій комплексъ, будучи производнымъ, обусловленъ спеціальной коньюк-

турой—устанавливаемъ ею. Отсюда общій вопросъ въ проблемѣ совмѣстности комплексовъ—вопросъ о становленіи (процессахъ и условіяхъ) высшихъ синтезовъ изъ низшихъ,—объ эволюціи объективныхъ синтезовъ.

Анализъ общихъ процессовъ объективнаго синтезированія (эволюціи) даетъ общую теорію динамики бытія, какъ анализъ общихъ состояній объективной синтезированности (организованности) даетъ общую теорію статики бытія (см. I, С, 13)[1]). Идея эволюціи, наравнѣ съ идеей организаціи,—вообще идея восходящей (статически и динамически) іерархіи объективныхъ синтезовъ въ такой же мѣрѣ характерна для комплексной онтологіи, какъ нисходящая іерархія воплощаемыхъ формъ—характерна для онтологіи формальной.

5. Въ систематической послѣдовательности примѣненія комплекснаго мотива—разложеніе комплекса предшествуетъ его синтезу. Соотвѣтственно съ этимъ аналитическое «механико-атомистическое» построеніе комплексной онтологіи (въ атомистическомъ ли пониманіи мертваго міра или, напр., въ индивидуалистическомъ пониманіи общества) получило принципіально исчерпывающее развитіе значительно раньше, чѣмъ подверглась широкому развертыванію (Спенсеръ, частью уже Контъ) синтетическая сторона построенія—организаціонно эволюціонная теорія. (Въ частности—въ примѣненіи къ обществу она была развита съ ошибочной, принципіально необосновываемой, подмѣной родового понятія—видовымъ, организаціи—организмомъ.)

Стоитъ отмѣтить, что двѣ стороны общей синтетической теоріи получили неравномѣрное распространеніе, какъ-будто широкій успѣхъ динамической теоріи (эволюціи) оттѣснилъ теорію статическую (организаціи); такъ, въ сферѣ общественности эта послѣдняя несравненно ярче развилась въ деонтологической плоскости (соціализмъ), нежели въ плоскости онтологическаго изученія.

6. На аналитическомъ развертываніи комплекснаго мотива зиждется значеніе въ комплексной онтологіи предѣльно-аналитическаго метода—метода выдѣленія простѣйшихъ элементовъ и оперированія ими. На почвѣ идеи причинности онъ въ частности даетъ основаніе индуктивной методологіи. Но кардинальное, рѣшающее значеніе для комплексной онтологіи онъ получаетъ въ ка-

---

[1]) Если я отдѣлилъ динамическій синтезъ отъ статическаго (см. I, С.), то только по соображеніямъ внѣшняго удобства непрерывности изложенія, ибо динамика синтезированія эксплицитнѣе вытекаетъ изъ взаимодѣйствія объектовъ, нежели статика (которая, однако, также его предполагаетъ).

чествѣ метода математическаго, количественнаго, комплекснаго (въ частности анализа безконечно малыхъ). (См. I, A, 6.) Математика—это собственно и есть комплексная онтологія формально разсматриваемая, какъ схема и методъ.

Синтетическое развертываніе комплекснаго мотива обосновываетъ конструктивный методъ, лежащій въ основѣ разнообразнѣйшихъ отвлеченно-теоретическихъ теорій, конкретно опытныхъ пріемовъ, практически прикладныхъ дѣятельностей. Въ частности сочетаніе отмѣченныхъ моментовъ въ примѣненіи къ конкретности даетъ методъ планомѣрно-опытный, основанный на разложеніи и комбинированіи уже извѣстныхъ явленій и процессовъ въ новые комплексы съ искомыми послѣдствіями.

Если кардинальный методъ формальной философемы—дедуктивный, то въ комплексной—это методъ конструктивный. Сообразно съ этимъ анализъ имѣетъ въ формальной философемѣ характеръ дисъюнктивный, въ комплексной—структурный; тамъ—выдѣленія изъ объема—случаевъ по диференцирующему ихъ признаку, здѣсь—выдѣленія структурнаго элемента въ его соотношеніяхъ съ другими. Эмпирическіе методы общи для философемъ субстанціальной и комплексной; но въ первой преобладаетъ наблюденіе регистрирующее, опытъ въ ней слѣпъ (см. гл. II, IV, 2); во второй наблюденіе творчески-комбинирующее, опытъ въ ней методически конструктивенъ.

Сочетаніе конструктивнаго метода съ аналитическимъ создаетъ—въ порядкѣ объясненія предметовъ—ихъ реконструкцію вмѣсто ихъ удвоенія въ формахъ или субстанціальныхъ потенціяхъ. Конструктивный же методъ открываетъ принципіальную возможность цѣлепреслѣдующаго заново построенія объектовъ,—что лежитъ въ основѣ грандіознаго развитія техники, не имѣющей себѣ даже отдаленной аналогіи на почвѣ философемъ формальной и субстанціальной.

7. Итакъ, дисциплины, опирающіяся на проблему совмѣстности—наука и техника—получаютъ въ комплексной философемѣ поразительное развитіе, совершенно несоизмѣримое съ ихъ значеніемъ въ философемахъ формальной и субстанціальной. Для того, чтобы въ этомъ убѣдиться достаточно сопоставить формальную казуистику—какъ науку формальной онтологіи, натуръ-фантастику—какъ науку субстанціальной онтологіи, съ математическимъ естествознаніемъ—какъ наукой онтологіи комплексной; сопоставить заклинанія, формуловую обрядность, магію, алхимію—съ безпримѣрнымъ расцвѣтомъ техники съ конца XVIII в. Открытія еще совмѣстимы съ субстанціальной философемой—не изобрѣтенія. Различіе настолько грандіозное, что становится кате-

горіальнымъ. Этимъ обусловлено, что собственно только за комплексной разработкой проблемы совмѣстности объектовъ сохраняется самое понятіе науки, техники; между тѣмъ та же проблема, поскольку она разрабатывается на другихъ мотивахъ,—относится къ «предразсудкамъ», принципіальнымъ аббераціямъ человѣческой мысли.

Я этимъ, разумѣется, не хочу утверждать, что именно комплексный мотивъ создалъ расцвѣтъ науки и техники; я только отмѣчаю, что когда онъ сталъ возможенъ или необходимъ, онъ сталъ возможнымъ и необходимымъ только на почвѣ развертыванія комплекснаго мотива.

8. Въ чемъ же основа спеціальной приспособленности комплекснаго мотива мышленія—въ отличіе отъ формальнаго и субстанціальнаго—къ исключительному расцвѣту на его почвѣ науки и техники.

Каждая философема отвѣчаетъ на запросъ объективно конструировать міръ, какъ однозначно-самодовлѣющій, едино-цѣльный (см. Введеніе, 1); запросъ обусловленъ осознанной относительностью—измѣнчивостью, многозначностью, дробностью—наивно реалистической эмпирики, здравымъ смысломъ признававшейся за міръ объективный. Каждая философема осуществляетъ эту задачу тѣмъ, что устанавливаетъ объективность нѣкоего момента (различнаго сообразно своему опредѣляющему мотиву), который производно и придаетъ объективность—цѣлому бытія. Чтобы быть объективнымъ этотъ моментъ, очевидно, долженъ находиться внѣ той сферы, которая дѣлаетъ все въ ней находящееся измѣннымъ, многозначнымъ, т.-е. внѣ эмпирики; онъ долженъ быть трансэмпириченъ,—не воспринимаемымъ, а только «умопостигаемымъ», нуменальнымъ.

Формальная и субстанціальная философема устанавливаютъ этотъ нуменальный моментъ за предѣлами реальнаго міра; это—форма и субстанція, между тѣмъ какъ самъ реальный міръ есть міръ воплощенныхъ формъ и модусовъ субстанціи (модализированной субстанціи). Нуменъ этихъ философемъ не только трансэмпириченъ, но и трансреаленъ (одинъ какъ бы супер-, другой какъ бы субреаленъ). Этимъ и создается основная трудность обѣихъ философемъ—выведенія реальности изъ момента, ее трансцендирующаго (ср. гл. I, III, 3 и гл. II, IV, 5). Комплексная философема помѣщаетъ свой нуменъ (предѣльный элементъ), обосновывающій безотносительное самодовлѣніе и однозначность реальнаго міра, и трансцендирующій эмпирику—въ самый реальный міръ. Нуменъ комплексной философемы интрареаленъ (хотя и трансэмпириченъ); благодаря этому и оказывается возможнымъ изъ него построять—имъ объяснять и творчески претворять—реальный

міръ. Объективный нуменальный міръ комплексной философемой не надстраивается надъ міромъ опыта, не подстраивается подъ него, а строится въ его предѣлахъ, въ его пространственно-временномъ протяженіи, на его мѣстѣ. Правда, отсюда, именно, вытекаетъ своеобразная кардинальная трудность (см. ниже V); но трудности предшествующихъ философемъ этимъ устраняются, и—главное—данная философема оказывается соотносительной съ реальностью, дѣйственной въ реальности.

9. Признаніе самой эмпирики объективною въ объективно-эмпирическомъ міропостроеніи (ср. Введеніе, 2) даетъ основу для непосредственной практики (жизни); признаніе объективнаго характера за элементами міра нашего опыта въ комплексной философемѣ — даетъ достаточную основу для опосредствованной практики (техники). Въ обоихъ случаяхъ философема, основанная на признаніи объективности, реальности міра нашего опыта, оправдывается и провѣряется дѣйственной приложимостью къ нему.

Это еще не доказательство того, что міръ нашего д ѣ й с т в е н н а г о о п ы т а о б ъ е к т и в е н ъ, реаленъ; это только указаніе на неразрывную связанность практическаго опыта съ утвержденіемъ объективной реальности. Пусть теоретически—это кругъ, но и кругъ есть доводъ, поскольку вообще рѣдкая система посылокъ способна замыкаться.

Признавая какую-либо дѣйственность, какъ таковую (а не—какъ представленіе, феноменъ дѣйственности), мы тѣмъ самымъ признаемъ объективность (реальность) того міра, который ее въ себя включаетъ. Но жизнь, практика имплицитно санкціонируютъ себя, какъ дѣйственность; тѣмъ самымъ онѣ санкціонируютъ объективность, реальность міра, въ которомъ происходятъ. Тѣмъ, что живешь, признаешь объективность (самодовлѣющую однозначную единоцѣльность) міра, въ которомъ живешь. Это положеніе я, впрочемъ, не претендую вывести изъ предыдущихъ замѣчаній; я хотѣлъ только ими къ нему подвести.

III. ПРОБЛЕМА ТОТАЛЬНОСТИ.

1. Переходя къ третьей проблемѣ—построенія тотальности, приходится отмѣтить невозможность такового съ точки зрѣнія комплекснаго мотива. Тотальности, какъ нѣкотораго единства, здѣсь нѣтъ; есть только совмѣстность множества комплексовъ. На мѣсто метафизики цѣлаго мы имѣемъ все ту же науку о комплексахъ.

Въ самомъ дѣлѣ, самодовлѣющее неизмѣнное единство сосредо-

точенно—сообразно идеѣ комплексности—на предѣльномъ элементѣ; уже частные комплексы производны отъ нихъ, представляютъ контингентные случаи ихъ совмѣстности; слѣдовательно, точно такъ же контингентнымъ и производнымъ (а потому и принципіально преходящимъ) будетъ и эвентуальная единокомплексность цѣлаго. Объективнонеизмѣннымъ будетъ оно только въ качествѣ суммы (сохраненіе вещества, энергіи).

Однозначное самодовлѣющее бытіе означаетъ здѣсь неизмѣнность совмѣстныхъ предѣльныхъ элементовъ, контингентно подлежащихъ синтезированію въ организованные комплексы, неопредѣленно восходящіе по ступенямъ своей организованности. Организаціи и эволюціи эвентуально подлежитъ сумма предѣльныхъ элементовъ. Но какъ въ мотивѣ комплексности не заключается основаній предполагать, чтобы вся сумма была эволюціонно съорганизована въ единый комплексъ; такъ даже и въ этомъ случаѣ — его неизбѣжно признать контингентно производнымъ, а слѣдовательно, принципіально преходящимъ.

Самодовлѣющаго единства тотальности нѣтъ въ комплексной онтологіи.

2. Соотвѣтственно съ этимъ комплексная философема не даетъ никакой опоры для религіозной идеи,—если подъ таковою понимать какую-либо эмоціонально-оцѣненную идею объективной, (однозначной, самодовлѣющей) связности судьбы человѣка съ цѣлымъ (не—съ совокупностью) бытія.

Комплексный мотивъ въ своемъ аналитическомъ развитіи рѣзко и рѣшительно уничтожаетъ религіозный моментъ, разлагая тотальность на множество предѣльныхъ элементовъ, и дѣлая судьбу человѣка производной отъ ихъ множества, а не отъ ея единства. Но и въ своей синтетической тенденціи онъ не можетъ ввести какой-либо поправки, ибо эвентуально допустимое здѣсь цѣлое—«всекомплексъ», Великая Организація міра (своеобразный суррогатъ которой, отнесенный къ человѣчеству, имѣется въ Контовскомъ Grand Etre)—является неизбѣжно производнымъ, подобно самому человѣку, а слѣдовательно подобно ему же и контингентнымъ.

Регулятивное понятіе единокомплекса, какъ состояніе тотальности, имѣющее быть достигнутымъ въ процессѣ организующей эволюціи, (прогрессъ), уже въ силу своего еще—не бытія едва-ли можетъ удовлетворить религіозной потребности. Но и конститутивное предположеніе единокомплексности міра столь же мало можетъ стать религіозной идеей—въ силу взаимной зависимости комплекса отъ его составной части.

IV. ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА.

Узловыя точки имманентной критики намѣчались сами собой при систематическомъ развитіи комплекснаго мотива. Выдѣлимъ здѣсь нѣкоторыя изъ нихъ особо.

1. Основное затрудненіе представляетъ понятіе предѣльнаго элемента. Объектъ, построенный по комплексному мотиву, во избѣжаніе reductio in infinitum при подраздѣленіи частей на части, неотъемлемо предполагаетъ нѣкоторый предѣльный элементъ, дальше не разложимый (см. I, A 2). Все комплексно кромѣ первичнаго объективнаго элемента, изъ котораго это все комплексно получается. Служа основаніемъ комплексной философемы, онъ самъ оказывается выброшеннымъ изъ сферы ея компетенціи.

2. Свойства, силы и пр. предметовъ были сведены на функціи ихъ комплексности (см. I, C, 16). Функціи синтетично-производны отъ свойствъ предѣльныхъ элементовъ, но категоріально отличны отъ нихъ,—ибо эти послѣднія сами-то не могутъ быть функціями комплексности; будучи непосредственно свойствами неразложимыхъ элементовъ, они могутъ быть построены только по субстанціальному мотиву. Вотъ почему и комплексная наука оперируетъ понятіемъ силы, т.-е. элементно понятаго «качества» (см. гл. II, II, 2).

Такимъ образомъ, анализъ комплекснаго мотива, отрицая себя, приводитъ къ субстанціальному, который оказывается положеннымъ въ основу комплексной философемы. Этимъ въ нее вводятся и антиноміи субстанціальной философемы. (Вотъ почему и критика понятій субстанціи и пр. сплетается примѣнительно къ обѣимъ философемамъ—см. гл. II, IV, вст.,—и почему по линіямъ развитія понятія субстанціи подготавливались понятія, вошедшія въ философему комплексную.)

3. Въ концепціи непрерывно-тождественной среды (см. I, B, 8) мы также находимъ субстратъ, обладающій свойствами, здѣсь уже—потенціями (возмущаемости). Различіе механической и энергетической концепціи можно бы характеризовать по аналогіи съ лейбницевскими монадами и спинозовской субстанціей; но суть остается тою же—неизбѣжное самоотрицаніе комплекснаго мотива, приводимаго въ своемъ развертываніи къ мотиву субстанціальному.

4. Самое сосуществованіе «атома» и «эѳира,—одновременная неизбѣжность дискретнаго недѣлимаго элемента и непрерывной дѣлимости,—создаетъ новую неотъемлемую механико-энергетическую коллизію.

5. Сведеніе функцій на свойства предѣльныхъ элементовъ—приводитъ къ вопросу о содержаніи этихъ предѣльныхъ свойствъ. Они не-

избѣжно оказываются распредѣлимыми на двѣ взаимно-несводимыя категоріи—движенія и сознанія. Возникаетъ новая проблема—построенія психо—механическаго взаимодѣйствія, или хотя бы совмѣстно—дѣйствія, вообще какого-либо соотнесенія этихъ разнокатегоріальныхъ и никакъ не соотносимыхъ свойствъ. (Отсюда переходъ къ провѣрочной критикѣ—см. V.)

6. Въ комплексной философемѣ тотальность только—производное отъ контингентной совокупности самодовлѣющихъ элементовъ (см. III, 1). Между тѣмъ въ идеѣ тотальности заложенъ постулатъ самодовлѣющей законченности. Въ этомъ заключена неизбѣжная антиномія тотальности.

Пространственная ограниченность (контингентнаго множества) сталкивается съ безконечностью (тотальности). Причинная зависимость каждаго состоянія совокупной комплексности отъ предыдущаго либо приводитъ къ идеѣ изначальнаго состоянія, немыслимой для тотальности бытія; либо приводитъ къ безконечному regressus, при которомъ не могла бы конституироваться совокупная множественность наличныхъ комплексовъ.

7. Мотивъ комплексности оказывается весьма дѣйственнымъ въ примѣненіи къ наличнымъ комплексамъ для разложенія ихъ на составныя части, или складыванія изъ нихъ сложныхъ; но при полномъ развертываніи въ законченную философему онъ оказывается несостоятельнымъ. Въ противоположность формальному и субстанціальному мотиву, которые построяютъ законченныя онтологіи, не вмѣщающія реальности, и къ ней не примѣнимыя,—мотивъ комплексности, дѣйственно превосходно примѣнимъ къ реальности, но не построяетъ онтологіи, системы бытія. Онъ конструируетъ не бытіе, а только соотношенія отдѣльныхъ въ немъ комплексовъ; позволяетъ ихъ понять изъ другихъ, изъ нихъ построить третьи; только соотносительно съ ними онъ дѣйственъ и плодотворенъ,—но ни предѣльнаго анализа, ни синтеза бытія онъ дать не можетъ; бытіе съ его помощью не построяемо. Это приводитъ къ позитивизму комплексной философемы.

8. Понятія, имманентныя развитію комплекснаго мотива, оказываются не состоятельными въ качествѣ построяющихъ самодовлѣюще-законченную онтологію; они годны лишь позитивистически — соотносительно задачамъ пониманія взаимныхъ отношеній данныхъ комплексовъ. Не имѣя конститутивнаго значенія для онтологіи, они имѣютъ лишь конституирующее значеніе для позитивной науки.

Другими словами, онтологическіе элементы комплексной философемы имѣютъ лишь значеніе методологическое. Нуменъ оказывается цѣннымъ лишь методологически. Отсюда—признаніе равно-

сильности нумену любого методологически цѣннаго момента, т.-е. отказъ отъ критеріевъ онтологической истинности во имя методологической цѣлесообразности. Мы приходимъ отъ релативистическаго позитивизма къ онтологизирующему методологизму (выливающемуся въ одномъ изъ своихъ видоизмѣненій—въ прагматизмъ).

V. ПРОВѢРОЧНАЯ КРИТИКА.

1. Имманентная критика комплексной философемы приводитъ и къ провѣрочной критикѣ достовѣрности (см. IV, 8); однако она здѣсь получаетъ еще новую постановку сравнительно съ философемами формальной и субстанціальной.

Нуменъ (см. II, 8), объективность котораго придаетъ объективность построяемому философемой бытію, будучи во всѣхъ трехъ философемахъ трансэмпиричнымъ, въ тѣхъ двухъ—вмѣстѣ съ тѣмъ и трансреаленъ; поэтому въ нихъ эмпирика можетъ сохранить характеръ реальности: эмпирическіе цвѣта, звуки и пр. могутъ быть реальны, ибо это не обязываетъ ихъ быть нуменомъ. Иначе—нуменъ комплексной философемы: онъ интрареаленъ, и такъ какъ онъ при этомъ—въ качествѣ нумена—и трансэмпиричен, то эмпирическая (не—нуменальная) сторона міра нашего опыта неизбѣжно должна быть изъ реальности вытѣснена, стать цисреальной; эмпирическій характеръ вытѣсняется изъ реальности въ особую сферу—концептивную, феноменальную. Интрареальность нумена создаетъ внѣреальность (цисреальность) эмпирическаго момента.

Съ этимъ и связана своеобразная провѣрочная критика, къ характеристикѣ которой перейдемъ, предварительно развернувъ только что намѣченное положеніе.

A. ВТОРИЧНЫЯ СВОЙСТВА.

2. Задача философемы построить объективное бытіе вытекаетъ изъ признанія дробности, неоднозначности, несамодовлѣнія, (измѣнчивости и относительности) явленій реальности въ міропостроеніи наивнаго реализма (см. Введеніе, 2). Комплексная философема снимаетъ необъективный характеръ измѣнчивости объектовъ тѣмъ, что признаетъ ихъ комплексами неизмѣнныхъ элементовъ, и что сводитъ измѣнчивость объекта на разносочетаемость комплексности. Элементъ незыблемъ, измѣнчиво ишь сочетаніе.

Но это предполагаетъ, что при постоянномъ комплексѣ—его (производныя) свойства, функціи этой постоянной комплексности, остаются неизмѣнными. Производныя свойства также неизмѣнны при постоянномъ комплексѣ, какъ неизмѣнны свойства элементныя. А между тѣмъ и свойства постоянныхъ комплексовъ оказываются измѣнчивыми, многозначными, относительными.

Съ точки зрѣнія построенной комплекснымъ мотивомъ объективности такія измѣнчивыя свойства не могутъ быть функціями даннаго комплекса (которому они приписываются), самого по себѣ взятаго, они могутъ быть только функціями второй ступени производности—именно отъ отношенія комплекса къ какимъ-либо другимъ комплексамъ, въ соотношеніи съ измѣненіями которыхъ они и мѣняются (имъ соотносительны).

Отсюда можетъ быть проведено подраздѣленіе свойствъ комплексовъ на имманентныя (свойства комплексовъ самихъ по себѣ) и транзитивныя (свойства комплексовъ въ соотношеніи съ другими комплексами). Если цвѣтность даннаго неизмѣннаго комплекса мѣняется въ зависимости отъ измѣненія среды (цвѣтъ стекла, туманность) или различна для разныхъ субъектовъ, то, значитъ, цвѣтность не имманентная, хотя бы и производная, функція комплекса, а транзитивная (соотносительна со средой, глазами и пр.).

Дѣленіе свойствъ на имманентныя и транзитивныя одинаково приложимо къ производнымъ функціямъ и къ элементнымъ свойствамъ.

3. Свойства транзитивныя производны отъ отношенія комплекса (или элементовъ) къ другому комплексу. Но въ реальномъ мірѣ и субъектъ является комплексомъ, обладающимъ своеобразными функціями, въ частности—функціями воспріятія. При различеніи транзитивныхъ свойствъ объекта, возможно провести раздѣленіе между тѣми транзитивными свойствами, которыя—производны отъ его отношенія къ функціямъ воспріятія субъекта (субъектно-транзитивныя), и всѣми другими транзитивными свойствами объектовъ (объектно-транзитивными).

Этимъ построеніемъ снимается послѣдній моментъ неоднозначности объектовъ реальнаго міра. И постоянный комплексъ можетъ теперь быть самодовлѣющимъ и однозначнымъ, будучи одновременно и относительно измѣнчивымъ,—поскольку эта измѣнчивость касается лишь производныхъ свойствъ комплекса отъ его отношенія къ субъекту; ибо эти производныя свойства будутъ измѣнчивыми въ силу комплексной измѣнчивости субъекта (или его функцій воспріятія). Объективность реальнаго міра возстановлена путемъ различенія свойствъ, независимыхъ отъ отношенія къ субъекту (т.-е. свойствъ имманентныхъ и объектно-транзитивныхъ) отъ свойствъ, соотносительныхъ съ субъектомъ. Назовемъ—тер-

минами Локка—первыя свойства первичными, другія—вторичными.

4. Такъ какъ первичныя свойства реальности—по опредѣленію—соотносительны только съ объектами же, то признакомъ первичности является независимая отъ субъекта предметная соотносительность и измѣряемость. Отсюда—1) специфическое значеніе измѣненія пространственныхъ соотношеній (движенія), какъ признака первичности, и 2) первичность того, что измѣримо приборами (предметно). Этими положеніями характеризуется математико-механическій характеръ комплексной науки.

5. Въ философемахъ формальной и субстанціальной измѣнчивость и относительность міра нашего опыта могли цѣликомъ противопоставляться объективности трансреальнаго міра формъ и субстанцій, и либо изъ него построялись, либо цѣликомъ являлись имманентной трудностью и неустранимымъ камнемъ преткновенія. Въ комплексной же философемѣ нуменъ—интрареаленъ, міръ опыта включаетъ объективность. Измѣнчивость выводится частью изъ комплекснаго характера объектовъ (см. п. 2); но только частью (первичныя функціи),—поэтому-то и неизбѣженъ раздѣлъ между измѣнчивостью объектовъ и ихъ относительностью. Въ цѣляхъ объективнаго построенія второй появляется моментъ специфическаго отношенія комплексовъ, именно, отношенія комплекса объектнаго къ субъектному (вторичныя свойства). Такимъ образомъ здѣсь завязывается узелъ, выводящій развитіе комплексной (объектной — см. Введеніе, 4) философемы въ новое русло, опредѣляемое уже новымъ (познавательнымъ) мотивомъ мышленія. Мы стоимъ на перекресткѣ философологическихъ мотивовъ.

6. Вызываемое интрареальностью нумена въ комплексной философемѣ раздѣленіе свойствъ на первичныя (интрареальныя, объективныя) и вторичныя (соотносительныя съ субъектомъ, эмпирическія) ставитъ проблему о «мѣстѣ» этихъ послѣднихъ, ибо—какъ производныя отъ отношенія объекта къ субъекту—они не могутъ оставаться имманентными объекту. Эмпирическій характеръ, вторичность свойствъ выдавливается изъ объекта въ направленіи къ субъекту (цисцендентность).

Не вдаваясь въ выходящій за предѣлы настоящей темы анализъ познавательнаго мотива, отмѣчу, что «мѣсто» цисцендентности можетъ быть построено двояко.

Соотношеніе объекта къ субъекту есть аффицированіе второго первымъ; имъ въ субъектѣ вызываются соотносительныя съ объектомъ содержанія, концепты (ideas, impressions, sensations); будучи проіецируемы на объектъ, приписаны ему—эти концепты (красочность, звуч-

ность) и признаются его вторичными свойствами. Вторичность свойствъ—это ихъ концептивность (сознаваемость).

Или же соотношеніе объекта къ субъекту сохраняетъ за объектомъ же вторичныя свойства, не самодовлѣющія, а соотносительныя съ субъектомъ; это—свойства, въ которыхъ объектъ является субъекту; какъбы стсрона, которою объектъ сбращенъ къ субъекту. Ихъ вторичность есть ихъ являемость, ихъ феноменальность.

Суть интересующаго насъ отношенія отъ этого двоякаго построенія, однако, нисколько не мѣняется, и я буду безразлично говорить о концептивности или феноменальности вторичныхъ свойствъ. Ибо въ обоихъ случаяхъ первичными будутъ свойства объектовъ самихъ по себѣ, какъ они объективно (нуменально) существуютъ; вторичными же будутъ свойства, въ которыхъ они являются субъекту, осознаются имъ.

В. ДЕДУКЦІЯ ФЕНОМЕНАЛИЗМА.

7. Объективное построеніе измѣнчиво—относительной реальности на комплексномъ мотивѣ, приводя въ послѣднемъ счетѣ къ различенію свойствъ производныхъ и вторично производныхъ (соотносительныхъ съ объектомъ и съ субъектомъ), тѣмъ самымъ открываетъ наиболѣе уязвимую точку для приложенія провѣрочной критики значимости. Съ этой цѣлью достаточно полученное отношеніе формулировать съ точки зрѣнія субъекта.

Субъекту реальный міръ, объективно существующій въ первичныхъ свойствахъ, является (или субъектъ его осознаетъ)—въ свойствахъ вторичныхъ. Но такъ какъ всѣ различаемыя, обсуждаемыя, принимаемыя во вниманіе свойства тѣмъ самымъ суть свойства познаваемыя обсуждающимъ, различающимъ субъектомъ, то всѣ свойства, о которыхъ возможно что-либо утверждать, суть свойства концептивно-феноменальныя, т.-е. вторичныя.

Происходитъ такимъ образомъ сдвигъ первичности свойствъ; различеніе приходится провести уже не между объективными (нуменальными) и феноменально-концептивными свойствами, а только въ предѣлахъ этихъ послѣднихъ; а именно: 1) первичными признаками будутъ тѣ феноменально-концептивные признаки, которые совпадаютъ съ объективными (подобны имъ); 2) вторичными—тѣ, которые не—совпадаютъ съ объективными, а либо только a) соотносительны съ ними, либо даже и не соотносительны, а b) безъ какой-либо коррелатности на нихъ проіецируются, т.-е. иллюзорны.

8. Но если всѣ свойства объектовъ, вся эмпирически данная реальность

феноменально-концептивна, то реальный міръ, какъ онъ объективно существуетъ, намъ недоступенъ, непознаваемъ (агностицизмъ). Эмпирика оказывается дереализованной, цисобъективированной, цисреальной — завѣсой, прикрывающей передъ субъектомъ реальный (объективно-ноуменальный) міръ.

Но въ такомъ случаѣ исчезаютъ основанія и самая возможность признавать какіе-либо феноменально-концептивные моменты совпадающими, подобными объективнымъ свойствамъ реальности. То, что было первоначально объективной первичностью (см. А, 3); что послѣ перваго сдвига стало объективно-подобностью (см. п. 7),—теперь можетъ быть понято только въ качествѣ нѣкоторой постоянной соотносительности съ объективной (ноуменальной) реальностью, не совпадающей съ нею, а только ей коррелатной.

Но при этомъ, оказывается, произошелъ новый с д в и г ъ въ проведеніи интересующаго насъ разграниченія. Мы раньше противопоставляли феноменально-концептивные признаки, совпадающіе съ объективными,—несовпадающимъ съ ними; а среди этихъ послѣднихъ отличали два подвида — соотносительныхъ съ объективностью и иллюзорныхъ (см. п. 7). Теперь мы видимъ, что то, что мы считали совпадающимъ съ объективностью, можетъ быть только признано съ нею соотносительнымъ, т.-е. что первый видъ феноменально концептивныхъ свойствъ исчезаетъ, сливаясь съ первымъ подвидомъ второго вида. И остается лишь подраздѣленіе этого второго вида. Дѣленіе свойствъ на первичныя—вторичныя исчезло, и послѣ двухъ сдвиговъ замѣнилось совсѣмъ другого смысла дѣленіемъ на 1) феноменально-концептивныя, коррелатныя дѣйствительности и 2) на иллюзорныя.

9. Провѣрочная діалектика на достигнутой ступени въ состояніи уничтожить, откритиковать отдѣльныя понятія комплексной философемы. Въ самомъ дѣлѣ, феноменально-концептивные моменты могутъ быть коррелатны моментамъ объективнымъ, не подобны имъ; въ частности они, именно, не заключаютъ того, что, созидая въ ноуменѣ его (предположительно) конститутивно-неотъемлемую связность, въ феноменѣ (концептѣ) можетъ найти только контингентное отображеніе.

Причинная связь реальности—концептивно-феноменально дана лишь какъ контингентная послѣдовательность явленій, (необходимо связующихся только въ объективномъ мірѣ. Объективная неизмѣнность субстанціи, субстрата—феноменально-концептивно отображается лишь въ контингентной совмѣстности признаковъ, въ которыхъ субстратъ является (воспринимается).

Юмовская феноменалистическая критика въ процессѣ разрушенія комплексной онтологіи сочетается съ ея имманентной самокритикой;

правда, ея разрушительная сила основана, собственно на томъ, что она ищетъ моменты, конституирующіе объективный (нуменальный) міръ реальности—въ феноменально-концептивномъ его отображеніи; и, разумѣется, не находитъ ихъ тамъ, ибо не только ихъ тамъ нѣтъ, но ихъ тамъ собственно и незачѣмъ быть. Во всякомъ случаѣ, провѣрочная критика отдѣльныхъ онтологическихъ понятій находитъ на ихъ мѣстѣ лишь контингентные пучки феноменовъ (концептовъ).

10. Но если провѣрять понятія субстанціи, причинности на феноменально-концептивномъ матеріалѣ и нѣтъ нужды, ибо понятія эти относятся къ міру трансфеноменальному, объективно-реальному,—то зато становится неизбѣжнымъ обратить провѣрочную критику на самый трансфеноменальный міръ въ его цѣломъ.

Выше (см. п. 8) мы получили дѣленіе феноменовъ (концептовъ) на соотносительные съ объективностью и иллюзорные. Но и самый объективный міръ для насъ иначе, какъ феноменально-концептивно, не существуетъ. Мы его только можемъ предполагать, но и самое предположеніе относится къ сферѣ феноменально-концептивной; внѣ ея—нѣтъ, не дано ничего; все феноменально. Но въ такомъ случаѣ не можетъ быть провѣрена и соотносительность съ объективною реальностью какихъ-либо феноменовъ (концептовъ)—за отсутствіемъ второго члена этой соотносительности. Объективный міръ—только феноменъ (концептъ); и феномены (концепты), соотносительные съ нимъ, соотносительны только съ феноменами же (концептами), т.-е. ничѣмъ не отличаются отъ внутренне-согласованной совокупности феноменовъ (концептовъ) иллюзорныхъ.

Чистый ф е н о м е н а л и з м ъ—таково послѣднее слово провѣрочной критики, примѣненной къ комплексному міропостроенію,—подобно тому, какъ по отношенію къ міропостроеніямъ формальному и субстанціальному таковыми были—номинализмъ и сенсуализмъ.

11. Изъ двухъ группъ феноменовъ (концептовъ), соотносительныхъ съ объективнымъ міромъ и иллюзорныхъ,—провѣрочная критика отбросила первую группу и слѣдовательно оставила одинъ только феноменально-концептивный міръ иллюзорный (иллюзіонизмъ).

Правда, поскольку одни феномены перестаютъ быть соотносительными съ объективностью—и по той же причинѣ—другіе перестаютъ быть и иллюзорными; ибо иллюзорность есть несоотвѣтствіе предполагаемому коррелату, но съ устраненіемъ коррелата, нѣтъ мѣста и для несоотвѣтствія съ нимъ. Феноменально-концептивный міръ перестаетъ быть чему-либо соотносительнымъ. Дереализованная эмпирія стала quasi-самодовлѣющей. Феноменъ (концептъ) становится безотносительнымъ (исчерпывающимъ) бытіемъ,—и въ этомъ моментѣ—самодовлѣющимъ. Однако, по существу своего конституированія, онъ сохраняетъ

характеръ иллюзорности въ моментахъ—контингентно—дробной преходящности, неоднозначности, (равноправно-замѣнимаго комбинированія). Отсюда—сближаемость чистаго феноменализма съ принципіальнымъ методологизмомъ (см. IV, 8) (въ феноменалистическомъ позитивизмѣ, прагматизмѣ, махизмѣ и т. п.). Отсюда происходитъ то, что, ставъ ученіемъ о бытіи (безотносительномъ), феноменализмъ не можетъ (въ сущности и не задается цѣлью) построить бытіе объективное (единое, однозначное, самодовлѣющее—см. Введеніе, 1).

Такимъ образомъ, феноменализмъ не входитъ въ составъ группы объективныхъ философемъ (см. Введеніе, 1) и не разрѣшаетъ ихъ проблемъ. Уже поэтому въ настоящемъ очеркѣ, посвященномъ, именно, объективнымъ философемамъ, нѣтъ нужды прослѣживать имманентной ему, какъ теоріи бытія (поскольку онъ претендуетъ ею быть), несостоятельности; тѣмъ болѣе, что въ немъ и не развертывается какой-либо изъ объектныхъ философологическихъ мотивовъ (каковымъ посвященъ настоящій очеркъ—см. Введеніе, 4). Поэтому здѣсь достаточно ограничиться указаніемъ на то, что—чѣмъ бы эта феноменалистическая философема ни являлась сама по себѣ—она знаменуетъ полное разложеніе философемы комплексной. И основные устои и совокупная структура этой послѣдней, приходя въ имманентномъ своемъ развертываніи и провѣрочной критикѣ къ методологическому феноменализму,—тѣмъ самымъ приходятъ къ своему саморазрушенію и самоотрицанію.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Неотъемлемое мышленію стремленіе объективно построить опытъ (см. Введеніе, 1), разумѣется, не успокаивается на новомъ крушеніи,—и изъ феноменалистическаго разложенія комплексной философемы ищетъ новый выходъ, каковой систематически и находитъ—въ Кантіанствѣ.

Выходъ этотъ дается переходомъ построенія съ объектнаго философологическаго мотива на мотивъ познавательный (см. Введеніе, 4); самый же этотъ переходъ оказывается возможнымъ благодаря тому «перекрестку» философологическихъ мотивовъ, къ которому приходитъ въ своемъ развертываніи комплексная философема (см. гл. III; V, A, 5). Но тѣмъ самымъ, что это построеніе развертываетъ мотивъ новаго ряда, оно требуетъ и спеціальнаго анализа, выходящаго за предѣлы настоящаго очерка.

Сужденіе и процессъ сужденія.

Статья Г. Риккерта (Фрейбургъ).

Что матеріализмъ не выдерживаетъ критики, и, слѣдовательно, существуютъ и «безтѣлесные» предметы, нынѣ всѣми признается въ наукѣ. Но еще до сихъ поръ не пришли къ неоспоримому опредѣленію понятій и, слѣдовательно, къ расчлененію многообразія этой пока только чрезъ отрицаніе отграниченой области. Это видно уже изъ различія терминовъ, употребляемыхъ для обозначенія указанной области. Говорятъ о психическомъ, о духовномъ, о внутреннемъ мірѣ, о процессахъ сознанія и въ послѣднее время особенно охотно о непосредственныхъ переживаніяхъ. Конечно, всѣ эти слова не обладаютъ однимъ и тѣмъ же смысломъ. Между тѣмъ, несмотря на эту неопредѣленность, все еще существуетъ мнѣніе, что все нетѣлесное принадлежитъ вѣдѣнію одной только науки, а именно психологіи. Въ лучшемъ случаѣ признается еще метафизическое царство, которое, впрочемъ, тоже почитается духовнымъ. Изъ этой предпосылки вполнѣ послѣдовательно вытекаетъ, что философія, поскольку она не есть метафизика, не имѣетъ иного матеріала, кромѣ того, который принадлежитъ и психологіи. Правда, за философіей, какъ напр. въ логикѣ, признаются особыя задачи, ибо остальныя науки изслѣдуютъ только объекты, а не ихъ познаніе. Но такъ какъ само познаніе, какъ нетѣлесная, т.-е. «психическая» дѣйствительность, тоже принадлежитъ психологіи, то, повидимому, философія пріобрѣтаетъ самостоятельное значеніе только чрезъ другой способъ разсмотрѣнія того же самаго предмета. Она во всякомъ случаѣ должна предполагать психологическія изслѣдованія духовной жизни, такъ какъ только психологія въ состояніи установить, что происходитъ въ области нетѣлеснаго.

Цѣль послѣдующихъ замѣчаній—отчасти содѣйствовать выясненію этихъ вопросовъ, ограничиваясь однако однимъ спеціальнымъ пунктомъ. Извѣстно, что логика издавна посвящала особое вниманіе сужденію (Urteil); и это вполнѣ правомѣрно, если подъ сужденіями понимать

образованія, единственно могущія быть истинными или ложными. Съ другой стороны, несомнѣнно, что сужденіе (Urteilen)—психическій процессъ, и что существуетъ поэтому также и психологія сужденія. Не должна ли поэтому логика, несмотря на все отличіе своей точки зрѣнія отъ психологической, принимать во вниманіе психологическія изслѣдованія процесса сужденія (Urteilen) и не должна ли она въ особенности опираться на психологію въ вопросѣ о томъ, что такое сужденіе? А такъ какъ психологи именно въ новѣйшее время посвящаютъ особенное свое вниманіе актамъ мышленія, то не должна ли психологія имѣть рѣшающее значеніе въ построеніи логики? Существуютъ ученые, которые склонны это утверждать безъ всякихъ оговорокъ. И до тѣхъ поръ, пока сужденіе разсматривается только какъ психическій процессъ дѣйствительнаго сужденія, ничего нельзя возразить противъ этого мнѣнія. На самомъ же дѣлѣ проблемы эти не такъ просты. Болѣе точное изслѣдованіе показываетъ, что кажущаяся очевидность широко распространенныхъ мнѣній покоится, какъ это часто бываетъ, на многозначности терминологіи, и что въ этомъ случаѣ слово сужденіе, вслѣдствіе неопредѣленности связаннаго съ нимъ понятія, ведетъ къ путаницѣ. Поэтому мы постараемся установить, что не только сужденіе въ логическомъ смыслѣ рѣзко отличается отъ психическаго процесса, но что существуетъ кромѣ этихъ двухъ еще третье образованіе, связанное съ сужденіемъ. Иначе говоря мы хотимъ показать, что внесеніе ясности въ теорію сужденія тѣсно связано съ различеніемъ между слѣдующими тремя образованіями: дѣйствительнымъ «сужденіемъ» (Urteilen), присущимъ ему «смысломъ сужденія» (Urteilssinn) и независимымъ отъ него логическимъ «составомъ сужденія» (Urteilsgehalt).

I. ДѢЙСТВИТЕЛЬНОЕ СУЖДЕНІЕ.

Согласіе въ опредѣленіи понятія психической дѣйствительности сужденія и, слѣдовательно, понятія психологіи сужденія представляется легко достижимымъ. Слѣдуетъ только брать психическое бытіе возможно проще въ его несомнѣнной фактичности. Изъ терминовъ, употребляемыхъ въ этомъ случаѣ для его обозначенія, выраженіе «внутренній міръ» не подходитъ. Психическое вѣдь не должно быть тѣломъ; оно не можетъ, слѣдовательно, находиться внутри или вовнѣ, но можетъ быть только соподчинено внутреннимъ тѣлеснымъ процессамъ. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ остерегаться такихъ названій, какъ процессъ сознанія и непосредственное переживаніе, ибо они заключаютъ въ себѣ предпосылку, что тѣла не въ

сознаніи или не переживаемы, а это во всякомъ случаѣ не самоочевидно. Можно утверждать, что ничто не можетъ сдѣлаться предметомъ эмпирической науки, что не переживается непосредственно, какъ содержаніе сознанія. Психическое въ такомъ случаѣ можетъ означать лишь часть міра сознанія или непосредственныхъ переживаній.

До чего ошибочно отождествлять психическое съ непосредственнымъ станетъ вполнѣ яснымъ, если вспомнить, что всякая психическая реальность должна мыслиться отнесенной къ о д н о м у индивиду, и притомъ только какъ часть его души. Другіе индивиды могутъ узнавать о ней только обходнымъ путемъ чрезъ воспринятыя ими явленія тѣлеснаго міра. Непосредственно дано только м о е психическое бытіе, а не бытіе окружающихъ меня людей. Именно чрезъ это становится яснымъ противоположеніе тѣлесному міру. Этотъ послѣдній есть то общее достояніе, которымъ мы всѣ вмѣстѣ обладаемъ и которое мы можемъ непосредственно переживать. Конкретное душевное бытіе (Dasein) остается для другихъ чуждымъ или во всякомъ случаѣ болѣе чуждымъ, нежели для меня самого. Для нихъ оно не совпадаетъ съ непосредственнымъ; даже, пожалуй, психическое и есть то, что единственно принципіально изъято изъ общаго непосредственнаго переживанія многими индивидами.

Эта опосредственность чужого психическаго бытія порождаетъ въ психологіи трудности, неизвѣстныя въ наукахъ о матеріальной природѣ. Никому не вздумается вбирать въ психологическія понятія свои собственныя непосредственныя переживанія, ибо при столь рѣзкомъ различіи психическихъ переживаній одного лица отъ переживаній другого, могла бы въ такомъ случаѣ создаться лишь «индивидуальная психологія», весьма далекая отъ того, къ чему мы стремимся въ наукѣ. Психологія хочетъ образовывать понятія, содержащія въ себѣ то, что обще всему психическому бытію. Но именно это обстоятельство и уничтожаетъ трудности, возникающія изъ изолированности отъ насъ (Fremdheit) чужихъ людей. Мы все-таки настолько въ состояніи вникнуть въ душевную жизнь чужихъ Я, что можемъ сравнивать ее съ нашей собственной. Такимъ образомъ мы въ состояніи построять общія понятія, которыя обладаютъ значимостью для всякаго психическаго бытія и непсихическ й составъ которыхъ также поддается общему переживанію многими индивидами.

На основаніи вышесказаннаго легко установить въ принципѣ задачу психологіи сужденія. Желая опредѣлить сужденіе, какъ психическую дѣйствительность, психологія образуетъ понятіе сужденія, обнимающее собою все то, что встрѣчается фактически въ каждомъ дѣйствительномъ

процессѣ сужденія индивида. Поэтому задача психологіи по отношенію къ сужденію принципіально не отличается отъ задачи естествоиспытателя, изслѣдующаго матеріальные объекты. Психологія выдѣляетъ различные роды сужденія, стремясь такимъ образомъ взойти къ системѣ общихъ понятій, въ которой фактическое многообразіе процессовъ сужденія было бы приведено въ обозримый порядокъ. Далѣе, она можетъ пытаться выяснить отношеніе процессовъ сужденія къ инымъ фактамъ психической дѣйствительности, и, наконецъ, можетъ перейти также къ такъ называемому объясненію процессовъ сужденія, т.-е. поставить вопросъ объ ихъ происхожденіи, вскрыть простѣйшіе элементы, изъ которыхъ они составляются и т. д. Повсюду психологія имѣетъ дѣло съ устанавливаніемъ фактовъ, съ изученіемъ того, что дѣйствительно существуетъ. Поэтому, собственно, само собою понятно, что въ психологіи примѣняются тѣ же самые методы изслѣдованія, что и въ любомъ установленіи фактовъ.

Развивать эту мысль далѣе не требуется. Необходимо только обратить вниманіе еще на одинъ моментъ, который впослѣдствіи станетъ весьма существеннымъ. Если психическое, въ отличіе отъ тѣлъ, не заполняетъ пространства, то зато въ другомъ отношеніи оно уже не отличается отъ нихъ. Всякій психическій процессъ протекаетъ во времени; это значитъ, что онъ въ какой-нибудь моментъ начинаетъ существовать, длится извѣстное время непрерывно или съ перерывами и долженъ, наконецъ, къ какому-нибудь сроку прекратиться. Этотъ родъ заполненія времени присущъ всякой дѣйствительности. Во всякомъ случаѣ можно сказать, что процессы, не протекающіе во времени въ выше указанномъ смыслѣ, не могутъ быть предметомъ психологіи, какъ эмпирической науки. Поэтому психологія сужденія можетъ говорить о сужденіи только какъ о временномъ процессѣ въ индивидуальной душевной жизни. Эти опредѣленія настолько выясняютъ ея понятіе, что отношеніе ея къ логикѣ сужденія становится, по крайней мѣрѣ съ одной стороны, вполнѣ понятнымъ. Если бы выяснилось, что логика не имѣетъ дѣла съ образованіями, сущность которыхъ исчерпывается ихъ временнымъ существованіемъ въ той или другой душевной жизни, то уже изъ этого должна слѣдовать ложность того съ виду самоочевиднаго утвержденія, будто психологія сужденія пользуется тѣмъ же матеріаломъ, что и логика сужденія. Однако, прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу, мы должны указать еще на одну трудность въ самой психологіи сужденія, которая совсѣмъ съ иной стороны показываетъ, что проблемы теоріи сужденія совсѣмъ не такъ просты, какъ это кажется съ перваго взгляда.

II. БЫТІЙНЫЯ И ФУНКЦІОНАЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

Всѣ объекты можно раздѣлить на двѣ группы такимъ образомъ, что это раздѣленіе сначала ничего общаго не будетъ имѣть съ дѣленіемъ ихъ на физическое и психическое бытіе. Можно, во-первыхъ, разсматривать предметы съ точки зрѣнія того, что они суть сами по себѣ. Тогда при изученіи этихъ предметовъ мы ограничимся изслѣдованіемъ ихъ простого бытія (Dasein). Многое въ дѣйствительности интересуетъ насъ однако не только со стороны того, что оно есть само по себѣ, а также со стороны того, что представляетъ оно д л я чего-нибудь д р у г о г о, или, выражаясь опредѣленнѣе, каково значеніе, какова функція этихъ предметовъ по отношенію къ другимъ (was sie leisten). Мы даже готовы утверждать, что къ большинству предметовъ у насъ первоначально возникаетъ интересъ именно благодаря связанной съ ними мысли о такой функціи ихъ (Leistung), указывающей на нѣчто въ нихъ лежащее внѣ простого ихъ существованія. Мы можемъ также сказать, что чрезъ функцію свою предметы эти пріобрѣтаютъ значеніе или с м ы с л ъ. Этотъ смыслъ постольку не принадлежитъ къ самимъ предметамъ, поскольку онъ имѣетъ значеніе лишь въ отношеніи къ чему-то другому. Поэтому онъ и долженъ быть откинутъ при изученіи простого бытія предмета. Если мы не отвлечемся отъ него, то обр зуемыя нами понятія будутъ страдать неопредѣленностью. Мы тогда не будемъ точно знать, идетъ ли рѣчь исключительно о бытіи предмета или принято во вниманіе также и то другое, для чего предметъ служитъ (функціонируетъ), а, слѣдовательно, въ какой мѣрѣ смыслъ, или значеніе входятъ въ понятіе.

Это различіе бытійныхъ и функціональныхъ понятій (Daseinsbegriffe und Leistungsbegriffe) имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что существуютъ науки, принципіально ограничивающіяся изученіемъ бытія своихъ объектовъ. Напримѣръ, въ современной физикѣ стремленіе къ этому является рѣшающимъ. Включеніе въ физическія понятія смысла и значенія вещей чрезвычайно шокировало бы физика при научномъ изложеніи. Съ другой стороны, не всѣ естественныя науки ставятъ себѣ только эту задачу. Яснѣе всего это видно въ біологіи. Послѣдняя, если она хочетъ оставаться наукой о жизни и не желаетъ, слѣдовательно, раствориться въ химіи или физикѣ, имѣетъ дѣло съ организмами, какъ организмами. Но это понятіе уже не есть чисто бытійное понятіе. Органъ и орудіе (Werkzeug) могутъ служить даже классическими примѣрами для функціональнаго понятія. Слово орудіе потеряло бы весь свой смыслъ, если

бы мы не разумѣли подъ нимъ, что оно есть орудіе для чего-то другого, что именно и придаетъ ему значеніе, не совпадающее съ его простымъ существованіемъ. Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ утвержденіе виталистовъ, что механическое пониманіе жизни несостоятельно. Они правы постольку, поскольку механизмъ необходимо долженъ отвлечься отъ всякой функціи (Leistung) организмовъ. Но это невозможно, пока мы еще мыслимъ организмы, какъ организмы. Изъ этого однако отнюдь не слѣдуетъ допущеніе не-механическихъ тѣлесныхъ силъ. Уже чисто біологическая точка зрѣнія заставляетъ насъ при изученіи организмовъ имѣть въ виду также и ихъ функцію, объединяющую составныя части организма въ своеобразное единство, лежащее за предѣлами механическаго постиженія. Нѣтъ никакихъ основаній запрещать естественной наукѣ, при изученіи объектовъ, называемыхъ нами организмами, отвлекаться отъ ихъ функціи и, касаясь исключительно существованія объектовъ, включать ихъ въ механическія связи физическаго міра. Но объекты ея въ этомъ случаѣ не могутъ уже быть разсматриваемы какъ организмы.

Мы не будемъ, далѣе, развивать всего значенія различія бытійныхъ и функціональныхъ понятій въ наукахъ о матеріальной природѣ вообще и въ біологіи въ частности. Ограничимся психологіей; о ней можно сказать, что почти всѣ понятія о психическомъ первоначально суть понятія функціональныя. Нашей сознательной душевной жизнью неизмѣнно владѣютъ какія-нибудь цѣли и слѣдовательно мысль о функціи. Цѣлое замыкается въ нѣкое единство, которое можно назвать также органическимъ, и притомъ не столько въ силу аналогіи съ тѣлесными организмами, сколько наоборотъ потому, что понятіе органическаго, повидимому, возникло изъ представленія функціональной связи душевной жизни, а отсюда уже было перенесено на тѣла. Точно также и различія, дѣлаемыя нами между различными психическими процессами, первоначально обусловлены повидимому почти исключительно различіемъ функціи и, слѣдовательно, значенія, имъ присущаго. Въ этомъ же обстоятельствѣ, опять-таки аналогично тому, что мы видѣли въ біологіи, находятъ лучшую свою опору стремленія, оспаривающія возможность механизирующаго или атомизирующаго пониманія душевной жизни. Даже если мы попытаемся психическіе процессы поставить «параллельно» физическимъ, намъ не удастся мыслить ихъ соотвѣтствующими чисто механическимъ процессамъ. Тѣлесныя явленія, къ которымъ мы отнесемъ психическіе процессы, будутъ всегда органическаго типа, такъ какъ только въ органической сферѣ возможно констатировать ту функціональную связь, которая существуетъ въ отношеніи къ душевной жизни, и такъ какъ только

такимъ образомъ можно провести параллелизмъ. И въ самомъ дѣлѣ возможна и, можетъ быть, даже необходима такая наука о душевной жизни, вся структура которой зависитъ отъ своеобразности и многообразія функцій, выполняемыхъ, по нашему мнѣнію, душевной жизнью.

Съ другой стороны, и здѣсь должно быть позволено отвлечься отъ всякихъ функцій и изслѣдовать душевную реальность только съ точки зрѣнія ея простого бытія, т.-е. безотносительно къ ея смыслу и значенію, аналогично тому, какъ физикъ изучаетъ тѣлесные процессы. Можно во всякомъ случаѣ утверждать, что такая мысль не менѣе нелѣпа, чѣмъ въ сферѣ матеріальнаго бытія, именуемаго органическимъ, попытка ограничиться однимъ лишь изученіемъ дѣйствительно существующихъ процессовъ. Конечно, такая чисто бытійная теорія необходимо уничтожила бы первоначальную связь, въ которой стоитъ всякая душевная жизнь. Но почему бы наукѣ не поставить себѣ задачей вполнѣ сознательно разрушить эту связь въ интересѣ безпристрастнаго описанія фактическаго бытія (Daseinsfeststellung)? Отнесеніе къ тому другому, въ чемъ единственно коренится смыслъ, значеніе и, слѣдовательно, единство, можетъ быть именно разсматриваемо, какъ нѣчто ненаучное, ибо несоединимое съ простымъ описаніемъ фактовъ. Вѣдь и атомизированіе, предпринимаемое механическимъ естествознаніемъ, разрушаетъ непосредственную дѣйствительность объектовъ и все-таки не можетъ считаться неправомѣрнымъ.

Но и эти мысли мы болѣе въ этой ихъ общности выяснять не будемъ. Какую значительную роль ни предоставили бы мы въ психологіи чистому разсмотрѣнію фактическаго бытія, оно все же имѣетъ свои предѣлы, какъ только мы приступаемъ къ изслѣдованію нѣкоторыхъ особыхъ областей психической жизни. Къ такой области, безъ сомнѣнія, относится и процессъ сужденія, единственно интересующій насъ здѣсь. А именно, выдѣляя эти процессы въ особый классъ посредствомъ опредѣленія ихъ, какъ образованій о которыхъ можно сказать, что они истинны или ложны, мы этимъ самымъ характеризуемъ ихъ какъ понятія функціональныя, т.-е. прилагаемъ имъ нѣкоторый смыслъ. Истиннымъ или ложнымъ бываетъ психическій процессъ отнюдь не въ силу своего простого фактическаго бытія, но лишь всегда постольку, поскольку онъ имѣетъ или не имѣетъ значенія для постиженія совершенно независимо отъ него значащей истины. Процессъ сужденія существуетъ, какъ истинное сужденіе, только въ актахъ думанія (Meinen) или пониманія (Verstehen), посредствомъ которыхъ нѣчто подумано или понято, какъ истинное. Это нѣчто и есть то другое, чему служатъ (leisten) психическіе процессы, и что единственно ихъ дѣлаетъ истинными. Поэтому психологія сужденія,

опредѣляющая сужденіе, какъ истинный или ложный процессъ мышленія и желающая его, какъ таковой, изслѣдовать, возможна лишь въ формѣ науки, работающей съ функціональными понятіями. По этой причинѣ она не можетъ также отвлечься отъ смысла, присущаго сужденію съ точки зрѣнія этого его служебнаго, функціональнаго значенія. Уже изъ этого становится яснымъ, что психологія сужденія имѣетъ дѣло съ проблемами, совершенно неизвѣстными наукѣ о чистомъ фактическомъ бытіи.

Отсюда однако не слѣдуетъ, что психологъ долженъ вообще отказаться отъ построенія бытійнаго понятія психическихъ процессовъ, называемыхъ нами сужденіями. Если психологъ, разъ навсегда ограничивъ свою область функціональнымъ понятіемъ сужденія (des Urteilens), послѣ этого отказывается спросить себя, что именно превращаетъ называемое имъ сужденіемъ психическое бытіе въ сужденіе, какъ истинное или ложное образованіе, т.-е. игнорируетъ вопросъ о присущемъ ему смыслѣ, то такое чисто фактическое разсмотрѣніе дѣйствительныхъ процессовъ, протекающихъ во времени въ отдѣльныхъ индивидахъ, когда они производятъ акты сужденія, принципіально вполнѣ возможно. Установленіе чистой фактичности можетъ оказаться прямо-таки научной необходимостью, особенно въ интересахъ общей теоріи душевной жизни, такъ какъ никогда не удастся подвести безъ остатка процессы сужденія подъ общія психологическія понятія, пока то свойство ихъ, благодаря которому они обладаютъ въ отношеніи истины особеннымъ функціональнымъ значеніемъ, будетъ считаться для нихъ существеннымъ. Именно этимъ свойствомъ они и выдѣляются изъ остальной душевной жизни, подобно тому какъ организмы выдѣляются изъ остальной матеріальной дѣйствительности. Только, чтобы на самомъ дѣлѣ притти къ ясному понятію сужденія, слѣдуетъ обращать особенное вниманіе на то, что въ дѣйствительныхъ процессахъ сужденія относится къ ихъ простому бытію, и что въ нихъ лишь постольку значительно, поскольку оно—орудіе (Leistung) постиженія истины. Поэтому для психологіи, желающей быть наукой о бытіи, различеніе между бытійнымъ и функціональнымъ понятіемъ остается разъ навсегда методически существеннымъ. Во всякомъ случаѣ сужденіе, какъ истиное сужденіе, обладаетъ не только бытіемъ, но и смысломъ; и этотъ смыслъ, въ чемъ бы онъ ни заключался, не можетъ совпадать съ психическимъ бытіемъ. Такимъ образомъ мы пришли къ двумъ принципіально различнымъ понятіямъ сужденія, про которыя нельзя сказать, что они относятся къ одному и тому же объекту.

III. СМЫСЛЪ И СОСТАВЪ СУЖДЕНІЯ.

Однако различеніе это въ такомъ общемъ видѣ еще недостаточно. Если возможно точно отграничить простое бытіе отъ присущаго ему смысла, то необходимо точнѣе опредѣлить понятіе смысла. Для этой цѣли мы спросимъ сначала, что же собственно то другое, для чего психическій процессъ сужденія функціонируетъ (leistet), чему онъ служитъ и только по отношенію къ чему онъ обладаетъ смысломъ. Выяснить это тѣмъ необходимѣе, что это другое само тоже можетъ быть названо «смысломъ сужденія» (Urteilssinn). Послѣдній однако заключается тогда не въ самихъ процессахъ сужденія, а обладаетъ независимымъ отъ нихъ значеніемъ. Поэтому мы должны различать между имманентнымъ и трансцендентнымъ, или субъективнымъ и объективнымъ смысломъ сужденія. То другое обнаруживается далѣе, какъ образованіе, которое и есть настоящій объектъ логики сужденія и которое поэтому лучше всего назвать логическимъ сужденіемъ. Чтобы точно отграничить его особымъ терминомъ не только отъ психическаго процесса сужденія, но и отъ содержащагося въ послѣднемъ смысла, мы назовемъ его въ этой связи объективнымъ составомъ сужденія (Urteilsgehalt) и постараемся выяснить его сущность настолько, чтобы возможно рѣзче выявилось его принципіальное отличіе отъ психическихъ актовъ сужденія. Только тогда удастся намъ точнѣе показать, въ какомъ отношеніи стоитъ присущій актамъ сужденія смыслъ къ составу сужденія, или къ трансцендентному смыслу, съ одной стороны, и къ реальнымъ психическимъ процессамъ сужденія—съ другой.

Для выясненія сути дѣла мы можемъ ограничиться случаемъ истиннаго и утвердительнаго сужденія. Возьмемъ, напримѣръ, предложеніе $2\times2=4$. Тотъ составъ, который мы посредствомъ актовъ сужденія мыслимъ или понимаемъ, какъ истинный, слѣдуетъ здѣсь отграничить отъ самихъ этихъ психическихъ процессовъ. Необходимость или даже только возможность такого отграниченія подлежала бы, конечно, спору, если бы рѣчь шла о психическомъ бытіи, какъ, напримѣръ, о чувствѣ боли. Здѣсь можно было бы сказать, что актъ чувствованія совпадаетъ съ почувствованной болью; или, что почувствованное уничтожается безслѣдно въ дѣйствительности чувствованія. О дѣйствительности же сужденія этого напротивъ нельзя сказать. То, что мы мыслимъ или понимаемъ (das Gemeinte oder Verstandene), т.-е. составъ сужденія, вообще не можетъ быть чѣмъ-то психическимъ въ томъ смыслѣ, какъ актъ сужденія. Чтобы уяснить это (а въ настоящее время кое-кто, пожалуй, нуждается еще въ

подобномъ уясненіи) вспомнимъ о тѣхъ двухъ опредѣленіяхъ, которыя, какъ мы ранѣе видѣли, необходимо характеризуютъ всякую психическую дѣйствительность. Всѣ психическіе процессы дѣйствительно существуютъ только въ о д н о м ъ индивидѣ и протекаютъ во времени. Но то, что мы мыслимъ или понимаемъ, когда говоримъ $2 \times 2 = 4$, не есть только составная часть той или другой индивидуальной душевной жизни, но переживается сообща всѣми тѣми, кто мыслятъ или понимаютъ это предложеніе. Оно вѣдь всѣми понимается, какъ т о ж е с а м о е, разъ вообще понимается. То же самое, правда, можетъ мыслиться и пониматься многими индивидами въ различныхъ актахъ. Но оно не можетъ нѣсколько разъ находиться въ различныхъ индивидахъ, какъ психическая реальность, потому что тогда оно именно не было бы тѣмъ же самымъ. Если бы даже предположить, что дѣйствительные акты мышленія и пониманія сужденія совершенно одинаковы въ различныхъ индивидахъ, что однако трудно доказать, то и въ этомъ случаѣ акты сужденія не были бы тождественны, потому что многіе о д и н а к о в ы е психическіе процессы всегда необходимо остаются многими и не могутъ сдѣлаться однимъ и тѣмъ же процессомъ. Уже на этомъ основаніи составъ сужденія, помысленный или понятый нами, не можетъ быть причисленъ къ психической дѣйствительности, вся сущность которой заключается въ томъ, что она имѣетъ мѣсто лишь въ одной душевной жизни. Къ тому же выводу придемъ мы, если вспомнимъ, что составъ сужденія, въ противоположность актамъ сужденія, не имѣетъ ни начала ни конца во времени. Составъ сужденія обладаетъ внѣвременной значимостью, разъ только онъ вообще обладаетъ значимостью, т.-е. истиненъ. Психологическихъ же реальностей внѣ времени такъ же не существуетъ, какъ не существуетъ психическихъ реальностей, которыя не были бы составными частями только одной индивидуальной душевной жизни. Наконецъ, составъ сужденія, очевидно, не можетъ быть причисленъ и къ матеріальной дѣйствительности, которая, будучи одной и той же для различныхъ индивидовъ, все-таки тоже протекаетъ во времени. Если допустить, что область дѣйствительнаго исчерпывается дѣленіемъ на физическій и психическій міры, то все, что переживается, или, точнѣе, мыслится и понимается, какъ составъ сужденія, надо рѣшиться назвать н е д ѣ й с т в и т е л ь н ы м ъ (unwirklich), дабы и терминологически возможно рѣзче отграничить его отъ всѣхъ психическихъ и физическихъ реальностей. Каждый, говорящій объ истинныхъ сужденіяхъ и утверждающій, что онъ мыслитъ или понимаетъ ихъ истинными, втайнѣ предпосылаетъ наличность (Bestand) такого недѣйствительнаго логическаго состава.

Сказаннымъ составъ сужденія, или логическое сужденіе (das logische

Urteil) достаточно отграничивается отъ психическихъ актовъ сужденія (Akte des Urteilens). А это снова, съ другой стороны, указываетъ намъ, до чего ложно утвержденіе, будто логика сужденія имѣетъ дѣло съ тѣмъ же матеріаломъ, что и психологическая наука о процессѣ сужденія. Предметы обѣихъ наукъ должны быть подчинены двумъ совершенно различнымъ сферамъ мыслимаго: сферамъ дѣйствительнаго и недѣйствительнаго. Дѣленіе это рано или поздно будетъ такъ же всѣми признано, какъ нынѣ уже признано всѣми дѣленіе на области психическаго и физическаго.

Съ другой стороны, между выше упомянутыми двумя сферами существуетъ связь. Вѣдь недѣйствительный логическій составъ сужденія мыслится или понимается при помощи дѣйствительныхъ психическихъ актовъ сужденія. А это насъ снова приводитъ къ имманентному, или субъективному смыслу сужденія. Послѣдній покоится, какъ мы знаемъ, на томъ, что психическіе акты какимъ-то образомъ служатъ постиженію состава. Теперь намъ еще лучше удастся понять сущность этого имманентнаго смысла сужденія. Для этой цѣли мы должны отрицательное опредѣленіе—содержаніе сужденія есть нѣчто недѣйствительное—дополнить положительнымъ опредѣленіемъ. Правда, мы здѣсь наталкиваемся на положенія, не поддающіяся краткому обоснованію. Но нижеслѣдующее имѣетъ значеніе только примѣра, особый характеръ котораго не затрагиваетъ общности принципа. Итакъ, мы предполагаемъ, что истинный составъ сужденія намъ противостоитъ, какъ значащая теоретическая цѣнность, или что истина положительнаго сужденія заключается въ соотвѣтственномъ сочетаніи (Zusammengehörigkeit) субъекта съ предикатомъ, или, точнѣе, опредѣленнаго содержанія съ опредѣленной логической формой. Если я, напримѣръ, говорю, что этотъ листъ бумаги дѣйствителенъ, то это значитъ логически, что этому воспринятому, или пережитому содержанію соотвѣтствуетъ форма дѣйствительности. Только это соотвѣтственное сочетаніе создаетъ значимость, или объективность сужденія, какъ это можетъ доказать теорія «предмета познанія».

Исходя отсюда, можно опредѣлить имманентный смыслъ сужденія также и по содержанію. Овладѣть истиннымъ составомъ сужденія, разъ рѣшающимъ въ немъ является соотвѣтственное сочетаніе, можемъ мы только въ актахъ сужденія, выражая въ нихъ наше положительное отношеніе къ этому сочетанію. Въ положительныхъ сужденіяхъ это лучше всего выражается утвержденіемъ его. Необходимость истолковывать сущность имманентнаго смысла сужденія, какъ утвержденіе, можно тогда обосновать тѣмъ, что простое обладаніе,

переживаніе или «представленіе» никогда бы не дали того, что существенно при познаніи истины, т.-е. не дали бы намъ постичь соотвѣтственное сочетаніе субъекта и предиката или формы и содержанія такъ, какъ оно намъ противостоитъ въ видѣ должнаго. Значащему цѣнностному составу (Wertgehalt), или объективно должному, должно соотвѣтствовать оцѣнивающее субъективное признаваніе, или утвержденіе. Иначе сужденіе логически безсмысленно. Слѣдуетъ только всегда имѣть въ виду, что такія слова, какъ «утвержденіе», въ противоположность «представленію» не могутъ означать здѣсь простого бытія актовъ сужденія, но что подъ ними понимается только смыслъ, присущій психическому бытію съ точки зрѣнія его логической функціи. схватыванія трансцендентнаго состава сужденія. Къ сожалѣнію, намъ приходится обозначать этотъ смыслъ словами, употребляемыми и для обозначенія психическаго бытія, ибо языкъ не предоставляетъ намъ для этого другихъ терминовъ. Изъ-за этого возникаютъ часто недоразумѣнія. Тѣмъ бо́льшее значеніе пріобрѣтаетъ абстрактное отграниченіе какъ акта сужденія отъ состава сужденія, такъ и смысла утвержденія (Ja-Sinn) отъ бытія сужденія, протекающаго во времени въ отдѣльныхъ психическихъ индивидахъ. Эти различія не подверглись бы никакому принципіальному измѣненію, если бы оказалось, что составъ сужденія слѣдуетъ опредѣлить иначе, чѣмъ мы его выше опредѣлили, и что соотвѣтственно этому также и имманентный смыслъ сужденія долженъ быть по содержанію своему иначе истолкованъ.

IV. ЛОГИКА И ПСИХОЛОГІЯ СУЖДЕНІЯ.

Этимъ данъ отвѣтъ на вопросъ, поставленный въ началѣ изслѣдованія. Теперь должно быть ясно, что логика сужденія и психологія сужденія не только не обрабатываютъ того же самаго матеріала, но что логика вообще ни въ какомъ отношеніи не зависитъ отъ психологіи. Прежде всего это имѣетъ значеніе для «объективной» логики и для ея вопроса о сущности сужденія съ точки зрѣнія его логическаго состава. Совершенно непонятно, какимъ образомъ выясненіе сущности недѣйствительнаго (unwirklich), не-психическаго образованія могло бы быть дано психологіей сужденія, имѣющей дѣло только съ психическими реальностями. Разумѣется, логическое сужденіе должно быть понято; а пониманіе, конечно, всегда—психическая реальность. Но эта психическая реальность столь же интересуетъ логика, разсматривающаго составъ сужденія, какъ, напримѣръ, акты воспріятія, представляющіе тоже вѣдь психическіе акты, интересуютъ физика, когда онъ изучаетъ тѣлесный міръ. По-

этому логикъ только постольку долженъ имѣть дѣло съ психологіей сужденія, поскольку ему приходится бороться съ догматическими взглядами, согласно которымъ все то, что понимается или мыслится истиннымъ, тѣмъ самымъ уже считается чѣмъ-то психическимъ, т.-е. протекающимъ во времени элементомъ индивидуальной душевной жизни. Устраненіе этого столь же распространеннаго, сколь и безсмысленнаго предразсудка относится въ крайнемъ случаѣ только къ логической пропедевтикѣ.

Повидимому въ болѣе близкомъ соприкосновеніи съ психологіей находится «субъективная» логика, проблема которой—имманентный смыслъ актовъ сужденія. Однако это лишь постольку правильно, поскольку отграниченіе психическаго акта отъ этого смыслового образованія (Sinngebilde) еще труднѣе провести, нежели отграниченіе его отъ состава сужденія. Говоря о смыслѣ сужденія, логика въ общемъ изслѣдовала послѣднее въ логическихъ интересахъ. Правда, она не всегда вполнѣ ясно сознавала, что при этомъ и рѣчи быть не могло о дѣйствительности сужденія съ точки зрѣнія его психическаго бытія. Эта неясность оказала такое вліяніе на словесную формулировку логическихъ выводовъ, что со стороны психологіи могли по этому поводу возникнуть возраженія. Однако, эти обстоятельства мало что мѣняютъ во внутренней научной цѣнности теорій, усматривающихъ, напримѣръ, сущность сужденія въ утвержденіи соотвѣтственнаго сочетанія формы и содержанія. Если послѣдовательно стоять на томъ, что такія теоріи х о т я т ъ истолковывать только логическій смыслъ сужденія, то недоразумѣніе, будто бы эти теоріи высказываютъ нѣчто о психическомъ бытіи актовъ сужденія, должно бы отпасть даже у психологовъ, интересы которыхъ направлены совершенно въ иную сферу, и которымъ поэтому всегда такъ трудно стать на точку зрѣнія логическихъ вопросовъ. Слѣдовательно, отношеніе логики къ психологіи и въ субъективной ея части сводится къ необходимости тщательнаго отграниченія логики отъ психологіи, а въ частности отъ психологической терминологіи. Это отграниченіе, конечно, не уничтожаетъ самостоятельности ученія объ имманентномъ смыслѣ сужденія. Вѣрнѣе всего сохранитъ логика свою независимость отъ психологіи, если всегда будетъ ясно сознавать, что задача ея—только истолковывать имманентный смыслъ съ точки зрѣнія трансцендентнаго логическаго состава, но отнюдь не искать его въ психическомъ бытіи актовъ сужденія. Безъ трансцендентнаго состава, понимаемаго или мыслимаго актами сужденія, эти послѣдніе не имѣли бы никакого смысла. Имманентный смыслъ, равно какъ и трансцендентный, не можетъ быть растворенъ въ психическомъ бытіи, и поэтому также не можетъ быть отысканъ психо-

логіей. Вѣдь онъ представляетъ собою не что иное, какъ только отнесенность къ чему-то не-психическому.

Разсмотримъ, наконецъ, также вкратцѣ обратное отношеніе, т.-е. отношеніе психологіи сужденія къ логикѣ. Безъ сомнѣнія, психологія имѣетъ свою совершенно самостоятельную задачу: установленіе и описаніе психическаго бытія. Такъ, напримѣръ, чисто психологически долженъ разсматриваться вопросъ о томъ, какъ процессы сужденія должны быть подчинены общей теоріи душевной жизни. Но какъ возможно непредвзятымъ образомъ рѣшить этотъ вопросъ, не отвлекшись при этомъ отъ смысла и значенія? Ограничиваясь самымъ существеннымъ, скажемъ только, что вѣдь нѣтъ никакого основанія сразу безъ изслѣдованія допускать, что основныя логическія различія совпадаютъ съ основными различіями психическаго бытія; или что, наоборотъ, различія въ психическомъ бытіи также и логически релевантны. Несомнѣнно, напримѣръ, что словесная форма какого-нибудь предложенія во время слушанія его, оказываетъ дѣйствіе на психическіе процессы, фактически протекающіе въ это время при пониманіи сужденія. Тѣмъ не менѣе слова могутъ сильно розниться при совершенно томъ же составѣ сужденія. Послѣдній можно всегда выразить такимъ образомъ, что въ одномъ случаѣ имманентный смыслъ сужденія будетъ слушающему подчеркнутъ словомъ «да», слѣдовательно, будетъ и психически представленъ; въ другомъ же случаѣ, напротивъ, смыслъ утвержденія ничѣмъ не будетъ внѣшне выраженъ, и поэтому, быть можетъ, ничѣмъ и не будетъ представленъ въ психическомъ бытіи. Даже болѣе того: мы вообще не имѣемъ никакого основанія безъ предварительнаго изслѣдованія допускать, что различные акты сужденія при пониманіи того же самаго состава сужденія или того же самаго имманентнаго смысла сужденія психически настолько схожи, что могутъ быть подведены подъ одни и тѣ же психологическія общія понятія. Гораздо вѣроятнѣе, что существуетъ нѣсколько группъ, обнаруживающихъ при пониманіи совершенно различный въ психологическомъ отношеніи характеръ. Это обстоятельство имѣло бы тогда рѣшающее значеніе при построеніи чисто фактической психологіи (Daseinspsychologie) сужденія, въ то время какъ для логики эти различія не представляютъ никакого интереса. Во всякомъ случаѣ психологія, приступая къ разрѣшенію такихъ вопросовъ, должна отвлечься отъ всякихъ психологическихъ предпосылокъ, разъ она дѣйствительно желаетъ застраховать себя отъ вторженія въ ея теорію элементовъ логическаго смысла, которые неизбѣжно должны привести къ искаженію ея представленій о психическомъ бытіи.

Но если задачи психологіи и логики различаются между собою, въ

вышеуказанномъ отношеніи, то изъ этого именно слѣдуетъ, что п у т ь, ведущій насъ къ эмпирической психологіи сужденія, все же невозможно успѣшно пройти безъ предварительной оріентировки въ логикѣ. Не зная логическихъ образованій въ ихъ сущности и многообразіи, психологъ всегда рискуетъ принять трансцендентный или имманентный смыслъ за психическое бытіе. И именно психологія пониманія представляетъ въ этомъ отношеніи особенныя трудности. Извѣстны опыты, состоящіе въ томъ, что какое-нибудь лицо, слыша слова, передаетъ затѣмъ, что̀ оно наблюдало при пониманіи ихъ. Такимъ путемъ имѣется въ виду установить психическое бытіе, протекающее во время процесса сужденія. Насъ завело бы слишкомъ далеко разсмотрѣніе вопроса, можно ли вообще психическое бытіе «понимать», или, что вѣроятнѣе, не покоится ли всякое взаимное пониманіе людей на постиженіи совмѣстно пережитыхъ, т.-е. не-психическихъ смысловыхъ образованій. Только одинъ вопросъ напрашивается самъ собою: если предложить кому-нибудь понять истинное положеніе, то сможетъ ли онъ въ первую очередь направить свое вниманіе на психическій актъ, или прежде всего предстанутъ ему трансцендентный составъ сужденія и имманентный логическій смыслъ его? Недавно еще только много говорилось объ открытіи того, что при пониманіи истинныхъ предложеній рѣшающую роль играютъ не «представленія», а «невоззрительные элементы» (Unanschauliches). Въ этомъ утвержденіи усматривали даже значительный прогрессъ въ психологіи. Что при пониманіи отнюдь не должны непремѣнно возникать образы (что вѣроятно и должно выражать слово «невоззрительный»), было уже ранѣе отмѣчено, напримѣръ, Шопенгауэромъ и никого не можетъ поразить. Но дѣйствительно ли уже доказано, что тѣ «невоззрительные» элементы, которые мы переживаемъ при пониманіи предложенія, не суть логическія смысловыя образованія? Этотъ вопросъ во всемъ его объемѣ, конечно, не можетъ быть здѣсь нами разрѣшенъ. Возможно, что существуетъ до сихъ поръ еще незамѣченное психическое бытіе, принципіально отличающееся отъ ощущеній, представленій, чувствованій и т. п. Чтобы отграничить его сначала хотя бы отрицательно, пожалуй, можно было бы его назвать «невоззрительнымъ». Во всякомъ случаѣ, психологія не должна перестать интересоваться вопросомъ о томъ, что̀ собственно составляетъ психическую реальность въ тѣхъ случаяхъ, когда логическій смыслъ понимается безъ «представленій». Опредѣленная постановка этого вопроса является несомнѣнной заслугой новѣйшихъ изслѣдованій о психологіи мышленія. Но подлинное психологическое разрѣшеніе проблемы не сможетъ быть достигнуто безъ одновременнаго изученія логическихъ смысловыхъ образованій. Напр., слѣдуетъ по крайней мѣрѣ обращать

вниманіе на то, что пониманіе отдѣльныхъ словъ есть нѣчто принципіально отличное отъ пониманія предложеній, которыя могутъ быть названы истинными; далѣе, слѣдуетъ различать между пониманіемъ имманентнаго смысла утвержденія (Ja-Sinn) и трансцендентнаго состава сужденія. Только тогда удастся «невоззрительное» психическое бытіе, если таковое существуетъ, вполнѣ выдѣлить (ablösen) изъ различныхъ смысловыхъ образованій и положительно опредѣлить съ точки зрѣнія его психическаго существованія. Напротивъ, пока психологическая проблема ставится въ связь съ логическимъ, какъ, напр., Кантовымъ ученіемъ, по которому понятія безъ «воззрѣнія», т.-е. безъ алогическаго элемента, пусты, до тѣхъ поръ вносится путаница не только въ логику, но и въ самое психологію. Психическую дѣйствительность, всегда протекающую въ «формѣ воззрѣнія» времени, никогда бы не слѣдовало называть невоззрительной въ Кантовомъ смыслѣ. Правда, если все нетѣлесное безъ дальнѣйшихъ оговорокъ принимать за психическое, если въ психологіи видѣть науку о непосредственныхъ «переживаніяхъ», такого рода сомнѣнія ни къ чему не поведутъ. Но можетъ ли психологія, безъ вреда для себя самой, долгое время довольствоваться такими все же нѣсколько примитивными взглядами? Уже Платонъ былъ весьма далекъ отъ мысли гонимать подъ свои «безтѣлесными идеями» психическіе процессы. Современному изслѣдователю душевной жизни слѣдовало бы, вѣдь, также попытаться познать, наконецъ, вполнѣ ясно всю обширную область «безтѣлеснаго» во всемъ ея многообразіи; онъ долженъ бы перестать сваливать въ одну кучу «психическаго» всѣ тѣ столь различныя по существу образованія, изъ коихъ состоитъ область безтѣлеснаго. Только такимъ образомъ возможно притти къ психологіи, какъ наукѣ о психическихъ реальностяхъ.

Наконецъ еще большее значеніе, чѣмъ для фактической (эмпирической) психологіи, имѣетъ логика для функціональной психологіи (Leistungspsychologie) сужденія. Здѣсь рѣчь идетъ болѣе чѣмъ о простомъ отграниченіи психическаго отъ логическаго. Ограничиваясь и здѣсь лишь выясненіемъ принципа, укажемъ только еще на одинъ пунктъ, который именно въ журналѣ о философіи культуры невозможно совершенно обойти. Психологія въ послѣднее время все больше и больше притязаетъ на изученіе также и «высшей» душевной жизни. Единственно понятный смыслъ, который можно связать съ этимъ словомъ въ примѣненіи къ психологіи сужденія, это культурное благо научнаго мышленія. Если же подъ словомъ «высшее мышленіе» разумѣть не функціональное понятіе, то это слово, какъ всѣ наименованія культурныхъ благъ, лишается всякаго значенія. Поэтому психологія науки безъ предваритель-

ной оріентировки въ логикѣ—предпріятіе совершенно безнадежное. Психологія науки предпосылаетъ понятіе науки; послѣднее же можетъ быть опредѣлено только ученіемъ о теоретическихъ культурныхъ цѣнностяхъ. Что̀ такое истинное и что̀—ложное сужденіе, что означаетъ утвержденіе или отрицаніе, въ какомъ отношеніи элементы сужденія или отдѣльныя значенія словъ (Wortbedeutungen) стоятъ къ цѣлокупности состава сужденія, въ какой мѣрѣ научныя понятія логически эквивалентны сужденіямъ, какія бываютъ различныя образованія понятій, какимъ образомъ сужденія сочетаются въ системы, можно ли или недопустимо говорить объ единомъ научномъ универсальномъ методѣ, равно охватывающемъ какъ природу, такъ и исторію —все это проблемы, безъ разрѣшенія которыхъ невозможно истолкованіе смысла науки. Но именно передъ этими проблемами психологія сужденія неизбѣжно пасуетъ. Какъ возможно отвѣтить на возникающіе здѣсь вопросы простымъ констатированіемъ психическихъ процессовъ, которые фактически протекаютъ въ томъ или другомъ индивидѣ, понимающемъ смыслъ научныхъ предложеній? Только зная уже логическій составъ и смыслъ науки, психологія въ состояніи однозначно поставить в о п р о с ъ о томъ, какіе различные акты мышленія протекаютъ именно въ научно мыслящемъ индивидѣ, для того, чтобы затѣмъ понять эти акты мышленія въ отдѣльности съ точки зрѣнія творчества культурнаго блага науки. Пора, наконецъ, ликвидировать мнѣніе, будто возможно научно овладѣть какимъ-либо матеріаломъ чрезъ простое описаніе фактовъ, не имѣя никакой руководящей точки зрѣнія для выбора существеннаго. Простая куча фактовъ ни къ чему не нужна. И не только въ психологіи мышленія, но повсюду зависимость психологіи отъ философіи культурныхъ благъ и культурныхъ цѣнностей тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше психологія обращается къ такъ называемымъ высшимъ психическимъ процессамъ въ художественной, политической или религіозной жизни. Ибо только въ качествѣ осмысленныхъ дѣйствій, служащихъ постиженію значащаго культурнаго состава, имѣютъ они право именоваться «высшими». Если же отвлечься отъ отнесенности психическихъ процессовъ къ значащимъ цѣнностямъ, которыя тѣ постигаютъ и до которыхъ они тѣмъ самымъ возвышаются, то у насъ останется лишь простой фактъ ихъ существованія и не будетъ никакихъ основаній причислять ихъ къ «высшему» или къ «низшему».

Ограничимся сказаннымъ. И изъ этихъ бѣглыхъ замѣчаній должно уже стать яснымъ то, что мы хотѣли здѣсь показать: психологія сужденія, изучая сужденіе, какъ истинное или ложное образованіе, т.-е. изучая его, какъ функціональное, служебное понятіе, должна быть въ тѣсномъ

общеніи съ логикой. Логика же, напротивъ, вполнѣ можетъ обойтись безъ помощи психологическихъ изслѣдованій; эти послѣднія отнюдь не необходимы ей для изученія структуры состава сужденія и для истолкованія смысла актовъ сужденія съ точки зрѣнія этого состава. Если соображенія наши поведутъ къ болѣе внимательному отношенію къ выдвинутой нами проблемѣ, цѣль ихъ будетъ достигнута.

Къ критикѣ основныхъ мотивовъ историческаго матеріализма.

Статья С. О. Марголина (С. П.Б.)

Ни одна теорія не страдала такъ отъ многосмысленности своихъ основныхъ терминовъ и неопредѣленности своихъ положеній, какъ теорія историческаго матеріализма. Такъ какъ сами творцы этой системы не дошли до подробной разработки ея, то они употребляли въ качествѣ основныхъ терминовъ своей теоріи самыя общія понятія,въ которыя они, однако, вкладывали свой особый, опредѣленный смыслъ. Но имъ не удалось ни отмежевать этотъ смыслъ отъ общепринятаго употребленія данныхъ понятій, ни конкретно формулировать свои основныя положенія. Это является причиною безконечныхъ сдоровъ и недоразумѣній, возникшихъ вокругъ этой теоріи.

Историческій матеріализмъ разсматривается обыкновенно, какъ ученіе монизма и матеріализма, но монизмъ этой теоріи видятъ обыкновенно въ томъ, что она объясняетъ единою причиною всѣ явленія общественной жизни, а матеріализмъ ея — въ матеріальномъ характерѣ этой причины, въ томъ, что она опредѣляется движеніемъ матеріи. Мы думаемъ, что ни то ни другое не вѣрно. Механическое пониманіе общественной жизни, по нашему мнѣнію, вообще чуждо марксизму, монизмъ котораго состоитъ въ томъ, что онъ разсматриваетъ всю общественную жизнь, какъ единое цѣлое, матеріализмъ же въ томъ, что онъ исходитъ изъ предположенія о полной обусловленности общественной жизни какъ матеріальной, такъ и духовной, какъ объективной, такъ и субъективной. Чтобы доказать это, мы должны раньше всего выяснить основную проблему историческаго матеріализма.

I. ПОНЯТІЕ МАТЕРІИ ВЪ СИСТЕМѢ ЭКОНОМИЧЕСКАГО МАТЕРІАЛИЗМА.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что экономическій матеріализмъ представляетъ собою чисто соціологическую теорію, и что поэтому терминъ матерія употребляется здѣсь строго говоря только въ смыслѣ матеріи исторіи, матеріи общественной жизни, а не въ смыслѣ метафизическаго субстрата дѣйствительности. Можно сказать, что терминъ матеріализмъ былъ непосредственно выдвинутъ Марксомъ въ его борьбѣ противъ Бруно Бауэра, различавшаго между «духомъ» и «массою» исторіи, между жизнью критической личности, въ которой воплощается активность сознанія исторіи, и жизнью общественныхъ массъ, которыя образуютъ только матеріалъ для исторіи. «У Бруно Бауэра, говоритъ Марксъ, стоитъ на одной сторонѣ масса, какъ пассивный неодухотворенный, историческій безплодный, матеріальный элементъ исторіи, на другой сторонѣ—духъ, критика, господа Бруно и К^0., какъ элементъ активный, отъ котораго исходитъ всякое историческое дѣйствіе»[1]).

Впрочемъ матеріализмъ имѣетъ у Маркса еще и другое значеніе. Этотъ терминъ выражаетъ у Маркса извѣстное направленіе философіи, ея оріентировку на общественности, на практическихъ потребностяхъ общественной жизни, а не на метафизикѣ или теологіи. Интересы послѣдняго рода онъ считаетъ удѣломъ идеалистической философіи. Онъ горячо оспариваетъ поэтому положеніе Бруно Бауэра, будто французскій матеріализмъ есть продолженіе спиноцизма, у котораго только субстанція превращена въ матерію. Онъ того мнѣнія, что матеріализмъ противоположенъ и враждебенъ всякой метафизикѣ. Такъ Марксъ говоритъ въ «Святомъ семействѣ»: «Выражаясь точно и прозаически, французское Просвѣщеніе, а въ особенности французскій матеріализмъ XVIII столѣтія, представляетъ собою не только борьбу противъ существующихъ политическихъ учрежденій, религіи и теологіи, но также открытую, ясно выраженную борьбу противъ метафизики XVII столѣтія и противъ всякой вообще метафизики, противъ метафизики Декарта, Маленбранша, Спинозы и Лейбница. Философія была противопоставлена метафизикѣ, подобно тому какъ Фейербахъ при своемъ первомъ рѣшительномъ выступленіи противъ Гегеля противопоставилъ опьяненной спекуляціи трезвую философію. Пораженная французскимъ Просвѣщеніемъ, а въ особенности французскимъ матеріализмомъ, метафизика XVII столѣтія праздновала свою побѣдоносную, полную содержанія, реставрацію въ лицѣ нѣмецкой

[1]) К. Марксъ и Фридрихъ Энгельсъ, Литературное наслѣдіе, т. II, стр. 216.

философіи, а именно въ спекулятивной нѣмецкой философіи XIX столѣтія. Послѣ того какъ Гегель геніальнымъ образомъ соединилъ ее со всею прежнею метафизикою и съ нѣмецкимъ идеализмомъ, создавъ метафизическое универсальное царство, нападки на теологію снова, какъ въ XVIII столѣтіи, шли рядомъ съ нападками на спекулятивную метафизику и на всякую метафизику вообще. Матеріализмъ, пополненный теперь тѣмъ, что было добыто самою спекуляціею, и совпадающій съ гуманизмомъ, навсегда покончитъ съ метафизикой. Подобно тому какъ Фейербахъ въ теоріи, французскій и англійскій соціализмъ и коммунизмъ являются на практикѣ матеріализмомъ, сливающимся съ гуманизмомъ».

Однако, послѣднія слова Маркса показываютъ, что его матеріализмъ существенно отличается отъ матеріализма французскаго Просвѣщенія, что его «философія гуманизма» пополнена тѣмъ, что было добыто самою спекулятивною философіею Гегеля. И Марксъ въ другомъ мѣстѣ указываетъ, въ чемъ именно недостатокъ французскаго матеріализма. Это то, что матеріализмъ не понимаетъ практической общественной дѣйствительности, что онъ не видитъ въ конкретной общественной дѣйствительности осуществленія идей. Главный недостатокъ матеріализма, говоритъ Марксъ въ «Замѣткахъ о Фейербахѣ», состоялъ до сихъ поръ въ томъ, что онъ разсматриваетъ дѣйствительность, предметный, воспринимаемый внѣшними чувствами міръ лишь въ формѣ объекта, въ формѣ созерцанія, а не въ формѣ практики, несубъективно. Поэтому дѣятельную сторону, въ противоположность матеріализму, развивалъ до сихъ поръ идеализмъ, но развивалъ отвлеченно, потому что идеализмъ, естественно, не признаетъ конкретной дѣятельности, какъ таковой. Фейербахъ хочетъ имѣть дѣло съ конкретными объектами. Но онъ не доходитъ до взгляда на человѣческую дѣятельность, какъ на предметную дѣятельность. Вотъ почему онъ въ «Сущности Христіанства» разсматриваетъ, какъ подлинную человѣческую дѣятельность, только дѣятельность теоретическую, между тѣмъ какъ практика понимается и изображается имъ лишь въ грязно-жидейской формѣ своего проявленія. Вотъ почему онъ не понимаетъ также значенія революціонной практически-критической дѣятельности». Марксъ наоборотъ ищетъ «жизни идеи въ конкретной дѣйствительности», ибо онъ увѣренъ, что конкретная историческая жизнь имѣетъ свой смыслъ, свои идеалы. Марксъ нападаетъ поэтому на историческую школу права за ея идолопоклонство передъ фактами, за то, что она не ищетъ смысла въ исторической жизни. Въ «Философскомъ манифестѣ исторической школы права» Марксъ показываетъ, что методъ этой школы долженъ неизбѣжно вести къ самому грубому преклоненію передъ фактами, какъ бы безсмысленны они ни были. Онъ показываетъ, что именно

эта школа съ ея безвѣріемъ въ разумъ вещей есть продуктъ скептицизма XVIII столѣтія. «Существуетъ, говоритъ Марксъ, вульгарный взглядъ, разсматривающій историческую школу какъ реакцію противъ легкомысленнаго духа XVIII столѣтія. Распространенность этого взгляда обратно пропорціональна его истинности. XVIII столѣтіе произвело лишь одинъ продуктъ, отличающійся по существу легкомысліемъ, и этотъ единственный легкомысленный продуктъ—историческая школа». Марксъ считаетъ родоначальникомъ этой школы Гуго и говоритъ: «Гуго—скептикъ по отношенію къ необходимой сущности вещей, но онъ Гофманъ по отношенію къ случайнымъ проявленіямъ ихъ. Онъ ничуть не старается доказать, что положительное разумно. Онъ старается доказать, что положительное неразумно. Нельзя приписывать этотъ методъ недостаткамъ случайной индивидуальности Гуго. Это—методъ его принципа, откровенный, наивный ни съ чѣмъ не считающійся методъ исторической школы». Ибо «для того, чтобы положительное получило значеніе какъ положительное, я долженъ доказать, что положительное существуетъ не черезъ разумъ, а вопреки разуму. Если бы разумъ былъ мѣриломъ положительнаго, положительное не могло бы быть мѣриломъ разума... Гуго оскверняетъ все, что есть святого для правового, нравственнаго, политическаго человѣка, но онъ разрушаетъ святыни лишь для того, чтобы быть въ состояніи совершать богослуженіе передъ ними, какъ передъ историческими реликвіями, онъ позоритъ ихъ передъ глазами разума для того, чтобы втихомолку воздавать имъ почести передъ глазами исторіи... Гуго—законченный скептикъ. Скептицизмъ XVIII столѣтія, направленный противъ разума существующаго, принимаетъ у него характеръ скептицизма, направленнаго противъ существованія разума. Онъ принимаетъ тезисъ Просвѣщенія, онъ тоже отрицаетъ разумность положительнаго, но лишь для того, чтобы избавиться отъ необходимости признавать положительность разумнаго. Онъ думаетъ, что положительное было лишено всякой видимости разума для того, чтобы признать положительное безъ видимости разума. Онъ думаетъ, что съ цѣпей сорваны фальшивые цвѣты для того, чтобы одѣть настоящія цѣпи безъ цвѣтовъ» [1]).

Мы видимъ такимъ образомъ, что задачею Маркса является построить монистическую философію исторіи, которая одинаково охватила бы всѣ моменты человѣческой культуры какъ матеріальные, такъ и духовные, какъ субъективные, такъ и объективные. Но нетрудно замѣтить также и то, что этотъ монизмъ былъ внушенъ ему всею нѣмецкою идеалистическою философіею, въ которой тенденція къ монизму начинается уже у Канта, въ его апріорныхъ категоріяхъ, имѣющихъ примѣ-

[1]) Литерат. наслѣдіе, т. I, стр. 336—369.

неніе однако только къ матеріалу опыта, и находитъ свое окончательнсе завершеніе въ философіи Гегеля. И только неразработанность философской терминологіи, только мнимая альтернатива между метафизическимъ идеализмомъ и матеріализмомъ заставила Маркса называть свою философію гуманизма историческимъ матеріализмомъ. Только потому, что въ его время не было еще разработано содержаніе нѣмецкой философіи, начиная отъ Канта и кончая Гегелемъ,—философіи, имѣвшей существенно объективное направленіе и вообще лежавшей по ту сторону вопроса о матеріализмѣ и идеализмѣ, Марксу пришлось такъ отмежевываться отъ идеалистической философіи, несмотря на то, что, по его собственному признанію, его философія пополнена тѣмъ, что было добыто самою спекуляціею. Эта зависимость историческаго матеріализма отъ нѣмецкой философіи и спеціально отъ философіи Гегеля проявляется уже въ самой постановкѣ проблемы.

II. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКАГО МАТЕРІАЛИЗМА.

Проблема историческаго матеріализма заключается въ вопросѣ о формирующихъ моментахъ общественной жизни. Если интересы, страсти, желанія, хотѣнія отдѣльныхъ людей въ обществѣ, если вся дѣятельность общественныхъ массъ, составляетъ матерію исторіи, то ч т о опредѣляетъ эту массу страстей, хотѣній и желаній, ч т о формируетъ дѣятельность общественныхъ массъ? Съ перваго взгляда дѣятельность общественныхъ массъ представляется лишенною всякаго формирующаго начала. Каждый элементъ, каждый индивидъ, каждый атомъ этой массы преслѣдуетъ свои личные, индивидуальные интересы; то, что получается при столкновеніи, сцѣпленіи, скрещеніи и взаимномъ сплетеніи этихъ личныхъ интересовъ, является, повидимому, дѣломъ чистаго случая, и массовая дѣятельность въ цѣломъ представляется хаотичною, лишенною способности самоопредѣленія. Проблемою экономическаго матеріализма и является вопросъ о томъ, ч т о формируетъ хаотическую массу общественной жизни, ч т о создаетъ единство и согласованность между различными страстями, хотѣніями и интересами отдѣльныхъ лицъ. Другими словами, нуждается ли матерія исторіи для своего формированія въ отдѣльномъ внѣ ея стоящемъ сознаніи, которое опредѣляетъ ея направленіе и устанавливаетъ гармонію и согласованность между различными ея элементами, или же хаотическая масса общественной жизни обладаетъ имманентною способностью самоформированія и самоопредѣленія?

Въ этомъ смыслѣ понимаетъ и Энгельсъ проблему экономическаго

матеріализма. Такъ онъ говоритъ: «На поверхности явленій исторіи, несмотря на сознанныя и желанныя цѣли людей, царствуетъ случайность... Столкновенія безчисленныхъ отдѣльныхъ стремленій и отдѣльныхъ дѣйствій приводятъ въ области исторіи къ состоянію, подобному тому, какое господствуетъ въ безсознательной природѣ. Дѣйствія имѣютъ извѣстную желанную цѣль, но результаты, вытекающіе изъ этихъ дѣйствій, часто вовсе не желательны. А если они, повидимому, и соотвѣтствуютъ желанной цѣли, то, въ концѣ концовъ, они несутъ съ собою далеко не одно то, что было желательно. Такимъ образомъ, кажется, что въ общемъ случайность одинаково господствуетъ и въ исторической области. Но гдѣ на поверхности господствуетъ случайность, тамъ сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутреннимъ скрытымъ законамъ. Все дѣло въ томъ, чтобы открыть эти законы» [1].

Къ сожалѣнію, Энгельсъ не сознаетъ всего значенія этой проблемы, онъ не чувствуетъ, что сама постановка этой проблемы предполагаетъ новую концепцію природы и характера общественной жизни,—концепцію, которая стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи со всею атомистическою и индивидуалистическою философіею Просвѣщенія. Ибо очевидно, что эта проблема имѣетъ смыслъ только при предположеніи, что общественная жизнь представляетъ собою самодовлѣющее цѣлое, которое не опредѣляется дѣятельностью отдѣльныхъ атомовъ, составляющихъ его, а которое напротивъ опредѣляетъ дѣятельность каждаго отдѣльнаго индивида. Наоборотъ, съ точки зрѣнія индивидуалистической философіи Просвѣщенія общество является простою ариѳметическою суммою отдѣльныхъ индивидовъ, и вся общественная жизнь составляется изъ свободной игры интересовъ и страстей отдѣльныхъ лицъ; она представляетъ собою арену необузданнаго проявленія личныхъ м о т и в о в ъ каждаго индивида. Поэтому вопросъ о томъ, что формируетъ жизнь всего общественнаго цѣлаго, не могъ даже возникнуть на почвѣ философіи Просвѣщенія. Для философіи Просвѣщенія интересы, страсти отдѣльныхъ лицъ не составляютъ только м а т е р і а л а исторіи, который въ свою очередь формируется въ новое цѣлое, а представляютъ собою, наоборотъ, конечные пункты исторической жизни. Въ силу этого философія Просвѣщенія пыталась разрѣшить не вопросъ о томъ, что̀ опредѣляетъ жизнь всего общественнаго цѣлаго, а, наоборотъ, чѣмъ опредѣляется дѣятельность каждаго о т д ѣ л ь н а г о индивида. Общественная же жизнь въ цѣломъ представлялась всегда лишь результатомъ дѣятельности входящихъ въ составъ даннаго общества индивидовъ. Этимъ объясняет-

[1] L. Feuerbach und der Ausgang der klass. deutschen Philosophie 2 Aufl. 1895.

ся и другая особенность этой философіи—именно ея прагматизмъ. Не видя цѣлаго, философія Просвѣщенія должна была неизбѣжно разсматривать всѣ общественно-историческія явленія съ точки зрѣнія личныхъ мотивовъ отдѣльныхъ лицъ, съ точки зрѣнія тѣхъ цѣлей, которыя ставятся отдѣльными людьми. Поэтому и французскій матеріализмъ, выросшій на почвѣ философіи Просвѣщенія, долженъ былъ неизбѣжно придерживаться теоріи прагматизма.

Но Энгельсъ, смѣшивая историческій матеріализмъ съ метафизическимъ, обвиняетъ французскій метафизическій матеріализмъ, выросшій на почвѣ философіи Просвѣщенія, въ непослѣдовательности, вмѣняя ему въ вину именно его историческій прагматизмъ. Энгельсъ не чувствуетъ, что французскій метафизическій матеріализмъ не могъ даже замѣтить проблемы, выдвинутой новымъ историческимъ матеріализмомъ, что онъ долженъ былъ неизбѣжно ограничиваться въ исторіи изученіемъ мотивовъ, руководившихъ данными историческими людьми. Энгельсъ не замѣчаетъ, что въ пониманіи исторической жизни между метафизическимъ матеріализмомъ и историческимъ нѣтъ кромѣ названія ничего общаго, что они въ этомъ отношеніи діаметрально расходятся. Онъ видитъ поэтому измѣну методу тамъ, гдѣ, съ точки зрѣнія стараго французскаго матеріализма, была строгая послѣдовательность. Такъ онъ говоритъ: «Старый матеріализмъ никогда не задавался такимъ вопросомъ. Взглядъ его на исторію—поскольку онъ имѣлъ такой взглядъ—былъ существенно прагматическій: онъ судилъ объ историческихъ событіяхъ сообразно побужденіямъ дѣятелей, дѣлилъ этихъ дѣятелей на честныхъ и плутовъ и находилъ, что въ большинствѣ случаевъ честные оказываются въ дуракахъ, а плуты торжествуютъ. Изъ этого обстоятельства для него вытекалъ лишь тотъ выводъ, что въ исторіи очень мало назидательнаго, а для насъ вытекаетъ тотъ, что въ исторической области старый матеріализмъ измѣнялъ себѣ, считая дѣйствующія тамъ идеальныя побудительныя силы послѣдними причинами событій, вмѣсто того, чтобы изслѣдовать, что̀ за ними кроется, каковы побудительныя силы этихъ побудительныхъ силъ. Не въ томъ состояла его непослѣдовательность, что онъ признавалъ существованіе идеальныхъ побудительныхъ силъ, а въ томъ, что онъ остановился на нихъ, не стремясь проникнуть дальше, дойти до причинъ, создавшихъ эти силы» [1]).

Энгельсъ не сознаетъ здѣсь всего принципіальнаго разногласія между французскимъ матеріализмомъ и матеріализмомъ Маркса, сводя весь этотъ споръ къ вопросу о количествѣ, къ вопросу о большей или меньшей отдаленности причинъ, обусловливающихъ человѣческія дѣйствія.

[1]) Ibid., стр. 46.

Принципіальное же разногласіе между ними касается на самомъ дѣлѣ не вопроса о томъ, какими причинами опредѣляется дѣятельность каждаго индивида, а къ какимъ послѣдствіямъ ведетъ дѣятельность историческихъ массъ. Старый матеріализмъ не могъ замѣчать этихъ послѣдствій, такъ какъ онъ не видѣлъ цѣлаго, а видѣлъ однихъ только атомовъ, отдѣльныхъ индивидовъ. Поэтому онъ исходилъ изъ предположенія, что анализъ человѣка, анализъ человѣческихъ потребностей, человѣческихъ эмоцій, страстей и побужденій, можетъ дать намъ объясненіе всѣхъ явленій исторической жизни. Но, очевидно, что какъ далеко матеріализмъ Просвѣщенія ни уходилъ бы въ анализѣ причинъ, обусловливающихъ человѣческую дѣятельность, онъ никогда не могъ бы дойти до представленія объ обществѣ какъ о самодовлѣющемъ цѣломъ, до того представленія, которое, какъ мы видѣли, составляетъ исходный пунктъ новаго матеріализма.

Наоборотъ, представленіе о томъ, что общественная жизнь является самодовлѣющимъ цѣлымъ, что интересы, страсти и побужденія людей представляютъ собою только матеріалъ исторіи, что дѣятельность общественныхъ массъ въ исторіи приводитъ къ такимъ послѣдствіямъ, которыя непосредственно не лежали въ самыхъ намѣреніяхъ людей, и что, слѣдовательно, общественно-историческія явленія нельзя понимать изъ анализа человѣческихъ эмоцій, изъ анализа тѣхъ или иныхъ субъективно-психологическихъ потребностей людей,—это есть точка зрѣнія не метафизическаго матеріализма, а философскаго идеализма.

Ибо нѣмецкій идеализмъ и завершитель его—Гегель именно и стали впервые разсматривать историческую жизнь какъ самостоятельное цѣлое, въ которомъ интересы, страсти, желанія людскихъ массъ представляютъ только матеріалъ, при посредствѣ котораго міровой духъ доходитъ до своего самосознанія и реализуется въ дѣйствительности. «Неизмѣримая масса воленій, интересовъ и дѣятельностей, говоритъ Гегель, представляетъ собою орудія и средства мірового духа для осуществленія его цѣли: поднять его до сознанія и осуществить его»[1]). Поэтому, говоритъ онъ, «во всемірной исторіи появляется при посредствѣ дѣятельности людей нѣчто другое, чѣмъ то, что они преслѣдуютъ и чего достигаютъ, что они непосредственно знаютъ и чего хотятъ; они осуществляютъ свои интересы, но при этомъ возникаетъ еще нѣчто другое, что лежитъ внутренно въ этихъ интересахъ, но чего вовсе не было ни въ ихъ желаніяхъ, ни въ ихъ намѣреніяхъ». И въ другомъ мѣстѣ онъ резюмируетъ: «можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что божественное Провидѣніе относится къ міру и къ управляющимъ имъ

[1]) Hegel, Vorlesungen über Philosophie der Geschichte (Neclam), S. 63—65.

законамъ, какъ абсолютная хитрость. Богъ предоставляетъ людямъ отдаваться своимъ частнымъ интересамъ и страстямъ, но въ конечномъ результатѣ получается осуществленіе Его намѣреній, которыя отличны отъ того, что раньше всего преслѣдовали тѣ, услугами которыхъ Онъ пользовался»[1]).

Энгельсъ тоже признаетъ за идеалистическою философіею заслугу постановки этой проблемы, но онъ не видитъ внутренней связи идеалистической философіи съ этою проблемой, подобно тому какъ ему представляется непослѣдовательнымъ отрицаніе этой проблемы со стороны матеріализма. По его словамъ, «философія исторіи, особенно въ лицѣ Гегеля, признавала, что какъ явныя, выставленныя на показъ, такъ и дѣйствительныя тайныя побужденія историческихъ дѣятелей вовсе не представляютъ собою послѣднихъ причинъ историческихъ событій, что за этими побужденіями стоятъ другіе двигатели». Разумѣется, въ опредѣленіи природы этихъ историческихъ двигателей экономическій матеріализмъ Маркса расходится съ философскимъ идеализмомъ: если философія Гегеля исходитъ изъ жизни духа, изъ послѣдовательнаго развитія идей, то Марксъ въ исторіи исходитъ изъ жизни матеріи, изъ способности исторической матеріи имманентно самоформироваться и видитъ это формирующее начало въ экономическихъ отношеніяхъ, въ природѣ самого общественнаго бытія. «Не сознаніе людей, говоритъ Марксъ, опредѣляетъ ихъ общественное бытіе, а напротивъ общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе». Общественное же бытіе опредѣляется экономическими отношеніями, или же, выражая экономическія отношенія въ ихъ общей формѣ, производственными отношеніями. «Способъ производства матеріальной жизни обусловливаетъ собою процессъ жизни соціальной, политической и духовной вообще».

III. ПОНЯТІЕ И РОЛЬ ЭКОНОМИЧЕСКИХЪ ОТНОШЕНІЙ.

Къ сожалѣнію, это основное положеніе историческаго матеріализма страдаетъ такой же неясностью и неопредѣленностью, какую мы отмѣтили уже въ понятіи матеріи. Самъ Марксъ не указалъ природы и характера той связи, какая существуетъ между экономическими отношеніями и остальными сторонами общественной жизни, какимъ способомъ и родомъ экономическія отношенія обусловливаютъ весь процессъ

[1]) Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften I § 209, Zusatz.

соціальной жизни. Знаменитое выраженіе Маркса объ экономическихъ отношеніяхъ, какъ матеріальномъ основаніи общественной жизни, надъ которымъ возвышается идеологическая надстройка, правовыя и государственныя формы, привело къ совершенно невѣрному пониманію теоріи экономическаго матеріализма.

Согласно этому обычному пониманію сущность этой теоріи состоитъ будто бы въ утвержденіи, что вся общественная жизнь управляется движеніемъ матеріи, какъ общаго метафизическаго субстрата всей дѣйствительности. Экономическія отношенія представляютъ собою матерію, движеніе которой и обусловливаетъ всю общественную жизнь. Такое пониманіе теоріи историческаго матеріализма вело отъ одного затрудненія къ другому. Все вниманіе ея сторонниковъ было направлено на то, чтобы, во-первыхъ, обосновать матеріалистическій характеръ самихъ экономическихъ отношеній и чтобы, во-вторыхъ, показать, какъ это движеніе матеріальныхъ экономическихъ отношеній опредѣляетъ съ безусловною причинною необходимостью всѣ дѣйствія людей и, слѣдовательно, всю совокупность общественной жизни. Но, какъ мы въ дальнѣйшемъ увидимъ, имъ не удалось ни то ни другое.

Матеріальный характеръ экономическихъ отношеній выводили изъ того утвержденія Маркса, что всѣ экономическія отношенія опредѣляются состояніемъ общественныхъ производительныхъ силъ, а состояніе общественныхъ производительныхъ силъ опредѣляется матеріальными орудіями производства. Дѣйствительно, нѣкоторыя выраженія Маркса могутъ вызвать представленіе о томъ, будто матеріальныя орудія производства опредѣляютъ собою всю общественную жизнь. «Экономическія эпохи различаются между собою не тѣмъ, что производится, а тѣмъ, какими орудіями труда производится. Орудія труда являются не только мѣриломъ развитія человѣческой силы, но также и показателемъ человѣческихъ отношеній, при которыхъ совершается трудъ»[1]). И въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Въ зависимости отъ характера производительныхъ средствъ измѣняются и общественныя отношенія производителей другъ къ другу, измѣняются отношенія ихъ совмѣстной дѣятельности и ихъ участіе во всемъ ходѣ общественнаго производства». Онъ показываетъ это на примѣрѣ военной техники. «Съ изобрѣтеніемъ новаго военнаго орудія, огнестрѣльнаго орудія, необходимымъ образомъ измѣнилась и вся внутренняя организація арміи, равно какъ и всѣ тѣ взаимныя отношенія, въ которыхъ стоятъ входящія въ составъ арміи личности, и благодаря которымъ она представляетъ собою организованное цѣлое; наконецъ,

[1]) Kapital, I B., 3 изд., стр. 152.

измѣнились также и взаимоотношенія цѣлыхъ армій. Общественныя отношенія производителей, общественныя отношенія производства мѣняются, слѣдовательно, съ измѣненіемъ и развитіемъ матеріальныхъ средствъ производства, т.-е. производительныхъ силъ» [1]).

Однако, только поверхностное пониманіе можетъ выводить отсюда, будто Марксъ разсматриваетъ здѣсь экономическія отношенія какъ результатъ движенія матеріи. Невѣрно, что Марксъ считаетъ матеріальныя орудія производства, вообще общественную технику, первичною причиною, обусловливающею развитіе экономическихъ отношеній. Наоборотъ, онъ разсматриваетъ ихъ какъ результатъ, какъ слѣдствіе развитія экономическихъ отношеній, какъ показатель того уровня развитія, на которомъ находятся общественныя производительныя силы. Состояніе же общественныхъ производительныхъ силъ опредѣляется не состояніемъ общественной техники, а степенью развитія живой рабочей силы, уровнемъ развитія производительности человѣческаго труда. Такъ Марксъ говоритъ: «Каковы бы ни были общественныя формы производства, факторами ихъ остаются всегда рабочіе и средства производства... Чтобы вообще можно было производить, они должны соединяться. Различныя экономическія эпохи общественнаго строя различаются тѣми способами и родами, въ которыхъ это соединеніе совершается» [2]). И поэтому основу общественнаго строя Марксъ въ дѣйствительности видитъ не въ самыхъ матеріальныхъ орудіяхъ производства, а въ способѣ ихъ общественнаго примѣненія. «Въ непосредственномъ отношеніи собственника условій производства къ непосредственнымъ производителямъ, говоритъ Марксъ,—отношеніи, каждая форма котораго, естественно, постоянно соотвѣтствуетъ опредѣленной ступени развитія способовъ труда, а вслѣдствіе этого его общественной силѣ—мы всегда находимъ внутреннюю тайну, скрытое основаніе всего общественнаго строенія, а потому также и политической формы властвованія и подчиненія, словомъ, основаніе всякой специфической государственной формы» [3]). Такимъ образомъ матеріальныя орудія производства не могутъ превратить экономическихъ отношеній въ явленія матеріальнаго порядка уже по одному тому, что они являются не причиною, а слѣдствіемъ, продуктомъ даннаго уровня развитія экономическихъ отношеній.

Это обстоятельство побудило нѣкоторыхъ сторонниковъ историческаго матеріализма обосновать матеріалистичность экономическихъ отношеній выведеніемъ ихъ изъ причиннаго воздѣйствія на человѣческую

[1]) Lohnarbeit und Kapital.
[2]) Kapital, II B., 2 изд. 1893, стр. 13.
[3]) Kapital, III B., 2 изд., стр. 324—325.

психику окружающей матеріальной среды. Такъ, напримѣръ, Плехановъ пытается доказать матеріальный характеръ общественныхъ производительныхъ силъ и, слѣдовательно, всѣхъ экономическихъ отношеній тѣмъ, что человѣческая способность «дѣланія орудій» обязана своимъ происхожденіемъ «нѣкоторымъ особенностямъ окружающей человѣка географической среды»[1]). Другіе видятъ матеріалистичность экономическихъ отношеній въ томъ, что своимъ происхожденіемъ они обязаны матеріальнымъ потребностямъ людей.

Однако, какъ широко ни распространенъ взглядъ на экономическія отношенія какъ на продуктъ дѣйствія матеріальныхъ причинъ, онъ все же не соотвѣтствуетъ основной мысли творца разсматриваемой нами теоріи. Невѣрно, что въ системѣ историческаго матеріализма экономическія отношенія фигурируютъ не въ качествѣ первичной причины, а въ качествѣ производной. На самомъ дѣлѣ Марксъ всегда разсматриваетъ экономическія отношенія, какъ послѣднія инстанціи общественной жизни. Онъ изучаетъ экономическія причины какого-либо общественнаго явленія, изъ данныхъ экономическихъ отношеній выводитъ законы ихъ дальнѣйшаго развитія, но онъ нигдѣ не анализируетъ тѣхъ причинъ, тѣхъ субъективно-психологическихъ потребностей и способностей людей, которыя вообще толкаютъ людей на экономическія дѣйствія. И даже «ученикамъ» никогда не удалось и даже не приходило въ голову установить всю ту длинную цѣпь причинныхъ соотношеній, весь рядъ психическихъ эмоцій и иннервацій мускуловъ, которыя существуютъ между даннымъ движеніемъ матеріи, между данными потребностями людей и тѣми или иными ихъ экономическими дѣйствіями.

Болѣе того. Если бы, дѣйствительно, кому-либо удалось установить безусловную причинную зависимость между опредѣленнымъ движеніемъ матеріи и соотвѣтствующими экономическими дѣйствіями людей, то это послужило бы аргументомъ не въ пользу, а противъ историческаго матеріализма. Это доказало бы невѣрность всей теоріи. Это уничтожило бы ту всеобусловливающую роль, какую историческій матеріализмъ приписываетъ экономическимъ отношеніямъ въ общественной жизни: вѣдь послѣдовательный психологическій матеріализмъ долженъ неизбѣжно притти къ тому заключенію, что не только экономическія дѣйствія людей, но и вся ихъ остальная дѣятельность, вся юридическая, политическая и государственная жизнь стоитъ въ при-

[1]) Бельтовъ. Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію, 2 изд., стр. 144 и 198.

чинной зависимости отъ движенія матеріи. Онъ не имѣлъ бы основанія для выдѣленія экономическихъ отношеній въ особую категорію, отличную отъ юридическихъ и политическихъ отношеній. Ибо если экономическія отношенія представляютъ собою такую же производную матеріальную причину, какъ и всѣ другія отношенія общественной жизни, то очевидно, что экономическія отношенія не могутъ являться причиною всѣхъ общественныхъ отношеній, а, наоборотъ, координированы имъ, являясь такимъ же продуктомъ движенія матеріи, какъ и всѣ остальныя общественныя отношенія.

Какъ представленіе о томъ, что экономическія отношенія матеріалистичны, что они представляютъ собою результатъ причиннаго воздѣйствія матеріи на человѣческую психику, приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, столь же противорѣчиво и второе представленіе, вытекающее изъ обычнаго пониманія историческаго матеріализма, будто экономическія отношенія обусловливаютъ въ порядкѣ причинной необходимости всю совокупность общественной жизни. Во-первыхъ, слѣдуетъ сказать, что какъ Марксъ не занимался анализомъ тѣхъ субъективно-психологическихъ процессовъ, которые приводятъ къ экономическимъ дѣйствіямъ, такъ не занимался онъ и анализомъ тѣхъ психическихъ реакцій, которыя экономическія отношенія въ свою очередь вызываютъ. И если бы историческій матеріализмъ установилъ законы причинной обусловленности человѣческихъ дѣйствій, то онъ, очевидно, долженъ былъ бы показать тѣ психическіе процессы, неизбѣжность наступленія которыхъ обусловливаютъ данныя человѣческія дѣйствія. Во-вторыхъ, мнѣніе, что историческій матеріализмъ устанавливаетъ законы причинной обусловленности человѣческихъ дѣйствій, превращаетъ экономическій матеріализмъ или въ теорію прагматизма или въ теорію фатализма. Въ теорію прагматизма въ томъ случаѣ, если законы касаются дѣйствій отдѣльнаго индивида, въ теорію же фатализма тогда, когда эти законы касаются жизни всего общественнаго цѣлаго. Въ самомъ дѣлѣ, если бы историческій матеріализмъ установилъ законы, опредѣляющіе съ безусловною причинною необходимостью дѣятельность каждаго индивида, то онъ такъ же не оказался бы въ состояніи отвѣтить на вопросъ, къ какимъ результатамъ приводитъ столкновеніе интересовъ и страстей всѣхъ индивидовъ въ общественномъ цѣломъ, какъ не могъ отвѣтить на этотъ вопросъ и матеріализмъ Просвѣщенія. Если же законы, устанавливаемые экономическимъ матеріализмомъ, опредѣляютъ не дѣятельность отдѣльныхъ лицъ, а касаются жизни всего общественнаго цѣлаго, и если эти законы совершаются съ «необходимостью естественнаго процесса», съ безусловною причинною необходимостью,

то они неизбѣжно приводятъ къ отрицанію свободы самоопредѣленія каждой части этого общественнаго цѣлаго, каждаго индивида, и, слѣдовательно, они неизбѣжно фаталистичны. Ибо, если историческій матеріализмъ устанавливаетъ закономѣрность жизни всего общественнаго цѣлаго, если источникъ этой закономѣрности не лежитъ въ дѣйствіяхъ и намѣреніяхъ самихъ людей, преслѣдующихъ только свои частные личные интересы, если эта закономѣрность совершается съ неизбѣжностью естественнаго процесса, помимо воли и сознанія людей, то дѣятельность общественныхъ атомовъ-людей низводится къ одному только исполненію заранѣе предопредѣленныхъ и необходимыхъ для закономѣрнаго процесса жизни всего общественнаго цѣлаго дѣйствій, и слѣдовательно эта дѣятельность фаталистична.

Матеріализмъ Просвѣщенія избѣгалъ фатализма именно потому, что онъ видѣлъ источникъ закономѣрности человѣческихъ дѣйствій въ самой природѣ людей, въ ихъ страстяхъ, желаніяхъ и интересахъ. И какъ далеко онъ ни ушелъ бы, слѣдуя своему методу, въ изслѣдованіи причинъ, опредѣляющихъ человѣческую дѣятельность, всѣ эти причины обусловливались бы въ конечномъ счетѣ самою природою людей, а не дѣйствіемъ независимаго отъ ихъ воли и сознанія момента. Поэтому матеріализмъ Просвѣщенія былъ философіею детерминизма, а не философіею фатализма. Но экономическій матеріализмъ, устанавливающій законы жизни цѣлаго, которые исполняются людьми съ безусловною причинною необходимостью, помимо ихъ воли и сознанія, неизбѣжно фаталистиченъ. И если бы экономическій матеріализмъ дѣйствительно установилъ причинную обусловленность общественной жизни, то былъ бы правъ Бернштейнъ, бросившій ему упрекъ въ фатализмѣ. «Вопросъ о правильности матеріалистическаго пониманія исторіи, говоритъ Бернштейнъ [1]), есть въ то же время вопросъ о степени исторической необходимости: быть матеріалистомъ значитъ прежде всего признавать необходимость всего совершающагося. Движеніе матеріи согласно матеріалистическому пониманію исторіи происходитъ съ необходимостью извѣстныхъ законовъ; нѣтъ причины безъ необходимо наступающаго слѣдствія, и ничто не происходитъ безъ матеріальной причины. Но такъ какъ движеніе матеріи опредѣляетъ образованіе идей и опредѣленіе воли, то и они, также какъ и все случающееся въ мірѣ, необходимы. Такимъ образомъ матеріалистъ тотъ же кальвинистъ, только безъ Бога. Если онъ не вѣритъ ни въ какое осуществляемое божественное предопредѣленіе, то все же онъ вѣритъ и

[1]) См. Voraussetzungen der Sozialdemokratie.

должень вѣрить, что съ каждаго любого момента все случающееся въ дальнѣйшемъ опредѣлено совокупностью данной матеріи и соотношеніемъ ея частей» [1]). И далѣе: «Не далеко до вывода, что люди разсматриваются только какъ живые агенты живой исторической силы, дѣло которыхъ исполнять ея велѣнія противъ своей воли и сознанія» [2]).

Правда, нѣкоторые теоретики находятъ этотъ упрекъ въ фатализмѣ неосновательнымъ, указывая на то, что историческій матеріализмъ допускаетъ познаніе этой естественной необходимости. «Не слѣдуетъ, говоритъ Штаммлеръ, понимать историческій матеріализмъ, какъ систему фатализма. Фатализмъ представляетъ себѣ ходъ исторической жизни предначертаннымъ по неуклоннымъ, но не неисповѣдимымъ путямъ. Философія же матеріализма исходитъ, наоборотъ, изъ принципа неизмѣнной причинности и закономѣрности; она основывается на принципѣ non datur fatum и исходитъ изъ того положенія, что естественная необходимость представляетъ собою не слѣпую, но обусловленную и, слѣдовательно, познаваемую необходимость. Эту необходимость можно понять изъ обусловливающихъ ее причинъ. Слѣдствіе необходимо вытекаетъ изъ причины. Поэтому тенденціи историческаго матеріализма прямо противоположны фатализму. Онъ хочетъ понимать закономѣрную необходимость экономическихъ явленій по закону причинности и въ этомъ видитъ безусловную закономѣрность всей соціальной жизни» [3]). Однако Штаммлеръ разсматриваетъ здѣсь фатализмъ совершенно съ несущественной его стороны. Существенная сторона фатализма не въ томъ, что онъ не допускаетъ возможности познанія внѣшней необходимости, а въ томъ, что онъ отрицаетъ возможность всякаго обратнаго воздѣйствія со стороны человѣка на внѣшнюю необходимость. Обыкновенно не замѣчаютъ этой разницы между познаваніемъ явленій и возможностью ихъ измѣненій, потому что по отношенію къ естественнымъ явленіямъ, которыя по существу своему измѣнчивы, одно познаніе ихъ природы ведетъ уже само къ возможнымъ ихъ измѣненіямъ. Въ фатализмѣ же съ самаго начала устанавливается независимость этихъ явленій отъ усмотрѣнія людей. Поэтому, если бы закономѣрность общественной жизни, которую устанавливаетъ экономическій матеріализмъ, вытекала изъ причинно обусловленной необходимости, то и всѣ признаки фатализма имѣлись бы налицо. Необходимость общественной жизни была бы въ такомъ случаѣ внѣшней, т.-е. не вытекающей изъ интересовъ, желаній и страстей дѣйствующихъ

[1]) См. стр. 8.
[2]) См. стр. 10.
[3]) Stammler, Wirtschaft und Recht, 2 изд., стр. 32.

лицъ, а во-вторыхъ, необходимость эта не допускала бы воздѣйствія со стороны людей, т.-е. совершалась бы помимо ихъ воли и сознанія.

Энгельсъ тоже раздѣляетъ точку зрѣнія Штаммлера. Онъ тоже полагаетъ, что одна возможность познаванія необходимости устраняетъ уже упрекъ въ фатализмѣ. Онъ ссылается при этомъ на извѣстныя слова Гегеля. «слѣпа необходимость лишь постолько, посколько она непонятна». Однако подъ «понятною необходимостью», Гегель понимаетъ не необходимость, которую можно познавать, а внутреннюю, имманентную органическую необходимость, необходимость, которая вытекаетъ изъ самаго понятія, которую можно поэтому понимать, т.-е. необходимость, которая вытекаетъ не изъ внѣшняго воздѣйствія, а изъ внутренней природы, изъ существа предмета. Поэтому Гегель называетъ формальную причинную необходимость, которая основана на воздѣйствіи внѣшняго предмета, слѣпою. «Причинная необходимость, говоритъ онъ, принадлежитъ къ еще нераскрытой, слѣпой необходимости» [1]). И если необходимость, которую устанавливаетъ историческій матеріализмъ, представляетъ собою причинную необходимость, то Гегель не преминулъ бы назвать ее теоріею фатализма. Итакъ, утвержденіе, что закономѣрность общественной жизни, которую устанавливаетъ историческій матеріализмъ, основывается на причинной необходимости, должно неизбѣжно приводить къ фатализму. Только та теорія избѣгаетъ фатализма, у которой закономѣрность цѣлаго не основана на соотношеніяхъ причинной обусловленности. И поэтому историческій матеріализмъ не представляетъ собою теоріи фатализма только при томъ условіи, если экономическія отношенія опредѣляютъ процессъ общественной жизни не въ порядкѣ причинной необходимости.

IV. ЗАКОНЪ РАЗВИТІЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХЪ ОТНОШЕНІЙ.

Итакъ, сущность теоріи историческаго матеріализма состоитъ именно въ томъ, что она устанавливаетъ не внѣшнюю, а имманентную органическую необходимость развитія общественной жизни, при чемъ необходимость эта не есть необходимость категоріи причинности. Только въ такомъ случаѣ сможетъ она избѣгнуть фатализма, стать дѣйствительно теоріей общественной свободы и установить законы общественнаго развитія. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно самаго бѣглаго анализа понятія закона развитія, чтобы убѣдиться въ томъ, что мы здѣсь не

[1]) Encyklopädie, § 147, Zusatz.

имѣемъ дѣло съ категоріею причинности. Ибо, какъ таковая, категорія причинности не можетъ привести къ законамъ развитія.

Правда, Энгельсъ въ Anti-Dühring'ѣ [1]) полагаетъ, ссылаясь на развитіе органическихъ видовъ, что уже естественныя науки устанавливаютъ законы развитія. Однако Энгельсъ смѣшиваетъ здѣсь факты развитія съ понятіемъ закона развитія. Между тѣмъ слѣдуетъ строго различать между закономъ развитія и фактами развитія. При посредствѣ категоріи причинности мы можемъ объяснить только факты развитія, мы можемъ объяснить происшедшее развитіе, какъ обусловленное причиннымъ соотношеніемъ тѣхъ или иныхъ факторовъ, но категорія причинности не можетъ объяснить намъ необходимости этого развитія и поэтому не можетъ привести къ законамъ развитія въ будущемъ. Поэтому современное естествознаніе знаетъ только факты развитія, но не знаетъ законовъ развитія. Оно пытается понимать фактъ поступательнаго развитія органическихъ видовъ съ точки зрѣнія категоріи причинности [2]), то-есть оно хочетъ изучить, какими причинными соотношеніями (борьба за существованіе, приспособляемость индивидовъ, естественный и половой подборъ) осуществляется это поступательное развитіе, но оно не только не можетъ указать направленія, въ которомъ пойдетъ дальнѣйшее развитіе органическихъ видовъ, но оно не можетъ даже сказать съ увѣренностью, произойдетъ ли вообще дальнѣйшее развитіе современныхъ видовъ. Ибо законъ развитія означаетъ необходимость непрерывнаго развитія въ будущемъ, категорія же причинности можетъ высказываться о будущемъ только въ проблематическомъ, обусловленномъ видѣ. Законъ развитія постулируетъ необходимость самостоятельнаго имманентнаго измѣненія самого предмета, категорія же причинности всегда трансцендентна предмету и потому можетъ установить необходимость измѣненія даннаго предмета только подъ воздѣйствіемъ другого. Болѣе того: категорія причинности не только не можетъ обосновать необходимости непрерывнаго измѣненія одного и того же предмета, но она не можетъ установить также и необходимости непрерывнаго ряда измѣненій даже при взаимодѣйствіи двухъ факторовъ; изъ нея нельзя выводить послѣдовательнаго ряда слѣдствій. Такъ какъ необходимость категоріи причинности основана на взаимодѣйствіи двухъ факторовъ, то эта необходимость существуетъ только до тѣхъ поръ, пока продолжается процессъ взаимодѣйствія, и она исчезаетъ съ прекращеніемъ этого взаимодѣйствія. Поэтому необходимость

[1]) См. стр. 16

[2]) Ср. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, стр. 318.

категоріи причинности исчезаетъ въ первомъ же своемъ слѣдствіи [1]), то-есть въ томъ результатѣ, къ которому привелъ данный процессъ взаимодѣйствія. Изъ категоріи причинности не только нельзя, такимъ образомъ, выводить природу, характеръ и направленіе дальнѣйшихъ слѣдствій, но она не можетъ установить даже и необходимости дальнѣйшихъ слѣдствій.

Все это безсиліе категоріи причинности установить законы развитія или хотя бы законы послѣдовательнаго ряда измѣненій вытекаетъ изъ того, что необходимость категоріи причинности внѣшняя, случайная, что эта необходимость измѣненія опирается на случайное воздѣйствіе факторовъ, ни природа, ни характеръ взаимоотношенія которыхъ не опредѣляется самою категоріею причинности. Если бы устанавливаемая Марксомъ необходимость измѣненія экономическихъ отношеній, какъ и всей общественной жизни, вытекала бы изъ теоріи причинности, то онъ, во-первыхъ, не могъ бы установить законовъ развитія; во-вторыхъ, онъ долженъ былъ бы указать тогда тотъ или другой моментъ, воздѣйствіе котораго вызываетъ необходимость измѣненія экономическихъ отношеній.

А между тѣмъ Марксъ именно устанавливаетъ законы развитія экономическихъ отношеній. Онъ указываетъ неизбѣжность ихъ непрерывнаго измѣненія, нисколько не анализируя природы того момента, взаимодѣйствіе котораго только и могло бы обосновать необходимость ихъ измѣненія, согласно категоріи причинности. Дѣйствительно, отличительная черта всей системы Маркса состоитъ въ томъ, что она устанавливаетъ имманентную необходимость измѣненія экономическихъ отношеній, что она изъ данныхъ экономическихъ отношеній умозаключаетъ о неизбѣжномъ наступленіи новыхъ экономическихъ отношеній, что данныя экономическія отношенія сами опредѣляютъ свое неизбѣжное измѣненіе. Такъ, напримѣръ, изъ экономическихъ отношеній капиталистическаго производства и присвоенія умозаключается о неизбѣжности концентраціи производства, о ростѣ органическаго строенія капитала, о ростѣ резервной арміи, о растущей планомѣрности въ организаціи производства въ предѣлахъ отдѣльнаго предпріятія и о растущей дезорганизованности и анархіи всего общественнаго производства въ цѣломъ, о неизбѣжности кризисовъ и ихъ непрерывнаго учащенія и, наконецъ, о неизбѣжномъ крушеніи всей капиталистической организаціи производства. Очевидно, слѣдовательно, что необходимость измѣненія экономическихъ отношеній не вытекаетъ изъ внѣшняго

[1]) Ср. къ этому H e g e l: Wissenschaft der Logik II, S. 223—225.

воздѣйствія, изъ причиннаго соотношенія, а коренится въ самой природѣ экономическихъ отношеній, которыя и обладаютъ способностью самостоятельнаго измѣненія, самоформированія и самоопредѣленія.

Но какова же природа этой необходимости, вызывающей измѣненія экономической жизни? Почему экономическія отношенія должны неизбѣжно сами измѣняться и развиваться? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ намъ дать только анализъ той закономѣрности, къ которой приводитъ эта необходимость, т.-е. того соотношенія, которое существуетъ въ силу этой необходимости между данными экономическими отношеніями и ихъ измѣненіями.

Если разсмотрѣть законы развитія экономическихъ отношеній, то окажется, что они выражаютъ собою соотношенія логической послѣдовательности. Дѣйствительно, всѣ утвержденія историческаго матеріализма о законахъ экономическаго развитія капиталистическаго общества представляютъ собою одни только логическіе силлогизмы. Такъ какъ сущность капиталистическаго способа производства и присвоенія составляетъ, по Марксу, производство прибавочной цѣнности, и такъ какъ ростъ этой прибавочной цѣнности возможенъ только путемъ повышенія органическаго строенія капитала въ каждомъ отдѣльномъ капиталистическомъ предпріятіи, то единственно вѣрнымъ логическимъ выводомъ изъ этихъ двухъ предпосылокъ является концентрація производства, гибель мелкаго производства, ростъ органическаго строенія капитала, ростъ резервной арміи и всѣ дальнѣйшія слѣдствія вплоть до неизбѣжности крушенія всей капиталистической организаціи общества. Теорія историческаго матеріализма устанавливаетъ такимъ образомъ господство логическихъ законовъ въ области экономическихъ отношеній. Изъ этого слѣдуетъ, что необходимость, которой подчинена экономическая дѣйствительность, имѣетъ раціоналистическій характеръ.

Но дѣйствительность только тогда можетъ быть подчинена логической необходимости, когда она представляетъ собою синтезъ бытія и мысли, когда она есть продуктъ идеи, или, въ области практической человѣческой дѣятельности, когда она есть результатъ цѣлесообразной дѣятельности. Цѣлесообразная дѣятельность осуществляетъ синтезъ бытія и мысли, она есть процессъ соединенія субъективнаго представленія съ объективною дѣйствительностью, воплощенія субъективнаго желанія, субъективной мысли въ объективное бытіе, и потому ея продуктъ раціоналенъ. Цѣлесообразная дѣятельность предполагаетъ, во-первыхъ, существованіе эмпирически случайной, косной разрозненной дѣятельности, которая не отвѣчаетъ требованіямъ цѣли, но вмѣстѣ

съ тѣмъ она постулируетъ и возможность замѣны, превращенія эмпирической дѣйствительности въ цѣлесообразную, то есть въ такую дѣйствительность, которая всецѣло подчинена законамъ цѣли. Мы не останавливаемся здѣсь на разсмотрѣніи тѣхъ свойствъ эмпирической дѣйствительности, той несамостоятельности всѣхъ ея моментовъ[1]), которая дѣлаетъ возможнымъ ея превращеніе въ цѣлесообразную дѣйствительность. Укажемъ только, что познаніе безконечнаго измѣненія окружающей насъ эмпирической дѣйствительности и познаніе законовъ причинныхъ соотношеній въ явленіяхъ эмпирическаго міра, обусловливающихъ это измѣненіе, дѣлаетъ для насъ возможнымъ превращеніе эмпирической дѣйствительности въ цѣлесообразную. Но во всякомъ случаѣ, очевидно, что образующаяся подъ дѣйствіемъ цѣлесообразной дѣятельности дѣйствительность будетъ подчинена законамъ логической необходимости. Всѣ моменты такой дѣйствительности опредѣляются ихъ общимъ понятіемъ, цѣлью. Но такая дѣйствительность будетъ обладать и необходимостью самоизмѣненія. Послѣдняя вытекаетъ изъ основного характера этой дѣйствительности, какъ результата непрерывнаго процесса перевоплощенія моментовъ коснаго эмпирическаго бытія въ раціоналистическіе моменты. Законы измѣненія такой дѣйствительности будутъ законами логической послѣдовательности. Измѣненіе такой дѣйствительности можетъ итти только въ направленіи, опредѣляемомъ ея общимъ понятіемъ, цѣлью.

Экономическія отношенія представляютъ собою такую цѣлесообразную дѣйствительность. Они возникаютъ какъ результатъ воздѣйствія человѣка на природу, какъ результатъ перевоплощенія эмпирическаго бытія въ цѣлесообразную дѣйствительность, отвѣчающую цѣлямъ и стремленіямъ человѣка. Уровень развитія экономическихъ отношеній опредѣляетъ сферу цѣлесообразной дѣйствительности, опредѣляетъ тотъ рядъ средствъ, которымъ человѣкъ можетъ пользоваться для осуществленія своихъ цѣлей. По мѣрѣ развитія экономическихъ отношеній возрастаетъ и сфера цѣлесообразной дѣйствительности, растетъ длина телеологическаго ряда средствъ, годныхъ для осуществленія цѣлей человѣка. Этотъ раціоналистическій характеръ экономическихъ отношеній обусловливаетъ, во-первыхъ, необходимость ихъ имманентнаго самоизмѣненія и, во-вторыхъ, подчиняетъ это измѣненіе законамъ логической послѣдовательности. Вотъ почему экономическія отношенія имманентно видоизмѣняются, но измѣняются не подъ вліяніемъ внѣш-

[1]) Ср. Hegel, Wissenschaft der Logik III, S. 223—224 и Simmel, Philosophie des Geldes, S. 186 и 456.

няго причиннаго воздѣйствія, а въ силу внутренняго роста цѣлесообразной дѣятельности человѣка.

Эта цѣлесообразная дѣйствительность, возникающая въ результатѣ перевоплощенія внѣшней дѣйствительности, опредѣляетъ тѣ цѣли, которыя могутъ быть осуществлены человѣкомъ. Такъ какъ каждая цѣль требуетъ для своей реализаціи извѣстнаго ряда средствъ, можетъ быть осуществлена только въ соотвѣтствующей цѣлесообразной дѣйствительности, то только тѣ страсти находятъ свое удовлетвореніе, только тѣ цѣли осуществляются, для которыхъ данныя экономическія отношенія доставляютъ достаточно средствъ. Поэтому уровень развитія экономическихъ отношеній опредѣляетъ тѣ задачи, которыя могутъ быть осуществлены въ данномъ обществѣ.

Изъ этого вытекаетъ раньше всего, что экономическія отношенія стоятъ по отношенію ко всѣмъ сторонамъ общественной жизни не въ соотношеніи причинъ и слѣдствій, а въ соотношеніи средствъ и цѣлей. Они обусловливаютъ весь процессъ общественной жизни не въ порядкѣ причинной необходимости, а въ порядкѣ телеологической необходимости. Матеріальность экономическихъ отношеній состоитъ не въ томъ, что они предназначены для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей, или что они обусловливаются дѣйствіемъ матеріальныхъ причинъ, движеніемъ матеріи, а въ томъ, что они представляютъ собою ту матеріализованную воплощенную въ объективное бытіе раціоналистическую дѣйствительность[1]), безъ которой невозможно достиженіе ни одной человѣческой цѣли. Поэтому-то экономическія отношенія, опредѣляя размѣръ власти человѣка надъ природой, опредѣляютъ тѣмъ самымъ и размахъ его собственныхъ цѣлей. Съ другой стороны отсюда вытекаетъ также и то, что законы телеологической необходимости, которымъ подчинены экономическія отношенія, выражаютъ собою не реальную, а только идеальную логическую необходимость. Ибо категорія цѣли вообще не включаетъ въ себя реальной необходимости.

Чтобы выяснить это, мы должны раньше всего устранить возраженіе, которое можетъ быть сдѣлано вообще противъ примѣненія категоріи цѣли къ явленіямъ эмпирическаго міра. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что категорія цѣли, неизбѣжно приводитъ къ отрицанію закона причинности, которому подчинены всѣ явленія эмпирическаго міра. Въ самомъ дѣлѣ, если дѣйствія людей опре-

[1]) Такъ, напримѣръ, Марксъ называетъ товаръ «матеріализація общественнаго труда».

дѣляются по законамъ цѣлесообразности, то значитъ будущее, еще не существующая цѣль, вліяетъ на ходъ человѣческихъ дѣйствій. Но такое утвержденіе стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ закономъ причинности, который устраняетъ будущее изъ ряда обусловливающихъ моментовъ, по которому все совершающееся представляетъ собою неизбѣжное слѣдствіе предыдущаго, по которому будущее само есть неизбѣжный результатъ всѣхъ предшествовавшихъ ему событій, и каждое слѣдствіе обусловливается и опредѣляется только предыдущими моментами, а не будущими. Однако, въ человѣческихъ дѣйствіяхъ раціоналистическая необходимость не только не исключаетъ реальной причинной необходимости, но, наоборотъ, опирается на нее, такъ что телеологическая необходимость становится даже только тогда дѣйствительно реальною, когда сама облекается въ форму причинной необходимости. Дѣло въ томъ, что если въ объективно-логической связи дѣйствія людей предшествуютъ той цѣли, которая должна наступить, какъ результатъ этихъ дѣйствій, то въ реально-психическомъ отношеніи представленіе цѣли предшествуетъ дѣйствіямъ людей. Оно имѣетъ только тогда реальную силу, когда предшествуетъ въ сознаніи людей до начала дѣйствія, какъ мотивъ, направляющій ихъ психическую энергію и опредѣляющій ихъ дѣйствія.

Это превращеніе объективно-логическаго будущаго момента въ субъективно-реально предыдущій моментъ совершается при посредствѣ сознанія. Характерная особенность сознанія состоитъ въ томъ, что оно вмѣщаетъ въ себѣ представленія о будущемъ, что оно можетъ предвидѣть будущія послѣдствія извѣстныхъ дѣйствій, и что оно способно превратить эти представленія о будущемъ въ реальные мотивы, опредѣляющіе направленіе телеологической энергіи людей. Эта способность сознанія превращать будущее въ прошедшее, вовлекать въ рядъ причинъ, опредѣляющихъ человѣческія дѣйствія не только всѣ предшествовавшіе моменты, но и представленія о будущемъ, сообщаетъ человѣческой дѣятельности практическую «свободу воли» и дѣлаетъ возможнымъ господство раціоналистической необходимости въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Это и дѣлаетъ возможнымъ разсматривать экономическія отношенія съ точки зрѣнія телеологической необходимости. Указанный синтезъ между причинною и телеологическою необходимостью, осуществляемый при посредствѣ сознанія, Зиммель характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: «Споръ компетенціи между причинною обусловленностью и телеологическою цѣлесообразностью нашей дѣятельности разрѣшается, слѣдовательно, слѣдующимъ образомъ: такъ какъ результатъ дѣйствія существуетъ уже, какъ готовое цѣлое, въ формѣ психической силы раньше,

чѣмъ онъ облекается въ объективную видимость, то телеологическая связь нисколько не нарушаетъ строгости причинныхъ соотношеній»[1]).

Очевидно, однако, что телеологическая необходимость только въ томъ случаѣ перевоплощается въ реальную необходимость, когда соображенія о цѣли дѣйствительно руководятъ дѣятельностью людей, направляя ихъ психическую энергію. А изъ этого неизбѣжно слѣдуетъ, что и законы человѣческой дѣятельности, поскольку они обусловливаются телеологическою необходимостью, имѣютъ только условно-реальное значеніе. Они выражаютъ не реальныя соотношенія психической энергіи людей и ихъ дѣйствій, а изображаютъ только идеально логическое направленіе этой энергіи. Несомнѣнно въ большинствѣ случаевъ люди руководятся въ своей дѣятельности соображеніями цѣли, и поэтому законы телеологической необходимости одновременно выражаютъ и реальные законы экономическихъ отношеній. Но конкретное осуществленіе законовъ телеологической необходимости зависитъ въ каждомъ данномъ случаѣ отъ всей совокупности эмпирическихъ условій, отъ большей или меньшей способности данныхъ людей къ цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ, къ подчиненію своей дѣятельности требованіямъ цѣлесообразности, отъ большей или меньшей способности ихъ расширять цѣлесообразность своихъ дѣйствій; и потому и конкретное осуществленіе установленныхъ Марксомъ законовъ развитія экономической жизни зависитъ отъ всей совокупности конкретныхъ эмпирическихъ условій, отъ характера и уровня развитія субъективной культуры данныхъ людей, опредѣляющей ихъ способность къ цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ, отъ того или иного характера ихъ психической энергіи и т. д.

V. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ СОЗНАНІЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ РАЗУМЪ AN SICH UND FÜR SICH.

Съ перваго раза можетъ показаться, что изложенное нами пониманіе историческаго матеріализма заключаетъ въ себѣ еще больше противорѣчій, чѣмъ всѣ разсмотрѣнныя выше. Оно повидимому не считается даже съ основнымъ положеніемъ экономическаго матеріализма. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь цѣлесообразная дѣйствительность есть продуктъ сознанія, результатъ воплощенія мысли во внѣшнее бытіе, а между тѣмъ вся система историческаго матеріализма зи-

[1]) Simmel, Philosophie des Geldes. S. 184. Ср. также Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 319. «Цѣль есть не что иное, какъ совокупность вопросительныхъ знаковъ и намековъ, которые всѣ ведутъ черезъ себя къ категоріи причинности».

ждется какъ бы на той основной мысли, что экономическія отношенія развиваются помимо воли и сознанія людей, что не общественное сознаніе опредѣляетъ общественное бытіе, а, наоборотъ, общественное бытіе опредѣляетъ общественное сознаніе.

Однако, это противорѣчіе только кажущееся. Подъ общественнымъ сознаніемъ Марксъ понимаетъ не вообще способность къ цѣлесообразной дѣятельности, а сознаніе общественныхъ отношеній, въ которыя поставленъ отдѣльный индивидъ. Это общественное сознаніе, дѣйствительно, опредѣляется общественнымъ бытіемъ, т.-е. природою данныхъ экономическихъ отношеній. Слѣдуетъ различать между цѣлесообразною дѣятельностью каждаго индивида и совокупностью экономическихъ отношеній, взятыхъ въ цѣломъ, между общественнымъ разумомъ въ его состояніи an sich и общественнымъ с о з н а н і е м ъ, т.-е. общественнымъ разумомъ въ его состояніи für sich. Экономическія отношенія въ ихъ цѣломъ не только не являются результатомъ какого-либо индивидуальнаго сознанія, стоящаго надъ ними и направляющаго ихъ развитіе, но, наоборотъ, они регулируютъ и направляютъ каждое индивидуальное сознаніе. Ибо въ силу общности и раздѣленія труда совокупность экономическихъ отношеній вырастаетъ, какъ непроизвольный непредвидѣнный результатъ цѣлесообразныхъ дѣйствій каждаго. Конечно, по существу своему эта экономическая дѣйствительность раціоналистична, ибо она слагается изъ раціональныхъ дѣйствій каждой части общественнаго цѣлаго, каждаго отдѣльнаго индивида. Но именно эта раціональность всего общественнаго цѣлаго далеко превышаетъ, не только количественно, но и по всей природѣ своей, цѣлесообразныя дѣйствія каждаго отдѣльнаго человѣка. Въ силу раздѣленія труда каждый индивидъ имѣетъ непосредственно дѣло только съ незначительною частью, съ осколкомъ, съ отрѣзкомъ общественнаго цѣлаго, къ которому онъ старается приспособить свои цѣлесообразныя дѣйствія, но образующаяся изъ такихъ отдѣльныхъ цѣлесообразныхъ дѣйствій разумность всего общественнаго цѣлаго осуществляется помимо воли и сознанія людей.

Наоборотъ, именно общественное цѣлое направляетъ дѣятельность каждаго индивида. Ибо единство общественнаго процесса производства, общность труда, необходимость совмѣстнаго сотрудничества устанавливаютъ согласованность и единство между дѣятельностью каждаго отдѣльнаго человѣка и дѣятельностью всѣхъ остальныхъ, помимо ихъ воли и сознанія. Это приводитъ къ тому, что дѣятельность каждаго регулируется требованіями всего общественнаго процесса производства. Въ результатѣ этого регулированія дѣятельности каждаго индивида

требованіями всего общественнаго цѣлаго и вырастаютъ всѣ идеологическія надстройки общественной жизни: правовыя, юридическія и политическія нормы. Жизнь отдѣльнаго индивида погружена такимъ образомъ въ это общественное бытіе, въ это основаніе и какъ бы субстанцію общественной жизни. И если всѣ проявленія духа, вся правовая, политическая, нравственная и религіозная жизнь общества представляютъ собою только различныя формы самосознанія общественной жизни, то это самосознаніе зависитъ отъ состоянія общественнаго бытія, отъ данныхъ экономическихъ отношеній. Ибо степень самосознанія, до которой общественная жизнь доходитъ въ каждой изъ этихъ формъ проявленія духа, зависитъ отъ степени раціональности экономическихъ отношеній. Поэтому, если экономическія отношенія представляютъ собою общественный разумъ въ его состояніи an sich, то правовое, политическое, нравственное и религіозное сознаніе людей представляетъ этотъ общественный разумъ въ его состояніи für sich. Въ этомъ смыслѣ говоритъ Марксъ: «Въ общественномъ производствѣ своей жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя, отъ ихъ воли не зависящія, отношенія — производственныя отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной степени развитія ихъ матеріальныхъ производительныхъ силъ. Совокупность этихъ производственныхъ отношеній образуетъ экономическую структуру общества, реальное основаніе, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка, и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія».

Степень осознанности общественной жизни зависитъ отъ степени раціональности общественнаго бытія. Только когда будетъ достигнута полная раціонализація экономическихъ отношеній, будетъ осуществлена и полная осознанность общественной жизни. И только тогда будетъ осуществленъ и идеалъ свободы. Ибо свобода—не только абстрактная, отрицательная, но положительная, конкретная свобода человѣческой дѣятельности, человѣческаго творчества—возможна только въ организаціи, только въ общественной жизни. Свобода есть полное претвореніе всей общественной жизни въ самосознаніи человѣка, когда самосознаніе не встрѣчаетъ во всей общественной дѣйствительности ничего непроницаемаго для себя, ничего чуждаго себѣ, ничего такого, что не могло бы быть претворено имъ. Идеалъ свободы есть полное отожествленіе личной и общественной жизни: личность находитъ тогда въ общественной жизни свое собственное самосознаніе.

Но пока въ общественное бытіе входятъ элементы косности, пока экономическія отношенія опредѣляются не одною только свободною человѣческою дѣятельностью, но также и случайными, косными, эмпири-

ческими моментами, до тѣхъ поръ не можетъ быть достигнута полная осознанность общественной жизни, и не можетъ быть осуществленъ идеалъ свободы. Эти косные моменты разъединяютъ людей въ обществѣ, создаютъ между ними непреодолимыя преграды и порождаютъ самыя разнообразныя формы соціальнаго и политическаго угнетенія. Они расщепляютъ общественное сознаніе и приводятъ къ тому, что общественное бытіе не находитъ своего полнаго осознанія, что оно осознается разными людьми разно въ зависимости отъ того или иного ихъ участія въ процессѣ производства. Поэтому пока въ общественной жизни не преодолѣна косность, пока процессъ производства опредѣляется косными моментами, общество должно быть, во-первыхъ, неизбѣжно раздѣлено на разные классы. Во-вторыхъ, въ такомъ обществѣ нѣтъ самосознанія человѣка, а есть только классовое самосознаніе.

Поэтому высшая степень осознанности, до которой можетъ дойти общественная жизнь, высшая степень цѣлесообразности, до которой можетъ субъективно подняться дѣятельность человѣка, это—преслѣдованіе интересовъ класса, но отнюдь не интересовъ цѣлаго. Цѣлое развивается только объективно, лишь посколько развитіе классовыхъ противорѣчій приводитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и къ развитію всего общественнаго цѣлаго. Наоборотъ сознательно преслѣдуются только классовые интересы. Именно въ силу борьбы классовъ, вызываемой процессомъ всего общественнаго производства, отдѣльный индивидъ не только видитъ осколокъ, отрѣзокъ разумной дѣйствительности всего общественнаго цѣлаго, но даже заинтересованъ въ томъ, чтобы видѣть одинъ осколокъ и не замѣчать всего разумнаго цѣлаго.

Такъ какъ интересъ отдѣльнаго индивида состоитъ только въ существованіи и развитіи этого отрѣзка общественнаго цѣлаго, то онъ неизбѣжно долженъ бороться противъ другихъ проявленій той же разумной общественной дѣйствительности, противъ требованій, идущихъ въ разрѣзъ съ интересами и стремленіями его собственнаго класса, и разсматривать ихъ, какъ проявленія безсознательной принудительной эмпирической дѣйствительности. Поэтому въ расщепленномъ, разъединенномъ обществѣ, въ обществѣ, основанномъ на борьбѣ классовъ, разумность всего общественнаго цѣлаго существуетъ только по себѣ, только въ состояніи an sich. Но она не можетъ принять форму für sich, она не можетъ стать достояніемъ людей, она не можетъ перейти въ ихъ сознаніе; въ такомъ обществѣ можетъ существовать только классовое сознаніе, но не сознаніе человѣка.

Въ такомъ обществѣ каждый моментъ разумной общественной дѣйствительности, несмотря на то, что онъ есть продуктъ цѣлесообразной дѣя-

тельности, имѣетъ по отношенію къ каждому отдѣльному человѣку такое же непроницаемое самостоятельное и независимое существованіе, какъ любой моментъ эмпирическаго бытія. Это — то состояніе общества, въ которомъ общественный разумъ господствуетъ надъ людьми, въ которомъ, выражаясь словами Энгельса, «продуктъ господствуетъ надъ производителемъ, въ которомъ общественный продуктъ рабочаго превращается въ орудіе его порабощенія», въ которомъ «машина—орудіе труда безпрестанно вырываетъ изъ рукъ рабочаго средства существованія». Поэтому, говоритъ Энгельсъ, «всякая форма общественнаго производства имѣетъ свои собственные присущіе ей и неотдѣлимые отъ нея законы.... и эти законы обнаруживаютъ свое дѣйствіе по отношенію къ единичнымъ производителямъ, какъ принудительные законы» [1]).

Правда, въ силу цѣлесообразной дѣятельности людей общественная жизнь развивается. Но высшій предѣлъ развитія, до котораго можетъ дойти общественная жизнь на данной ступени экономической формаціи общества, это именно крайнее выраженіе заложенныхъ въ ней классовыхъ противорѣчій. Дальнѣйшее же развитіе приводитъ уже къ необходимости измѣненія самой основы экономической формаціи общества. Въ этомъ смыслѣ говоритъ Марксъ: «На извѣстной ступени своего развитія матеріальныя производительныя силы общества впадаютъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями. Изъ формъ развитія производственныхъ силъ эти отношенія становятся ихъ оковами. Тогда наступаетъ эпоха соціальной революціи. Съ измѣненіемъ экономическаго основанія болѣе или менѣе быстро преобразуется и вся громадная надстройка надъ нимъ. Ни одна общественная формація не погибаетъ раньше, чѣмъ разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно простора, и новыя, высшія производственныя отношенія никогда не появляются на свѣтъ раньше, чѣмъ созрѣютъ матеріальныя условія ихъ существованія въ лонѣ стараго общества» [2]).

Въ современномъ обществѣ всѣ косные моменты, опредѣляющіе процессъ производства, сведены къ одному знаменателю—къ капиталу. Поэтому и современное общество неизбѣжно раздѣлено на два противоположныхъ класса. Правда, по мѣрѣ того, какъ косность преодолѣвается въ раціоналистической дѣятельности человѣка, по мѣрѣ того какъ производство перестаетъ быть разбросаннымъ и разрозненнымъ, какъ оно оставляетъ свой ограниченный, случайный, эмпирическій характеръ, по мѣрѣ того какъ пріемы труда раціонализируются, и произ-

---

[1]) Анти-Дюрингъ, С.-ПБ. 1907, стр. 227.

[2]) Zur Kritik, предисловіе.

водство для собственнаго потребленія превращается въ товарное производство, растетъ и ширится также и сфера объединенія интересовъ и страстей общественныхъ массъ. Однако, даже и въ современномъ обществѣ, основанномъ на товарномъ производствѣ, высшій предѣлъ, до котораго можетъ дойти процессъ объединенія человѣческаго общества, формированія общественныхъ массъ, есть объединеніе его въ два противоположныхъ класса. Ибо въ современномъ обществѣ не преодолѣна еще косность, и современная экономическая дѣйствительность не носитъ еще вполнѣ раціоналистическаго характера. Въ современное общественное бытіе также входятъ косные моменты, и поэтому производственныя отношенія людей опредѣляются не исключительно живою творческою человѣческою дѣятельностью, живымъ трудомъ, но въ не меньшей степени и косным фактеромъ, мертвымъ трудомъ—капиталомъ. Въ силу этого и современное общество группируется въ различные классы: въ классъ, представляющій интересы свободнаго человѣческаго труда, и въ классъ, интересы котораго связаны съ тѣмъ значеніемъ, которое косный элементъ производства имѣетъ въ общественномъ бытіи. «Исторія всѣхъ существовавшихъ до сихъ поръ обществъ была исторіею борьбы классовъ. Въ болѣе раннія историческія эпохи мы находимъ почти повсюду полное расчлененіе общества на различныя сословія, многообразныя подраздѣленія общественныхъ положеній..... Вышедшее изъ нѣдръ погибшаго феодальнаго общества современное буржуазное общество не уничтожило классовыхъ противорѣчій. Оно поставило только новые классы, новыя формы угнетенія и новыя формы борьбы на мѣсто старыхъ. Наша эпоха отличается, однако, тѣмъ, что она упростила классовыя противорѣчія. Общество все больше и больше раскалывается на два большіе враждебные лагеря, на два большіе, стоящіе другъ противъ друга, класса, на буржуазію и пролетаріатъ» [1]).

Капиталистическое общество должно привести въ своемъ развитіи къ преодолѣнію послѣдняго элемента косности въ общественной дѣятельности, т. е. къ преодолѣнію опредѣляющей роли капитала въ процессѣ производства, и тогда будетъ осуществлена новая форма общественной организаціи, въ которой не будетъ уже борьбы классовъ. Въ такомъ обществѣ будетъ устранена противоположность интересовъ между жизнью отдѣльнаго индивида и жизнью всего цѣлаго, и общественный разумъ перейдетъ изъ состоянія an sich въ состояніе für sich, онъ станетъ достояніемъ людей, перейдетъ въ ихъ сознаніе. Только тогда законы раціоналистической дѣйствительности, законы

[1]) Коммун. манифестъ.

общественнаго разума, потеряютъ свой принудительный характеръ, только тогда проявится ихъ разумное содержаніе, и поэтому только тогда, выражаясь словами Энгельса, «человѣчество перейдетъ изъ царства необходимости въ царство свободы». Поэтому, говоритъ Марксъ, «буржуазныя производственныя отношенія составляютъ послѣднюю антагонистическую форму общественнаго процесса производства... Но производительныя силы, развивающіяся въ лонѣ буржуазнаго общества, создаютъ въ то же время матеріальныя условія, необходимыя для разрѣшенія этого антагонизма. Этой общественной формаціею завершается прелюдія исторіи человѣческаго общества» [1]).

Тогда общество достигнетъ свободы самоопредѣленія и тогда окажется, что законы, господствующіе въ общественной жизни,—не чуждые трансцендентные законы, а имманентные законы самой общественной дѣятельности. «Вмѣстѣ съ переходомъ средствъ производства въ руки всего общества, говоритъ Энгельсъ, устранится товарное производство и вмѣстѣ съ тѣмъ господство продукта надъ производителями..... Тогда выдѣлится окончательно человѣкъ, въ точномъ смыслѣ этого слова, изъ животнаго царства, перейдетъ изъ зоологическихъ условій существованія въ дѣйствительно человѣческія. Всѣ условія жизни, созданныя людьми и угнетавшія до сихъ поръ человѣка, сами подчинятся тогда людямъ и ихъ контролю, и они впервые явятся сознательными, дѣйствительными господами природы, такъ какъ будутъ господами въ своемъ собственномъ соединенномъ обществѣ. Законы ихъ собственной общественной дѣятельности, которые до сихъ поръ противопоставлялись имъ, какъ чуждые и потому господствовавшіе надъ ними, будутъ примѣняться людьми съ полнымъ пониманіемъ дѣла и согласно съ ихъ собственными интересами.... Только тогда люди будутъ сами вполнѣ сознательно творить свою исторію» [2]). Экономическія отношенія дѣйствительно обусловливаютъ собою такимъ образомъ всю совокупность общественной жизни. Но они обусловливаютъ ее не въ качествѣ причины, а въ качествѣ той скованной узами необходимости дѣйствительности, на аренѣ которой разыгрывается вся остальная общественная жизнь и гдѣ могутъ проявляться всѣ остальныя стороны человѣческой культуры.

* * *

Къ сожалѣнію, самому Марксу не удалось разработать основныхъ принциповъ своей системы. Ему не удалось выяснить ни природы са-

[1]) См. Zur Kritiki.
[2]) Тамъ же, стр. 237.

мыхъ экономическихъ отношеній ни ихъ отношенія ко всей остальной общественной и духовной жизни человѣчества. Болѣе того. Онъ очень часто даже грѣшилъ противъ основныхъ принциповъ своей системы. Если въ классовомъ обществѣ общественный разумъ an sich никогда не соотвѣтствуетъ его состоянію für sich, то, очевидно, что при анализѣ такого общества нельзя исходить изъ точки зрѣнія какого-либо класса, изъ точки зрѣнія неправильнаго отраженія въ сознаніи какого-либо класса состоянія даннаго общества, а надо исходить изъ анализа общественнаго бытія въ его состояніи an sich. Между тѣмъ Марксъ при анализѣ капиталистическаго общества исходитъ именно изъ точки зрѣнія рабочаго класса. Въ силу этого онъ очень часто смѣшиваетъ основные раціоналистическіе законы общественной жизни съ эмпирическими законами, разсматривая необходимость общественнаго развитія какъ эмпирическую, механическую необходимость. Такъ какъ самому Марксу не удалось закончить своей экономической системы, то трудно судить, вытекаетъ ли это смѣшеніе причинной и телеологической (раціоналистической) необходимости изъ общей точки зрѣнія вульгарнаго матеріализма, или же это составляетъ только предварительный методологическій пріемъ: раньше всего разсматривать экономическія явленія съ точки зрѣнія одного класса, пролетаріата. Но очевидно, что съ точки зрѣнія одного класса экономическія отношенія должны неизбѣжно утратить свою раціоналистичность и принять характеръ простой эмпиріи. Точка зрѣнія класса не можетъ объяснить ни природы цѣлаго, ни характера и значенія противоположнаго антагонистическаго класса, ибо точка зрѣнія класса не можетъ выяснить природы общественнаго разума an sich. Точка зрѣнія класса отражаетъ только осколокъ, отрѣзокъ дѣйствительности. Она вѣрна только при извѣстныхъ условіяхъ,—тогда, когда классъ совпадаетъ съ цѣлымъ, послѣднее же бываетъ только тогда, когда противоположные классы развились въ противорѣчивые классы или тогда, когда противоположный, антагонистическій классъ теряетъ всякій смыслъ существованія. Слѣдуетъ строго различать между противоположными и противорѣчивыми классами. Противорѣчивымъ становится классъ, когда онъ заключаетъ въ самомъ себѣ ту противоположность, которая раньше распредѣлялась между различными общественными классами, а это бываетъ тогда, когда возможности, которыя таитъ въ себѣ данный классъ, противорѣчатъ его дѣйствительности, когда фактическое значеніе, которое данный классъ имѣетъ въ общественной жизни, противорѣчитъ той роли, которую онъ занимаетъ въ общественной организаціи. Лучше всего это выразилъ самъ Марксъ: «Чтобы одно со

сословіе сочли за сословіе всего общества..., чтобы одно сословіе явилось сословіемъ-освободителемъ par excellence,—нужно, чтобы какое-нибудь другое сословіе явилось въ общемъ сознаніи, наоборотъ, сословіемъ поработителемъ»... Правда, Марксъ разсматриваетъ экономическія отношенія съ точки зрѣнія того класса, который въ будущемъ сольется со всѣмъ цѣлымъ, но именно потому эта точка зрѣнія не была въ состояніи вполнѣ объяснить экономическихъ отношеній настоящаго.

Прежде всего, это привело къ невѣрному анализу даже самыхъ экономическихъ отношеній въ капиталистическомъ обществѣ. Марксъ разсматриваетъ экономическія отношенія обоихъ классовъ въ капиталистическомъ обществѣ, какъ всегда противорѣчивыя, хотя они очень часто только противоположны. Такъ, напримѣръ, исходя изъ трудовой теоріи цѣнности Рикардо, по которой доля рабочаго класса въ годовомъ продуктѣ страны уменьшается по мѣрѣ того, какъ возрастаетъ доля, которая приходится на вознагражденіе капитала, Марксъ приходитъ къ заключенію, что въ капиталистическомъ обществѣ интересы обоихъ классовъ исключительно противорѣчивы. Однако этотъ выводъ вѣренъ только при одномъ предположеніи, который Рикардо и дѣлаетъ, а именно въ томъ случаѣ, когда цѣны на товары остаются неизмѣнными. Когда же цѣны на товары падаютъ, то какъ доля рабочаго класса, такъ и доля, приходящаяся на вознагражденіе капитала, могутъ одновременно возрастать. Развитіе капиталистическаго общества ведетъ именно къ этому второму случаю, т.-е. къ удешевленію цѣнъ на товары, и потому интересы этихъ классовъ всегда противоположны, но не всегда противорѣчивы. А вмѣстѣ съ этимъ падаютъ, очевидно, и другія слѣдствія Марксовой теоріи: теорія обнищанія массъ, кризисовъ и т. д. Вообще у Маркса стушевывается принципіальная разница между противоположными и противорѣчивыми классами, и поэтому для него капиталистическое общество уже съ самаго начала осуждено на гибель и неспособно къ развитію. Поэтому Марксъ не дооцѣнивалъ внутреннихъ силъ капиталистическаго способа производства. Онъ предсказывалъ близкую гибель капиталистическаго общественнаго строя тогда, когда послѣдній только сталъ развертывать свои внутреннія силы, когда онъ находился въ полномъ цвѣтущемъ періодѣ своего развитія. Это привело къ тому, что Марксъ грѣхи молодости капиталистическаго общества, неустройства, которыя онъ на первыхъ порахъ не успѣлъ устранить, принялъ за признаки старческой дряхлости. Это, наконецъ, привело къ тому, что Марксъ не могъ выяснить также природы и характера чисто экономическихъ отношеній, тонущихъ у него въ отношеніяхъ соціальныхъ. Отсюда внутреннее противорѣчіе Марксо-

вой системы. Съ одной стороны соціальныя отношенія являются, согласно всей системѣ, продуктомъ экономическихъ отношеній, и само происхожденіе классовъ и ихъ взаимная борьба разсматриваются, какъ неизбѣжный продуктъ экономическихъ отношеній, съ другой стороны—всѣ экономическія категоріи, какъ цѣнность, капиталъ, прибыль, разсматриваются съ точки зрѣнія соціальныхъ отношеній, т.-е. съ точки зрѣнія рабочаго класса. Но очевидно, что не соціальныя отношенія могутъ объяснить смыслъ экономическихъ, а, наоборотъ, экономическія отношенія могутъ выяснить смыслъ и значеніе возникшихъ на ихъ почвѣ соціальныхъ отношеній. Наконецъ (и это самое главное), не выяснивъ природы соотношенія между экономической дѣйствительностью и остальными сторонами общественной жизни, т.-е. разными формами общественнаго сознанія, Марксъ не смогъ поэтому развить далѣе и своей системы историческаго монизма. Развитіе понятія общества, какъ цѣлостнаго единства, не являющагося простымъ результатомъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ соціальныхъ атомовъ, но представляющаго собою систему цѣлей и средствъ, опредѣляемую экономическими отношеніями, и составляетъ задачу будущей теоріи общества.

О понятіи живописности.

Статья Генриха Вёльфлина (Мюнхенъ).

Всѣ періоды западно-европейскаго искусства до сихъ поръ заканчивались въ живописности. Античный классицизмъ сталъ живописнымъ. Готическая архитектура въ поздней готикѣ повернулась къ живописности. Сравнивая Дюрера съ Рембрандтомъ, Микель-Анджело съ Бернини, мы и здѣсь найдемъ, что искусство направилось къ живописности. Да и въ жизни отдѣльныхъ художниковъ наталкиваемся мы на то же явленіе: намъ кажется естественнымъ, что не только Рубенсъ и Рембрандтъ въ позднѣйшихъ періодахъ творчества имѣютъ свой особый живописный стиль, но и такіе чинкве-ченгисты, какъ Рафаэль или Тиціанъ съ годами переходятъ къ (относительно) живописному созерцанію.

При болѣе внимательномъ разсмотрѣніи самостоятельное понятіе живописнаго разлагается на цѣлый пучокъ понятій. Едва ли возможно привести къ одной формулѣ все содержаніе этого развитія. Я хочу здѣсь лишь намѣтить, что̀ собственно можно опредѣлить, какъ живописное, въ специфическомъ смыслѣ.

I.

Лучше всего мы уловимъ эту специфичность, исходя изъ противоположнаго понятія—изъ понятія линейности. Однако, не все то, что образовано посредствомъ линій, линейно по своему стилю. Есть чисто штриховые рисунки съ ясно живописнымъ характеромъ, и, обратно, бываютъ картины, которыя нельзя назвать иначе какъ линейными, хотя въ дѣйствительности въ нихъ не видно ни одной линіи. Рѣшающимъ моментомъ служитъ то, насколько художникъ воспринимаетъ форму, какъ границу и насколько онъ выдвигаетъ существенность этихъ границъ для глаза. Характеръ линейности обусловливается не простой наличностью линій, но тѣмъ, что эти линіи служатъ границами, въ которыхъ

находитъ свое выраженіе форма, такъ что глазъ можетъ воспользоваться ими, какъ равномѣрно и надежно ведущими путями созерцанія. Никто, конечно, не станетъ понимать линію самое по себѣ, какъ извивающуюся нить. Вѣдь и въ чисто контурномъ рисункѣ линія намѣчаетъ только края, которые фантазія услужливо заполняетъ массой; однако своеобразіе линейнаго изображенія состоитъ въ томъ, что въ немъ акцентъ лежитъ на силуэтѣ. При чемъ внутреннія формы имѣютъ также свои силуэты.

Придающіе пластичность элементы свѣта и тѣни не противорѣчатъ линейности стиля. Они могутъ присутствовать въ большихъ дозахъ, нисколько не затемняя характера линейности, разъ будутъ сдержаны въ точныхъ и легко усваиваемыхъ границахъ. Живописный стиль начинается впервые тогда, когда контурныя линіи перестаютъ привлекать вниманіе, и взоръ прежде всего ловитъ массы свѣтлаго и темнаго, «тоны», не интересуясь ихъ точной границей. Глазъ не скользитъ тогда вдоль контуровъ, но перебрасывается отъ свѣта къ свѣту, отъ темноты къ темнотѣ. Онъ связываетъ тонъ съ тономъ. Чѣмъ менѣе возможности дано зрителю услѣдить за контуромъ, тѣмъ явственнѣе выступаетъ элементъ этихъ тоновыхъ массъ. Поэтому для живописнаго стиля всегда выгодно оставлять границы незамѣтными и какъ бы случайными. Принципіальное различіе рисунка Дюрера отъ рисунка Рембрандта состоитъ не въ разности количества свѣта и тѣней, но въ томъ, что у перваго границы массъ акцентуированы, у второго же лишены акцента. Конечно, степеней ударенія безчисленное множество. Чтобы уничтожить силуэты, вовсе не надо дѣлать бахромой форму; она уже достаточно теряетъ свою цѣнность, если въ нее не вкладывается никакого выраженія или если благодаря запутанной сложности она становится трудно уловимой для глаза. Даже ясно выраженный живописный стиль лишь рѣдко совсѣмъ откажется отъ всякихъ опредѣленныхъ контуровъ. Однако, при всей своей видимости границы явятся здѣсь какъ бы спорадическими, неравномѣрными, то болѣе, то менѣе ясными, отстраненными отъ всякаго посредничества въ уясненіи общей формы. Живописный силуэтъ не совпадаетъ съ «вещью».—Конечно, все сводится къ отношенію между обоихи моментами, и въ исторіи искусства нигдѣ нельзя пальцемъ указать на ту точку, когда исчезла бы линейность и ея мѣсто заняла живописность.

Гдѣ существененъ контуръ, тамъ формы отдѣляются другъ отъ друга; наоборотъ, лишенныя акцентуированныхъ границъ плоскости живописнаго стиля связывается между собой. Свѣтлыя и темныя мѣста сообща бросаются въ глаза, при чемъ возникаетъ своеобразное впечатлѣ-

ніе движенія, подобнаго текущему потоку,—движенія, совершенно незнакомаго линейному искусству. Высоты и глубины, свѣтлое и темное—кажутся принадлежащими одному и тому же элементу. Нагая Венера на черномъ фонѣ у Луки Кранаха рѣзко, отчетливо выдѣляется изъ глубины; между тѣмъ какъ въ какой-либо подобной же картинѣ Рембрандта свѣтъ какъ бы сплетается съ темнотой, самъ какъ бы зарождается изъ темноты. Безформенность предметовъ въ сумеркахъ или въ туманѣ ощущается особенно живописной, ибо здѣсь воспріятіе не можетъ изолировать частей, и предметы необходимо вызываютъ ту связь формъ съ пространствомъ, которая несетъ въ себѣ выраженіе какого-то общаго движенія.

Уже въ области осязаемыхъ формъ господствуетъ различіе линейнаго сосѣдства и живописнаго внутренняго сліянія частей. Видѣть драпировку или костюмъ со стороны ихъ живописности—это значитъ давать формѣ теряться въ формѣ, а не выдѣлять каждой отдѣльной складки такъ, чтобъ она сама по себѣ отчетливо бросалась въ глаза зрителю.

Точно такъ же живописной можетъ быть и пластика. Свѣтъ и тѣни одни еще не дѣлаютъ Бернини живописнымъ; но если освобожденныя свѣтовыя пятна, подобно языкамъ пламени, охватываютъ у него «неограниченныя» плоскости, если они сообща съ темными мѣстами, въ которыхъ зачастую совершенно пропадаетъ форма, являютъ зрѣлище безконечнаго движенія,—то въ этомъ какъ разъ и состоитъ отличіе его отъ Микель-Анджело.

Конечно, и здѣсь нѣтъ мѣста рѣзкимъ распредѣленіямъ и абсолютнымъ сужденіямъ. Живописенъ Рембрандтъ со своими свѣтовыми замыслами; однако то же понятіе необходимо приложить уже и къ Корреджіо съ его внутреннимъ сліяніемъ пластическихъ частей. А какъ длиненъ путь далѣе отъ Рембрандта до Карьера или Синьяка!

Замѣчу между прочимъ, что краска сама по себѣ нисколько еще не связана съ живописностью. Но подобно формѣ она можетъ быть трактована живописно, смотря по тому, приданъ или отсутствуетъ характеръ движенія, становленія и развитія изъ единаго (тонового) основанія. Простое сосѣдство красочныхъ элементовъ, даже самое гармоническое, еще не даетъ никакого живописнаго впечатлѣнія.

II.

Живописное художество изображаетъ вещи какъ онѣ кажутся, а не какъ онѣ подлинно существуютъ; изображаетъ вещи, какъ онѣ намъ, безпрерывно измѣняясь, являются, а не наше знаніе о томъ, каковы онѣ

на самомъ дѣлѣ. Можетъ случиться, что такой живописный призракъ полностью поглотитъ предметность: Монэ писалъ подъ конецъ только красочную свѣтовую пыль. Пусть это крайность; однако остается вѣрнымъ, что для живописнаго глаза живописное «явленіе» есть нѣчто своеобразное, съ самаго начала отличное отъ самихъ «вещей». (Художники прищуриваются, чтобы уменьшить предметную отчетливость.) Это соотношеніе станетъ вполнѣ яснымъ, если вспомнимъ о томъ, какъ писали костюмъ и украшенія Гольбейнъ и Веласкецъ. У Гольбейна вещь и рисунокъ совпадаютъ совершенно; онъ передаетъ вышивки, напримѣръ, съ непревосходимой отчетливостью и объективной опредѣленностью; Веласкецъ же ограничивается только впечатлѣніемъ. Онъ знаетъ, что вещи для глаза могутъ превратиться въ нѣчто совсѣмъ отличное отъ того, что онѣ по природѣ собою представляютъ. Нѣтъ недостатка въ линейной точности въ костюмахъ на портретахъ его маленькихъ принцессъ; въ нихъ есть и геометрическія формы и узорчатые бордюры и жесткія ниспадающія складки отдѣльныхъ частей платья; но при всемъ томъ въ его изображеніяхъ нашелъ себѣ мѣсто лишь общій блескъ; онъ дѣйствуетъ, правда, предметно-отчетливо, однако данные мотивы линій и формы слышны въ немъ только какъ второй голосъ и то не вездѣ.

Изображеніе, конечно, совершенно отчуждается отъ вещи въ тѣхъ случаяхъ, когда передается явленіе движенія. Извѣстнымъ примѣромъ можетъ служить катящееся колесо; впечатлѣніе, получаемое отъ его спицъ, не имѣетъ ничего общаго съ ихъ дѣйствительной объективностью.

Для этой импрессіонистической живописности дѣло вовсе не сводится къ тому, чтобы объективные знаки, отдѣльные штрихи кисти въ созерцаніи совсѣмъ исчезли. Конечно, они теряются при смотрѣніи съ нѣкотораго разстоянія, и сила иллюзіи картинъ отъ этого только выигрываетъ, однако своеобразная прелесть именно и состоитъ въ томъ, что въ полной силѣ сохраняется сознаніе противорѣчія между представленнымъ образомъ и тѣмъ, что онъ собственно долженъ изображать. Въ рисункѣ это соотношеніе очевидно. Въ данномъ же случаѣ между рисункомъ и живописью нѣтъ никакого родового различія.

Съ другой стороны, даже тамъ, гдѣ изображеніе оставляетъ въ неясности внѣшнія границы, сознаніе предмета никогда не должно теряться. «Свѣтовая пыль» Монэ, разсматриваемая, какъ простые обои безъ всякаго предметнаго значенія, теряетъ существенную часть своей прелести, состоящей именно въ томъ, что мы сквозь неслыханную метаморфозу, всё же, еще чувствуетъ вполнѣ знакомыя намъ формы вещей. Если гравюра Уистлера посредствомъ нѣсколькихъ изолиро-

ванныхъ точекъ и пятенъ передаетъ видъ Венеціи, то наслажденіе живописной прелестью связано съ тѣмъ, что «вещь» все-таки находитъ себѣ путь къ зрителю. Какъ сочетаніе простыхъ декоративныхъ точекъ на бумагѣ, композиція, конечно, всегда могла бы оказаться ритмически пріятной, однако никто не назоветъ этого живописностью.

III.

Вездѣ, гдѣ обнаруживается живописность, вкусъ, линія, свѣтъ и тѣни лишаются формирующаго значенія. Они собираются въ новое единство, «перерастающее» (перенасыщающее) форму и представляющее собой зрѣлище нѣкотораго движенія. Не отдѣльныя фигуры «Ночной стражи» Рембрандта образуютъ волны движенія, оно вызывается не предметными изображеніями. Даже въ картинахъ, въ которыхъ на объектахъ лежитъ болѣе сильное удареніе, сущностью живописнаго явленія остается всегда безтѣлесная связь свѣта съ отрѣшенными отъ отдѣльныхъ вещей красками.

Подъ эту же точку зрѣнія я могъ бы также подвести мотивы, извѣстные, какъ мотивы живописной конфигураціи: живописное пересѣченіе, живописное укороченіе, свободно-живописная группировка и т. д. Они всѣ болѣе или менѣе тяготѣютъ къ впечатлѣнію движенія; однако, бо̀льшая живописность укороченнаго вида зданія, чѣмъ неукороченнаго, сама по себѣ еще не находитъ достаточно удовлетворительнаго объясненія въ характерѣ движенія этого вида; болѣе важнымъ представляется мнѣ здѣсь отчужденіе (перспективно укороченной) линіи отъ вещи. Линія отрѣшается до нѣкоторой степени отъ ея вещественно обусловливающей основы и предоставляется свободной игрѣ.

Видъ двухбашенной церкви, когда перспективно бо̀льшая башня выступаетъ передъ другой, всегда будетъ обладать нѣкоторой живописной прелестью; наоборотъ геометрическое изображеніе церкви съ неравными по высотѣ башнями совершенно лишено этой прелести.

Все дѣло въ видѣ. Живость расположенія массъ группы строеній, разсматриваемыхъ съ опредѣленнаго пункта, образованіе силуэта съ характеромъ мощнаго движенія, новизна вида извѣстныхъ уже формъ благодаря пересѣченію—все это обусловливаетъ живописность характера; и въ зависимости отъ того, охотно или же скупо образуетъ архитектура подобныя картины, она получитъ названіе болѣе или менѣе живописной.

IV.

Старый вопросъ эстетиковъ, почему руины такъ особенно живописны, получаетъ точный отвѣтъ согласно нашему опредѣленію: потому что здѣсь линіи лишены всякой цѣнности пограничныхъ линій, потому что отдѣльная стѣна, отдѣльное окно уже не могутъ утвердить себя въ качествѣ самостоятельныхъ архитектоническихъ формъ, но исчезаютъ въ общемъ движеніи массъ, и потому что случайныя впадины тѣни и пятна свѣта являютъ собой зрѣлище съ большимъ богатствомъ движенія. Постольку совершенно справедливо, что руины предрасположены къ живописной красотѣ. Однако живая архитектура обладаетъ все-таки достаточнымъ количествомъ средствъ, чтобы и безъ разрушенія стѣнъ осуществить высочайшія степени живописной прелести.

О живописной архитектурѣ въ особомъ смыслѣ говорятъ тамъ, гдѣ, не только съ помощью свѣтовыхъ пятенъ, возбуждается впечатлѣніе, выходящее за предѣлы архитектоническаго значенія формы. Здѣсь легко возможно недоразумѣніе. Всякая архитектура есть нѣчто большее, чѣмъ просто камни, она рождаетъ миражъ жизни, существующій лишь въ фантазіи. Даже въ готическомъ соборѣ классическаго стиля, гдѣ все исполнено движенія, самымъ важнымъ моментомъ все-таки является архитектоническое тѣло, а не «картина». Цѣнности, доступныя осязанію, конституируютъ здѣсь организмъ формъ, содержащій именно все самое существенное. Точно также строеніемъ классическаго Ренессанса можно наслаждаться даже «съ завязанными глазами». Оно представляетъ собой тѣло, значеніе котораго — въ опредѣленныхъ осязаемыхъ формахъ и кубическихъ измѣреніяхъ; при этомъ дѣло нисколько не мѣняется отъ того, что формамъ помимо этого указана также идеальная жизнь, что колонны возносятся, куполъ завершаетъ и т. д.

Живописныя зоны архитектуры напротивъ съ самаго начала считаются съ эффектами, воспринимаемыми лишь зрѣніемъ безъ предполагаемаго раньше осязанія. Сюда относится не только игра свѣта, гдѣ изъ смѣны пятенъ свѣта и темноты образуется самостоятельная тема, но каждое пересѣченіе и каждый просвѣтъ въ этомъ смыслѣ суть явленія чисто оптическія; ибо здѣсь—мы остаемся при послѣднемъ примѣрѣ, — мотивъ образуется картиной одного за другимъ слѣдующихъ пространствъ, обрамленныхъ кулисами, а не пространствами самими по себѣ соотвѣтственно съ ихъ архитектоническимъ качествомъ. Уже на простой стѣнѣ фасада ясно видна эта противоположность.

Такая стѣна можетъ быть названа живописной въ томъ случаѣ, если отдѣльныя части формъ съ ихъ свѣтлыми и тѣневыми мѣстами связываются въ движеніе, захватывающее все строеніе. Будетъ ли это мощно бурное движеніе римскихъ фасадовъ стиля барокко, или спокойное теченіе какого-либо другого стиля, живописность впечатлѣнія всегда будетъ зависѣть отъ того, какъ далеко части, помимо своего архитектоническаго смысла, ведутъ къ чисто оптической иллюзіи. Строгій фасадъ Возрожденія въ родѣ «Cancelleria» или «Villa Farnesina» въ Римѣ не даютъ къ этому ни малѣйшаго повода. Здѣсь видны лишь отдѣльные пилястры и обрамленныя ими пространства стѣнъ. Но чѣмъ болѣе увеличивается богатство (умноженіе линій!), тѣмъ труднѣе становится формамъ утверждать свое дѣйствіе въ роли отдѣльныхъ членовъ; и наступаетъ, наконецъ, моментъ, когда глазъ и видитъ только одинъ общій потокъ. Тутъ-то и одерживаетъ живописность рѣшительную побѣду. Декорація въ стилѣ Рококо — напримѣръ мюнхенскаго Резиденцтеатра—безусловно не допускаетъ разсматриванія по отдѣльнымъ частямъ. Художественный замыселъ въ первую очередь разсчитанъ на плѣнительный ритмъ нагроможденнаго общаго движенія.

Но и на исторію живописнаго стиля нельзя смотрѣть какъ на простое явленіе подражательнаго отношенія къ природѣ. Каждая форма созерцанія, какъ линейная, такъ и живописная, имѣетъ свою умозрительную и свою «декоративную» стороны: съ каждой новой оптикой связанъ новый идеалъ красоты.

Искусство совершенныхъ пропорцій, какимъ искало его осуществить итальянское Возрожденіе, было присуждено къ одному стилю линіи. Гдѣ господствуетъ измѣреніе, тамъ должны быть налицо ясныя грани формъ, безразлично будетъ ли это человѣческое тѣло или архитектурная постройка. Для вкуса живописно настроенной эпохи интересъ къ строенію образа отступаетъ передъ интересомъ къ его явленію. Вниманіе обращается уже не на ясныя линіи и плоскости, не на пластичность отдѣльныхъ формъ, въ которыхъ воплощается красота, но на движеніе, становленіе, самопревращеніе. Вѣдь есть же красота и не тѣлеснаго.

Мы наталкиваемся здѣсь на связь между красотой и міровоззрѣніемъ; для исторіи философіи встаетъ вопросъ о томъ, насколько опредѣленное декоративное чувство какой-нибудь эпохи обусловливаетъ собой познаніе, и насколько само оно опредѣляется содержаніемъ познанія. Не все во всякое время возможно въ воззрительныхъ искусствахъ. Не всѣ мысли могутъ мыслиться въ любое время.

Вопросы и проблемы безсмертія.

Статья Г. Ланца. (Марбургъ.)

Τοῖς μὲν οὖν γεννητοῖς, εἰ ἀφέλοις τὸ ἔσται, εὐδύς ὑπάρχει μὴ εἶναι... Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γεννητοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μεχρι περ ἂν εἰς ἔσχατον ἥκῃ τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτι ἐστί, τοῦτο δὴ τό ἔσται εἶναι, καί, εἴτις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι ὁ βίος.

Plotin. Ennead III, 7, 4.

Въ религіозно-нравственныхъ вопросахъ современный человѣкъ переживаетъ нерѣдко глубокую и мучительную трагедію. Его этика и его религія не могутъ вынести того желѣзнаго міра смерти, зла и слѣпой необходимости, который раскрываетъ передъ нимъ его наука и его логика. Онъ видитъ роковое и неотвратимое могущество этихъ богинь міровой судьбы и онъ подчиняется ихъ жестокому ф а к т у; но онъ протестуетъ противъ ихъ п р а в а и въ своемъ религіозномъ сознаніи т р е б у е т ъ прекращенія ихъ безнравственной власти. Смерть, зло и необходимость—эти продукты логической правдивости современнаго человѣка, переставшаго строить, наконецъ, иллюзіи для спасенія отъ ихъ универсальнаго могущества—мучатъ его религіозно-этическую совѣсть. Въ своей божественной жаждѣ, въ своихъ требованіяхъ и оцѣнкахъ онъ ставитъ себя выше нихъ и побѣждаетъ ихъ;—но тѣмъ ненавистнѣе становится для него ихъ безсмысленный «фактъ», потерявшій предъ лицомъ науки свой священный ужасъ и свою тайну. Дисгармонія культурнаго сознанія достигаетъ здѣсь максимума своей напряженности. Человѣкъ жаждетъ увѣровать въ то, во что онъ увѣровать не можетъ, ибо власть «истины» надъ нимъ стала слишкомъ велика. Его религіозно-этическая совѣсть вступаетъ въ непримѣримый конфликтъ съ его логической правдивостью. И онъ не можетъ отдаться какой-нибудь одной изъ этихъ враждующихъ сторонъ своего духа, отрекшись отъ другой: силой своей логики онъ по-

нимаетъ, что это отреченіе было бы для него не систематическимъ рѣшеніемъ проблемы, а актомъ психическаго переживанія, доказательствомъ силы и убѣжденности, но не истины. Счастливъ тотъ, кто не вѣдаетъ этихъ безумныхъ «требованій», кто предъ лицомъ «истины» можетъ забыть свою религіозную жажду,—счастливъ въ своей ограниченности. Счастливъ и тотъ, кто обладаетъ той непосредственной силой религіознаго духа, которая позволяетъ ему презирать науку и ея иронію. Но что же дѣлать тому, чья душа полна религіозныхъ исканій и чей разумъ, однако, не можетъ отречься отъ «истины»?

* * *

Истинная религія—религія мистическаго сознанія—съ древнѣйшихъ временъ чувствовала глубокую антипатію къ логическому разуму и его метафизическимъ тенденціямъ. Она видѣла въ немъ своего врага и искусителя. Поэтому мистика всегда давала о т р и ц а т е л ь н у ю оцѣнку самому принципу объективнаго познанія; она въ корнѣ никогда не хотѣла признать его значенія и цѣнности; наоборотъ, она всегда клеймила его, какъ принципъ иллюзіи и первоначальнаго грѣхопаденія, всегда считала его помѣхой на пути къ ея идеалу. Ея абсолютъ превосходитъ всякое знаніе, всякую и с т и н у и всякое бытіе; онъ есть С в е р х ъ - л о г о с ъ и потому не поддается никакой логической формулировкѣ. Весь міръ понятія, добра и красоты есть лишь ничтожная поверхность неизреченной глубины мистическаго божества,—въ себѣ замкнутое и л и ш ь в ъ с е б ѣ истинное покрывало Майи. Логическое сознаніе, логическая и с т и н а является для нея вѣчнымъ препятствіемъ, которое надо превзойти и преодолѣть... Логика—мы понимаемъ ее въ самомъ широкомъ смыслѣ теоретическаго разума вообще—никогда не умѣла понять и оцѣнить этой мистической высоты самоотреченія; она всегда и неизмѣнно превращала мистическій Ungrund въ метафизическій Urgrund. Она приложила и до сихъ поръ продолжаетъ прилагать всѣ старанія къ тому, чтобы измѣнить понятіе религіи и с д ѣ л а т ь е е д о с т у п н о й Л о г о с у,—такова основная задача схоластовъ всѣхъ временъ и всѣхъ направленій. Мистика въ этомъ смыслѣ есть борьба истинной религіи за ея культурную самостоятельность. Логика лишаетъ ее этой самостоятельности для утвержденія монархическаго абсолютизма «истины»; она требуетъ, чтобы понятіе религіи стало «другимъ»... Не есть ли это предразсудокъ, созданный инстинктомъ біологической оцѣнки? Что если мы отвлечемся отъ жизненной цѣнности разума и отъ біологи-

ческой извращенности мистики? Не будемъ ли въ правѣ тогда потребовать, чтобы Логика стала «другой»?

* * *

Въ культурной драмѣ субъектизнаго духа вопросъ о смерти играетъ первенствующую роль. Смерть мститъ за побѣду надъ ея «правомъ» и мститъ ужасной местью: она доводитъ человѣка до религіознаго отчаянія и отнимаетъ у него Бога, которому онъ поклонялся. «Если нѣтъ безсмертія, то нѣтъ и Бога». Такъ тѣсно связываются въ культурномъ сознаніи человѣка оба эти постулата. Вся душа его становится возмущеніемъ и протестомъ противъ Бога, осмѣлизшагося призвать такой «фактъ» на помощь для постройки своего «лучшаго изъ міровъ». Гдѣ могущество, гдѣ всевѣдѣніе, гдѣ благость этого великаго Бога вселенной, который не сумѣлъ увидѣть всепроникающаго безсмыслія и вездѣсущей муки его творенія! Онъ создалъ адъ, а не міръ! Его креатуры,—все это дѣти страха, ужаса и отчаянія, все это лишь богатый пиръ, приготовленный имъ для смерти. Человѣкъ—ничтожный человѣкъ съ его великимъ разумомъ и великой совѣстью—получаетъ право обвинять его въ грандіозномъ міровомъ преступленіи, обвинять его въ томъ, что онъ укралъ у міра счастье, заставивъ его вѣчно умирать, вѣчно гибнуть. Въ такомъ мірѣ «все позволено», ибо въ его сущности, въ его принципѣ лежитъ преступленіе.—Такова логика религіознаго отчаянія, для котораго Смерть и Богъ стоятъ въ непримиримой религіозно-логической борьбѣ. Можно смѣло утверждать, что трагедія культурнаго сознанія имѣетъ въ этой антитезѣ свой базисъ.

* * *

«Воля къ безсмертію», эта трагическая воля «человѣка», создававшая силой своей грандіозной напряженности иллюзію за иллюзіей для своего мнимаго удовлетворенія, — къ какимъ результатамъ привела она человѣчество? Что принесла она намъ, кромѣ ряда тяжелыхъ разочарованій, доведшихъ насъ, наконецъ, до полнаго религіознаго отчаянія, до религіознаго кризиса послѣдней сотни лѣтъ? Не стоимъ ли мы передъ ея загадкой еще въ худшемъ положеніи и съ худшей совѣстью, чѣмъ двѣ съ половиной тысячи лѣтъ тому назадъ стоялъ передъ ней великій пророкъ Индіи?—Не мудрено, что мы стали, наконецъ, сомнѣваться въ самой проблемѣ, въ самой законности вопроса, что мы пытаемся подойти къ нему съ обратной стороны... быть можетъ, взять его съ тылу?.. Если

мы попрежнему будемъ спрашивать о безсмертіи, о его возможности, о его «доказательствахъ», мы попадемъ въ самый центръ религіозно-логическаго противорѣчія и снова потеряемъ всякую надежду выйти изъ него; мы достигнемъ только того, что воля къ безсмертію еще лишній разъ узнаетъ о невозможности своего осуществленія; но развѣ это утолитъ или разрушитъ ея жажду? Спасти единство культурнаго сознанія въ этомъ опаснѣйшемъ пунктѣ можно лишь вставъ *надъ* самой религіозно-логической антитезой, какъ таковой. Не позволено ли, наконецъ, усомниться въ самой законности этой «воли къ безсмертію», въ ея этичности, въ ея религіозности? *Спросить*, *наконецъ*, *о цѣнности безсмертія*, о томъ, по праву ли занимаетъ оно тотъ высокій пьедесталъ, на который возвелъ его, быть можетъ, только эгоизмъ? Можно ли безъ противорѣчія всѣмъ этическимъ и мистическимъ задачамъ *желать* безсмертія—мы думаемъ—личнаго безсмертія психическаго индивидуума? Религіозно-логическій конфликтъ возникаетъ лишь при той догматической предпосылкѣ, что безсмертіе *имѣетъ* цѣнность, что воля его есть воля *этическая*; если она окажется только экономической потребностью, если она потеряетъ свой моральный ореолъ, то она перестанетъ быть «волею»,—и вся трагедія конфликта исчезнетъ, какъ тѣнь, ибо біологическій эгоизмъ не можетъ притязать на достоинство трагедіи. Тривіальная «естественно-научная» критика безсмертія мало помогаетъ намъ, ибо она-то впервые и вызвала конфликтъ къ жизни. Что толку въ томъ, что «вѣчная жизнь» невозможна, если она *должна* быть возможна. Но въ этомъ-то и состоитъ нашъ вопросъ, имѣетъ ли она право притязать на высокій смыслъ «должнаго». Не «должно» ли, наоборотъ, попытаться измѣнить въ этомъ историческомъ узлѣ вопросовъ самую перспективу оцѣнки? Спросить себя: не есть ли смерть одно изъ величайшихъ благъ міра и не было ли бы безсмертіе его величайшимъ зломъ? Попробовать оправдать смерть въ ея этическомъ и религіозномъ, а не только въ ея физіологическомъ элементѣ?—Отвѣтъ на всѣ эти рискованные вопросы далъ бы намъ измѣненную логику и новую этику смерти взамѣнъ ея загадочной метафизики. Пересмотръ цѣнностей въ системѣ этихъ проблемъ становится настоятельной потребностью культурнаго сознанія, и философія должна осмѣлиться взять эту задачу въ свои руки.

* * *

Поистинѣ безумны желанія человѣка. И самыя мучительныя изъ нихъ суть самыя безумныя . . . . . .

. . . . . .

Человѣкъ хочетъ стать безсмертнымъ! Но не значитъ ли это иными словами: онъ хочетъ уничтожить самого себя? Ибо, что такое человѣческое я? Я—это маленькое обстоятельство въ жизни міра, кусочекъ его безконечной реальности. Если мы уничтожимъ тѣ условія, въ которыхъ я выросъ и воспитался, уничтожимъ ту соціальную атмосферу и ту эпоху времени, которая меня окружаетъ, то я потеряю самого себя, потеряю безслѣдно, безъ всякаго субстанціальнаго остатка. Это Я со своею опредѣленностью жизни и характера существенно является процессомъ, имѣющимъ начало. Но начало и конецъ суть коррелятизныя понятія; что не имѣетъ конца, то не можетъ имѣть и начала. Этого требуетъ логика и діалектика безконечности, которая не можетъ примириться съ безконечностью однобокой, съ такой уродливой безконечностью, которая обладаетъ однимъ концомъ,—ибо она является противорѣчіемъ. Наличность такихъ уродливыхъ безконечностей въ наукѣ не есть аргументъ, доказывающій ихъ логическое бытіе, ибо это мнимое начало всегда оказывается лишь субъективнымъ начинаніемъ и относится лишь къ познавательной методикѣ, а не къ объективной конструкціи понятія. Съ этой логической природой безконечности должно считаться и на ней основывать понятіе безсмертія, такъ какъ безсмертіе есть одинъ изъ примѣровъ безконечности. Поэтому не только нелогично, но и противорѣчиво было бы принять безсмертіе только для будущаго, отказавшись отъ него въ прошломъ. Требованіе безконечности въ будущемъ эквивалентно требованію ея же въ прошломъ; если я притязаю на безсмертіе въ будущей жизни, то я тѣмъ самымъ логически постулирую для себя безконечный рядъ развитія въ прошломъ. Но куда же мы помѣстимъ «себя» въ той безконечности развитія, которую мы постулируемъ? Наше теперешнее Я, съ его началомъ, отодвигается въ безконечность: поэтому въ настоящій моментъ времени должно было бы существовать вмѣсто «насъ» такое Я, которое имѣетъ за собою всю вѣчность развитія, т.-е. индивидуумъ—Богъ. Получая безсмертіе, мы теряемъ «себя», ибо лишаемся своего начала, которое для насъ столь существенно и безъ котораго «насъ» вообще нѣтъ. Наше «желаніе» требуетъ уничтоженія нашей индивидуальности и постулируетъ на наше мѣсто Бога. Но ослѣпленный эгоистической логикой своего лживаго сознанія человѣкъ требуетъ, чтобы этимъ Богомъ былъ онъ самъ. Какъ совмѣстить эти несовмѣстимости и нужно ли ихъ совмѣщать?—«Наша» жизнь съ нашими конечными желаніями и столь дорогими для насъ страданіями возможна только въ мірѣ смерти и возникновенія. Это лежитъ въ самомъ понятіи «насъ самихъ». Возникновеніе и смерть суть коррелятивныя понятія, какъ начало и конецъ,—и оба являются

условіями нашего личнаго и индивидуальнаго бытія. Слѣдовательно, желая безсмертія, человѣкъ желаетъ уничтожить самого себя; въ безсмертіи онъ отвергаетъ условіе возможности и мыслимости своего собственнаго бытія. Безсмертіе и человѣкъ—это два несоизмѣримыхъ элемента; если бы можно было ихъ соединить, то погибла бы всякая жизнь, рухнулъ бы весь міръ, и исчезъ бы самъ Богъ; ибо все оказалось бы безсмысліемъ и противорѣчіемъ. Такова логика смерти.

Да примирится же Человѣкъ съ Богомъ своимъ, ибо Онъ смертью спасъ и вѣчно спасаетъ его...

* * *

Вы хотите водворенія «царства Божія» на Землѣ? O sancta simplicitas! Развѣ вы не замѣчаете здѣсь вопіющей несправедливости, жестокости, святотатства, противорѣчія? Вы хотите въ принципѣ разрушить «царство Божіе»? Или вы хотите уничтожить Землю, превратить ее въ конгломератъ однообразныхъ безконечностей безъ смѣны и, слѣд., безъ жизни, гдѣ все будетъ существовать всегда, т.-е. гдѣ никогда не будетъ существовать ничего? Поистинѣ страшенъ такой міръ абсолютной косности, гдѣ нѣтъ ни зла, ни добра, ни смерти, ни жизни. Таковъ вашъ «рай», въ которомъ не согласится жить ни одинъ Богъ. И властелинъ вашего «рая» поступилъ безконечно мудро, изгнавъ изъ него человѣка и давъ ему возможность и счастье умирать.

* * *

Представимъ себѣ міръ, въ которомъ каждый индивидуумъ притязаетъ на безсмертіе и какимъ-либо чудомъ, вопреки всѣмъ возможностямъ и бытія и разума, получаетъ его: такой міръ будетъ безсмертенъ, но мертвъ, абсолютно законченъ и завершенъ, но безволенъ и золъ; въ немъ все будетъ безсмертно, но и ничего не будетъ жить. Ибо жизнь предполагаетъ смѣну и обмѣнъ, а слѣд., смерть и уничтоженіе. Гдѣ всѣ индувидуумы безсмертны, тамъ нѣтъ ни одного индивидуума; ибо индивидуумъ есть организація непрерывной смѣны входящихъ въ его составъ индивидуумовъ низшаго порядка. Каждое мое представленіе, каждое желаніе, каждая клѣтка моего организма суть также весьма и, быть можетъ, безконечно сложные индивидуумы и системы индивидуумовъ. Всѣ они должны стать вѣчными, если мы требуемъ безсмертія «индивидуума» и при этомъ не хотимъ поддаваться

искушенію грубаго антропоморфизма;—ибо ограничить наше требованіе человѣкомъ, конечно, очень легко; но почему же не обществомъ, не государствомъ, не человѣчествомъ, или не клѣточкой человѣка, не мыслью его?.. Мы видимъ, что для произвола имѣется здѣсь достаточная свобода въ обѣ стороны. Но не будемъ нарушать заповѣдей логики! Признаемъ безмертіе «индивидуума». Тогда мы должны будемъ уничтожить «себя». Ибо человѣкъ не есть субстанція, но существенно процессъ. Его понятіе есть процессуальное, а не субстанціальное единство. Его жизнь основана на смѣнѣ и гибели, болѣе того, она есть смѣна и гибель входящихъ въ его составъ физіологическихъ и психологическихъ «индивидуумомъ» низшаго порядка. Дайте «индивидууму» безсмертіе,—и вы уничтожите «человѣка». Болѣе того, вы уничтожите самого индивидуума, котораго вы хотите осчастливить безсмертіемъ, ибо по аналогіи всякій индивидуумъ есть тоже процессъ.—Жизнь умретъ, если мы лишимъ ее смерти.

И прежде всего умретъ добро. Ибо добро есть борьба и преодолѣніе. Его логическая сущность конституируется цѣлью; цѣль же предполагаетъ несовершенство и развитіе; она возможна только въ дѣятельности, въ прогрессѣ и преодолѣніи. Но какъ же возможна какая-нибудь цѣль тамъ, гдѣ все достигнуто, гдѣ все безконечно и однообразно продолжается и гдѣ ничто не можетъ быть уничтожено... Даже зло?.. Этимъ пересѣкается и на этомъ заканчивается всякая мораль. Добро требуетъ смерти во имя своего собственнаго прогресса. Внѣ смерти оно лишается своего существеннаго момента: работы; оно засыпаетъ и глохнетъ, превращается въ абсолютное зло. Ибо единственная абсолютная безнравственность въ мірѣ есть косность, бездѣятельность, пустая потеря времени. Въ безсмертіи же уже заранѣе потеряно все цѣликомъ. Такова этика смерти.

* * *

Говорятъ, что общество есть организмъ. Біологически и соціологически эта старая-престарая аналогія оказалась пустой метафорой. Но въ этикѣ она сохраняетъ свою истину и имѣетъ глубокій смыслъ. Этосъ превращаетъ «общество» въ «человѣчество», ставитъ его на фундаментъ «должнаго» и замѣняетъ его біологическую реальность системой и идеальной организаціей цѣлей. Этотъ этическій организмъ человѣчества не есть неподвижно значимая система абсолютнаго добра,—нѣтъ болѣе вѣрнаго средства логически разрушить добро, какъ сдѣлавъ

его абсолютнымъ,—но есть живая организація его исторіи, «идея» абсолютно конкретнаго процесса. Форма прогресса есть человѣчество; человѣкъ же есть лишь движущаяся въ этой формѣ матерія; онъ долженъ «двигаться» въ борьбѣ и преодолѣніи, и долженъ вѣчно возникать и умирать, чтобы «форма» могла сохраняться и разыскивать добро. «Обмѣнъ веществъ» есть условіе мыслимости всякой жизни, ибо жизнь есть не что иное какъ закономѣрность и порядокъ этого обмѣна. Поэтому, безсмертіе человѣка—не означало ли бы оно смерти человѣчества?

* * *

Истинная религія не требуетъ безсмертія человѣка, какъ сознающей монады. Наоборотъ, она жаждетъ его преодолѣнія и абсолютнаго уничтоженія. Человѣчество для нея есть только путь, по которому, страдая и умирая, медленно идетъ божество въ царство новой, непостижимой для него святыни. Ибо преодолѣть сознаніе долженъ Богъ; новую форму проявленія своего долженъ создать Онъ, которая такъ же относилась бы къ сознанію, какъ сознаніе къ матеріи. По ту сторону добра и зла, по ту сторону истины и лжи, выше всѣхъ понятій и всѣхъ цѣлей лежитъ истинный идеалъ мистической религіи. Сверхъ-сознаніе! Въ немъ концентрируется ея «вѣра». и изъ него проистекаетъ ея трагическій конфликтъ съ логикой.—«Сліяніе» съ Богомъ является моментомъ несущественнымъ и нехарактернымъ для феноменологіи мистическаго сознанія, или, быть можетъ, исторически неправильно понятымъ. Сліяніе предполагаетъ сохраненіе. Мистика же требуетъ совершеннаго уничтоженія и абсолютнаго отреченія. Лишь полная смерть человѣка, въ его логическомъ, этическомъ и даже религіозномъ бытіи, даетъ ей безсмертіе Бога. Ея Богъ не есть идея, не есть основа, не есть истина; ибо всѣ эти опредѣленія суть имманентныя характеристики Логоса и Этоса. Ея Богъ есть абсолютное Ничто, изъ котораго долженъ быть выброшенъ даже послѣдній логическій моментъ отрицанія. Что онъ есть «для Себя»,—объ этомъ мистика можетъ только «молчать». Что онъ есть «для нея»,—объ этомъ она «говоритъ»; для нея онъ есть абсолютное ничтожество всего человѣческаго,—ничто изъ Логоса, ничто изъ Этоса, ничто изъ Эроса. Когда отъ человѣка ничего не остается, тогда на его мѣсто появляется Богъ. Въ этомъ основная идея буддизма и одно изъ основныхъ убѣжденій христіанской мистики.—Какъ же можетъ такая религія (а все остальное въ религіи относится за счетъ этики, эстетики и метафизики) требовать безсмертія

человѣка? Это значило бы для нея путь превратить въ цѣль, абсолютное ничтожество возвести на степень абсолютной религіозной не-сущности. Человѣкъ дорогъ для зданія религіи лишь потому, что онъ есть—въ этомъ ея вѣра—единственный путь къ сверхъ-сознанію. Его смерть—смерть въ предѣлѣ—есть условіе его религіозной цѣнности. Такова религія смерти.

* * *

Безсмертіе можетъ служить однимъ изъ поучительныхъ примѣровъ объективной Ироніи. Объективная природа Ироніи, по всей вѣроятности, заключается въ противорѣчіи между сущностью и проявленіемъ. Поэтому разумъ человѣка съ такимъ трудомъ понимаетъ и подмѣчаетъ иронію, ибо онъ всегда склоненъ путать, что̀—сущность и что̀—проявленіе. Природа ближе къ ней и оказываетъ ей больше конгеніальности. Поэтому безуміе помѣщать Иронію въ грамматику. Ея сущность вполнѣ объективна и вовсе не связана съ «выраженіемъ». Это одна изъ эстетическихъ категорій, объективную природу которой было бы легче всего показать и тѣмъ отчасти спасти эстетику отъ участи субъективнаго созерцанія. Иронія живетъ въ самихъ предметахъ и любитъ царствовать въ свободной стихіи; ея власть безконечно велика, ибо она наполняетъ всю природу своей улыбкой. Ея тонкая, едва замѣтная рефлексія царитъ надъ жизнью и смертью, надъ истиной и ложью, надъ красотою и уродствомъ, надъ правомъ и наказаніемъ, надъ рѣчью и понятіемъ. Всюду, гдѣ сущность не соотвѣтствуетъ проявленію,—мы найдемъ улыбку Ироніи.. . . . . .

. . . . . .

«Воля къ безсмертію» даетъ намъ яркій примѣръ объективной Ироніи. Желаніе безсмертія проявляется въ требованіи безконечной жизни; сущность же его какъ разъ обратна: она уничтожаетъ всякую возможность жизни въ ея корнѣ, въ ея мыслимости, и постулируетъ всеобщую и абсолютную смерть. Нельзя безъ противорѣчія желать для человѣка безсмертія, ибо это значитъ убить человѣка, уничтожить все, что есть въ немъ цѣннаго, разрушить добро и всѣ его задачи. Въ этомъ состоитъ горькая иронія личнаго безсмертія.

* * *

«Вы, монахи, раскройте ваши уши и внемлите: найдено избавленіе отъ смерти». Этимъ призывомъ начинаетъ Будда свое

проповѣдническое шествіе. Вся вѣрующая и мыслящая Индія была погружена тогда въ идею этого избавленія. Усталому отъ бездѣйствія и пресытившемуся однообразіемъ всѣхъ наслажденій индійскому князьку, дѣйствительно, могло показаться, что убійство всякаго желанія освобождаетъ волю отъ непрерывнаго потока разочарованій, что отреченіе отъ воли и страсти есть отреченіе отъ смѣны и гибели, а слѣдовательно, и отъ смерти. Перестаньте «желать», если вы «желаете» избавиться отъ страданія! Перестаньте жить, если вы боитесь смерти! Такая сказочная иллюзія могла возникнуть только въ загадочной, вѣчно дремлющей Индіи,—въ этой странѣ блѣдныхъ и гордыхъ грезъ разочарованнаго духа. Интенсивнѣе и болѣзненнѣе, чѣмъ кто-либо, могъ почувствовать именно индійскій аристократъ внутреннюю и ненарушимую связь воли и смерти; ибо воля, лишенная имманентной цѣли,—воля безъ идеала,—есть непрерывное умираніе, кошмаръ безплоднаго и мучительнаго перехода изъ ничто въ ничто. Отрекаясь отъ воли, религія Индіи мечтаетъ избавить человѣка отъ этой безплодности абсолютнаго уничтоженія, отъ трагедіи смерти. Эта греза о волѣ и смерти сдѣлала изъ мелкаго индійскаго князька великаго «познавателя»—Будду.

Но не ввелъ ли «возвышенный» Будда дремлющую Индію въ религіозный самообманъ,—быть можетъ, помимо своего желанія? Онъ воспользовался популярнымъ въ то время выраженіемъ: «избавленіе отъ смерти». Нашелъ ли и хотѣлъ ли онъ найти, дѣйствительно, избавленіе отъ смерти? Быть можетъ, избавленіе отъ жизни? Вѣдь гибель смерти была бы тогда простымъ «аналитическимъ» слѣдствіемъ! Не проскальзываетъ ли здѣсь снова улыбка Ироніи? Для того, чтобы избавить себя отъ смерти, человѣкъ ищетъ и жаждетъ... смерти. Не этотъ ли парадоксъ утомленной воли имѣлъ въ виду Ницше въ своей лаконической загадкѣ: «Чтобы веревка не лопнула, повѣсься на ней»?—Несмотря на свою неисчерпаемую глубину, буддизмъ полонъ подобныхъ противорѣчій. Вопросъ только въ томъ, является ли противорѣчіе возраженіемъ противъ религіознаго сужденія.

* * *

На какомъ основаніи новое время признало за религіей—и еще того хуже, за теологіей,—исключительное право на проблему безсмертія? Не виноваты ли въ этомъ ложная скромность и метафизическое отчаяніе современныхъ философовъ? Какъ бы ни обстояло дѣло съ философами, но философія недолжна и неимѣетъ права отказываться отъ своихъ законныхъ владѣній изъ боязни надменнаго упрека въ «ненауч-

ности»; ибо наука есть одна изъ второстепенныхъ заботъ ея. Прежде всего позволительно сомнѣваться, есть ли безсмертіе вообще проблема религіи? Для специфически религіознаго момента вопросъ о безсмертіи такъ же безразличенъ, какъ и вопросъ о моральныхъ свойствахъ Бога и его безконечной благости. Все это—метафоры, къ которымъ сущность религіи индифферентна; лишь *исторически* религія связана съ ними, *потому что она связана съ этикой*. Историческая религія есть вообще популярный конгломератъ изъ различныхъ областей культурнаго сознанія. Одинъ изъ наиболѣе незаконныхъ захватовъ ея есть безсмертіе. Смерть есть ея законная проблема,—если вообще можно говорить о «проблемахъ» религіи; «безсмертіе же души» есть ея историческая иронія. Въ наше время «душа» переселилась въ «психологическаго индивидуума», историческія судьбы котораго весьма своеобразны. Его понятіе было почти неизвѣстно античной философіи, за исключеніемъ развѣ нѣсколькихъ намековъ на него въ софистикѣ. Скромно возникнувъ въ вѣкъ эллинизма и окрѣпнувъ въ эпоху ренессанса, оно на протяженіи своей богатой исторіи переживало самыя грандіозныя колебанія въ своихъ метафизическихъ претензіяхъ: отъ 0 до $+\infty$, какъ говорятъ математики. Психическій индивидуумъ, то окончательно не желалъ признавать своего существованія, скрываясь въ «атомахъ» или въ «Богѣ», то вдругъ развивалъ до безконечности напряженность своихъ претензій, желая поглотить весь міръ; то онъ до самозабвенія бичевалъ и мучилъ себя, какъ источникъ всякаго грѣха и всяческой скверны, то провозглашалъ себя единственной цѣлью и цѣнностью. Въ результатѣ одного изъ такихъ гиперболическихъ полетовъ въ безконечность возникло и безсмертіе. Церковь не преминула воспользоваться имъ въ своихъ видахъ и интересахъ. Такъ возникла, очевидно, иллюзія будто безсмертіе является проблемой религіи, тогда какъ на самомъ-то дѣлѣ оно оказывается лишь претенціозной догмой Церкви, которая, конечно, не могла и не хотѣла понять, что безсмертіе психологическаго индивидуума—эта блаженная «вѣчность души»,—есть вообще сплошное противорѣчіе. Впервые протестантская этика заговорила объ «истинѣ вѣчныхъ дѣлъ» и тѣмъ поставила проблему безсмертія на новый фундаментъ—на *этическій* фундаментъ. Вмѣстѣ съ этимъ она произвела и фундаментальную реформу въ понятіи души, которая изъ психологизированнаго «ангела» превратилась въ «этическую личность». «Психологическій индивидуумъ» еще разъ совершилъ одно изъ своихъ грандіозныхъ колебаній: какъ «эмпирическій характеръ» онъ былъ окончательно изгнанъ изъ этики съ ея новымъ понятіемъ безсмертія и замѣненъ «интеллигибельнымъ характеромъ», т.-е. цѣнностью и значимо-

стью своихъ «дѣлъ». Безсмертіе стало этической проблемой, этической задачей—и здѣсь оно имѣетъ свой законный и свободный отъ противорѣчія смыслъ. Желаніе же личнаго, психологическаго безсмертія свидѣтельствуетъ лишь о неморальности и иррелигіозности субъекта такой эгоистической претензіи.—Итакъ, напрасно большинство современныхъ философовъ дѣлаютъ видъ, будто они хотятъ откреститься отъ этой проблемы, отдавъ ее на растерзаніе некомпетентной въ этомъ вопросѣ теологіи; безсмертіе творческой личности есть чисто этическая и потому строго философская проблема, которая, какъ таковая, свободна отъ всѣхъ мистически-религіозныхъ вѣрованій.

* * *

Съ этической точки зрѣнія безсмертіе является не только постулатомъ, но и исключительнымъ бытіемъ, сущностью, конститутивнымъ моментомъ «человѣка». Ибо только въ безсмерти своемъ «человѣкъ» имѣетъ свое бытіе, свое понятіе. «Человѣкъ» не есть категорія; онъ по существу своему есть идея. Его бытіе исчерпывается его назначеніемъ. Лишь въ «дѣлахъ» своихъ, въ системѣ «дѣлъ» своихъ онъ имѣетъ свое специфическое, человѣческое бытіе. «Дѣло» же всегда остается задачей, проблемой, идеей; оно по своему принципу, «по опредѣленію», какъ говорятъ математики, не можетъ исчезнуть и умереть въ своемъ разультатѣ; ибо результатъ его всегда есть новая задача, новое «дѣло». Оно всегда стремится впередъ и забѣгаетъ впередъ; антиципація есть его основная конститутивная характеристика, послѣдовательность же—лишь ея логическій рефлексъ. Лишь изъ идеи «дѣла» и логически послѣ этой идеи вся система «поступковъ» получаетъ свое этическое бытіе, — свой смыслъ; безъ нея рядъ поступковъ былъ бы лишь рядомъ физическихъ и психическихъ «дѣйствій». Въ началѣ идея—потомъ бытіе; что не имѣетъ идеи, то не имѣетъ и этическаго бытія, а только объективное, научное существованіе.

Безразсудство считать человѣка только біологическимъ и психологическимъ типомъ. Такая «точная» ограниченность его исключала бы для него всякую возможность культуры и всякое участіе въ ней; онъ не могъ бы ни познавать, ни вѣрить, ни любить; ибо всѣ эти отношенія выходятъ изъ сферы психологической реальности, ея предпосылокъ и ея логики. Да и существуетъ ли этотъ «психологическій типъ»? Это сомнѣніе, быть можетъ, прозвучитъ особенно чуждо. Но вспомнимъ, что пока мы не имѣемъ

логики психологіи, пока мы не знаемъ, что такое психическое, и каковы его категоріи, мы не имѣемъ и его бытія. Значитъ ли это, что мы не имѣемъ «человѣка»? Позволительно ли ставить на карту такое великое понятіе, имѣя сто шансовъ противъ одного, что «психическое» черезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ вообще распылится въ фантазію? Не психологія, а этика и религія должны намъ дать «человѣка»,—и они даютъ намъ его. «Человѣкъ», его личность, его *индивидуальность*, есть совершенно своеобразный видъ бытійныхъ отношеній, которыя не имѣютъ объективнаго, категоріальнаго гипостаза, которыя съ объективной и реальнодѣйствительной точки зрѣнія *никогда и нигдѣ* не существуютъ; ихъ бытіе исчерпывается ихъ цѣлью, идеей ихъ цѣнности. «Человѣкъ *есть* то, что онъ *дѣлаетъ*», что онъ имѣетъ цѣлью и идеаломъ. Все остальное въ немъ не есть специфически человѣческое и относится къ «біологическому виду». Протестъ Спинозы противъ цѣли есть протестъ противъ «человѣка» и его бытія.

* * *

Въ свѣтѣ Этоса и подъ его телеологическимъ угломъ зрѣнія міръ становится неузнаваемъ. Прежнія отношенія теряютъ свою силу и свой смыслъ. Объективное бытіе съ его системой «прошлаго» и пріоритетомъ причины превращается въ иллюзію, въ лишенный сущности и смысла рефлексъ. *Идея* становится на мѣсто бытія и совершаетъ въ мірѣ колоссальный поворотъ его оси, поворотъ безконечнаго размаха; метафорически примѣняя здѣсь языкъ современной физики, мы можемъ сказать, что она поворачиваетъ ось времени ровно на 180°.—Бытіе всего сущаго лежитъ съ этической точки зрѣнія въ будущемъ и въ настоящемъ имѣетъ лишь видимость и иллюзію бытія. Все настоящее и все прошлое есть лишь средство этическаго прогресса; но средство безъ цѣли такъ же безсмысленно и нелогично, какъ дѣйствіе безъ причины; лишь въ твореніи, лишь въ релятивномъ результатѣ, т.-е. въ будущемъ, лежитъ бытіе творящаго средства, ибо внѣ этого будущаго и его идеальной наличности, оно не есть средство, а только реальность. Цѣль въ системѣ Этоса всегда предшествуетъ поступку и средству; поэтому будущее въ этой системѣ всегда предшествуетъ прошлому. Прошлаго *еще* нѣтъ, если *уже* нѣтъ будущаго. Эта парадоксальная формулировка становится необходимостью, такъ какъ почва дѣйствительности и ея категоріальные законы оставлены нами съ того момента, какъ мы перешли въ царство идеи.

Спросимъ себя, оставаясь на почвѣ телеологической методики, гдѣ лежитъ бытіе какой-либо вещи, которая имѣетъ *назначеніе*, и

поскольку она его имѣетъ. Пока ея назначеніе объективно не о п р е д ѣ л е н о—мы сказали бы: не предопредѣлено, если бы это выраженіе не было уже связано съ религіознымъ или механическимъ детерминизмомъ,—она не имѣетъ своего б ы т і я въ системѣ цѣлей; ея бытіе совпадаетъ съ этимъ назначеніемъ, ибо оно имъ объективно опредѣляется. Но вещь дана во времени и всегда является существенно процессомъ, о с о б е н н о въ телеологической системѣ. «Мы» можемъ а б с т р а к т н о выдѣлить ея назначеніе и, выразивъ его въ общемъ понятіи, распоряжаться имъ изолированно отъ вещи; такой пріемъ имѣетъ субъективное и искусственное значеніе, оставаясь въ сферѣ «внѣшней рефлексіи»; здѣсь онъ возможенъ, такъ какъ мы имѣемъ вещь и внѣ телеологическаго анализа, забывая только, что она не есть тогда средство, что она не можетъ быть тогда названа, напр., лампой, книгой, лодкой и т. д. Въ самихъ вещахъ, поскольку онѣ о с т а ю т с я этими «лампами», «книгами» и т. д., такой пріемъ невозможенъ; онтологически этой абстракціи нѣтъ; тамъ нѣтъ абстрактнаго, искусственно-познавательнаго назначенія; тамъ имѣется только цѣлостность, система или «идея» назначенія. П о э т о м у о н т о л о г и ч е с к и в е щ ь с у щ е с т в у е т ъ т о л ь к о в о в с е м ъ ц ѣ л о с т н о м ъ и к о н к р е т н о м ъ р я д ѣ с в о е г о н а з н а ч е н і я. Это значитъ, что она достигаетъ своего истиннаго бытія только тогда, когда она в ы п о л н я е т ъ свое назначеніе цѣликомъ, т.-е. лишь въ моментъ своей гибели. Ибо лишь тогда, когда вещь разрушается, когда ея больше нѣтъ, можно говорить о п о л н о т ѣ ея назначенія, о томъ, ч т о она есть. Такъ напр., «эта» лодка «для насъ» имѣетъ то же абстрактное назначеніе, какъ и всѣ другія лодки. плавать; но «для нея самой» это назначеніе, которое впервые дѣлаетъ ее этой» лодкой, абсолютно конкретно: оно включаетъ въ себя всѣ поѣздки, на которыя она употреблялась; она есть «эта» лодка потому, что она совершила именно столько-то миль на своемъ вѣку и именно въ такихъ-то направленіяхъ, встрѣчалась именно съ такими-то частицами воды и сообщала имъ именно такое, а не иное движеніе. Всѣ эти несущественныя «для насъ» назначенія, являются очень существенными для всего міра, ибо въ мірѣ нѣтъ ничего несущественнаго. Вся цѣпь этихъ назначеній должна быть исчерпана, чтобы вещь могла стать «этой» вещью. Слѣд., она достигаетъ своего бытія только въ моментъ своей смерти. Это парадоксальное свойство телеологическихъ понятій особенно рѣзко подчеркивается въ «человѣкѣ». Опредѣлить какую-либо историческую личность можно только, исчерпавъ всю систему ея «дѣлъ» и произведя оцѣночный отборъ ихъ. До своего трагическаго к о н ц а Наполеонъ былъ: офицеромъ, консуломъ, императоромъ Франціи, но отнюдь не

тѣмъ, что онъ объективно е с т ь; онъ не былъ «цѣлымъ» Наполеономъ,—да простятъ намъ это варварское выраженіе. Наполеономъ онъ сталъ... въ моментъ своей смерти. Всякая личность въ системѣ своихъ «дѣлъ» есть лишь в ъ к о н ц ѣ то, ч т о она есть. Лишь съ момента своей смерти она н а ч и н а е т ъ свое полное историческое бытіе въ своихъ историческихъ результатахъ. Но и этотъ пунктъ относителенъ. Въ конечномъ счетѣ вся полнота этихъ результатовъ существуетъ лишь въ б е з к о н е ч н о м ъ будущемъ, а это и значитъ, что «человѣкъ» имѣетъ свое бытіе исключительно въ своемъ безсмертіи.

Поэтому никто, если онъ притязаетъ на достоинство моральной личности, не можетъ про себя сказать, что онъ с у щ е с т в у е т ъ. Это значило бы признать свою полную этическую безцѣнность, разрушить свою личность. Всякій «человѣкъ» существуетъ только въ будущемъ,—и это въ буквальномъ, а не въ метафорическомъ смыслѣ. Ибо если мы отнимемъ у него это будущее, отрѣжемъ его отъ дальнѣйшаго хода исторіи и его личнаго развитія, то о н ъ самъ, єго «личность» потеряетъ весь свой смыслъ; она будетъ абсолютно непонятна, ирраціональна; «ея» вообще не будетъ, на ея мѣстѣ окажется «біологическій типъ». Лишь для абстрагирующаго сознанія она мнимо сохраняетъ свое «нѣчто», ибо если познанію не хватаетъ знанія будущаго, оно прикрѣпляетъ ея «нѣчто» къ ея прошлому; но вѣдь для познанія существуютъ также и слѣдствія, которыя д л я н е г о не имѣютъ причинъ; изъ этого не слѣдуетъ, что они о б ъ е к т и в н о не имѣютъ причины! Личность «человѣка» внѣ будущаго также и въ томъ же смыслѣ невозможна, какъ слѣдствіе внѣ прошлаго, т.-е. внѣ своихъ причинъ. Какъ прошлое, такъ и будущее являются к о н с т и т у т и в н ы м и моментами настоящаго. Будущее входитъ въ этико-телеологическій с о с т а в ъ настоящаго, которое л и ш ь и з ъ н е г о получаетъ свое «полное» настоящее. Поэтому можно смѣло сказать, что будущее есть основная категорія, жизненная стихія этики. Этика есть царство а б с о л ю т н а г о будущаго.

* * *

Когда человѣкъ умираетъ, то всѣ составныя части его возвращаются въ свою родную стихію. Гдѣ же остается самъ «человѣкъ»? Онъ остается въ дѣлахъ своихъ, отвѣчаетъ Брамана Тысячи Дорогъ. Изъ этого источника древней индійской мудрости выросла та тропически-своеобразная система, которая сливаетъ и сплавляетъ въ себѣ философію и религію, и которая въ силу этого не можетъ быть ни тѣмъ ни другимъ—буддизмъ.

Одна изъ основныхъ и немногихъ категорій, которыя буддизмъ кладетъ въ основу міра, есть «захватъ», «присвоеніе» (upâdâna); это есть принципъ всякаго существованія и даже самое существованіе въ своей основѣ и сущности,—условіе и источникъ всякаго становленія (bhava); лишь тенденція, стремленіе впередъ—къ цѣли, рождаетъ вещь и вещи; потеря этой тенденціи равносильна потерѣ бытія. Въ силу конститутивности такой категоріи «захвата», всякое конечное бытіе для буддиста есть лишь то, чѣмъ оно будетъ. Отсюда буддизмъ черпаетъ свое основное убѣжденіе въ страданіи всего сущаго. Бытіе есть вѣчно неудовлетворенная и, по опредѣленію, неудовлетворимая тенденція, абсолютное лишеніе того, что оно есть; ибо оно есть только то, чѣмъ оно хочетъ быть. Отсюда—индійскій пессимизмъ, источникъ всего мірового пессимизма; отсюда—неудовлетворенность и протестъ противъ реальнаго бытія. Вопросъ только въ томъ: есть ли страданіе достаточное основаніе для протеста противъ міра и не есть ли наличность страданія лучшее, что вообще въ «нашемъ мірѣ» имѣется? Мы думаемъ, этически лучшее, ибо эгоистически оно, разумѣется, есть худшее,—въ этомъ никто не сомнѣвается. Но можетъ ли эгоизмъ вообще стать принципомъ? Равно какъ и альтруизмъ?

* * *

Относительную неэтичность европейскаго мышленія и преобладаніе въ немъ логической тенденціи можно подмѣтить въ той логикѣ времени, которую оно кладетъ въ основу своего міра. Пріоритетъ прошлаго надъ будущимъ—таковъ характеръ нашего «научнаго» времени. Логическій источникъ этого пріоритета лежитъ въ «причинномъ» мышленіи Европы. Причина всегда заставляетъ будущее возникать изъ прошлаго; поэтому прошлое для нея первѣе. Отвлечемся на моментъ отъ этой «научной» тенденціи и посмотримъ на міръ иными категоріями,—категоріями цѣли.—Цѣль, такъ же какъ и причина, неразрывно связана со временемъ; она только перевертываетъ его и заставляетъ течь обратно; ибо цѣль заставляетъ прошлое возникать изъ будущаго. Само чистое время безусловно высказывается за этотъ «обратный ходъ»; ибо прошлаго въ немъ вообще нѣтъ. Прошлое сохраняется лишь какъ идеальный моментъ міра въ его «настоящей» конструкціи; поэтому оно есть аттрибутъ и моментъ этого «міра», а отнюдь не самого времени. Само время въ своей абстракціи есть чистое будущее и только будущее. Прошлое же возникаетъ лишь въ виду будущаго, какъ его рефлексъ въ зеркалѣ міра.

Что же вызываетъ въ насъ недовѣрчивую улыбку при этой «парадоксальной» мысли?—Ничто иное, какъ предразсудки нашей неисправимой «научности». Призракъ причины пугаетъ насъ при этой мысли. Мы знаемъ, что прошлое не обладаетъ большей субстанціальностью, чѣмъ будущее; мы знаемъ, что оно существуетъ и сохраняется лишь идеально, какъ моментъ настоящаго; мы знаемъ, что это сохраненіе имѣетъ свои предпосылки и аксіомы въ причинномъ мышленіи, внѣ которыхъ оно теряетъ всякій смыслъ, ибо прошлое не есть модусъ самого времени; мы понимаемъ, что телеологическое мышленіе въ правѣ дать намъ другія предпосылки, которыя столь же идеально будутъ антиципировать будущее. И тѣмъ не менѣе?.. Передъ нами встаетъ тѣнь причины и становится на дорогѣ нашимъ смѣлымъ слѣдствіямъ. Будемъ же помнить, что это только тѣнь, вызванная традиціонной силой привычки. Ни прошлаго, ни будущаго нѣтъ, пока нѣтъ опредѣленной системы предпосылокъ и опредѣленной точки зрѣнія. Характеръ ихъ отношенія другъ къ другу не опредѣленъ ими самими, а есть результатъ этой системы и этой точки зрѣнія; что изъ нихъ первѣе и что позднѣе,—нельзя рѣшить до тѣхъ поръ, пока мы разсуждаемъ о нихъ абстрактно; поспѣшное рѣшеніе въ пользу прошлаго есть только результатъ безсознательнаго внесенія въ его абстракцію опредѣленной «точки зрѣнія», т.-е. нѣкотораго гипотетическаго основоположенія. Само чистое время обладаетъ однимъ только: «впередъ», или лучше: «впереди»; то, что находится впереди или позади (будущее и прошлое), зависитъ отъ тѣхъ объективныхъ отношеній (цѣли или причины), къ которымъ временной рядъ примѣняется. И прошлое и будущее суть идеальные моменты этихъ отношеній.

* * *

Какъ вѣритъ человѣкъ въ цѣнность и существенность «своего» сознанія! Какъ твердо убѣжденъ онъ въ томъ, что сознаніе есть его прерогатива, его преимущество, что оно есть высшая ступень изобрѣтательности и продуктивности, на какую только способна природа. Высшее совершенство онъ мыслитъ не иначе, какъ въ формѣ безконечнаго сознанія. Человѣкъ убѣжденъ, что «онъ» совпадаетъ со своимъ сознаніемъ и имъ исчерпывается. Я и мое сознаніе,—развѣ это не тавтологія?.. Жалокъ былъ бы человѣкъ, если бы это была тавтологія. Ибо нѣтъ въ мірѣ ничего болѣе неопредѣленнаго, болѣе загадочно-ирраціональнаго, безсодержательнаго, нелогичнаго, какъ именно это «сознаніе». Оно есть пустая форма, лишенная всякаго «что безмолвный спутникъ

бытія, пришедшій какъ тѣнь изъ какого-то невѣдомаго міра. Это безсодержательное сознаніе всюду одно и то же; въ немъ нѣтъ различій, нѣтъ ничего индивидуальнаго, оригинальнаго,—ничего, что составляло бы гордость и достоинство «человѣка». Ирраціональнымъ моментомъ своего сознанія «Я» нисколько не отличается отъ «тебя». Многообразіе человѣческихъ индивидуальностей относится исключительно за счетъ ихъ «жизни», за счетъ ихъ «дѣлъ»; лишь въ дѣятельности и проявленіи своемъ я могу притязать на самостоятельность, на отличность, на цѣнность. Если бы моей индивидуальностью было бы только «мое» сознаніе, то я не имѣлъ бы никакой индивидуальности и абсолютно сливался бы со всѣми другими. Человѣчество, какъ система, человѣчество, какъ задача и идеалъ, было бы невозможно. «Какое дѣло онъ дѣлаетъ, такого бытія достигаетъ онъ». «Мое дѣло есть мое единственное пристанище».

Съ этой точки зрѣнія безсмертіе становится простымъ «аналитическимъ» слѣдствіемъ. «Дѣла» не могутъ умереть, ибо они живутъ и существуютъ только въ будущемъ. «Я»—эта абсолютно мнимая единица сознанія — также остается всюду вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Смерть есть только иллюзія, и умираетъ только иллюзія; это значитъ только, что смерть есть недостаточно продуманное и слишкомъ «популярное» понятіе того же наивнаго типа, какъ, напр., судьба или душа. Этика есть л о г и к а «человѣка» и поэтому имѣетъ дѣло не со смертью въ себѣ, а съ понятіемъ смерти; діалектику же этого понятія вскрыть очень легко: тамъ, гдѣ постулируется абсолютное уничтоженіе, тамъ нѣтъ никакого уничтоженія. Этически ничто не умираетъ, ибо умереть въ категоріяхъ этики значитъ только закончить свое «дѣло», поставить его въ систему человѣчества и растворить его въ немъ. Въ этомъ состоитъ великая истина «вѣчныхъ дѣлъ».

* * *

Аргументація современныхъ «пессимистовъ» нашла себѣ блестящихъ, но, быть можетъ, невольныхъ союзниковъ въ лицѣ Клаузіуса и Гельмгольца. Послѣдній постарался вычислить, черезъ сколько милліоновъ лѣтъ наше солнце покроется первой корой. Гельмгольцъ ошибся на нѣсколько десятковъ милліоновъ лѣтъ,—но это не важно! Важно то, что говорить о безсмертіи человѣчества становится наивностью и абсурдомъ. Клаузіусъ сдѣлалъ еще болѣе грандіозный шагъ въ естественно-научномъ обоснованіи пессимизма. Согласно съ прожужжавшимъ наши физическія уши принципомъ необратимости онъ предсказалъ смерть вообще всей вселенной, которая должна наступить въ силу разсѣянія теплоты. Одно

только чудо—болѣе логическаго характера: почему эта смерть не наступила до сихъ поръ? Клаузіусъ, повидимому, забылъ или не принялъ во вниманіе безконечности вселенной. Поэтому столь же спокойно можемъ и мы не принять во вниманіе его пессимистическихъ слѣдствій. Ближе и опаснѣе для насъ судьбы солнечной системы. Мы не станемъ защищать наши тезисы о безсмертіи этической вѣрой въ міровую культуру звѣздныхъ системъ,—хотя эта вѣра далеко не абсурдна, ибо человѣчество не должно забывать, что оно существуетъ какихъ-нибудь двадцати десятка тысячъ лѣтъ и по существу дѣла еще очень мало, почти ничего не знаетъ. Мы ограничимся болѣе скромнымъ указаніемъ. Если бы вся культура Земли пошла на созданіе одной единственной бактеріи, которая, гонимая давленіемъ свѣта, совершила бы свой грандіозный перелетъ въ новый міръ и послужила бы родоначальницей новой, болѣе совершенной «жизни»,—то Земля съ ея безсмертіемъ была бы оправдана. Въ культурѣ міра она все-таки сыграла бы свою роль. Но если даже наша многострадальная Земля страдала напрасно, если она не сохранитъ никакихъ слѣдовъ... Развѣ ея жизнь и ея трагедія не оправданы необходимостью? И не безсмертны въ ней? Покрытая фантастическимъ океаномъ сжиженнаго воздуха, съ затаенными въ прозрачной глубинѣ его слѣдами былой культуры, заснетъ она своимъ холоднымъ, непробуднымъ сномъ,—эта застывшая слеза мірового страданія. Сколько слезъ такихъ уже обронилъ міръ въ своемъ исканіи, въ своемъ стремленіи къ Богу. Спокойно носятся и тихо спятъ онѣ въ эфирныхъ пространствахъ, и видятъ свои безконечные, волшебные сны. Холодный океанъ хранитъ ихъ грезы-воспоминанія, таинственныя и чудесныя драгоцѣнности уснувшаго духа. Забыты ли онѣ? И не живутъ ли онѣ въ общей законности вселенной, необходимыми дочерьми которой онѣ являются? Не будь ихъ—не было бы и этой законности, ибо все связано во вселенной.

Современная американская философія.

Обзоръ Б. Яковенко (Москва).

I [1]).

1. Хотя и нельзя сказать, чтобы на континентѣ американская философія была совершенно неизвѣстна и не возбуждала къ себѣ подчасъ даже значительнаго вниманія, тѣмъ не менѣе представленіе о ней и на Западѣ (за исключеніемъ Англіи), и у насъ въ Россіи—болѣе, чѣмъ неправильное, далеко несоотвѣтствующее дѣйствительности. Ея внутренняя жизнь, ея подлинная сущность и прежде была, и теперь еще остается скрытой отъ взоровъ континентальнаго философа, который и шелъ и идетъ мимо нея такъ же, какъ мореплаватель—мимо близлежащей, но невидимой для него terra incognita Этимъ безспорно наносится серьезный ущербъ какъ общему развитію философской мысли, такъ и тѣмъ отдѣльнымъ философскимъ культурамъ, которымъ близки и родственны запросы, задачи и рѣшенія американскаго философскаго духа. Особенно это относится къ Россіи, которой, какъ это станетъ ясно ниже, близкое знакомство съ подлинной американской философіей могло бы оказать не малую помощь въ дѣлѣ установленія своей собственной философской системы, предотвративъ цѣлый рядъ прискорбныхъ недоразумѣній, уничтоживъ нѣсколько вредныхъ, вкоренившихся уже въ русскую мысль предразсудковъ и поддержавъ то теченіе русской философіи, которое больше всего имѣетъ правъ на оригинальность, менѣе всего сторонится общихъ философскихъ традицій и болѣе всего сдѣлало до сихъ поръ для осуществленія самостоятельной русской философіи.

---

[1]) Литература, посвященная исторіи американской философіи, очень не обширна. Только одно небольшое сочиненіе, написанное по-французски, но изданное въ Америкѣ, охватываетъ весь періодъ: L. van Beceleare O. P. La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours (1607—1900) (1904). Детальной разработкѣ подвергся пока только первый, начальный періодъ развитія философской мысли въ Америкѣ: I. Woodbridge Riley, American philosophy, The early schools (1907),— трудъ, которому можетъ позавидовать любая другая философская культура. О томъ же періодѣ трактуетъ: A. L. Jones, Early american philosophers (1898). Второй періодъ, періодъ пробужденія самостоятельной философской мысли къ сознанію, разработанъ гораздо поверхностнѣе. Тутъ можно отмѣтить только съ большимъ темпераментомъ написанную книжку O. B. Frothingham'a, Transcendentalism in New England (1856), являющуюся апологіей этого періода и раскрывающую главнымъ образомъ общественную и практическую сторону

Американцевъ обычно принято представлять себѣ людьми дѣла, жизненной практики. Эмпиристы и практики уже отъ природы и по традиціямъ, унаслѣдованнымъ отъ метрополіи, они должны были, какъ думаютъ, только еще болѣе утвердиться въ этомъ своемъ духовно-жизненномъ устремленіи благодаря тѣмъ условіямъ, въ которыя ихъ поставило переселеніе. Приходилось неустанно бороться съ природой среди опасностей, лишеній и напряженнѣйшаго труда. Когда же природа была нѣсколько побѣждена, то всѣ усилія уже по инерціи должны были направиться на использованіе колоссальныхъ богатствъ, хранившихся въ американской почвѣ. Мѣсто грубой и непосредственной борьбы за существованіе заняла промышленная дѣятельность всѣхъ родовъ; вмѣсто завоеванія себѣ куска хлѣба, всѣ помыслы естественнымъ образомъ направились на накопленіе богатствъ и конкретно-эмпирическое изживаніе своего благополучія. При такихъ условіяхъ, очевидно, американцамъ было не до отвлеченныхъ размышленій, не до философіи. Эта послѣдняя могла у нихъ только плестись въ хвостѣ жизни, ведя чахлое и несамостоятельное существованіе: ей суждено было нести функцію выведенія немногихъ общихъ и основныхъ представленій, въ которой нуждалась практическая жизнь и которую выполнить была не въ состояніи своими силами религія. Понятно, что такая философія была совершенно неоригинальна и питалась тѣми теченіями мысли, которыя приходили въ Америку изъ Англіи или съ континента (изъ Франціи). Локкъ, Беркли, Юмъ, Шотландская школа, Кондильякъ и физіократы,—вотъ кто послѣдовательно вдохновлялъ немногочисленныхъ американскихъ мыслителей. Такой взглядъ на американскую философію прекрасно формулированъ Токвилемъ въ его замѣчательной книгѣ объ Америкѣ. «Я думаю,—говоритъ онъ,—что во всемъ цивилизованномъ мірѣ нѣтъ страны, въ которой меньше бы занимались философіей, чѣмъ въ Соединенныхъ Штатахъ. Американцы не имѣютъ своей собственной философской школы и очень мало заботятся о тѣхъ, которыя спорятъ между собой въ Европѣ,—они едва знаютъ ихъ имена» [1]). Этотъ итогъ, подведенный несомнѣнно тонкимъ и чуткимъ наблюдателемъ, относится къ двумъ первымъ столѣтіямъ цивилизованнаго существованія Америки (1622—1840). Но не иначе принято смотрѣть и на позднѣйшую философію американскаго происхожденія. Она обычно всецѣло пріурочивается къ эмпирически-позитивистическому настроенію метрополіи, которое связывается съ именами Милля, Дарвина и Спенсера. Хорошо извѣстнымъ и въ Европѣ, и у насъ пред-

захватившаго его движенія. См. также книгу Horold'a Clarke Goddard'a, Studies in New England Transcendentalism (1908). О вліяніи Канта на Америку см. статьи I. E. Creighton'a въ «Kantstudien»: The filosophy of Kant in America (II, s. 237—252), и American current Literature on Kant (III, s. 148—159). Краткій обзоръ исторіи американской философіи можно найти въ статьяхъ A. C. Armstrong'a, Die Philosophie in den Vereinigten Staaten (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 105 (1895) s. 106—118) и M. M Curtis'a, An Outline of philosophy in America (Western Reserve University Bulletin, мартъ 1896). Этимъ же послѣднимъ написанъ обзоръ американской философіи и для Grundriss der Geschichte der Philosophie Ю б е р в е г а-Г е й н ц е (Bd. IV 10 Aufl. 1906) s. 540—555.

[1]) См. А Т о к в и л ь. О демократіи въ Америкѣ (Москва, 1897) стр. 343. Срвн. также A. Schinz Anti-pragmatism (1909) p. 100 ss., 201 ss

ставителемъ этого теченія является въ Америкѣ лишенный какой бы то ни было оригинальности Дреперъ, который и почитается за подлиннаго выразителя стремленій американской философіи въ теченіе почти-что всей второй половины XIX столѣтія Только за послѣдніе десять-пятнадцать лѣтъ,—такъ обычно полагаютъ,—Америка впервые проявилась самостоятельно въ сферѣ философскаго творчества, что и дало поводъ говорить спеціально объ американской философіи. Эта новая и яко бы оргинальная струя американскаго философствованія именуется обыкновенно прагматизмомъ и противоставляетъ себя монистическому идеализму современнаго нѣмецкаго трансцендентализма и англійскаго абсолютизма, какъ плюрализмъ и радикальный эмпиризмъ. Прагматическій уклонъ американской философской мысли кажется представителямъ континента настолько характернымъ и существеннымъ, что они, не ролеблясь, употребляютъ выраженія: «американская философія» и «амекиканскій прагматизмъ», какъ синонимы. По ихъ мнѣнію исконн.й практическій духъ американцевъ прорвался, наконецъ, въ лицѣ прагматизма въ сферу философскаго творчества и получилъ возможность облечь свое природное жизненное устремленіе въ теоретическую форму самостоятельнаго философскаго ученія. Да и нѣкоторые изъ руководителей американскаго прагматизма сами настолько увлечены «новизною» своего ученія, что видятъ въ немъ начало новой философской эры и оригинальной американской философіи [1]).

Между тѣмъ, такое представленіе объ американской философіи, какъ сказано, далеко не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Только въ теченіи перваго столѣтія своего цивилизованнаго существованія Америка оставалась чуждой всяческому философствованію и въ духозномъ отношеніи довольствовалась чисто религіозными размышленіями. Уже со второй четверти XVIII вѣка въ ней начали появляться мыслители, интенсивно интересовавшіеся философской постановкой основныхъ проблемъ и стремившіеся къ самостоятельному ихъ рѣшенію. Философское движеніе мало-по-малу расло; религіозная окраска спекуляцій все больше и больше уступала свое мѣсто философской. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ борьбѣ съ различными иноземными вліяніями и внѣ-философскими мотивами постепенно вырабатывались традиціи и все больше и больше укрѣплялся своеобразный философскій взглядъ на міръ. Такъ что къ тому времени, когда Токвиль произнесъ свой немногословный, но тѣмъ болѣе убійственный приговоръ надъ американской философіей, это философское движеніе уже окончательно окрѣпло и осознало себя, какъ трансцендентализмъ. Въ лицѣ Эмерсона Америка получила родоначальника самостоятельной философской культуры, а міръ одного изъ классическихъ философскихъ мыслителей вообще [2]). Правда, Эмерсонъ не начерталъ философской

[1]) Напр. Джемсъ, изъ котораго увѣренность въ этомъ такъ и брызжетъ на каждой страницѣ его произведеній. А равнымъ образомъ и цѣлая вереница его различныхъ послѣдователей, статьями которыхъ полны послѣдніе годы такихъ журналовъ, какъ «Journal of Philosophy, Psychology and Scientifis Methods» и «Philosophical Review».

[2]) Третій томъ сочиненія Токвиля, посвященный духовной жизни американской демократіи, вышелъ въ 1840 году. «Essays» Эмерсона появились въ 1841—1844 году.

системы, не довелъ движенія до его окончательной теоретической кристаллизаціи. Но въ его произведеніяхъ внутренняя сущность основного и исконнаго стремленія американской философской мысли была осознана уже съ такой ясностью, основныя черты его выявлены съ такой силой, что относительно близкаго и неминуемаго наступленія полной теоретической систематизаціи движенія не могло уже быть никакого сомнѣнія. Лишь только прозвучала трансцендентальная проповѣдь Эмерсона, какъ стало сразу же ясно, что именно этотъ философскій языкъ есть подлинный языкъ американскаго духа. Идеи Эмерсона тотчасъ же нашли себѣ самый горячій отзвукъ въ духовной жизни народа, явились самымъ точнымъ и существеннымъ выраженіемъ его духовныхъ устремленій и аспираціи. И понадобилось всего лишь нѣсколько десятилѣтій упорной внутренней работы, чтобы преодолѣть препятствіе различныхъ постороннихъ вліяній и осуществить желанную систематизацію. Дѣйствительно, при переходѣ изъ одного столѣтія въ другое американская философія получила свое высоко систематическое изложеніе въ трудахъ Ройса. Этотъ послѣдній далъ, наконецъ, систему тѣхъ самыхъ внутреннихъ и генуинныхъ мотивовъ американской духовной жизни, которые впервые были осознаны и выявлены, какъ мотивы и директивы, Эмерсономъ. И подобно тому, какъ къ Эмерсону сходятся всѣ линіи духовнаго развитія и становленія Америки за первыя два столѣтія ея существованія, находя въ его проповѣди свое лучшее выраженіе, такъ и Ройсъ является тѣмъ центромъ, къ которому ведутъ и около котораго группируются всѣ американскія усилія послѣднихъ пятидесяти лѣтъ, усилія превратить осознанное уже философское начало въ систему, сдѣлать изъ исто-американской философской проповѣди исто-американскую же философскую науку. Даже прагматизмъ не представляетъ собою исключенія изъ общаго правила, ибо не является простымъ повтореніемъ основоположеній традиціоннаго эмпиризма. Это—продуктъ приспособленія эмпиризма къ основному и жизненному мотиву американскихъ спекуляцій, въ которомъ самое понятіе эмпиріи претерпѣло глубокое видоизмѣненіе. Въ прагматизмѣ тоже звучитъ голосъ американскаго трансцендентализма, вливая въ традиціонныя эмпиристическія схемы новый живой спиритуалистическій смыслъ [1]). Съ другой стороны, однако, прагматизмъ живетъ еще и этими схемами; и постолько онъ совсѣмъ не существененъ и не характеренъ для американской философіи, такъ какъ всѣмъ корпусомъ

[1]) Именно этимъ объясняется та высокая оцѣнка Джемса, которую высказалъ недавно Ройсъ, бывшій сначала ученикомъ Джемса, а затѣмъ его другомъ и товарищемъ по каѳедрѣ въ Горвардскомъ университетѣ (см. его книгу: William James and other essays on the philosophy of life (1911) p. 6 ff.) Онъ поставилъ его тутъ въ одинъ рядъ съ Эдвардсомъ и Эмерсономъ, объявивъ его руководителемъ и лучшимъ выразителемъ третьей эпохи философскаго развитія американской мысли. Въ рецензіи на эту книгу Ройса, молодой американскій философъ Кэлленъ говоритъ по поводу этой оцѣнки Джемса слѣдующее: «Я нахожу, что тутъ У. Джемсу приписывается философія духа Ж. Ройса». (см. Journal of Philosophy, Psychology and Sc. Methods. v. IX (1912) № 20 p. 553. Скромность не позволила Ройсу сознаться въ томъ, что Джемсъ былъ хотя и выдающимся и талантливымъ, но все же во многихъ отношеніяхъ не совсѣмъ удачнымъ подготовителемъ, воспитателемъ и помощникомъ того, кому суждено было стать дѣйствительнымъ выразителемъ и руководителемъ этой третьей эпохи. Ибо эта судьба выпала на долю самого Ройса.

своимъ стоитъ на такомъ движеніи, которое глубоко противоположно подлинному духу ея. Разумѣется, тотъ, кто не знакомъ съ истинной подоплекой и дѣйствительнымъ ходомъ развитія американской философіи, не въ состояніи догадаться объ этомъ и принужденъ бываетъ принимать за оригинальное и существенное ея проявленіе то, что представляетъ собою, скорѣе, компромиссъ ея подлинныхъ началъ съ чуждыми и противодѣйствующими имъ мотивами [1]).

2 Три слѣдующихъ черты характеризуютъ собою существеннѣе всего движеніе и систему американскаго философскаго мышленія. Американская философія и по своимъ начальнымъ исходамъ, и по своему всегдашнему внутреннему устремленію, прежде всего, религіозно-мистична. Уже самая колонизація Америки англичанами была вызвана въ значительной мѣрѣ мотивами религіознаго характера. Туда переселялись люди, на которыхъ въ метрополіи было воздвигнуто гоненіе за ихъ религіозные взгляды и которые не желали пожертвовать своей религіозной совѣстью и подчиниться укладу религіозной жизни, противорѣчившему ихъ интимнѣйшимъ убѣжденіемъ. Первое столѣтіе, будучи поглощены борьбой съ природой, переселенцы духовно довольствовались чисто-религіознымъ міроощущеніемъ и міропониманіемъ. Съ наступленіемъ XVIII вѣка изъ нѣдръ религіознаго переживанія и его теологическаго изложенія понемногу стали возникать и постепенно крѣпнуть философскія проблемы и попытки ихъ разрѣшенія. Какія бы философскія вѣянія и вліянія ни переживала американская мысль за этотъ вѣкъ, она твердо держалась своей религіозной базы. Не говоря уже о пуританистическомъ идеализмѣ Эдвардса и Джонсона и деизмѣ Франклина и Джефферсона, даже матеріализмъ, защищавшійся въ Америкѣ подъ вліяніемъ французскихъ идей цѣлымъ рядомъ мыслителей того времени, всегда облекался въ одежды религіознаго истолкованія, будучи неизбѣжно связанъ съ той или другой формой супранатурализма [2]). Но свое особенно сильное, значительное и адэкватное философское выраженіе религіозный духъ американскаго мышленія получилъ, конечно, въ мистическомъ онтологизмѣ Эмерсона, его сподвижниковъ и послѣдователей.

---

[1]) О прагматизмѣ Карусъ сказалъ на Гейдельбергскомъ интернаціональномъ конгрессѣ по философіи чрезвычайно справедливое слово: «прагратизмъ хоть и идетъ изъ Америки, но, слава Богу, это движеніе не захватило еще всей страны въ свои руки. Праграматизмъ это болѣзнь, свое начало имѣющая въ жаждѣ создать что-нибудь совершенно новое, что-нибудь совершенно оригинальное. Но то, что есть въ немъ истиннаго, совсѣмъ не ново; то же, что въ немъ ново,—ошибочно» (см. Bericht über den III internazionalen Kongress für Philosophie (1909) s. 737). Дѣйствительно, говорящій въ немъ исконній американскій философскій духъ старъ, ибо это духъ Эдвардса, Эмерсона и т. д. Происходящее же въ прагматизмѣ вкрапливаніе этого духа въ старыя эмпиристическія схемы ново; но оно совершенно ошибочно, такъ какъ, во-первыхъ, искажаетъ самое цѣнное—этотъ генуинный духъ, и такъ какъ, во-вторыхъ, стремится возродить нѣчто отвергнутое и догматическое насчетъ признаннаго и свободнаго. Такое состояніе всегда болѣзненно. О точкахъ соприкосновенія между прагматизмомъ и трансцендентализмомъ см. статью Рылея, Transcendentalism and Pragmatism: A comparative Studies въ Journal of Philos, Psych. a Sc. Meth. VI (1909) № 10.

[2]) См. J. Woodbridge Riley, American philosophy (1907) p. 323—472. Особенно характеренъ въ этомъ отношеніи старѣйшій изъ американскихъ матеріалистовъ Cadwallader Colden (1688—1776).

Каждое слово, каждая мысль, каждое утвержденіе Эмерсона свидѣтельствуютъ о томъ; ибо повсюду онъ вдохновляется непосредственно-интуитивнымъ познаніемъ Божественнаго Существа, всегда ищетъ живительно-имманентнаго присутствія его во всѣхъ вещахъ и нигдѣ не отступаетъ отъ объясненія протекающаго исключительно лишь въ терминахъ мистическаго онтологизма. Точно такъ же обстоитъ дѣло и у всѣхъ сознательныхъ или безсознательныхъ, вольныхъ или невольныхъ, послѣдователей Эмерсона. Ройсъ, Леддъ, Ормондъ, Уатсонъ, Говисонъ, Карусъ, Джемсъ и др.,—всѣ они и глубочайшимъ основаніемъ своихъ философскихъ системъ и ихъ высшей вершиной дѣлаютъ такъ или иначе абсолютное божественное начало, а на міръ вещей и жизни смотрятъ, либо какъ на потокъ, такъ или иначе струящійся изъ единаго источника божественной жизни, либо какъ на составъ самого божественнаго опыта. Мистическій теизмъ—такъ нужно прежде всего опредѣлить сущность американской трансцендентальной философіи. И отъ такой характеристики не въ состояніи уклониться ни одинъ прагматическій мыслитель, какъ только онъ переступаетъ границы чисто-психологическаго трактованія проблемъ и задается,—слѣдуя американскимъ традиціямъ,—вопросамъ о сущности и началахъ бытія.

Второй характерной чертой американской философіи является то, что она осуществляетъ собою подлинную философію свободы. Это ея свойство тоже тѣсно связано съ мотивами, вызвавшими къ жизни колонизацію Америки. Пуритане потому подвергались гоненіямъ со стороны англиканской церкви, что не хотѣли подчиниться нераздѣляемымъ ими церковнымъ догмамъ этой послѣдней, не хотѣли отказаться отъ свободы совѣсти. Желаніе сохранить за собою эту свободу побуждало ихъ покидать метрополію и устраивать себѣ новую жизнь на новыхъ свободныхъ началахъ. Съ теченіемъ времени, однако, и этотъ выработанный сначала укладъ жизни, зиждившійся на кальвинистическихъ принципахъ, устарѣлъ, пришелъ въ упадокъ и сталъ въ свою очередь вызывать критику и недовольство, сталъ въ свою очередь казаться догмой и нарушеніемъ свободы совѣсти и мышленія. Въ сферѣ религіознаго міропониманія началась снова борьба, на этотъ разъ уже главнымъ образомъ только идейная, при чемъ репрессивная роль англиканцевъ выпала тутъ на долю былыхъ поборниковъ свободы—пуританъ, роль же этихъ послѣднихъ взяли на себя представители нарождавшейся въ то время философской мысли, которой предначертано было въ концѣ концовъ кристаллизироваться въ ученіе трансцендентализма. Дѣйствительно, въ основаніе пуританизма легло такое ученіе, которое, будучи внѣшне свободно и адогматично, внутренно-философски базировало на глубоко догматическомъ и деспотическомъ міро-представленіи. Въ своей онтологіи оно утверждало, что божество живетъ за предѣлами вселенной и что оно вмѣшивается по произволу въ теченіе ея жизни. Его космологія была запечатлѣна мыслью, что міръ свершаетъ свой путь подъ знакомъ божественной немилости, что онъ созданъ изъ ничего и не имѣетъ никакого предназначенія и что зло есть актъ, разрѣшаемый Богомъ. Его гносеологія всецѣло основывалась на убѣжденіи, что истинное познаніе дается откровеніемъ, а не достигается разумомъ, что божественная воля скрывается въ глубочай-

шей тайнѣ отъ человѣческихъ взоровъ и что человѣкъ лишенъ естественной способности уразумѣть божественную природу. Наконецъ, его психологію характеризовала увѣренность въ томъ, что Богъ отличенъ отъ человѣка по своему существу, что прогрессъ въ человѣчествѣ совершается лишь благодаря милости Божіей, такъ какъ человѣкъ отъ природы грѣшенъ, и что наша свобода ограничена узкими предѣлами нашей низкой и чувственной породы [1]).—Совершенно очевидно, что пробудившаяся философская мысль должна была подвергнуть рѣзкой критикѣ такое міропредставленіе. Но столь же очевидно, что вначалѣ, благодаря своей незрѣлости и неопытности, она не могла произвести попытки переоцѣнить всѣ цѣнности и освободиться отъ всѣхъ идейныхъ догматовъ. Прежде, чѣмъ осуществить это, она должна была естественнымъ образомъ пройти то промежуточное состояніе идейной полусвободы или идейнаго полу-догматизма, которое такъ рельефно сказывается въ ученіяхъ деизма; и въ этомъ американскому мышленію помогло континентальное вліяніе,—вліяніе ученій Бэкона, Локка, Юма, Шефтсбери и французскихъ сенсуалистовъ. Въ своей онтологіи деизмъ призналъ, что божество является причиной всѣхъ вещей, но не вмѣшивается непосредственно въ ихъ теченіе и руководитъ ими лишь чрезъ посредство законовъ природы. Въ основаніе своей космологіи онъ положилъ утвержденіе, что природа служитъ выраженіемъ и свидѣтельствомъ божественной благости и божественнаго преднамѣренія и что ничто, даже зло не напрасно и имѣетъ въ виду хорошія цѣли. Свою гносеологію онъ строилъ на увѣренности, что вселенная представляетъ собою книгу откровенія, что всякій человѣкъ отъ природы способенъ понять сущность природы, что свойства Божіи могутъ быть научно доказаны и что благодаря своей раціональной природѣ человѣческое сознаніе можетъ подниматься до уразумѣнія моральнаго совершенства Бога. Наконецъ, въ своей психологіи онъ держался того взгляда, что человѣкъ подобенъ Богу въ раціональной сущности своей души, что хотъ матерія и механична, душа обладаетъ свободою и что силы человѣческія соотвѣтствуютъ всѣмъ великимъ цѣлямъ человѣческаго существованія [2]).—Несомнѣнно, деизмъ представляетъ собою существенную побѣду свободной философской мысли надъ кальвинистической догматикой, свободнаго религіознаго пониманія надъ обязательнымъ постановленіемъ. Но и куплена эта побѣда была дорогою цѣной,—цѣной настолько большихъ принципіальныхъ уступокъ сенсуализму и натурализму, что приходилось начать новую борьбу, на этотъ разъ противъ догматизма ощущенія и чувственныхъ вещей, колебавшаго и разрушавшаго къ тому же подлинную сущность религіозности. Кромѣ того, центральный пунктъ—дуалистическая онтологія—оставался почти что нетронутымъ въ свой онтологической сущности и былъ преобразованъ только въ связи съ космоло-

[1]) I. Woodbridge Riley, American philosophy (1907) p. 38 f.—Идейное развитіе религіозно-философскихъ идей въ Америкѣ представлено F. H. Forster'омъ въ его сочиненіи: A genetic history of the New England theology (1907). Срвн. также: A. Caldecott, The Philosophy of Religion in England and America (1901).

[2]) I. Woodbridge Riley, American philosophy (1907) p. 43 f.

гической и гносеологической проблемой. Долженъ былъ быть сдѣланъ третій шагъ, который бы возстановилъ приниженную религіозность, вновь пробудивъ истинно религіозный духъ, который вскрылъ бы полную неспособность сенсуалистическаго натурализма дать объясненіе вселенной и ея началъ, покончилъ бы съ мучительной проблемой изначальнаго дуализма Бога и міра и утвердилъ, наконецъ, на фундаментѣ религіознаго постиженія господство подлинно-свободной философской мысли. Этотъ шагъ и былъ осуществленъ въ трансцендентализмѣ. Въ противовѣсъ кальвинистическому пуританизму съ его догматическимъ детерминизмомъ, пессимизмомъ, агностицизмомъ и пассивизмомъ этотъ послѣдній провозгласилъ міропониманіе индетерминистическое, связанное съ оптимизмомъ, мистическимъ идеализмомъ и сознаніемъ своихъ познавательныхъ силъ и своего моральнаго достоинства и опирающееся на увѣренность, что Богъ неизмѣнно живетъ и пребываетъ въ душѣ человѣческой и природѣ, что благо безконечно по своему содержанію и что человѣкъ отъ природы способенъ пріобщаться въ неограниченной мѣрѣ абсолютнымъ цѣнностямъ божественной жизни. Равнымъ образомъ, въ противовѣсъ сенсуалистическому натурализму съ его скептицизмомъ и пробабилизмомъ, неизмѣнно толкающимъ прочь отъ здоровой вѣры въ Бога, прочь отъ свободы и радостей активной жизни, трансцендентализмъ призналъ, съ одной стороны, полную доступность Бога и его благой и премудрой дѣятельности для интуитивнаго познанія человѣка, а съ другой—божественность человѣческой сущности и вообще природы, духовность всего существующаго. Этимъ была предрѣшена и судьба дуализма. Богъ и природа (человѣкъ) въ глазахъ трансцендентализма перестали быть двумя субстанціальными началами, другъ другу извѣчно противостоящими и другъ по отношенію къ другу глубоко гетерогенными: они превратились въ различные моменты одной и той же цѣпи, одного и того же потока. Человѣкъ пересталъ быть ничтожествомъ, пересталъ быть рабомъ природы и сталъ ея господиномъ: «человѣкъ есть рудиментъ и эмбріонъ Бога, вѣчность выявляетъ въ немъ божественный образъ» [1]). Съ другой стороны, «пророкъ, ясновидецъ, святой уже не являлся болѣе какимъ-то избранникомъ, слова и дѣла котораго были упомянуты въ библіи, а просто живой личностью, раскрывающей богатство духа во всѣхъ человѣческихъ существахъ» [2]). «Христіанство стало возвышенной формой естественной религіи, Христосъ—высшимъ выраженіемъ человѣческой природы, откровеніе—раскрытіемъ тайнъ духа, боговдохновеніе—глубокимъ и полнымъ дыханіемъ духа, а спасеніе—его жизненной силой» [3]). Но на такомъ теоретическомъ утвержденіи свободы трансцендентализмъ не остановился. Онъ не замедлилъ перейти къ ея практическому исповѣданію и отстаиванію. Американскій трансцендентализмъ былъ непримиримымъ дѣятельнымъ противникомъ всѣхъ видовъ деспотизма и неустаннѣйшимъ борцомъ за права личности, за реформу, за будущее. «Трансценденталистъ былъ по своей натурѣ реформаторомъ. Онъ не могъ довольствоваться тѣмъ

[1]) O B Frothingham, Transcendentalism in New England (1886) p. 194.
[2]) Ibid. p. 191.
[3]) Ibid. p. 204.

состояніемъ человѣческимъ, въ какомъ находилъ людей»[1]). «Въ періодъ борьбы противъ рабства трансценденталистъ ставилъ негра неизмѣримо выше его фактическаго положенія, видя въ немъ порабощенную душу, борящуюся за освобожденіе. Такую же душу онъ видѣлъ и въ женщинѣ угнетаемой ограниченіями, а равно и въ пьяницѣ, игрокѣ, либертинѣ. Его взоръ всегда обращенъ въ будущее»[2]). «Американскіе трансценденталисты были самыми ревностными работниками своего времени также и въ сферѣ проблемъ, которыя это время ставило передъ ними. Самыми ревностными и къ тому же самыми удачливыми работниками. Они принесли большую практическую пользу обществу, сравнительно съ ихъ числомъ и продолжительностью ихъ существованія, чѣмъ кто бы то ни было изъ Бэконіанцевъ, о которыхъ мы до сихъ поръ слышали. Благодаря этому, мужчины и женщины стали физически здоровѣе, счастливѣе въ своей семейной и общественной жизни, довольнѣе своимъ положеніемъ, болѣе заинтересованы ростомъ своего благополучія, нѣжнѣе и человѣчнѣе въ своихъ симпатіяхъ, благоразумнѣе въ своихъ ожиданіяхъ, чѣмъ они были бы, если бы не существовало ни Маргариты Фуллеръ, ни Рольфа Уальдо Эмерсона, ни Теодора Паркера, ни Жоржа Риплея, ни Бронсона Алькотта, ни остальныхъ ихъ единовѣрцевъ и сотрудниковъ» [3]). Въ практикѣ трансцендентализма какъ бы проснулось къ самосознанію и одухотворилось исконное демократическое начало американской жизни и американскаго строя. Эту глубокую внутреннюю связь американскаго демократизма съ трансцендентализмомъ и неизбѣжную необходимость трансцендентальнаго раскрытія того духовнаго содержанія, которое было заложено въ демократическомъ укладѣ Америки, смутно чувствовалъ даже Токвиль, хотя онъ и не сумѣлъ распознать въ этомъ началѣ самобытнаго и полнаго міровой значительности философскаго устремленія американскаго духа [4]).—Вся новѣйшая философія Америки въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей отдаетъ силы преимущественно раскрытію именно этой стороны выявившагося въ трансцендентализмѣ оригинальнаго американскаго міропониманія. Ея общій уклонъ адэкватнѣе всего характеризуется двумя слѣдующими положеніями двухъ ея лучшихъ руководителей: «философія есть по существу своему критика духа» [5]), «истинный философскій духъ сказывается прежде всего, какъ духъ свободы» [6]). Если въ прагматизмѣ такому убѣжденію и сопротивляется живущій въ немъ мотивъ традиціоннаго детерминистическаго эмпиризма, сопротивленіе это все же никогда не приводитъ къ побѣдѣ надъ противоположнымъ, тоже въ немъ дѣйствующимъ и подлинно-американскимъ мотивомъ трансцендентализма. Лучшіе представители американскаго прагматизма либо не идутъ дальше чисто-психологическихъ изслѣдованій познанія и воли, либо, не будучи въ состояніи отказаться отъ исконняго начала ихъ національнаго духа, безнадежнымъ

[1]) Ibid. p. 153.
[2]) Ibid. p. 183.
[3]) Ibid p. 141 f
[4]) А. Токвиль. О демократіи въ Америкѣ (1897) стр. 343 сл., 432 сл., 438сл.
[5]) I. Royce, The philosophy of loyalty (1903) p. 14.
[6]) G. T. Ladd, Knowledge, life and reason (1909) p. 22.

образомъ колеблются между проповѣдью свободы и утвержденіемъ механической необходимости [1])

Наконецъ, третья черта, существенно характеризующая собою генуинную американскую философію, находится въ самой тѣсной связи съ только что изложенной. Это — ея глубокая внутренняя пріобщенность нѣмецкому трансцендентальному идеализму, ея насыщенность его идейнымъ содержаніемъ, ея опредѣленность его основнымъ устремленіемъ. Только тогда, когда до Америки дошли идеи великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ, смогъ американскій духъ осознать себя, какъ самостоятельное движеніе и выразиться въ проповѣди Эмерсона и его друзей. Только теоретическое оплодотвореніе этими идеями, уже безсознательно готовой, какъ бы предуставленной для ихъ воспріятія матеріи американской души дало Америкѣ настоящую и притомъ въ полномъ смыслѣ слова туземную философію. Внутренно присущій американскому духу мистически-онтологическій уклонъ, привитый религіей и теологіей, съ одной стороны, и демократическое устремленіе, выработанное политическимъ и общественнымъ развитіемъ метрополіи (а также и колоній послѣ ихъ основанія), съ другой,—ждали теоретическаго ученія о свободѣ, дабы разрѣшиться отъ своего напряженія продуктомъ новой философской концепціи. Такое ученіе было дано великими нѣмецкими идеалистами, среди нихъ главнымъ образомъ Фихте, который съ правомъ могъ сказать о своей философіи: «моя система есть отъ начала до конца лишь анализъ понятія свободы» [2]). И его-то впитала въ себя жаждавшая теоретической пищи американская почва. При этомъ, какъ отмѣчено уже, она впитала его не какъ что-либо чужое себѣ, а какъ предуставленный, для нея предназначенный оформляющій моментъ. «Каждый природный американецъ былъ по существу своему—безразлично подозрѣвая ли то, или нѣтъ—кореннымъ и инстинктивнымъ ученикомъ Фихте или Шеллинга, Кузена или Жуффруа» [3]). Такое взаимопроникновеніе и взаимосліяніе трехъ конституирующихъ американскую философію мотивовъ яснѣе всего иллюстрируются примѣрами трансцендентальной концепсіи Эмерсона и абсолютно-идеалистической системы Ройса. Всякому, кто читалъ «Essays» перваго и «The World and the Individual» второго,—эти Standards Works американскаго философскаго мышленія—приходилось констатировать это на каждомъ шагу, на каждой страницѣ. Равнымъ образомъ и въ другихъ мыслителяхъ, открыто не отщепляющихся отъ общей линіи развитія американской философіи, можно безъ труда вскрыть ту же самую черту, то же самое интимное сращеніе мотива чисто-американскаго съ мотивомъ идеалистической

---

[1]) Примѣръ тому—У. Джемсъ, совмѣщающій въ себѣ (какъ то прекрасно было недавно преставлено Л. М. Лопатинымъ, см. его статью: Монизмъ и плюрализмъ въ Вопросахъ Философіи и Психологіи, кн. 116 (1913) стр. 76 с. с.) самыя противоположныя теченія и тенденціи. Еще болѣе значителенъ въ этомъ отношеніи примѣръ Ш. Пирса съ его критикой необходимости и ученіемъ тюхизма (см. The Monist v. II (1892) pp. 321-337, 533-559).

[2]) Fichte, Leben und literarischer Briefwechsel (2. Aufl. 1862) Bd. II. s. 279. Изъ письма Фихте къ Рейнгольду отъ 8 января 1800 года.

[3]) O. B. Frothingham, Transcendentalism in New England (1886) p. 107.

философіи. И даже прагматизмъ, несмотря на весь свой внѣшній и громогласный протестъ противъ абсолютизма, идеализма и трансцендентализма, стоитъ подъ знакомъ того же самаго проникновеннаго вліянія нѣмецкой философіи, поскольку онъ теоретически выявляетъ въ себѣ генуинный американскій духъ—духъ демократизма и свободы.

3 Раскрывая въ себѣ эти черты въ ихъ тѣсномъ сліяніи и единеніи, американская философія чрезвычайно поучительна для всѣхъ философскихъ культуръ, для всякаго философскаго ума вообще. Особенно же она поучительна, какъ то было упомянуто вначалѣ, для русской философской мысли; и въ трехъ слѣдующихъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, вопреки часто высказываемому нынѣ въ Россіи мнѣнію, будто нѣмецкій идеализмъ есть система, принципіально враждебная религіозности и ее внутренно разрушающая, она показываетъ правильность какъ разъ обратнаго, такъ какъ на своемъ примѣрѣ демонстрируетъ чрезвычайную религіозную плодотворность ученія нѣмецкихъ идеалистовъ, полную способность его теоретически удовлетворить запросы религіознаго сознанія, подлинную его примиримость или даже примиренность съ сущностью христіанства. Она одинаково черпаетъ и изъ греческихъ философовъ и изъ отцовъ церкви, и изъ мистиковъ, и изъ нѣмецкихъ идеалистовъ, находя у этихъ послѣднихъ только теоретически болѣе правомѣрное и безпредразсудочное истолкованіе обще-человѣчески-изначальнаго религіознаго взгляда на міръ [1]). Во-вторыхъ, именно благодаря такому взаимосліянію моментовъ, у насъ въ Россіи признаваемыхъ другъ другу чуждыми, американская философія получаетъ возможность подняться до подлинной свободной и разумной религіозности. Она отбрасываетъ всякій грубый антропоморфизмъ. Она отказывается отъ культа и кодекса, какъ отъ внѣшности, натурализирующей и тѣмъ глубоко искажающей истинную сущность и религіозности и ея объекта. Она возвышается надъ церковностью. Но она не довольствуется, при этомъ, и одной моралистической стороной религіознаго сознанія, отклоняетъ одностороннюю и грубую этизацію послѣдняго и ищетъ его подлиннаго генуиннаго существа. И путемъ такого критико-разумнаго самоосвобожденія отъ матеріализма и сенсуализма догматовъ, съ одной стороны, и столь же критическаго недопущенія себя на пути крайняго морализма, съ другой, она приходитъ къ чистому мистицизму, являющемуся высшей и наиболѣе адэкватной трансскрипціей религіознаго объекта, высшимъ постиженіемъ сущности Святого. Наконецъ, въ-третьихъ, въ противовѣсъ постояннымъ и на Западѣ (особенно въ Италіи) и въ Россіи нареканіямъ на нѣмецкій идеализмъ за его яко бы абстрактный, безжизненный, сухой, схематическій, нуллистическій, меоническій и т. п. характеръ, американская философія раскрываетъ во всей полнотѣ его конкретную и жизненную сущность. Всѣ эти такъ называемыя схемы и отвлеченія оказываются полны жизненнаго смысла, выступаютъ какъ мотивы живого человѣ-

---

[1]) Въ этомъ отношеніи чрезвычайно характерны и типичны книги Ройса, особенно: «The Religions Aspect of Philosophy» (1885), The Spirit of Modern Philosophy (1892), «Sources of Religious Insight» (1912) и «The Problem of Christianity» (1913).

ческаго духа, какъ идейныя базы конкретной жизни цѣлой страны, цѣлаго народа. «Въ Германіи и Франціи трансцендентальная философія культивировалась образованными людьми, изучалась въ школахъ и исповѣдывалась многими вдумчивыми и серьезными людьми; но она никогда не вліяла на общество, его учрежденія или его практическіе интересы. Въ Англіи эта философія вліяла на поэзію и искусство, но не затрогивала повседневной жизни мужчинъ и женщинъ. Въ Америкѣ же идеи, проповѣдывавшіяся заграничными мыслителями, пускали корни въ самую почву и распускались пышнымъ цвѣтомъ во всѣхъ направленіяхъ общественной жизни. Философія получала широкое распространеніе, приносила соотвѣтственные плоды, создавала своими силами общественный порядокъ или, скорѣе, указывала, какой общественный порядокъ она создала бы при благопріятныхъ условіяхъ. Ея небо и новая земля стали видимы, хотя бы только на одинъ моментъ и въ неблагопріятное время... Америка была единственнымъ мѣстомъ на нашей планетѣ, гдѣ трансцендентальная философія имѣла возможность показать, что такое она собой представляетъ и что она предлагаетъ. Формы жизни были тамъ въ извѣстной мѣрѣ пластичны. Тамъ не существовало неподвижныхъ предразсудковъ, установленныхъ и неискоренимыхъ традицій. Законъ и обычаи были чрезвычайно подвижны и гибки. Чувство индивидуальной свободы было активно. Здѣсь практически опознавалась та истина, что въ жизни принимаютъ участіе люди разнаго сорта, и уваженіемъ пользовались люди самаго разнообразнаго душевнаго склада. Здѣсь не существовало никакихъ людскихъ ранговъ, никакой умственной аристократіи, никакихъ привилегированныхъ классовъ. Старый свѣтъ доставлялъ сюда тотъ литературный матеріалъ, какимъ онъ обладалъ въ сферѣ науки, законодательства, философіи, этики, теологіи; но изумительная умственная дѣятельность овладѣвала этимъ матеріаломъ и обходилась съ нимъ на свой самобытный демократическій ладъ, классифицировала его, принимала, отвергала, не оказывая незаслуженнаго уваженія его чужеземной репутаціи. Даже самые смѣлые опыты въ сферѣ мысли и жизни дѣлались не изъ презрѣнія къ предшествовавшему—ибо оно едва ли настолько уважалось, чтобы вызвать презрѣніе—а по наивному невѣдѣнію его. Господствовала увѣренность, что все должно быть ново въ новомъ свѣтѣ. Задача была—въ непосредственномъ приложеніи идей къ жизни. Въ старомъ свѣтѣ мысли хоронились на цѣлое поколѣніе прежде, чѣми кто-нибудь поднималъ вопросъ объ ихъ приложеніи къ общественнымъ или частнымъ дѣламъ. Въ новомъ свѣтѣ мыслитель долженъ былъ оправдать себя немедленнымъ приведеніемъ своего плана въ исполненіе. Знакомъ истины была ея практическая значимость. Общая вѣра въ способность людей къ созданію государствъ, законовъ, религій для самихъ себя служила фундаментомъ и для новой философіи. Философія ощущенія, придавая такое большое значеніе обстоятельствамъ, порядку, обычаямъ, правиламъ воспитанія и дисциплинѣ, была чужда и непріятна народу, который, только что освободивъ себя отъ политической зависимости отъ метрополіи, былъ полонъ вѣры въ свою способность устроить общество для самого себя. Философія, основывавшаяся на человѣческой природѣ и видѣвшая существенное

въ органическихъ способностяхъ и дарованіяхъ души, была настолько же конгеніальна, насколько противоположная система была чужда. Каждый природный американецъ былъ отъ рожденія—все равно подозрѣвая ли о томъ или нѣтъ—кореннымъ и инстинктивнымъ ученикомъ Фихте или Шелинга, Кузена или Жуффруа» [1]).

II.

1. Свое первое значительное обнаруженіе самостоятельная философская мысль Америки получила уже въ самомъ началѣ своего существованія,—не сходя еще съ рельсовъ пуританизма и кальвинистической теологіи,—въ идеалистическомъ мистицизмѣ Джонатана Эдвардса (1703—1758) [2]). Какъ философъ, этотъ послѣдній и носилъ въ своей душѣ и выявилъ всѣ тѣ тенденціи, которымъ предстояло со временемъ развиться въ систему американскаго трансцендентализма. Стать же самому первымъ властнымъ ихъ систематизаторомъ ему помѣшала еще крѣпкая жизненная связь его души съ основоположеніями кальвинизма. Все, что онъ могъ сдѣлать, это—напряженно стараться вдохнуть въ кальвинистическія схемы и принципы глубоко чуждый имъ по существу духъ философскаго мышленія. Отсюда—постоянно сказывающаяся двойственность Эдвардса—теолога и Эдвардса—философа, постоянное колебаніе между традиціонно-религіознымъ утвержденіемъ детерминистически-пессимистическаго дуализма и философскимъ отстаиваніемъ свободнаго оптимистическаго монизма [3]). Отсюда же и постепенная эволюція міросозерцательныхъ взглядовъ Эдвардса, только постепенный ростъ въ немъ подлиннаго философскаго сознанія и только постепенное укрѣпленіе антипуританистическихъ основъ,—эволюція, приводящая въ концѣ концовъ къ явной побѣдѣ пантеистической тенденціи [4]). Впрочемъ, несмотря на такую несогласованность въ душѣ Эдвардса философскихъ мотивовъ, существуютъ черты, одинаково характеризующія собою его философскіе взгляды на всемъ протяженіи его духовнаго развитія и тѣмъ придающія имъ нѣкоторую цѣльность и систематичность. Такихъ чертъ двѣ: идеализмъ и мистицизмъ. Дѣйствительно, идеалистической платформы Эдвардсъ держится, начиная съ самой своей ранней юности и до конца своихъ дней. Уже въ двухъ первыхъ своихъ произведеніяхъ онъ даетъ ей совершенно ясное, даже чрезвы-

[1]) O. B. Frothingam, Transcendentalism in New England (1886) p. 105 ff.

[2]) О немъ см. V. G. Allen, Jonathan Edwards (1889); I. H. Mac Cracken, Jonathan Edwards Idealismus (1899); M. M. Kurtis, Kantian Elements in Jonathan Edwards въ Philosophische Abhandlungen M. Heinze gewidmet (1906); I. W. Riley, American Philosophy (1907) p. 126—187. Ср также въ 13 томѣ Philosophical Review (1903) статьи Ормонта, Вудбриджа и др. Собраніе сочиненій его издавалось нѣсколько разъ. Лучшимъ считается: The Works of Jonathan Edwards, 2 voll. (London, 1840). Существуютъ ненапечатанные еще манускрипты.

[3]) I. W. Riley, American Philosophy. The early schools (1907) p. 127, 170, 186.

[4]) Ibid. p. 127, 159 ff.

чайно рѣзкое выраженіе: «какъ было уже замѣчено, говоритъ онъ тамъ, пространство является необходимымъ бытіемъ, если только его можно назвать бытіемъ; но мы показали также, что всякое существованіе духовно (mental), что существованіе каждой внѣшней вещи идеально. Поэтому, если пространство являетъ собою необходимое бытіе, то лишь постолько, посколько оно есть необходимая идея» [1])... Однако, такой феноменализмъ не исчерпываетъ собою Эдвардсовскаго идеализма. Подъ феноменализмъ Эдвардсъ пододвигаетъ въ качествѣ фундамента спиритуалистически-идеалистическое представленіе о субстанціи. «То, что представляетъ собою подлинную субстанцію всего тѣлеснаго міра,—говоритъ Эдвардсъ тамъ же,—есть безконечно точная, опредѣленная и совершенно неизмѣнная идея въ душѣ Бога вмѣстѣ съ его неизмѣнной волей, которая, оставаясь все время сама собой, постепенно сообщается намъ и другимъ душамъ согласно твердо установленнымъ и положеннымъ методамъ и законамъ» [2]). Въ этомъ какъ разъ—наиболѣе существенное отличіе Эдвардсовскаго идеализма отъ преимущественно феноменалистическаго идеализма его старшаго современника, Беркли [3]). Съ этой же субстанціонально-спиритуалистической подоплекой философіи Эдвардса тѣсно связана и другая характеризующая ее существеннымъ образомъ черта: мистическая теорія познанія [4]). «Существуетъ двоякаго рода познаніе того блага,—говоритъ онъ,—испытывать которое Богъ сдѣлалъ способной человѣческую душу. Во-первыхъ, познаніе чисто концептуальное, когда человѣкъ только умственно признаетъ, что существуетъ нѣчто такое, что по всеобщему согласію зовется благомъ или превосходствомъ... Во-вторыхъ, познаніе иное, заключающееся во внутренномъ духовномъ чувствѣ, когда душа способна переживать удовольствіе и наслаждается при наличности его идеи... Существуетъ, стало-быть, различіе между имѣніемъ мнѣнія о томъ, что Богъ святъ и милостивъ, и имѣніемъ чувства той любвеобильности и той красоты, которой обладаетъ эта святость и это милосердіе»... Только послѣднему открывается подлинная божественная сущность міра, только ему предстаетъ и самъ Богъ [5]). «Вполнѣ разумно предположить, что выше силъ человѣческихъ достичь такого свѣта помощью одного только естественнаго разума; ибо не дѣло этого послѣдняго—созерцать красоту и любвеобиліе духовныхъ вещей; это—не спекулятивное занятіе; оно зависитъ отъ сердечнаго чувства» [6]). Естественно, что его достигаютъ немногіе, только святые, одаренные особымъ божественнымъ, сверхъестественнымъ чувствомъ. Этотъ-то гносеологическій мистицизмъ и по-

[1]) Ibid. p. 135.
[2]) Ibid. p. 132.
[3]) Ibid. p. 149, 153, 168 f, 177 —Можетъ считаться болѣе или менѣе доказаннымъ, что Эдвардсъ пришелъ къ своему идеалистическому ученію совершенно независимо отъ Беркли. Зато несомнѣнное вліяніе на него оказали Платонъ, Малебраншъ, Локкъ, Артуръ Коллье, Ньютонъ и Кудвортъ, а также неоплатонники. Срв ibid. p. 129 ff., 150 f., 177, а также I. H. Mac Cracken, Jonathan Edwards Idealismus (1899) s. 16 ff., 54, 56 f.
[4]) I W. Riley, American Philosophy p., 153, 159.
[5]) Ibid. p. 160 f.
[6]) Ibid. p. 162 f.

могъ Эдвардсу въ концѣ концовъ вступить на путь освобожденія отъ детерминистическаго дуализма кальвинизма и формулировать свою онтологію и космологію въ болѣе или менѣе мистически-пантеистическихъ терминахъ. «Повидимому, разумно предположить, говоритъ онъ, что высшей цѣлью Бога было сдѣлать возможной славную и обильную эманацію своей безконечной по полнотѣ благости ad extra или же во внѣ себя и что склонность сообщать себя или же распространять свое собственное обиліе была тѣмъ мотивомъ, который побудилъ его къ сотворенію міра»[1]) «Богъ и созданная имъ тварь въ дѣйствительности не противостоятъ другъ другу въ эманаціи божественнаго обилія» [2]); «стремясь къ своей славѣ, Богъ стремится къ благу своихъ созданій, такъ какъ эманація этой его славы... подразумѣваетъ тѣсно связанное съ нею превосходство и счастіе его созданій... Вѣчное и безконечное бытіе есть, дѣйствительно, бытіе вообще и заключаетъ въ себѣ всеобщее существованіе» [3]).

2. Эдвардсъ не создалъ около себя школы и не передалъ своихъ философскихъ идей непосредственно въ руки какого-либо мыслителя, равнаго ему по высотѣ и глубинѣ своей умственной одаренности. Онъ жилъ и послѣ смерти своей долгое время оставался одинокимъ провозвѣстникомъ исто-американскаго философскаго устремленія. Это не значитъ, конечно, того, чтобы и при немъ и послѣ него не существовало въ Америкѣ философскихъ теченій и выдающихся философскихъ мыслителей. Но только всѣ они стояли подъ знакомъ болѣе или менѣе иноземнаго вліянія, руководствовались болѣе или менѣе заимствованными идеями и потому способствовали лишь косвенно скрытому отъ взоровъ внутреннему росту подлиннаго философскаго духа Америки. Въ этомъ отношеніи главная ихъ цѣнность въ томъ, что они ясно высказали недовольство догмами кальвинизма, тѣмъ формулировавъ и фиксировавъ процессъ, невысказанно начавшійся въ исканіяхъ и колебаніяхъ Эдвардса, и изжили всѣ возможныя примирительныя попытки, тѣмъ освободивши путь для побѣдоноснаго выявленія истинно-американскаго и въ то же время единственно состоятельнаго на американской почвѣ движенія трансцендентализма. Такихъ философскихъ теченій на протяженіи XVIII столѣтія можно указать четыре въ Америкѣ: это—идеализмъ, деизмъ, матеріализмъ и реализмъ.

Типичнымъ представителемъ идеализма въ американской философіи XVIII вѣка является современникъ Эдвардса, Самуэль Джонсонъ (1690—1772) [4]). Въ его первыхъ произведеніяхъ явно

---

[1]) Ibid. p. 181.

[2]) Ibid. p. 183.

[3]) Ibid. p 184.—Кальвинизмъ не былъ превзойденъ Эдвардсомъ, главнымъ образомъ, въ его ученіи о причинности и волѣ. Срв. ibid. p. 170 ff. Внутреннія противорѣчія, соединяющіяся въ ученіи Эдвардса, заставляютъ Рылея такъ резюмировать свое изложеніе: «Будучи раннимъ представителемъ идеализма и глубокимъ мистикомъ, Святой Новой Англіи не былъ состоятельнымъ философомъ». Ibid. p. 187.

[4]) См. о немъ T. B. Chandler, Life of Samuel Johnson (1824); E. E. Beardsley, Life of Samuel Johnson (1874); I. W. Riley, American Philosophy (1907) p. 63—125. Ср. также главы, посвященныя Джонсону въ книгахъ A. L.

сказывается недовольство кальвинизмомъ и склонность къ деистической доктринѣ идеалистическаго оттѣнка, равнымъ образомъ уже замѣтны и слѣды картезіанскаго вліянія. Затѣмъ, чтеніе произведеній Беркли, а также личное съ нимъ знакомство оказали сильное воздѣйствіе на умственное настроеніе Джонсона, и деизмъ уступилъ въ его душѣ мѣсто феноменалистическому идеализму берклеанскаго характера. Обстоятельная переписка съ Беркли поддерживала это новое философское настроеніе Джонсона. Съ теченіемъ времени, однако, стали все сильнѣе и сильнѣе говорить въ немъ мотивы онтологическаго идеализма, еще въ юности пришедшіе къ нему отъ Декарта и Мелебранша. Характерны чрезвычайно слѣдующія мѣста изъ проповѣди «God is Light»: «критеріями и образцами, при помощи которыхъ мы судимъ обо всемъ, что входитъ въ предѣлы нашего мышленія, служатъ извѣстныя универсальныя максимы—истины, необходимыя и вѣчныя, напр.: не можетъ одна и та же вещь и быть и не быть; ничто не можетъ дѣйствовать, не существуя; не можетъ быть слѣдствія безъ причины; цѣлое больше каждой изъ своихъ частей и равно имъ всѣмъ, взятымъ вмѣстѣ; вещи, равныя какой-нибудь другой вещи, должны быть равны между собой; что справедливо или несправедливо во мнѣ по отношенію къ другому, должно быть справедливо или несправедливо въ немъ по отношенію ко мнѣ. Эти и многія другія утвержденія являются принципами вѣчной и неизмѣнной истины, которые существовали бы, если бы даже насъ и не было, такъ какъ они существуютъ независимо отъ какой бы то ни было тварной души и являются принципами истины, освѣщающими каждую тварную душу, служа предшествующимъ условіемъ ея сужденій относительно всѣхъ отдѣльныхъ вещей» [1]). «Истина не можетъ существовать внѣ души. Точно такъ же, какъ существуютъ вѣчныя истины, независимыя отъ нашихъ душъ, должна необходимо быть вѣчная душа, существующая независимо отъ нашихъ душъ... Такимъ образомъ, подобныя истины должны первоначально существовать въ вѣчной душѣ Бога и слѣдовательно быть доказательствомъ ея существованія... Весь умственный свѣтъ идетъ отъ Бога, воздѣйствующаго на наши взоры, т.-е. Богъ посредствомъ этихъ вѣчныхъ истинъ, внѣдряемыхъ въ наши души, освѣщаетъ нашъ разсудокъ подобно тому, какъ солнце, воздѣйствуя своимъ чувственнымъ свѣтомъ на наши души, освѣщаетъ наши взоры» [2]). Окончательную формулировку онтологическій идеализмъ получилъ у Джонсона въ произведеніи, озаглавленномъ «Elementa Philosophica, Containing chiefly Noetica or Things relating to the Mind or Understanding; and Ethica, or Things relating to the Moral Behaviour». Особенно цѣнны здѣсь ясныя и убѣдительныя замѣчанія, посвященныя раскрытію смысла и защитѣ понятія интеллектуальнаго воспріятія.

Jones, Early American Philosophy (1898) и G. Lyon, L'idealisme en Angleterre au XVIII siécle (1888). Полнаго собранія его сочиненій нѣтъ. Многое находится еще въ видѣ рукописныхъ манускриптовъ.

[1]) См. I. W. Riley, American Philosophy p. 100 f.—Подъ такимъ мѣстомъ, не колеблясь, подписался бы и Больцано и Гуссерль и любой современный трансценденталистъ.

[2]) Ibid.

«Какъ только какой-нибудь предметъ дѣйствуетъ на наши чувства, или воспринимается нашимъ воображеніемъ, или объясняется нашимъ разумомъ, мы непосредственно сознаемъ нѣкоторый умственный свѣтъ внутри себя (если можно такъ выразиться), причемъ мы не только знаемъ, что воспринимаемъ предметъ, но стараемся непосредственно разсмотрѣть въ немъ и его свойства и силы, а также и то, въ какомъ отношеніи онъ находится со всѣми другими вещами; и мы видимъ, что этотъ умственный свѣтъ даетъ намъ возможность воспринимать эти предметы и ихъ отношенія такимъ же образомъ, какъ, благодаря чувственному свѣту мы въ состояніи видѣть предметы чувства и ихъ различныя положенія. Итакъ, наши души такъ же пассивны по отношенію къ этому умственному свѣту, какъ онѣ пассивны по отношенію къ чувственному свѣту, и такъ же не могутъ противостоять его очевидности, какъ не могутъ противостоять очевидности чувства. И я въ силу той же необходимости долженъ согласиться, что я есмъ или имѣю бытіе и что я воспринимаю и свободно проявляю себя, въ силу какой я долженъ согласиться и съ тѣмъ, что я вижу цвѣта и слышу звуки. Я такъ же увѣренъ въ томъ, что $2 \times 2 = 4$ или что цѣлое равно всѣмъ своимъ частямъ, какъ и въ томъ, что я чувствую тепло или холодъ или что вижу солнце. Я интуитивно увѣренъ въ томъ и другомъ. Этотъ умственный свѣтъ я разсматриваю такъ, какъ если бы онъ былъ средствомъ познанія въ томъ же смыслѣ, въ какомъ чувственный свѣтъ является зрительнымъ средствомъ. Въ обоихъ наличны сила воспріятія и воспринимаемый предметъ и это есть средство, которое мнѣ даетъ возможность познать его. Этотъ свѣтъ— единъ и одинаково свойственъ всѣмъ разумнымъ существамъ: китайцу или японцу въ такой же степени, какъ европейцу или американцу... Я не имѣю другого пути для пониманія того, какъ происходитъ то, что на меня дѣйствуетъ сознаваемый мной интуитивный умственный свѣтъ, кромѣ выведенія его изъ универсальнаго присутствія и дѣйствія Божества или изъ непрерывнаго общенія съ великимъ Отцомъ свѣта или, скорѣе, съ его вѣчнымъ Словомъ и Духомъ... Богъ, истинно и непосредственно просвѣщая мою душу, позволяетъ мнѣ познать эти интеллектуальные объекты точно такъ же, какъ онъ посредствомъ свѣта солнца (чувственнаго представителя его) дѣлаетъ меня способнымъ воспринимать чувственные предметы... И это интуитивное знаніе, въ тѣхъ предѣлахъ, на которые оно простирается, должно быть первымъ принципомъ, отъ котораго духъ беретъ свое начало и отъ котораго онъ отправляется во всѣхъ послѣдующихъ успѣхахъ мышленія и раскрытія истины въ спекуляціи и справедливости въ дѣйствіи; такъ что на этотъ умственный свѣтъ мы должны прежде всего и внимательно взирать, если мы хотимъ избѣгать и быть въ безопасности отъ ошибокъ и пороковъ» [1]). Являясь результатомъ синтеза имматеріализма Беркли съ ученіемъ Мальбранша о видѣніи всѣхъ вещей въ Богѣ и со взглядомъ Платона на идеи, эти выкладки представляютъ, безспорно, важный шагъ въ дѣлѣ развитія идеалистической мысли по направленію къ идеализму Канта [2]).

---

[1]) Ibid. p. 111 ff.
[2]) Ibid. p. 111—114.

«Если кальвинизмъ, какъ ученіе о необходимости, своимъ конечнымъ результатомъ имѣлъ трансцендентализмъ, то своими добавленіями къ этому ученію онъ послужилъ ближайшей причиной для возникновенія деизма. Ибо понятіе заинтересованнаго и произвольнаго божества подготовляло къ религіи человѣчества, а система неизмѣнныхъ повелѣній—къ религіи разума» [1]). Американскій деизмъ имѣлъ въ XVIII вѣкѣ двухъ выдающихся представителей—Франклина и Джефферсона, философски впрочемъ не давшихъ ничего значительнаго, ибо деистическое движеніе въ Америкѣ было скорѣе движеніемъ общественнаго свободомыслія и религіозной реформы, чѣмъ движеніемъ подлинно-философскаго характера. Философскія разсужденія находились въ немъ на службѣ у практическихъ интересовъ, и вполнѣ естественно, что оно философски не дало ничего оригинальнаго. Типичнѣе всего, пожалуй, въ этомъ отношеніи Бэнжамэнъ Франклинъ (1706—1790) [2]). Онъ вѣрилъ вмѣстѣ со всѣми деистами своего времени въ то, что существуетъ Богъ, что онъ создалъ міръ и управляетъ имъ помощью своего Провидѣнія, что наиболѣе угоднымъ Богу служеніемъ является дѣланіе добра людямъ, что душа человѣческая безсмертна и что всѣ преступленія получатъ свое воздаяніе на землѣ, либо въ будущей жизни. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не былъ чуждъ склонности къ политеизму Платоновскаго образца, готовъ былъ приравнять философію совокупности наукъ о природѣ, смотрѣлъ на всякую спекуляцію съ узко-утилитаристической точки зрѣнія и находился подъ большимъ вліяніемъ Юма и французскихъ скептиковъ-сенсуалистовъ [3]). Нѣсколько глубже и оригинальнѣе въ философскомъ отношеніи былъ другой руководитель деистическаго движенія, Томасъ Джефферсонъ (1743—1826) [4]), принадлежавшій къ болѣе молодому поколѣнію и бывшій авторомъ «Declaration of American Independence». Онъ блестяще защищалъ деизмъ противъ французскаго сенсуалистическаго скептицизма, съ которымъ вооічію столкнулся во время своего дипломатическаго пребыванія во Франціи. Его собственная космологія представляла собою своеобразный компромиссъ между эпикурейскимъ этернализмомъ и пуританской доктриной о вмѣшательствѣ въ закономѣрное теченіе вещей. Въ сферѣ морали онъ выдвигалъ утилитарный принципъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ рано проявилась склонность къ утвержденію внутренней прирожденности моральнаго чувства. Знакомство съ шотландскими реалистами, особенно съ Дюгальдомъ Стюартомъ, утвердило его въ этомъ направленіи и побудило распространить на все свое деистическое міропредставленіе основной реалистическій принципъ непосредственнаго интуитивнаго познанія: «Я чувствую, значитъ я существую. Я чувствую тѣла, которыя не суть я самъ, значитъ имѣются другія

---

[1]) Ibid. p 193.

[2]) О немъ см. ibid. p. 243—265 (Works, 10 vol., 1887).

[3]) Повидимому, Франклинъ первый въ Америкѣ подчеркиваетъ плюралистическое толкованіе сущаго. См. ibid. p. 248 f.

[4]) О немъ см. ibid. p. 266—295, а также H. S. Randall, Life of Thomas Jefferson (Works, 15 vol., 1856).

существованія» [1]).—Наиболѣе же философскимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и радикальнымъ представителемъ деизма былъ Томасъ Пэнъ (1737—1809) [2]) авторъ «Age of Reason». По его собственному признанію онъ родился не мистикомъ, а скептикомъ, и съ той минуты, какъ сталъ способенъ мыслить и разсуждать, не переставалъ сомнѣваться въ истинности христіанской системы. «Миѳологисты видѣли боговъ во всемъ; христіанскіе миѳологисты видѣли во всемъ святыхъ. Церковь была такъ же полна послѣдними, какъ пантеонъ—первыми. И Римъ былъ мѣстопребываніемъ и тѣхъ и другихъ. Христіанская теорія немногимъ отличается отъ идолопоклонства древнихъ миѳологистовъ, будучи приноровлена къ интересамъ силы и богатства;—и все еще приходится разсуждать и философствовать для того, чтобы уничтожить этотъ примитивный обманъ» [3]). Взамѣнъ книги, именуемой Писаніемъ, которую могла создать и человѣческая рука, существуетъ книга Творенія,—единственно подлинное и реальное дѣло Бога. Въ отвѣтъ тѣмъ, кто спрашиваетъ: развѣ намъ не нужно слово Божіе? самозванный апологетъ приводитъ дважды повторенное мѣсто «Хотимъ ли мы созерцать его могущество,—мы видимъ его въ необъятности творенія. Хотимъ ли мы созерцать его мудрость,—мы видимъ ее въ неизмѣнномъ порядкѣ, который господствуетъ въ недоступномъ пониманію цѣломъ. Хотимъ ли мы созерцать его щедрость,—мы видимъ ее въ томъ изобиліи, которымъ онъ наполняетъ землю. Хотимъ ли мы созерцать его милосердіе,—мы видимъ его въ томъ, что онъ не отнимаетъ этого изобилія даже у неблагодарнаго... Христіанская система вѣры есть что-то въ родѣ атеизма, своего рода религіозное отрицаніе Бога, потому что она заключаетъ въ себѣ причудливый разсказъ о твореніи, странную исторію Евы, змѣя и яблока, примитивную идею о Человѣкобогѣ, идею о тѣлесной смерти Бога, миѳологическую идею о семьѣ боговъ и христіанскую систему ариѳметики, говорящую, что одинъ есть три, и три есть одинъ» [4]). На мѣсто христіанизма Пэнъ хотѣлъ бы поставить чистое и простое исповѣдываніе деизма. «Истинный деистъ, поясняетъ онъ, обладаетъ только однимъ Божествомъ и его религія состоитъ въ созерцаніи могущества, мудрости и милосердія Божества въ его дѣлахъ, и въ стараніи подражать ему во всѣхъ вещахъ моральнаго, научнаго и механическаго порядка... Деизмъ затѣмъ учитъ насъ, исключая всякую возможность обмана, всему, что необходимо или важно знать. Твореніе является Библіей деиста» [5]). Такимъ образомъ, деизмъ получилъ въ концѣ концовъ глубоко матеріалистическую формулировку, тѣмъ обнаруживая общій уклонъ и настроеніе эпохи.

Въ противоположность деизму, матеріализмъ не игралъ въ Америкѣ роли общественнаго движенія. Онъ былъ еще болѣе иноземенъ и потому скоропреходящъ. Но зато онъ имѣлъ въ числѣ своихъ

---

[1]) Ibid. p. 281. Джефферсономъ впервые, вѣроятно, въ Америкѣ высказано основоположеніе прагматизма: «истина несомнѣнно есть вѣтвь моральности», ibid p. 284.

[2]) О немъ см. ibid. p 297—304 (Works 4 vol., 1894—6)

[3]) ibid p. 298.

[4]) ibid p 300.

[5]) Ibid. p. 301 f.—У него тоже замѣчается склонность къ космическому плюрализму, ibid. p. 304.

поборниковъ гораздо болѣе выдающихся философскихъ мыслителей. Первымъ, а вмѣстѣ и самымъ оригинальнымъ и самостоятельнымъ изъ нихъ былъ Кадвалладеръ Колденъ (1688—1776) [1]). Принимая утвержденіе Гоббса о томъ, что причиной всѣхъ явленій можетъ быть сдѣлано движеніе, и выкладку Ньютона относительно эѳира, онъ стремится преодолѣть дуализмъ духовнаго и физическаго міровъ, Съ этой цѣлью онъ разсматриваетъ въ своемъ главномъ произведеніи «Principles of Action in Matter» матерію, какъ возвышенную силу, а душу, какъ спиритуализированную матерію, освобождаетъ ихъ тѣмъ самымъ отъ субстанціональной противопоставленности и въ качествѣ объединяющаго имъ начала вводитъ универсальную эластическую среду—эѳиръ. Его отнологія съ космологіей получаетъ въ концѣ концовъ выраженный характеръ динамическаго панпсихизма (гилозоизма). Въ гносеологіи онъ проводитъ съ одной стороны точку зрѣнія активизма, а съ другой—принципъ относительности. Въ психологіи имъ Закладываются основы физіологической психологіи, въ морали развивается матеріалистическій гедонизмъ. Несмотря на оригинальность и силу своего мышленія Колденъ не имѣлъ никакого успѣха: онъ слишкомъ рано сталъ сѣять матеріалистическія идеи; американская почва ни религіозно, ни политически, ни соціально еще не была подготовлена къ этому. Потому его произведеніямъ суждено было оставаться въ полномъ забвеніи. И основанныя идеи его получили распространеніе лишь къ концу его жизни подъ вліяніемъ Европы и въ устахъ другихъ мыслителей, изъ которыхъ самымъ интереснымъ и знаменательнымъ является, пожалуй, Самуэль Кларкъ, интенсивно выдвигавшій въ истолкованіи природы пластическій принципъ и тѣмъ содѣйствовавшій утвержденію космическаго плюрализма [2]).

Реализмъ перешелъ позже всего въ Америку съ континента. Въ противоположность идеализму Беркли, сенсуализму французовъ и скептицизму Юма, онъ всталъ энергично на защиту того убѣжденія, что реальныя вещи существуютъ и что онѣ доступны человѣческому познанію. Человѣкъ непосредственно и интуитивно познаетъ реальность троякаго рода: во первыхъ, матерію—вещи въ пространствѣ черезъ посредство внѣшняго воспріятія, во-вторыхъ, самого себя черезъ посредство самосознанія, въ-третьихъ, вещи моральнаго порядка, моральныя цѣнности. Вмѣстѣ съ реализмомъ, однако, тутъ полагается и гносеологическій дуализмъ субъекта и объекта, который естественно влечетъ за собой въ космологіи дуализмъ міра и божества, а въ психологіи—дуализмъ души и тѣла. Первымъ по времени и наиболѣе самостоятельнымъ представителемъ американскаго реализма былъ Джонъ Уитгерспунъ (1723—1794) [3]). Его главнымъ произведеніемъ являются: «Lectures on Moral Philosophy», гдѣ его взгляды резюмированы слѣдующимъ образомъ: «Разница между добродѣтелью и порокомъ лежитъ

[1]) О немъ см. ibid. p. 329—372.

[2]) Ibid. 465, 470. Кромѣ того матеріализмъ проповѣдовали въ Америкѣ Букананъ, Пристли, Куперъ и Рёшъ.

[3]) О немъ см. ibid. p. 483—496, а также J. Mc Cosh, The Scotch Philosophy (1874) p. 184—190.

въ природѣ вещей; и въ какой бы мѣрѣ добродѣтель и счастіе не были связаны другъ съ другомъ божественнымъ закономъ и въ ходѣ вещей, мы такъ устроены, что ясно это чувствуемъ и представляемъ ихъ себѣ, какъ различное; мы надѣлены простыми воспріятіями долга и интереса». «Слѣдовательно, мы должны признать норму долга нашимъ сознаніемъ, просвѣщеннымъ разумомъ, опытомъ и всякимъ другимъ путемъ, о которомъ можно предположить, что мы узнаемъ его съ помощью воли Творца» [1]). Среди другихъ послѣдователей реализма въ Америкѣ нельзя обойти молчаніемъ Джемса Огильви (1760—1820), который развиваетъ ученіе о познаніи, какъ постепенномъ асимптотическомъ приближеніи идей съ ихъ порядкомъ и распредѣленіемъ къ порядку и распредѣленію дѣйствительныхъ вещей [2]).

3. Таковы тѣ философскія теченія, которыя должны были влиться въ американскую мысль и перебродить въ ней прежде, чѣмъ идеалистически-мистическое сознаніе, еще тѣснѣйшимъ образомъ связанное у Эдвардса съ пуританистическими переживаніями и кальвинистическимъ міропониманіемъ, смогло расправить свои крылья, положиться на свои собственныя силы и смѣло заговорить своимъ природнымъ голосомъ. Для утвержденія трансцендентализма должны были быть изжиты до конца всѣ pro и contra, всѣ достоинства и недостатки пуританизма съ его детерминистическимъ индивидуализмомъ, идеализма съ его эмпирическимъ феноменализмомъ, деизмъ съ его оптимистическимъ дуализмомъ, матеріализма съ его динамической концепціей міра и реализма съ его дуалистическимъ интуитивизмомъ [3]). Кромѣ того, изъ Германіи должна была залетѣть искра великаго «Коперниковскаго дѣянія», чтобы возжечь въ созрѣвшей и обильно впитавшей въ себя всѣ лучшіе философскіе опыты американской душѣ пламень самостоятельнаго философскаго мышленія. Всѣ эти условія и были выполнены къ тому времени, когда на философскомъ горизонтѣ Америки суждено было появиться Рольфу Уальду Эмерсону (1803—1882) [4]).

Въ основаніи философской концепціи Эмерсона лежитъ мистическая гносеологія. Ни чувства, ни умъ не въ состояніи своими силами постигнуть подлинно сущее, познать міръ, какъ онъ есть. Чувства скользятъ по эмпирической поверхности, умъ живетъ

---

[1]) Ibid. p. 188.

[2]) Вудбриджъ называетъ это опредѣленіе «самымъ тонкимъ гносеологическимъ опредѣленіемъ въ ранней спекулятивной литературѣ страны»; ср. American Philosophy p. 558.—Среди американскихъ реалистовъ слѣдуетъ еще отмѣтить Смита, Миллера и Бёзли.

[3]) Послѣдній моментъ этого перехода къ трансцендентализму особенно яркое выраженіе получилъ у Этьена Аллена въ его сочиненіи Oracles of Reason (1784). Здѣсь рѣзко отклоняется кальвинизмъ и открыто высказывается имманентно-оптимистическое ученіе о сущемъ съ пантеистическимъ оттѣнкомъ. Ср. ibid. p. 46—58.

[4]) О немъ см. G. E. Cooke, Emerson, his Life, Writings and Philosophy (1881); A. Ireland, R. W. Emerson (1882); F. B. Sandborn, Genius and Character of Emerson (1885); B. Alcott, Genius and Character of Emerson (1885); I. E. Cabot, A Memoir of R. W. Emerson (2 vol. 1887); O. W. Holmes, Ralph Waldo Emerson (1891); E. W. Emerson, Emerson in Concord (1893); E. D. Mead, The Influence of Emerson (1903); S. Dewey, Emerson—The Philosopher of Democracy въ Int. J. of. Ethics XIII (1903); C. M. Bakewell, The Philo-

въ абстракціяхъ и искусственныхъ схемахъ. Въ обоихъ случаяхъ познающій является жертвой иллюзіи, то внося раздвоенія туда, гдѣ ихъ нѣтъ, то мня себя всевѣдующимъ и все постигшимъ, когда онъ дальше всего отъ разгадки основныхъ тайнъ. Первое, что необходимо сдѣлать познающему, это—освободить себя отъ ига сенсуалистическихъ и интеллектуалистическихъ предразсудковъ, усомниться, отказаться отъ готовыхъ и привычныхъ сужденій, встать лицомъ къ лицу съ міровой тайной. Но это не значитъ, что скептицизмъ и отрицаніе суть послѣднее слово познанія. Отрицаніе всегда зоветъ за собою утвержденіе, ибо оно есть какъ бы «граница утвержденія». Отрицаніе познавательныхъ достоинствъ за чувствами и умомъ оборачивается утвержденіемъ познавательнаго величія за интуиціей или вдохновеніемъ. Истина, подлинносущее, открывается во внутреннемъ самоуглубленіи, въ томъ умственномъ созерцаніи, когда познающій вплотную приближается къ своему объекту, сливается съ нимъ въ единомъ актѣ бытія, когда онъ не только мыслитъ истину, но и живетъ въ ней, есть сама эта истина, само это бытіе. «Въ чемъ же опора? Въ чемъ это первичное я, на которое можетъ опереться всеобщее довѣріе?.. Вопросъ приводитъ насъ къ тому источнику, который есть въ одно и то же время сущность геніальности, добродѣтели и жизни и который мы называемъ Самопроизвольностью или Инстинктомъ. Мы отмѣчаемъ эту первичную мудрость, какъ интуицію, тогда какъ всѣ остальныя поученія суть лишь мнѣнія. Въ этой глубочайшей силѣ, въ этомъ наипослѣднѣйшемъ фактѣ, за который анализъ проникнуть уже не въ состояніи, всѣ вещи получаютъ свое общее происхожденіе. Ибо сознаніе бытія, которое просыпается неизвѣстно какъ въ душѣ въ часы покоя, не отличается отъ другихъ вещей, отъ пространства, свѣта, времени, человѣка, но едино съ нимъ и явно возникаетъ изъ того же самаго источника, что и ихъ жизнь и бытіе... Тутъ-то лежитъ начало дѣйствія и мысли. Тутъ—легкія, раздувающія то вдохновеніе, которое даритъ насъ мудростью и котораго нельзя отрицать, не впадая въ безбожье».—Подлинная интуиція есть вдохновеніе, и подлинный мыслитель потому поэтъ: «придетъ день, когда философіи будутъ учить поэты».—Подлинная интуиція есть въ то же время и дѣйствіе: «Мыслить это—дѣйствовать»; «моя метафизика имѣетъ своею цѣлью дѣйствіе... Если мысль надѣлена свѣтомъ не для того, чтобы хотѣть его, и не приводитъ къ дѣлу, то мудрость есть безуміе».—И, наконецъ, подлинная интуиція есть любовь: «Чувствованія суть тѣ крылья, на которыхъ уносится умъ въ пустоту и тамъ держится; это великая любовь пробуждаетъ застывшія силы—наши крылья»; «сколько любви,

---

sophy of Emerson въ Philosophical Review XII (1903); O. B. Frothingham, Transcendentalism in New England (1886); Robertson, Modern Humanists (1891). См. также M. Arnold, Discourses in America (Emerson) (1885); I. Morley, An Introduction въ Works of R. W. Emerson (I, 1884); G. Kuntze, Emerson and Kant въ Kantstudien IX (1903); M. Dugard, Ralph Waldo Emerson (1907). Лучшее изданіе сочиненій Эмерсона: The Complete Works 12 vol. Centenary Edition (1903); авторъ этого обзора будетъ пользоваться изданіемъ Морлея: Works 6 voll. (1890-91) и тремя послѣдними томами (X-XII) изъ Centenary Edition. Эмерсонъ давно уже былъ переведенъ на нѣмецкій языкъ. Точно также его сочиненія переведены на французскій и русскій языки. См. Ральфъ Эмерсонъ, Избранники человѣчества. Переводъ С. Г. Займовскаго. Изд-во «Проблемы Эстетики», 1912.

столько и постиженія. Чѣмъ теплота является для матеріи, тѣмъ любовь—для духа; она расширяетъ его и даетъ ему мощь. Добрая воля ведетъ къ внутреннему зрѣнію».—Всѣ эти свойства интуиціи дѣлаютъ очевиднымъ, что достичь ее трудно и что находиться въ ея переживаніи перманентно непосильно для познающаго. «Наше вдохновеніе приходитъ моментами»: «истинныя мысли приходятъ самопроизвольно, какъ утренній вѣтеръ». Мы можемъ къ нимъ готовиться, освобождая себя отъ своей чувственной индивидуальности и своей эмпирической активности и ища истиннаго познанія въ интуитивномъ сліяніи съ индивидуальностью и дѣйственностью самого сущаго, самой нашей внутренней основы. Но мы не въ состояніи опознать сущее, какъ законченную, цѣлостную систему истинъ. Ни одно предложеніе не содержитъ въ себѣ всей истины, и «единственный способъ быть точнымъ—это отвергать самого себя». Вещи и сущее открываются интуиціи, лишь какъ отдѣльныя точки. «Всѣ вещи, какъ малыя, такъ и объемистыя, находятся въ процессѣ движенія». Философія можетъ быть только «текучей и подвижной философіей». Это не исключаетъ, однако, ея систематичности въ смыслѣ проведенія общихъ идей: «тотъ, кто довольствуется пунктирнымъ начертаніемъ фрагментарной кривой, отмѣчая наблюдаемые имъ факты, но не пытаясь замкнуть ихъ въ окружность, тотъ слѣдуетъ системѣ—системѣ столь же великой, какъ и другая»... «Повинуясь открыто каждой идеѣ... ударяя по каждой струнѣ арфы, мы постигаемъ ея силу. Повинуясь точно такъ же другимъ нашимъ мыслямъ, мы постигаемъ и ихъ силу и не безъ основанія можемъ питать надежду гармонизировать ихъ»... [1]).

Отправляясь отъ этихъ основоположеній мистической гносеологіи Эмерсона, нетрудно предугадать основныя черты тѣсно сплетающейся съ нею его мистической онтологіи. Сущее есть абсолютный, въ себѣ неизмѣнный единый духъ и вѣчная реальность. «Я не знаю словъ, которыя бы были болѣе богаты содержаніемъ. Въ нашихъ опредѣленіяхъ мы тянемся къ духовному, описывая его, какъ невидимое. Но истинный смыслъ духовнаго есть реальное: тотъ законъ, который самъ себя осуществляетъ, который дѣйствуетъ непреднамѣренно и котораго нельзя представить себѣ несуществующимъ». «Въ глубинѣ человѣка живетъ душа всего и всѣхъ, мудрое молчаніе, универсальная красота, съ которой одинаково связана каждая часть, каждая частица,—вѣчное Единое». Сущность этого сущаго никогда не раскрывается вполнѣ познанію: ее нельзя ни опредѣлить, ни ясно высказать, ни представить. Ее можно только внутренно зрить въ моментъ глубочайшаго созерцанія, когда познающій оторвался отъ себя и совершенно приникъ къ вѣчному духу. Познавательно этотъ послѣдній не доступенъ, невыразимъ, выше и глубже всего возможнаго. Онъ ни личенъ, ни безличенъ: такіе эпитеты не подходятъ къ нему. «Мнѣ кажется, что будетъ своего рода профанаціей утверждать, что онъ личенъ. Представить его себѣ индивидуумомъ значитъ исключить его изъ моего созна-

[1]) Ср. I 40 ff., 268 f., II 505, IV 314, V 256 ff., II 280, 365, 368; II 52, 231, 242, VI 15, XII 14 f.; II 131, XII 13 f.; VI 168, V 500; II 239 f.; II 505; IV 376; XII 11 f.

нія. Онъ будетъ тогда не болѣе, какъ большимъ человѣкомъ, подобнымъ тѣмъ, какихъ обожаетъ толпа. . Я отказываю Богу въ личности, такъ какъ этого слишкомъ мало. Жизнь, личная жизнь слишкомъ слаба и холодна, чтобы представлять собой дѣйствіе Бога. Съ точки зрѣнія разума, любви, красоты... это Жизнь жизни, Разумъ разума, Любовь любви». Знать его можно только въ его проявленіяхъ, въ его эманаціяхъ, каковыми являются всѣ вещи, весь міръ, все, что существуетъ. «Сущность или Богъ не есть ни отношеніе, ни часть, а цѣлое. Бытіе есть великое утвержденіе, исключающее отрицаніе, устойчивое въ себѣ самомъ и поглощающее въ себѣ всѣ отношенія, всѣ части, всѣ возрасты. Природа. истина, добродѣтель,—все это его эманаціи» [1]).

Естественнымъ продолженіемъ такой онтологіи является спиритуалистически-динамическая натурфилософія Эмерсона. «То, что называется міромъ, есть продуктъ постепеннаго истеченія и овнѣшневленія изъ единаго невидимаго центра», изъ единой міровой души, каковою проявляется вѣчный Духъ въ мірѣ. «Свѣтъ, небеса и горы суть не что иное, какъ цвѣтные аспекты души». «Только душа есть реальность, лучшимъ или худшимъ отраженіемъ которой является человѣкъ и всѣ другія существа. Природа, литература, исторія—только субъективныя явленія». «Все то, что вы именуете міромъ, есть тѣнь той субстанціи, которой вы являетесь». «Матерія есть мертвый духъ». «Міръ—это низвергнутый духъ». «Всякій естественный фактъ является символомъ какого-нибудь духовнаго факта». «Міръ происходитъ отъ того же самаго духа, что и человѣческое тѣло. Онъ представляетъ собой отдаленное и нисшее воплощеніе Бога, проэкцію Бога въ безсознательное». «Въ свѣтѣ мысли міръ всегда феноменаленъ, добродѣтель же его подчиняетъ душѣ. Идеализмъ видитъ міръ въ Богѣ». «Идеалистъ не отрицаетъ ни въ коемъ случаѣ чувственнаго факта. Но только онъ видитъ не одного его. Онъ не отрицаетъ наличности вотъ этого стола, вотъ этого стула, стѣнъ этой комнаты, но онъ смотритъ на эти вещи съ изнанки, какъ бы съ другого угла, видя въ каждой изъ нихъ слѣдствіе или результатъ какого-либо духовнаго факта, который его только и интересуетъ».—Будучи продуктомъ и внѣшней одеждой духовнаго начала, міръ находится въ постоянномъ движеніи: духъ постоянно творитъ, вещи постоянно истекаютъ. «Планеты, системы, созвѣздія, все въ природѣ находится въ процессѣ роста, какъ поле маиса въ іюлѣ; все становится другимъ, переживаетъ быструю метаморфозу». «Въ природѣ нѣтъ неподвижныхъ предметовъ. Вселенная текуча и подвижна». «Жизнь есть рядъ неожиданностей».—Эта лихорадочная измѣнчивость, этотъ вихрь непостоянства и перемѣны имѣетъ свою линію, направляется къ своей цѣли: природа стремится къ человѣку. «Всѣ вещи совершаютъ путь постепеннаго восхожденія. Газы собираются въ твердыя образованія: химическая масса достигаетъ растенія и растетъ, достигаетъ четвероногаго и ходитъ, достигаетъ человѣка и мыслитъ». «Но и человѣческое тѣло есть минутная задержка, закрѣпленіе нѣ-

[1]) Ср. V 174, II 220 f., II 247, II 97, A Memoir of R. W. Emerson (by I. E. Cabot) I p. 341, II p. 110, 117.

сколькихъ атомовъ, которые, исполнивъ свои обязанности по отношенію къ этому чудесному образованію, снова становятся свободны для того, чтобы течь въ потокѣ міра. Равнымъ образомъ и индивидуальный духъ представляетъ собой минутное закрѣпленіе и задержку, во время которой нѣкоторыя функціи и силы поднимаются въ незамѣтныхъ уголкахъ и мѣстечкахъ, чтобы затѣмъ снова получить свободу» [1]).

Въ самой тѣсной связи съ такими гносеологическими, онтологическими и натурфилософскими взглядами стоитъ и моральная философія Эмерсона. Всѣ явленія опредѣлены въ своемъ существованіи необходимостью, неизбѣжной судьбой, такъ какъ всѣ они суть истеченія вѣчнаго духа, проявленія единаго божественнаго источника. Но «если мы должны признать рокъ, то не менѣе обязаны мы признать и свободу, цѣнность индивидуума, величіе долга, мощь характера». Человѣкъ «живетъ въ природѣ, какъ животное, но выборъ родился въ его существѣ.—вотъ онъ тотъ, кто выбираетъ; вотъ она Декларація Независимости, Четвертое Іюля зоологіи и астрономіи. Онъ выбираетъ и, выбирая, дѣлаетъ то, чего не дѣлаетъ ни одно изъ другихъ созданій». Что же означаетъ собою эта способность человѣка? Большую близость къ сущности міра, къ Душѣ вселенной, къ вѣчному источнику,—непосредственное руководство духовнымъ началомъ, идеями. «Рокъ это—неосмысленная причина». Свобода это—осознаніе причинъ, добровольная реализація въ душѣ своей внутренняго духовнаго закона природы. «Зачѣмъ бояться намъ природы, которая есть не что иное, какъ воплощенная философія и теологія». «Я полагаю, что послѣдній урокъ жизни это—добровольное подчиненіе, принудительная свобода. Человѣкъ созданъ изъ тѣхъ же атомовъ, что и міръ, онъ получаетъ тѣ же впечатлѣнія, имѣетъ тѣ же предрасположенія и дѣлитъ ту же судьбу. Но когда его душа просвѣтлена, когда его сердце исполнено добротою, онъ радостно предается на волю высшаго порядка и дѣлаетъ съ сознаніемъ то, что камни дѣлаютъ, благодаря ихъ структурѣ».—Отсюда ясно, что долгъ и смыслъ человѣческой жизни и человѣческаго поведенія—раскрывать въ себѣ необходимость, какъ свободу, а черезъ то и природу приводить къ ея духовно-свободному началу. Это достигается черезъ самоуглубленіе, черезъ индивидуализацію, которая, вознося къ универсальному духу, вмѣстѣ съ тѣмъ и дезиндивидуализируетъ. «Мудрость въ жизни—это самоконцентрація; зло—развлеченіе». «Человѣкъ, отказывающійся отъ себя, приходитъ къ себѣ». «Путешествіе—это рай глупцовъ».—Въ любви и дружбѣ человѣческій элементъ преходящъ: «этотъ союзъ лишь временъ». «Богъ—вотъ супругъ или супруга духа». «Вселенная—вотъ супругъ души. Всякая индивидуальная симпатія частична». Тоже и относительно дружбы.—Государственная жизнь по существу своему должна быть построена на демократическихъ началахъ: человѣкъ не долженъ быть механизируемъ, онъ долженъ самоуглубляться и духовно обособляться, долженъ стремиться къ мудрости. Государство должно помогать ему въ этомъ. «Для возвышенія мудраго существуетъ государ-

---

[1]) Ср. II 220 ff., VI 5 ff., 15 ff, I 270 f., II 462, I 21, 53, 48, 26 8, II 248, 262, 359; IV 263.

ство; съ появленіемъ мудраго государство исчезаетъ. Наличность характера дѣлаетъ государство излишнимъ. Мудрый—вотъ государство».— Соотвѣтственно этому и воспитаніе должно переродиться: «Великія цѣли воспитанія должны быть поставлены въ соотвѣтствіе съ цѣлями жизни. Воспитаніе должно быть моральнымъ; оно должно учить довѣрію къ себѣ; оно должно внѣдрять въ молодыхъ людей интересъ къ своей духовной сущности... Такъ оно вступило бы въ сотрудничество съ Провидѣніемъ». — Равнымъ образомъ и смыслъ труда долженъ стать инымъ. Не для наживы, а для пользы нужно трудиться. Потому трудиться долженъ всякій. А такъ какъ нѣтъ большей пользы, какъ сближеніе съ духовнымъ источникомъ міра и жизни, то высшимъ трудомъ является трудъ ясновидцевъ, философовъ, поэтовъ, Scholars. Всякій изъ насъ долженъ стать философомъ или поэтомъ. Всѣ мы должны услыхать голосъ универсальнаго духа. «Роль Scholar'a—воодушевлять, возвышать, вести людей, показывая имъ реальность среди видимостей». «Поэты, такимъ образомъ,—боги-освободители» [1]).

Изъ всего этого ясно, что между моралью и религіей, нравственной жизнью и религіознымъ переживаніемъ для Эмерсона не можетъ быть различія. Подлинно-духовная сущность бытія, познаваемая въ интуиціи, высшій нравственный принципъ, открывающійся въ самоуглубленіи, это вмѣстѣ и тотъ Законъ законовъ и Свѣтъ свѣтовъ, который «пробуждаетъ въ душѣ чувство, именуемое нами религіознымъ. Это чувство лежитъ въ основаніи общества и создаетъ постепенно всѣ формы культа». Будучи по существу своему свободнымъ-нравственнымъ самоуглубленіемъ и самовозвышеніемъ, истинная религіозность потому чужда существующей формалистической церковности. Церковь схематизируетъ, обезцвѣчиваетъ и умерщвляетъ подлинный божественный духъ сущаго. Она покоится уже не столько на его живомъ присутствіи, не столько на истинномъ Евангеліи Духа, сколько на метафорахъ, овнѣшневленіяхъ, матеріализаціяхъ Духовной Жизни. А отъ такого засилія внѣшняго надъ внутреннимъ естественнымъ образомъ рождается разрывъ между религіей и религіозно-нравственной потребностью человѣка. «Распря между религіей и моралью—роковой признакъ!» Религія, презирающая знаніе, допускающая рабство и эксплуатацію, нарушающая свободу и полагающая между человѣкомъ и Богомъ рядъ обязательныхъ посредниковъ—есть смерть религіознаго чувства и постиженія. «Съ того момента, какъ человѣкъ постепенно оставляетъ самостоятельное познаніе Бога и довольствуется познаніемъ изъ вторыхъ рукъ... онъ все болѣе и болѣе удаляется отъ духа; и если это продолжается,—какъ нынѣ—вѣка, бездна становится настолько широкой, что мы едва ли можемъ вѣрить, что въ насъ еще осталось хоть что-нибудь божественное». Истинная и возрожденная религія будущаго будетъ религіей глубоко нравственной. Тогда возникнетъ новая Церковь, основанная на моральной наукѣ. Она возвратитъ человѣка къ самому себѣ, къ его внутреннему самоуглубленію, къ раскрывающемуся въ его душѣ

[1]) Ср. V 4, 19, 25, 26, 39, 194 X 91 f.; V 59, I 100, II 66, II 150, IV 351, II 367; I 66 ff., II 480; X 135; I 192; I 80, II 328.

закону». «Люди научатся опираться на чистую мораль, всегда одну и ту же, свободную отъ сомнительныхъ интерпретацій, незнающую торговли индульгенціями, умерщвленія еретиковъ, рабства женщины... Они научатся видѣть въ морали абсолютный критерій и такимъ образомъ смогутъ демаскировать и предать изгнанію ложныя религіи».— Христіанство по существу своему было именно такимъ чистымъ ученіемъ. Но, вставъ въ связь съ исторической Церковью, оно потеряло эту чистоту. «Христіанство представляетъ собою наиболѣе могущественное утвержденіе духовной природы. Но это не единственное ея утвержденіе и не послѣднее. Будутъ еще тысячи новыхъ утвержденій. Для души, исполненной любви къ дѣйствительному и невидимому,—какова была душа Христа, было бы непослѣдовательно ставить границы этому безграничному океану. Онъ не говорилъ никогда: «я все открылъ». Онъ явно высказалъ обратное: «я пришлю вамъ другого учителя, другого утѣшителя, именно Духъ самой истины. Онъ введетъ васъ во всю истину».—Самъ Христосъ не былъ Богомъ, такъ какъ Богъ единъ и безличенъ. Христосъ это—«истинный человѣкъ»,—единственный, кто жилъ сообразно божественной идеѣ; его жизнь есть «исторія чистой, святой, смиренной, абсолютно безкорыстной души, рекущей истину и отдающейся дѣлу служенія, обученія и возвышенія своихъ ближнихъ». «Христосъ является посредникомъ лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ отдѣльное бытіе можетъ служить посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ. Онъ училъ насъ тому, какъ намъ стать подобными Богу». «Отношенія души съ Духомъ такъ чисты, что было бы профанаціей вдвигать между ними промежутствующую помощь». Душѣ Богъ открывается непосредственно и интимно въ ея моральномъ постиженіи и самосознаніи [1]).

III.

1. Судьба почти что всякаго великаго дѣянія, почти что всякаго великаго ученія, почти что всякаго великаго человѣка—производить въ первый моментъ своего появленія сильное впечатлѣніе лишь на немногихъ и избранныхъ лицъ, на небольшой кругъ лицъ, безсознательно уже подготовленныхъ къ его воспріятію, со стороны же большинства вызывать сначала рѣзкій отпоръ, а затѣмъ относительное равнодушіе и невниманіе, сочетающееся съ ординарнымъ вниманіемъ къ инымъ дѣяніямъ, съ вялымъ предпочтеніемъ иныхъ ученій и съ пассивнымъ

[1]) Ср I 101 f., 99 f., 104, 116 ff., 168, I 118 f., V 194 f., I 121 ff.; X 115, A Memoir of R. W. Emerson (I. E. Cabot) I p. 210—212, X 228 XI 18; 104 f., II 53.—Проблема зла не представляетъ для Эмерсона ни принципіальнаго значенія, ни принципіальной трудности, хотя онъ и не закрываетъ глазъ на его фактическую наличность въ мірѣ. «Добро —вотъ что положительно, зло же знаменуетъ собою просто лишеніе; оно не абсолютно;—подобно тому какъ холодъ есть не что иное, какъ отсутствіе тепла». См. I 101, V 13, 205, II 98, 368, IV 359.—Не является труднымъ для него и вопросъ о безсмертіи. Онъ разрѣшается, вѣрнѣе, просто снимается интуитивнымъ соединеніемъ индивидуальной души со сверхъиндивидуальнымъ божественнымъ духомъ. Освободившись отъ эгоистической индивидуальности, душа пребываетъ въ высшей духовной Вѣчности Настоящаго. Ср. II 232, 239, I 234, VI 193, 247 f., 257, 259.

слѣдованіемъ другимъ учителямъ. Только съ теченіемъ времени великое дѣяніе сказывается въ своихъ великихъ послѣдствіяхъ, великое ученіе постепенно входитъ въ плоть и кровь и становится руководящимъ, а великій человѣкъ признается великимъ. Такъ было почти что со всѣми великими, такъ было и съ Эмерсономъ.

Послѣ его первыхъ же выступленій вокругъ него, какъ вокругъ единаго центра сгруппировался рядъ людей той эпохи, жаждавшихъ духовнаго обновленія и душевно созрѣвшихъ уже для уразумѣнія и пріятія основоположеній трансцендентализма. Уильямъ Чанингъ (1780—1842), Амосъ Алкоттъ (1794—1888), Маргарита Фуллеръ (1810—1850), Теодоръ Паркеръ (1810—1860), Жоржъ Риплэй, Генри Торо—вотъ имена виднѣйшихъ и наиболѣе дѣятельныхъ участниковъ движенія. Кружокъ имѣлъ одно время свой журналъ подъ названіемъ «Dial». Его члены читали лекціи, дѣлали доклады, устраивали засѣданія, вели бесѣды, писали, проповѣдовали. Дѣло не ограничивалось такой теоретической разработкой и проповѣдью трансцендентальнаго жизне- и міро-пониманія. Былъ сдѣланъ рядъ попытокъ примѣнить его основы практически, начать новую жизнь, согласную трансцендентальнымъ основоположеніямъ,—жизнь свободную, здоровую и трудовую. Изъ нихъ самой значительной является устройство, такъ называемой,«Brook Farm».Десять лѣтъ приблизительно (1835—1845) прожило это движеніе полной и интенсивною жизнью. Но широкіе философскіе круги Америки не были готовы для этихъ идей и его не приняли. «The prince of transcendentalists»—такъ прозванъ былъ Эмерсонъ—еще не завладѣлъ душами и умами. За нимъ пошли немногіе,—духовная elité; большинство протестовало, негодовало или просто не слушало и оставалось при своихъ старыхъ убѣжденіяхъ. Для торжества дѣла должно было пройти время, должна была совершиться медленная работа постепеннаго вкорененія такъ рѣзко выраженныхъ новыхъ идей въ головы, привыкшія къ традиціи и взглядамъ отцовъ своихъ.

2. Переходное время длилось почти что цѣлыхъ 40 лѣтъ (1845—1885). Шотландскій реализмъ имѣлъ въ Америкѣ за эту эпоху двухъ виднѣйшихъ представителей: Джемса Макъ Каша (1811—1894) и Ноя Портера (1811—1892). Первый изъ нихъ является правовѣрнымъ наивнымъ реалистомъ, исходя изъ положенія: «реализмъ утверждаетъ, что душа воспринимаетъ матерію. Въ чувственномъ воспріятіи мы познаемъ вещи»[1]) Второй испыталъ на себѣ вліяніе Тренделенбурга и сообщилъ шотландской философіи нѣсколько болѣе свободный, внѣшкольный характеръ. По его мнѣнію, познаніе я независимо отъ познанія его состояній, а абсолютное доступно познанію, такъ какъ всякое утвержденіе о конечномъ подразумѣваетъ уже познаніе безконечнаго.

Въ то же время въ американскую философію проникли и получили въ ней широкое распространеніе идеи эволюціоннаго ученія, по духу своему имѣющаго нѣсколько родственныхъ чертъ и съ кальвинизмомъ, и съ деизмомъ, и съ трансцендентализмомъ. Среди пред-

[1]) См. J. Mc. Cosh, Realistic Philosophy (1887) vol. I, p. 5.

ставителей этого движенія наиболѣе западно-европейскимъ и позитивистичнымъ былъ упоминавшійся уже выше Джонъ Дрепэръ (1811—1882) Другими, а именно Джономъ Фиске (1842—1901), Э. Копэ (1840—1897) и Жозефомъ Леконтомъ (1823—1901) [1]), въ эволюціонистическое міропредставленіе была внесена телеологическая точка зрѣнія и дано нѣчто вродѣ примирительной позиціи между эволюціонизмомъ и спиритуализмомъ,—своего рода антропоморфическій гилозоизмъ.

Въ ту же эпоху Маркъ Хопкинсъ (1802—1887) развивалъ философское ученіе, во многомъ очень близкое Эдвардсу. Лауренсъ Хикокъ (1808—1888), стоя еще на почвѣ шотландскаго наивнаго реализма, испыталъ сильное вліяніе со стороны Канта и заимствовалъ вмѣстѣ съ его терминологіей и подраздѣленіями нѣкоторыя идеи критицизма. Франсисъ Боузнъ (1811—1890) обнаружилъ склонность къ Кузену, а чрезъ него и къ философіи нѣмецкаго идеализма.

Это переходное время постепенно и незамѣтно укрѣпило въ американскомъ философскомъ сознаніи отдѣльныя идеи того ученія, которое показалось столь неожиданнымъ и непріемлемымъ для массъ въ устахъ Эмерсона. Къ концу своей жизни этотъ послѣдній получилъ заслуженное признаніе, а концепція его сдѣлалась своего рода фундаментомъ для всѣхъ дальнѣйшихъ философскихъ стараній и построеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ настало время для новаго углубленнаго, дифференцированнаго и систематизированнаго обнаруженія подлиннаго философскаго духа Америки. Подъ знакомъ такого обнаруженія стоитъ вся послѣдующая эпоха американской философіи (1885—1913), со всѣми ея крайними теченіями, со всѣми внѣшними отклоненіями отъ общаго генуиннаго русла. И лучшимъ ея выразителемъ, ея вожакомъ и геніемъ является Жозіа Ройсъ [2]).

3. «Вы философствуете, когда критически размышляете надъ тѣмъ, что фактически дѣлаете въ Вашемъ мірѣ. Вашимъ дѣйствіемъ тутъ прежде всего является, конечно, жизнь. Жизнь же заключаетъ въ себѣ чув-

[1]) Срв. E. D. Cope, The Origine of Man (1885); Foctors of Organic Evolution (1886). J. Leconte, Religion and Science (1873); Evolution in Religious Thought (1887).

[2]) Главнымъ произведеніемъ Ройса является его двухтомное сочиненіе «The World and the Individual» (1900/1901, 2 ed. 1904, 3 ed. 1908). Ср. затѣмъ The Religious Aspect of Philosophy (1885); The Spirit of Modern Philosophy (1902); The Conception of God (1897, 2 ed. 1902); Studies in Good and Evil (1898, 2 ed 1910), The Philosophy of Loyalty (1908); William James and other Essays (1911); Sources of Religious Insight (1912); The Problem of Christianity 2 voll (1913). Изъ статей его см. Kant's Doctrine of the Basis of Mathematics въ Journal of Philosophy, Psychology a. Sc. Methods (II, 1905); The Relation of the Principles of Logic to the Fondations of Geometry въ Transactions of American Mathematical Society (VI, 1905); The Reality of the Temporal въ Intern. Journal of Ethics (XX, 1910); и Logische Principien въ «Encyklopadie d. philosophischen Wissenschaften» (Bd. I 1912). О немъ срвн. A. K. Rogers, Professor Royce and Monism въ Philosophical Review (XII, 1903). G. S Fullerton, A system of Metaphysics (1907) p 585 ff. R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies (1912) p 184 ff. Б. Яковенко, Объ имманентномъ трансцендентизмѣ, трансцендентномъ имманентизмѣ и дуализмѣ вообще (Логосъ 1912/1913 г. Книга первая и вторая) стр. 147—158.

ствованія, вѣрованія, сомнѣнія и надежды. Критическое изслѣдованіе того, что означаютъ собой и заключаютъ въ себѣ всѣ эти вещи, и есть философія. Мы надѣлены въ жизни вѣрой и нуждаемся въ оцѣнкѣ этой вѣры чрезъ посредство размышленія. Мы чувствуемъ себя въ мірѣ, надѣленномъ законами и смысломъ. Но то, почему мы переживаемъ это интимное чувство реальности и цѣнности, это—предметъ критики. Такая критика жизни, разработанная и законченная, и есть философія» [1]). Философія есть, стало быть, критика непосредственно переживаемаго, даннаго, предстоящаго, есть критическое самосознаніе. И она начинаетъ потому сомнѣніемъ, сомнѣніемъ въ дѣйствительности, въ реальности того, что представляется таковымъ. «Тотъ не философъ въ дѣйствительности, кто сначала не сомнѣвался глубоко въ правотѣ своей системы» [2]). Такое начало обязательно для нея повсюду: и въ вопросѣ о познаніи самой ничтожной вещи, и въ вопросѣ о сущности и дѣйствительности Божественнаго начала. И «наша религіозная философія должна начинать съ проблемы всякой теоретической философіи: чѣмъ можетъ быть наше познаніе этого міра и на чемъ оно можетъ основываться?»[3]) Если въ нашемъ познаніи и жизнепріятіи, въ нашемъ нравственномъ, эстетическомъ и теоретическомъ сознаніи есть какая-нибудь, хотя бы самомалѣйшая, подлинность, сомнѣніе разобьется о твердый утесъ несокрушимыхъ принциповъ, а философія получитъ истинный фундаментъ. Три слѣдующихъ соображенія съ несомнѣнностью показываютъ, что такой фундаментъ имѣется. Прежде всего, всякое сомнѣніе, подобно любому другому познавательному акту, лишь постолько имѣетъ цѣнность и силу, посколько оно истинно, т.-е. посколько относительно него ужъ нельзя сомнѣваться. Философская рефлексія, вскрывая это, показываетъ, что познаніе уже въ самомъ себѣ заключаетъ моментъ оправданія своихъ претензій на постиженіе реальности. Во-вторыхъ, сознаніе по своему содержанію никакъ не можетъ быть сведено къ чистому феноменизму. Всякій сознательный актъ, всякій сознательный мигъ указываетъ за свои предѣлы, ибо, какъ таковой, онъ отнюдь не исчерпываетъ всей сознательности сознанія. Въ этомъ актѣ или мигѣ сознаніе не осознаетъ себя, какъ сознаніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи сознаніемъ, все же требуетъ такого осознанія, предполагаетъ все—цѣлое—сознаніе. «Я, сомнѣвающееся или утверждающееся, или даже чувствующее все свое невѣдѣніе относительно какого-нибудь объекта, потому самому есть уже нѣкоторое мнѣніе (meaning) этого предмета, нѣкоторое устремленіе (aiming) на него и по своей сущности, стало быть, тождественно съ тѣмъ я, для котораго этотъ предметъ представляется въ свѣтѣ совершенно и сознательно познанной истины» [4]). Отсюда ясно, что «я конечнаго сознанія не является цѣлымъ и подлиннымъ я. Истинное я включаетъ въ себя міръ объектовъ цѣликомъ» [5]). «Это—то я, которое познаетъ въ единствѣ всю истину. И такое я... не гипотеза. Оно представляетъ собою актуальную предпосылку самыхъ глубокихъ сомнѣній нашихъ» [6]). Это—«такое я, которое органически, рефлексивно, сознательно заклю-

[1]) Spirit of M. Philos. p. 1—2. [2]) World a. Individ. I p. 345. [3]) Rel. Aspect of Philos. p. 231. [4]) Spirit of Philos. p. 371. [5]) Studies in Good p. 146. [6]) Spirit of Philos. p. 374.

чаетъ въ себѣ всѣхъ я, а стало быть и всю истину. Я назвалъ его Логосомъ, проблемо-рѣшителемъ, все-знателемъ» [1]). Наконецъ, въ-третьихъ, если критическое сомнѣніе и разрушаетъ реализмъ трансцендентныхъ вещей, оно все же не лишаетъ нисколько міръ реальности. Правда, кантовская вещь въ себѣ просто напросто не можетъ быть допущена. Само понятіе такой вещи безсмысленно. Утвержденіе ея—противорѣчиво» [2]), ибо «то, что я опредѣленно признаю чѣмъ-то непознаваемымъ, должно обладать настолько познаваемой природой, чтобы я могъ убѣдить себя въ томъ, что оно непознаваемо... Незнаніе, если только это—опредѣленное незнаніе, несомнѣнно представляетъ собою частичное познаніе» [3]). Слѣдовательно, «непознаваемое—это нашъ старый другъ Абракадабра,—слово, лишенное смысла и никогда немогущее получить таковой, согласно самому положенію» [4]) Но это не значитъ, что міръ есть лишь грёза нашего сознанія. «Міръ... сдѣланъ изъ того же матеріала, что и идеи. Мысль схватываетъ всѣ вещи. Но міръ отъ этого не лишенъ реальности. Онъ безконечно распростирается за предѣлами нашего частнаго сознанія, такъ какъ онъ есть міръ универсальнаго духа» [5]). «Реальный міръ можетъ быть неопознанъ;но онъ не можетъ быть по существу своему непознаваемъ» [6]).

Что же такое истина? Что такое реальное бытіе? Что такое познаніе?—Всякое познаніе состоитъ изъ идей. «Только идеи познаваемы» [7]). «Если я въ состояніи познать какую-нибудь истину, то лишь постолько, посколько она чисто умственна (mental), есть идея, есть мысль» [8]). Ну а «каждая идея есть столько же интеллектуальный процессъ, сколько и волевой. Она можетъ хорошо или плохо представлять нѣчто отъ нея отличное, хорошо или плохо ему соотвѣтствовать, но она должна во всякомъ случаѣ болѣе или менѣе яснымъ образомъ выявлять свою собственную наличную цѣль» [9]). Эта цѣль, посколько она входитъ налично и сознательно въ содержаніе и форму сложнаго состоянія, именуемаго идеей, представляетъ собою то, что я буду въ дальнѣйшемъ называть внутреннимъ смысломъ (Internal Meaning) идеи» [10]).То, что представляется ею чрезъ посредство этого внутренняго смысла, какъ нѣчто отличное отъ нея, является въ такомъ случаѣ смысломъ внѣшнимъ (External Meaning), въ своемъ родѣ трансцендентнымъ ей [11]). Непосредственно ясно, что заключаемая ею цѣль,—«этотъ внутренній смыслъ даннаго акта, есть conditio sine qua non для всякаго внѣшняго смысла» [12]). Этотъ послѣдній связывается съ идеей и достигается ею только чрезъ посредство ея внутренней цѣли и потому только въ терминахъ этой послѣдней можетъ быть ей понятенъ. Идея имѣетъ своимъ объектомъ такой «объектъ, который въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ того, что идея избираетъ въ качествѣ своего объекта» [13]). «Идея сказывается въ выборѣ. Она ищетъ свое собственное выраженіе» [14]). И «о ней судить и цѣнить ее можно только по тому, что заключается въ ея собственномъ намѣреніи» [15]). «Каждая конечная идея должна быть цѣнима съ точки зрѣнія

[1]) Ibid. p. 379. [2]) Ibid. p. 366. [3]) Ibid. p. 339—340. [4]) Rel. Aspect of Philos. p. 401. [5]) Spirit of Philos. p. 380. [6]) Ibid. p. 366 [7]) Spirit of Philos. p. 366; [8]) ibid p. 366; [9]) World a. Individ. I p. 311; [10]) ibid. p. 25; [11]) ibid. p. 26; [12]) ibid. p. 311; [13]) ibid. p. 317; [14]) ibid. 322; [15]) ibid p. 325.

своей собственной специфической цѣли. Идеи подобны орудіямъ. Онѣ существуютъ для нѣкоторой цѣли. И онѣ истинны подобно тому, какъ орудія хороши, именно въ силу своего соотвѣтствія этой цѣли» [1]). Такимъ образомъ, «то, что стремится идея повсюду найти въ своемъ объектѣ, есть не что иное, какъ сознательная цѣль или воля самой же идеи, получившая нѣсколько болѣе опредѣленную форму, чѣмъ та форма, которою сознательно обладаетъ идея, какъ таковая, въ данный моментъ. Когда я имѣю идею о мірѣ, эта моя идея есть воленіе, а міръ моей идеи есть просто сама же моя воля, только получившая опредѣленность» [2]). «Стремясь къ своему объекту, любая идея не ищетъ абсолютно ничего другого, кромѣ своего собственнаго раскрытія и полнаго, въ концѣ концовъ, опредѣленія, какъ данной сознательной цѣли, осуществляемой единственно лишь даннымъ путемъ. Полное содержаніе присущей идеи цѣли является единственнымъ объектомъ, который идея можетъ вообще имѣть въ виду. Только это и только это есть то Другое, что ищется» [3]). Словомъ, «каковъ бы ни былъ объектъ, онъ является объектомъ для данной идеи только потому, что идея эта хочетъ, чтобы онъ былъ таковъ» [4]); «объектъ есть не что иное, какъ воля самой идеи въ нѣсколько болѣе опредѣленной формѣ;... идея, стремясь къ своему объекту, стремится къ опредѣленію своей пока еще сознательно не опредѣленной воли» [5]). «Отсюда слѣдуетъ, что послѣдней опредѣленной формой объекта каждой конечной идеи является та форма, которую стремится принять сама идея, какъ только она становится совершенно опредѣленной идеей,—идеей или волей, заполненной совершенно адэкватнымъ ей эмпирическимъ содержаніемъ» [6]). Идея стремится, значитъ, къ индивидуализаціи своего содержанія, къ самовыраженію въ индивидуальныхъ сужденіяхъ. «Простая общность всегда означаетъ собою практическую недостаточность» [7]). — Итакъ, что же значитъ, что идея истинна? Это значитъ, что «она соразмѣрно своимъ силамъ и своему плану соотвѣтствуетъ, даже при своей смутности, своему собственному финальному и всецѣлому индивидуальному выраженію» [8]); «идея истинна, если обладаетъ такого рода соотвѣтствіемъ своему объекту, какимъ сама стремится обладать» [9]); «не простое, а предусмотрѣнное согласіе составляетъ истину» [10]), «чисто внѣшняго критерія истины не существуетъ» [11]); «идея сама опредѣляетъ въ этомъ отношеніи свой собственный смыслъ» [12]). Если такого тождества во внутренней структурѣ между идеей и объектомъ, какого требуетъ спеціальная цѣль, содержащаяся въ данной идеѣ, не имѣется, идея ошибочна» [13]). «Ошибка и есть несовершенная мысль, которая открывается болѣе высокой мысли, заключающей въ себѣ и ее и ею замысленный объектъ, какъ мысль, погрѣшившая противъ той цѣли, которую она болѣе или менѣе явственно имѣла и которая всецѣло осуществляется этой болѣе высокой мыслью» [14]).—Что же такое реальный объектъ?—Это «совершенное осуществленіе въ индивидуальной формѣ и финальномъ выполненіи внутренняго смысла конечныхъ идей» [15]), это—«индивидуальная жизнь, взятая

[1]) ibid. p. 308; [2]) ibid. p. 327; [3]) ibid. p. 329; [4]) ibid. p. 331; [5]) ibid. p. 333; [6]) ibid. p. 337; [7]) ibid. p. 337; [8]) ibid. p. 339; [9]) ibid. p. 306; [10]) ibid. p. 307; [11]) ibid. p. 308; [12]) ibid. p. 310; [13]) ibid. p. 306; [14]) Rel. Aspect of Philos. p. 425; [15]) World a. Indiv. I p. 339.

какъ цѣлое, totum simul. Эта жизнь есть въ одно и то же время и система фактовъ и осуществленіе всяческой цѣли, какую бы фрагментарно уже не заключала въ себѣ любая конечная идея, посколько она истинна по отношенію къ своему смыслу. Эта жизнь есть совершенная воля, а равно и совершенный опытъ, соотвѣтствующіе волѣ и опыту любой конечной идеи. Во всемъ его цѣломъ міръ бытія есть міръ индивидуально выраженнаго смысла» [1]) Реальность—это «нѣкоторая абсолютная система идей,—система, притомъ, изначально, хотя и фрагментарно, включенная въ истинный внутренній смыслъ или цѣль каждой конечной идеи» [2]). «Истинный міръ есть... система мыслей Логоса» [3]).

Итакъ, «сущность реальнаго—въ томъ, чтобы быть индивидуальнымъ или же сдѣлать невозможнымъ что-либо другое въ точности такое же» [4]); «истинное бытіе есть, по сущности своей, цѣльный индивидуальный фактъ» [5]); «въ своемъ цѣломъ міръ бытія есть міръ индивидуально выраженнаго смысла,—индивидуальная жизнь, состоящая изъ индивидуальныхъ осуществленій воль, представляемыхъ всѣми конечными идеями» [6]),—«высшее выполненіе подлинной категоріи индивидуальности, индивидуальное индивидуальныхъ» [7]). Какъ такое «индивидуальное индивидуальныхъ», бытіе прежде всего являетъ собою абсолютное и универсальное единство. Всякая идея, всякое воленіе, всякое сознаніе своею ограниченностью, конечностью и неполнотою указываетъ на это, указываетъ на нѣкоторое послѣднее и цѣлокупное единство, въ которомъ всѣ отдѣльныя идеи, всѣ воленія, всѣ сознанія находятъ свое полное удовлетвореніе и завершеніе. Это цѣлокупное единство есть единство абсолютнаго опыта или абсолютнаго сознанія [8]). «То, что существуетъ, открыто постиженію единственнаго самосознательнаго познавателя, жизнь котораго содержитъ въ себѣ все то, что онъ знаетъ, мысль котораго всецѣло осуществляется въ его дѣлахъ и самосознаніе котораго совершенно» [9]). «Существуетъ абсолютный опытъ, для котораго концепція абсолютной реальности, т.-е. концепція системы идеальной истины, наполняется тѣми самыми содержаніями, которыя представляются его испытанію. Этотъ абсолютный опытъ связывается съ нашимъ опытомъ, какъ органическое цѣлое со своими собственными фрагментами. Это—такой опытъ, для котораго выполнено все то, что самая совершенная мысль въ состояніи разсматривать, какъ подлинно возможное. Въ этомъ заключается опредѣленіе его, какъ абсолютнаго» [10]). Но въ то же время «индивидуальное индивидуальныхъ» есть во всѣхъ отношеніяхъ—и въ своемъ цѣломъ, и въ своихъ отдѣльныхъ моментахъ—нѣчто подлинно индивидуальное, т.-е. единичное и тѣмъ порождающее множественность. И въ этомъ отношеніи оно являетъ собою абсолютную волю, ибо индивидуальное есть всегда и во всѣхъ своихъ формахъ та цѣль, къ которой стремится и которой достигаетъ волевая дѣятельность [11]). Между тѣмъ, воля по своей сущности означаетъ выборъ и исключеніе; и эти свойства неизбѣжно переносятся

---

[1]) ibid. p. 341; [2]) ibid. p. 36; [3]) Spirit of Phil. p. 415. [4]) World a. Indiv. I p. 348; [5]) ibid. p. 380; [6]) ibid. p. 341; [7]) ibid. p. 40; [8]) ibid. p. 396 ff., 418 ff., 424 ff.; [9]) ibid. p. 400; [10]) Conception of God. p. 43—44, [11]) World a. Individ. I p. 433 ff.; Conception of God p. 258 ff., 268 ff.

и на бытіе, какъ индивидуальное осуществленіе дѣйствующей въ идеѣ воли [1]). Индивидуальное «обнаруживается въ нашей конечной человѣческой мысли гораздо болѣе въ терминахъ отборнаго исключенія, чѣмъ въ терминахъ эмпирически наблюдаемаго совершенства» [2]); и «міръ, какъ цѣлое, есть .. индивидуальный фактъ, не только благодаря полнотѣ содержаній абсолютнаго опыта, но и въ силу опредѣленности выбора того объекта, которому будетъ позволено осуществить финальный смыслъ» [3]).—Этотъ телеологическій, селективный аспектъ бытія погашаетъ кажущееся противорѣчіе между единствомъ его индивидуальной единичности и множественностью его индивидуальныхъ состояній, между вѣчнымъ абсолютнымъ индивидуальнымъ міромъ и временными и конечными индивидуальностями идей. А именно, «если цѣлый міръ является одновременно совершеннымъ выраженіемъ плана, а также и единственнымъ его выраженіемъ, то каждый фактъ въ немъ постолько, посколько мы отличаемъ этотъ фактъ отъ другихъ фактовъ и разсматриваемъ его внутренній смыслъ, тоже является неизбѣжнымъ образомъ единственнымъ, раздѣляя такимъ образомъ единственность цѣлаго» [4]); «если цѣлый міръ являетъ собою, какъ цѣлое, единственное выраженіе божественной воли, то отсюда слѣдуетъ, что всякая конечная цѣль именно постолько, посколько она налична, являетъ собою частичное выраженіе и достиженіе божественной воли и что, стало быть, каждое конечное осуществленіе цѣли постолько именно, посколько мы—конечныя существа находимъ его, являетъ собою частичное осуществленіе божественнаго смысла» [5]). «Множественность міра есть внутренняя, но не менѣе обильная и генуинная множественность цѣлей и ихъ осуществленій, наличная въ единствѣ единаго божественнаго сознанія» [6]). «Абсолютная самость, именно какъ самость вообще, выражается въ безконечной серіи индивидуальныхъ актовъ, являясь такимъ образомъ explicite индивидуальнымъ цѣлымъ индивидуальныхъ элементовъ» [7]).

«Всякое познаніе есть познаніе опытнаго матеріала» [8]), фактовъ. «Дѣйствительно, нашъ наличный опытъ является нашимъ единственнымъ руководителемъ, но, руководя нами, онъ всегда указываетъ за свои собственные предѣлы» [9]). «Факты, какъ реальная наличность, суть воплощенія моей цѣли, но не въ той ея формѣ, въ какой она временно сказывается, а въ той ея формѣ, въ какой она должна быть разсматриваема» [10]). Познавая, познаніе стремится выполнить этотъ долгъ и выйти за предѣлы факта. Для этого оно вскрываетъ въ фактахъ сходства и различія, сообщаетъ имъ порядокъ, группируетъ ихъ въ системы и устанавливаетъ въ этихъ системахъ неизмѣнности—законы. Въ результатѣ получается міръ науки или описанія [11]). «Факты являются подчиненными закону постолько, посколько они располагаются въ доступные опредѣленію ряды или же въ системы переплетающихся другъ съ другомъ порядковыхъ рядовъ» [12]). «Каждая серія явленій, которой мы въ состояніи дать точное описаніе, выявляетъ на себѣ законъ послѣдовательности, сохра-

[1]) World a. Individ. I p. 448 ff. 454 ff; [2]) ibid. p. 457; [3]) ibid. p. 459; [4]) ibid. p. 462; [5]) ibid. p. 464; [6]) ibid. p. 466; Conception of God p. 274; [7]) World a. Indiv. I p. 588; Conception of God p. 302. [8]) World a. Individ. II p. 11; [9]) ibid. p. 23; [10]) ibid. p. 33; [11]) ibid. p. 45, 62, 91; [12]) ibid. p. 72.

няющій неизмѣнность по меньшей мѣрѣ на протяженіи этой серіи» [1]). Этотъ міръ описанія, «этотъ міръ фактовъ, расположенный въ видѣ такихъ абстрактно взятыхъ рядовъ, есть міръ каждаго» [2]); ибо «ряды фактовъ одинаково отвѣчаютъ различнымъ возможнымъ способамъ опредѣленія. Это же значитъ, что всѣ они одинаково абстрактны и неадэкватны» [3]). «Это, стало быть, такой міръ, въ которомъ истина нигдѣ не раскрывается въ своей совершенной и финальной индивидуальной формѣ» [4]). Ну, а міръ «существуетъ также для того, чтобы выражать вполнѣ опредѣленную и абсолютную цѣль... Факты поэтому могутъ быть не только различаемы, но и, поскольку намъ удается осознать ихъ подлинный смыслъ, связываемы въ телеологическое единство. Это единство опредѣляетъ собою уже не то, что есть одинаковаго для многихъ точекъ зрѣнія, а то, что налично единственнымъ образомъ, разъ и навсегда, съ божественной точки зрѣнія, какъ подлинный порядокъ вещей. И такимъ подлиннымъ рядомъ является рядъ я и его жизненныхъ проявленій. Истинная множественность есть множественность различныхъ индивидуальныхъ личностей, составляющихъ вмѣстѣ, въ ихъ единствѣ, индивидуальное индивидуальныхъ, абсолютное» [5]). «Истинный міръ есть, стало быть, не міръ описанія, а міръ соціально сплетающихся другъ съ другомъ самостей» [6]), міръ воли и оцѣнки [7]). Дѣйствительно, «наша вѣра въ реальность природы... неразрывно связана съ нашей вѣрой въ существованіе намъ подобныхъ; наша природа... есть область, которую мы разсматриваемъ, какъ извѣстную или познаваемую для различныхъ людей» [8]). Съ другой стороны, наука и ея продуктъ—міръ описанія—есть «своего рода теоретическое распространеніе нашего промышленнаго искусства... идеальное орудіе или своего рода механическое изобрѣтеніе» [9]). «Именно благодаря полезности нѣкоторыхъ нашихъ научныхъ представленій, пришли мы къ механическому взгляду на природу и къ вытекающему отсюда ученію о томъ, что душа и матерія суть рѣзко противоположныя сущности. Поэтому, источникъ всего этого контраста лежитъ въ нашемъ человѣческомъ способѣ глядѣть на фактъ опыта. Это нашъ интересъ къ соціальной организаціи доставилъ намъ и промышленное искусство и эмпирическую науку» [10]).—Все это дѣлаетъ вѣроятнымъ, «что въ мірѣ природы мы имѣемъ дѣло съ обширнымъ царствомъ конечныхъ сознаній, частью и примѣромъ котораго одновременно является наше собственное сознаніе. Всѣ эти конечныя сознанія дѣлятъ съ нами наличность текучихъ процессовъ, обладающихъ двоякимъ направленіемъ,—во-первыхъ, къ образованію относительныхъ постоянствъ повторенія, а во-вторыхъ, къ невозвратимой утратѣ нѣкоторыхъ событій, положеній и типовъ опыта» [11]). «Природа является такимъ образомъ знакомъ наличности иныхъ, чѣмъ наше, конечныхъ сознаній, временный діапазонъ которыхъ въ общемъ совершенно отличенъ отъ нашего» [12]). При этомъ незачѣмъ предполагать, «что всякая индивидуальная вещь, скажемъ этотъ домъ или тотъ столъ, есть сознательное существо; достаточно предположить, что она является частью сознательнаго процесса» [13]).

[1]) ibid. p. 189; [2]) ibid. p. 99; [3]) ibid. p. 101; [4]) ibid. p. 100, 96, [5]) ibid. p. 102; [6]) ibid. p. 107; [7]) ibid. p 26, 156; [8]) ibid. p. 165—166; [9]) ibid. p 198; [10]) ibid. p. 203—204; [11]) ibid. p. 226; [12]) ibid. p. 228; [13]) ib. p. 233.

И «сущность ученія объ эволюціи заключается въ томъ, что оно признаетъ непрерывную связь человѣческой жизни съ жизнью внѣ-человѣческой сферы, на существованіе которой указываетъ намъ нашъ опытъ съ природой» [1]).

Каково же положеніе отдѣльныхъ я въ бытіи и природѣ? «Я можетъ быть опредѣлено только въ терминахъ идеала» [2]). «Я есть жизнь постолько, посколько оно объединено единой цѣлью» [3]). «Но нашею цѣлью, нашимъ жизненнымъ планомъ, посколько онъ обладаетъ подлинною цѣлевою раціональностью, является нахожденіе для себя самихъ нашего собственнаго мѣста въ Божьемъ мірѣ и такое заполненіе этого мѣста, какого не въ состояніи осуществить никто другой» [4]). «Этотъ нашъ собственный путь выраженія Божественной воли непроизводенъ. Онъ нашъ собственный. Но онъ таковъ потому, что Богъ дѣйствуетъ въ насъ» [5]). И «тутъ нѣтъ никакого конфликта, ибо Божественная воля выражается въ существованіи моей индивидуальности лишь постолько, посколько она не просто признаетъ ее, какъ нѣчто внѣшнее, а заключаетъ въ себѣ мою собственную волю, какъ одну изъ своихъ цѣлей... Такимъ образомъ, проблема моей свободы есть просто проблема моей индивидуальности. Если я есмъ я и не являюсь ничѣмъ другимъ, и если я являюсь собой, какъ выраженіе цѣли, я постолько свободенъ именно потому, что, какъ индивидуальность, я не выражаю своимъ существованіемъ никакой иной воли, кромѣ своей. А это и есть именно то, какъ мое существованіе выражаетъ Божью волю или является ея слѣдствіемъ» [6]). «Когда я такъ сознательно и едино волѣю, это именно я есмъ тотъ, кто при этомъ обладаетъ Божьей волей, т.-е. это я есмъ тотъ, кто при этомъ сознательно дѣйствуетъ въ интересахъ цѣлаго. И вотъ постолько-то я свободенъ» [7]). «Встань же свободный человѣкъ, стой себѣ въ твоемъ мірѣ. Это—Божій міръ. И, стало быть, онъ—твой міръ» [8]). Но когда человѣкъ сознательно и едино волѣетъ?—Когда онъ хочетъ быть вѣренъ себѣ, т.-е. идеалу человѣчности, сознанія, нравственности, другими словами, когда онъ хочетъ быть вѣренъ «вѣрности» [9]). «Вѣрность есть воля къ посильному обнаруженію Вѣчнаго, т.-е. сознательнаго и сверхчеловѣческаго единства жизни, въ формѣ дѣйствій индивидуальнаго я» [10]).—Но «вся конечная жизнь есть борьба со зломъ» [11]). Не противорѣчитъ ли этотъ фактъ всему изложенному жизне-и міро-пониманію? Нѣтъ! «Моральный порядокъ нашего идеалистическаго міра имѣетъ не тотъ смыслъ, что моральнаго зла не должно быть, а тотъ смыслъ, что во временномъ жизнепорядкѣ каждое злое дѣяніе должно быть когда-нибудь, какъ-нибудь уравновѣшено какимъ-либо другимъ агентомъ, если не самимъ его виновникомъ» [12]). «Справедливость вѣчно торжествуетъ, но не безъ наличности временной борьбы. Эта борьба однако происходитъ внутри самой божественной жизни, а не въ какомъ-то внѣшнемъ созданномъ мірѣ» [13]). «Совершенствованіе духа есть совершенствованіе черезъ переиспытаніе и преодолѣніе горестей» [14]) и золъ. «Моральное постиженіе

[1]) ib. p. 242. [2]) World a. Individ. II p. 288, 290; [3]) Philosophy of Loyalty p. 171; [4]) World a. Individ. II p. 294; [5]) ibid. p. 293; [6]) ibid. p. 330—331; [7]) I p. 468; [8]) ibid. p. 470; [9]) Philos. of Loyalty p. 121 ff., 138 ff.; [10]) ibid. p. 357; [11]) World a. Individ. II p. 379; [12]) ibid. p. 368; [13]) ibid. p. 398; [14]) ibid. p. 410.

осуждаетъ преднаходимое имъ зло; и, осуждая его и борясь съ этимъ зломъ, оно образуетъ съ нимъ вмѣстѣ нѣкоторое органическое цѣлое, которое и составляетъ добрую волю» [1]). «Добро, какъ моральный опытъ, является намъ въ формѣ преодолѣнія переиспытываемаго зла; въ вѣчной жизни Божьей осуществленіе добра должно находиться въ такой же самой органической связи со зломъ, какъ и у насъ. Добро не есть простая невинность, это—осуществленное постиженіе. Зловредному человѣку мы говоримъ: Богъ добръ потому, что мысля тебя, онъ осуждаетъ твои злыя побужденія и преодолѣваетъ ихъ въ высшей мысли, частью которой ты являешься» [2]). Такимъ образомъ, человѣкъ весь, цѣликомъ, находится и живетъ въ Богѣ. Временный порядокъ и вѣчный порядокъ существованія суть «одно и то же царство, разсматриваемое съ одной стороны, какъ временная послѣдовательность, а съ другой... во всей цѣлости, какъ единый жизненный процессъ, цѣликомъ наличный для абсолютнаго сознанія» [3]). «Время, будучи разсматриваемо во всей его цѣлости, и есть вѣчность» [4]). И «Богъ въ его цѣлости, какъ абсолютное Бытіе, имѣетъ сознаніе не во времени, а о времени и обо всемъ томъ, что заключается въ безконечномъ времени» [5]). «Божественная воля волѣетъ въ насъ и во всемъ этомъ мірѣ со всѣмъ его безконечнымъ прошлымъ и безконечнымъ будущимъ сразу. Божественное постиженіе не безжизненно. Оно заключаетъ въ себѣ и охватываетъ всю жизнь. Все временно въ ея непрерывномъ теченіи и въ слѣдованіи ея индивидуальныхъ дѣйствій. Все вѣчно въ единствѣ ея смысла. И утверждать это—я настаиваю—не значитъ отрицать нашу свободу и нашу инціативу. Божественная воля хочетъ меня ровно постолько, посколько она хочетъ, чтобы я въ каждомъ моемъ поступкѣ тогда-то и тамъ-то выражалъ мой собственный и единственный и постолько свободный выборъ» [6]). Человѣкъ, я, «нравственная индивидуальность, сколь бы маленькой частичкой безконечной системы индивидуальностей она ни была, можетъ быть признана совершенно равной абсолютному по безконечности своей структуры и разнообразію своего содержанія, обладая рядами опытовъ, столь же богатыхъ деталями,—познаніемъ, столь же многообразнымъ, и смысломъ, столь же сложнымъ, какъ и Абсолютная самость въ ея цѣломъ» [7]). «Ее можно разсматривать, какъ часть, равную цѣлому» [8]). И въ этомъ тѣсномъ единеніи съ божественной жизнью, въ этомъ постепенномъ и безконечномъ участіи въ ней,—единственный законный смыслъ безсмертія. «Какъ нравственная личность, я надѣленъ постояннымъ стремленіемъ находить, опредѣлять и осуществлять мой индивидуальный и единственный долгъ. Эта моя потребность есть потребность Бога во мнѣ и внутри меня. Съ точки зрѣнія вѣчности, значитъ, моя личная жизнь должна быть признаваема безконечнымъ рядомъ дѣяній» [9])

---

[1]) Religious Aspect of Philos. p. 452; [2]) ibid. p. 456; Spirit of Mod. Philos. p. 460 f.; [3]) World a. Individ II p 387; [4]) ibid. p. 337; [5]) ibid. p. 419; [6]) Sources of Relig Insight p. 160; [7]) World a Indiv. II p. 451; [8]) ibid. p. 452; [9]) William James a. other Essays p. 297.

IV.

1. Свою философскую систему Ройсъ опредѣляетъ, какъ правомѣрный синтезъ трехъ основныхъ философскихъ концепцій: реализма, мистицизма и критическаго раціонализма. «То, что есть—говоритъ онъ,—играетъ руководящую роль по отношенію къ конечнымъ идеямъ, какъ то утверждаетъ реализмъ, совпадаетъ съ истиннымъ смысломъ идеи, какъ на томъ настаиваетъ мистицизмъ, и обладаетъ значимостью, какъ того требуетъ критическій раціонализмъ»[1]). Какъ о томъ уже упоминалось, онъ является, благодаря этому, съ одной стороны, прямымъ продолжателемъ исто-американскихъ философскихъ традицій, а съ другой—центральной фигурой въ американскомъ философскомъ движеніи послѣднихъ десятилѣтій. Его философское творчество знаменуетъ собою тотъ фокусъ, въ которомъ неизбѣжно сходятся—прямо или косвенно, въ большей или меньшей степени—всѣ значительныя проявленія американской философіи, всѣ дѣйствительно оригинальныя усилія американскаго философскаго духа. Вмѣстѣ съ тѣмъ, его философская система представляетъ собою самый надежный и непоколебимый въ Америкѣ оплотъ противъ чуждыхъ американскому духу и въ то же время внутренно-несостоятельныхъ философскихъ тенденцій. Это особенно чувствительно въ настоящій моментъ, когда американской философской системѣ приходится выдерживать натискъ со стороны возродившагося въ лицѣ прагматизма эмпиризма и поднимающаго снова голову реализма. Ибо съ одной стороны, эмпиризмъ этотъ (и реализмъ) оказался настолько трансформированнымъ и преображеннымъ философскимъ духомъ Америки, что въ немъ во многихъ отношеніяхъ и направленіяхъ очень трудно не узнать такихъ чертъ, которыя и его лучи направляютъ въ общій фокусъ Ройсовой философской системы. Съ другой же стороны, поскольку это современное увлеченіе американской мысли повторяетъ въ себѣ ошибки стараго эмпиризма (и реализма), эмпиристически-реалистическій натискъ встрѣтилъ уже со стороны самого Ройса и цѣлаго ряда близкихъ ему по мыслямъ и стремленіямъ мыслителей достойный отпоръ и безпристрастную оцѣнку. Такъ что за будущее американской философіи безпокоиться не приходится.

2. Ближе всего къ Ройсу, а стало быть и къ подлинному выраженію американскаго философскаго духа, стоитъ группа мыслителей, въ общемъ одинаково убѣжденно проповѣдующихъ спиритуалистическій идеалистическій монизмъ и разнящихся другъ отъ друга главнымъ образомъ въ формулировкѣ—то болѣе религіозной, то болѣе раціоналистической—общей имъ философской платформы. Среди нихъ самымъ выдающимся представителемъ болѣе религіозной формулировки является Жоржъ Тромбль Лэддъ[2]). По его мнѣнію,

[1]) Royce, World a. Individ. I. p. 358.,

[2]) George Trumbull Ladd, The Philosophy of Mind, An Essay on the Metaphysics of Psychology (1895); Philosophy of Knowledge (1897); A Theory of Reality (1899); The Philosophy of Conduct (1902); The Philosophy of Religion 2 voll. (1906); Knowledge, Life and Reality. An Essay in Systematic Philosophy (1909).

миссія философіи заключается въ томъ, чтобы «поставить науку, мораль, религію и искусство въ возможно наибольшую близость другъ къ другу, побудить ихъ къ установленію между собою надежнаго мира, показавши имъ, что всѣ онѣ суть части одной великой истины—обнаруженія того духовнаго единства, которое, находясь въ атмосферѣ всевозможныхъ бореній и уничтоженія отдѣльныхъ реальностей, само сохраняется, какъ истинная жизнь міра—одновременно и вещнаго и сознательнаго»[1]). «Неизбѣжнымъ и вполнѣ законнымъ уклономъ философскаго развитія является уклонъ его къ какой-либо формѣ монизма»[2]). «Значитъ, методъ философіи можетъ быть описанъ, какъ стараніе достичь путемъ рефлектирующей мысли высшаго и возможно совершеннаго синтеза принциповъ»[3]). Преисполненная такихъ стремленій философія выдвигаетъ въ теоріи познанія слѣдующее основоположеніе: «познаніе и реальность никогда не могутъ быть разсматриваемы въ отдѣльности другъ отъ друга. «Познаніе», которое не является коррелятивнымъ реальности, въ которомъ дѣло идетъ не о реальности, не есть познаніе. «Реальность», разсматриваемая независимо отъ какихъ бы то ни было выраженій и возможностей познанія и не познанная лии не постигнутая, какъ нѣчто познаваемое, не есть для насъ реальность»[4]). «Всякое познаніе есть познаніе касательно реальности»[5]). «При каждомъ актѣ познанія идея и реальность наличны въ немъ самомъ»[6]). Съ другой стороны «познанія нельзя разсматривать независимо отъ жизни. Какова бы ни была цѣнность познанія, она всегда имѣетъ въ виду нѣкоторую цѣль, лежащую за его предѣлами. Такой цѣлью является жизнь самостоятельной личности»[7]). «Среди всѣхъ формъ познанія, познаніе самого себя является наиболѣе интуитивнымъ, непосредственнымъ и наиболѣе надѣленнымъ сознаніемъ достовѣрности»[8]). Въ немъ реальность открывается познающему наиболѣе адэкватнымъ образомъ. Естественно, что на такой гносеологической базѣ вырастаетъ спиритуалистическая теорія бытія. «Міръ познается, какъ система реальныхъ существованій, актуально между собою связанныхъ»[9]). Но «актуальная система отношеній, подобная системѣ, составляющей собою единство міра, можетъ существовать только въ такой реальности, которая соединяетъ въ себѣ всѣ силы активнаго разумѣнія и есть, стало быть, живая и объединяющая раціональная воля. Ну а эта, по существу своему, есть то, чѣмъ является для насъ въ дѣйствительности я»[10]). Такимъ образомъ, «система отношеній, будучи взята во всемъ своемъ цѣломъ, можетъ быть актульно представлена лишь въ терминахъ я»[11]). Значитъ, « бытіе міра есть единство силы»[12]). «Реальной причиной наблюдаемой системы вещей должна быть признана единая воля»[13]). «Бытіе міра воспринимается и съ развитіемъ науки все болѣе и болѣе адэкватно постигается въ дѣйственныхъ терминахъ личной жизни» [14]). «Бытіе міра являетъ собою самосознательный и самоопредѣляющійся духъ» [15]). Этотъ же самый духъ является и основнымъ принципомъ моральнаго міра или міра долженствованія. «Хорошій

[1]) Ladd, The Mission of Philosophy въ Philosophical Review XIV (1905) № 2. [2]) Knowledge ect. p. 48. [3]) Ibid. 28. [4]) Phil. of Mind p. 115. [5]) Knowledge ect. p. 155. [6]) Ibid. 77. [7]) Ibid. 95, [8]) Ibid. 82, 91. [9]) Ibid. 184. [10]) Ibid. 185. [11]) Ibid. 184. [12]) Ibid. 189. [13]) Ibid. 190. [14]) Ibid. 200. [15]) Ibid. 265.

человѣкъ это—тотъ, кто дѣлаетъ своимъ идеаломъ совершенное я.[1]. «Міроосновaніе можно разумно считать личнымъ и совершеннымъ нравственнымъ духсмъ»[2]). Это и есть Богъ. «Именно концепція абсолютнаго я, являющаго собою совершенный нравственный духъ, объединяетъ и гармонизируетъ между собою понятія божественной имманентности и трансцендентности, въ другихъ случаяхъ противорѣчащія другъ другу»[3]). Что касается до проблемы зла, то она находитъ себѣ разрѣшеніе лишь въ вѣрѣ въ то, что Богъ въ процессѣ мірового развитія помогаетъ становленію добра, какъ своей предначертанной цѣли[4]).—Лучшими представителями болѣе раціоналистической формулировки спиритуалистически-идеалистическаго монизма является Джонъ Уатсонъ[5]) и И. Э. Крэйтонъ съ И. А. Лэйтономъ. Первый обстоятельно критикуетъ субъективный или личный идеализмъ, неореализмъ и мистицизмъ со всѣми ихъ (плюралистическими и абсолютическими) послѣдствіями и противополагаетъ имъ всѣмъ концепцію спекулятивнаго или конструктивнаго идеализма. По его мнѣнію, неореализмъ совершенно правъ, обвиняя субъективный идеализмъ въ психологизмѣ: «объектъ нашего познанія, какъ его содержаніе, нельзя отождествлять съ идеями индивидуальной души...; моя мысль о томъ, что $2\times2=4$, не есть то же самое, что и сама истина $2\times2=4$» [6]); «реальныхъ вещей нельзя сводить къ состояніямъ индивидуальнаго сознанія» [7]). Но неореализмъ глубоко заблуждается, отрывая по этой причинѣ вещи совершенно отъ сознанія и надѣляя ихъ изолированнымъ существованіемъ, ибо такихъ вещей не существуетъ: «каждая вещь есть то, что она есть, только потому, что она представляетъ собою нѣкоторый предѣльный аспектъ реальности, которая не является простымъ собраніемъ отдѣльностей, а есть настоящее единство» [8]). «И совершенно такъ же, какъ объектъ можетъ существовать лишь постолько, посколько его существованіе гарантируется всей вселенной, познаніе возможно лишь постолько, посколько его дѣлаетъ возможнымъ органическое единство природы и души» [9]). «Реальное, слѣдовательно, должно быть абсолютнымъ единствомъ, должно быть самодифференцирующимся, а его дифференціація должна образовать совершенную систему» [10]). Ну, а «...совершеннымъ образомъ самозависящее, самодѣйственное и самодифференцирующееся единство должно быть самосознательнымъ... Это единство можетъ быть, поэтому, названо Абсолютомъ или Богомъ» [11]). «Абсолютное представляетъ собою духовное или органическое цѣлое, и въ такомъ цѣломъ самодѣятельность и самоопредѣленіе частей являются столь же существенными, сколь и ихъ единство въ цѣломъ» [8]). «Конечные духи, чтобы вообще быть духами, должны быть поглощены въ единомъ: поэтому Богъ, не будучи однимъ и тѣмъ же съ ними, долженъ быть ихъ Творцомъ; а это значитъ, что онъ долженъ творить такія существованія, которыя въ свою очередь являются творцами. Такимъ образомъ, Богъ

[1]) Ibid. 33. [2]) Ibid. 460. [3]) Phil. of Rel. II 282. [4]) Knowledge etc. 493 f.
[5]) John Watson, Christianity and Idealism (1897); The Philosophical Basis of Religion (1907); The Interpretation of Religious Experience 2 voll. (1912).
[6]) Phil. Basis. 114. [7]) Interpret. II 59 [8]) Ibid. 63. [9]) Phil. Basis 118 f. [10]) Interpet. II 45. [11]) Ibid. 52. [12]) Ibid. 241.

является въ нѣкоторомъ смыслѣ ограниченнымъ; но такъ какъ это ограниченіе есть самоограниченіе, то онъ и не перестаетъ быть отъ этого безконечнымъ» [1]). «Богъ постоянно осуществляетъ себя въ духовной природѣ и исторіи человѣка, и безъ этого самоосуществленія онъ не былъ бы Богомъ» [2]). «Міръ такимъ образомъ никогда не начинался, онъ вѣченъ. Онъ не независимъ отъ Бога, связанъ съ его реальностью подобно тому, какъ реальность Бога входитъ въ реальность міра. Сотвореніе міра поэтому только въ томъ случаѣ получаетъ смыслъ, если его истолковать, какъ выраженіе вѣчнаго самообнаруженія Бога» [3]). «Конструктивный идеализмъ не лишаетъ конечнаго, подобно пантеизму, его реальности, а поддерживаетъ ее, примиряя ее съ реальностью божественнаго» [4]). «Человѣкъ тождествененъ съ Богомъ потому, что онъ является разумнымъ субъектомъ, а не потому, что имманентность въ немъ Бога уничтожаетъ его индивидуальность» [5]) «Только въ томъ ученіи, которое признаетъ, что Богъ имманентенъ въ человѣкѣ лишь постолько, посколько человѣкъ приходитъ въ самосознательное тождество съ Богомъ, имманентность и трансцендентальность... могутъ объединиться въ единой конкретной идеѣ» [5]). И только въ немъ находитъ себѣ разрѣшеніе и проблема зла: «зло по существу своему соотносительно добру» [7]); «каждый злой актъ содержитъ въ себѣ хотѣніе такой цѣли, которая несовмѣстима съ универсальнымъ я» [8]), и есть, стало-быть, недолжнымъ образомъ направляемый, противорѣчащій доброй, раціональной волѣ, волевой актъ. «Зло существуетъ для того, чтобы быть побѣжденнымъ» [9]). «Самораскрытіе Бога человѣку и въ человѣкѣ коррелятивно свободному самоотождествленію человѣка съ Богомъ» [10]). «Религіозная жизнь, стало-быть, заключается въ сознательномъ отождествленіи мысли и воли человѣка съ мыслью и волей Божьей... Совершенное единеніе съ Богомъ является, конечно, идеаломъ, осуществляемымъ только несовершеннымъ образомъ,—цѣлью, къ которой человѣчество двигается медленно... Этотъ идеалъ церковь представила въ ученіи о воплощеніи Бога въ Христѣ» [11]).—К р э й т о н ъ съ Л э й т о н о м ъ [12]) еще болѣе подчерки-

---

[1]) Ibid. 221. [2]) Ibid. 243. [3]) Ibid. 136. [4]) Phil. Basis 446. [5]) Interpret. II 291. [6]) Ibid. 249. [7]) Ibid. 283. [8]) Ibid. 287. [9]) Phil. Basis 457. [10]) Ibid. 462. [11]) Interpret. II 292.

[12]) I. E. C r e i g h t o n, Purpose as logical Category въ Philosophical Review (XIII, 1904, 284—297); Experience and Thought, ibid. (XV, 1906, 482—493); The Natur and Criterion of Truth, ibid. (XVII, 1908, 592—605) Knowledge and Practice въ Internat. Journal of Ethics (XX, 1909, 29—48); The Notion of Implicit in Logic, Philos. Review. (XIX, 1910, 53—62); The Determination of the Real, ibid. (XXI, 1912, 303—321); The Copernican Revolution in Philosophy, ibid. (XXII, 1913, 133—150). I. A. L e i g h t o n, The Infinite New and Old, ibid. (XIII, 1904, 497—513); The Psychological Self and the Actual Personality, ibid. (XIV, 1905, 669—683); The Objects of Knowledge, ibid; (XVI, 1907, 577—587); The Final Ground of Knowledge, ibid. (XVII, 1908, 383—399). Personality and a Metaphysic of Value въ Internat. Journal of Ethics (XXI, 1910, 23—36); Perception and Physical Reality въ Philos. Review (XIX, 1910, 1—21); Pragmatism въ Journal of Philosophy, Psychology and Scientifics Methods (I, № 6, 1904); On the Metaphysical Significance of Relation, ibid. (I, № 26, 1904); Self and Not-Self in Primitive Experience, ibid. (II, № 14, 1905); Psychology and the Logical Judgment with Reference to Realism, ibid. (III, № 1, 1906); Cognitive Thought and «Immediate Experience», ibid. (III, № 7, 1906); Time, Change and Time-Transcendence, ibid. (V, № 21 1908); On Continuity and Discretness, ibid. (VII, № 9, 1910).

ваютъ раціоналистически-критическую сторону. «Познаніе является реальнымъ и подлиннымъ только тогда, когда оно принимаетъ форму самосознанія» [1]). «Въ конечномъ счетѣ не можетъ быть противоположности между истиной и добромъ, между цѣлями интеллектуальной жизни и моральной жизнью, если ихъ правильно понимать» [2]): «практическая жизнь становится средствомъ и инструментомъ разума» [3]) «Чтобы совершенно преодолѣть дуализмъ и достичь подлинно органической или функціональной точки зрѣнія, необходимо признать опытъ за процессъ, черезъ посредство котораго субъектъ выражаетъ и осуществляетъ разумную жизнь» [4]). «Антитезисъ между волюнтарнымъ и интеллектуальнымъ... можетъ быть побѣжденъ и уничтоженъ только при помощи болѣе глубокаго понятія о томъ единствѣ я въ мысли, поступкѣ и чувствѣ, которое дѣйствуетъ въ каждомъ частичномъ обнаруженіи самосознанія въ наукѣ, поведеніи и т. д.»[5]). «Всѣ типы сознанія предполагаютъ абсолютную значимость идеально-систематической или внутренне-связной цѣле-общности самосознательнаго опыта» [6]). Конечнымъ субъектомъ отношенія въ значимомъ познаніи является универсально-систематическій разумъ [7]). «Авторитетность и постоянство внутреннихъ цѣнностей человѣческаго опыта требуютъ для себя предположенія высшаго сознательнаго единства, основанія и предохраняющаго ихъ начала, т.-е. такой самости, которая поддерживаетъ всѣ цѣнности, постепенно открывающіяся, утверждаемыя и осуществляемыя въ соціальныхъ, нравственныхъ, эстетическихъ, умственныхъ и религіозныхъ опытахъ человѣческихъ личностей» [8]).

Вторую группу, по духу своего ученія равнымъ образомъ очень близкую философской концепціи Ройса, составляютъ мыслители, отстаивающіе спиритуалистически-идеалистическій плюрализмъ. Среди нихъ Александръ Томасъ Ормондъ [9]) старается не порывать окончательно связей съ монизмомъ и разрабатываетъ систему плюралистическаго теизма. Исходнымъ пунктомъ ея онъ дѣлаетъ положеніе, «что сознаніе... есть обширная реальность»[10]), «дѣятель дѣятелей, раскрывающій въ своей дѣятельности истину и значеніе внутренней природы вещей»[11]). «Въ совершенствѣ раціональнымъ понятіемъ о реальности является такое понятіе, въ которомъ соединенныя требованія мысли и чувства соединяются принципомъ единства, своимъ источникомъ и типомъ имѣющимъ единость сознательной индивидуальности, въ его связи съ принципомъ индивидуализаціи, который содержитъ въ себѣ видоизмѣненія личности, ихъ

---

[1]) Int. Journal of Ethics, XX (1909), p. 46. [2]) Ibid. p. 35. [3]) Ibid. p. 47. [4]) Philos. Review, XV (1906), p. 493. [5])Journal of Philosophy, Psych. a. Sc. Meth. I. (1904), p. 501. [6]) Phil. Review XVI (1907) p 583 ff. [7]) Ibid. XVII (1908) p. 397 ff. [8]) Int. Journal of Ethics XXI (1910), p. 34 f.—Къ этой же группѣ принадлежатъ еще A. K. Rogers: Introduction to Modern Philosophy (1899); The Religious Conception of the World, и M. W. Calkins: The Persistent Problems of Philosophy (1907, 2 ed. 1912).

[9]) A. T. Ormond, Basal Concepts in Philosophy (1899); Fundations of Knowledge (1900); Concepts of Philosophy (1906).

[10]) A T. Ormond, Concepts of Philosophy (1906) XXIX.

[11]) Ibid. 718.

въ то же время обосновывая и ограничивая». [1]) Такимъ образомъ, съ одной стороны, на весь міръ распространяется принципъ индивидуализма, выявляющійся рельефнѣе всего въ жизни отдѣльнаго сознанія, личности или человѣка (слѣдовательно, и принципъ плюрализма). Съ другой же стороны, міру гарантируется единство во множественности его проявленій, ибо въ сознаніи «мы находимъ множественность самосознательныхъ идей, но при этомъ—лишь одно единственное я, сохраняющее себя на протяженіи этой множественности идей—силъ и обезпечивающее единство ихъ міра» [2]). «Нѣкоторая всеохватывающая цѣль есть такая форма дѣйствія, которую можетъ осуществлять только сознаніе, способное связывать себя одинаковымъ образомъ съ каждой частью реальнаго, а потому и съ реальностью, какъ цѣлымъ. Нѣкоторое вѣчное сознаніе, являющееся адэкватнымъ носителемъ такой всеохватывающей цѣли, является такимъ образомъ, повидимому, послѣднимъ постулатомъ метафизики» [3]). «Если взять своимъ исходомъ предположеніе такого вѣчнаго сознанія съ его самоотнесеніемъ къ міру, какъ цѣлому, въ его всеохватывающей цѣли, то встаетъ вопросъ о томъ, какъ оказывается оно связаннымъ со множественно существующими единицами міра? Отвѣтъ на это подготовляется другимъ вопросомъ, а именно вопросомъ о томъ, какъ намъ поставить наше общее понятіе, цѣль или интересъ, которые связуются со всей схемой, какъ нѣкоторымъ цѣлымъ, въ жизненное отношеніе съ частями и деталями. Мы отвѣчаемъ на это такъ: развѣтвленіемъ этихъ универсалій на отдѣльности, т.-е. развитіемъ изъ общей цѣли отдѣльныхъ цѣлей, жизненно связанныхъ съ частями и деталями. Вѣчная и единая цѣль распадается и спеціализируется въ цѣлемножественности вещей» [4]). Этимъ самостоятельность отдѣльностей, однако, нисколько не уничтожается: «плюралистическій міръ имѣетъ при этомъ свои права. Онъ говоритъ, что многіе отнюдь не должны быть принесены въ жертву единому. Многіе суть реальныя наличности, и ихъ дѣйствіе тоже реально... Я не является простой «частицей абсолютнаго», какъ говоритъ Ройсъ (неосмотрительно, какъ мнѣ кажется); равнымъ образомъ не есть оно и лишь спеціализированная цѣль абсолютнаго. Множественное обладаетъ своимъ правомъ, и я является въ первую голову не просто спеціализированной цѣлью абсолютнаго, а скорѣе тѣмъ существованіемъ, которое имѣется въ виду этой спеціализированной цѣлью. Если это такъ, то отношеніе я къ абсолютному не есть только отношеніе частицы, знаменующей собою недѣлимый интересъ къ цѣлому. Это—отношеніе положенной индивидуальности, которая сама способна имѣть мысли и цѣли. Самость можетъ быть включена въ абсолютное, и ея существованіе можетъ быть зависимымъ, какъ положенное существованіе; полнаго же ея отождествленія съ цѣлымъ или съ частью абсолютнаго никакъ нельзя понять и признать» [5]). «Непосредственное отношеніе Бога къ человѣку должно быть, слѣдовательно, понимаемо, какъ существенный моментъ въ установленіи реальной индивидуальности. Человѣкъ долженъ быть болѣе, чѣмъ просто конечнымъ модусомъ божественной цѣли, или про него нельзя будетъ сказать, что онъ обла-

[1]) Ibid. 409. [2]) Ibid. 97. [3]) Ibid. 335, 517. [4]) Ibid. 519—520. [5]) Ibid. 525—526.

даетъ вообще какой-либо подлинной реальностью... Въ истинно-существенномъ типѣ своего бытія онъ является, такъ сказать, оконеченіемъ (finitation) той идеальной самости, въ формѣ которой мы постигаемъ Бога. Въ лицѣ человѣка Богъ полагаетъ конечныя повторенія себя самого,—сущности, которыя находятъ свои жизненные идеалы и блага реализированными въ Богѣ и потому являются участниками божественной судьбы». Богъ осуществляетъ свою цѣль черезъ положеніе этихъ конечныхъ повтореній самого себя; но его цѣль, если только на нее посмотрѣть съ точки зрѣнія самого опыта, а не съ внѣшней точки зрѣнія абсолютнаго, созерцаетъ въ этихъ повтореніяхъ не просто модусъ Бога, а единичные центры реальнаго индивидуальнаго дѣйствія. Въ непосредственномъ отношеніи человѣка къ божественной цѣли нѣтъ, стало-быть, ничего такого, что противодѣйствовало бы свободѣ его дѣйствій. Благодаря этому отношенію, человѣкъ способенъ сдѣлаться реальнымъ дѣятелемъ въ мірѣ»[1]). «Только въ этомъ его отношеніи къ Богу обнаруживается единство и разумность его собственной жизни, и лишь въ Богѣ конечное можетъ найти наимогущественнѣйшіе источники энергіи и надежды» [2]). «Будучи разсматриваема, какъ явленіе природы, человѣческая жизнь временна и преходяща, будучи же разсматриваемъ, какъ носитель идеаловъ, ведущихъ его въ божественную сферу, человѣкъ становится Божьимъ сыномъ и участникомъ въ божественномъ порядкѣ существованія» [3]). «Человѣкъ является естественнымъ наслѣдователемъ вѣчнаго и потому безсмертенъ» [4]).—Напротивъ того, Г. Х. Говисонъ [5]) открыто порываетъ съ монизмомъ и набрасываетъ контуры въ своемъ родѣ совершенно единственной, небывалой еще никогда системы «идеалистическаго», «раціональнаго», «этическаго», «соціальнаго», «гармоническаго» или «вѣчнаго» плюрализма» [6]). «Всякое существованіе является либо: 1) существованіемъ душъ, либо 2) существованіемъ имъ подобныхъ и порядка ихъ опыта; всѣ существованія, извѣстныя, какъ существованія «матеріальныя», суть нѣкоторые изъ этихъ опытовъ и обладаютъ порядкомъ, организованнымъ самодѣйственными формами сознанія, которыя въ ихъ единствѣ составляютъ субстанціальную сущность души въ отличіе отъ ея феноменальной жизни.—Соотвѣтственно, время и пространство и все то, что въ нихъ «содержится», обязаны своимъ существованіемъ всецѣло внутреннему коррелятивизму и сосуществованію душъ. Это сосуществованіе нельзя себѣ мысленно представить ни какъ ихъ одновременность, ни какъ ихъ смежность. Оно вообще не временно и не пространственно. Его нужно разсматривать просто, какъ логическое включеніе каждою изъ нихъ—другихъ въ ея самоопредѣляющемся сознаніи. И такое признаніе каждою изъ нихъ всѣхъ другихъ—одинаково самоопредѣляющимися сообщаетъ

---

[1]) Ibid. 665—666. [2]) Ibid. 703. [3]) Ibid. 680. [4]) Ibid 676.

[5]) G. H. Howison, The Limits of Evolution and other Essays (1901, 2 ed. 1904); Introduction by Editor (IX—XXXVIII) и The City of God, and the True God as its Head: Comments by Professor Howison (81—132) см. Royce, Le Conte, Howison and Mezes, The Conception of God (2 ed. 1902).

[6]) G. H. Howison. The Limits of Evolution (1904, 2 Ed.) p. XXXVIII, XLV, XLVIII, 384, 399, 401, 403, 411.

ихъ сосуществованію моральный порядокъ.—Эта множественность душъ, будучи въ этомъ ихъ взаимномъ признаніи ихъ моральной реальности опредѣляющимъ основаніемъ всѣхъ событій и всѣхъ отдѣльныхъ «вещей», образуетъ вѣчный (т.-е. безусловно реальный) міръ; пользуясь метафорой, освященной вѣковымъ обычаемъ, можно сказать, что она образуетъ «Градъ Господень». Въ этомъ Градѣ всѣ его члены равны по отношенію къ ихъ общей цѣли, состоящей въ осуществленіи ихъ единаго Раціональнаго Идеала; и Богъ,—этотъ завершенный типъ каждой души, эта живая связь ихъ союза, царитъ въ немъ не помощью силъ, а только черезъ свѣтъ,—не въ силу авторитета, не путемъ дѣйственной, а путемъ финальной причинности, т.-е. царитъ, будучи просто воплощеннымъ идеаломъ каждой души. Члены этой Вѣчной Республики не имѣютъ начала и надѣлены чисто логической формой отношенія другъ къ другу, подразумѣвая также и ихъ первичное отношеніе къ Богу. Т.-е., собственно говоря, они не имѣютъ вообще никакого происхожденія, никакого источника во времени. Не существуетъ вообще ничего такого, имъ предшествующаго, изъ чего бы родилось ихъ существованіе; они не являются «вещами» въ цѣпи дѣйственной причинности. Они просто существуютъ и всѣ вмѣстѣ составляютъ вѣчный порядокъ.—Однако, они существуютъ только во взаимномъ коррелятивизмѣ и, благодаря ему, только въ вѣчномъ «Градѣ» и внѣ его лишены существованія. Чрезъ посредство же ихъ мыслительной взаимности другъ съ другомъ, включая въ сей кругъ также и Бога, они являются основаніемъ всего въ собственномъ смыслѣ слова порождаемаго, временныхъ и пространственныхъ существованій...—Этотъ плюрализмъ, пребывающій въ единеніи съ разумомъ, этотъ міръ духовъ, является такимъ образомъ тѣмъ Единымъ недвижнымъ, которое движетъ всѣми вещами. Не одинокій Богъ, а міръ духовъ въ своемъ цѣломъ, заключающій въ себѣ Бога и объединенный признаніемъ его, является реальнымъ «Перводвигателемъ»... И его единость не есть единость простой и лишенной пластичности единицы, не оставляющая мѣста для свободы многихъ, для многихъ—являющихся подлинно многими, а единость единящей гармоніи, самопроизвольнаго содѣйствія, при которомъ каждый сочленъ, по внутренней иниціативѣ и побуждаемый первичнымъ созерцаніемъ того же самаго Идеала, участвуетъ въ направленіи измѣненія всѣхъ вещей къ одной общей цѣли» [1]). «Сознаніе и вселенная суть въ дѣйствительности лишь два имени для одного и того же простого и неразложимаго факта, обозначаемаго въ первомъ случаѣ изнутри, а во второмъ случаѣ извнѣ» [2]). При переходѣ отъ второго изъ этихъ обозначеній къ первому «вселенная—сознаніе изъ простого являющагося факта становится чисто-сознательнымъ актомъ. И этотъ актъ, при самоопредѣленіи имѣя всегда въ виду систему сознательныхъ субъектовъ, охватываетъ въ жизненномъ процессѣ своего самоопредѣленія для каждаго я весь міръ другихъ самостей, а въ немъ и Высшую Самость или Бога, и является, такимъ образомъ, въ точномъ и подлинномъ смыслѣ слова личнымъ,—представляетъ собою въ конечномъ счетѣ такой мыслительный порядокъ,

[1]) Ibid. XII—XV. [2]) Ibid. 173.

который мы именуемъ сознаніемъ» [1]). «Въ системѣ, значитъ, какъ она реально существуетъ, Богъ не только извѣчно опредѣляетъ себя и такимъ образомъ является извѣка самосущимъ, но является въ то же самое время и свободно опредѣленнымъ, какъ самосущій, каждымъ другимъ самоопредѣляющимся существованіемъ. Онъ являетъ собою, стало-быть, какъ универсально распространенный идеалъ, раціональное основаніе всякаго иного возможнаго самоопредѣленія; и «вѣчное твореніе» является фактомъ: все реально черезъ финальную Причину. Тварь творитъ такъ же, какъ и Творецъ. Самодѣятельность, признающая и утверждающая самодѣятельность въ другихъ, свобода, свободно признающая свободу,—универсальна: каждая часть этого извѣчно реальнаго міра движется жизнью въ себѣ. Каждая часть изживаетъ въ свободной идеальности и благодаря ей дѣйствительное созерцаніе своего собственнаго идеала; этотъ же идеалъ содержитъ въ себѣ, въ качествѣ своего существеннаго начала, первый и финальный факторъ,—Высшій Идеалъ» [2]). «Система свободы являетъ собою подлинный монотеизмъ, единственный подлинный. Всѣ сочлены вѣчнаго міра, за исключеніемъ Бога, свободно полагаютъ самихъ себя, какъ нѣчто отличное отъ него, свободно полагая Бога; и Богъ, полагая себя, равнымъ образомъ полагаетъ ихъ, какъ нѣчто отличное отъ себя самого» [3]). «Наша свобода, если ее брать съ наиболѣе существенной стороны, это—надежное обладаніе каждымъ изъ насъ, благодаря акту самоопредѣленія, этимъ общимъ идеаломъ, внутренней сущностью котораго является объединять, а не раздѣлять насъ,—объединять насъ, въ то же время сохраняя каждому изъ насъ его собственное тождество, благодаря гармонизаціи каждаго изъ насъ со всѣмъ остальнымъ,—установленіемъ гармоніи всего съ Богомъ, а никакъ не благодаря уничтоженію насъ въ какомъ-либо всепоглощающемъ единствѣ. Свобода, словомъ, это, во-первыхъ, наше самонаправленіе себя самихъ силою этого вѣчнаго идеала и по направленію къ нему, а затѣмъ наша сила согласовать, сообразно такому извѣчному выбору, нашу временную жизнь постепенно все болѣе и болѣе съ этимъ идеаломъ» [4]). «Поэтому, Богъ ни въ коемъ случаѣ не отвѣтственъ ни за естественное зло, ни за моральное, которое мы находимъ въ мірѣ опыта; онъ отвѣтственъ лишь за то добро, которое постепенно возникаетъ въ этомъ мірѣ; да и за добро-то онъ отвѣтственъ лишь главнымъ образомъ, а не исключительно, ибо каждой душѣ, содѣйствующей добру и сопротивляющейся злу, безусловно принадлежитъ частичка вліянія въ дѣлѣ увеличенія добра и уменьшенія зла. Зло въ мірѣ есть продуктъ самихъ не-божественныхъ душъ: естественное зло—продуктъ ихъ подлинной природы, моральное зло, являющееся единственнымъ реальнымъ зломъ,—продуктъ ихъ неспособности согласовать ихъ волю со своимъ разумомъ» [5]). «Идеалистическій плюрализмъ отличается отъ плюрализма чистой случайности, исключительнаго самоволія, ученіемъ, что множественность Первичныхъ Реальностей, если брать ихъ въ ихъ глубочайшихъ основаніяхъ, есть множественность раціональныхъ душъ, и что поэтому онѣ самопроизвольно образуютъ

[1]) Ibid 174 f. [2]) Ibid. 355 f. [3]) Ibid. 362.[4]) Ibid. 375 f. [5]) Ibid. 392.

не какое-либо такое единство, въ которомъ гибнетъ и сплющивается ихъ свобода, а раціональное единеніе или гармонію, столь же неистребимую, какъ и онѣ сами. Это—концепція, лежащая въ основаніи нашего американскаго государственнаго идеала, какъ федеральной націи, и ее прекрасно можно выразить нашимъ національнымъ эпиграфомъ, не plures ab uno, a ex pluribus unum» [1]), т.-е. концепція міра, какъ «абсолютной демократіи» [2]), концепція «соціальнаго идеализма» [3]).

Третьей группой мыслителей, во многихъ отношеніяхъ тоже тѣснѣйшимъ образомъ связанныхъ съ философской позиціей Ройса, проповѣдуется спиритуалистически-идеалистическій эволюціонизмъ. Замѣчательнымъ представителемъ этого направленія американской философской мысли является Шарль Пирсъ [4]), выдаваемый нынѣ неосторожно за прямого виновника и породителя американскаго прагматизма, на дѣлѣ же во многихъ существенныхъ отношеніяхъ далекій этому теченію и объ этомъ самъ открыто заявившій. Свое философское ученіе онъ именуетъ сюнехистической философіей [5]). Ее характеризуютъ три слѣдующихъ доктрины: 1) логическій реализмъ самаго явнаго порядка; 2) объективный идеализмъ; 3) тюхизмъ, съ его постояннымъ слѣдствіемъ «эволюціонизмомъ» [6]). Что касается до логическаго реализма, то, отличая его отъ прагматизма подъ именемъ прагматицизма [7]), Пирсъ видитъ его сущность въ утвержденіи, «что понятіе, т.-е. раціональный смыслъ слова, или иного какого-либо выраженія, состоитъ исключительно въ его доступномъ постиженію значеніи для жизненнаго поведенія; такъ что, такъ какъ очевидно, что ничто, не являющееся результатомъ эксперимента, не можетъ имѣть никакого непосредственнаго значенія для поведенія, то—если мы въ состояніи точно опредѣлить всѣ доступныя постиженію экспериментальныя явленія, которыя должны внутренно содержаться въ утвержденіи или отрицаніи даннаго понятія, мы будемъ, благодаря этому, имѣть полное опредѣленіе этого понятія, въ которомъ абсолютно ничего не будетъ содержаться сверхъ этого» [8]). Однако, это не значитъ того, что дѣйствіе, составляющее собою поведеніе, есть высшій принципъ и критерій:

---

[1]) Ibid 411. [2]) Ibid. 339. [3]) XXXVIII, 384.—Представителемъ выраженнаго плюрализма въ Америкѣ является еще Томасъ Дэвидсонъ (The Education of the Wage-Earners, 1904), умершій въ 1900 году. Онъ называлъ свое ученіе апейротеизмомъ. О немъ см. Howison, The Limits of Evolution p. 361 f, 387 f., 420 и W. James, Memories and Studies (1912) p. 75—103.

[4]) C. S. Peirce, Studies in Logic (1883); How to make our Ideas Clear? въ Popular Science Montly (XII, 1878, 286—302); La logique de la Science въ Revue Philosophique (№ 12, 1878); Comment rendre nos idées claires? ibid (№ 1, 1879); The Architecture of Theories въ Monist'ѣ (I, 1890—91, 161—176); The Doctrine of Necessity examined, ibid. (II, 1892, 321—337); The Law of Mind, ibid. (II, 1892, 533—559); Evolutionary Love, ibid. (III, 1893, 1—22); Reply to the Necessitarians, ibid. (III, 1893, 526—570); The Regenerated Logic, ibid. (VII, 1896, 17—40); The Logic of Relations, ibid. (VII, 1897, 161—217); What pragmatism is, ibid. (XV, 1905, 161—181); Issues of Pragmatism, ibid. (XV, 1905, 481—499); Prolegomena to an Apology for Pragmaticism, ibid. (XVI, 1906, 492—546); Some Amazing Mozes, ibid. (XVIII, 1908, 227—241, 416—464; XIX, 1909, 36—45); The Reality of God въ Hibbert Journal (VI, 1908). Небольшое замѣчаніе о Пирсѣ см. у W. James'a въ A Pluralistic Universe (1909) p. 398 ff и у М. Эбера Прагматизмъ (1911) стр 7 с. с. [5]) Monist, II (1892) p. 534, 559. [6]) Ibid., p. 559. [7]) Monist, XV (1905), p. 166. [8]) Ibid , p. 162—163.

«прагматицистъ не долженъ видѣть summum bonum въ дѣйствіи; для него summum bonum заключается въ томъ процессѣ эволюціи, чрезъ посредство котораго существующее все болѣе и болѣе приближается къ воплощенію тѣхъ общностей, которыя были, такъ сказать, предназначены; именно это мы и стремимся выразить, называя этотъ процессъ разумнымъ. На своихъ высшихъ ступеняхъ эволюція все болѣе и болѣе даетъ мѣста такому воплощенію, благодаря самоконтролю. И это даетъ прагматицисту своего рода право приписывать раціональному смыслу общность» [1]). «Весь интеллектуальный смыслъ какого-либо символа заключается въ совокупности всѣхъ общихъ модусовъ разумнаго поведенія, слѣдующаго при всѣхъ возможныхъ обстоятельствахъ и желаніяхъ вслѣдъ за принятіемъ символа» [2]). «Послѣдній динамическій интерпретантъ цѣлаго комплекса перцептовъ представляетъ собою творческое начало перцептуальнаго міра, которое въ инстинктивной мысли обнаруживается, какъ начало, опредѣляющее первичный непосредственный объектъ каждаго перцепта» [3]). «Въ дѣйствительности, прагматицистъ находится въ тѣсныхъ отношеніяхъ съ гегелевскимъ абсолютнымъ идеализмомъ» [4]).—Что касается до объективнаго идеализма, то онъ у Пирса имѣетъ слѣдующій смыслъ: «логическій анализъ, будучи примѣненъ къ духовнымъ явленіямъ, показываетъ, что въ этой области существуетъ единый законъ души, состоящій именно въ томъ, что идеи стремятся непрерывно распространяться и вызывать къ жизни другія идеи, находящіяся съ ними въ отношеніи возбудимости» [5]). «И сказать, что духовныя явленія управляются закономъ, значитъ не только утверждать, что они допускаютъ описаніе въ общей формулѣ, но значитъ утверждать, что въ этой сферѣ существуетъ живая идея, сознательная непрерывность чувства, которая ихъ проникаетъ и которой они подчиняются» [6]). «Этотъ высшій законъ, знаменующій собою небесную и живую гармонію, не долженъ требовать, чтобы отдѣльныя идеи были совершенно лишены ихъ особой произвольности и случайности, ибо это было бы для нихъ саморазрушеніемъ. Онъ требуетъ лишь того, чтобы онѣ оказывали вліяніе на другія идеи и, въ свою очередь, находились подъ ихъ вліяніемъ» [7]). «Въ какой мѣрѣ осуществляется такое объединеніе, это можетъ быть, повидимому, опредѣлено только спеціальными правилами; или же, по меньшей мѣрѣ, мы не въ состояніи, при нашемъ теперешнемъ знаніи, сказать, какихъ размѣровъ оно достигаетъ» [8]) — Этимъ уже даны указанія и на основную сущность тюхизма или плюралистическаго фортуитизма (какъ именуетъ натурфилософское ученіе Пирса Говисонъ [9]): «тюхизмъ долженъ вести къ такой эволюціонной космологіи, въ которой всѣ постоянства природы и духа разсматриваются, какъ продукты роста, и къ идеализму шеллинговскаго образца, который считаетъ матерію лишь спеціализированной и отчасти омертвѣвшей душой» [10]). Общей формулой такой натурфилософіи является «гипотеза случайной самопроизвольности» [11]).

[1]) Ibid., p. 178. [2]) Ibid., p. 481. [3]) Monist, XVI (1906) p. 508. [4]) Monist XV p. 180. [5]) Monist, II p. 534. [6]) Ibid. p. 555. [7]) Ibid. p. 555. [8]) Ibid. p. 555—556. [9]) Con. Howison въ The Conception of God by Royce, Le Conte, Howison and Mezes 2 ed. (1902) p. XL. [10]) Monist, II p. 533. [11]) Ibid. p. 335.

Наконецъ, четвертую группу, во многомъ родственную Ройсу по своему настроенію, составляютъ мыслители, защищающіе точку зрѣнія спиритуалистически идеалистическаго позитивизма. Руководителемъ этого направленія является въ Америкѣ Поль Карусъ [1]). «Цѣлью всѣхъ моихъ сочиненій—пишетъ онъ—было построить здравую и пріемлемую философію, которая была бы столь же объективна, какъ любая отрасль естественныхъ наукъ» [2]), «философію науки». Эта послѣдняя «пользуетъ формальныя науки въ качествѣ органа мысли, а наукамъ о конкретныхъ явленіяхъ отводитъ методъ установленія истинъ путемъ описанія въ общихъ формулахъ фактовъ одного и того же порядка, согласно ихъ характернымъ и существеннымъ чертамъ, и дѣло систематизаціи этихъ формулъ въ единомъ міропониманіи, которое обычно зовется «монизмомъ»» [3]). «Монизмъ, будучи эквивалентенъ связности, является взглядомъ, осуществить который стремится большей частью каждый философъ... Дуализмъ является временной стадіей» [4]). Но потому самому монизмъ и «не представляетъ собою законченной системы, а только планъ такой системы. Онъ предполагаетъ постоянное осуществленіе и дальнѣйшее совершенствованіе во всѣхъ сферахъ познанія» [5]). Такой позитивизмъ «является, какъ нужно надѣяться, единственнымъ подлиннымъ монизмомъ, т.-е. философіей, свободной отъ противорѣчій и согласующейся съ дѣйствительностью» [6]). Существенной его чертой является поэтому и то, что онъ знаменуетъ собою философію формы, не философію субстанціи, что онъ изъ формальнаго начала человѣческаго познанія, человѣческой души и жизни стремится объединенно объяснить все сущее. «Всѣ различія суть въ конечномъ счетѣ различія формъ» [7]). «Космическій порядокъ міра долженъ быть понятъ при помощи закона формы... Форма есть... духовная сущность міра, и невниманіе къ ея значенію лишаетъ человѣка всего того, что дѣлаетъ его жизнь цѣнной» [8]). Съ этой точки зрѣнія рѣшается вопросъ объ отношеніи явленій духовныхъ и матеріальныхъ. «Не существуетъ двухъ отдѣльныхъ факторовъ—психологическаго и физіологическаго, дѣйствующихъ параллельно другъ другу; существуетъ единая реальность съ двумя аспектами, однимъ—внутреннимъ или субъективнымъ, другимъ—внѣшнимъ или объективнымъ» [9]). «Каждая объективность имѣетъ свою субъективную сторону» [10]). Такимъ образомъ, «самопроизвольность живого бытія имѣется также и въ сферѣ неорганической природы». «Антропоморфизмъ не только допустимъ и понятенъ, онъ прямо-таки необходимъ для дѣйствительнаго постиженія внѣшнихъ, по отношенію къ намъ, явленій. Человѣкъ есть часть природы, и все существованіе человѣка должно быть понимаемо, какъ спе-

---

[1]) Paul Carus. Fundamental Problems (1889); Primer of Philosophy (1890); The Soul of Man (1891)—всѣ три книги имѣются уже въ 3-мъ изданіи—The Religion of Science (1893); Philosophy as a Science (1909); The Idea of Necessity въ Monist'ѣ III (1893) p. 68—96; Charles S. Peirce, The Funder of Tychism, ibid. p. 571—622; Pragmatism, Monist XVIII (1908) p. 321—362; The Philosophy of the Personal Equation. Monist XIX (1909) p. 74—84; A Postscript of Pragmatism, ibid. p. 85—94,
[2]) Philosophy p. I [3]) Ibid. p. 3—4. [4]) Foundations p. 23. [5]) Ibid. p. 24. [6]) Ibid. p. 60. [7]) Philosophy p. 5. [8]) Foundations p. 94. [9]) Philosophy p. 14. [10]) Ibid. p. 15.

ціальная форма и комбинація нѣкоторыхъ естественныхъ явленій. Непосредственное познаніе природы дано намъ только въ нашемъ сознаніи; это же сознаніе должно быть использовано въ цѣляхъ интерпретаціи другихъ явленій природы» [1]). «Вся жизнь земная образуетъ одну великую неразрывную цѣпь, одно непрерывное цѣлое, единство и законъ котораго мы постигаемъ въ формулѣ эволюціи» [2]). «Отдѣльный человѣкъ получаетъ этическое значеніе, благодаря своему единству съ человѣчествомъ; это же послѣднее получаетъ свой нравственный смыслъ отъ своего единства съ природой» [3]). «Моральный законъ есть естественный законъ; онъ можетъ контрастировать съ другими естественными законами болѣе низкаго порядка, но не долженъ находиться съ ними въ прямомъ противорѣчіи» [4]). «Наша душа не наша собственная, а—человѣчества; человѣчество же въ свою очередь не свое собственное; душа человѣчества—отъ Бога; она содержитъ въ себѣ Бога, и всѣ ея стремленія и помыслы направляются къ Богу» [5]). «Подъ Богомъ мы понимаемъ такой порядокъ міра, который дѣлаетъ возможными гармонію, развитіе, стремленіе и нравственность. Такой Богъ—не трансцендентная вещь, существующая по себѣ; онъ имманентенъ и живетъ въ душахъ человѣческихъ, какъ ихъ добрая воля, ихъ честь, ихъ сознаніе, ихъ идеалы» [6]). Но это и не Богъ пантеистовъ, ибо онъ не равенъ всему сущему: «только вѣчное въ природѣ есть Богъ». Такую концепцію лучше всего назвать энтеизмомъ [7]).

3. За послѣднее десятилѣтіе философская жизнь въ Америкѣ ознаменовалась возникновеніемъ и широкимъ распространеніемъ двухъ философскихъ теченій, гораздо болѣе чуждыхъ философіи Ройса. Изъ нихъ одно, болѣе раннее, именующее себя прагматизмомъ, представляетъ собою попытку установить эмпиризмъ на почвѣ американскихъ философскихъ традицій. Это дѣлаетъ его столь же враждебнымъ, сколь и родственнымъ философской системѣ Ройса. Этотъ послѣдній тоже нашелъ возможнымъ обозначить свое ученіе, какъ прагматизмъ, но только какъ прагматизмъ абсолютный [8]). Второе теченіе, болѣе позднѣе, возрождаетъ ученія реализма. Хотя въ общемъ оно враждебнѣе системѣ Ройса и американскимъ философскимъ традиціямъ вообще, тѣмъ не менѣе и оно не лишено нѣкоторыхъ существенныхъ

[1]) Foundations p. 132—133. [2]) Ibid. 226. [3]) Ibid. p. 215. [4]) Ibid. p. 224. [5]) Religion of Science p. 54 f. [6]) Foundations p. 152. [7]) Religion of Sc. p. 23—24. Къ этой же группѣ можно отнести и панпсихиста К. А. Стронга. «Первой реальностью, единственной реальностью, данной непосредственно, является сознаніе. Матерія есть не реальность, а феноменъ» (см. C. A. Strong, Why the Mind has a Body (1903, 2 ed. 1908) p. 295). «По моему, реальность, на которую обращается мысль, не есть что-либо существенно отличное отъ мысли и болѣе реальное, чѣмъ мысль, а просто—иной опытъ, чѣмъ тотъ, который составляетъ реальность мысли» (см. C. A. Strong, A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality въ J. of Ph., Ps. a. Sc M. I (1904) p 259—260). «Матерія не устрояется потому мыслью, а конституируется ощущеніями» (см. Strong, Idealism and Realism ibid. I (1904) p. 550). Въ послѣднее время Стронгъ обнаруживаетъ нѣкоторую склонность къ реализму. Срвн. The Natur of Consciousness, ibid IX (1912) №№ 20, 21, 22.

[8]) Royce. William James and other Essays (1911) p. 254; Principien der Logik въ Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften Bd. I (1912) s. 122.

связей съ этими послѣдними и допускается въ философскую концепцію Ройсомъ, какъ одинъ изъ ея правомѣрныхъ моментовъ.

А) Прагматизмъ представленъ въ Америкѣ, главнымъ образомъ, двумя мыслителями, Джономъ Дэви [1]) и недавно умершимъ Уильямомъ Джемсомъ [2]), около которыхъ группируется множество болѣе молодыхъ и менѣе самостоятельныхъ философовъ. При этомъ, Дэви, работая по преимуществу надъ проблемой познанія и опыта, стремится вглубь и закладываетъ прочный научно-гносеологическій фундаментъ для нео-эмпиризма [3]); Джемсъ же, хоть и не чуждается этой черной основополагательной работы, но сосредоточиваетъ тѣмъ не менѣе свои силы, главнымъ образомъ, на развитіи и укрѣпленіи общефилософской, міросозерцательной стороны прагматизма, а стало-быть, и на популяризаціи и распространеніи этого движенія вширь [4]).

[1]) John Dewey, Psychology (1886); Ethics (1891); Studies in Logical Theory (1903, 2 Ed. 1909); How we think (1909); The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays (1910); Logical Theory. A Present Position въ Monist'ѣ II (1892); Green's Theory of the Moral Motive въ Phil. Review I (1892); Self-Realisation as the Moral Ideal, ibid. II (1893); The Superstition of Necessity въ Monist'ѣ III (1894) p. 362—379; The Psychology of Effort въ Philos. Review VI (1897); Evolution and Ethics, въ Monist'ѣ VIII (1898) p. 321—334; The Evolutionary Method as Applied to Morality въ Phil. Review XI (1902); Notes upon Logical Topics въ Journal of Philosophy, Psychology a. Sc. Methods I (1904) №№ 3, 7; The Realism of Pragmatism, ibid. II (1905) № 12; Immediate Empiricism, ibid № 22; The Knowledge, Experience and its Relationchips ibid. № 24; The Knowledge Experience again, ibid. № 26; The Terms «Conscious» and «Consciousness», ibid. III (1906) № 2; Reality as Experience, ibid. № 10; The Control of Ideas by Facts, ibid. IV (1907) №№ 8, 10, 12; What does Pragmatism mean by Practical, ibid. V (1908) № 4; The Logical Character of Ideas, ibid. № 14; Objects, Data and Existence. A Reply to Prof. Mcgilvary, ibid. VI (1909) № 1; The Dilemma of the Intellectualistic Theory of Truth, ibid. № 16; Valid Knowledge and the «Subjectivity of Experience», ibid. VII (1910) № 7; Some Implications of Antiintellectualism, ibid. № 18; The Short—cut to Realism examined, ibid. № 20; Brief Studies in Realism, ibid. VIII (1911) № 15, In Reponse to Prof. Mc. Gilvary ibid. IX (1912) № 20; Perception and Organic Action ibid. № 24. Does Reality Posses Practical Character въ Philosophical a. Psychological Essays in Honour of W. James (1908) p. 53—80; F. Dewey and I. H. Tufts, Ethics (1908). О Дэви см. П. В. Мокіевскій, Прагматизмъ въ философіи въ Русскомъ Богатствѣ (1910), май, іюнь, Я. А. Берманъ, Сущность прагматизма (1911) стр. 96—164.

[2]) William James. The Principles of Psychology 2 voll. (1890); The Will to believe and other Essays (1897); The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (1902); Pragmatism (1907); The Meaning of Truth: A Sequel to «Pragmatism» (1909); A Pluralistic Universe (1909); Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy (1911); Memories and Studies (1911); Essays in Radical Empiricism (1912). Большинство изъ книгъ Джемса имѣли уже по нѣсколько перепечатокъ. Лучшія статьи Джемса всѣ представлены въ его книгахъ и потому перечислять ихъ въ отдѣльности незачѣмъ. О Джемсѣ см J. Royce, W. James and other Essays (1911) p. i. ff.; R. B. Perry, The Philosophy of W. James въ Phil Review XIX (1910); E. Boutroux, W. James (1911); K. A. Busch, W. James als Religionsplilosoph (1911); W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James (1910); Г. Челпановъ. У. Джемсъ, какъ психологъ въ Вопросахъ Фил. и Псих. (1910) кн. № 104. См. также М. Эберъ, Прагматизмъ (1911), стр. 21 с с. и С. Л. Франкъ, Прагматизмъ, какъ гносеслогическое ученіе въ «Новыхъ идеяхъ въ философіи», сборникъ № 7.

[3]) «Въ Америкѣ,—пишетъ Джемсъ,—Studies in Logical Theory Дэви были фундаментомъ для прагматистическаго движенія». См. Pragmatism (1908) p. VIII.

[4]) Потому утвержденіе Джемса (см. Meaning of Truth p. XVII), что его платформа уже, а платформа Дэви шире, представляется противорѣчащимъ дѣйствительности. На дѣлѣ шире, конечно, платформа Джемса.

«Не подлежитъ сомнѣнію,—говоритъ Дэви,—что величайшимъ ферментомъ разложенія старыхъ вопросовъ въ мышленіи новаго времени, величайшимъ возбудителемъ новыхъ методовъ, новыхъ стремленій, новыхъ проблемъ является та научная революція, которая достигла своей вершины въ «Происхожденіи видовъ» [1]). Вліяніе Дарвина на философію заключается въ томъ, что онъ завоевалъ явленія жизни для принципа видоизмѣненія и тѣмъ сдѣлалъ возможнымъ примѣненіе новой логики къ духу, морали и жизни» [2]). Эта перемѣна является отголоскомъ того общаго переворота въ жизненныхъ устремленіяхъ, который принесло съ собой новое время. «Новая жизнь означаетъ собою обожествленіе отдѣльнаго мѣста и отдѣльнаго момента, обожествленіе особеннаго, отдѣльнаго, единственнаго,—того, что случается только однажды и мѣру своей цѣнности имѣетъ въ себѣ самомъ. Такое обожествленіе было бы чудовищнымъ фетишизмомъ, если бы божество на дѣлѣ тутъ отсутствовало, если бы универсальное не жило, не двигалось и не имѣло своего бытія въ индивидуализированномъ опытѣ» [3]). «Поэтому проблемой современной жизни является проблема реконструкціи, реформы, реорганизаціи. Все содержаніе опыта должно пройти сквозь горнило индивидуальнаго дѣйствія и осуществленія. Индивидуумъ долженъ стать носителемъ цивилизаціи; но это подразумѣваетъ преобразованіе той цивилизаціи, носителемъ которой онъ является. Такимъ образомъ, передъ нами встаетъ два вопроса: какъ можетъ индивидуумъ стать органомъ соединеннаго дѣйствія? Какъ можетъ онъ передѣлать истины, въ повелительномъ тонѣ воплощенныя въ учрежденіяхъ церкви и государства, въ свободныя, здравыя и непосредственныя выраженія простого акта свободной жизни? Съ другой стороны, какъ можетъ цивилизація сохранить свою собственную интегральную цѣнность и значеніе, будучи подчинена дѣйствіямъ индивидуума вмѣсто того, чтобы всецѣло господствовать надъ нимъ? Рѣшеніе вопроса о познаніи, объ изслѣдованіи и установленіи истины даетъ отвѣтъ на эти вопросы, и только оно одно въ состояніи сдѣлать это» [4]). Что же такое познаніе? «Никто, мнѣ кажется, не станетъ отрицать, что всякое познаніе рождается въ нѣкоторомъ дѣйствіи, до извѣстной степени измѣняющемъ вещи» [5]); «всѣ знанія знаменуютъ собою измѣненія, внесенныя познаніемъ въ вещи» [6]); «цѣлью познанія является какъ разъ вносить опредѣленнаго характера измѣненія въ окружающую среду» [7]); познаніе есть, такимъ образомъ, особое состояніе опыта [8]): «опытъ является познаніемъ, когда въ немъ налично и испытывается различіе и соединеніе слѣдующихъ двухъ элементовъ: одинъ изъ нихъ имѣетъ въ виду или мнитъ наличность другого въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ наличенъ онъ самъ, тогда какъ другой, хоть и не является въ этомъ смыслѣ наличнымъ, но долженъ стать таковымъ, если только мнѣнію и устремленію его товарища или же сопутника суждено получить осуществленіе черезъ его положеніе» [9]). Эти два элемента суть идея и фактъ,

[1]) Influence of Darwin, 19. [2]) Ibid., 9. [3]) Ibid., 267. [4]) Ibid., 297—298. [5]) Does Reality possess Practical Character? въ Philos. a. Psychol. Essays in honour of W. James, p. 61. [6]) Ibid., 69. [7]) Ibid., 67. [8]) Influence of D., 84 ff. [9]) Ibid., 90.

мысленная затѣя и ея осуществленіе, факторъ человѣческій и факторъ окружающей среды [1]). Какъ же соединены эти два момента въ единомъ опытномъ состояніи познанія? Вотъ вопросъ, на которомъ терпитъ крушеніе традиціонная интеллектуалистическая теорія истины, ибо она предварительно принципіально разъединяетъ эти моменты [2]): «толковать о познаніи внѣшняго міра чрезъ посредство идей, которыя наличны только въ насъ, значитъ топтаться до внутренняго самопротиворѣчія» [3]), «ибо не-прагматистъ, будучи логиченъ, оказывается либо чистымъ субъективистомъ, либо объективнымъ абсолютистомъ» [4]). Въ дѣйствительности, «въ логическомъ процессѣ данность не являетъ собою именно реальнаго существованія, а идея не означаетъ собою только одной психической нереальности. Обѣ онѣ суть модусы существованія, при чемъ одна являетъ собою данное существованіе, а другая—мысленное существованіе... Другими словами, datum и ideatum суть раздѣленіе труда,—инструментальности, кооперирующія въ цѣляхъ экономическаго разрѣшенія проблемы сохраненія цѣлостности опыта» [5]). «Мы должны остерегаться ошибочнаго утвержденія, будто какой-нибудь элементъ, будучи сначала наличенъ въ полной изолированности и оторванности своей, затѣмъ влечетъ за собою мышленіе, которое въ дѣйствительности возникаетъ только изъ затрудненнаго положенія въ его цѣломъ. Моменты впечатлѣнія и идеи... суть различія, возникающія только въ предѣлахъ рефлексіи надъ такой ситуаціей, являющейся подлиннымъ антецедентомъ мышленія... Моментъ мышленія порождается... всѣмъ динамическимъ опытомъ въ его цѣломъ... Антецедентомъ... является та ситуація, при которой различные факторы находятся въ дѣйствительномъ несогласіи другъ съ другомъ и которая въ борьбѣ и путемъ борьбы стремится реформировать цѣлое и возстановить части» [6]). Такая «конфликтная ситуація неизбѣжно поляризируетъ или раздробляетъ себя... Въ ней есть нѣчто, что остается надежнымъ, несомнѣннымъ. Но съ другой стороны въ ней имѣются также и элементы, которые стали сомнительны и ненадежны. Это служитъ формальнымъ началомъ для общаго раздѣленія всего поля на «фактъ», данное, наличное, Datum, и идеи, идеальное, постигнутое, мысль» [7]). Но не только по своему происхожденію, а и по своей задачѣ мышленіе, идея, остается цѣликомъ въ предѣлахъ единаго опыта. «Мышленіе должно и кончаться и начинаться въ сферѣ конкретныхъ наблюденій, если только оно должно быть совершеннымъ мышленіемъ» [8]). Ибо только «большій успѣхъ по сравненію съ ея соперниками... можетъ избрать и раскрыть идею, какъ идею значимую для данной ситуаціи» [9]). «Признакомъ значимости идеи является ея функціональное или инструментальное употребленіе въ цѣляхъ вызвать переходъ отъ относительнаго конфликтнаго опыта къ относительно цѣлостному» [10]). «Что-либо объективно лишь постолько, поскольку оно контролируетъ на протяженіи конфликта движеніе опыта въ его реконструктивномъ переходѣ отъ одной объединенной формы

[1]) Ibid., 166. [2]) Studies i. Logical Theory, 27—48, 58—85. [3]) Ibid., 83. [4]) Journal of Philos., Psych. a. Sc. Meth. VI., p. 434; Studies, 83. [5]) Ibid., 52—53. [6]) Ibid., 38. [7]) Ibid., 50. [8]) How we think, p. 96. [9]) Ibid., p. 107. [10]) Studies, 75.

къ другой» [1]). «Значимость неопредѣлима и неизмѣрима въ терминахъ познавательнаго содержанія въ его изолированномъ состояніи, а только въ терминахъ функціонированія познавательнаго опыта въ слѣдующихъ за нимъ опытахъ» [2]). «Мышленіе знаменуетъ собою приспособленіе къ нѣкоторой цѣли путемъ исправленія отдѣльныхъ объективныхъ содержаній» [3]). Цѣлью мышленія является мысленная дѣятельность, приводящая къ собственному завершенію» [4]). Всѣмъ этимъ исчерпывающе опредѣляется подлинная сущность истины и реальности: «Истина въ общемъ или въ отвлеченіи есть подходящее названіе для опытно переживаемаго отношенія между вещами опыта,—такого отношенія, при которомъ мысленныя затѣи ретроспективно разсматриваются съ точки зрѣнія ихъ осуществленія, гарантируемаго ихъ собственнымъ естественнымъ дѣйствіемъ или побужденіемъ» [5]). «Критеріемъ цѣнности идеи является, такимъ образомъ, способность ея... дѣйственно участвовать въ осуществленіи того объекта, ради котораго она была первоначально задумана. Способность дѣйствовать въ этомъ направленіи является признакомъ, мѣрой или критеріемъ истины» [6]). «Это значитъ, что, дѣйствуя правильно, она привела къ желанной цѣли; чрезъ посредство дѣйствія она создала такое положеніе вещей, котораго мысленно хотѣла. Это значитъ, что между цѣлью, планомъ и ихъ собственнымъ исполненіемъ и осуществленіемъ установлено согласіе, соотвѣтствіе» [7]). «Дѣйствительная работа идеи и ея истинность—это то же самое, ибо такая работа не является ни причиной истины, ни ея очевидностью, а составляетъ самую ея природу» [8]). Столь же имманентна и активна и сущность реальности: «реальность въ ея фактическомъ опредѣленіи, въ формѣ той логической силы, которой она обладаетъ при регулированіи образованія идей и при ихъ подтвержденіи, не является чѣмъ-либо лежащимъ за предѣлами рефлективной ситуаціи и ей только даннымъ, а дана или опредѣляется въ предѣлахъ самой этой ситуаціи. Какъ таковая, реальность являетъ собою всю эту ситуацію въ ея цѣломъ, въ то время, какъ фактъ есть специфическое ея опредѣленіе» [9]). Реальность—это то же, что опытъ въ его цѣломъ. «Если вы хотите установить, что такое субъективное, что объективное, что физическое, духовное, космическое, психическое, что есть причина, субстанція, цѣль, дѣятельность, зло, бытіе, качество... обратитесь къ опыту и смотрите, что представляетъ собою вещь при опытномъ ея испытаніи» [10]). Само собою разумѣется, «опытъ не есть неподвижная и замкнутая въ себѣ вещь; онъ полонъ жизни и, значитъ, растетъ» [11]). А вмѣстѣ съ нимъ измѣняется, растетъ и ширится и все его содержимое, между прочимъ, познаніе, наука, истина.

Прагматизмъ, по мнѣнію Джемса, знаменуетъ собою въ сущности «только методъ» [12]), методъ «конкретнаго и эмпирическаго истолкованія терминовъ» [13]). «Руководящимъ положеніемъ прагматизма является

[1]) Ibid., 76. [2]) Journal of Philos.' Psych. a. Sc. Meth. II, p. 657. [3]) Studies, 81 [4]) Ibid., 79. [5]) Influence, 110 f. [6]) Ibid., 150 f. [7]) Journal of Phil., Psych. a. Sc. Meth. IV, p. 202. [8]) Influence, 143. [9]) Journal of Phil., Psych. a. Sc. Meth. IV, p. 319. [10]) Influence, 239. [11]) How we think, p. 156.
[12]) Pragmatism, 51. [13]) Meaning, 297.

утвержденіе, что смыслъ понятія всегда заключается—если и не въ какой-либо чувственной частности, имъ непосредственно обозначаемой, то въ какомъ-нибудь частномъ различіи, наличномъ въ ходѣ опыта, которое должно сообщить ему истинность» [1]). «Вся оригинальность прагматизма, вся его особенность,—въ его пользованіи конкретнымъ путемъ постиженія. Онъ начинаетъ съ конкретности, возвращается къ ней снова и ею же кончается» [2]). Ясно, что такой конкретный методъ философствованія долженъ прежде всего и главнымъ образомъ сказаться въ отказѣ отъ прежнихъ отвлеченныхъ теорій истины и познанія и въ установленіи новаго конкретнаго взгляда на ихъ природу. Дѣйствительно, интеллектуалистическій раціонализмъ дѣлаетъ познаніе невозможнымъ, а истину непонятной. Для него познаватель представляетъ собою одно понятіе, а познаваемое—другое. Дискретные и раздѣляемые пропастью, они оказываются взаимно трансцендентными вещами; такъ что вопросъ о томъ, какъ можетъ вообще объектъ проникнуть въ субъектъ, или же субъектъ подойти къ объекту, становится неразрѣшимѣйшей философской загадкой» [3]). Раціонализмъ «постулируетъ абсолютную истину, но отказывается отъ какого бы то ни было объясненія того, что означаютъ эти слова» [4]). Самое большее онъ «полагаетъ, что конечныя состоянія духа какимъ-то необъяснимымъ образомъ оказываются тождественны съ безконечнымъ все-знателемъ, котораго онъ чувствуетъ себя принужденнымъ постулировать для того, чтобы создать тѣмъ fundamentum для познавательнаго отношенія въ той формѣ, какъ оно имъ понимается»[5]). Съ другой стороны, и такъ называемая философія опыта не смогла подтвердить своихъ главныхъ пунктовъ. Мы не можемъ признать, что связи моментовъ въ самой душѣ суть простыя копіи соотвѣтствующихъ связей, запечатлѣвающихся въ ней, благодаря воздѣйствію окружающаго міра»[6]). Истина и познаніе вообще «не заключаютъ въ себѣ тѣхъ загадочныхъ понятій самотрансцендентности и присутствія въ отсутствіи, которыя составляютъ такой существенный моментъ въ представленіяхъ о познаніи у философовъ и людей жизни» [7]). «Истинныя идеи суть тѣ идеи, которыя мы въ состояніи ассимилировать, оправдать, подтвердить и вывѣрить... Истинность идеи не является какимъ-то присущимъ ей неподвижнымъ свойствомъ... Идея становится истинной, дѣлается истинной. Ея истинность есть въ дѣйствительности событіе, процессъ: именно процессъ ея самовывѣренія, ея верификаціи. Ея значимость есть процессъ ея значенія» [8]). «Истина дѣлается въ самомъ теченіи опыта совершенно такъ же, какъ здоровье, богатство и власть» [9]). «Познаніе представляетъ собою естественный процессъ, подобный любому другому» [10]). Оно «дѣлается прохожденіемъ черезъ промежуточные опыты»[11]) и является «однимъ изъ путей установленія плодотворныхъ взаимоотношеній съ реальностью» [12]). «Матеріальное содержаніе истинности, такимъ образомъ, совершенно совпадаетъ съ матеріальнымъ содержаніемъ удостовѣренія..., ибо истина есть лишь наше субъективное отно-

[1]) Problems, 60. [2]) Meaning, 216. [3]) Problems, 86 . [4]) Meaning, 266. [5]) Ibid., 213. [6]) Principles of Psychol. II, 688; Rad. Empiricism, 43. [7]) Meaning, 50. [8])Pragmatism, 201. [9]) Ibid., 218. [10]) Meaning, 149. [11]) Ibid., 141. [12]) Ibid., 80.

шеніе къ реальностямъ» [1]). «Прагматическій методъ означаетъ собою, стало быть, всего лишь то, что истина должна имѣть практическія послѣдствія» [2]): «истинность идеи указываетъ на нѣчто такое въ ней, что опредѣляетъ ея стремленіе къ дѣйствію» [3]). Это влечетъ за собою, однако, цѣлый рядъ другихъ идей, касающихся уже не одного только метода познанія, но и самой теоріи его, а равно и теоріи бытія вообще. «Установленіе прагматистической теоріи истины представляетъ собою чрезвычайно важный шагъ въ дѣлѣ утвержденія радикальнаго эмпиризма. Этотъ же послѣдній состоитъ, во-первыхъ, изъ постулата, затѣмъ изъ фактическаго установленія и, наконецъ, изъ общаго заключенія. Постулатъ гласитъ, что единственными вещами, о которыхъ среди философовъ можетъ итти рѣчь, являются вещи, опредѣлимыя въ терминахъ, взятыхъ изъ опыта... Фактическое установленіе состоитъ въ томъ, что отношенія между вещами, и связующія, и раздѣльныя, являются матеріаломъ прямого отдѣльнаго опыта не больше и не меньше, чѣмъ и сами вещи. Общее заключеніе утверждаетъ, что въ силу этого части опыта связуются, ближайшая съ ближайшей, чрезъ посредство отношеній, являющихся тоже частями опыта. Словомъ, непосредственно воспринимаемый міръ не нуждается ни въ какой трансъэмпирической связкѣ и въ своихъ собственныхъ предѣлахъ обладаетъ связностью или же непрерывностью структуры» [4]). «Въ мірѣ существуетъ лишь одна первичная матерія или матеріалъ, изъ котораго все сдѣлано; и если мы назовемъ эту матерію «чистымъ опытомъ», то нетрудно будетъ показать, что познаніе является особаго рода взаимоотношеніемъ, въ которое могутъ вступить между собою части чистаго опыта. Отношеніе это само является частью чистаго опыта; одинъ изъ его «моментовъ» становится субъектомъ или же носителемъ познанія, познавателемъ, а другой—познаваемымъ объектомъ» [5]). «Мысли въ дѣйствительности сдѣланы изъ той же самой матеріи, что и вещи» [6]). «Сознательнымъ или опознаннымъ какой-либо феноменъ становится не въ силу раздвоенія внутренней сущности, а благодаря присоединенію къ нему другихъ феноменовъ... Вещи познаются однѣ другими, или же, скорѣе, среди нихъ есть такія, которыя познаютъ другихъ; и то взаимоотношеніе, которое мы называемъ познаніемъ, во многихъ случаяхъ представляетъ собою лишь цѣпь посредствующихъ опытовъ, допускающихъ описаніе въ конкретныхъ терминахъ. Тутъ нѣтъ никакой трансцендентной тайны» [7]). «Сознаніе въ той формѣ, какъ оно обычно понимается, не существуетъ... Что существуетъ въ дѣйствительности, скрываясь подъ этимъ названіемъ, такъ это—та способность къ соотношенію или опознанію, которой обладаютъ части опыта» [8]). Равнымъ образомъ и «реальность всегда опредѣляется, какъ моментъ среди общихъ возможностей опыта» [9]). «Все реальное должно быть какъ-нибудь испытано и всякаго рода испытанныя вещи должны быть въ какомъ-либо смыслѣ реальными» [10]). Это, однако, нисколько не мѣшаетъ прагма-

[1]) Ibid., 160. [2]) Ibid., 52.. [3]) Ibid., 174 [4]) Ibid., XII—XIII; Radical Empiricism, 42; [5]) Ibid., 4; Princ. of Psych. I, 338 ff. [6]) R. Empiricism, 37, 216. [7]) Ibid., 231. [8]) Ibid., 232. [9]) Ibid., 201. [10]) Ibid., 160.

тизму оставаться на реалистической точкѣ зрѣнія [1]). «Идеи представляютъ собою плоскую психологическую поверхность, если не отражаютъ какой-нибудь матеріи, сообщающей имъ познавательный смыслъ» [2]). Прагматизмъ стремится «разсматривать переиспытываемыя нами состоянія удовлетворенія, какъ вѣрныхъ нашихъ руководителей, поскольку дѣло идетъ о дѣйствительности, а не какъ руководителей, вѣрныхъ лишь постолько, посколько дѣло идетъ о насъ. Несомнѣнно, долгомъ его критиковъ было бы нѣсколько болѣе подробнымъ образомъ показать, почему эти состоянія не являются носителями «объективной» истины. Увѣренность, которою они сопровождаются, «полагаетъ» предполагаемую реальность, «соотвѣтствуетъ» ей и гармонируетъ съ нею» [3]). Отсюда ясно, что «полное сліяніе души съ реальностью является абсолютной границей истинности. Если идея будетъ не только вести насъ по направленію къ реальности или же навстрѣчу ей, но будетъ приводить насъ въ такое тѣсное соприкосновеніе съ ней, что мы будемъ сливаться съ нею воедино, то, по моему, она будетъ сдѣлана съ абсолютной истинностью» [4]). «Абсолютная истина... означаетъ идеальную сѣть формулировокъ, по направленію къ которымъ должны, надо думать, стремиться постепенно всевозможныя мнѣнія» [5]).—Но, кромѣ радикальнаго эмпиризма и въ сопряженіи съ нимъ, прагматическій методъ влечетъ за собою еще также и плюралистическій взглядъ на міръ. «Говоря объ истинѣ, мы имѣемъ въ виду истины во множественномъ числѣ,—процессы, осуществляющіеся in rebus и надѣленныя только однимъ общимъ свойствомъ, которое состоитъ въ томъ, что онѣ удовлетворяютъ... Истина для насъ означаетъ только коллективное названіе процессовъ верификаціи» [6]). «Для плюралистическаго прагматизма истина растетъ въ предѣлахъ каждаго конечнаго опыта» [7]). Удовлетвореніе, которымъ завершается верификація, «не является отвлеченнымъ удовлетвореніемъ überhaupt..., но состоитъ, надо полагать, изъ тѣхъ удовлетвореній (во множественномъ числѣ), которыя актуально переживаются конкретно существующими людьми, когда они находятся въ состояніи увѣренности» [8]). «Истина въ состояніи дѣйствія представляетъ собою верификаціи; эти же послѣднія всегда отдѣльны» [9]). Самый смыслъ практичности познанія заключается «скорѣе въ томъ фактѣ, что опытъ долженъ быть отдѣльнымъ, чѣмъ въ томъ фактѣ, что онъ долженъ быть дѣйственнымъ» [10]). Слово «истина» можетъ быть употребляемо только въ отношеніи къ какому-либо отдѣльному мыслителю» [11]). Точно такъ же дѣло обстоитъ и съ реальностью и со всѣмъ опытомъ въ его цѣломъ: «реальность состоитъ столь же изъ существующихъ отдѣльностей, сколь и изъ сущностей, универсалій и общихъ именъ; существующія же отдѣльности мы познаемъ только въ перцептуальномъ потокѣ, съ которымъ никогда не можемъ совладать» [12]); «по отношенію къ нашему опыту основное значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что опытъ этотъ есть процессъ измѣненія» [13]). «Реальность,

[1]) Meaning, 195, 100, 217; Problems, 106. [2]) Meaning, 195. [3]) Ibid., 192—193. [4]) Ibid., 156—157. [5]) Ibid., 266—267. [6]) Pragmatism, 218, 232, 240. [7]) Ibid., 260. [8]) Meaning, 192. [9]) Ibid., 212. [10]) Ibid., 210. [11]) Ibid., 274. [12]) Problems, 73 f.; Empiricism, 159 f. [13]) Meaning, 89.

жизнь, опытъ, конкретность, непосредственность... превозмогаютъ нашу логику, затопляютъ ее и окружаютъ; реальность повинуется высшей логикѣ, обладаетъ высшей раціональностью» [1]). Потому «различіе между монизмомъ и плюрализмомъ является, пожалуй, самымъ важнымъ изо всѣхъ различій въ философіи» [2]). Монизмъ знаменуетъ собою человѣческую склонность къ схематизаціи и отвлеченію; плюрализмъ выражаетъ собою тотъ фактъ, «что міръ не можетъ быть втиснутъ въ какое-нибудь одно отдѣльное положеніе» [3]). «Міръ плюрализма поэтому подобенъ скорѣе федеральной республикѣ» [4]). Для плюрализма «міръ является «единымъ» въ одномъ отношеніи и «множественнымъ» въ другомъ. И это различіе должно быть явственно проводимо, если желательно, чтобъ дѣло не кончилось безплоднѣйшей абстракціей» [5]). «Плюрализмъ стоитъ за дистрибутивную форму» [6]), за форму «каждости» [7]). Эта послѣдняя является для него «вѣчной формой» міра [8]): плюрализмъ провозглашаетъ «абсолютную новизну», «multiversum», вмѣсто единаго въ себѣ абсолюта [9]). Отсюда ясно, что для плюрализма міръ представляетъ собою нѣчто «незаконченное» [10]), а «сверхчеловѣческое сознаніе, каково бы оно ни было по своему захвату, само всегда ограничено внѣшней средой и является, слѣдовательно, конечнымъ» [11]). Наконецъ, въ сферѣ морали плюрализмъ «ни оптимистиченъ, ни пессимистиченъ, а скорѣе меліористиченъ. Міръ, согласно его ученію, можетъ быть спасенъ въ томъ случаѣ, если каждая изъ его частей будетъ стараться сдѣлать свое лучшее дѣло» [12]). «Меліористическій міръ слѣдуетъ представлять себѣ по аналогіи съ обществомъ, какъ плюрализмъ независимыхъ силъ. Онъ будетъ преуспѣвать постолько, посколько его преуспѣяніямъ будутъ содѣйствовать эти послѣднія» [13]).

Однимъ изъ несомнѣнныхъ родоначальниковъ прагматистскаго движенія въ Америкѣ является также Джемсъ Маркъ Болдвинъ [14]). «Что же такое, въ концѣ концовъ, должны мы разумѣть подъ истиной въ сферѣ внѣшняго познанія?», спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: «истина въ природѣ есть прямой продуктъ отбора, опирающагося на фактическое подтвержденіе; она переходитъ затѣмъ въ сферу навыковъ, и притомъ такъ, что сбразуетъ собою часть той организаціи, которая обнаруживаетъ собою «систематическую опредѣленность» мыслящаго... Мы говоримъ о соотвѣтствіи между идеей и фактомъ и о томъ, что фактъ является моментомъ, устанавливающимъ истину; и это дѣйствительно такъ. Но только при этомъ мы должны помнить, что истина

---

[1]) Plur. Universe, 213. [2]) Will to believe, VIII; Problems, 114. [3]) Will, 280. [4]) Plur. Universe, 321. [5]) Problems, 133. [6]) Ibid., 114. [7]) Plur. Univ., 324. [8]) Ibid., 325. [9]) Problems, 145. [10]) Ibid., 141, 229; Plur. Universe, 329. [11]) Ibid., 311; Problems, 130; Pragmatism, 301. [12]) Problems, 142 [13]) Ibid, 229.—Нельзя не отмѣтить и того, что иногда Джемсъ открыто высказывается за умѣренный панпсихизмъ. Срвн. Plur. Universe, 313, 318. Problems, 218.

[14]) James Mark Baldwin, Development and Evolution (1902); Fragments in Philosophy and Science (1902); Social and Ethical Interpretations in Mental Development, 4 Ed. (1906); Thought and Things, or Genetic Logic 2 voll. (1906—1908)—переведена на французскій и нѣмецкій. The Limits of Pragmatism въ Psychological Review XI (1904) № 1; On Truth, ibid. XIV (1907), № 4; The Influence of Darwin on Knowledge and Philosophy, ibid. XVI (1909), № 3.

не потому является результатомъ отбора, что она истина, а она истина потому, что является результатомъ отбора, и притомъ двумя способами: путемъ осуществленія навыка и путемъ открытія факта. Вопросъ объ истинѣ не поднимается тамъ, гдѣ не приведены въ дѣйствіе обѣ эти селективныя функціи» [1]). Системой истинъ о мірѣ является та система, которая имѣетъ дѣйственное значеніе по отношенію къ нему и въ его цѣломъ, и въ его деталяхъ» [2]). «Истинно то, что находитъ для себя необходимость и подтвержденіе въ той сферѣ, въ которой окончательно складывается его смыслъ; значимымъ является все внутренне-состоятельное цѣлое отношеній, устанавливаемыхъ рефлексіей въ такой сферѣ, которая признается сферой истины» [3]). «Система истинъ является, такимъ образомъ, всегда однимъ изъ многихъ возможныхъ осуществленій, и ея значимости хотя и являются конечными въ ея собственныхъ предѣлахъ, тѣмъ не менѣе всегда снова полагаются, какъ нѣчто такое, что имѣетъ въ виду дальнѣйшія удовлетворенія, а равно и дальнѣйшія изслѣдованія. Словомъ, значимыхъ истинъ, полагающихся независимо отъ личныхъ мотивовъ, не существуетъ... Системѣ истинъ нельзя дать истолкованіе независимо отъ всей совокупности содержаній оцѣночнаго характера, не разрушивъ ея внутренняго смысла» [4]). «Объективное не является просто объектомъ; это объектъ во внутренней жизни субъекта. Психическое не есть просто психическое; оно является психическимъ при отвлеченіи отъ тѣхъ содержаній, которыя составляютъ объектъ» [5]). Та поправка на прагматизмъ, которую Болдвинъ выражаетъ такъ: познаніе черезъ контроль (knowledge through control) въ противоположность формулѣ прагматизма: контроль черезъ познаніе (control through knowledge) [6]), нисколько не мѣшаетъ ему оставаться по существу своему типичнымъ прагматистомъ, проповѣдующимъ типично-прагматистическую генетическую теорію познанія и логики [7]).

Энергичное выступленіе прагматистическихъ философовъ не замедлило тотчасъ же вызвать въ Америкѣ не менѣе энергичный отпоръ. Противъ прагматизма выступила цѣлая вереница мыслителей, выдвинувшихъ чрезвычайное обиліе всяческихъ аргументовъ. Среди этихъ послѣднихъ, какъ всегда, было немало и такихъ, которые зиждились на неумѣніи или нежеланіи понять жизненный нервъ и внутреннее устремле-

---

[1]) Develop. a. Evol., 251. [2]) Ibid. 249. [3]) Thought. a. Things II, 329. [4]) Ibid., 375. [5]) Ibid. I, 269. [6]) Ibid. II, 348 f. [7]) Ibid. II, I—25; срвн. Soc. a. Eth. Interpretations, 256—302. Кромѣ того, въ защиту прагматизма и тѣхъ или другихъ его ученій выступаютъ: J. E. Miller, The Psychology of Thinking (1909); J. E Boodin, Truth and Reality. An Introduction to the Theory of Knowledge (1911); D. Jordan, The Stability of Truth (1911); F. H. Jonson, God in Evolution (1911); Bawden, What is Ppragmatism въ J of. Ph., Ps a. Sc M. I (1904), № 16.; Evolution and the Absolute въ Phil. Review XV (1906) p 145—156; Armstrong, The Evolution of Pragmatism въ J. of Ph , Ps. a. Sc. M. V (1908). № 24; The Progress of Evolution, ibid. IX (1912) № 13; H. B Thompson, Bosanquet's Theory of Judgment въ Studies in Logical Theory Dewey's (1909) p. 86—127; W. C. Gore, Image and Idea, ibid. p. 184—202; H. W Stuart, Valuation as a Logical Process, Ibid p. 227 ff.; A W Moore Some Logical Aspetcs of Purpose, ibid p 341 ff ; Pragmatism and its Critics (1910).

ніе молодого движенія. Съ другой стороны, былъ сдѣланъ также и рядъ возраженій фундаментальнаго характера, на которыя прагматизмъ не смогъ отвѣтить и которыми его устои серьезно поколеблены. Среди такихъ сокрушительныхъ аргументовъ прежде всего должно быть упомянуто возраженіе Р о й с а: сводить всякую истину къ отдѣльному, индивидуализированному и преходящему опыту, видѣть въ ней лишь простое переживаніе увѣренности и подтвержденія, считать ее относительной и тѣсно связанной въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ съ тѣмъ конкретнымъ лицомъ, которое мыслитъ, и, наконецъ, разсматривать ее, какъ продуктъ конечной человѣческой воли, неправомѣрно потому, что уже само прагматическое ученіе объ истинѣ, какъ опредѣленнаго рода утвержденіе, предполагаетъ абсолютную истину, по крайней мѣрѣ, требуетъ ее для себя. Вѣдь прагматизмъ, какъ теорія истины, правъ только и осмысленъ въ томъ случаѣ, если это его утвержденіе совершенно, т.-е. абсолютно, истинно. Другими словами, прагматизмъ рушится на глубокомъ внутреннемъ противорѣчіи. онъ отрицаетъ то, что утверждаетъ самымъ своимъ выступленіемъ [1]). Другое, не менѣе вѣское возраженіе прагматизму дѣлаетъ П р э т т ъ: утверждать, что истинность по своей сущности всецѣло сводится къ процессу верификаціи познавательныхъ идей, къ ихъ «удовлетворительному» «дѣйствію», неправомѣрно потому, что всякая верификація, всякое «удовлетворительное» «дѣйствіе» идей, неизбѣжно предполагаетъ то, что отмѣчается и выдѣляется въ нихъ, какъ истина. Истинность проявляется при верификаціи, открывается познающему индивидууму въ формѣ «удовлетворительнаго» «дѣйствія». Но для этого она должна уже быть сама собою, черпать свою значимость изъ себя самой. Проба истины—это одно; природа или смыслъ истины—это нѣчто другое [2]). Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ третье возраженіе, принадлежащее Р ё с с е л л у: «интеллектуалисту нѣтъ надобности отрицать тотъ фактъ, что истинная идея надѣлена инструментальной функціей по отношенію къ нашимъ различнымъ нуждамъ, что истинная идея представляетъ собою орудіе, предназначающееся къ употребленію въ интересахъ воли или же нашей практической природы; но онъ настаиваетъ на томъ, что дѣйствительная сила инструмента и годность орудія для употребленія зависитъ отъ конструкціи инструмента, отъ качества орудія» [3]); «если сообразоваться со смысломъ истинной идеи, то, какъ я думаю, отсюда слѣдуетъ не только то, что идея истинна до ея верификаціи, но также и то, что она можетъ оставаться вовсе неверифицированной въ нашемъ человѣческомъ опытѣ. Я не хочу, однако, этимъ сказать, что идея можетъ быть истинна, если она при этомъ абсолютно недоступна верификаціи» [4]). Четвертый фундаментальный аргу-

[1]) R o y c e, Philosophy of Loyalty (1908), p. 324—348; William James and Other Essays (1911), 214—254.

[2]) J. B. P r a t t, What is Pragmatism? (1909), p. 49—131.

[3]) Journal of Phil., Psych. a. Sc. Meth. IV (1907), p. 294—295. [4]) Ibid., p. 495. См. J. E. R u s s e l l, Somme Difficulties with the Epistemology of Pragmatism and Radical Empiricism въ Phil. Review XV (1906), p. 406—413; Solipsism. The Logical Issue of Radical Empiricism, ibid., p. 606—613; The Pragmatist's Meaning of Truth въ Journal of Ph., Psych. a. Sc. Meth. III (1906), № 22; Pragmatism as the Salvation from Philosophical Doubt, ibid. IV (1907), № 3; A Reply to Dr.

ментъ противъ прагматизма выдвигается Бэйкуэлломъ: «либо все опытно испытанное реально лишь постолько, посколько оно вотъ здѣсь и въ данный моментъ испытывается (и не болѣе того); но въ такомъ случаѣ нѣтъ основаній говорить объ исправленіи или подтвержденіи опыта. Или же въ каждомъ опытѣ имѣется моментъ самотрансцендентности, который указываетъ за предѣлы вещи, посколько она опытно берется въ ея собственной реальности... Либо атомизмъ или трансцендентализмъ» [1]). Съ этимъ тѣсно связывается пятый антипрагматическій аргументъ, выдвигаемый Бодэ· «философія чистаго опыта не можетъ дать отчета относительно нашего усмотрѣнія міра за предѣлами нашего индивидуальнаго опыта; она не въ состояніи также показать и то, какъ возможенъ такой міръ, который является общимъ у цѣлаго множества индивидуумовъ» [2]); «опытъ можетъ быть съ точностью разсматриваемъ, какъ процессъ прогрессивной дифференціаціи, если только при этомъ проводится различіе между психологическимъ генезисомъ и онтологической реальностью; ошибка прагматизма въ томъ, что онъ оставляетъ это различіе безъ вниманія; благодаря этому мы оказываемся покинутыми на гипотетическій чистый опытъ, какъ нѣкоторую первичную матерію, изъ которой родятся всѣ вещи» [3]). Шестой аргументъ принадлежитъ Крэйтону: «прагматисты требуютъ конкретности, но не развили въ этомъ отношеніи никакого объективнаго логическаго взгляда; все, чего они могутъ достигнуть въ этомъ отношеніи, сводится къ конкретности психологическаго опыта, выраженнаго въ терминахъ субъективнаго чувствованія и устремленія» [4]). Седьмой аргументъ направляетъ противъ прагматизма Гиббномъ [5]) мысль не только не раздробляетъ, не обособляетъ и не схематизируетъ дѣйствительности, но, наоборотъ, представляетъ непрерывность въ ея подлинной сущности, свободной отъ отрывочности такъ называемаго перцептуаль-

---

Schiller, ibid., № 9; Controvercy about Trouth, ibid., № 11; A Last Word to Dr. Schiller, ibid., № 18; Why not Pluralism? ibid. VI (1909), № 14; Realism a Defensible Doctrine, ibid. VII (1910), № 26; Bergson's Antiintellectualism, ibid. IX (1912). № 5.

[1]) Journal of Ph., Psych. a. Sc. Meth. II (1905), p. 521—522. См. C. M. Bakevell, An Open Letter to prof. Dewey concerning Immediale Empiricism въ Journal of Ph., Psych. a. Sc. Meth. II (1905), № 19; The Issue between Idealism and Immediate Empiricism, ibid., № 25; The Ugly Infinite and the Good-for-nothing Absolute въ Phil. Review XVI (1907), p. 136—143; On the Meaning of Truth, ibid. XVII (1908), p. 579—591; Idealism and Realism, ibid. XVIII (1909), p. 503—513; The Problem of Transcendence, ibid. XX (1911), p. 113—136.

[2]) Journ. of Ph., Psych. a. Sc. Meth. II (1905), p. 133. [3]) Ibid. III (1906), p. 401. См. B. H. Bode, Pure Experience and the External World въ Journ. of Phil., Psych. a. Sc. Meth. II (1905), № 5; Cognitive Experience and its Objects, ibid.. № 24. Realism and Pragmatism, ibid. III (1906), № 15; Realism and Objectivity, ibid. IV (1907), № 10; The Problem of Objectivity, ibid. V (1908), № 6; The Concept of Immediacy, ibid. IX (1912), № 6; Consciousness and its Object, ibid., № 19; The Method of Introspection, ibid. X (1913), № 4; The Definition of Consciousness, ibid., № 9; The Concept of Pure Experience въ Phil. Review XIV (1905), p. 684—695; Objective Idealism and its Critics ib. XIX (1910), p. 597—609; Realistic Conceptions of Conciousness, ibid. XX (1911). p. 265—279.

[4]) Phil. Review XVII (1908), p. 604. Срвн. также, ibid. XIII (1904). p. 295 ff.

[5]) См The philosophical Aspects of Evolution. Phil. Review XIX (1910), p. 125 ff. Срвн. также J. G Hibben, The Test of Pragmatism, ibid. XVII (1908), p. 365—382; Hegel s Logic; An Essay in Interpretation (1902).

наго потока. Наконецъ, съ восьмымъ существеннымъ аргументомъ выступаетъ противъ прагматизма Шинцъ: «Прагматисты хотятъ, чтобы люди благосклонно относились къ ихъ философіи, какъ къ системѣ, и не считаютъ въ то же время себя обязанными выполнять условія, требуемыя этой послѣдней»; «то. что является правиломъ жизни, онъ (прагматистъ) превратилъ въ философскій методъ» [1]).

Б) Реализмъ возрождается въ Америкѣ въ двухъ существенно различныхъ направленіяхъ. Съ одной стороны, Жоржъ Стюартъ Фуллертонъ [2]) даетъ систему философіи, которая старается при помощи естественно-научныхъ и особенно психологическихъ результатовъ, добытыхъ изслѣдованіемъ послѣдняго времени, реабилитировать старый реализмъ съ его субъективистическимъ уклономъ и наивно-непосредственнымъ оттѣнкомъ. Съ другой стороны, группа тѣсно сплоченныхъ и единомыслящихъ въ существенномъ мыслителей, въ которую входятъ: Э. М. Холтъ, В. Т. Марвинъ, В. П. Монтэгю, Р. Б. Пирри, В. Б. Пыткинъ и Э. Г. Сполдингъ [3]), тре-

[1]) A. Schinz, Anti-pragmatisme (1909) — цитировано по франц. переводу — p. 69, 54 —Среди критиковъ прагматизма нельзя не указать еще: A. O. Lovejoy. The Thirteen Pragmatisms въ Journal of Ph., Psych. a. Sc. M. V (1908), №№ 1, 2. Pragmatism and Realism ibid. VI 1909); № 21; H. M. Kallen, The Affiliations of Pragmatism въ Journal of Ph , Psych. a Sc. M. VI (1909), № 24; Pralgmatism and its «Principles», ibid VIII (1911) № 23; W. Fitte, The Experience Pragmatism and Phil. Review XV (1906); R. B. Perry, Present Philosphical Tendencies (1912); p. 197—268.

[2]) George Stuart Fullerton, On Someness and Identity (1890); On Spinozistic Immortality (1899); A System of Metaphysics (1904); Introduction to Philosophy (1906); The World Ar Live jn (1912). Статьи: The Doctrine of Eject въ Journal of Phil., Psych. a. Sc. Meth. IV (1907), №№ 89, 21, 23; Percept and Object in Common Sense and in Philosophy, ibid. X (1913) №№ 3, 6.

[3]) E B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W B. Pitkin and E G. Spaulding, The Program and First Platform of Six Realists въ Journal of. Phil., Ps. a. Sc. M. VII (1910), p. 393 ff Тѣ же авторы, The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy (1912); R. B. Perry, Piensent Philosophical Tendencies (1912); W. T Marvin, An Introduction to Systematic Philosophy (1903). Статьи: W P. Montague, The Recent Views of the Problem of Realism въ Journ of Ph , Ps a Sc Meth. I (1904) № 11; The Relational Theory of Consciousness and Its Realistic Implications, ibid. II (1905), № 12, The Meaning of Identity, ibid. III (1906); Contemporary Realism and the Problems of Perception, ibid. IV (1907), № 14; May a Realist be a Pragmatist, ibid. VI (1909); The New Realism and the Old, ibid. IX (1912), № 2. R. B. Perry, A Division of the Problem of Epistemology, ibid VI (1909); The Hiddeness of Mind, ibid. VI (1909) № 2; The Mind's Familiarity with Itself, ibid. VI (1909), № 5; The Mind Within and the Mind Without, ibid. VI (1909), № 7; The Egocentric Predicament, ibid. VII (1910), № 1; The Question of Moral Obligation въ Int. Journal of Ethics XXI (1911). W. B. Pitkin, Logical Problems Old and New въ J. of Ph , Ps a Sc. M. II (1905), № 9; The Psychology of «Eternal Trutts», ibid II (1905) № 17; Time and the Percept, ibid X (1913), № 12. E. G Spaulding, The Ground of the Validity of Knowledge, ibid. III (1906), №№ 8, 10, 12, 14; The Postulats of Self-critical Epistemology въ Phil. Review XVIII (1909), p. 615 ff.; The Logical Structur of Self-Refuting Systems, ibid. XIX (1910), p. 276, 610 ff. Въ защиту реализма выступаютъ также и другіе мыслители: E. B Mac Gilvary, The Stream of Consciousness въ J. of Ph., Ps. a. Sc. M. IV (1907), № 9; Prolegomena to a Tentative Realism, ibid IV (1907), № 17; The Physiological Argument against Realism, ibid. IV (1907), № 22; Realism and the Physical World, ibid. IV (1907), № 25, The Chicago «Idea» and Idealism, ibid. V (1908), № 22, Experience and its Inner Implicity, ibid. VI (1909), № 9;

буетъ радикальной реформы старой реалистическсй программы въ духѣ «пан-объективизма» [1]) и предлагаетъ систему «нео-реализма», рѣзко порывающую въ принципѣ со всякимъ субъективизмомъ и психологизмомъ.

Содержаніе сознанія или опыта обнаруживаетъ, по мнѣнію Фуллертона, два основныхъ момента: моментъ непосредственной данности и моментъ символической данности [2]). «Явно безсмысленно было бы утверждать, что внѣшній міръ интуитивно наличенъ для каждаго человѣческаго сознанія во всей своей громадѣ и необозримости своихъ деталей... Какъ же должны мы представлять себѣ его данность въ сознаніи?» [3]) «Внѣшній міръ реальныхъ вещей есть... построеніе въ сознаніи... Это—система элементовъ, связанныхъ другъ съ другомъ нѣкоторымъ опредѣленнымъ образомъ» [4]). «Мы различаемъ извѣстнымъ образомъ между внѣшнимъ міромъ, какъ онъ есть, и тѣми идеями о немъ, которыя можетъ случайно усвоить себѣ тотъ или другой человѣкъ. Мы различаемъ между представителями его въ индивидуальныхъ душахъ и той идеальной системой, которую онѣ должны представлять» [5]). «Оригиналъ и копія являются здѣсь отчетливымъ образомъ различенными; тѣмъ не менѣе, мы приходимъ къ тому, что одинъ и тотъ же опытъ можетъ фигурировать и въ копіи и въ то же самое время составлять часть той системы вещей, которую мы именуемъ реальнымъ міромъ» [6]). А именно: «наши ощущенія въ своей совокупности даютъ систему переплетающихся между собою элементовъ. Ощущеніе получаетъ, какъ таковое, признаніе потому, что занимаетъ мѣсто въ такой системѣ. Занимая же такое мѣсто, оно является реальнымъ. Если въ предѣлахъ такой системы мы выдѣляемъ нѣкоторое ядро, особенно полезное при упорядоченіи, опредѣленіи и расположеніи цѣлаго, то нѣкоторыя изъ нашихъ ощущеній занимаютъ мѣсто знаковъ, другимъ же достается болѣе почетная роль означаемой вещи. Такимъ образомъ, мы получаемъ различіе между видимостью и реальностью... Безъ сомнѣнія, система нашихъ опытовъ остается несовершенной системой; но мы свободны все снова и снова стараться сдѣлать ее болѣе совершенной. И цѣлью, къ которой направлены всѣ эти старанья, является достиженіе совершенно и вполнѣ гармонической системы. Это и есть то самое, что мы разумѣемъ подъ конечной реальностью» [7]). Словомъ, «реальный міръ

Experience as Pure and Consciousness as Meaning, VIII (1911), № 19; Prof. Dewey's «Awareness», ibid. IX (1912), № 11; Prof. Dewey's Brief Studies in Realism, ibid. IX (1913), № 13; Pure Experience and Reality въ Ph. Review XVI (1907), p. 266—284; The Relation of Consciousness and Object in Sense-Perception, ibid XXI (1912), p. 152—173. M R. Cohen, The New Realism въ J. of Ph., Ps. a. Sc. M. X (1913), № 8. F I. E. Woodbridge, The Natur of Consciousness, ibid II (1905) № 5; Of what Sort is Cognitive Experience, ibid II (1905), № 21, Consciousness, the Sense Organs and the Nervous System, ibid. VI (1909), № 17 Herrick, Fundamental Concepts and Methodology of Dynamic Realism, ibid. I (1904), № 11; The Dynamic Concept of the Individual, ibid. I (1904), № 14; The Law of Consciousness and its Logical Application to Dynamic Realism, ibid. I (1904), № 22.

[1]) Journal of Ph , Psy. a. Sc Meth. IV (1907), p 377.

[2]) G. S. Fullerton, A System of Metaphysics (1904), p 1—93, особенно 33 ff; [3]) ibid., p. 53; [4]) ibid., 112, [5]) ibid., 113; [6]) ibid., 114; [7]) ibid., 158—159, 145.

есть... концептуальный міръ» [1]). «Реальный міръ въ пространствѣ и времени представляетъ собою громадный комплексъ осязаемыхъ вещей, стоящихъ другъ къ другу въ опредѣленныхъ отношеніяхъ разстоянія и направленія и проходящихъ сквозь рядъ измѣненій. Подъ пространствомъ и временемъ мы разумѣемъ планъ или систему ихъ актуальныхъ и теоретически возможныхъ отношеній и измѣненій. Въ лицѣ такого плана мы имѣемъ «форму» реальнаго міра. И совершенно такъ же, какъ реальный міръ не данъ ни въ одной отдѣльной интуиціи, но является построеніемъ чрезвычайной сложности и заключаетъ въ себѣ множество интуитивныхъ опытовъ, соединенныхъ въ систему, точно такъ же и «форма» эта не является «формой» каждой отдѣльной интуиціи, а планомъ цѣлой системы опытовъ, въ которыхъ обнаруживается реальный міръ. Такимъ образомъ, пространство и время суть то, что они суть, потому что реальный міръ есть то, что онъ есть. Они представляютъ собою отвлеченіе отъ реальнаго міра, изолированные его аспекты, и ни въ какомъ смыслѣ не познаются независимо отъ него» [2]). Итакъ «внѣшній міръ дѣйствительно долженъ быть внѣшнимъ, т.-е. онъ долженъ быть явственно отличенъ отъ содержаній души. Именно въ такомъ видѣ беретъ его и занимается имъ наука» [3]). «Внѣшній міръ, какъ онъ воспринимается нами», отнюдь не долженъ быть смѣшиваемъ воедино съ «нашими впечатлѣніями отъ внѣшняго міра». Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ объективнымъ порядкомъ, какъ объективнымъ, съ которымъ связаны наша душа и души другихъ людей... Во второмъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ совокупностью явленій, относящихся къ отдѣльной душѣ...» Но вмѣстѣ съ тѣмъ «было бы заблужденіемъ утверждать, что «внѣшній міръ, какъ таковый» есть, что-либо другое, кромѣ какъ «внѣшній міръ, какъ онъ воспринимается мною», или же какими-либо другими созданіями» [4]). Отсюда ясно, что «ощущенія, какъ таковыя, не могутъ быть изолированными кусочками опыта, но должны находиться въ нѣкоторомъ опредѣленномъ контекстѣ. Они должны противополагаться міру матеріальныхъ вещей и быть съ нимъ связаны; болѣе же спеціальнымъ образомъ они должны быть связаны съ наиболѣе важною изъ матеріальныхъ вещей, съ тѣломъ» [5]). «Связь души и тѣла единственна въ своемъ родѣ и отрицаніемъ этой ея единственности ничего нельзя добиться. Что между субъективнымъ и объективнымъ порядкомъ пролагается различіе, слишкомъ ясно, чтобы это можно было отрицать. Что эти два порядка не независимы другъ отъ друга, но образуютъ единую систему, должно быть тоже допущено каждымъ explicite или implicite. Наивный человѣкъ свободно связываетъ свою душу со своимъ тѣломъ. И эти слова не имѣютъ никакого таинственнаго значенія; они резюмируютъ... тотъ фактъ, что онъ видитъ вещи, когда его глаза раскрыты, и не видитъ ихъ, если глаза закрыты; тотъ фактъ, что онъ слышитъ звуки, когда его уши открыты, и не слышитъ ихъ при заткнутыхъ ушахъ и т. д.» [6]). Параллелизмъ является при этомъ иногда удобной, но совсѣмъ не адэкватной и ничего не объясняющею схемой [7]).

---

[1]) ibid., 210; [2]) ibid., 224; [3]) ibid., 415; [4]) ibid., 431; [5]) ibid., 385; [6]) ibid. 396; [7]) ibid., 298—331, 396, 398.

Что касается до моего сознанія другихъ людей, то оно опирается только на эйективную очевидность, отнюдь не на объективную: «я воспринимаю физическіе знаки и умозаключаю къ существованію психическихъ явленій» [1]). Однако, возможность объективнаго познанія чужой души не исключается совершенно: эйективное познаніе, возможно, превратится въ объективное. Говоря это, «я могу имѣть при этомъ въ виду только то, что я могу достичь такого же познанія разсматриваемыхъ явленій, каково мое познаніе душевныхъ опытовъ, позабытыхъ, исчезнувшихъ, выпавшихъ изъ моего сознанія, но затѣмъ снова возстановленныхъ мною... Если я говорю, что я познаю эти опыты, какъ объектъ, то я долженъ помнить, что это отнюдь не можетъ значить того, что я познаю ихъ, какъ внѣшній объектъ» [2]). «Должны ли мы допустить, что становленіе душевныхъ явленій безпричинно? Конечно; но только остережемся при этомъ двусмыслицы. Говоря такъ, мы имѣемъ въ виду только то, что душевныя явленія не имѣютъ мѣста въ физической системѣ вещей и что они въ своей системѣ не занимаютъ мѣста, аналогичнаго тому, которое занимаютъ физическія явленія въ физической системѣ. Мы не собираемся утверждать этимъ, что душевныя явленія лишаются всякой возможности быть разсматриваемыми и излагаемыми... Нѣтъ такихъ душевныхъ явленій, которыхъ нельзя было бы разсматривать тѣмъ единственнымъ способомъ, которымъ мы имѣемъ право разсматривать душевныя явленія» [3]).—«Явленія нашего міра можно разсматривать съ различныхъ точекъ зрѣнія. Можно сосредоточить свое вниманіе на порядкѣ физическихъ причинъ и слѣдствій и установить, что душевныя явленія находятся съ нѣкоторыми изъ нихъ въ отношеніи, обычно символизируемомъ, какъ параллелизмъ. Но любое душевное явленіе можетъ находиться въ отношеніи не только къ одному опредѣленному физическому событію...» Міръ не только физиченъ; онъ является также и «моральнымъ міромъ аспирацій, намѣреній и цѣлей». Міръ отнюдь не исчерпывается механизмомъ, въ немъ есть и телеологія [4]). Но это не значитъ, что онъ распадается на два міра: «существуетъ только одинъ міръ, который можетъ быть разсматриваемъ то съ этой, то съ другой стороны» [5]). Детерминистъ совсѣмъ не противникъ свободной воли: «признавая, что идеи могутъ относиться къ дѣйствіямъ, какъ планъ къ его выполненію, и что онѣ не являются какими-то необъяснимыми обнаруженіями, свободными отъ всякой связи съ тѣмъ, что имъ предшествуетъ, онъ признаетъ, что человѣкъ обладаетъ характеромъ и способенъ дѣйствовать свободно въ гармоніи со своимъ характеромъ» [6]).—Знаніе о Богѣ можно получить только по аналогіи съ человѣкомъ и при помощи умозаключенія. «Но нужно согласиться, что умозаключеніе это зиждется на аналогіи, гораздо болѣе отдаленной, чѣмъ та, на которую опирается умозаключеніе о существованіи душъ другихъ людей» [7]). Это лишаетъ знаніе о Богѣ всякаго научнаго значенія; но это отнюдь не значитъ того, что «человѣкъ, вѣрящій въ Бога, вѣритъ въ него безо всякаго основанія» [8]).

---

[1]) ibid., 470; [2]) ibid., 472; [3]) ibid., 525; [4]) ibid., 546 f.; [5]) ibid., 549; [6]) ibid., 568; [7]) ibid., 601; [8]) ibid., 602.

«Историческое значеніе новаго реализма, говорятъ его сторонники, становится особенно ясно, если его взять въ его отношеніи къ «наивному реализму», «дуализму» и «субъективизму». Новый реализмъ есть прежде всего ученіе объ отношеніи между познавательнымъ процессомъ и познаваемой вещью; и, какъ таковый, онъ является послѣдней фазой умственнаго движенія, прошедшаго черезъ три только-что указанныхъ фазы» [1]). «Новый реализмъ почти что тождественъ съ наивнымъ или естественнымъ реализмомъ и, какъ таковой, долженъ быть тщательно отличаемъ отъ дуалистическаго или выводного реализма Картезіанцевъ» [2]). «Но причиной отказа отъ наивнаго реализма въ пользу дуалистической или репрезентативной теоріи было явно безнадежное разногласіе между міромъ, какъ данностью въ непосредственномъ опытѣ, и истинной или усовершенствованной системой объектовъ, въ реальность которыхъ мы вѣримъ. Такимъ образомъ, первой и наиболѣе неотложною задачей для неореалистовъ является такое исправленіе реализма здраваго смысла, которое примирило бы его съ наличностью относительныхъ фактовъ» [3]), дало бы ему возможность принять имѣющееся въ наличности различіе между бытіемъ и мнимостью и научило бы его объяснять явленія субъективности, ошибки и иллюзіи. Причина заблужденій наивнаго реализма—въ безсознательномъ субъективизмѣ; въ субъективизмѣ же, въ конечномъ счетѣ, повиненъ и картезіанскій дуализмъ. Наконецъ, идеализмъ всѣхъ оттѣнковъ есть торжество и воплощеніе субъективизма [4]). Потому, «освобожденіе отъ субъективизма и формулировка такой альтернативы, которая была бы и цѣлительна и плодотворна, является центральной задачей для всякаго поборника реализма. Эта задача первѣе всѣхъ иныхъ философскихъ вопросовъ, какъ-то: о монизмѣ и плюрализмѣ, этернализмѣ и темпоралисмѣ, матеріализмѣ и спиритуализмѣ и даже—прагматизмѣ и интеллектуализмѣ» [5]). «Реалистическая полемика есть, потому, прежде всего полемика противъ субъективизма» [6]). Въ этомъ смыслѣ «наиболѣе характерной чертой реалистической философіи является эмансипація метафизики отъ эпистемологіи. Это значитъ, что сущность вещей нельзя искать прежде всего въ природѣ познанія» [7]). «Причина отказа отъ старой логики въ новой лежитъ въ безнадежномъ смѣшеніи акта сужденія съ намѣченнымъ содержаніемъ старою логикой» [8]). «Сущности (объекты, факты и т. п.), подлежащія изученію логики, математики и физическихъ наукъ, не являются душевными сущностями въ обычномъ и прямомъ смыслѣ этого слова... Бытіе и природа этихъ сущностей ни въ какомъ смыслѣ не обусловливаются ихъ наличностью въ познаніи» [9]). Ставить эти сущности въ зависимость отъ познанія и души значитъ поддаваться заблужденію «эго-центрическаго предикамента», которое заключается въ утвержденіи, что «нельзя воспринять вещь, существующую отдѣльно отъ сознанія, такъ какъ воспринимать ipso facto значитъ вводить въ сознаніе» [10]),

[1]) New Realism (1912), p. 2; [2]) J. of Ph., Ps. a. Sc. M. IX (1912), p. 40; [3]) New Realism p. 10; [4]) ibid, p. 4 ff.; R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies (1912), p. 113—193; [5]) New Realism, p. 10; [6]) ibid., p. 11; [7]) ibid., p. 32; [8]) J. of. Ph., Ps. a Sc M. II (1905), p. 234; [9]) 7. of. Ph., Ps. a. Sc. M. VII 1910, p. 394; [10]) ibid.. VII (1910), p. 133 f.

и что наличность вещи, значитъ, всегда обусловливается наличностью познанія, т.-е. наличностью познавательнаго процесса въ познающемъ сознаніи или субъектѣ [1]). Такое утвержденіе зиждется на игрѣ словомъ познаніе, которую лучше всего иллюстрировать слѣдующимъ примѣромъ: «каждая «идея» (разумѣя подъ ней душевный процессъ или состояніе) не можетъ существовать отдѣльно отъ души; всякая познаваемая сущность есть «идея» (разумѣя подъ нею объектъ мысли); стало быть, каждая познаваемая сущность не можетъ существовать отдѣльно отъ души. Неспособность подмѣтить такую двусмыслицу сообщаетъ идеализму его яко бы аксіоматическій характеръ» [2]). Равнымъ образомъ, «формулы логики являются законами мысли не въ большей степени, чѣмъ ондулаціонная теорія свѣта... Логика ничего намъ не говоритъ спеціально о душѣ или процессѣ мышленія» [3]). «Логика не есть наука о познавательномъ процессѣ» [4]). «Въ мірѣ существуютъ классы, и эти классы находятся другъ съ другомъ въ отношеніи. Въ мірѣ существуютъ такія вещи, какъ истины и заблужденія, и они находятся между собою въ отношеніяхъ» [5]). Ими занимается логика, а не психическими переживаніями,—наукой, а не процессомъ познаванія. «Реализмъ освобождаетъ логику, какъ изслѣдованіе объективнаго факта, отъ всякаго разсмотрѣнія состояній или дѣйствій души» [6]). Въ противоположность логикѣ, гносеологія занята именно процессомъ познанія, т.-е. нѣкоторымъ конкретнымъ объектомъ, нѣкоторымъ опредѣленнымъ явленіемъ природы. Ясно, что она не можетъ быть основополагающей [7]). Точно также ясно, что она обусловливается цѣлымъ рядомъ другихъ знаній: она обусловливается логикой, физикой, біологіей и психологіей. «Познавательный процессъ, какъ естественное явленіе, обусловливается многими факторами,—съ одной стороны, физической и соціальной средою души, съ другой—потребностями, структурой и благосостояніемъ тѣлеснаго организма» [8]). Равнымъ образомъ, гносеологія зависитъ и отъ ученія о реальности. Изученіе природы познанія не можетъ дать, само собою, ученія о реальномъ. Если трансцендентализмъ даетъ такое ученіе, заявляя себя въ то же время только теоріей познанія, то это происходитъ потому, что онъ незамѣтно для самого себя вводитъ въ свою теорію познанія нѣкоторое ученіе о бытіи и повиненъ, такимъ образомъ, въ порочномъ логическомъ кругѣ [9]). «Метафизика же, какъ логическое изслѣдованіе основаній науки, нуждается въ данности лишь двухъ вещей, наукъ въ ихъ возможно наиболѣе точной формулировкѣ и формальной логики» [10]). Она гораздо безпредпосылочнѣе эпистемологіи и логически гораздо фундаментальнѣе ея. Такимъ образомъ, нео-реализмъ знаменуетъ собою отказъ отъ идеалистическаго критицизма и возвратъ къ догматизму, исходившему изъ вещей, а не изъ процесса познанія [11]).—Вторымъ важнымъ шагомъ въ дѣлѣ освобожденія наивнаго реализма отъ субъективизма и ниспроверженія

---

[1]) R. B. Perry, Present Philos. Tendencies (1912), p. 129 ff.; New Realism (1912), p. 11 ff., 257 ff., 294 ff.; [2]) New. Realism, p. 475; [3]) ibid., p. 52; [4]) ibid., p. 56; [5]) ibid., p. 52 f.; [6]) ibid., p. 40; [7]) ibid., p. 60; [8]) ibid., p. 67 ff.; [9]) ibid., p. 74—83; [10]) ibid., p. 92; [11]) ibid., p. 50 f.

субъективизма вообще является точное установленіе смысла той независимости отъ акта познанія, которою характеризуется познаваемая «сущность». Эта независимость не есть, прежде всего, трансцендентность субстанціи. Наоборотъ, сущности имманентны познающему субъекту, когда онѣ познаются (при чемъ безразлично, будутъ ли то физическіе объекты или математическія положенія и построенія); но онѣ имманентны ему, какъ нѣчто такое, что могло бы и не познаваться и тѣмъ не менѣе оставаться само собою, какъ нѣчто независимое, самостоятельное. «Другими словами, имманентность и трансцендентность суть предикаты, другъ съ другомъ согласимые, непротиворѣчивые» [1]). «Теорія имманентности исправляетъ... дуализмъ, утверждая, что различіе между познаніемъ и вещами, подобно различію, существующему между душою и тѣломъ, есть различіе относительное и функціональное, а не различіе по содержанію» [2]). Съ другой стороны, «сущности трансцендентны, такъ называемой, «познающей душѣ» или «сознанію» только въ томъ же смыслѣ, въ какомъ терминъ трансцендентенъ тѣмъ отношеніямъ, въ которыхъ онъ можетъ находиться... Трансцендентность означаетъ собою, стало быть, во-первыхъ, отличность, а, во-вторыхъ, функціональную независимость» [3]). Теорія независимости можетъ быть суммирована въ восьми слѣдующихъ пунктахъ: «1. Независимость есть не зависимость. 2. Зависимость не то же, что отношеніе, но является спеціальнымъ типомъ соотношенія, при наличности котораго зависящее содержитъ, заключаетъ въ себѣ то, отъ чего зависитъ, или является имъ однимъ только причиняемымъ или заключаемымъ зависящимъ. 3. Независящее можетъ быть поставлено въ отношеніе, можетъ и не быть въ него поставлено, предполагая, что оно не поставлено въ только что (2) упомянутое отношеніе. 4. Объектъ сознанія стоитъ къ сознанію въ нѣкоторомъ отношеніи, но отсюда не слѣдуетъ, что онъ находится въ зависимости отъ сознанія. 5. Существуетъ рядъ сущностей, включающій въ себя всѣ простыя и нѣкоторыя сложныя сущности, которыя не зависятъ отъ сознанія, потому что онѣ не стоятъ къ нему въ вышеуказанномъ отношеніи (2). 6. Это нисколько не мѣшаетъ имъ быть связанными съ сознаніемъ иными отношеніями. 7. Имѣются налицо случаи субъективности, т.-е. такихъ комплексовъ, которые, какъ таковые, зависятъ отъ сознанія. 8. Субъективные комплексы содержатъ одновременно и такія сущности, которыя не зависятъ отъ сознанія и, стало быть, не зависятъ отъ тѣхъ вторичныхъ сознательныхъ отношеній, въ которыя онѣ могутъ попасть» [4]). Этимъ закладываются логическія основанія «аналитическаго реализма» [5]), отказывающагося безповоротно отъ теоріи «внутреннихъ отношеній», лишающей термины ихъ самостоятельности и подчиняющей ихъ отношеніямъ, и принимающаго теорію «внѣшнихъ отношеній» [6]): «признавать и отождествлять съ самимъ собою, такъ называемый, терминъ значитъ молчаливо утверждать уже, что даже и въ томъ случаѣ, если онъ находится въ отношеніи со всѣми дру-

---

[1]) ibid., p. 476; [2]) R. B. Perry, Present Phil. Tendencies, p. 312; [3]) New Realism, p. 477—478; [4]) ibid., p. 151, 113—118; [5]) ibid., p. 155; [6]) ibid., p. 165 ff., 299; R. B. Perry, Present Phil. Tendencies, p. 319 ff.

гими терминами, онъ тѣмъ не менѣе можетъ быть самоотождествленъ, именно какъ этотъ вотъ терминъ, безъ отождествленія всѣхъ его отношеній, и что онъ независимъ въ этомъ смыслѣ отъ этихъ отношеній» [1]). Съ точки зрѣнія такого трактованія сущности отношеній научныя представленія о различныхъ абстрактныхъ и конкретныхъ комплексахъ (число, пространство, время, движеніе, причинность, организмъ и т. п.) оказываются вполнѣ адэкватны, и всѣ атаки послѣдняго времени на науку, какъ на фальсификацію дѣйствительности, разомъ отпадаютъ [2]). «Отвергая анти-интеллектуализмъ и соединяясь съ аналитическимъ методомъ, реализмъ отвергаетъ и всякую мистическую философію... Неореалистъ не признаетъ ни конечныхъ непосредственностей, ни безотносительныхъ и неопредѣлимыхъ сущностей, если это—не тѣ простые моменты, на которыхъ кончается анализъ» [3]).—Съ такой же объективно-аналитической точки зрѣнія старается реализмъ отвѣтить и на всѣ прежніе вопросы, такъ называемой, эпистемологіи, на вопросы о сущности реальнаго, истины, заблужденія, иллюзіи, сознанія. Основоположеніемъ для него здѣсь является то, что эти различія суть различія объективныя, т.-е. различія въ предметѣ, въ сущностяхъ. «Центральнымъ пунктомъ для реализма является не утвержденіе того, что всякая вещь реальна, а утвержденіе, что всякая вещь есть то, что она есть» [4]). «Міръ не весь реаленъ; но міръ повсюду есть... Бытіе нужно отличать не только отъ реальнаго бытія, но и отъ истиннаго бытія, и отъ воспринятаго или помысленнаго бытія» [5]). «Безъ сомнѣнія, нереальность не болѣе субъективна, чѣмъ реальность, ибо вещь можетъ быть объективной и притомъ нереальной, какъ то и утверждается обычно относительно нѣкоторыхъ чиселъ и геометрическихъ системъ» [6]). «Проблема ошибки такъ же, какъ и проблема «реальности» отнюдь не принадлежитъ къ сферѣ проблемы познанія» [7]). «Истинность и ошибочность прилагаются къ увѣренности только метонимически, въ несобственномъ смыслѣ слова, т.-е. въ силу отношенія, существующаго между актомъ увѣренности и его предметомъ. Самого акта увѣренности ни въ какомъ смыслѣ нельзя назвать истиннымъ или ложнымъ. Увѣренность переноситъ на себя истинность или ошибочность съ ея объекта или содержанія. Когда мы говоримъ объ истинности нашей увѣренности, мы думаемъ при этомъ, что вещь, въ которой мы увѣрены, есть фактъ, реальна, именно такова, истинна» [8]). «Подъ реальнымъ или истиннымъ подразумѣвается совокупность положеній, содержащихъ пространственную и временную систему другъ съ другомъ связанныхъ «событій» или «элементарныхъ отдѣльностей» вмѣстѣ со всѣмъ тѣмъ, что можетъ предполагаться этой системой или въ ней заключаться; подъ нереальнымъ же или ложнымъ подразумѣвается совокупность положеній, являющихся противорѣчіемъ только-что упомянутымъ положеніямъ и содержащихъ въ себѣ всѣ тѣ актуальные или возможные объекты мысли, которые не получаютъ себѣ мѣста въ пространственно-временной системѣ и не предполагаются ею» [9]). «Источникомъ ошибки, другими словами,

[1]) New Realism p. 167; [2]) ibid., p. 169—247; [3]) ibid., p. 32; [4]) ibid., p. 359; [5]) ibid., p. 360; [6]) ibid., p. 367; [7]) ibid. p. 366; [8]) ibid., p. 256; [9]) ibid. p. 262.

является множественность причинъ и противоборство слѣдствій» [1]. «Всѣ заблужденія суть случаи противорѣчія или противодѣйствія... Дѣйствительной проблемой является при этомъ само противорѣчіе или противоположеніе: каковъ смыслъ того міра, который носитъ въ себѣ подобныя вещи?» [2].—Что касается до сознанія или души, то, въ глазахъ послѣдовательнаго реалиста, это—«классъ или группа сущностей въ предѣлахъ сущаго міра, другимъ классомъ или группою котораго является физическій объектъ. Каждая сущность или комплексъ сущностей можетъ относиться къ двумъ или болѣе классамъ или группамъ одновременно; подобно тому, какъ отдѣльная точка можетъ быть пересѣченіемъ двухъ и болѣе линій, такъ и отдѣльная сущность можетъ быть интегральной частью физическаго объекта, математической множественности, сферы реальности и одного или многихъ сознаній, въ то же самое время... Сознаніе есть группа (нейтральныхъ) сущностей, на которую нервная система... отвѣчаетъ специфическимъ образомъ» [3]. «Сознаніе есть потенціальная или имплицитная наличность вещи въ томъ пространствѣ и моментѣ времени, въ которомъ эта вещь въ дѣйствительности неналична... Потенціальность физическаго есть актуальность психическаго, и потенціальность психическаго есть актуальность физическаго» [4]. «Сознаніе даетъ организму возможность приспособляться различнымъ образомъ къ внѣшнимъ ему сущностямъ въ пространствѣ и времени въ моментъ специфическаго сознательнаго состоянія. Я не хочу этимъ сказать, что сознаніе заключается въ специфическомъ приспособленіи... Но сознаніе представляетъ собою рѣшительный шагъ по направленію къ такому приспособленію» [5].—Наконецъ, объективистически-аналитическая точка зрѣнія дѣлаетъ реалиста склоннымъ къ плюрализму и явнымъ сторонникомъ незаконченности и неполноты въ его философскихъ выкладкахъ [6].

---

[1]) ibid., p. 298; [2]) ibid. p. 361; [3]) ibid. p. 373; [4]) ibid. p. 281; [5]) ibid., p. 457. [6]) ibid., p. 33, 36, 472.—Среди критиковъ нео-реализма нужно упомянуть: J. Royce, The World and Individual (1908) I, p. 54 ff.; M. Calcins, Persistent Problems of Philosopy (1912), p. 399 f., 402 f.; The Idealist to the Realist въ J. of Ph., Ps a. Sc. M. VIII (1910), p. 449—458; I. E. Creighton, The Determination of Real въ Philos Review XXI (1912), p. 303—321; I. A. Leighton, Perception and Physical Reality, ibid. XIX (1910), p. 1—21; Psychology and the Logical Judgment with Reference to Realism въ J. of Ph., Ps. a. Sc. M. III (1906), № 1; B. H. Bode, Realism and Pragmatism, ibid. III (1906), № 15; Realism and Objectivity, ibid. IV (1907), № 10; The Problem of Objectivity, ibid. V (1908), № 6; Objective Idealism and its Critics въ Phil. Review XIX (1910), p. 597—609; Realistic Conceptions of Consciousness, ibid. XX (1911), p. 265—279; A. O. Lovejoy, Pragmatism and Realism въ J. of Ph., Ps. a. Sc. M. VI (1909), № 21; Reflexions of Temporalist on the New Realism, ibid. XIII (1911), № 22; On Some Novelties of the New Realism, ibid. X (1913), № 2, Secondary Qualities and Subjectivity, ibid. X (1913) № 8; Present Philosophical Tendencies, ibid, X (1913) №№ 23, 25; H. M. Kallen, The Affiliations of Pragmatism, ibid. VI (1909), № 24; Dr. Montague and Pragmatic Notion of Value, ibid. VI (1909) № 20; James, Bergson and Mr. Pitkin, ibid. VIII (1911). № 13; J. Dewey, Brief Studies in Realism, ibid. VIII (1911); In reponse to prof. Macgilvary, ibid. IX (1912), № 20; I. E. Russell, Realism a Defensible Doctrine, ibid. VII (1910), № 26.; A. W. Moore, Pragmatism and its Critics (1910), p. 89 ff., 195 ff.; C. A. Strong, Idealism and Realism въ J. of. Ph. Ps. a. Sc. M. I (1904) №№ 19, 20.

V.

1. Какъ объ этомъ упоминалось уже съ самаго начала и какъ это теперь, послѣ даннаго только что изложенія основныхъ идей прагматизма и нео-реализма, само собою ясно,—представляемому ими эмпиристическому и реалистическому ходу философскаго мышленія пришлось претерпѣть въ ихъ рукахъ рядъ глубокихъ измѣненій подъ вліяніемъ исконней философской традиціи Америки, т.-е. подъ вліяніемъ спиритуалистически-мистическаго трансцендентализма. Прагматизмъ и нео-реализмъ суть *продукты приспособленія* эмпиристическихъ и реалистичекихъ схемъ къ жизненному нерву американской философской мысли. И объ этомъ открыто свидѣтельствуютъ сами ихъ представители и защитники.

Дѣйствительно, прагматизмъ оказывается въ близкомъ родствѣ съ идеализмомъ. «Между прагматизмомъ и идеализмомъ было бы налицо существенное согласіе относительно «активнаго», «конститутивнаго» характера мышленія, если бы дѣло не оборачивалось такъ, что для большинства идеалистовъ этотъ характеръ присущъ не «нашему» мышленію, а только одной абсолютной мысли. Тутъ прагматистъ заявляетъ, что вѣра идеалистовъ въ основной параграфъ ихъ собственнаго кодекса колеблется, и что прагматизмъ, подчеркивая значеніе «нашего» мышленія, спасаетъ идеализмъ отъ его собственнаго невѣрія» [1]). Такъ что «прагматисты лучшіе идеалисты, чѣмъ нѣкоторые изъ тѣхъ, что плаваютъ подъ этимъ флагомъ» [2]).—Далѣе, прагматизмъ отнюдь не чуждается абсолютныхъ принциповъ и истолковываетъ ихъ весьма близко тому, какъ это дѣлаетъ идеалистическій абсолютизмъ: «Мы не утверждаемъ, что абсолютное несовершенно. Мы возстаемъ лишь противъ статической идеи совершенства. Совершенство знаменуетъ собою не конечное завершеніе, а неустанную способность къ развитію» [3]). «Абсолютная истина... означаетъ идеальную сѣть формулировокъ, по направленію къ которымъ должны, надо думать, стремиться постепенно всевозможныя мнѣнія» [4]). Другими словами, абсолютнымъ является «чистый опытъ» [5]), надѣленный по своей сущности «вѣчной формой» «жаждости» и руководимый принципомъ «абсолютной новизны» [7]).—Далѣе, прагматизмъ стремится связать себя съ современнымъ идеалистическимъ ученіемъ объ истинѣ, какъ значимости. «Лотце говоритъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ, что быть безусловно необходимой сущностью значитъ имѣть значимость (gelten) какъ сущность,—значитъ дѣйствовать или быть ощущаемымъ, испытываемымъ, признаваемымъ или какъ-либо осуществляемымъ, какъ таковое. Въ нашихъ дѣйственныхъ опытахъ дѣятельность безспорно выполняетъ требованіе Лотце. Она дѣлаетъ себя значимой. Она свидѣтельствуется своей собственной рабо-

[1]) A. W. Moore, Pragmatism and its Critics (1910) p. 109; [2]) Moore, ibid. p. 17.; [3]) Bawden, Evolution and the Absolute въ Phil. Review XV (1906), p. 154; [4]) James, Meaning of Truth (1909), p. 266—267; [5]) James, Essays in Radical Empiricism (1912), p. 134, [6]) James, Pluralistic Universe (1909), p. 324—325; [7]) James, Some Problems of Philosophy (1911), p. 145

той» [1]).—Наконецъ, прагматизмъ усвояетъ себѣ цѣликомъ идею Гегеля о функціональной, внутренно-связной природѣ опыта и реальности, о томъ, что «идея есть не простой алгебраическій символъ, а нѣкоторый актъ, благодаря которому вещи приходятъ въ нѣкоторое новое взаимодѣйствіе» [2]). «Значимость неопредѣлима и неизмѣрима въ терминахъ познавательнаго содержанія въ его изолированномъ состояніи, а только въ терминахъ функціонированія познавательнаго опыта въ слѣдующихъ за нимъ опытахъ» [3]).

Равнымъ образомъ и нео-реализмъ открыто заявляетъ о своей близости съ идеализмомъ. «Современный реализмъ ближе монистическому реализму «идей», выдвинутому Юмомъ, чѣмъ дуалистическому реализму души и матеріи, предложенному шотландской школой» [4]). «Вмѣстѣ съ идеализмомъ нео-реализмъ поддерживаетъ значимость и несводимость логической и моральной науки» [5]). «Нео-реалистъ является... Платоновскимъ реалистомъ» [6]).—Нео-реалистическая теорія независимости познаваемаго отъ акта познанія и «имманентной трансцендентности» всякой сущности есть лишь своеобразное и рѣзко выраженное раскрытіе основной мысли, питающей собою всякій абсолютизмъ и трансцендентализмъ.—Наконецъ, стремленіе нео-реалиста держаться научнаго анализа и научныхъ данныхъ тоже тѣсно связываетъ его съ трансцендентализмомъ, который еще устами Канта заявилъ о томъ, что является также и эмпирическимъ реализмомъ.

2. Такая «идеализація» эмпиристическаго и реалистическаго образа мыслей, разъ и навсегда освобождающая эмпиризмъ отъ сенсистическихъ одѣяній, а реализмъ отъ дуалистической схемы, позволяетъ надѣяться, что въ прагматизмѣ и нео-реализмѣ философскій міръ слышитъ послѣдній вздохъ отходящихъ въ вѣчность философскихъ тенденцій, что въ ихъ лицѣ онъ зритъ передъ собою послѣднюю попытку состарившихся умозрѣній омолодиться и снова поднять голову, и что та борьба съ этими тенденціями и умозрѣніями, которая развернулась за послѣднія десять лѣтъ на поверхности американской философской мысли, будетъ послѣдней борьбою, долженствующей привести къ безповоротной побѣдѣ исконно-традиціонаго въ Америкѣ мотива трансцендентализма. И надѣяться на это приходится тѣмъ болѣе, что новая, идеалистическая переформулировка основныхъ тэзъ эмпиризма и реализма съ небывалой еще рѣзкостью (вѣроятно,—въ силу контраста съ содержащейся въ ней «идеалистической» истиной) обнаружила питающія ихъ недоразумѣнія. Никогда еще не вставали съ такою ясностью передъ философскимъ умомъ недостаточность или пробѣлы перваго и излишество или преувеличенія второго.

Дѣйствительно, въ прагматизмѣ съ совершенной ясностью выступаетъ вся беззаконность обще-эмпиристическаго стремленія сводить

[1]) James, Plur. Univ., p. 377, Mean., p. 239, Empiric., p. 75. [2]) Moore, Pragmatism a. its Critics, p. 81; James, Plur. Univ., p. 85 ff.; [3]) Dewey, The Knowledge Experience and its Relationships въ J. of Ph., Ps. a. Sc. M. II (1905), p. 657.; [4]) Perry, Present Philosophical Tendencies (1912), p. 307; [5]) Perry, ibid., p. 272, 135 ff.; [6]) New Realism (1912), p. 35.

сущее на одни только непосредственно-данныя психическія переживанія или, по меньшей мѣрѣ, смотрѣть на сущее исключительно лишь съ точки зрѣнія этихъ переживаній. Въ старомъ эмпиризмѣ ясно почувствовать эту беззаконность мѣшала наличность интеллектуалистически-сенсуалистическихъ схемъ. Прагматизмъ отвергаетъ эти схемы, обращается непосредственно къ опыту... и беретъ совершенно произвольно этотъ опытъ только въ его субъективно-психической части, оставляя совершенно въ сторонѣ всю его объективную часть. Ни вещь, какъ таковая, ни $2 \times 2 = 4$, ни наука, какъ система значимыхъ положеній, ни красота, ни справедливость, ни право (и т. д.) не находятъ себѣ мѣста въ той системѣ сущаго, которую набрасываютъ представители прагматизма. Все въ этой системѣ заполнено психическими переживаніями.— Далѣе, въ прагматизмѣ съ кричащей ясностью сказывается вся беззаконность подчиненія истинности инымъ критеріямъ, напр., критерію «удовлетворенія»; ибо обычно этимъ критеріямъ приписывается тогда догматически несводимость ни на что другое и неопредѣлимость. Критерій «удовлетворенія»,—«быть удовлетворяющимъ,—не допускаетъ опредѣленія» [1]). Но вѣдь это такъ только въ томъ случаѣ, если подъ удовлетвореніемъ уже подразумѣвать истину! Ибо въ противномъ случаѣ удовлетвореніе можно опредѣлить или, по меньшей мѣрѣ, описать психологически. Кромѣ того,—какая удивительная послѣдовательность: обвинять абсолютистовъ за то, что они не опредѣляютъ истины и ея критеріевъ и самому предлагать въ качествѣ ея существа и ея критерія тоже нѣчто яко бы неопредѣлимое!—Наконецъ, въ прагматизмѣ со всей наглядностью обнаруживается глубокая неправомѣрность эмпиристическаго трактованія вопроса о сущности бытія, объ отношеніи между единымъ и многимъ. «Только дѣйствіе можетъ примирить старое, общее и перманентное съ измѣняющимся, индивидуальнымъ и новымъ» [2]). Но не является ли дѣйствіе лишь простымъ примѣромъ указанной проблемы, отнюдь не будучи ея разрѣшеніемъ? Не ставитъ ли оно въ своемъ лицѣ эту проблему особенно конкретно и потому особенно сложно, запутанно и трудно?

Наоборотъ, нео-реализмъ наглядно демонстрируетъ на себѣ всю чрезмѣрность и произвольность требованій реалистическаго объективизма. Какъ прагматизмъ не хочетъ знать ничего, кромѣ переживанія, и все сводитъ на это послѣднее, такъ и нео-реализмъ не хочетъ ничего знать, кромѣ объекта—вещи, и все сводитъ на нее. Именно этому своему объективистическому излишеству обязанъ онъ тѣмъ, что въ состояніи видѣть въ познаніи только психо-физіологическій процессъ и не замѣчаетъ наличности иного его смысла, именно смысла трансцендентальнаго, согласно которому познаніе знаменуетъ собою комплексъ теоретическихъ значимостей, доставляя тѣмъ гносеологическому изслѣдованію совершенно самостоятельный предметъ. Само по себѣ вполнѣ правомѣрное освобожденіе и отдѣленіе предмета познанія отъ акта познанія(—столь характерное для нео-реализма) становится для него

[1]) James, Meaning of Truth (1909), p. 101. [2]) Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays (1910) p. 300

фатальнымъ, потому что производится имъ некритически, безъ предварительной гносеологической подготовки, съ тѣмъ же слѣпымъ догматизмомъ непосредственной данности, съ какимъ и прагматизмъ производитъ свою подмѣну сущаго переживаніемъ. Съ полнымъ правомъ бросая своему врагу—субъективизму обвиненіе въ «эго-центрическомъ предикаментѣ», нео-реализмъ, тѣмъ не менѣе, и самъ ни въ коемъ случаѣ не является свободнымъ отъ этого инстинктивнаго заблужденія, такъ какъ имъ проникнуто то непосредственно-данное положеніе вещей, отъ котораго нео-реализмъ отправляется: беря вещи, какъ вещи, въ ихъ непосредственно переживаемой независимости отъ познающаго ихъ субъекта, нео-реализмъ беретъ ихъ неизбѣжно такъ, какъ онѣ даны этому субъекту, хотя бы и съ переживаемою независимостью отъ него, т.-е. беретъ ихъ, въ конечномъ счетѣ, съ точки зрѣнія познающаго субъекта, какъ независимыя отъ познавательнаго процесса вещи. А это и есть тотъ самый натуралистическій субстанціонализмъ, въ которомъ обвиняютъ нео-реализмъ его идеалистическіе критики, но уразумѣть который онъ не въ состояніи изъ-за своего безсознательнаго «субъективистическаго» объекто-догматизма.—И то же самое приходится сказать объ аналитическомъ объективизмѣ нео-реализма. Онъ (слѣдуя въ этомъ обще-научному устремленію) беретъ вещи такъ, какъ онѣ суть непосредственно въ опытѣ, забывая при этомъ, что онѣ въ опытѣ непосредственно суть такъ, какъ онѣ суть для познающаго. Ну, а это—до критико-гносеологической провѣрки—отнюдь не можетъ еще значить, что онѣ и на самомъ дѣлѣ таковы.

3. Однако, сколь бы ни были очевидны и глубоки недоразумѣнія, лежащія въ основаніи прагматизма и нео-реализма, нельзя, все же, не признать за возникновеніемъ въ современной философской жизни Америки именно этихъ движеній чрезвычайнаго *симптоматическаго* значенія. Прагматизмъ съ нео-реализмомъ встаютъ передъ американской философской мыслью, какъ громадное *напоминаніе*, которое является въ то же самое время и не менѣе громаднымъ *предостереженіемъ*.

Дѣйствительно, въ прагматизмѣ американскій философскій духъ напоминаетъ о томъ, что монизмъ не можетъ ни быть, ни считаться конечной формой философскаго осознанія существующаго; въ прагматизмѣ находитъ себѣ выходъ самый громкій и вмѣстѣ съ тѣмъ самый мощный за послѣднія столѣтія протестъ противъ интеллектуалистическихъ стремленій униформизировать сущее; и, наконецъ, въ немъ звучитъ съ повелительной ясностью предостереженіе отъ схематизирующаго метода въ философіи и бодрый призывъ къ познанію міра такимъ, каковъ онъ есть на самомъ дѣлѣ въ своемъ безконечномъ разнообразіи,—призывъ отъ *абстрактнаго монизма къ конкретному плюрализму*.—Напоминанія, протесты, предостереженія и призывы нео-реализма еще существеннѣе и глубже, ибо они касаются не внѣшнихъ одѣяній монистически-интеллектуалистическаго заблужденія, а его внутренняго ядра, его жизненнаго нерва. Нео-реализмъ протестуетъ противъ субъективизма вообще, противъ «эго-центрическаго предикамента» во всѣхъ его проявленіяхъ. Ну, а монизмъ, без-

спорно, знаменуетъ собою—въ какихъ бы формахъ онъ ни проявлялся—не болѣе, какъ формалистическое переформулированіе субъективизма, ибо онъ, именно благодаря своей субъективистической точкѣ зрѣнія, сплющиваетъ существующее то въ томъ, то въ другомъ направленіи [1]). Отъ субъективистическаго всегда монизма къ возможно наиболѣе объективному плюрализму—вотъ лозунгъ нео-реалистическаго движенія.

Такимъ образомъ, американская философская мысль совершенно непроизвольно—въ силу естественнаго развитія своихъ внутреннихъ мотивовъ—оказывается лицомъ къ лицу съ той же самой проблемой, которая властно стоитъ въ настоящій моментъ передъ германскимъ трансцендентальнымъ идеализмомъ и итальянскимъ трансцендентальнымъ онтологизмомъ,—лицомъ къ лицу съ проблемой психологизма. И мистическій трансценденталізмъ Америки страдаетъ больше всего и существеннѣе всего именно отъ воздѣйствій и вліяній психологистическаго способа мысли; и его ближайшей и насущнѣйшей задачей, а вмѣстѣ и единственнымъ путемъ философскаго спасенія и самоутвержденія является возможно наибольшее освобожденіе философской мысли отъ психологистическихъ схемъ, догмъ и предпосылокъ. Въ этомъ одинаково сказываются: и духъ времени, и общая судьба философскаго творчества.

---

[1]) Объ этомъ см. Б. Яковенко, Что такое философія? въ «Логосѣ», кн. 2—3 за 1911—12 г., отд. III.

БИБЛІОГРАФІЯ.

I

Памятники мiровой литературы. Античные писатели. Овидій Баллады—посланія Переводъ съ вступительными статьями и комментаріемъ Ѳ. Зѣлинскаго. Москва Изданіе М. и С. Сабашниковыхъ. 1913. Стр. XLIII, 345. Цѣна 2 р. 25 к.

Настоящая книга содержитъ стихотворный переводъ произведенія Овидія, озаглавленнаго въ оригиналѣ, вѣроятно, Heroides («Героини»). Это—сборникъ, состоящій изъ 21 письма, главнымъ содержаніемъ которыхъ служитъ любовь. Первыя 15 посланій написаны отъ имени женщинъ, такъ или иначе несчастныхъ въ своей любви. Здѣсь можно встрѣтить Пенелопу, жалующуюся своему мужу на его долгое отсутствіе, Федру, объясняющуюся въ любви своему пасынку Ипполиту, Ариадну, упрекающую вѣроломно бросившаго ее Тезея, Сафо, стремящуюся вернуть къ себѣ красавца Фаона, уѣхавшаго отъ нея въ Сицилію, и т. д. и т. д. Во второй части сборника имѣются три двойныхъ посланія, т. е., письмо и отвѣтъ на него, а именно: Парисъ пишетъ Еленѣ, и Елена ему отвѣчаетъ, точно также Леандръ шлетъ письмо Геро и Геро—Леандру, Аконтій—Кидиппѣ и Кидиппа—Аконтію.

Такимъ образомъ всѣ письма относятся къ сѣдой миѳологической старинѣ. Поэтому, съ точки зрѣнія внѣшней формы, произведеніе Овидія представляется не вполнѣ удачнымъ: въ самомъ дѣлѣ посланія героинь заставляютъ предполагать, что уже въ отдаленной древности существовали дѣятельныя почтовыя сношенія между разными частями свѣта, нѣчто похожее на нашъ всемірный почтовый союзъ; мало того, если допустить и это, то все же остается загадкой, съ кѣмъ, напр., пошлетъ свое посланіе Тезею Ариадна, покинутая имъ на совершенно пустынномъ островѣ. Отсюда давно уже замѣчено, что переписка идетъ не между миѳологическими личностями, а между поэтомъ и его читателемъ. Другими словами содержаніе «Героинь» всецѣло принадлежитъ Овидію, черпавшему свой матеріалъ изъ разныхъ источниковъ, преимущественно, конечно, изъ эпоса и драмы.

Отличительной чертой характера Овидія было то, что онъ являлся по преимуществу сыномъ своего вѣка, поэтому и на изображаемую имъ отдаленную старину онъ смотритъ съ точки зрѣнія современной ему эпохи Августа. Отсюда выводимыя имъ миѳологическія личности были вполнѣ близки и понятны древнимъ читателямъ поэта, но вмѣстѣ съ этимъ они какъ бы утрачиваютъ свою героическую величавость, и, напр., въ мастерскомъ изображеніи переписки Париса и Елены, предполагающемъ великолѣпное знаніе женскаго характера, мы видимъ уже одну изъ первыхъ ступенекъ отъ Гомера къ Оффенбаху. Въ развитіи творчества Овидія «Героини»

занимаютъ второе мѣсто. Начавъ съ изображенія конкретныхъ фактовъ изъ эротической жизни, какъ личной, такъ и окружающей его среды (изложенныхъ въ сборникѣ Amores, «Любовныя элегіи»), поэтъ дѣлаетъ въ «Героиняхъ» первую попытку абстракціи чувства любви на конкретныхъ миѳологическихъ примѣрахъ. Дальнѣйшимъ и послѣднимъ шагомъ въ этомъ направленіи была поэма Овидія Ars amatoria, содержащая уже полную теорію любовной науки.

И по литературному, и по художественному значенію «Героини» являются однимъ изъ глубоко интересныхъ памятниковъ античной литературы и давно уже привлекали къ себѣ вниманіе нашихъ словесниковъ. Такъ, въ XVIII вѣкѣ ими занимался В. Г. Рубанъ, въ началѣ прошлаго—А. Ѳ. Мерзляковъ; въ 1902 г. онѣ всѣ были переведены Д. П. Шестаковымъ, и теперь, наконецъ, мы имѣемъ трудъ Ѳ. Ф. Зѣлинскаго. Почтенный ученый началъ работать надъ «Героинями» довольно давно. Многіе изъ миѳовъ, пересказанныхъ Овидіемъ, были разработаны въ цѣнныхъ статьяхъ проф. Зѣлинскаго, значительная часть которыхъ объединена имъ въ 3 томахъ сборника «Изъ жизни идей». Отсюда можно судить, съ какимъ вниманіемъ и тщательностью отнесся переводчикъ къ своей задачѣ. И это тѣмъ болѣе цѣнно, что текстъ «Героинь» въ общемъ нельзя признать особенно легкимъ, такъ какъ, повторяю, это—первая серьезная попытка Овидія выступить на путь абстракціи, и потому въ изложеніи встрѣчается достаточное количество мѣстъ, не только не вполнѣ ясныхъ, но даже и совершенно темныхъ. Здѣсь же умѣстно выразить сожалѣніе, что въ основу перевода не положено изданіе «Героинь» англійскаго филолога Palmer'a, содержащее и хорошо провѣренный критическій аппаратъ и объяснительныя примѣчанія (1898 г.).

Проф. Ѳ. Ф. Зѣлинскій, подарившій уже нашей публикѣ въ прекрасной передачѣ половину рѣчей Цицерона (Спб. 1901), и въ настоящей книгѣ соблюдаетъ тѣ высокія задачи, которыя были имъ предъявлены къ переводчику въ предшествующемъ аналогичномъ трудѣ его. И теперь имѣемъ мы стильный художественный переводъ, дѣлающій честь нашей литературѣ. Разумѣется, становясь излишне придирчивымъ, можно было бы найти у Ѳ. Ф. Зѣлинскаго нѣсколько примѣшанныхъ безъ нужды вульгаризмовъ, а на страницахъ спеціальныхъ филологическихъ журналовъ съ нимъ слѣдовало бы, пожалуй, и поспорить касательно точности въ передачѣ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ выраженій.

Вторая часть сборника (письма съ отвѣтами) переведена не самимъ Ѳ. Ф. Зѣлинскимъ, а его ученицей, Л. Ѳ. Завалишиной, вполнѣ усвоившей себѣ и стиль и тонъ своего наставника.

Кромѣ перевода, книга содержитъ цѣлый рядъ въ высокой степени интересныхъ приложеній. Такъ изъ стихотворнаго «Мѣсяцеслова» (Fasti) Овидія прибавленъ переводъ красиваго и трогательнаго отрывка о благородной Лукреціи, смывшей смертью свой невольный позоръ. Во введеніи, помимо общаго жизнеописанія Овидія, съ стихотворнымъ переводомъ его автобіографіи (Trist. IV, 10), имѣется весьма тонкій психологическій анализъ «Героинь», подобнаго которому по полнотѣ не имѣется ни въ одной ученой литературѣ. Знатоки русскаго стихосложенія съ особымъ интересомъ прочтутъ статью о русскомъ элегическомъ дистихѣ, которымъ переведены «Героини». Наконецъ, книга иллюстрирована исполненными съ необычнымъ для русскаго изданія изяществомъ снимками съ античныхъ статуй, барельефовъ и помпеянской живописи.

Можно быть увѣреннымъ, что всякій образованный читатель, пожелавшій познакомиться съ настоящей книгой, искренно поблагодаритъ Ѳ. Ф. Зѣлинскаго за

его трудъ, но не надо при этомъ забывать и издателей, которые приняли всѣ зависящія отъ нихъ мѣры къ тому, чтобы придать сочиненію вполнѣ соотвѣтствующій его содержанію привлекательный и изящный видъ

А. Малеинъ.

*

Ф р и д р и х ъ Н и ц ш е. Автобіографія (Ecce homo). Перев. съ нѣм. подъ ред. и съ пред. Ю. М. Антоновскаго. Кн-во «Прометей», С.-Пб

Настоящее посмертное произведеніе Ницше, несмотря на свою біографическую форму, представляетъ большой философскій интересъ. Философія Ницше, по своему существу связанная съ его личностью, получаетъ тутъ свое завершеніе. Непримиримая позиція, занимаемая имъ по отношенію къ идеализму вообще и нѣмецкому въ особенности, получаетъ тутъ крайне рѣзкое выраженіе. Раздѣленіе міра на міръ явленій и міръ идеальный или истинный онъ замѣняетъ раздѣленіемъ міра на міръ реальный—истинный и міръ идеальный—ложный.

Вся нѣмецкая идеалистическая философія для него сплошная ложь, а нѣмецкіе профессора для него не болѣе какъ рогатый скотъ (стр. 49) и жвачныя животныя (стр. 70). Его ненависть и боязнь всего идеалистическаго и вообще всего логическаго абстрактнаго доходитъ до того, что даже критеріи истины онъ ищетъ въ личномъ проявленіи инстинкта, почти что въ физіологіи,—онъ старается о б о н я т ь истину! «Мой геній въ моихъ ноздряхъ»—говоритъ онъ (стр. 114). Обоняніемъ старается онъ отличить порядочнаго человѣка отъ негоднаго, и не только въ переносномъ смыслѣ. Физическое здоровье и мощь являются для него чуть ли не началомъ всѣхъ началъ. Даже своего Заратустру онъ пытается объяснить при помощи «физіологической предпосылки», которую онъ называетъ великимъ здоровьемъ (86). Цѣлыя страницы посвящаетъ онъ съ тонкостью гастронома-философа изученію блюдъ и даетъ намъ, можетъ быть, первый въ исторіи опытъ философіи ѣды .. и кишечника (стр. 25, 28). «Веселый кишечникъ» есть залогъ счастья—говоритъ онъ (52) Ложно и порочно все то, что вредно, что противорѣчитъ природѣ, и тутъ же поясняетъ, что «проповѣдь цѣломудрія есть публичное подстрекательство къ противоестественности» (57). Отсюда же его ненависть къ христіанству, которое одновременно съ «моралью слабыхъ» и подавленіемъ личности проповѣдуетъ еще и умерщвленіе плоти. Къ этому присоединяется еще органическая ненависть къ нѣмцамъ, отъ одной близости которыхъ у него замедляется пищевареніе (36). Всюду, куда ни проникаетъ Германія, она портитъ культуру (стр. 37); всѣ великія преступленія противъ культуры лежатъ на совѣсти нѣмцевъ (108). Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шлейермахеръ,—всѣ они для него лишь Schleiermacher'ы (дѣлатели покрывалъ) и всѣ они фальшивомонетчики (110)... «Я анти-оселъ par excellence... я всемірно историческое чудовище»... Съ меня начинается новая эпоха исторіи человѣчества . А затѣмъ цѣлыя главы «почему я такъ уменъ», «почему пишу такія хорошія книги»... И нѣтъ возможности опредѣлить, гдѣ кончается геній и начинается больной, страдающій маніей величія. Переводъ выполненъ старательно, но стиль тяжеловатъ, и чарующій слогъ Ницше въ переводѣ, конечно, пропадаетъ.

А Миноръ.

*

Р а л ь ф ъ Э м е р с о н ъ, Избранники человѣчества. Съ введеніемъ Джона Морлея и вступительной статьей Ю. И. Айхенвальда. Переводъ съ англійскаго С. Г. Займовскаго. Издательство «Проблемы эстетики». Москва, 1912 г. XIII+223. Ц. 1 р. 75 к.

Ральфъ Уальдо Эмерсонъ, какъ и многіе изъ иноземныхъ мыслителей, мало извѣстенъ у насъ. Но это отнюдь еще не значитъ, что его и не стоитъ знать. Наоборотъ, это—лишній примѣръ нашей невнимательности, нашего неумѣнія и нежеланія вобрать въ себя и использовать то лучшее, что дается другими націями. Дѣйствительно, Эмерсонъ—самый выдающійся мыслитель Америки, національный герой ея духа и вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ самыхъ выдающихся мыслителей 19-го столѣтія,—достойный продолжатель дѣла нѣмецкихъ идеалистовъ на американской почвѣ. Въ обще-человѣческомъ идеалистическомъ движеніи той эпохи онъ, согласно традиціямъ американскаго духа, оттѣнилъ особенно моментъ религіознаго мистицизма, тѣмъ, съ одной стороны, дополнивъ это движеніе недостававшей ему идеалистически-мистической концепціей міра, а съ другой, впервые ясно и опредѣленно выразивъ общую тенденцію американскаго философствованія.

«Избранники человѣчества», безспорно,—одно изъ лучшихъ и наиболѣе захватывающихъ произведеній Эмерсона. Главной задачей его тутъ является показать на живыхъ примѣрахъ основныя и въ своей чистотѣ и своемъ совершенствѣ идеальныя черты человѣчности, какъ бы живыя, конкретныя категоріи человѣческаго духа. И этотъ портретъ написанъ Эмерсономъ и поразительно глубоко и поразительно блестяще каждый образъ встаетъ какъ живой передъ читателемъ. Платонъ или философъ, Сведенборгъ или мистикъ, Монтэнь или скептикъ, Шекспиръ или поэтъ, Наполеонъ или дѣятель міра и Гете или писатель. Прибавить по существу нечего къ начертаніямъ Эмерсона можно только иначе представить, будучи инымъ художникомъ, инымъ мыслителемъ, инымъ человѣкомъ

Дѣйствительно, какъ всякій большой духъ, Эмерсонъ цѣликомъ проявляется въ своемъ произведеніи, хотя оно и не посвящено непосредственно изложенію его идей. Съ полной ясностью сказываются здѣсь и въ общемъ отношеніи къ представленнымъ геніямъ, и въ отдѣльныхъ безъ числа попадающихся замѣчаніяхъ и сужденіяхъ основные философскіе взгляды Эмерсона, изложенію которыхъ имъ были спеціально посвящены его замѣчательные «Essays». Съ одной стороны, онъ является убѣжденнымъ проповѣдникомъ спиритуалистическаго монизма и универсализма: міръ и жизнь составляютъ процессъ духа. Съ другой стороны, еще не было на свѣтѣ другого такого защитника индивидуальности,—самодѣятельности и цѣнности отдѣльной личности, отдѣльнаго духовнаго существованія. Эгоистическій индивидуализмъ Штирнера, напримѣръ, деспотиченъ, антисоціаленъ, вредоносенъ Индивидуализмъ Эмерсона, наоборотъ, есть индивидуализмъ соціальный, нравственный, демократическій. Это индивидуализмъ человѣка, живущаго въ обществѣ и долженствующаго воплощать въ себѣ человѣчность.

Эмерсонъ уже и раньше переводился на русскій языкъ; но, какъ уже упоминалось, не вызывалъ къ себѣ ни разу должнаго вниманія. Будемъ надѣяться, что переводъ г. Займовскаго, отлично выполненный и сопровождаемый прекрасно оріентирующей относительно Эмерсона статьей Морлея и, какъ всегда, образной и горячей вступительной статьей Ю. И. Айхенвальда, поможетъ Эмерсону завоевать симпатіи не только философской, но и широкой публики вообще.

Б. Яковенко.

*

Кн. В Ѳ. Одоевскій. Русскія ночи К-во «Путь». 429 стр. Цѣна 2 р.

Быть можетъ «Русскія ночи» самая яркая книга русскаго романтизма. Съ громадною силою личнаго обаянія отразилъ въ ней Одоевскій «въ струѣ русскаго духа»

«величіе» и «вину» своего вѣка. Типично романтична уже сама форма книги діалогъ 3-хъ друзей (Кондилльякистъ, Шеллингіанецъ и, наконецъ, Фаустъ, и мистикъ и символистъ) прерываемый чтеніемъ истертой и неразборчивой рукописи. Въ этой формѣ отразилась излюбленная идея романтизма, та идея совмѣстнаго философствованія (симфилософія), которая творила романтическую дружбу и привела нѣкоторыхъ романтиковъ къ церкви.

Романтична и основная идея книги—идея «возсоединенія всѣхъ раздробленныхъ частей знанія» въ одномъ жизненно цѣлостномъ постиженіи. Исходя изъ этой центральной мысли, Одоевскій приходитъ къ двумъ весьма важнымъ положеніямъ.

Во-первыхъ, къ сознанію того, «до чего ложно, искусственно и произвольно дѣленіе человѣческихъ знаній на такъ называемыя науки». Къ требованію, чтобы «каждый человѣкъ образовалъ для себя, соразмѣрно пространству своего разумѣнія, свою особую науку, науку безымянную, которую нельзя подвести ни подъ какую цѣльную рубрику». Въ требованіи этомъ сказывается глубокій персонализмъ романтическаго понятія образованности и романтическаго идеала культуры.

Во-вторыхъ, выясняетъ себѣ символическое значеніе не только всякаго знанія и всякаго творчества, но даже и всего эмпирическаго бытія. На ряду съ произведеніями искусства и науки являются для него символами и «произведенія вещественнаго міра» и «историческія событія, внесенныя въ лѣтописи народовъ»

Послѣдняя же истина, о которой говорятъ и которой живутъ всѣ символы для него, какъ мистика, абсолютно не познаваема, о ней гласитъ «древняя надпись на статуѣ Изиды. никто еще не видалъ лица моего».

Единственное-же условіе, гарантирующее истинность символовъ истины, есть, по мнѣнію Одоевскаго, искренность и нравственная чистота творящаго, постигающаго духа. Съ этой точки зрѣнія міросозерцаніе Одоевскаго можетъ быть характеризовано, какъ этическій символизмъ.

Эти положительные моменты философской мысли Одоевскаго опредѣляютъ, конечно, и полемическую сторону его міросозерцанія, его борьбу противъ «пеленокъ восемнадцатаго вѣка», противъ «постыднаго ига энциклопедистовъ и матеріалистовъ», противъ «ремесленной спеціализаціи» и «механическаго записыванія фактовъ», противъ соціальнаго утилитаризма, противъ утопіи Бентама и закона Мальтуса

Къ концу книги Одоевскій своеобразно преломляетъ свое міросозерцаніе въ антитезѣ западно-европейской и русской культуры и, опредѣляя Россію, какъ страну, на скрижаляхъ которой издревле сіяютъ тѣ самые завѣты, которые лучшіе умы Запада лишь изрѣдка обрѣтали въ глубинахъ своего духа становится основателемъ позднѣйшаго славянофильства. Но, вырабатывая національную идею Россіи, Одоевскій остается совершенно чуждымъ какого-бы то ни было націонализма. Любовь къ своему у него естественно сочетается съ преклоненіемъ передъ чужимъ, и надежда на будущее держится памятью о прошломъ.

Всѣ эти идеи раскрыты Одоевскимъ въ рядѣ разсказовъ (фантастичныхъ, жуткихъ, овѣянныхъ настроеніемъ ночи, бури, хаоса и таинственности), въ двухъ повѣствованіяхъ о Бетховенѣ и Бахѣ, въ философскихъ рѣчахъ Фауста—столь-же приподнятыхъ по своему настроенію, какъ и обстановка разсказовъ—и въ разговорахъ его друзей. Языкъ Одоевскаго, какъ и все его мышленіе, образный, торжественный, слегка риторичный, всегда избыточный и пышный, но одновременно очень искренній и никогда не дутый.

Какъ извѣстно, «Русскія ночи» вышли полностью въ 1844 году и очень скоро стали библіографическою рѣдкостью. Переизданіе ихъ было существенно необхо-

димо Выполнивъ его К-во «Путь» оказало большую услугу всѣмъ лицамъ, интересующимся исторіей русской литературы и русской философіи.

Ѳедоръ Степунъ.

*

Письма и Сочиненія П. Чаадаева, подъ редакціей М О. Гершензона. Томъ I. К-во «Путь».

П. Я. Чаадаевъ принадлежитъ къ наиболѣе острымъ и глубокимъ русскимъ умамъ. Единодержавіе его религіозной мысли никогда не перестаетъ поражать своей послѣдовательностью и силой. Прирожденный мистикъ по своей глубочайшей человѣческой сущности, общественникъ—по своему темпераменту и своимъ интересамъ русскаго гвардейца наканунѣ декабрьскихъ событій и выраженный раціоналистъ по формѣ своего философскаго творчества,—онъ объединилъ всѣ эти три начала въ своемъ религіозно-философскомъ идеалѣ идеальнаго католичества, проповѣди котораго онъ и посвятилъ всю свою своеобразную, внѣшне почти праздную, а изнутри такую трудную и значительную жизнь.

Сущность его философской концепціи, сложившейся подъ вліяніемъ Шеллингіанства и французскаго традиціонализма, сказуема, въ концѣ-концовъ, въ слѣдующихъ монументальныхъ положеніяхъ. Начало человѣчества въ грѣшномъ, «самостномъ» отпаденіи отъ Бога. Назначеніе человѣчества въ уничтоженіи «самости» и въ возвращеніи къ Богу. Свершить это возвращеніе личными силами—человѣчество не можетъ. Возвращеніе возможно лишь чрезъ Христа и во Христѣ. Христіанство же—есть не ученіе, но во Христѣ начатый и съ тѣхъ поръ ни на минуту не прерывавшійся богочеловѣческій процессъ. Все, что остается внѣ этого процесса, гніетъ и гибнетъ (Китай), все, что охватывается имъ—зрѣетъ, цвѣтетъ и крѣпнетъ.

Христосъ завѣщалъ единство. Православіе и протестантизмъ нарушили эту высшую заповѣдь. Они не правы по отношенію къ католической церкви. Высшая и единственная правда обрѣтаема потому лишь въ ней.

Эта точка зрѣнія Чаадаева съ изумительной строгостью отражается во всѣхъ нарисованныхъ имъ образахъ эпохъ и народовъ. Его Греція, съ ея «ужасными добродѣтелями» и «нечистой красотой», съ ея «обожествленіемъ чувственности» и «апоѳеозомъ матеріи», его протестантизмъ, «эта проказа на тѣлѣ христіанской церкви», и, наконецъ, его Россія съ ея безсильнымъ христіанствомъ, прожурчавшимъ гдѣ-то въ глухихъ лѣсахъ за монастырскими стѣнами, христіанская страна, оказавшаяся почему-то внѣ великихъ судебъ христіанства, никому не нужная и себѣ чужая, большая, но ни въ чемъ не великая, растущая, но не зрѣющая, живущая, но не развивающаяся,—все это образы, нарисованные большимъ художникомъ, запечатлѣнные глубокими страданіями и сказанные острыми, мѣткими, полновѣсными словами, которыя запоминаются съ перваго раза и все же всегда снова и снова поражаютъ своей новизной.

Эта краткая характеристика была бы въ корнѣ не вѣрна, если бы мы не подчеркнули, что «католикъ» Чаадаевъ ни самъ никогда не переходилъ въ католичество, ни отъ Россіи не требовалъ такого перехода.

Почему?

Теорія Чаадаева, его философія врядъ ли сможетъ отвѣтить на этотъ вопросъ.

Причина Чаадаевской вѣрности Православію коренится гдѣ-то глубже. Гдѣ именно она коренится, это, какъ мнѣ кажется, вопросъ, который еще ждетъ своего изслѣдователя.

О редакціонныхъ достоинствахъ новаго изданія «Писемъ и сочиненій П. Я. Чаадаева» говорить не приходится. За нихъ ручается имя М. О. Гершензона, такъ долго и успѣшно работающаго надъ изученіемъ жизни и мысли этого выдающагося русскаго человѣка.

Ѳ. Степпунъ.

*

Эдуардъ Целлеръ, Очеркъ исторіи греческой философіи. Съ девятаго нѣмецкаго изданія, редактированнаго Ф. Лорцингомъ, перевелъ С. Л. Франкъ. Книгоиздательство «Русская Мысль». Москва, 1912 X + 256. Ц. 1 р. 80 к. То же самое Переводъ съ послѣдняго, десятаго нѣмецкаго изданія, редактированнаго Ф. Лорцингомъ, Н. Стрѣлкова подъ редакціей пр.-доц. Н. В. Самсонова Книгоиздательство «Творчество». Москва, 1913. XII+342. Ц. 1 р. 50 к.

Наша литература весьма небогата какъ оригинальными, такъ и переводными сочиненіями по исторіи греческой философіи. Оригинальнымъ является только одинъ курсъ кн. С. Н. Трубецкаго, неоконченный и не подвергшійся окончательной отдѣлкѣ Переводныхъ сочиненій нѣсколько больше, именно три Виндельбанда, Фэрлендера и Арнима. Изъ нихъ два послѣднихъ слишкомъ кратки, трудъ же Виндельбанда во многихъ отношеніяхъ очень хорошъ и представляетъ собою лучшее, что мы имѣемъ; но онъ нѣсколько устарѣлъ и въ нѣкоторыхъ пунктахъ тоже чрезмѣрно кратокъ По одному этому приходится привѣтствовать появленіе въ двухъ новыхъ переводахъ давно вышедшаго у насъ изъ продажи перваго перевода (1886 г.) настоящаго «Очерка». Тѣмъ болѣе, что написанъ онъ лучшимъ и компетентнѣйшимъ спеціалистомъ по греческой философіи, а нынѣ съ каждымъ новымъ изданіемъ все снова и снова обновляется такимъ знатокомъ своего дѣла, какъ Лорцингъ. Насколько это обновленіе важно и существенно, видно хотя бы изъ тѣхъ поправокъ, которыми отличается переводъ г. Стрѣлкова, сдѣланный съ десятаго нѣмецкаго изданія, отъ перевода г. Франка, сдѣланнаго съ девятаго изданія.

Разумѣется, и «Очеркъ» Целлера страдаетъ краткостью, охватывая собою всю исторію греческихъ спекуляцій отъ самаго ихъ зарожденія и до перехода въ христіанскую философію: и онъ тоже схематиченъ и зачастую обремененъ слишкомъ общими характеристиками. Особенно рѣзко эти недостатки бросаются въ глаза при чтеніи страницъ, отведенныхъ Плотину и его послѣдователямъ. Но не отвѣчая вполнѣ (благодаря своей схематичности) потребностямъ читателя, впервые приступающаго къ изученію греческой философіи, этотъ «Очеркъ» будетъ чрезвычайно полезенъ для всякаго, кто уже успѣлъ ознакомиться съ нею по болѣе обширнымъ трудамъ и подлинникамъ, являясь прекраснымъ и рѣдкимъ по точности и ясности обзоромъ составляющихъ ее ученій.

Оба перевода читаются легко и выполнены въ общемъ тщательно и удачно. Издана книга, пожалуй, лучше «Русской Мыслью», хотя переводъ при этомъ сдѣланъ съ устарѣвшаго уже нѣмецкаго изданія. Болѣе соотвѣтствующая объему книги цѣна назначена «Творчествомъ», тоже очень недурно издавшимъ книгу.

Б. Яковенко.

*

Г. Уильдонъ Карръ, Философія Бергсона въ популярномъ изложеніи. Перевелъ съ англійскаго И. Румеръ. Москва. 1913. Книгоиздательство «Творчество». Стр. 61. Ц. 30 к.

Изложеніе Уильдона Карра обладаетъ, безспорно, всѣми важными достоинствами хорошей популяризаціи Съ одной стороны, оно точно, ясно и кратко,

дѣлая благодаря этому доступнымъ широкой публикѣ то, что въ оригиналѣ представляетъ подчасъ трудности и для спеціалиста. Съ другой стороны, оно написано съ увлеченіемъ, вѣрою и любовью, придавая этимъ отвлеченнымъ философствованіямъ жизненную теплоту и тѣмъ опять таки приближая ихъ къ уму и сердцу неискушеннаго философскимъ опытомъ читателя.

Вполнѣ естественно, что благодаря ясности и выпуклости изложенія при чтеніи этой книжечки легче становится подмѣтить и недостатки Бергсоновской философіи. Прежде всего философская конценція Бергсона явственно обнаруживаетъ тутъ свою догматичность въ исходѣ: она наивно и некритически опираетъ всѣ свои построенія, въ томъ числѣ и гносеологическія, на ученіе о жизни, какъ абсолютномъ началѣ всего существующаго. Во-вторыхъ, двусмысленнымъ и неустойчивымъ оказывается въ ней положеніе понятія матеріи. Эта послѣдняя то является у Бергсона началомъ, рѣзко противоположнымъ жизни, то оказывается моментомъ самой жизни, то, наконецъ, разсматривается, какъ продуктъ интеллекта.

Все это побуждаетъ горячо рекомендовать книжку Уильдона Карра, переведенную къ тому же прекрасно И. Румеромъ.

Б. Яковенко.

*

И. Зейпель, Хозяйственно-этическіе взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ нѣмецкаго съ предисловіемъ С. Н. Булгакова. Книгоиздательство «Путь». Москва, 1913. X+332. Ц. 2 р.

Прекрасный научный трудъ Зейпеля посвященъ, какъ то гласитъ само названіе, систематическому раскрытію однихъ только нравственныхъ взглядовъ отцовъ церкви первыхъ трехъ съ половиною вѣковъ на основные стороны хозяйственной жизни, сознательно не касаясь имѣющагося у нихъ онтологическаго обоснованія хозяйственныхъ отношеній. Этимъ заполняется очень существенный пробѣлъ въ литературѣ по исторіи святоотческихъ ученій. До сихъ поръ разсматриваемая Зейпелемъ проблема въ тѣхъ случаяхъ, когда ее подвергали спеціальному обсужденію, трактовалась обычно тенденціозно, съ непремѣннымъ стараніемъ изложить нравственно-экономическіе взгляды отцовъ церкви въ духѣ коммунизма (Каутскій, Зоммерландъ). Наоборотъ, Зейпель, проводитъ строго-научную точку зрѣнія и результаты его потому безспорно запечатлѣны большой объективностью и безпристрастностью.

Въ своемъ изслѣдованіи Зейпель отправляется отъ разсмотрѣнія римской хозяйственной жизни въ первые вѣка христіанства и знакомитъ этимъ съ общимъ состояніемъ той хозяйственной жизни, въ атмосферѣ которой родилось христіанство и въ противовѣсъ которому ему пришлось затѣмъ развиваться. Далѣе, онъ разсматриваетъ послѣдовательно ученіе отцовъ церкви о собственности, ученіе ихъ о пріобрѣтеніи земныхъ благъ и ученіе ихъ о пользованіи этими благами. Въ заключеніе онъ вскрываетъ внутреннее развитіе и внутреннюю связь этихъ ученій отцовъ церкви и, подводя итоги, полемизируетъ съ достаточно противоположными выводами Зоммерланда.

Самымъ интереснымъ изъ выводовъ Зейпеля является, конечно, утвержденіе, что никто изъ отцовъ церкви не былъ принципіальнымъ сторонникомъ осуществленія коммунистическаго идеала, никто не требовалъ полнаго обобществленія собственности и всѣхъ вытекающихъ отсюда дѣйствій. «Если коммунизмъ въ области предметовъ потребленія встрѣчаетъ у отцовъ церкви большую похвалу, чѣмъ можно было бы ожидать, то похвала эта являлась лишь средствомъ вызывать въ христіанахъ сознаніе долга помогать бѣднымъ. Бл. Августинъ и въ этомъ трудномъ вопросѣ вы-

сказывается съ полной ясностью. Онъ стоитъ тутъ .. всецѣло на точкѣ зрѣнія Евангелія, являя себя другомъ совершенной бѣдности, но отнюдь не какой-либо коммунистической программы» (308). Весьма интересно также и отношеніе отцовъ церкви къ ссудѣ денегъ подъ проценты (171-201). Эта послѣдняя единодушно ими всѣми осуждается, какъ явленіе безнравственное, и потому подвергается абсолютному запрещенію. Въ связи съ этимъ вызываетъ удивленіе слѣдующее замѣчаніе С. Н. Булгакова: «мы можемъ разсматривать эту непримиримость только въ исторической перспективѣ, какъ дань эпохѣ. Вообще говоря, процентъ на капиталъ можно отвергать лишь по мотивамъ, такъ сказать, соціалистическимъ...» (III) Но развѣ процентъ на капиталъ не есть выраженіе капиталистической эксплуатаціи? И развѣ капитализмъ, какъ своеобразная форма эксплуатаціи не есть въ нравственномъ отношеніи явленіе вообще (а не только съ соціалистической точки зрѣнія) безусловно отрицательное?

И еще одного достоинства нельзя не отмѣтить въ книгѣ Зейпеля: она снабжена въ примѣчаніяхъ подъ текстомъ обширными выписками изъ твореній отцовъ церкви и тѣмъ ставитъ читателя лицомъ къ лицу съ самымъ предметомъ своего изслѣдованія Переводъ выполненъ хорошимъ литературнымъ языкомъ и можетъ быть признанъ вполнѣ удавшимся.

Б. Яковенко.

*

Русскіе мыслители. Г. С. Сковорода. Вл. Эрна. К-во «Путь». 1912 г. 342 стр. Цѣна 2 р.

За монографіями книгоиздательства «Путь» надо признать одно большое достоинство. Это не случайныя книги случайныхъ авторовъ о случайныхъ мыслителяхъ,— это одно цѣлое дѣло: упорная проповѣдь вполнѣ опредѣленнаго и въ своихъ корняхъ по крайней мѣрѣ единаго міросозерцанія. Несоглашаясь съ міросозерцаніемъ «Пути», мы, однако, не оспариваемъ его. Міросозерцаніе каждаго человѣка зависитъ отъ того мѣста въ мірѣ, съ котораго онъ поставленъ глядѣть на этотъ міръ. Оспаривать міросозерцаніе человѣка означаетъ потому всегда совершенно непосильную для философіи попытку смѣстить этого человѣка съ его жизненной позиціи.

Но если философія не въ силахъ оспаривать чье бы то ни было міросозерцаніе, т.-е. ту перспективу, въ которую жизнь каждаго человѣка принуждаетъ его взять смыслъ и бытіе міра, то она, во всякомъ случаѣ, вполнѣ компетентна высказать свое сужденіе о томъ раціональномъ процессѣ, который превращаетъ міросозерцаніе человѣка въ его міропониманіе, т.-е. творитъ философію, какъ знаніе.

И вотъ должно отмѣтить, что этотъ процессъ, ведущій отъ міросозерцанія человѣка къ его міропониманію, «обставленъ» въ «Пути» крайне слабо: слабо и съ логической и научно-исторической точки зрѣнія. Въ моихъ прежнихъ рецензіяхъ я старался доказать правильность такого моего сужденія въ отношеніи монографіи Бердяева и Аскольдова. Теперь мнѣ приходится указать на вполнѣ аналогичное явленіе и въ работѣ Вл. Ф Эрна.

Начинается работа Эрна съ выясненія его точки зрѣнія на русскую философію и на методъ ея изученія. Тутъ снова высказываются тѣ же мысли, которыя г. Эрнъ высказывалъ уже не разъ. Русская философія существенно «логична». Наслѣдница античной и средневѣковой мысли, она въ корнѣ противоположна «раціонализму» новой западной философіи. Сущность раціонализма Эрнъ видитъ во всесторонней серединности, въ принципіальной посредственности. «Ratio—это среднее ариѳметическое между разумами всѣхъ людей». Раціонализмъ есть двойное отреченіе отъ высотъ

Небесъ и глубинъ Земли. А потому серединная раціоналистическая философія равно чужда какъ поэтическому вдохновенію, такъ и вершинамъ религіознаго познанія. Основными моментами въ развитіи раціонализма Эрнъ считаетъ Декарта, Канта и Гегеля.

Что вся концепція глубоко ошибочна, мы здѣсь доказывать не будемъ. Каждому трезвому и хотя бы только нѣсколько освѣдомленному читателю само собою ясно, что Ratio Канта и Гегеля (поскольку вообще можно о высшемъ философскомъ принципѣ кантіанства и гегеліанства говорить какъ о Ratio) отнюдь не есть «среднее ариѳметическое между разумами всѣхъ людей». Равно извѣстно каждому и то, что все развитіе «раціонализма» отъ Канта до Гегеля свершалось отнюдь не путемъ полнаго разрыва философіи съ поэзіей и религіозною мыслью, но, наоборотъ, въ тѣснѣйшей связи съ той и съ другой. О чемъ свидѣтельствуютъ: Шиллеръ, бр. Шлегель, Новалисъ, Гёте, Шлейермахеръ и Шеллингъ. Конечно, я говорю общія мѣста, конечно, я говорю лишь то, что и самъ Эрнъ прекрасно знаетъ. Но вѣдь и говорю я о нихъ не потому, что думаю, что Вл. Ф. Эрнъ ихъ не знаетъ, а лишь потому, что увѣренъ, что онъ ихъ не хочетъ знать.

Совершенно также произвольны разсужденія Эрна и о методѣ историческаго изслѣдованія. Говоря кратко, они сводятся къ слѣдующему: каждый историкъ безсознательно, но неминуемо привноситъ къ разрабатываемому имъ матеріалу свою точку зрѣнія. Лишь въ ея субъективномъ свѣтѣ данныя прошлаго времени становятся вообще историческимъ матеріаломъ. А потому лучшее, что можетъ сдѣлать историкъ, это осознать свой субъективизмъ, свою «точку зрѣнія», и сознательно положить ее въ основу своей научной дѣятельности. Конечно, проблема объективности историческаго познанія,—проблема крайне трудная, сказать о ней что-либо въ рецензіи—совершенно невозможно. Но одно, думаю, все-таки, ясно. Рѣшать ее не только такъ, но даже только въ томъ направленіи, въ которомъ ее рѣшаетъ Эрнъ—рѣшительно невозможно. Слѣдующая, конечно, шаржированная, параллель вскрываетъ, какъ мнѣ кажется, всю невозможность. Всѣ люди безсознательно грѣшатъ. А потому лучшее, что они могутъ сдѣлать—это осознать свой грѣхъ и положить его въ основу своей моральной дѣятельности. Едва ли такое разсужденіе убѣдительно!

Въ чемъ же, однако, дѣло? Почему Вл. Ф. Эрнъ всюду и всегда творитъ произволъ. Мнѣ кажется, что причину надо искать въ томъ, что сила убѣжденности Эрна въ правдѣ интуитивизма отнюдь не соотвѣтствуетъ глубинѣ и широтѣ его интуиціи.

Всѣ оговоренные недостатки не помѣшали, однако, Вл. Ф. Эрну написать—въ общемъ—очень хорошую монографію о Сковородѣ. Конечно, нарочитая подостланность всего изложенія философіи Сковороды философіей самого Эрна исказила нѣсколько образъ украинскаго мудреца и сняла остроту нѣкоторыхъ проблемъ его жизни и мысли. Такъ напримѣръ, «оправославивъ» Сковороду, Эрнъ долженъ былъ окрестить очень острую для Сковороды проблему вѣчности зла и матеріи «метафизическою нелѣпостью», долженъ былъ превратить одинъ изъ наиболѣе сложныхъ и запутанныхъ узловъ всей философской концепціи Сковороды въ простое недоразумѣніе (съ систематической точки зрѣнія), въ «упрямую волю», въ самоутверждающійся анти-церковный индивидуализмъ (съ точки зрѣнія психологической). (Стр. 262—266).

Но все же монографія хорошо продумана, послѣдовательно изложена, написана живымъ языкомъ и овѣяна безусловно большой любовью къ Сковородѣ, образъ котораго воспринятъ, быть можетъ, и не совсѣмъ центрально, но безъ сомнѣнія, цѣлостно.

Ѳ. *Степунъ.*

*

Э. Л. Радловъ. Владиміръ Соловьевъ Жизнь и ученіе. С.-Пб. 1913 г.—266 стр.—Ц. 1 р. 50 к.

Перу Э. Л. Радлова принадлежитъ цѣлый рядъ журнальныхъ статей, посвященныхъ отдѣльнымъ сторонамъ философскаго творчества Вл. Соловьева [1]) Ему же мы обязаны опубликованіемъ трехтомнаго собранія писемъ философа. Теперь передъ нами книга, посвященная жизни и ученію Вл Соловьева и въ значительной своей части составленная изъ напечатанныхъ ранѣе статей. Это обстоятельство не могло не отразиться невыгодно на цѣльности, полнотѣ и стройности изложенія, что отмѣчаетъ, отчасти, самъ авторъ въ своемъ предисловіи.

Прежде всего бросается въ глаза нѣкоторая несоразмѣрность частей сочиненія и отсутствіе или самое бѣглое упоминаніе весьма существенныхъ моментовъ системы Соловьева. Такъ, идея богочеловѣчества, одна изъ самыхъ центральныхъ идей Соловьева, едва затрогивается въ главѣ «о теологіи», совсѣмъ не находитъ себѣ мѣста въ главѣ о метафизикѣ и лишь вскользь упоминается въ главѣ «историческіе и политическіе взгляды Вл. Соловьева» (на стр. 164 книги); глава «метафизическіе взгляды В. Соловьева» цѣликомъ посвящена одной лишь проблемѣ свободы воли, рѣшеніе которой у Соловьева при томъ не отличается особой оригинальностью; остальныя метафизическія воззрѣнія трактуются на 11 страницахъ книги (92—102), между тѣмъ какъ эстетикѣ Соловьева посвящены 54 страницы монографіи; впрочемъ, нѣкоторыя и при томъ весьма существенныя опредѣленія соловьевской метафизики мы встрѣчаемъ въ главѣ объ эстетикѣ Соловьева (стр. 222 и сл.). Мы не находимъ въ книгѣ также ни ученія Соловьева о правѣ, ни ученія Соловьева о свободной теократіи, какъ оно было изложено въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», ни его ученія о смыслѣ любви (если не считать нѣсколькихъ случайныхъ замѣчаній). Нельзя не признать, разумѣется, что исчерпывающее изложеніе и оцѣнка ученія Вл. Соловьева наталкивается въ настоящее время на исключительныя трудности. «Можетъ быть»—пишетъ авторъ—«еще не наступило время не только для критической оцѣнки философіи Вл. Соловьева, но даже и для изложенія ея въ законченномъ видѣ» (2). Та задача, которая можетъ въ настоящее время расчитывать на успѣшное рѣшеніе, состоитъ либо въ детальномъ монографическомъ изученіи отдѣльныхъ сторонъ его ученія, либо въ установленіи историческихъ корней его творчества и біографическихъ изысканіяхъ. Только на основѣ этой кропотливой и многосложной работы можетъ выявиться отчетливо и полно характеръ творчества Соловьева, и созрѣетъ наша критическая оцѣнка его философіи. И только тогда придетъ пора для небольшой объективной монографіи, способной въ немногихъ чертахъ передать обликъ философа и смыслъ его ученія. А до тѣхъ поръ, пока писателю приходится имѣть дѣло непосредственно съ сырымъ матеріаломъ, еще не приведеннымъ въ систему, еще не переведеннымъ на языкъ другихъ философскихъ ученій и не получившимъ всесторонней оцѣнки, до тѣхъ поръ труды, подобные предпринятому г. Радловымъ, стоятъ передъ едва ли преодолимыми затрудненіями.

До самаго послѣдняго времени вопросъ о тѣхъ измѣненіяхъ, которыя претерпѣло ученіе Вл. Соловьева въ своемъ развитіи, не получилъ исчерпывающаго рѣшенія. Тѣмъ не менѣе рѣзкое отличіе послѣднихъ произведеній Соловьева отъ его болѣе раннихъ трудовъ отмѣчалось не разъ въ литературѣ (Волжскій, Бердяевъ).

[1]) Послѣдняя изъ нихъ по времени (О гносеологіи В. Соловьева) была помѣщена въ предыдущей книгѣ «Логоса».

Между тѣмъ Э Л Радловъ отрицаетъ сколько-нибудь значительную перемѣну въ воззрѣніяхъ Соловьева. «Основныя воззрѣнія Соловьева»—полагаетъ онъ—«остались безъ измѣненія до конца его жизни» (81) Измѣненія коснулись лишь частныхъ вопросовъ: отношенія философа къ славянофиламъ, къ католичеству и лишь отчасти его гносеологическихъ и этическихъ воззрѣній Едва ли съ этимъ можно согласиться Развитіе метафизическихъ взглядовъ Соловьева (преодолѣніе Лейбница и Шеллинга), нашедшее свое завершеніе въ «Трехъ Разговорахъ» и мелкихъ статьяхъ, писанныхъ незадолго до смерти, перемѣна въ воззрѣніяхъ на природу зла, на исторію на теократическій идеалъ—все это позволяетъ говорить о дѣленіи творчества Соловьева на періоды И во всякомъ случаѣ развитіе ученія Соловьева почти во всѣхъ частяхъ его системы настолько значительно, что смѣшеніе различныхъ точекъ зрѣнія воедино не можетъ не вредить существенно точности и ясности изложенія. «Соловьевъ»—думаетъ г Радловъ—«постоянно проводилъ одно и то же воззрѣніе на природу свободы» (107) Правда, Соловьевъ долгое время находился подъ опредѣляющимъ вліяніемъ Шеллинга, но въ концѣ концовъ нашелъ пути къ преодолѣнію его точки зрѣнія на свободу и зло. Въ особенности это относится къ проблемѣ зла, которому Соловьевъ придаетъ вполнѣ реальное значеніе въ «Трехъ Разговорахъ», хотя все-таки не считаетъ его самостоятельной субстанціей. Нельзя утверждать и того, что воззрѣнія Вл. Соловьева на Царство Божіе оставались неизмѣнными во все время его литературной дѣятельности (163) Неужели и въ этомъ отношеніи можно не отдѣлять «Критики Отвлеч. Началъ» отъ «Оправданія Добра» и въ особенности этого послѣдняго отъ «Трехъ Разговоровъ»? Можно ли далѣе говорить объ единомъ этическомъ ученіи Соловьева, если достовѣрно извѣстно, что въ пору изданія «Оправданія Добра» изъ всей «Критики Отвлеченныхъ Началъ» одобренія автора удостоились лишь главы о Кантѣ и Шопенгауэрѣ, и къ тому же ученіе о трехъ элементахъ нравственности (стыдѣ, жалости и благоговѣніи) впервые было обосновано въ «Оправданіи Добра». Что касается гносеологіи Соловьева, то послѣднее гносеологическое изслѣдованіе Соловьева, оборванное въ самомъ началѣ, даетъ такъ мало, что нельзя утверждать объ ея характерѣ ничего положительнаго. Если перемѣна въ оцѣнкѣ Декарта и методичность изложенія не должны служить доводами въ пользу раціоналистическаго характера этой незаконченной гносеологіи, то и, наоборотъ, нѣтъ основаній и для того, чтобы достовѣрно утверждать, что въ ней Вл. Соловьевъ не измѣнилъ своимъ первоначальнымъ воззрѣніямъ. Различеніе трехъ субъектовъ, эмпирическаго, логическаго и философскаго, отнюдь нельзя толковать, какъ различеніе трехъ источниковъ познанія: эмпирическаго, раціональнаго и мистическаго, съ тѣмъ, чтобы идеалъ познанія положить въ ихъ гармоническомъ синтезѣ.

Нельзя согласиться съ Радловымъ и въ нѣкоторыхъ другихъ его утвержденіяхъ. Мы уже упоминали, что въ «Трехъ Разговорахъ» проблема зла ставится и рѣшается въ смыслѣ, отличномъ отъ рѣшенія ея въ раннихъ трудахъ Соловьева. Между тѣмъ на стр 73 авторъ дѣлаетъ Соловьеву такой упрекъ. «первое возраженіе противъ всей концепціи Соловьева состоитъ въ томъ, что, принявъ ее, мы оставляемъ непонятнымъ появленіе зла въ мірѣ». А дальше (стр. 103) оказывается, что проблема зла не относится къ метафизикѣ, ибо Соловьевъ относитъ къ ней три вопроса, а именно: о Богѣ, о безсмертіи души и свободѣ. Нельзя согласиться и съ отрицаніемъ противорѣчій, наличныхъ въ философіи Соловьева; напр., по вопросу объ отношеніи этики къ метафизикѣ Конечно, для построенія этики Соловьеву не нужно было «ждать рѣшенія вопроса о свободѣ воли» (131), но собственное рѣшеніе вопроса ему всегда пришлось бы предпослать, какъ предпосылается въ дѣй-

ствительности вся метафизика цѣликомъ. Трудно понять этику «Оправданія Добра», не предполагая въ качествѣ ея предпосылокъ цѣлаго ряда метафизическихъ опредѣленій. Если упустить изъ виду эту связь съ метафизикой, то вся вторая часть «Оправд. Добра», наиболѣе оригинальная и богатая содержаніемъ, представится малоцѣннымъ повтореніемъ первой. Г. Радловъ противополагаетъ ее первой, какъ прикладную теоретической (140). Вообще, историко-этическіе взгляды освѣщены авторомъ недостаточно ясно. «Историческій процессъ»—читаемъ мы—«постоянно разсматривается, какъ подготовительный, участвовать въ которомъ всѣмъ людямъ одна возможность и на всѣхъ возложена обязанность, но въ которомъ, въ дѣйствительности, въ силу первенства природы людей, въ настоящее время сознательно участвуютъ лишь немногіе» (160) Отношеніе исторіи къ Царству Божію, истолковывавшееся въ ученіи Соловьева въ разные періоды его творчества, резюмируется такъ: «Когда закончится историческій процессъ пересозданія матеріальнаго и духовнаго міра, тогда наступитъ для человѣка моментъ, въ которомъ онъ свободно долженъ принять или отвергнуть Царство Божіе» (164). Роль исторіи и культуры въ созиданіи Царства Божія выяснена недостаточно полно И совсѣмъ неожиданно звучитъ сдѣланное раньше утвержденіе· «Соловьевъ желаетъ преобразовать систему Канта въ такомъ духѣ, который приблизилъ бы его къ Платону, иначе говоря, Соловьевъ не только отказался отъ земной этики, но и отъ той, которая, стоя на землѣ, старается достичь безусловнаго; онъ, наоборотъ, исходя изъ безусловнаго, хочетъ достичь земли» (91).

Отъ нѣкоторыхъ собственныхъ опредѣленій Э. Л. Радлова и сопоставленій хотѣлось бы ждать большей точности и законченности. Таковы напр., его опредѣленія мистики, мистицизма, цѣльнаго знанія Всю философію Соловьева г. Радловъ понимаетъ, и совершенно вѣрно, какъ разъясненіе того, что непосредственно заключено въ религіозномъ сознаніи, а между тѣмъ часть метафизическихъ взглядовъ выдѣляетъ, какъ теологію, въ противоположность остальной.

Очень мало даетъ для характеристики Соловьева сближеніе его съ Гюйо, эволюціонистами, Бергсономъ. Трудно согласиться и съ тѣмъ, чтобы въ соловьевскомъ понятіи благоговѣнія мы имѣли дѣло съ кантовымъ «уваженіемъ передъ нравственнымъ закономъ». Гораздо болѣе удачно сопоставленіе Соловьева съ Сократомъ, Лейбницемъ и Плотиномъ. Весьма обстоятельно представлено вліяніе послѣдняго на эстетическіе взгляды Соловьева. Вообще, изложеніе соловьевской эстетики, отличаясь полнотой, принадлежитъ къ числу самыхъ цѣнныхъ и интересныхъ частей книги. Столь же интересенъ анализъ поэзіи Соловьева (60—68) и характеристика Соловьева, какъ нравственно вдохновенной личности. Содержателенъ также и біографическій очеркъ.

Оцѣнка и характеристика В. Соловьева много теряютъ отъ отсутствія обобщеннаго вывода, отъ котораго авторъ намѣренно воздерживался. Тѣмъ не менѣе въ оцѣнкѣ отдѣльныхъ сторонъ творчества философа мы встрѣчаемъ много удачныхъ мѣстъ. Отмѣтимъ хотя бы весьма мѣткое указаніе на роль любви въ познаніи, на связь метафизики и гносеологіи (207), на универсализмъ Соловьева, на боговдохновенность его творчества и др.

Въ заключеніе отмѣтимъ слѣдующее недоразумѣніе. «Въ библіографіи, помѣщенной въ «Первомъ Сборникѣ» въ память Соловьева (Москва, 1911 г.)—пишетъ Э. Л. Радловъ—одинъ фельетонъ Евгенія Соловьева ошибочно приписанъ нашему философу» (31). На самомъ дѣлѣ въ библіографіи Соловьева допущена не эта, а другая ошибка, которую очевидно и имѣлъ въ виду г. Радловъ: въ ней названа статья

Н. К. Михайловскаго «О г. Соловьевѣ какъ «моменталистѣ-трансформистѣ» и о развязномъ человѣкѣ вообще», посвященная не Влад. Соловьеву, а его однофамильцу, литературному критику Е. Соловьеву.

С. К—нъ.

*

А. С. Ященко. Философія права Соловьева. 1912 г. ц. 60 к.

Ученіе Вл Соловьева о правѣ принадлежитъ къ числу наименѣе оригинальныхъ въ его философской системѣ. Можетъ быть, поэтому оно и не было предметомъ такого повышеннаго вниманія, какимъ, по всей справедливости, пользовались другія стороны оставленнаго философомъ духовнаго наслѣдства. Восполнить этотъ пробѣлъ въ нашей литературѣ ставитъ своей задачей брошюра г. Ященко. Авторъ поступаетъ совершенно справедливо, разсматривая воззрѣнія философа на право, «въ связи съ его общими этическими взглядами» (6). Философская система Соловьева не допускаетъ предметнаго дробленія, и полнота изложенія, разумѣется, способна лишь выиграть отъ приведенія правильныхъ воззрѣній въ связь съ обще-этическими. И дѣйствительно, въ брошюрѣ автора мы имѣемъ весьма подробную и едва ли не исчерпывающую передачу воззрѣній Соловьева на право.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, повидимому всецѣло раздѣляя воззрѣнія Соловьева, г. Ященко старается защитить его позицію отъ полемическихъ замѣчаній, дѣлавшихся въ свое время по ея адресу, и пробуетъ подкрѣпить ее своими соображеніями. Такъ, г Ященко указываетъ на особенность даваемаго Соловьевымъ опредѣленія естественнаго права, именно, какъ логоса, какъ алгебраической формулы права; указываетъ, далѣе, необходимость соизмѣрять положительное право не съ «идеальною» нравственностью, а съ положительною, а идеальное право съ идеальною же нравственностью. Но помимо возникающихъ здѣсь заново сомнѣній (что такое, напр., «положительная нравственность»), эти поправки не могутъ защитить Соловьева отъ направленныхъ противъ него возраженій. Соловьевъ имѣлъ въ виду именно «идеальную» нравственность и совершенно реальный принудительный механизмъ права. И ошибка его, конечно, не въ томъ, что онъ хочетъ снять этотъ дуализмъ и дать систему положительнаго идеализма, а въ томъ, что онъ снимаетъ его ошибочной теоретической формулой (право—minimum нравственности) и въ корнѣ утопической практикой (теократія). Теократія Соловьева ошибочна и утопична не въ качествѣ положительнаго, дѣятельнаго идеала, а въ качествѣ идеала, построеннаго на неразличеніи естественныхъ и мистическихъ (апокалиптическихъ) опредѣленій. Г. Ященко, повидимому, не замѣчаетъ этого утопическаго характера теократіи. И нужно слишкомъ широко понимать идею теократіи, чтобы думать, что внѣ ея невозможно «уйти отъ идейной убогости утилитарнаго и эгоистическаго демократизма» (40). Такой диллемы вовсе нѣтъ. Самъ Соловьевъ въ «Трехъ разговорахъ» покончилъ съ теократіей и отчетливо обособилъ историческія и апокалиптическія перспективы, до того смѣшанныя имъ воедино, и при томъ сохранилъ все существенное въ своей этической концепціи. Г. Ященко въ своей книжкѣ отрицаетъ указанный переломъ въ воззрѣніяхъ Соловьева.

С. К—нъ.

*

Кн. Евгеній Трубецкой. Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева. Томы I и II. К-во. «Путь». Изданіе автора.

Среди всѣхъ русскихъ мыслителей Вл. Соловьевъ долженъ быть, безъ всякаго сомнѣнія, признанъ за самаго крупнаго философа. И это потому, что среди груды первокласснаго матеріала геніальныхъ русскихъ прозрѣній и одинокихъ догадокъ,

система Вл. Соловьева возвышается относительно все же вполнѣ законченнымъ и мѣлостнымъ построеніемъ. Такое исключительное значеніе Соловьева для русской философіи, дѣлаетъ, конечно, особенно важнымъ и цѣннымъ и каждый новый трудъ о немъ.

Не можетъ быть двухъ мнѣній о томъ, что среди всего написаннаго о Соловьевѣ, труду кн. Е. Трубецкого принадлежитъ первое мѣсто. Сказать что-либо существенное объ этой большой работѣ, имѣющей двойную задачу: изложить Соловьева и отмежеваться отъ него, въ небольшой рецензіи совершенно невозможно. Мы еще вернемся къ изслѣдованію кн. Евг. Трубецкого въ спеціальной замѣткѣ, пока же всего только хотимъ отмѣтить знаменательный фактъ его появленія.

Ѳ. Степунъ.

*

Константинъ Сотонинъ. Словарь терминовъ Канта (Къ тремъ критикамъ). Стр. 89. Казань. Изданіе книжнаго магазина М. А Голубева. 1913. Ц. 50 к.

«Едва ли кто-нибудь, болѣе или менѣе знающій Канта, въ наше время станетъ отрицать, что ни одна система философіи не имѣетъ права обойти молчаніемъ Канта. Какъ бы далекъ тотъ или другой мыслитель ни былъ отъ Канта, все-таки его вліяніе скажется. И потому-то безъ знанія Канта нельзя понять ученія ни одной современной школы и, сказалъ бы я, безъ знанія Канта никто не имѣетъ права создавать свою систему» (5). «Кантъ долженъ быть основою всякой системы» (7).—Вотъ и исторически, и систематически глубоко справедливая мысль, которая побудила автора ради облегченія изученія запутанныхъ и терминологически зачастую чрезмѣрно своеобразныхъ теорій Канта составить свой словарь. И именно благодаря тому громадному значенію, которое присуще философіи Канта, нельзя не привѣтствовать живѣйшимъ и искреннѣйшимъ образомъ первый опытъ въ этомъ направленіи у насъ, въ Россіи, гдѣ ни изученіе, ни тѣмъ болѣе знаніе и трактованіе Канта, за немногими исключеніями, не отвѣчаетъ даже и самымъ скромнымъ и непритязательнымъ требованіямъ объективности и непредвзятости.

Но поблагодаривъ автора горячо за починъ, трудно не посѣтовать на него многихъ отношеніяхъ за выполненіе. Прежде всего въ его словарѣ отсутствуетъ цѣлый рядъ такихъ понятій и терминовъ, которые играютъ въ Кантовской системѣ главную, основополагающую роль; такъ, напримѣръ, всякому, кто занимался Кантомъ, просто рѣжетъ глазъ отсутствіе опредѣленій и разъясненій, касающихся понятій: формы, содержанія, метафизическаго объясненія, гемогеннаго, гетерогеннаго, эвристическаго принципа, пограничнаго понятія вещи въ себѣ и т. п. Во-вторыхъ, хотя авторъ и старается давать опредѣленія словами самого Канта, онъ дѣлаетъ это, все же, очень скудно, ни въ коемъ случаѣ не исчерпывая тѣхъ разнообразныхъ оттѣнковъ, которыми обладаетъ большинство терминовъ у Канта. Возьмемъ для примѣра Кантовское понятіе опыта. Оно приведено въ словарѣ г. Сотонина (50) только въ одномъ значеніи, тогда какъ у Канта оно имѣетъ три различныхъ и при томъ одинаково существенныхъ смысла. Въ-третьихъ, пропустивъ цѣлый рядъ Кантовскихъ терминовъ и понятій первостепенной важности, г. Сотонинъ отводитъ слишкомъ много мѣста второстепеннымъ терминамъ (напримѣръ, такимъ, какъ антитетика, архитектура, гипотипозисъ и т. п.). Наконецъ, было бы лучше цитировать на нѣмецкомъ языкѣ не по Кирхмановскому изданію, а по академическому или, по крайней мѣрѣ, Гартенштейновскому (какъ наиболѣе употребительному и наиболѣе корректному), на русскомъ же ни въ коемъ случаѣ не слѣдовало цитировать критику чистаго разума

по ужасному переводу Соколова, когда мы имѣемъ вполнѣ удовлетворительный переводъ Н. Лосскаго.

Будемъ надѣяться, что въ новомъ изданіи авторъ устранитъ эти недостатки, во много разъ увеличитъ свой словарь и тѣмъ подаритъ насъ пособіемъ, дѣйствительно облегчающимъ изученіе Канта.

Б. Яковенко.

II.

Alfons Lehmen. S. I. Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 4 B-de.

Св. Ѳома Аквинскій, этотъ столпъ католическаго богословія и философіи, во всѣ времена усердно изучался іезуитами. На почвѣ такого изученія неизбѣжно возникала у нихъ склонность развивать его богатое возможностями ученіе. Гибкость ума и чуткость ко всякой силѣ, могущей быть примѣненной ad majorem Dei gloriam, свойственныя членамъ іезуитскаго ордена, приводили при этомъ естественно къ тому, что все пріемлемое съ точки зрѣнія ѳомизма въ дальнѣйшемъ развитіи знанія претворялось въ него, какъ составная часть. Наиболѣе блестяще выполнялъ эту двойную задачу Франциск Суарезъ, извѣстный испанскій іезуитъ — философъ конца XVI и начала XVII вв. Придерживаясь направленія его трудовъ, излагаетъ ѳомистическую философію Альфонсъ Леменъ. При этомъ онъ, слѣдуя примѣру самихъ св. Ѳомы и Суареза, не пренебрегаетъ никакимъ поученіемъ, могущимъ быть полученнымъ хотябы у самихъ противниковъ. Это видно уже изъ основныхъ частей, на которыя распадается его курсъ философіи. Такъ, въ первомъ томѣ, рядомъ съ древними логикой и онтологіей, находимъ критику познанія, старательно разрабатывающую почерпнутыя изъ отрывочныхъ мнѣній его авторитетовъ гносеологическія возрѣнія: реализмъ и ученіе объ очевидности, какъ основаніи достовѣрности. Во второмъ томѣ авторъ добавляетъ къ онтологіи иныя части метафизики: космологію, какъ ученіе о тѣлесной природѣ, и психологію, ссылаясь для оправданія такихъ новшествъ прямо на оплотъ протестантской ортодоксіи, Христіана Вольфа (т.I, стр. 317). Если онтологія излагается строго на основаніи источниковъ, то въ космологіи и психологіи Леменъ, конечно, долженъ былъ болѣе развивать взгляды Аристотеля и двухъ названныхъ схоластиковъ, чѣмъ пересказывать ихъ. Въ космологіи особенно способно заинтересовать современнаго читателя ученіе о пространствѣ и времени, діаметрально противоположное кантіанскому (утверждаются объективность того и другого и зависимость ихъ отъ тѣла и движенія, а не наоборотъ). Психологія Лемена есть, конечно, прежде всего ученіе о жизни: для аристотелика жизнь объясняется не иначе, какъ душою. Въ этомъ отдѣлѣ авторъ, между прочимъ, пускается въ критику трансформизма, слишкомъ краткую, чтобъ быть вполнѣ убѣдительною. Отдѣльно отъ остальной психологіи излагается ученіе о душѣ человѣка: эта часть сочиненія Лемена наименѣе удачна, такъ-какъ онъ здѣсь слишкомъ мало считается съ современной положительной наукой; видимо, онъ не спеціалистъ въ области познанія человѣческой души. Далѣе, третій томъ занятъ теодицеей, пространно и толково излагающей доказательства бытія Божія и вообще раціональное богословіе. Первыя очень выигрываютъ въ убѣдительности отъ обстоятельнаго изложенія Лемена. Напротивъ, въ нѣкоторыхъ частяхъ недостаточно подробенъ, хотя очень интересенъ по содержанію четвертый томъ—этика, включающая ученіе объ обществѣ. Желающему оріентироваться въ томъ, какъ такого рода вопросы освѣщаются въ католической философіи, нельзя не посовѣтовать не довѣряться одному Лемену, а обратиться, напр., къ извѣстному

труду Катрейна (тоже іезуита) о моральной философіи Не слѣдуетъ, однако, забывать, что именно въ области ученія объ обществѣ у Суареза есть большія заслуги; это дѣлаетъ изложеніе соотвѣтствующаго отдѣла у его послѣдователя Лемена заслуживающимъ особаго вниманія.

А. Кунцманъ.

*

Г Гомперцъ. Ученіе о міровоззрѣніи. Т. I. Методологія. Переводъ В. Базарова и Б. Столпнера Стр. 562 Ц. 4 р.

Несостоятельность классическаго эмпиризма Юма и Милля не успокоила жажды человѣческаго духа обосновать знаніе на переживаніи, на опытѣ Будучи совершенно неубѣдительнымъ съ систематической точки зрѣнія, эмпиризмъ по психологическимъ причинамъ такъ увлекателенъ для человѣчества. что въ погонѣ за невозможностью отстоять себя противъ различнаго рода ученій, признающихъ самостоятельныя права разсудка, онъ принимаетъ все болѣе и болѣе осложненныя и замысловатыя формы. Таковъ эмпиріокритицизмъ и эмпиріомонизмъ, таковъ эмпиризмъ мистическій или интуитивизмъ, таковъ, наконецъ, и патэмпиризмъ, основаніе которому съ широковѣщательной обстоятельностью закладывается въ разсматриваемомъ сочиненіи Г. Гомперца. Авторъ проявляетъ при этомъ солидную эрудицію въ области исторіи философіи и значительный талантъ психологическаго анализа; интересны и убѣдительны далѣе его методологическія разсужденія касательно аналитическаго и генетическаго хода мысли въ психологіи. Но если обратиться къ вопросу о томъ какъ справился авторъ съ основною задачей своего труда, то придется произнести гораздо менѣе одобрительную оцѣнку Не только по сравненію съ такимъ свѣжимъ и крупнымъ явленіемъ, какъ интуитивизмъ, но даже и по сравненію съ ученіемъ Авенаріуса, которому во всякомъ случаѣ нельзя отказать въ оригинальности и самобытной силѣ философскаго анализа, патэмпиризмъ производитъ печальное впечатлѣніе. Хотя въ разсматриваемомъ томѣ излагается еще только ученіе о методѣ, но изъ такового уже ясно видно, чего можно ожидать отъ Гомперца. Начинаетъ онъ (гл. I) съ уясненія задачи ученія о міровоззрѣніи или космотеоріи. Онъ опредѣляетъ ее, какъ науку вторичную и имѣющую, въ противоположность «отдѣльнымъ» наукамъ, которыя устанавливаютъ факты и располагаютъ ихъ въ опредѣленномъ порядкѣ, задачей установленіе непротиворѣчивой связи всѣхъ мыслей, примѣняемыхъ отдѣльными науками и практикой для отображенія фактовъ. Уже тутъ видно, насколько ярко воплощаетъ въ себѣ Гомперцъ основное заблужденіе всякаго эмпиризма: что каждый фактъ—есть данное опыта, и что поэтому для философіи, которая вѣдь не есть эмпирическая наука, не остается фактовъ, почему для ея обоснованности достаточно одной непротиворѣчивости понятій. Между тѣмъ, только духовная слѣпота можетъ отрицать наличность сверхопытныхъ фактовъ—будь это сущности вещей, какъ увѣряетъ метафизикъ, или только объективная наука, какъ осторожно утверждаетъ критицизмъ, а разъ такъ, то одной логической правильности для философіи мало,—нужно болѣе непосредственное обоснованіе. Въ метафизикѣ это ученіе развилъ Аристотель съ его теоріей объ ἄμεσοι ἀρχαὶ ἀποδείξεως и за нимъ безчисленные перипатетики, въ старомъ критицизмѣ Маймонъ съ его Satzd er Bestimmbarkeit, примѣненіемъ котораго онъ разграничиваетъ формальную и трансцендентальную логику, а въ неокантіанствѣ Виндельбандъ и Риккертъ съ ихъ послѣдователями, которые указываютъ наряду съ эмпирическимъ міромъ, изучаемымъ положительными науками, міръ безусловныхъ

цѣнностей, какъ совершенно самостоятельный предметъ философіи. Но обратимся къ дальнѣйшему разсмотрѣнію труда Гомперца Чтобы развить указанныя воззрѣнія на задачу космотеоріи, онъ обращается въ слѣдующихъ главахъ—къ изслѣдованію того, какъ устраняются противорѣчія, возникшія въ понятіяхъ: субстанціи (Гл II), тождества (Гл III), отношенія (Гл IV) и формы (Гл V). При этомъ Гомперцъ весьма тщательно разсматриваетъ каждый разъ анимистическій, метафизическій, идеологическій (т.-е эмпиристическій и психологическій въ духѣ Юма и Милля) и критицистическій видъ этихъ понятій, считая, что указаннаго рода фазисы съ необходимостью смѣняютъ другъ друга въ развитіи человѣческаго познанія Съ анимистической позиціи сбиваетъ мысль столкновеніе съ естественными науками, со слѣдующей, метафизической—требованія психологіи, съ идеологической—столкновеніе съ понятіями практики, съ критицистической—опять психологическія затрудненія. На выручку философіи противъ ниспровергающей все психологіи является патэмпиризмъ—пятая стадія мысли, вбирающая въ себя все цѣнное изъ предыдущихъ и уже ни съ чѣмъ не находящаяся въ противорѣчіи. Заключается патэмпиризмъ въ томъ, что субстанція, отношенія (и въ частности тождество), вообще всякія формы, т -е. не являющіяся представленіями высказыванія о переживаніяхъ или ихъ предметахъ (стр. 301) объявляются чувствами разнаго рода. Для ясности необходимо еще добавить, что подъ представленіями Гомперцъ разумѣетъ только чувственныя (стр 73,74), а подъ чувствами—не одно удовольствіе и неудовольствіе (стр. 473). Этимъ нѣсколько смягчается чудовищность теоріи: вѣдь кому-же пришло бы въ голову, напр , утверждать, что субстанція есть наслажденіе или что, хотя у человѣка и есть нечувственныя представленія, однако представить себѣ субстанцію или иную форму онъ не можетъ. Но и такъ ученіе Гомперца мало убѣдительно. Обоснованіе, даваемое имъ его положеніямъ, опровергается его же собственной критикой, которой онъ разоблачаетъ несостоятельность аргументовъ естествознанія и психологіи, приводимыхъ имъ еще противъ первыхъ стадій философской мысли—анимизма, метафизики. Поэтому получается курьезное положеніе: ультраэмпиристическій Гомперцъ, будучи послѣдовательнымъ, остался бы не только на метафизической, но даже на анимистической ступени мысли —Но пусть доказательства Гомперца приводятъ къ результату, какъ разъ обратному тому, котораго онъ ожидалъ, можетъ быть, само его ученіе, т.-е патэмпиризмъ, убѣдителенъ? Есть ли, напр., субстанція тотальная импрессія, какъ хочетъ Гомперцъ? Нѣтъ; потому что такія чувства вызываются не только воспріятіями отдѣльныхъ вещей, таящихъ въ себѣ субстанціи, а вообще воспріятіями; между тѣмъ, таковыя большею частью имѣютъ предметомъ нѣсколько цѣлыхъ вещей и нѣсколько отрѣзковъ вещей, соединенныхъ въ одно своеобразное субъективное цѣлое. Такъ что, если даже психологическое ученіе Гомперца истолковать объективно, это не можетъ ему помочь отстоять патэмпиризмъ. Уничтожая всякую душевность въ его психологическихъ понятіяхъ, не уничтожишь еще ихъ психологичности: тотальная импрессія,—очень цѣнное, какъ мнѣ кажется, понятіе въ психологіи воспріятій, ни въ психологическомъ видѣ, ни въ объективирующей маскѣ не имѣетъ значенія для онтологіи, гдѣ, естественно, помѣщается ученіе о субстанціи. Кромѣ того, вѣдь очевидно, что любое чувство по составу есть нѣчто совершенно иное чѣмъ субстанція, какъ бы ни опредѣлять ее. Совершенно аналогично положеніе вещей въ другихъ главахъ, гдѣ разсматриваются иныя формы и наконецъ форма вообще, также обращаемая въ чувства. Всюду эмпиристическій предразсудокъ необходимости найти для каждаго понятія соотвѣтствующее по содержанію переживаніе приводитъ Гомперца къ

безнадежному отождествленію совершенно разнороднаго: глубоко проникнутый сознаніемъ, что среди ощущеній формъ не найдешь, Гомперцъ ищетъ ихъ не въ ихъ дѣйствительномъ мірѣ, а въ области чувства, потому что тотъ міръ не данъ въ опытѣ, а вотъ чувства переживаются, даны въ эмпиріи.

О дальнѣйшемъ содержаніи книги скажемъ нѣсколькими словами, такъ какъ непріемлемость главной части произведенія Гомперца дѣлаетъ мало интереснымъ послѣдующее развитіе тѣхъ же мыслей. Въ главѣ VI, озаглавленной «Діалектическій методъ», Гомперцъ не безъ основанія указываетъ на родственность своихъ пріемовъ Гегелевой діалектикѣ. По этому поводу можно только замѣтить, что если въ безвоздушномъ пространствѣ идеализма и возможно такое своеобразное движеніе, какъ діалектика, то эмпиристъ, роковымъ образомъ остающійся въ сферѣ обычнаго человѣческаго міра, неизбѣжно собьется съ пути, если будетъ двигаться діалектически: такъ оно происходитъ въ марксизмѣ, такъ оно выходитъ на каждомъ шагу и съ Гомперцомъ. Въ главѣ VII сообщаются подробности относительно патэмпирическаго метода, причемъ Гомперцъ защищается противъ обвиненія въ психологизмѣ. Онъ ссылается на то, что діалектическій методъ снятія противорѣчій роковымъ образомъ приводилъ его къ психологической точкѣ зрѣнія, такъ какъ она де господствуетъ въ позднѣйшей философіи, но что результаты у него не будутъ психологическіе—напротивъ, самая противоположность между психическимъ и физическимъ будетъ признана не имѣющей значенія для такихъ элементарныхъ явленій, какъ чувства. Однако, на это надо возразить слѣдующее: во-первыхъ, діалектическій методъ, по крайней мѣрѣ, какъ онъ его понимаетъ, вовсе не обязателенъ; нужны болѣе устойчивыя основы философіи, чѣмъ снятіе противорѣчій въ понятіяхъ; во-вторыхъ—даже если бы принять эту точку зрѣнія, то она только потому приводитъ Гомперца къ психологизму, что онъ не только Канта толкуетъ психологистически, но и современный критицизмъ, столь рѣзко антипсихологистическій, въ сущности, не принимаетъ во вниманіе, хотя и цитируетъ отъ времени до времени Риккерта, Когена; въ-третьихъ—результаты у него, правда, не психологическіе, но психологистическіе (что это означаетъ, разъяснено выше по поводу отождествленія субстанціи и тотальной импрессіи). Кончаетъ свою методологію космотеоріи Гомперцъ (гл. VIII) раздѣленіемъ ученія о міровоззрѣніи на ноологію, онтологію и космологію, причемъ первая, создавая ученіе о мышленіи, служитъ какъ бы введеніемъ и пропедевтикой, вторая уясняетъ понятія, которыя третья учитъ примѣнять цѣлесообразно, строя черезъ то картину міра.

А Кунцманъ.

III.

Fr. Paulhan La logique de la contradiction. P 182, Paris 1911. Felix Alcan edit. Цѣна 2 франка 50 сант.

Авторъ развиваетъ слѣдующія мысли. Абсолютное тождество невозможно. Формула А=А—ничего не говорящая тавтологія, мы можемъ ее продолжить до безконечности, писать А=А=А=А... и все-таки мы не узнаемъ ничего новаго. Ничто не можетъ вступать въ соединеніе само съ собой; химическій атомъ не можетъ соединиться съ самимъ собой; для всякаго соединенія, а значитъ и для соединенія мыслей необходима извѣстная степень различія, противоположности, противорѣчія; для гармоніи необходимъ диссонансъ: «Une ressemblance très grande n'aboutit qu'a une harmonie très pauvre». Съ другой стороны «абсолютное сходство, чистое тождество не ведетъ ни къ

чему и не можетъ существовать». Мы можемъ говорить только о частичномъ тождествѣ, основанномъ на отвлеченіи отъ несходныхъ сторонъ двухъ явленій, двухъ предметовъ. На такомъ отвлеченіи основана возможность «понятія», а значитъ возможность умозаключенія и дедуктивнаго и индуктивнаго.

Невозможно и абсолютное противорѣчіе. «Мы не имѣемъ, можетъ быть, никогда логическаго права утверждать, что два предложенія абсолютно противорѣчивы и абсолютно непримиримы (стр. 59) Исторія показываетъ намъ, какъ примирялись такія теоріи, которыя ранѣе казались непримиримыми. Развѣ есть что-нибудь стойкое въ нашемъ знаніи? Даже математика—наука относительная и фрагментарная Какъ можемъ мы быть увѣрены, что не возникнетъ такое условіе, которое измѣнитъ нашу ариѳметику».

Въ самой формулѣ закона противорѣчія есть двусмысленность, которая способствуетъ примиренію утвержденія съ отрицаніемъ. Утвержденіе и отрицаніе не могутъ быть вѣрны «въ одномъ и томъ же отношеніи». Но опредѣлить въ каждомъ конкретномъ случаѣ, имѣется ли тутъ одно и то же отношеніе, бываетъ очень трудно. Представимъ себѣ купца, который утверждалъ бы, что одна ариѳметика дѣйствительна для исчисленія его долговъ, а другая дѣйствительна для исчисленія его имущества. Она могъ бы указать, что тутъ утвержденіе и отрицаніе имѣютъ мѣсто не въ одномъ отношеніи, а въ разныхъ (въ отношеніи имущества и въ отношеніи долга). Поэтому и не слѣдуетъ въ наукѣ злоупотреблять дилеммами, ибо всегда можетъ случиться, что дилемма несостоятельна и оба члена ея совмѣстимы. Поэтому абсолютное тождество и абсолютное противорѣчіе суть только фикціи, два предѣла, между которыми располагается дѣйствительная мысль Въ дѣйствительности мы наблюдаемъ только относительное тождество и относительное противорѣчіе. Это относительное противорѣчіе мы открываемъ во всемъ «Нѣтъ такого убѣжденія, нѣтъ такой теоріи, нѣтъ такой идеи, у которой бы не могло вдругъ оказаться противорѣчіе между ея элементами» (стр. 110). «Всѣ наши чувства полны противорѣчій, дѣйствительныхъ или возможныхъ» (стр. 104) и т. д. «Въ сущности всѣ наши идеи, всѣ чувства, всѣ сужденія и всѣ психическія состоянія по самой природѣ своей враждебны другъ другу и стремятся противорѣчить другъ другу. Существовать это значитъ различаться, а различаться это значитъ противополагаться» (стр. 119). Кромѣ того, противорѣчіе является весьма цѣннымъ орудіемъ познанія. Благодаря познанію противорѣчій мы пріобрѣтаемъ познаніе оттѣнковъ, заключающихся между утвержденіемъ и отрицаніемъ безъ оговорокъ.

Въ основѣ всѣхъ этихъ разсужденій лежитъ смѣшеніе логическаго противорѣчія и реальной противоположности, которыя, казалось бы, уже нельзя смѣшивать послѣ Канта. Для Полана всякая противоположность является противорѣчіемъ. Любовь и ненависть къ одному и тому же лицу—это уже противорѣчіе (стр. 103). Два старыхъ друга могутъ поссориться—это уже противорѣчіе (стр. 111) Между тѣмъ, въ нашемъ мірѣ никогда не осуществляется противорѣчіе, ибо отрицаніе основано на несовмѣстимости и то, что совпадаетъ съ какимъ-нибудь утвержденіемъ, можетъ быть его противоположностью, но не можетъ быть его отрицаніемъ [1]).

Точно также и измѣненіе нашихъ взглядовъ и нашихъ теорій вовсе не является примѣромъ осуществленнаго противорѣчія. То, что мы считали истиннымъ, оказалось ложнымъ, но, значитъ, оно и было ложнымъ, а вовсе не значитъ, что нѣчто можетъ быть и истиннымъ и ложнымъ. Поланъ приводитъ, какъ примѣръ противорѣчія то,

[1]) Объ этомъ подробнѣе говорится въ статьѣ «Логика и математика» въ «Логосѣ», 1912 г. Кн. 1—2.

что согласно новѣйшимъ изслѣдованіямъ матерія разрушается и исчезаетъ, и что это противорѣчитъ тѣмъ идеямъ, которыя существовали 20 лѣтъ тому назадъ. Тутъ авторъ просто играетъ словомъ противорѣчить Это вовсе не примѣръ осуществленнаго противорѣчія, а просто примѣръ замѣны одного сужденія другимъ. Матерія, разрушаясь, не осуществляетъ никакого противорѣчія, а просто прежніе ученые, считавшіе, что матерія несовмѣстима съ разрушеніемъ, ошибались.

Эта основная логическая ошибка—неразличеніе логическаго противорѣчія и реальной противоположности—дѣлаетъ книгу Полана зданіемъ, построеннымъ на пескѣ. Несмотря на то, что въ частностяхъ авторъ проявляетъ много остроумія, вся основная аргументація книги кажется сплошнымъ софизмомъ. На его примѣрѣ можно видѣть, какъ часто современные мыслители игнорируютъ даже вѣчныя пріобрѣтенія классической философіи Написана книга легко и читается съ интересомъ.

Н. Васильевъ

*

Henri Poincaré. Dernières pensées. Paris, 1913. Ernest Flammarion édit Стр. 258. Ц. 3 фр. 50.

Въ этой книгѣ собраны послѣднія статьи, послѣднія мысли безвременно погибшаго французскаго мыслителя. Я говорю безвременно погибшаго не потому, чтобы Пуанкаре умеръ очень молодымъ, а потому что, если таланты и умираютъ иногда во время, то геніи всегда умираютъ слишкомъ рано.

Эти «послѣднія мысли» прекрасно характеризуютъ умственный обликъ Пуанкаре. Мастеръ отвлеченнаго мышленія, онъ больше, чѣмъ отвлеченное, любилъ конкретное. Отсюда рѣдчайшій даръ выпуклаго и художественнаго изложенія отвлеченнаго хода мысли. Пуанкаре умѣлъ безъ формулъ, безъ чертежей такъ излагать математическія теоріи, что онѣ становятся понятными и доступными для всѣхъ. Въ этой любви къ конкретному источникъ его реализма, предпочтеніе, которое онъ оказывалъ опыту сравнительно съ теоріей. «Истинная наука боится поспѣшныхъ обобщеній, теоретическихъ выводовъ... Наука есть и можетъ быть только опытной» стр. 241. Этотъ реализмъ и экспериментализмъ вносилъ онъ и въ логику и въ математику. Благодаря имъ онъ сталъ психологистомъ и въ логикѣ и въ математикѣ. Онъ прямо говоритъ: «нѣтъ логики и теоріи познанія независимыхъ отъ психологіи» (стр. 139). Къ этому пункту сводитъ онъ свои разногласія съ такимъ логицистомъ, какъ Рéссель; въ этомъ видитъ онъ причину, почему они оба никогда не могутъ столковаться. Какъ психологистъ, Паункаре бракуетъ искусственныя дедуктивныя системы и стремится держаться ближе къ естественному ходу реальнаго психологическаго мышленія. Поэтому онъ возстаетъ противъ стремленія логицизировать математику, постоянно указывая на искуственность и сложность подобныхъ попытокъ, противопоставляя имъ простоту, непринужденность и удобство естественнаго мышленія. Основныя математическія понятія суть удобныя условности (conventions), чисто логическая система математики останется условностью, переставая быть удобной. Какое большое значеніе придаетъ Пуанкаре психологіи даже для математики видно изъ того, что онъ чисто математическія разногласія старается свести къ психологическимъ особенностямъ математиковъ. Съ необыкновеннымъ изяществомъ продѣлываетъ онъ это для проблемы безконечнаго въ двухъ главахъ этой книги: «La logique de l'infini» и «Les mathematiques et la logique».

Математиковъ по ихъ отношенію къ проблемѣ безконечнвго можно раздѣлить на двѣ группы: «прагматистовъ» и «канторіанцевъ» (послѣдователи Кантора). Для

прагматистовъ «безконеч. се происходитъ изъ конечнаго, есть безконечное, потому что есть безконечность возможныхъ конечныхъ вещей». Для канторіанцевъ «безконечное предсуществуетъ, конечное получается, отрывая небольшой кусочекъ безконечнаго» Къ этому основному разногласію сводятся всѣ остальныя Благодаря ему то доказательство, которое канторіанцы будутъ считать строгимъ, не будетъ удовлетворять прагматистовъ, которые привыкли оперировать только съ конечными объектами. Столковаться обѣ школы не могутъ, ибо онѣ говорятъ на разныхъ языкахъ Причина этого въ томъ, что «есть разныя души и въ душахъ мы ничего не можемъ измѣнить». У прагматистовъ и канторіанцевъ совершенно противоположны тенденціи ума Прагматисты—идеалисты, а канторіанцы—реалисты (въ средневѣковомъ смыслѣ этого слова), платоники. Для идеалиста «объектъ существуетъ только когда его мыслятъ, и нельзя представить себѣ мыслимый объектъ независимо отъ мыслящаго субъекта». Поэтому для него не можетъ существовать науки безъ ученаго, который ее творитъ. Поэтому для него и безконечное есть конечная идея, сотворенная конечнымъ умомъ по поводу конечныхъ объектовъ Для него «безконечное не имѣетъ другого смысла, кромѣ возможности создавать столько конечныхъ объектовъ, сколько угодно». Напротивъ того, для канторіанца, для реалиста и для платоника объектъ познанія предсуществуетъ сравнительно съ познаніемъ. Наука существуетъ независимо отъ существованія ученаго. Для нихъ «физика есть реальность, которая существовала бы, если бы не было физиковъ». Для нихъ теорія познанія, наука о наукѣ—независима отъ психологіи «Она должна показать намъ, чѣмъ были бы науки, если бы не было ученыхъ». Для нихъ математическія сущности существуютъ независимо отъ мыслящаго ума. Математика ихъ не создаетъ, а открываетъ.

Къ этому же разногласію, добавимъ мы отъ себя, сводится и разногласіе между психологизмомъ и антипсихологизмомъ въ логикѣ. Для антипсихологиста объекты логики «предсуществуютъ», наука логики существуетъ независимо отъ реальнаго логика, сужденіе «предсуществуетъ», даже если его никто не мыслилъ, какъ училъ Больцано, отъ котораго пошелъ весь современный «логизмъ» къ логикѣ. Нѣтъ взгляда, который бы былъ болѣе чуждъ идеалисту, прагматисту и психологисту Пуанкаре.

Въ главѣ «L'évolution des lois», которая представляетъ собою докладъ на IV-омъ философскомъ конгрессѣ въ Болоньѣ, Пуанкаре доказываетъ слѣдующія два положенія. Во-первыхъ, если законы природы измѣняются, замѣтить этого мы не можемъ. Допустимъ, что за извѣстный промежутокъ времени законы природы измѣнились, что теперь они не тѣ, что были раньше. Однако, констатировать это мы не можемъ, мы могли бы констатировать это, сравнивая настоящее состояніе вселенной съ ея прошлымъ. Но прошлое состояніе вселенной намъ не дано непосредственно; мы можемъ его вычислить или вывести, исходя изъ настоящаго состоянія вселенной, пользуясь тѣми законами природы, которыя мы наблюдаемъ въ настоящее время. Значитъ, при вычисленіи прошлаго состоянія вселенной постулируется неизмѣнность законовъ природы, и поэтому никакое сравненіе прошлаго съ настоящимъ не можетъ убѣдить въ томъ, что законы природы измѣнились. Во-вторыхъ, есть всѣ основанія думать, что на самомъ дѣлѣ законы природы измѣняются. Всѣ законы природы, которые мы наблюдаемъ, производны, зависятъ отъ болѣе первичныхъ. Такъ, напр., законъ Маріотта производный изъ законовъ молекулярныхъ движеній газа. Законы тѣлъ суть слѣдствіе законовъ молекулъ; но каждая молекула есть міръ, и ея законы зависятъ отъ законовъ молекулъ Малѣйшее измѣненіе въ сочетаніи первичныхъ законовъ можетъ измѣнить законы вторичные и производные. Такъ Пуанкаре находитъ еще одно основаніе для своего агно-

стицизма и идеализма. Въ главѣ La morale et la science авторъ доказываетъ, что мораль и наука двѣ области совершенно обособленныя. Нельзя мораль обосновать на наукѣ. Всѣ положенія науки въ изъявительномъ наклоненіи, а положенія морали въ повелительномъ наклоненіи, и изъ посылокъ въ изъявительномъ наклоненіи нельзя получить заключенія въ повелительномъ наклоненіи. Съ другой стороны, развитіе науки вовсе не можетъ вредить морали, какъ думаютъ нѣкоторые. Наука не обосновываетъ, но и не уничтожаетъ морали. Изъ остальныхъ главъ книги «L'espace et le temps» и «Pourquoi l'espace a trois demensions» посвящены вопросамъ пространства, времени, принципу относительности и т. д. «L'hypothese de quanta» и «Les rapports de la matière et de l'èther»—новѣйшимъ физическимъ идеямъ.

Н. Васильевъ.

*

Nicolai Hartmann. Philosophische Grundlagen der Biologie, 1912 (Wege zur Philosophie, № 6)

Небольшая и непритязательная книжка эта обладаетъ цѣлымъ рядомъ выдающихся достоинствъ. Прежде всего она вполнѣ удовлетворяетъ намѣченной для всей серіи Wege zur Philosophie цѣли: вводить въ философское мышленіе. Изложеніе всюду безусловно ясное и доступное всякому образованному человѣку, владѣющему нѣмецкимъ языкомъ, а въ то же время авторъ неуклонно приводитъ читателя къ разсмотрѣнію философской основы проблемъ біологіи, не давая ему ограничиваться непродуманнымъ накопленіемъ свѣдѣній въ области этой науки. Той же цѣли служатъ у Гартманна и всѣ фактическія подробности, которыя сообщаются въ его книгѣ, вслѣдствіе чего авторъ удачно избѣгаетъ какъ неполноты, такъ и излишества въ этомъ отношеніи Сообразно съ цѣлью—вести отъ фактовъ къ мысли, Гартманнъ первую главу своей книги посвящаетъ сжатому обзору фактической стороны біологическихъ наукъ, чтобы затѣмъ методично вводить читателя въ кругъ философскихъ проблемъ, касающихся жизни. Во второй главѣ на фонѣ болѣе отвлеченныхъ наукъ постепенно вырисовываются предметъ біологіи и ея методы. Въ третьей, вступая въ собственно біологическую область, Гартманнъ прекрасно освѣщаетъ основныя черты жизненнаго процесса, а въ четвертой изображаетъ, какъ индивидуумъ служитъ своему роду путемъ размноженія, причемъ уясняется (по поводу онтогенезиса живыхъ существъ) понятіе развитія. Въ главѣ пятой подробно устанавливается, что телеологическое воззрѣніе на предметъ біологіи примѣнимо только, какъ антиципація подлиннаго объясненія. Шестая глава, сообразно съ этимъ, объясняетъ теоріей естественнаго отбора, полно и ясно изложенной авторомъ, возникновеніе цѣлесообразности и происхожденіе видовъ, углубляя, такимъ образомъ, результаты главы четвертой, гдѣ виды еще разсматривались предварительно, какъ нѣчто устойчивое. Глава седьмая, недостаточно полная и убѣдительная хотя и написанная съ большой осмотрительностью, указываетъ на взаимоотношенія жизни и сознанія, разъясняя, что касающіяся этихъ двухъ предметовъ проблемы неизбѣжно сплетаются и въ то же время раздѣлены пропастью, лежащею между методами біологіи и психологіи.

Авторъ—ученикъ Когена и послѣдовательно проводитъ взгляды своей школы, въ частности антителеологическое воззрѣніе на жизнь, отвергая всякій анимизмъ или витализмъ въ ея истолкованіи, что не мѣшаетъ ему, конечно, признавать великія историческія заслуги Аристотеля и виталистовъ въ области біологіи. Вопросъ о телеологическомъ истолкованіи природы—общефилософскій, и разъ какая-либо система отвергаетъ его въ отношеніи предметовъ другихъ естественныхъ наукъ,

то вполнѣ послѣдовательно признать, что собственно біологія вовсе не нуждается въ телеологіи, иначе какъ въ видѣ методологической конструкціи, въ качествѣ которой Гартманнъ вѣдь и защищаетъ самое широкое ея примѣненіе. Но такое сочувственное отношеніе къ взглядамъ автора и его школы на жизнь возможно только благодаря слѣдующимъ, подлинно критичнымъ, оговоркамъ автора, которыхъ обыкновенно не дѣлаютъ представители того же направленія въ біологіи. Цѣлымъ рядомъ тонкихъ и обстоятельныхъ опредѣленій ограждается у него своеобразіе и самозаконность жизни среди другихъ явленій природы. Какъ условіе этого согласно указаніямъ Когена вводится—и не только для одной біологіи—дополняющій линейную причинность, или механизмъ въ узкомъ смыслѣ слова, иной видъ детерминизма. Таковой данъ въ законахъ взаимодѣйствія, которые выражаютъ собою внутреннія соотношенія сплетающихся въ систему причинныхъ рядовъ. Своеобразною и очень сложною системою такого рода и оказывается предметъ біологіи. Затѣмъ признается неразрѣшенность проблемы возникновенія жизни, а также необъясненность до сего времени морфологической ассимиляціи, основы всякой дифференціаціи и интеграціи въ живыхъ существахъ. Такимъ путемъ обезвреживается само по себѣ являющееся естественнымъ и желательнымъ всестороннее проведеніе авторомъ дарвинистическихъ идей. Вѣдь для всякаго ясно, что именно вполнѣ принимая это объясненіе господства такихъ, а не иныхъ, и въ частности цѣлесообразныхъ формъ жизни, необходимо уже постулировать возникновеніе послѣдней и ея способность къ дифференціаціи и интеграціи, т.-е., собственно, всю жизнь вообще. Благодаря тому, что эти проблемы, неразрѣшимыя при посредствѣ теоріи Дарвина, выявлены у Гартманна, тогда какъ во многихъ изложеніяхъ біологовъ его направленія онѣ замалчиваются, уясняется необходимость дальнѣйшаго изслѣдованія, которое должно дополнить теорію отбора и другія современныя біологическія ученія совершенно новыми открытіями. На это положеніе вещей неоднократно указываетъ и самъ авторъ (стр. 52, 53; 155, 156), хотя, по моему, во второмъ случаѣ недостаточно обстоятельно.

А. Кунцманъ.

*

А. Пфендеръ. Введеніе въ психологію. Переводъ съ нѣмецкаго І. А. Давыдова. 1909. Ц. 2 р.

Настоящее сочиненіе, по словамъ автора (Вступленіе, § 1), ставитъ себѣ цѣлью, какъ собственно введеніе въ психологію людей съ нею еще незнакомыхъ, такъ и содѣйствіе развитію самой психологической науки. Сообразно съ этимъ, въ книгѣ двѣ части. Первая изъ нихъ служитъ болѣе, хотя и не исключительно, цѣлямъ ознакомленія съ психологіей и разсматриваетъ понятіе этой науки и ея предмета, душевной дѣйствительности (гл. I), взаимоотношенія психическаго и тѣлеснаго міра (гл. II) и методы психологіи (гл. III). Вторая часть труда Пфендера, напротивъ, болѣе излагаетъ психологію, чѣмъ вводитъ въ нее: глава I даетъ общую характеристику душевной дѣйствительности, гл. II—ученіе о предметномъ сознаніи, чувствахъ и стремленіяхъ, гл. III касается нѣкоторыхъ основныхъ понятій психологіи, а глава IV сообщаетъ о немногихъ основныхъ законахъ душевной жизни.

Нельзя не признать, что Пфендеръ выполнилъ удачно вторую изъ поставленныхъ имъ себѣ задачъ—содѣйствовать своимъ произведеніемъ совершенствованію самой психологіи. Смѣлымъ, свѣжимъ духомъ подлиннаго изслѣдованія вѣетъ отъ его книги, рѣшительно порывающей съ разными школьными предразсудками, на

ропившимися въ этой наукѣ Авторъ—врагъ смѣшенія гносеологіи съ психологіей, и уже однимъ этимъ его разсмотрѣніе душевной жизни избавляется отъ искусственности и примѣси постороннихъ элементовъ, свойственныхъ столь многимъ другимъ изложеніямъ его науки. Далѣе, Пфендеръ превосходный аналитикъ психической дѣйствительности, умѣющій мѣткими и тонкими штрихами очерчивать своеобразіе явленій душевной жизни; см , напримѣръ, его прекрасныя разъясненія отличія познавательнаго отношенія отъ ряда другихъ (ч I, гл II. § 2) и познанія отъ сознанія (ч I гл. III, § 4); или описаніе предметнаго сознанія и его видовъ (ч II, гл II, § 1); или уясненіе понятій сознанія, содержаній сознанія и самосознанія (ч. II, гл III, § 7). Въ результатѣ у него и получается вѣрно схваченная картина міра психическаго и психологической науки. Вопреки школѣ Когена и Наторпу въ особенности съ его Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888,—сила которыхъ заключается, конечно, не въ отрицаніи психологіи, какъ положительной науки, а въ ихъ проникновенномъ углубленіи въ естественнонаучное познаніе матеріальнаго міра,—устанавливается понятіе обобщающей положительной науки психологіи, подобной естествознанію. При этомъ, хотя П. строго подчеркиваетъ, что психологія—наука эмпирическая, но ничего не имѣетъ противъ ея раціонализированія въ духѣ дедуктивныхъ частей естественныхъ наукъ. Признаетъ Пфендеръ и особаго психическаго субъекта, носителя способностей къ тому или иному переживанію, подвергая, впрочемъ, обстоятельной критикѣ прежнюю психологію способностей (ч I, гл III, § 12). Психическаго субъекта Пфендеръ храбро называетъ душою, но остерегается при этомъ спиритуалистической метафизики,—какъ и подобаетъ представителю положительной науки (ч II, гл III, § 6) Наконецъ, онъ блестяще и убѣдительно защищаетъ въ §§ 4—6 главы II, части I психофизическое взаимодѣйствіе противъ гипотезы психофизическаго параллеллизма Все это, казалось бы, очень простыя вещи, но безъ ихъ признанія психологія и предметъ ея исчезаютъ или искажаются до неузнаваемости; поэтому нельзя не порадоваться ихъ талантливой защитѣ у Пфендера

Однако, у него есть и крупный недостатокъ—онъ не только не хочетъ смѣшенія гносеологіи съ психологіей, но и не видитъ необходимости обосновывать гносеологически начала своей науки, что̀ вовсе не было бы смѣшеніемъ этихъ двухъ дисциплинъ. Поэтому, для своихъ всегда разумныхъ, а подчасъ и оригинальныхъ взглядовъ, онъ постоянно даетъ какъ основаніе ссылку на common sense, на общепризнанныя житейскія воззрѣнія, не замѣчая того, что въ научномъ смыслѣ такое обоснованіе равняется нулю. Интуитивно схватывая вѣрное въ области своей науки, онъ остается безпомощнымъ передъ задачей до конца, т е философски обосновывать свои дѣльные взгляды. Между тѣмъ, они легко могли бы найти обоснованіе, напр , въ философскихъ ученіяхъ Риккерта У Пфендера съ нимъ вѣдь цѣлый рядъ совпаденій въ весьма важныхъ положеніяхъ· такъ, у обоихъ объективная дѣйствительность—исходная точка положительной науки, проводится тщательное разграниченіе послѣдней и гносеологіи, психологія признается естественной наукой, утверждается возможность психофизическаго взаимодѣйствія, наконецъ, философскія дисциплины разсматриваются, какъ ученія о цѣнностяхъ и нормахъ (ч. I, гл I, § 11) Конечно, съ метафизико-гносеологической точки зрѣнія Липпса положеній Пфендера нельзя обосновать, а онъ, нападая на притязанія гносеологіи, имѣетъ, повидимому, прежде всего въ виду Липпса, но, къ сожалѣнію, распространяетъ свое неблагосклонное отношеніе и на гносеологію вообще.

Отдадимъ себѣ отчетъ теперь, пригодно ли произведеніе Пфендера собственно какъ введеніе въ психологію? И да, и нѣтъ Книга написана увлекательно и можетъ

многихъ заинтересовать, вовлечь въ занятія психологіей. Но, излагая только свои взгляды, а чужіе очень бѣгло, авторъ вводитъ читателя не въ пантеонъ современной психологіи, а только въ его, Пфендера, рабочій кабинетъ. Введеніе же, казалось бы, должно знакомить съ выводами всей современной научной работы въ избранной авторомъ области, а не съ однимъ только направленіемъ, какъ бы хорошо оно само по себѣ ни было

Что касается перевода, то, въ общемъ, онъ удовлетворителенъ и передаетъ вѣрно, не только мысли Пфендера, но и весь тонъ его рѣчи Встрѣчаются, однако, и различныя погрѣшности, напримѣръ, выраженіе «мгновенное мышленіе, чувствованіе или хотѣніе» вмѣсто: «мышленіе, чувствованіе или хотѣніе въ данное мгновеніе» (стр. 2); странный плеоназмъ «систематизированная система» (стр. 9), психическіе процессы на стр 26 названы «интеллектуалистическими», тогда какъ ихъ слѣдовало бы назвать «интеллектуальными» и т. п.

А. Кунцманъ.

ЗАМѢТКИ.

Въ февралѣ 1913 года исполнилось тридцатилѣтіе ученой и педагогической дѣятельности русскаго новокантіанца, профессора С.-Петербургскаго университета Александра Ивановича Введенскаго Отличительной чертой критицизма В является его борьба съ метафизикой: въ доказательствѣ невозможности познанія вещей въ себѣ видитъ онъ сущность критицизма. Въ этомъ В. вполнѣ согласуется съ нѣмецкимъ новокантіанствомъ, хотя и не раздѣляетъ имманентизирующихъ тенденцій послѣдняго Подобно Рилю, онъ скорѣе признаетъ трансцендентную реальность вещей въ себѣ, при чемъ относитъ къ нимъ также и чужую психическую жизнь Аналогично умопостигаемому характеру у Канта и чужая душевная жизнь есть для В. лишь этическій постулатъ, лежащій, правда, въ основѣ нашего опыта, но не доказуемый ни опытнымъ путемъ, ни путемъ критически трансцендентальнымъ Выступившій на научное поприще въ эпоху расцвѣта матеріалистическихъ тенденцій, В. въ своихъ сочиненіяхъ и лекціяхъ удачно боролся противъ матеріализма, вскрывая его метафизическій характеръ. Но столь же опредѣленно боролся В и противъ спиритуалистической метафизики: всякая метафизика столь же недоказуема, сколь и неопровержима Поэтому, какъ объективное знаніе метафизика неправомѣрна; за то она вполнѣ правомѣрна какъ субъективная вѣра Доказывая неопровержимость матеріализма, В въ интересномъ спорѣ, возгорѣвшемся въ 1892 г по поводу его изслѣдованія «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія», страннымъ образомъ былъ даже обвиненъ въ матеріализмѣ. Впрочемъ, нѣкоторую видимость основанія для такого обвиненія можетъ дать близость Введенскаго къ тому «методологическому матеріализму», который былъ защищаемъ Кантомъ въ «Метафизическихъ началахъ естествознанія» и въ наше время столь рѣзко былъ выраженъ въ «Исторіи матеріализма» Ланге, трудахъ Шадлера и отчасти въ системѣ Когена

Ограничиваясь пока этой бѣглой характеристикой философскихъ воззрѣній В (тѣмъ болѣе, что «Логосъ» недавно еще высказывался о главномъ послѣднемъ трудѣ В, ср рецензію о «Логикѣ» въ предыдущей книгѣ, а въ скоромъ времени собирается дать подробное критическое изложеніе всей его философской системы), укажемъ только еще на большое культурное значеніе его педагогической дѣятельности. Будучи однимъ изъ самыхъ популярныхъ профессоровъ Петербургскаго ун-та и Высшихъ курсовъ, В собиралъ и продолжаетъ собирать сотни слушателей на своихъ лекціяхъ Лекціи эти, также какъ и его семинарій, сыграли въ наблюдаемомъ нынѣ подъемѣ философскаго интереса въ нашемъ обществѣ далеко не послѣднюю

роль. Наконецъ громадное значеніе въ этомъ отношеніи имѣла также дѣятельность В., какъ основателя и руководителя Философскаго Общества при С.-Петербургскомъ университетѣ. Объединяя въ себѣ лучшія научныя силы Россіи, Философское О-во отличалось всегда терпимостью и чуткостью къ новымъ теченіямъ западной и русской мысли. Посѣтители его часто весьма многолюдныхъ засѣданій имѣли возможность слѣдить за развитіемъ современной философской мысли во всѣхъ ея многообразныхъ развѣтвленіяхъ. Немаловажное значеніе для русской философіи имѣла также и руководимая В. издательская дѣятельность Философскаго О-ва, издавшаго въ хорошихъ переводахъ сочиненія Аристотеля, Декарта, Малебранша, Беркли, Канта, Гегеля.

Изъ главныхъ трудовъ А. И. Введенскаго отмѣтимъ здѣсь: «Опытъ новаго построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи» (1888); «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія» (1892), трудъ, вызвавшій упомянутую выше полемику, въ которой приняли участіе Л. Лопатинъ, Э. Радловъ, Н. Гротъ и др.; «О видахъ вѣры и ея отношеніи къ знанію» (1894); «Объ атеизмѣ Спинозы» (1897, статья, вызвавшая полемику со стороны Вл. Соловьева), «Судьбы философіи въ Россіи» (1898); «Логика, какъ часть теоріи познанія» (1911); къ сожалѣнію недоступны широкимъ кругамъ литографированные курсы лекцій по психологіи и исторіи древней философіи.

*

Если тридцатилѣтняя годовщина смерти Маркса (ум. 1883 г.) и не вызвала никакой значительной юбилейной литературы, посвященной теоріи марксизма, то тѣмъ знаменательнѣе почти совпадающее съ годовщиной появленіе въ послѣднее время цѣлаго ряда серьезныхъ работъ (напр. Пленге, Гаммахера и др.), имѣющихъ цѣлью подвести итоги «марксистской борьбѣ» и вылущить научно-плодотворное зерно его теоріи. Марксизмъ становится все болѣе и болѣе «академическимъ» элементомъ современной научной мысли. Крайности номинализма и атомистическаго субъективизма, пышнымъ цвѣтомъ расцвѣтшія въ современной экономической наукѣ, все болѣе и болѣе заставляютъ обращаться назадъ—къ реализму марксовой теоріи. Невыводимость общества изъ атома-индивида и соціальныхъ явленій изъ простого суммированія индивидуально-психологическихъ фактовъ, стремленіе къ сочетанію въ экономической теоріи понятія съ конкретной дѣйствительностью, протестъ противъ злоупотребленія абстрактной всеобщностью, оторванной отъ единичнаго факта,—вотъ тѣ (въ сущности гегельянскіе) элементы марксова мышленія, при усвоеніи которыхъ современностью мы повидимому присутствуемъ. При этомъ, конечно, отпадаютъ всѣ связанныя съ Просвѣщеніемъ XVIII вѣка черты историческаго марксизма, общія у него съ его противникомъ—утопическимъ соціализмомъ. Въ статьѣ г. Марголина, напечатанной выше, читатель найдетъ изложеніе нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ марксовой теоріи, ставшихъ нынѣ снова актуальными.

*

Умеръ Вильгельмъ Шуппе, извѣстный основатель «имманентной философіи». Уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ онъ прекратилъ преподаваніе, послѣдняя же работа его (о связи души и тѣла) вышла въ 1902 г., т.-е. какъ разъ въ то время, когда его идеи начали получать все большую извѣстность и признаніе. Вліяніе Шуппе выходитъ далеко за предѣлы т. наз. школы имманентной философо-

фіи (Шубертъ-Зольдернъ, Лекперъ, Кауфманъ). Подъ несомнѣннымъ вліяніемъ его создались теоріи Риккерта, Ремке, Н Лосскаго и др Цѣлый рядъ впервые высказанныхъ имъ въ его «Логикѣ» положеній стали неотъемлемыми элементами современной философской мысли вообще Тѣмъ печальнѣе почти полное отсутствіе на русскомъ языкѣ переводовъ сочиненій Шуппе. Ни большая (Erkenntnis theoretische Logik 1878) ни маленькая (Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik 1894, 2 Aufl. 1910) его логики не переведены на русскій языкъ Въ переводѣ имѣется только замѣчательная статья его о понятіи психологіи (Новыя идеи въ филос , сб 4) Очень бѣдна также русская литература о Шуппе. Она вся исчерпывается статьями Борецкой (Научн. Обозр. 1902 г), Ланца (Вопр. фил 1909), Лосскаго (Нов. ид. въ филос., сб. 3), и Яковенко (Вопр фил. 1913). Въ послѣдней статьѣ читатель найдетъ также подробную библіографію какъ сочиненій Шуппе, такъ и литературы о немъ. Въ ближайшихъ же книжкахъ «Логоса» не замедлитъ дать подробную статью, посвященную изложенію и оцѣнкѣ взглядовъ почившаго философа.

СОДЕРЖАНІЕ:

Стр.

Систематическій методъ. Н. Гартмана. 2
Къ критикѣ философскаго монизма. Р. Кронеръ. . . 47
Жизнь и творчество. Ѳ Степпунъ. 72
Объектные мотивы философскихъ построеній.
Г. Ландау. 128
Сужденіе и процессъ сужденія. Г. Риккертъ. 192
Къ критикѣ основныхъ мотивовъ историческаго
матеріализма. С. Марголинъ. 209
О понятіи живописности. Г. Вольфлинъ 241
Вопросы и проблемы безсмертія. Г. Ланцъ 249
Обзоръ американской философіи. Б. Яковенко. . . . 269
Библіографія. 345
Замѣтки. 371

ЛОГОСЪ.

Международный ежегодникъ по философіи культуры. Русское изданіе Выходитъ три раза въ годъ при постоянномъ участіи: С. Гессена, Э. Метнера, Ѳ. Степпуна и Б. Яковенко и при ближайшемъ участіи: А Введенскаго, В. Вернадскаго, И. Гревса, Ѳ. Зѣлинскаго, Б Кистяковскаго А Лаппо-Данилевскаго, Э. Радлова, П. Струве, А А Чупрова

ГОДЪ ИЗДАНІЯ ПЕРВЫЙ: 1910.

Книга первая.

Москва, 1910 Стр 4 нен +292 Цѣна 2 р.

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

Книга вторая

Москва, 1910. Стр. 4 нен.+300 Цѣна 2 р.

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

ГОДЪ ИЗДАНІЯ ВТОРОЙ: 1911—1912.

Книга первая

Москва, 1911. Стр. 4 нен.+240+8 нен Цѣна 2 руб.

Содержаніе: Э. Гуссерль Философія, какъ строгая наука.— Б. Яковенко. О Логосѣ.—В. Сеземанъ. Рациональное и ирраціональное въ системѣ философіи —П. Струве. Современный кризисъ въ политической экономіи —Г. Зиммель. Микель Анджело.—Вяч. Ивановъ. Л. Толстой и культура.—Н. Лосскій. Нравственная личность Толстого —Н Алексѣевъ. Русскій гегельянецъ Б. Н. Чичеринъ.—Библіографія.—Замѣтки

Книга вторая и третья.

Москва, 1912. Стр. 4 нен.+322. Цѣна 2 р. 50 к.

Содержаніе: Г. Зиммель. Понятіе и трагедія культуры — Б. Яковенко. Что такое философія?—Б. Вариско Субъектъ и дѣйствительность.—Ѳ. Степпунъ Трагедія мистическаго сознанія —Г. Риккертъ. Одно, единство и единица —І. Конъ. Гансъ фонъ Марэ.—Г. Ланцъ. Философія Рихарда Авенаріуса.— М. Рубинштейнъ. Очеркъ конкретнаго спиритуализма Л. М. Лопатина.—Библіографія.—Замѣтки.

ГОДЪ ИЗДАНІЯ ТРЕТІЙ: 1912—1913.

Книга первая и вторая.

Москва, 1912. Стр. 4 нен.+424. Цѣна 2 р. 50 к.

Содержаніе: Г. Риккертъ. Цѣнности жизни и культурныя цѣнности.—Г. Зиммель. Истина и личность —Н. Васильевъ.

Логика и металогика —Н Поссэ Логическая и психологическая сторона утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій —Б. Яковенко Объ имманентномъ трансцендентизмѣ, трансцендентномъ имманентизмѣ и дуализмѣ вообще —С Гессенъ. Философія наказанія —Б Вайцсекеръ Неовитализмъ —К Фосслеръ Отношеніе исторіи языка къ исторіи литературы —Г. Мелисъ Формы мистики —Г Лукачъ Метафизика трагедіи —А Зміевъ Значеніе Отечественной войны въ исторіи русскаго самосознанія — Э Радловъ Гносеологія Вл Соловьева —М Фришейзенъ-Колеръ Вильгельмъ Дильтей, какъ философъ —Библіографія — Обзоръ журналовъ —Замѣтки.

Книга третья и четвертая.

Москва, 1913 Стр. 4 нен +000 Цѣна 3 р

Содержаніе: Н Гартманъ Систематическій методъ —Р Кронеръ Къ критикѣ философскаго монизма —Ѳ Степпунъ Жизнь и творечество —Г. Ландау. Объектные мотивы философскихъ построеній —Г. Риккертъ. Сужденіе и процессъ сужденія. — С. Марголинъ Къ критикѣ основныхъ мотивовъ историческаго матеріализма — Г Вольфлинъ О понятіи живописности — Г Ланцъ. Вопросы и проблемы безсмертія — Б Яковенко Обзоръ американской философіи —Библіографія —Замѣтки

Съ 1914 года „Логосъ“ будетъ издаваться Т-вомъ М. О. Вольфъ въ С.-Петербургѣ

подъ общей редакціей С І Гессена, В Е. Сеземана (Петербургъ), Э К. Метнера, Ѳ А Степпуна и Б В Яковенко (Москва), при ближайшемъ участіи А Введенскаго, В Вернадскаго, И Гревса Ѳ Зѣлинскаго, Б Кистяковскаго, А Лаппо-Данилевскаго, Э. Радлова, П Струве, А А. Чупрова и при томъ же составѣ сотрудниковъ.

«Логосъ» будетъ выходить въ видѣ журнала 4 раза въ годъ (15 янв., 15 марта, 15 сентября и 15 ноября) книжками по 10 листовъ каждая Въ каждой книжкѣ будетъ помѣщаться подробная библіографія, обзоръ журналовъ и замѣтки (постоянный отдѣлъ съ особой нумераціей страницъ).

Содержаніе ближайшей книги:

Г. Ланцъ, Б. Яковенко. Путь философскаго познанія
Г Риккертъ О системѣ цѣнностей
П Наторпъ Философія и психологія
Ѳ Ф Зѣлинскій Идея благодати въ античной религіи
Библіографія Обзоръ журналовъ Замѣтки

Въ ближайшихъ нумерахъ журнала будутъ между прочимъ помѣщаться статьи. Г Зиммеля. Индивидуальный законъ (о принципахъ этики), Б. Вариско· Основныя черты одной теоріи явленій, В Е Сеземана Цѣнность ритма (въ связи съ ритмической гимнастикой Далькроза), Б Яковенко Обзоръ современной англійской философіи, С І Гессена О началахъ этики, М Шварца Теорія научнаго познанія Э Маха, Л Салагова. Философія А Введенскаго и др Кромѣ того редакція предполагаетъ помѣстить статьи І. Кона (Фрейбургъ), М. Вебера (Гейдельбергъ), А С. Лаппо-Данилевскаго, Н. О Лосскаго и др

Рукописи, книги для отзыва и всякую редакціонную переписку просятъ направлять по адресу С.-Петербургъ, В О , 11 линія, 28, кв 6, С І. Гессену или въ Москву, Новослободская ул , д 13, кв. 5, Ѳ А Степпуну Личный пріемъ редакторами тамъ же: въ С -Петерб по субботамъ отъ 12—1 дня, въ Москвѣ по четвергамъ отъ 12—2 Непринятыя редакціей рукописи высылаются авторамъ обратно за счетъ авторовъ

Издатели получаютъ безплатно оттиски библіографическаго отдѣла съ рецензіями объ изданныхъ ими книгахъ.

Объ условіяхъ и пріемѣ подписки будетъ объявлено особо.

Изд. „Образованіе“, СПБ., Поварской, 12.—Телефонъ № 75-51.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э Л Радлова.

Сборникъ № 1 Философія и ея проблемы.—А Бергсонъ Философская интуиція —Э. Бутру Объ отношеніи философіи къ наукѣ —Г. Гомперцъ. Задачи ученія о міровоззрѣніи.—Э Махъ Философ и естеств -научное мышленіе.—В Дильтей. Типы міровоззр и обнаруженіе ихъ въ метафизич системахъ. Ц 80 к.

Сборникъ № 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе —А Рей Общій духъ современн. физики и цѣнность физич науки —Г Мило Рациональная наука — Э Махъ. Основныя идеи моей естеств -научной теоріи познанія и отношеніе къ ней моихъ современниковъ —М. Планкъ.Теор я физ познанія Маха—Г. Гельмъ.— Границы прим. въ физикѣ мех моделей —П Дюгемъ. Физика качества.—Къ литературѣ вопроса. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Теорія познанія. I —Н О. Лосскій Имманентная философія В. Шуппе.—Д В. Викторовъ Психол. и философ воззрѣнія Рихардъ Авенаріуса.—Б. Яковенко Теоретическая философія Э. Гуссерля Ц 80 к.

Сборникъ № 4. Что такое психологія?—В. Шуппе. Понятіе психологіи и ея границы.—К. Штумпфъ. Явленія и психическія функціи.—В. Джемсъ. Существуетъ ли сознаніе?—Т. Липпсъ. Пути психологіи. Ц. 80 к.

Сборникъ № 5. Теорія познанія. II —В. Е. Сеземанъ. Теоретическая философія Марбургской школы.—Э Л. Радловъ Мистицизмъ въ современной философіи —Л. Нельсонъ. Невозможность теоріи познанія —П Наторпъ. Кантъ и Марбургская школа —Р. Эйслеръ. Сознаніе и бытіе. Ц. 80 к.

Сборникъ № 6. Существуетъ ли внѣшній міръ?—М Фришейзенъ-Келеръ Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники.— І Ремке. О достовѣрности внѣшняго міра для насъ.—В. Шуппе. Соллипсизмъ. Ц. 80 к

Сборникъ № 7 Теорія познанія III —Г. Риккертъ Два пути теоріи познанія.—Т. Райновъ Гносеологія Лотце —С Л. Франкъ. Прагматизмъ, какъ гносеологическое ученіе Ц. 80 к

Сборникъ № 8. Душа и тѣло —Г. Риккертъ. Психофизическая причинность и психофизическій параллелизмъ —Э Бехеръ. Законъ сохраненія энергіи и допущеніе взаимодѣйствія между душой и тѣломъ.—К. Штумпфъ Душа и тѣло —Ж Лебъ. Значеніе тропизмовъ для психологіи. Ц 80 к.

Сборникъ № 9 Методы психологіи. I.—Э. Л Радловъ Самонаблюденіе въ психологіи.—Г И. Челпановъ Объ экспериментальномъ методѣ въ психологіи.—Г. П. Зеленый. Современная біологія и психологія.—А. Ѳ. Кони Психологія и свидѣтельскія показанія —Г. Геймансъ. Методы спеціальной психологіи. Ц. 80 к.

Сборникъ № 10 Методы психологіи II —Ю. Филиппченко. Предметъ зоопсихологіи и ея методы —С. Сухановъ. Патопсихологія.—Л. Оршанскій. Пути и методы дѣтской психологіи —В. Вундтъ. Психологія въ борьбѣ за существованіе. Ц. 80 к.

Сборникъ № 11. Теорія познанія и точныя науки.—К. Лассвицъ. Современная энергетика и ея значеніе для теоріи познанія —Г. Герцъ. Три картины міра —Ф Кунтце. Математика и точное изложеніе теоретико-познавательной проблемы. Ц. 80 к.

Сборникъ № 12. Къ исторіи теоріи познанія. I.—Ф Якоби О трансцендентальномъ идеализмѣ.—І Г. Фихте. Первое введеніе въ наукословіе —Ф Шеллингъ. Философскія письма о догматизмѣ и критицизмѣ.—І. Г. Фихте. Наукословіе въ его общихъ чертахъ.—Ф. Шеллингъ. Иммануилъ Кантъ Ц 80 к.

Сборникъ № 13 Современные метафизики. I.—Н. Г. Дебольскій Трансцендентальный реализмъ Гартмана.—А. Крогіусъ Очеркъ философіи В Вундта.—И. И. Лапшинъ. Неокритицизъ Шарля Ренувье. Ц. 80 к.

Сборникъ № 14. Этика. I.—Э. Целлеръ Кантовскій принципъ морали и противоположность формальныхъ и матеріальныхъ принциповъ морали.—Б. Баухъ. Этика. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ СОЦІОЛОГІИ.

Непериодическое изд., выходящее подъ ред. профессоровъ М. М. Ковалевскаго и Е. В. де-Роберти

Сборникъ № 1 Соціологія. Ея предметъ и современное состояніе.—М. М. Ковалевскій. Соціологія на Западѣ и въ Россіи.—Е. В. де-Роберти. Современное состояніе соціологіи.—П. Сорокинъ. Границы и предметъ соціологіи.—Г. Зиммель. Задачи соціологіи. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2 Соціологія и психологія.—Е. В. де-Роберти. Соціологія и психологія.—Э. Дюркгеймъ. Соціологія и теорія познанія.—Г. Тардъ. Психологія и соціологія.—П. Коллэ. Отношеніе соціологіи къ психологіи и біо-соціальная гипотеза.—Д. Драгическо. Отношенія между психологіей и соціологіей.—Г. Паланть. Антиномія между личностью (индивидомъ) и группою (обществомъ) въ области духовной, преимущественно умственной жизни. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ МАТЕМАТИКѢ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженнаго профессора А. В. Васильева.

Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Пространство и время. I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Пространство и время. II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Ученіе о числѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Принципъ относительности въ математикѣ. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ АСТРОНОМІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы. I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Космогоническія гипотезы. II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Распредѣленіе звѣздъ въ пространствѣ и ихъ движеніе. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЗИКѢ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. засл. проф. И. И. Боргмана.

Сборникъ № 1. Строеніе вещества.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Принципъ относительности.—Второе изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Природа свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Природа теплоты. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ХИМІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора Л. А. Чугаева.

Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Радіоактивныя вещества. I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Валентность. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Радіоактивныя вещества. II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Строеніе матеріи. I. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ БІОЛОГІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.

Сборникъ № 1. Что такое жизнь. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Смерть и безсмертіе. I. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ МЕДИЦИНѢ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ ред. проф. А. М. Левина, при ближ. участіи проф. Л. В. Блуменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и академика И. П. Павлова.

Сборникъ № 1. Радіотерапія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Анафилаксія. Ц. 80 к.

ГЕОГРАФІЯ ВЪ ШКОЛѢ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Я. И. Руднева.

Сборникъ № 1. Вопросы преподаванія и методики географіи въ средней и народной школѣ. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ЭКОНОМИКѢ.

Непериодическое изд., выход. подъ ред. проф. М. И. Туганъ-Барановскаго.

Сборникъ № 1. Ученіе о распредѣленіи общественнаго дохода. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Теорія народонаселенія и мальтузіанство. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ПЕДАГОГИКѢ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Г. Г. Зоргенфрея.

Сборникъ № 1. Самоуправленіе въ школахъ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Трудовая школа. Ц. 80 к.

ЕСТЕСТВОЗНАНІЕ ВЪ ШКОЛѢ.

Непериодическое изд., выход. подъ ред. проф. В. А. Вагнера и Б. Е. Райкова.

Сборникъ № 1. Вопросы методики преподаванія естествознанія. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Преподаваніе начальнаго природовѣдѣнія. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію. Ц. 80 к.

Сборникъ № 4. Преподаваніе зоологіи. Ц. 80 к.

Р. Авенаріусъ. Философія, какъ мышленіе о мірѣ, согласно принципу наименьшей мѣры силы. Цѣна 60 к.
А. И. Барановъ. Школьная астрономическая обсерваторія. Ц. 40 к.
Отто Винеръ. Расширеніе нашихъ чувствъ. Вступительная лекція. Ц. 30 к.
П. Дюгемъ. Физическая теорія.—Ея цѣль и строеніе. Ц. 2 р.
Э. Гуссерль. Логическія изслѣдованія. Пролегомены къ чистой логикѣ. Ц. 1 р. 50 к.
Н. Р. Кемпбеллъ. Современная электрическая теорія. Переводъ съ англійскаго подъ ред. заслуж. проф. И. И. Боргмана. Ц. 2 р. 50 к.
Проф. Ф. В. Кюстеръ. Таблица логарифмовъ и справочная книжка для химиковъ, фармацевтовъ, медиковъ и физиковъ. Цѣна въ переплетѣ 1 рубль.
Ф. Кэнниссэ. Астрономическая фотографія. Изд. 2-е. Ц. 40 к.
Г. Лоренцъ. Электронная теорія. Ц. 40 к.
Эрнстъ Махъ. Механика.—Историко-критическій очеркъ ея развитія. Ц. 3 р.
Эрнстъ Махъ. Принципъ сохраненія работы. Исторія и корень его. Ц. 40 к.
Эрнстъ Махъ. Популярно-научные очерки. Ц. 2 р.
Ив. Менделѣевъ. Методъ математики. Ц. 80 к.
Методъ въ наукахъ.—Сборникъ статей. Ц. 2 р.
Р. Нимфюръ. Воздухоплаваніе. Научныя основы и техническое развитіе. Ц. 1 р. 25 к.
В. Оствальдъ. Аналитическая химія. Ц. 1 р. 40 к.
В. Оствальдъ. Исторія электрохиміи. Ц. 1 р. 25 к.
Максъ Планкъ. 1. Единство физической картины міра. Ц. 25 к. 2. Теоретическая физика. Восемь лекцій. Ц. 70 к.
Іозефъ Петцольдъ. Введеніе въ философію чистаго опыта. Изд. 2-е. Ц. 2 р.
Фр. Содди. Химія радіоэлементовъ. Ц. 80 к.
С. Танатаръ и У. Куровскій. Краткое руководство по количественному анализу. Съ 35 рисунками. Ц. 1 р. 25 к.
П. Фолькманнъ. Теорія познанія естественныхъ наукъ. Ц. 2 р. 50 к.
Л. А. Чугаевъ. Періодическая система химическихъ элементовъ. Ц. 1 р. 7 к.
П. К. Энгельмейеръ. Теорія творчества. Ц. 1 р. 50 к.
П. К. Энгельмейеръ. Творческая личность и среда въ области техническихъ изобрѣтеній. Ц. 1 р.
П. К. Энгельмейеръ. Руководство къ привилегированію изобрѣтеній. Ц. 80 к.
Т. Мюллеръ. Основные законы электрохиміи. Ц. 80 к.
Ин. Караффа-Корбуттъ. Озонъ и его примѣн. въ промышл. и санитаріи. Ц. 60 к.

ПОПУЛЯРНАЯ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ БИБЛІОТЕКА.

1. В. Оствальдъ. Очеркъ натуръ-философіи. Ц. 70 к.
2. З. Гюнтеръ. Исторія естествознанія въ древности и средніе вѣка. Ц. 50 к.
3. У. Рамсей-В. Оствальдъ. Изъ исторіи химіи. Ц. 75 к.
4. В. А. Вагнеръ. Біологическія теоріи и вопросы жизни. Ц. 85 к.
5. У. Рамсей-В. Оствальдъ. Популярно-научные очерки. Ц. 70 к.
6. О. Гертвигъ. Развитіе и наслѣдственность. Ц. 70 к.
7. А. Вагнеръ. Новый курсъ въ біологіи. Ц. 70 к.
8. Феликсъ Ауэрбахъ. Энтропизмъ или физическая теорія жизни. Ц. 60 к.
9. Германъ Клейнъ. Звѣздный міръ. Ц. 65 к.
10. Д-ръ мед. П. Г. Мезерницкій. Отъ теоріи къ жизни. Ц. 65 к.
11. М. Фарадей. Химическая исторія свѣчи. Ц. 60 к.
12. Т. Бееръ. Міровоззрѣніе Эрнста Маха. Ц. 60 к.
13. В. Тильденъ. Химическіе элементы. Ц. 50 к.
14. Страсбургеръ. Реальныя основанія ученія о наслѣдственности. Ц. 50 к.

Каталогъ высылается по требованію безплатно.

Издательство „МУСАГЕТЪ“. Изданія „ОРФЕЙ“.

Книга V.

ЭММАНУИЛЪ СВЕДЕНБОРГЪ.

УВЕСЕЛЕНІЯ ПРЕМУДРОСТИ О ЛЮБВИ СУПРУЖЕСТВЕННОЙ.

ПЕРЕВОДЪ АВТОРА НЕИЗВѢСТНАГО.

ИЗДАЛЪ ПО РУКОПИСИ 1850 года

В. ПАШУКАНИСЪ.

Роскошное, типа старыхъ in quarto, изданіе въ количествѣ **двухсотъ** нумерованныхъ экземпляровъ, по цѣнѣ **пятнадцать рублей** за экземпляръ.

Оставшіеся нерасписанными нумерованные экземпляры поступили въ общую продажу.