ΛΟΓΟΣ



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

ЛОТОСЪ

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 третій.

1912—1913 г. — ***Книга первая и вторая.***



Книгоиздательство
«Мусагетъ».
Москва.

1В
3-й экз

Пров 38

ПРОВ. 1957

В31

В31

ООА

112
38

Цѣнности жизни и культурныя цѣнности.

Статья Г. Риккерта (Фрейбургъ).

I. БІОЛОГИЧЕСКАЯ МОДНАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Характеристика цѣлыхъ эпохъ двумя, тремя общими терминами особенно излюблена въ настоящее время. Многіе видятъ въ этомъ даже особый методъ исторіографіи. Такимъ способомъ хотятъ научно выразить средній типъ эпохи, полагая, что для науки онъ представляетъ исключительный, если не единственный интересъ. Все, что отъ средняго типа отклоняется, можетъ, въ лучшемъ случаѣ, служить предметомъ простого любопытства.

Нечего доказывать, что попытки такого рода по отношенію къ цѣлой культурѣ оказываются недостаточными. Онѣ необходимо ведутъ къ большему или меньшему насилію надъ исторической жизнью. Каждая эпоха культурнаго развитія слишкомъ богата, чтобы возможно было, хотя бы и средній уровень ея, втиснуть въ о д н о общее понятіе. Казалось бы, что такая характеристика болѣе пригодна для отдѣльныхъ культурныхъ теченій. Почему бы въ самомъ дѣлѣ одну область культуры, какъ, напр., хозяйственную жизнь, политику, литературу, искусство или науку опредѣленной эпохи, не обозначить однимъ названіемъ, объединяющимъ собой различныя направленія въ этой области?

Такое названіе или терминъ, даже въ рѣдкихъ случаяхъ примѣненный, никогда не можетъ, однако, выразить того, что единственно существенно: вѣдь всякій общій терминъ выражаетъ лишь общее въ смыслѣ общераспространеннаго. Въ особенности относится это къ культурнымъ областямъ, въ которыхъ вѣрятъ въ какой бы то ни было формѣ въ прогрессъ. Наука, напримѣръ, никогда не находится въ состояніи косности; новыя же мысли, двигающія науку впередъ и составляющія самое существенное въ наукѣ данной эпохи, находятся сначала лишь у очень немногихъ. Новыя мысли медленно распространяются, а, заслуживъ общее признаніе, онѣ оказываются уже позади опять новыхъ, пока еще очень немногими признаваемыхъ мыслей. Короче говоря, то, что сдѣлалось

общераспространеннымъ мнѣніемъ, почти всегда уже устарѣло въ наукѣ. Такъ же обстоитъ дѣло и во многихъ другихъ областяхъ культуры.

Это же обстоятельство наводитъ насъ еще на одну мысль. Модныя теченія сплошь и рядомъ вполнѣ правильно обозначаются какимъ-нибудь однимъ общимъ терминомъ. Такой терминъ, сознательно употребленный только для этой цѣли, можетъ дѣйствительно имѣть значеніе для характеристики научнаго направленія. Но и въ этомъ случаѣ онъ не можетъ, однако, выразить собою самаго существеннаго въ наукѣ данной эпохи, ибо мода, какъ «современна» и нова бы она ни была, всегда оказывается и въ наукѣ вѣчно устарѣлой. Несмотря на это, выясненіе характера такого моднаго теченія все же имѣетъ иногда большой смыслъ: оно часто помогаетъ узнать, что въ наукѣ должно быть преодолѣно. Такимъ образомъ можно, по крайней мѣрѣ, хотя бы въ отрицательномъ отношеніи яснѣе предначертать научной работѣ ея задачи въ будущемъ. На это только и претендуютъ послѣдующія замѣчанія, имѣющія въ виду одно широко распространенное философское теченіе нашихъ дней.—

Если мы попытаемся однимъ словомъ обозначить господствующія нынѣ въ средней публикѣ философскія мнѣнія, наиболѣе подходящимъ выраженіемъ окажется слово жизнь. Въ послѣднее время къ этому термину прибѣгаютъ все чаще и чаще. Конечно, онъ далеко не однозначенъ, но это свойство присуще большинству модныхъ словъ. Можно даже сказать: рѣдко что можетъ сдѣлаться моднымъ, не будучи въ состояніи подвергаться разнообразнѣйшимъ кривотолкованіямъ. Въ большинствѣ случаевъ подъ «жизнью» въ настоящее время понимаютъ объектъ переживанія, такъ что въ этомъ смыслѣ для современнаго человѣка важно именно «переживаніе». Затѣмъ, само собою понятно, что жизнь должна быть «пожита», откуда и вытекаетъ современный идеалъ «изжитія» жизни «(Ausleben)». Но, далѣе, въ наукѣ подразумѣваютъ подъ жизнью «живую» природу, въ противоположность мертвой, или физической, любимицѣ минувшаго вѣка. Господствовавшій тогда матеріализмъ всѣ современные модники уже презираютъ. Даже тамъ, гдѣ еще сохранилась вѣра въ «естественнонаучное міровоззрѣніе», матеріализмъ почитается окончательно похороненнымъ, и именно на томъ основаніи, что онъ игнорируетъ потокъ живой жизни, насъ окружающій. Въ различныхъ областяхъ «органическое» предпочитается механическому. Даже основныя понятія естествознанія на своеобразный ладъ оживляются—достаточно вспомнить нѣкоторыя тенденціи энергетики. Наконецъ, подъ «жизнью» понимается не только то, что лежитъ въ предѣлахъ эмпирической реальности, но даже и метафизическія проблемы пытаются

рѣшать совершенно новымъ образомъ съ помощью этого понятія. Если идея прожитія жизни придаетъ этому модному понятію «этическую» окраску, то здѣсь оно служитъ уже ирраціоналистическимъ или даже мистическимъ потребностямъ. Только абсолютно непосредственное, постигаемое лишь въ интуиціи помимо всякаго понятія,—есть истинная реальность. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія этого ученія, глубочайшая сущность міра непосредственно переживается или созерцается, т.-е. тоже есть «жизнь». Дѣйствительность, съ которою имѣютъ дѣло науки, падаетъ тогда до уровня простого «явленія» или становится абстрактнымъ, а потому недѣйствительнымъ, продуктомъ, имѣющимъ по сравненію съ этой пережитой жизнью лишь второстепенное значеніе.

Ко всему этому присоединяется еще одно обстоятельство, благодаря которому эти тенденціи собственно и поддаются логическому анализу. Какъ бы ни была широко-объемлюща идея непосредственной жизни, философія, претендующая на значеніе науки, еще ничего съ ней подѣлать не можетъ. Для того, чтобы идея эта развилась въ т е о р і ю ж и з н и (Lebenslehre) нужно, чтобы сюда вмѣшалась наука о жизни; при этомъ кажется очевиднымъ, что для этой цѣли пригодна лишь естественно-научная б і о л о г і я. И, дѣйствительно, ея понятія играютъ большую роль не только въ эмпирическомъ, но и въ метафизическомъ жизнепониманіи, не только въ теоретической, но и въ практической части «современнаго» міровоззрѣнія. Поэтому можно сказать, что модная философія нашего времени, конечно, поскольку она притязаетъ на значеніе науки, носитъ характеръ натуралистическаго б і о л о г и з м а. Слово «витализмъ» тоже подходитъ сюда, такъ какъ стремленія, выраженныя въ этомъ словѣ, несомнѣнно связаны съ общеизлюбленнымъ понятіемъ жизни. Но этотъ терминъ имѣетъ и болѣе узкое, твердо установленное значеніе. Поэтому лучше говорить о біологистической модной философіи. Казалось бы, что чрезъ привлеченіе біологіи, понятіе жизни должно значительно сузиться, ибо наука эта никакого отношенія не имѣетъ, напр., къ непосредственнымъ «переживаніямъ». Но то именно и характерно, что, съ одной стороны, всѣ эти различныя пониманія слова жизнь играютъ роль въ біологически обоснованной философіи жизни, съ другой же стороны, всѣ понятія жизни въ свою очередь окрашиваются біологическимъ мышленіемъ. При томъ—и это главное—не только считается, что «жизнь» есть подлинная дѣйствительность, но также, что только біологія, какъ наука о живой природѣ, призвана рѣшать проблемы міровоззрѣнія. Стоитъ только обратить на это вниманіе,—и различныя теченія нашего времени, которыя съ перваго взгляда кажутся отдѣленными другъ отъ друга глубокой пропастью, оказываются порази-

тельно родственными между собою. Становится возможнымъ говорить о единой модной философіи, съ которой мы и попробуемъ сначала немного ближе познакомиться.—

Рѣшающимъ моментомъ въ ней является слѣдующее. Вездѣ, гдѣ ищется міровоззрѣніе, центральнымъ понятіемъ, позволяющимъ намъ оріентироваться, является понятіе ц ѣ н н о с т и или блага, т.-е. дѣйствительности, значеніе которой не исчерпывается только простымъ существованіемъ, но которая осуществляетъ собою цѣнность, придающую ей характеръ чего-то долженствующаго быть. Другими словами, философія желаетъ познать «смыслъ» существованія. Въ этомъ отношеніи и біологистическая модная философія не представляетъ исключенія, хотя она и не любитъ слова «цѣнность». Она вѣдь хочетъ выставить нормы для жизни. Выполнить же это безъ цѣнностей, обладающихъ значимостью и являющихся мѣрилами нормъ, невозможно. И дѣйствительно, характерной чертой современнаго біологизма является то, что онъ видитъ въ жизни не только истинно реальное бытіе, но также и благо всѣхъ благъ, являющееся единственнымъ носителемъ значащихъ цѣнностей. Всѣ цѣнности должны, слѣдовательно въ основѣ своей оказаться ц ѣ н н о с т я м и ж и з н и, т.-е. такими цѣнностями, которыя жизни присущи только потому, что она—жизнь. Лишь обративши на это достаточное вниманіе, мы вполнѣ поймемъ успѣхъ и широкую распространенность того мнѣнія, что только при помощи біологіи мы сможемъ, наконецъ, достигнуть истинно научнаго устроенія жизни.

Тамъ, гдѣ ищется научное обоснованіе для этой «практической» стороны біологизма и гдѣ неопредѣленный терминъ «изжитія» (Ausleben) уже не удовлетворяетъ,—пользуются прежде всего понятіями п р о г р е с с и р у ю щ е й (aufsteigend) и р е г р е с с и р у ю щ е й (niedersteigend) жизни. Въ нихъ думаютъ найти чисто біологическую цѣнностную противоположность; это мнѣніе усиливается еще особенно излюбленной привычкой употреблять выраженія «здоровье» и «болѣзнь», термины, звучащіе будто бы также чисто естественнонаучно. Біологически обоснованный идеалъ, «естественная» цѣнность, опредѣляется такимъ образомъ, какъ прогрессъ здоровой жизни. Отсюда представляется возможнымъ указывать пути жизни, двигаясь исключительно въ біологически-естественнонаучной сферѣ. Сначала берется отдѣльный индивидуумъ. Его жизненность или здоровье есть цѣль его жизни. Тотъ, кто не придаетъ повышенію жизни центральнаго значенія, долженъ считаться выродившимся. Онъ собственно не долженъ жить. Его гибель означаетъ счастье, подобно уничтоженію всего болѣзненнаго. Философъ становится врачомъ, и только врачъ долженъ опредѣлять, что

хорошо и что дурно. Но онъ не можетъ ограничиться единичнымъ индивидуумомъ. Если все сводится къ культивированію здоровья, къ максимуму жизненности, то и для рода существуетъ только эта цѣль. Общество, народъ, эвентуально все человѣчество, должны возможно жизненнѣе жить. Болѣе того: лишь здоровье рода есть поистинѣ наивысшее благо, потому что безъ такового не могутъ правильно жить и отдѣльные индивидуумы. Что намъ дѣлать, чтобъ содѣйствовать прогрессу рода или человѣчества въ направленіи наибольшей жизненности,— вотъ вопросъ всѣхъ вопросовъ. Отвѣтъ на него, разумѣется, можетъ дать опять-таки только біологически оріентированная философія. Гигіена рода—ея наивысшее назначеніе.

Но гигіеной въ настоящемъ смыслѣ слова, она не можетъ оставаться. Найдя рѣшающую цѣнность жизни въ понятіяхъ здоровой, прогрессирующей, самой жизненной жизни и величайшей витальности, она, исходя изъ этого, должна уже распространить свою нормировку и на другія области, цѣнности которыхъ носятъ обыкновенно названія, звучащія совсѣмъ не біологически. Возьмемъ одинъ изъ наиболѣе извѣстныхъ примѣровъ: область политики. Наука объ органической жизни учитъ, что рычагъ всякаго прогресса—«естественный отборъ». Для біологизма изъ этого вытекаетъ слѣдствіе, что, въ случаяхъ, гдѣ отборъ въ своихъ дѣйствіяхъ натыкается на препятствіе, общество или народъ необходимо вырождаются, т.-е. должны регрессировать въ своей жизненной силѣ и витальности. Отсюда легко вывести требованье, чтобы естественный законъ отбора, который въ то же время есть и законъ прогресса, дѣйствовалъ бы и въ государствѣ. Вопросъ не въ томъ, *могутъ* ли политики чему-нибудь научиться у современной теоріи развитія, а въ томъ, *что именно* должны они заимствовать у нея. Извѣстно, сколько уже сдѣлано было попытокъ построенія государственнаго идеала съ помощью біологическихъ понятій; и въ другихъ областяхъ не было недостатка въ такого рода стремленіяхъ.

Правда, при этомъ бросается въ глаза, что, несмотря на общую основу, имѣется немало столь разнорѣчивыхъ мнѣній относительно того, какая жизнь, съ точки зрѣнія біологіи, является правильной или нормальной. Но такія разногласія, кажется, не слишкомъ безпокоятъ біологизмъ. Со временемъ они вѣдь исчезнутъ. Въ этомъ отношеніи модная философія нашего времени обладаетъ дѣйствительно крѣпкой, «здоровой» увѣренностью, не зараженной никакимъ скептицизмомъ. Стоитъ только человѣчеству неуклонно слѣдовать руководительству науки и жизни,—и все его существованіе необходимо будетъ повышаться въ цѣнности. Въ послѣднемъ счетѣ въ повышеніи жизни лежитъ, такимъ

образомъ, смыслъ всей культуры, и отъ біологическихъ взглядовъ зависитъ стало-быть всякій культурный прогрессъ. Съ теоріями біологіи должно гармонировать не только наше мышленіе, но также наша воля, чувствованіе и дѣйствованіе. Навсегда миновали тѣ времена, когда можно было искать культурные идеалы внѣ жизни. Тогда люди были мечтателями, гнавшимися за чуждыми жизни миражами. Науки о жизни тогда еще не было. Теперь она существуетъ,—и мечтаніямъ положенъ конецъ. Только изъ понятія прогрессирующей жизни можно выводить нравственныя нормы для любви брака, семьи и воспитанія. Точно такъ же истинно-научная эстетика должна теперь прежде всего требовать живого искусства. Даже вѣра въ сверхчувственное поддерживается біологизмомъ: религія получаетъ право на существованіе, если она служитъ жизни и укрѣпляетъ народъ въ борьбѣ за существованіе. Наконецъ, нѣтъ недостатка также въ попыткахъ наставить съ помощью біологизма на правильный путь и науку, отчудившуюся отъ жизни. Для этого достаточно только усмотрѣть ея сущность въ томъ, что она учитъ насъ мыслить міръ наиполезнѣйшимъ для нашей жизни образомъ. Вообще, только посвятивши себя цѣли повышенія жизни, мы исполняемъ наше истинно-естественное и цѣнное назначеніе. Поэтому и надо постичь всѣ культурныя цѣнности, какъ цѣнности жизни. Только такимъ образомъ превзойдемъ мы нашихъ предковъ.—

Выяснивъ общій принципъ біологистической философіи культуры, намѣтимъ теперь, какія различныя мысли развились на этой общей основѣ. Но ограничимся лишь немногими примѣрами.

Самымъ интереснымъ и до сихъ поръ наиболѣе вліятельнымъ біологистомъ является Ницше Онъ исходитъ изъ Шопенгауэра, и этимъ мы указываемъ на одинъ изъ отдаленныхъ источниковъ современной модной философіи. Подъ «волей» Шопенгауэръ въ сущности понимаетъ то, что многіе теперь называютъ жизнью. Правда, Ницше нашелъ у него ученіе объ отрицаніи воли къ жизни. Но важно то, что онъ тѣмъ самымъ научился за самое главное считать волю къ жизни. Уже Рихардъ Вагнеръ въ своей теоріи возрожденія измѣнилъ въ этомъ направленіи Шопенгауэра. Постепенно превратилъ онъ отрицаніе въ радикально еутвержденіе. Ницше послѣдовалъ за нимъ въ этомъ, да къ тому еще присоединилось модное дарвинистическое понятіе прогресса, тоже затронувшее Ницше. Правда онъ вмѣстѣ съ Рольфомъ отвергъ дарвинистическую «борьбу за существованіе»: она производитъ лишь голодающіе виды. Настоящая воля къ жизни для него «воля къ власти», и въ нарастаніи этой воли къ жизни, въ превращеніи ея во все большую и большую силу онъ видитъ, въ концѣ

концовъ, смыслъ нашей культуры, смыслъ всего нашего существованія вообще. Цѣнности, которыя нельзя измѣрить цѣнностью живѣйшей жизни, отвергаетъ онъ во всѣхъ культурныхъ областяхъ. Достаточно вспомнить, напримѣръ, его борьбу противъ рабской морали. Мораль эта является опорой того, что не можетъ жить собственною силою, и потому она неморальна. На этомъ истинно біологистическомъ принципѣ основанъ ницшевскій морально-фанатическій «имморализмъ». Христіанство осуждается потому, что оно заступается за слабую жизнь, которая должна погибнуть. И истина не имѣетъ цѣнности, если она не служитъ повышенію жизни. О наукѣ вообще нельзя судить на основаніи ея истинности или ложности, а лишь на основаніи того, поскольку она содѣйствуетъ жизненности или ее задерживаетъ. Да и «сверхчеловѣка» надо понимать, какъ самаго жизненнаго человѣка, интересующагося только самой живой жизнью и осмѣивающаго, презирающаго всѣ другіе идеалы. Въ немъ, значитъ, воплотился «смыслъ земли». И тотъ, наконецъ, стоитъ выше всѣхъ, кто можетъ признать жизнь въ ея цѣломъ, со всѣми ея страхами и ужасами, признать ея «вѣчный круговоротъ», ибо такое признаніе является знакомъ величайшей жизненности, крѣпости и силы. Если обращать вниманіе на части ницшевскаго ученія, пріобрѣтшія особенную популярность, то его «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей» сводится въ сущности къ біологистическому принципу. Что у Ницше имѣются и другія мысли, для насъ здѣсь несущественно. Только біологистъ вошелъ въ моду.—

Но Ницше не единственный біологистъ. То, что его характеризуетъ, можно было бы назвать «аристократической» чертой, которой противостоятъ другія, болѣе «демократически» окрашенныя направленія. Но эти политическія понятія слишкомъ узки для того, чтобы отмѣтить главное различіе внутри біологистической философіи. Основное можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ. Одни чувствуютъ себя постольку настоящими учениками жизни, поскольку жизнь сама съ собою обращается расточительно. Они не боятся поэтому пренебреженія къ жизни массы во имя ея «вершинъ», т.-е. ея наиболѣе жизненныхъ экземпляровъ. Такъ приходимъ мы къ «пафосу дистанціи», и если тогда разстояніе одного отъ многихъ, лишь въ силу разстоянія какъ такового, окрещивается именемъ «благородства», то это дѣйствительно звучитъ очень благородно. Другіе, наоборотъ, больше цѣнятъ сильныя массы, состоящія изъ наиболѣе живучихъ существъ, и восхваляютъ поэтому бережливость. Лишь раціональное употребленіе силъ приводитъ къ повышенію жизни и достиженію цѣли жизни. Такъ становится понятнымъ, что пока одни біологисты дѣйствуютъ смѣло и рѣшительно, другіе приходятъ къ воззрѣ-

ніямъ, не свободнымъ отъ нѣкоторой доли филистерства и педантизма. Принципъ экономіи жизни становится руководящимъ для всего ихъ «міровоззрѣнія».

Все таки и это направленіе приходитъ иногда къ радикальнымъ выводамъ. Такъ, напр., обращаетъ оно свое біологическое оружіе противъ господствующей нынѣ въ Европѣ моногаміи. Принуждая жизненно сильныхъ мужчинъ имѣть только одну жену, законъ мѣшаетъ появленію на свѣтъ достаточно крѣпкихъ дѣтей. Лишь представители живѣйшей жизни должны способствовать размноженію человѣчества, и для этой цѣли имъ надо предоставить многихъ жизненносильныхъ женщинъ. Тому, кто не можетъ служить укрѣпленію «расы», слѣдуетъ вообще возбранять дѣторожденіе: онъ долженъ обращаться со своими половыми потребностями къ безплоднымъ гетерамъ. Плодородныя же женщины должны имѣть лишь одного мужа, такъ какъ съ точки зрѣнія повышенія жизни всякая поліандрія безсмысленна и должна быть отвергнута. Что моногамія обладаетъ извѣстными «культурными» преимуществами не чисто жизненнаго свойства,—при этомъ не отрицается. Но съ біологистической точки зрѣнія о нихъ и говорить не стоитъ. Народъ долженъ—и этого основанія достаточно—бороться за существованіе съ другими народами, и онъ, несмотря на всѣ свои культурныя пріобрѣтенія, неизбѣжно погибнетъ, если не будетъ превосходить своего противника въ жизненной силѣ.

Правда, подобныя идеи представляютъ грубый примѣръ біологистическаго мышленія. Но принципъ здѣсь особенно ярко проявляется, и «этикѣ» этой нельзя отказать въ нѣкоторой доли послѣдовательности. Другіе строятъ менѣе радикально на той же основѣ. То, что привело Ницше къ идеалу одиноко блуждающей blonden Bestie, заставляетъ мыслителей, придерживающихся принципа экономіи жизни, превратить живучесть массъ въ мѣрило не только половой этики, но и другихъ областей жизни, даже всей культуры. Подробнѣе на этомъ останавливаться не стоитъ.

Своеобразный отпрыскъ экономическаго біологизма представляетъ также «философія культуры», работающая съ помощью «энергетически» оживленныхъ физическихъ понятій. Съ помощью количественнаго соотношенія массъ энергіи опредѣляетъ она то, въ чемъ слѣдуетъ искать принципа культурнаго прогресса. Чѣмъ бережливѣе жизненныя существа обращаются съ энергіей, тѣмъ выше подымается культура. Можно ли вообще оправдать культурныя цѣнности, которыя нельзя подставить въ формулу, выведенную изъ соотношеній керосиновыхъ и газовыхъ лампъ,—объ этомъ вовсе не спрашивается. «A priori» установлено, что

настоящими благами могутъ являться массы энергіи, предоставленныя въ распоряженіе живымъ существамъ. То обстоятельство, что здѣсь культурныя цѣнности соизмѣряются не съ понятіемъ самой жизни, а съ понятіемъ энергіи, не должно обманывать относительно біологистическаго характера этой теоріи. Съ одними физическими понятіями ничего нельзя было бы подѣлать въ философіи культуры. Должны быть жизненныя существа, для жизни которыхъ бережливое употребленіе энергіи имѣетъ значеніе. Лишь благодаря понятію содѣйствія жизни идея цѣнности и вмѣстѣ съ ней культурный принципъ входятъ въ соотношенія энергій. Потому эта теорія культуры покоится всецѣло на біологистическомъ фундаментѣ. Можно даже сказать, что именно изъ-за бѣдности принципа экономическій біологизмъ получилъ здѣсь свое «классическое» выраженіе, въ видѣ философіи культуры.

Мы не будемъ заниматься деталями этого «филистерскаго» направленія. Онѣ не могутъ уяснить принципа. Укажемъ еще лишь на одну область, въ которой біологизмъ экономической окраски вырисовывается, можетъ быть, страннѣе всего. Наука также совершенно серьезно разсматривается этой точкой зрѣнія, какъ сбереженіе жизненныхъ силъ. «Экономія мысли» должна стать принципомъ изслѣдованія, т.-е. знаніе тогда достигаетъ своей высшей задачи, когда ему удается обойтись наименьшимъ запасомъ понятій. Оно понимается такимъ образомъ, какъ продолженіе естественнаго процесса приспособленія. «Истинны» тѣ мысли, съ помощью которыхъ мы удобнѣе всего мыслимъ міръ и легче всего оріентируемся въ окружающей насъ дѣйствительности. Важно поэтому обвить эту дѣйствительность наивозможно простой системой понятій,—системой, въ которой имѣется все, что намъ нужно знать о дѣйствительности. Такимъ образомъ философія, по словамъ главнаго представителя этого направленія, превращается въ «мышленіе міра соотвѣтственно принципу наименьшей затраты силъ». Правда, эти идеи не новы. Уже Кантъ замѣтилъ, что можнс, пожалуй, подумать, будто образованіе родовыхъ понятій «есть простой экономическій пріемъ разума для сбереженія труда». Но онъ отвергнулъ, конечно, «такое себялюбивое намѣреніе», ибо «разумъ здѣсь не милости проситъ, а повелѣваетъ». Въ періодъ біологизма подобныя мнѣнія нашли многихъ приверженцевъ. «Вершины» въ этомъ направленіи достигаетъ прагматизмъ. Что онъ является формой біологизма, не требуетъ доказательства. Страннымъ покажется лишь то, что эта утилитаристическая «теорія науки» стоитъ будто бы въ связи съ мыслями Ницше, презиравшаго всякій утилитаризмъ; и понятно, что между Ницше и прагматистами—существенное различіе: въ логикѣ этихъ коммерсантовъ, спрашивающихъ о прибыли даже въ научномъ изслѣдованіи, можно

видѣть карикатуру ницшевскаго біологизма. Мысль, что и познаніе должно служить повышенію жизни, обладаетъ у Ницше извѣстнымъ размахомъ. Здѣсь же все сведено на уровень тривіальной, повседневной пользы. Но несмотря на это основной принципъ всѣхъ этихъ попытокъ одинъ и тотъ же: въ оцѣнкѣ значенія культурнаго блага рѣшающимъ мѣриломъ является способствованіе жизни. Какой именно жизни способствовать,—это уже дѣло вкуса.

Въ принципіально иную сферу попадемъ мы, обратившись къ попыткамъ построенія метафизики съ помощью понятія жизни. Ницше придерживался подобныхъ тенденцій лишь въ своей юности. Впослѣдствіи онѣ казались ему слишкомъ «идеалистичными». Но нынѣ и модная философія считаетъ идеалистическое мышленіе необходимымъ. Это стало уже газетной фразой,—«жизнь» должна стать основой и новаго идеализма. Вмѣстѣ съ тѣмъ мысль эта вступаетъ въ союзъ съ столь излюбленнымъ «монизмомъ». Идеалы и культурныя цѣли, имѣвшіяся прежде, противостояли жизни, какъ нѣчто чуждое, даже враждебное ей. Это создавало напряженность, ощущавшуюся многими, какъ невыносимый дуализмъ. Напротивъ, если признать непосредственно пережитую жизнь глубочайшей сущностью міра, и если удастся изъ нея вывести смыслъ нашей жизни, то этимъ самымъ счастливо преодолѣвается разладъ между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что мы должны дѣлать, между дѣйствительностью и идеаломъ, разладъ, разрывавшій дотолѣ міръ на части. Ссылка на возведенную въ метафизику науку объ органическомъ вноситъ въ изслѣдованіе бытія и цѣнности всего міра органическую связь. Культура получаетъ основу въ метафизическомъ существѣ. Блага ея могутъ быть поняты, какъ нарастанія и утонченія жизни самаго міра. Они необходимо вырастаютъ изъ первопричины вещей. Отсюда недалеко до поворота въ религіозную сторону. Соціальная жизнь, искусство и наука—лишь тончайшіе цвѣтки въ единой живой «богоприродѣ». И въ религіи дуализмъ окончательно побивается мыслью о всежизни Единаго. Предъ непосредственнымъ переживаніемъ глубочайшей міропричины исчезаютъ всѣ грани и линіи раздѣла, проведенныя ограниченнымъ мышленіемъ. Теперь мы, опираясь на переживанія или интуицію, уже не движемся, нащупывая и боязливо соображая, вокругъ міра, а проникаемъ въ него самого, понимаемъ глубочайшую сущность его, какъ жизнь, и оправдываемъ смыслъ нашей индивидуальной жизни отождествленіемъ ея съ этой жизнью вселенной. Изъ глубинъ ея получаетъ и наше единичное существованіе величіе и размахъ, стоитъ ему лишь быть достаточно жизненнымъ.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что великіе умы еще раньше нахо-

дили въ такой всежизни центръ своего біологистически-телеологическаго міровоззрѣнія. Въ наше время такой выдающійся мыслитель какъ Бергсонъ *), поскольку здѣсь вообще возможна классификація, можетъ быть причисленъ къ біологистически-метафизическому монизму; или на этихъ тенденціяхъ, во всякомъ случаѣ, основанъ его настоящій громадный успѣхъ. Мы отвлекаемся здѣсь отъ того, что въ эту метафизику жизни, какъ и у Шопенгауэра, вдѣлана прагматико-біологистическая теорія знанія частныхъ наукъ. Она пріобрѣтаетъ здѣсь совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ обыкновенно, такъ какъ она должна быть только частью обширной философіи, которая впрочемъ именно и не приписываетъ прагматическому мышленію способности истиннаго познанія. Непосредственное переживаніе міропричины находится вѣдь «за» данными наукъ, лишь вычисляющими міръ. Эта метафизика, такимъ образомъ, представляетъ по своей тенденціи прямую противоположность нѣкоторымъ разсмотрѣннымъ выше біологистическимъ направленіямъ. Но, все таки, и для нея міровая жизнь, которую, какъ ей кажется, она непосредственно переживаетъ, превращается въ ту «жизнь», которой занимается біологія, и, говоря о метафизической сущности, и она пользуется біологическими понятіями. То, что она подразумѣваетъ подъ творческой эволюціей, было бы непонятно безъ новѣйшей біологіи. Смыслъ жизни она находитъ въ élan vital (жизненномъ порывѣ). Для нея существенно органическое въ противоположность механическому. Объектъ непосредственно переживающей интуиціи нигдѣ рѣзко не отдѣляется отъ «жизни», противополагаемой мертвому, т.-е. физическому бытію, и благодаря противоположности этой получающей свою «жизненность». Такъ и эта своеобразная метафизика платитъ дань модному біологистическому теченію.

Конечно, слова эти не претендуютъ на то, чтобы исчерпать ея значеніе. Какъ и въ философіи Ницше, мы разсматриваемъ здѣсь только то, что проникло въ широкіе круги. Прежде всего: мы не касаемся ея цѣнности, какъ произведенія искусства. Да и съ точки зрѣнія научной выставленіе идеи «непосредственнаго» и вытекающій отсюда «ирраціонализмъ» представляютъ собою несомнѣнно нѣчто чрезвычайно цѣнное, въ особенности для критики нѣкоторыхъ «естественно-научныхъ», въ дѣйствительности же раціоналистически-метафизическихъ догмъ, которыхъ многіе еще придерживаются съ доктринерскимъ упорствомъ. Въ противоположность всякому матеріализму, воображающему, что онъ думаетъ «монистично», сводя свое мышленіе о мірѣ къ комплексу

*) Сравн. ст. Кронера объ Анри Бернгсонѣ. Логосъ I, 1, стр. 86—117.

физическихъ понятій и приходя такимъ образомъ къ очень бѣдному понятію о мірѣ,—біологизмъ въ формѣ идеалистически-монистическаго міровоззрѣнія является громаднымъ шагомъ впередъ. Онъ можетъ помочь также окончательному преодолѣнію попытокъ, направленныхъ, повидимому, на то, чтобы возможно ниже оцѣнить человѣка и все человѣческое, и не способныхъ уразумѣть культурныя цѣнности. По сравненію съ біологизмомъ, у котораго все направлено на достиженіе пользы, сбереженіе энергіи и тому подобныя «міровыя цѣли», онъ стоитъ, конечно, очень высоко. Онъ вѣдь хочетъ дать міровоззрѣніе, серьезно уясняющее смыслъ нашей жизни. Здѣсь остается надежда, тогда какъ тамъ съ ней въ самомъ дѣлѣ надо окончательно распроститься. Тутъ замѣтны, и это, можетъ быть самое главное, слѣды того великаго наслѣдія, что дало намъ XIX столѣтіе, особенно остатки его ученія о волѣ и идея эволюціи, противопоставленная имъ принципу неизмѣнности и раціонализму XVIII вѣка. Правда «волюнтаризмъ» нѣмецкой философіи былъ установленъ на понятіи автономной нравственной личности, а «эволюціонизмъ» ея—на фундаментѣ великихъ историческихъ силъ, чего философія непосредственной жизни не умѣетъ понять до поразительности; потому-то въ нынѣшней модной философіи съ ея развивающейся волей къ жизни можно находить лишь слѣды и остатки классической нѣмецкой философіи. Но можетъ быть они даютъ точки отправленія для болѣе полнаго развитія этихъ мыслей, и тогда даже можно было бы радоваться, что, наконецъ, вошелъ въ моду хотя бы біологическій волюнтаризмъ и эволюціонизмъ.

II. БІОЛОГИЗМЪ И БІОЛОГІЯ, КАКЪ ЕСТЕСТВЕННАЯ НАУКА.

Несмотря на сказанное, мы должны критически отнестись ко всему біологизму, даже къ его крупнѣйшимъ представителямъ, поскольку они претендуютъ на научное значеніе своей философіи. Мы не можемъ входить при этомъ во всѣ подробности и ограничимся лишь самымъ важнымъ для философіи культуры вопросомъ. Возможно ли приравнять культурныя цѣнности—цѣнностямъ жизни, въ самой жизни найти основаніе для смысла нашей культуры? Желая дойти до принципіальнаго рѣшенія вопроса, мы должны изслѣдовать естественно-научно и біологистически обоснованную философію культуры со стороны ея логической структуры. Основной предпосылкой ея является мнѣніе, будто естественная наука вообще въ состояніи обосновывать цѣнности и выставлять нормы. Оправдывается ли это?

Казалось бы, что можно склоняться къ положительному отвѣту

на этотъ вопросъ, даже независимо отъ біологіи. Вѣдь очевидно, напримѣръ, что физика даетъ технику нормы, необходимыя ему для работы. Если нужно черезъ рѣку перекинуть мостъ, способный выдержать извѣстную тяжесть, то техникъ долженъ обратиться къ физикѣ. Она скажетъ ему, какъ онъ д о л ж е н ъ дѣйствовать, чтобы построить мостъ. Какъ это возможно? Вѣдь физика констатируетъ лишь то, что есть, или указываетъ намъ на причинныя связи. Она говоритъ: такое-то явленіе необходимо вызываетъ такое-то слѣдствіе. Здѣсь нѣтъ и намека на установленіе нормъ. Напротивъ, здѣсь рѣчь идетъ лишь о неизбѣжномъ слѣдованіи (Müssen), и это дѣлаетъ даже, съ виду, всякое долженствованіе (sollen) безсмысленнымъ. И несмотря на это, физика все же можетъ указать, что долженъ дѣлать техникъ, желающій для опредѣленной цѣли построить машину. Соотношенія причины и слѣдствія мысленно обратимы. Исходя изъ слѣдствія, мы спрашиваемъ объ условіяхъ, при наличности которыхъ оно возможно. Совокупность этихъ условій относительно слѣдствія замыкается въ единство. Такъ, причинное (каузальное) отношеніе переходитъ въ (условное) кондиціональное, какъ мы коротко его будемъ называть, образуя собою особый видъ единства, сочетающаго условія желаемаго эффекта. Но и эти понятія, конечно, еще не обладаютъ элементами, могущими служить для установки нормъ. Сюда привходитъ еще нѣчто новое, именно воля техника. Техникъ ставитъ себѣ опредѣленное слѣдствіе «цѣлью», т.-е. связываетъ его съ нѣкоторой цѣнностью, и тогда условія, считаемыя физикой необходимыми для достиженія этой цѣли, тотчасъ же превращаются въ средства, которыя онъ долженъ употребить для ея осуществленія. Соотношеніе, сначала бывшее причиннымъ, превратившееся затѣмъ въ кондиціальное, теперь стало т е л е о л о г и ч е с к и м ъ, и кондиціональное единство условій тоже становится телеологическимъ единствомъ. Для того, кто стремится къ цѣли, средства, необходимыя для ея достиженія, пріобрѣтаютъ нормативное значеніе.

Этимъ выясняется логическая структура техники, основанной на естественныхъ наукахъ и устанавливающей нормы. Слѣдуетъ только, чего обыкновенно не дѣлается, различать т р и различные вида связей, а именно причинныя, кондиціональныя и телеологическія соотношенія; а также, что особенно важно, не слѣдуетъ полагать, что простымъ обращеніемъ причинной связи въ кондиціональную, безъ внесенія чего-то новаго, получается телеологическое соотношеніе. Лишь съ волей человѣка входитъ цѣль въ кондиціональныя отношенія техники. Лишь воля эта ставитъ цѣли, превращая этимъ условія въ средства, изъ которыхъ могутъ быть выведены нормы. Сама физика не знаетъ цѣлей, и потому

она совершенно не въ состояніи установить для себя нормы. Это слѣдуетъ также, если сказанное еще недостаточно ясно, и изъ того, что естественно-научныя теоріи одинаково указываютъ средства какъ для достиженія лишенныхъ цѣнности или даже враждебныхъ цѣнности цѣлей, такъ и для реализаціи благъ, обладающихъ цѣнностью.

О томъ, что жизненныя цѣли могутъ быть обоснованы физикой, и говорить нечего; да этого, кажется, никто и не утверждаетъ. Сомнѣваться въ этомъ можно лишь, смѣшавши наивнѣйшимъ образомъ цѣль и средства, или принявши цѣнности, присущія извѣстнымъ человѣкомъ поставленнымъ цѣлямъ, за цѣнности, свойственныя необходимымъ для осуществленія ихъ средствамъ, взятымъ самимъ по себѣ. Достаточно элементарнаго разсужденія для усмотрѣнія того, что цѣнность наисовершеннѣйшей машины всецѣло зависитъ отъ того значенія, которое человѣкъ приписываетъ ея работѣ, и что, безотносительно къ человѣческимъ цѣлеполаганіямъ, вообще не имѣетъ ровно никакого смысла говорить о техническомъ «совершенствѣ».—

Но развѣ вездѣ, гдѣ на основаніи естественныхъ наукъ устанавливаются нормы, дѣло обстоитъ такъ, какъ въ опирающейся на физику техникѣ? Съ точки зрѣнія цѣли біологисты проведутъ принципіальное различіе между физикой и біологіей,—различіе, которое станетъ яснымъ лишь тогда, когда мы сравнимъ отношеніе техники къ физикѣ съ отношеніемъ терапіи къ органическимъ наукамъ. Врачъ черпаетъ нужныя ему нормы изъ біологіи, но развѣ для этого онъ вноситъ предварительно цѣли въ ея понятія? Онъ узнаетъ отъ нея условія живой или здоровой жизни, и они при всякихъ обстоятельствахъ будутъ для него средствами, которыя онъ долженъ примѣнять. Развѣ не очевидна теперь способность біологической науки устанавливать нормы?

Біологъ занимается организмами въ ихъ развитіи. Этимъ только онъ пріобрѣтаетъ свою собственную область изслѣдованія. Какъ «организмъ», такъ и «развитіе»—понятія, которыхъ физика не знаетъ. Каждый организмъ представляетъ нѣчто цѣльное, части его—условія этого цѣлаго, и поэтому онъ обладаетъ кондиціональнымъ единствомъ: лишь благодаря направленной въ извѣстную сторону совмѣстной дѣятельности его частей онъ вообще «живетъ» и является «организмомъ». Если части подвластны цѣлому, то они средства для его сохраненія, и понятіе организма необходимо является также телеологическимъ единствомъ. Точно такъ же развитіемъ называется нѣчто большее, чѣмъ рядъ причинныхъ измѣненій, ибо измѣненія указываютъ на конечную стадію, «развивающуюся» черезъ нихъ. Предшествующія стадіи являются условіями ея достиженія, а благодаря тому, что конечная стадія мыслится цѣлью, они

представляются также и средствами, ведущими къ ней. Значитъ біологическое развитіе, какъ и организмъ, есть понятіе телеологическое. Такимъ образомъ становится яснымъ, что біологія, даже какъ чисто естественная наука, не можетъ обойтись безъ телеологическаго момента. «Механическій организмъ»—прямое логическое противорѣчіе, если подъ механизмомъ понимать то, что исключаетъ всякую телеологію. Организмъ происходитъ отъ organon, т.-е. орудія, а слово орудіе имѣетъ въ высшей степени телеологическое значеніе.

Далѣе, изъ этого, повидимому вытекаетъ слѣдующее: тамъ, гдѣ наука занимается цѣлями, какъ цѣлями, онѣ обладаютъ значимостью; точнѣе значимостью обладаютъ тѣ цѣнности, изъ-за которыхъ вещи превращаются въ цѣли, а затѣмъ и средства, служащія для ихъ осуществленія, пріобрѣтаютъ значимость нормъ. Итакъ, надо лишь установить цѣлижизненныхъ явленій и условія ихъ достиженія, а тогда уже можно указать и средства, которыя должны значить, какъ естественныя нормы. Теперь еще яснѣе должно стать, почему, напримѣръ, изъ того, что развитіе организмовъ опредѣляется естественнымъ образомъ, была сдѣлана попытка выведенія нормъ для устроенія жизни. То, что представляетъ собою средство телеологическаго развитія жизненныхъ существъ, должно получить благодаря этому нормативное значеніе. Такимъ образомъ, принципъ біологистической культуры, повидимому, блестяще оправдывается.

И, все же, въ основѣ этихъ теорій лежитъ принципіальная неясность, основывающаяся (что часто встрѣчается у широко распространенныхъ взглядовъ) на двузначности одного слова, пока нами нарочно оставленнаго въ тѣни. Терминъ телеологія, какъ извѣстно, происходитъ отъ греческаго telos, означающаго «цѣль». Извѣстный родъ «телеологіи», какъ мы видѣли, несомнѣнно имѣется въ біологіи. Но telos означаетъ не только ц ѣ л ь, но и просто к о н е ц ъ или результатъ, и только когда слово это означаетъ цѣль, мы имѣемъ понятіе цѣнности, пригодное для установки нормъ. Понятіе конца, напротивъ, совершенно лишено цѣнности и не способно послужить выводу нормъ. Поэтому все зависитъ отъ того, необходимъ ли для біологіи «telos», какъ «конецъ» или, какъ «цѣль».

Рѣшеніе не слишкомъ трудно. Какъ мы видѣли раньше при установленіи отношенія физики къ техникѣ, причинное разсмотрѣніе обратимо, а это означаетъ лишь, что отъ конца, отъ результата мы возвращаемся къ его условіямъ. Эти послѣднія замыкаются тогда въ кондиціональное единство. Такое единство необходимо біологіи, говорящей объ организмахъ и ихъ развитіи, тогда какъ физика можетъ и даже должна обходиться безъ него, желая ограничиться чисто каузальнымъ изслѣдова-

ніемъ. Это принципіально отличаетъ біологію отъ физики. Въ послѣдней, правда, тоже допустимо подобное обращеніе. Можно, напримѣръ, скорость падающаго камня разсматривать съ конца, какъ «развитіе» скорости, достигнутой имъ при подъемѣ вверхъ. Но физически это—произвольное разсмотрѣніе. Въ біологіи же члены организма необходимо мыслятся, какъ условія цѣлаго, и всякое развитіе состоитъ изъ ряда предварительныхъ ступеней, необходимыхъ для достиженія конечной цѣли. Постольку кондиціональное единство заложено въ самихъ біологическихъ понятіяхъ, и если назвать конецъ «telos'омъ», то біологія, говорящая объ организмахъ и ихъ развитіи, будетъ, даже какъ чисто естественная наука, изслѣдовать свои объекты телеологически.

Но на какомъ основаніи этотъ біологическій telos разсматривается какъ ц ѣ л ь, т.-е. какъ нѣчто, чему присуща цѣнность, и что поэтому д о л ж н о существовать? Желая оставаться естественной наукой, біологія не имѣетъ права оцѣнивать кондиціональныя единства, каковыми она считаетъ организмы и развитія. Тому. что она называетъ telos'омъ, не присуща никакая цѣнность, и необходимыя для достиженія этого telos'а условія вовсе не являются средствами съ нормативнымъ значеніемъ. Совершенно подобно тому, какъ въ физически обоснованной техникѣ, цѣль и здѣсь появляется лишь благодаря оцѣнивающей волѣ человѣка. Но относясь къ естественнымъ наукамъ, біологія должна отвлечься отъ такой воли. Можно, конечно, сказать, что конца должно желать, ибо ему присущи значащія цѣнности. Но эти цѣнности совершенно не касаются біологіи. Какъ могла бы она, будучи естественной наукой, обосновать установку цѣлей и значимость цѣнностей? Итакъ, мы видимъ: слово telos ввело насъ въ заблужденіе, заставляя думать, что по отношенію къ цѣнностямъ и цѣлямъ имѣется принципіальное различіе между физикой и біологіей. Вѣрно понятыя, объ эти науки обходятся абсолютно безъ цѣнностей. Сами по себѣ онѣ не устанавливаютъ нормъ. Различія между физикой и біологіей поэтому въ данной связи несущественны. Укажемъ еще только, что ц ѣ н н о с т н о-телеологическій (wertteleologisch) моментъ, какъ мы будемъ называть его во избѣженіе смѣшенія съ лишенной цѣнностей телеологіей, еще и по другой причинѣ не можетъ быть разсматриваемъ, какъ признакъ біологическаго въ противоположность физическому. Каждая машина, изобрѣтенная для опредѣленной цѣли и достигающая этой цѣли, является всецѣло цѣнностно-телеологической связью. Несмотря на это въ ней и рѣчи не можетъ быть о чемъ-нибудь живомъ, она объяснима до конца, какъ мертвое образованіе. Она представляетъ собою отданный въ служеніе цѣлямъ механизмъ, механическая связь котораго можетъ

Академия Наук

быть понята не только, какъ кондиціальная, но и какъ цѣнностно-телеологическая. То, что дѣлаетъ организмы физически необъяснимыми, не можетъ быть, значитъ, цѣнностно-телеологическимъ моментомъ. Въ организмахъ имѣются, на чемъ мы не можемъ здѣсь останавливаться подробнѣе, не входящіе въ физическія понятія ирраціональные элементы, мѣшающіе намъ понимать ихъ, какъ механизмы; но это не имѣетъ никакого значенія для проблемы цѣнностей.

Для насъ различіе между біологіей и физикой во всякомъ случаѣ важно лишь въ томъ отношеніи, что техника при установленіи нормъ для постройки машинъ должна превратить физическіе причинные ряды въ кондиціональныя связи, чтобы сдѣлать изъ нихъ далѣе цѣнностно-телеологическія связи, тогда какъ терапія въ самой біологіи находитъ уже готовые кондиціональные ряды. Этимъ объясняется впечатлѣніе, будто бы біологическія понятія ближе стоятъ къ телеологіи цѣнностей. Но впечатлѣніе это обманчиво. Не только ъъ техникѣ, но и въ терапіи связь между конечнымъ результатомъ и цѣнностью и, значитъ, цѣлеполаганіе и вытекающее изъ него превращеніе условій въ цѣнностныя средства является исключительно дѣломъ воли. Тамъ воля эта оцѣниваетъ машины, здѣсь—жизнь или здоровье. Безъ нея не существовало бы ни техники, ни терапіи. Поэтому также и медицинскія нормы лежатъ совершенно внѣ области біологической науки. Не она, а только воля человѣка, оцѣнивающая жизнь и здоровье, является ихъ носительницей. Этимъ біологизмъ лишается всякой опоры, благодаря которой онъ могъ бы притязать на установленіе нормъ для устроенія жизни или объяснить смыслъ жизни изъ самой жизни на основаніи біологіи.—

Мы даже должны пойти еще дальше. Біологія не только не содержитъ факторовъ, пригодныхъ для установленія нормъ, но всякое сплетеніе ея кондиціональныхъ связей съ цѣнностями прямо противорѣчитъ духу современной теологіи и относится еще къ донаучному ея состоянію. Что живое существо считаетъ жизнь благомъ, и что человѣкъ оцѣниваетъ человѣческую жизнь,—это, конечно, само собою разумѣется. Благодаря постановкѣ цѣлей, производимой каждымъ почти безсознательно, почти инстинктивно, кондиціональныя связи повсюду превращаются въ цѣнностно-телеологическія, и таковыми онѣ представляются ученому, только начинающему еще научное ихъ изслѣдованіе. Сначала кажется очевиднымъ, что рядъ біологическаго развитія есть рядъ прогрегрессивный, потому что онъ приводитъ къ человѣку; кажется безспорнымъ, что существуютъ «высшія» и «низшія» животныя, судя по тому, ближе или дальше они находятся отъ человѣка и т. д. Стоя на этой донаучной точкѣ зрѣнія, совершенно наивно затѣмъ удивляются тѣмъ громаднымъ «пріобрѣте-

453
Библиотека Методический кабинет К. П. К. Академии Наук СССР, Естествознания

ніямъ», которыя жизнь отъ бациллы къ человѣку дала «изъ самой себя». Съ самаго начала, значитъ, вся біологическая область является для человѣка, такъ сказать усѣянной цѣнностями, что, съ точки зрѣнія в о л я щ а г о человѣка, необходимо полагающаго себя самого цѣлью, вполнѣ послѣдовательно. Хотящій цѣли долженъ желать и средствъ, и такимъ образомъ всю область біологическаго онъ долженъ поставить въ цѣнностно-телеологическую связь со своею собственной, имъ оцѣненной жизнью.

Но естественно-научная біологія такъ мало имѣетъ общаго съ этими точками зрѣнія цѣнности, что ея задача скорѣе состоитъ, наоборотъ, въ томъ, чтобы окончательно порвать со всѣми наивно антропоморфическими оцѣнками и цѣнностно-телеологическимъ образованіемъ понятій. Большою частью своего настоящаго успѣха она обязана все прогрессирующему выдѣленію изъ нея цѣнностей и цѣлей. Особенно интересно для сужденія о біологизмѣ понятіе отбора, или, какъ еще говорится, естественнаго подбора. Первоначально оно имѣетъ практическій цѣнностно-телеологическій смыслъ. Дарвинъ наблюдалъ, какъ скотоводы цѣлесознательнымъ отборомъ въ состояніи сильно измѣнять организмы въ желаемомъ направленіи. Такъ была установлена возможность измѣненія разновидностей. Но при научномъ объясненіи постепеннаго измѣненія въ природѣ, гдѣ нѣтъ цѣлеполагающей воли, заботящейся о подборѣ, онъ долженъ былъ исключить всякое сознаніе цѣли и цѣнностную точку зрѣнія и, значитъ, замѣнить «подборъ» понятіемъ, лишеннымъ всякой цѣлевой мысли, и это понятіе онъ назвалъ «естественнымъ отборомъ». Независимо отъ того, былъ ли онъ правъ или нѣтъ: понятіе это, въ противоположность цѣлесообразному искусственному подбору, должно было пояснить, какъ б е з ъ всякой цѣли могли появляться образованія, которыя, съ точки зрѣнія ихъ сознательной воли, все-таки необходимо должны восприниматься, какъ цѣлесообразныя. Другими словами, естественный подборъ—«подборомъ», т.-е. цѣлесообразнымъ подборомъ, какъ разъ и не долженъ быть. Лишь вспомнивъ исторію открытія теоріи Дарвина, становится понятнымъ, почему сохранились въ ней такія телеологически звучащія слова и выраженія, какъ «польза», «приспособленіе» и т. п. Освобожденіе отъ всякой телеологіи остается смысломъ дарвиновской теоріи. Она въ сущности хочетъ сказать: организмы сдѣлались такими, какими по причинной необходимости должны были сдѣлаться. Уже послѣ того, какъ они появились, ихъ собственное бытіе ставится ими же цѣлью, и тогда з а д н и м ъ ч и с л о м ъ, посредствомъ упомянутаго обращенія, чисто причинная связь превращается ими сначала въ кондиціональную, а затѣмъ и цѣнностно-телеологическую. Или: не вслѣдствіе цѣлесообразности организмы являются

такими, какъ они есть, и, существуя, могутъ сохраняться такими, а наоборотъ: ставъ такими, какими они являются, и потому будучи способными себя сохранять такими, они самихъ себя понимаютъ цѣлесообразными въ этомъ для нихъ цѣнномъ существованіи. Это—мысль, съ которой исчезаютъ въ объектахъ, самихъ по себѣ, всѣ телеологическія связи и остаются однѣ лишь причинныя. Цѣль переносится изъ біологическихъ объектовъ въ оцѣнивающее міропониманіе человѣка, гдѣ она уже не мѣшаетъ причинному изслѣдованію.

Несмотря на это отборъ въ цѣнностно-телеологическомъ смыслѣ пытаются сплошь и рядомъ использовать для естественно-научнаго обоснованія культурныхъ цѣлей. Сначала это очень поражаетъ и обнаруживаетъ лишь неясное сознаніе многими дарвинистами сущности ихъ собственныхъ принциповъ. Вѣрно лишь слѣдующее. Если біологическое развитіе обусловлено «естественнымъ» отборомъ, значитъ, происходитъ б е з ъ всякой цѣли, пользы или цѣнности, то отсюда вытекаетъ, что на него-то какъ разъ и н е л ь з я смотрѣть, какъ на естественный прогрессивный рядъ, такъ какъ прогрессъ есть цѣнностное понятіе, предполагающее цѣнную цѣль, къ которой постепенно приближается рядъ. Такимъ образомъ, послѣдовательное естественно-научное разсмотрѣніе отовсюду вытѣсняетъ цѣнностныя и цѣлевыя понятія. Современная біологія ставитъ человѣка въ одинъ рядъ съ другими живыми существами. Она л и ш а е т ъ человѣка его исключительнаго положенія, какъ «вершины», поскольку онъ для нея лишь живое существо; все же остальное, чѣмъ онъ, можетъ быть, и заслуживаетъ этого исключительнаго положенія, ея совершенно не касается. По той же причинѣ понятія повышенія и пониженія жизни не образуютъ, съ біологической точки зрѣнія, н и к а к о й цѣнностной противоположности, здоровье и болѣзнь не являются уже чисто біологическими понятіями, если подъ ними подразумѣвать цѣнность и нецѣнность. Если человѣкъ боленъ, живутъ бациллы, и если бациллы умираютъ, то выздоравливаетъ человѣкъ. Тутъ уже дѣло человѣческой в о л и—стать на ту или иную сторону и поставить цѣлью человѣческое здоровье. Но тогда уже не жизнь, а смерть бациллъ является цѣлью, и далеко не всякая жизнь, значитъ, считается благомъ. Естественно-научной біологіи чужда подобная партійность. Что живетъ и что умираетъ—для нея безразлично. Для нея различными фактами являются жизнь и смерть, здоровье и болѣзнь, а не цѣнность и нецѣнность. Съ ея точки зрѣнія всѣ эти оцѣнки представляются такимъ же дѣтскимъ антропоморфизмомъ, какъ вѣра въ то, что земля существуетъ лишь для человѣка, что «отъ природы» данной цѣлью животныхъ и растеній является служеніе человѣку

пищей. Если, наконецъ, какъ это случается нынѣ, самые страстные противники телеологіи природы тѣмъ не менѣе мечтаютъ о прогрессѣ въ природѣ, дѣлая этимъ это цѣнностно-телеологическое понятіе основой своего «естественно-научнаго» міровоззрѣнія, то это уже явная путаница. Такъ, мы снова видимъ: именно основныя идеи біологизма какъ философіи культуры, не только висятъ въ воздухѣ, но даже рѣзко противорѣчатъ настоящему естественно-научно-біологическому мышленію.

Отказать біологіи, какъ естественной наукѣ, въ правѣ устанавливать цѣнности и нормы,—вовсе не значитъ, какъ, повидимому, полагаютъ нѣкоторые біологи, унизить эту науку. Напротивъ, это значитъ лишь поднять ее на ту же научную высоту, на которой давно уже стоятъ физика и химія. Пока біологія будетъ перемѣшивать свои естественно-научныя теоріи съ оцѣнками, она не сможетъ уяснить своихъ собственныхъ принциповъ. Споръ о механизмѣ и телеологіи дѣлается тогда необходимо безплоднымъ. Только тѣмъ обстоятельствомъ, что принципы біологіи были превращены въ «философскіе» принципы и должны были построить цѣлое «міровоззрѣніе», и объясняется тотъ фактъ, что необходимость разграниченія естественныхъ и цѣнностныхъ понятій и безсмысленность біологическаго установленія нормъ давнымъ давно не стала уже очевидной для всякаго біолога. Злоупотребленіе біологическими понятіями въ «философскихъ» цѣляхъ неблагопріятно повліяло и на самую біологію. Раньше подобная путаница существовала и въ физикѣ. На основѣ ньютоновскаго закона тяготѣнія тоже хотѣли установить этическія нормы. Къ этому теперь, вѣроятно, уже никто не относится серьезно. Логическая же ошибка, при этомъ сдѣланная, ничѣмъ не отличается отъ той, которая нынѣ приводитъ къ употребленію біологическихъ понятій, какъ «естественный отборъ» или «борьба за существованіе», для сужденія о нравственной жизни. Можно надѣяться, что скоро настанетъ время, когда оба рода попытокъ будутъ представляться одинаково нелѣпыми.

III. КУЛЬТУРА И ЖИЗНЬ.

Этимъ однако наша проблема еще не окончательно разрѣшается. Мы должны поставить еще и другой вопросъ. Если отрѣшиться отъ всякаго естественно-научнаго біологическаго обоснованія, то не имѣетъ ли, все-таки, оцѣнка жизни или даже ея отождествленіе съ высшимъ благомъ какого-нибудь другого основанія? И не вполнѣ ли правомѣрно говорить о жизненныхъ цѣнностяхъ, долженствующихъ быть основой цѣнностей культурныхъ? Лишь отвѣтивъ на этотъ вопросъ, мы можемъ понять всю философію біологизма и отношеніе культуры къ жизни.

Конечно, жизнь можно считать благомъ, которому присуща цѣнность. Но часто за такими оцѣнками жизни стоитъ нѣчто другое, къ чему собственно только и относится оцѣнка. Жизнь, какъ таковая, тогда отнюдь не оцѣнивается. Потому мы и не станемъ разсматривать подобныя воззрѣнія. Мы спрашиваемъ только, имѣетъ ли жизнь, какъ голая жизнь, цѣнность помимо того, чтобы что-нибудь ей ее сообщало, и можно ли даже разсматривать жизнь вообще, какъ высшее благо, служащее мѣриломъ всѣхъ другихъ благъ. Лишь отвѣтомъ на это рѣшается вопросъ о правомѣрности біологистическаго міровоззрѣнія.

Колебанія въ этомъ вопросѣ объясняются тѣмъ, что до сихъ поръ еще не было сдѣлано серьезной попытки дѣйствительно обосновать положительный отвѣтъ на него, Многимъ, конечно, можетъ показаться «очевиднымъ», что жизнь, какъ голая жизнь, является благомъ. Но этого недостаточно. Мы должны все это выяснить въ деталяхъ, и для этого прежде всего нужно точно опредѣлить, что означаетъ «жизнь», если подъ этимъ словомъ не подразумѣвать естественно-научнаго-біологическаго понятія. Если угодно, можно понимать подъ «жизнью» все, что мы вообще знаемъ, ибо для того, чтобы что-нибудь знать, надо это «пережить». Если же все есть жизнь, тогда жизнь не можетъ быть благомъ, иначе все было бы такъ, какъ должно быть, и установленіе цѣнностей потеряло бы всякій смыслъ. Мы должны, значитъ, думать о живомъ въ противоположность мертвому. Мы, живые люди, переживаемъ частью живое, частью неживое, и живое является тогда тѣмъ, что должно быть.

Но, что понятіе это во всемъ своемъ объемѣ является цѣнностнымъ понятіемъ (Wertbegriff), что оно годится для построенія философіи культуры,—этого тоже нельзя утверждать. Какое существуетъ необозримое множество живого! Безсмысленно сказать, что все это имѣетъ цѣнность только потому, что живо. Лишь извѣстный р о д ъ живого можетъ быть противопоставленъ другому менѣе цѣнному или даже прóтивоцѣнному роду. Но само живое никогда не можетъ указать на то, какой именно родъ является цѣннымъ. Да и выраженія «повышеніе и пониженіе жизни» ничего не говорятъ, какъ названія для цѣнности и нецѣнности. Все зависитъ отъ того, к а к а я и м е н н о жизнь повышается и к а к а я понижается. Иначе мы не знаемъ, имѣемъ ли мы передъ собою увеличеніе или уменьшеніе цѣнности. Повышеніе одной жизни можетъ быть прямо враждебнымъ цѣнности, и, наоборотъ, пониженіе другой можетъ быть цѣнностнымъ. Жизнь, какъ живое, есть столь же мало цѣнностное понятіе, какъ и «переживаніе». Даже если ограничиться человѣческой жизнью, то существеннымъ является родъ этой жизни. Никто не станетъ утверждать серьезно, что человѣкъ имѣетъ

цѣнность во всемъ, въ чемъ выражается его жизнь. Еще яснѣе станетъ это, если слово «жизнь», которому присущъ рядъ не поддающихся контролю чувственныхъ оттѣнковъ, замѣнить словомъ прозябаніе, или «вегетація». На это мы имѣемъ здѣсь полное право, ибо просто жить или быть живымъ и не означаетъ ничего иного, какъ прозябать (вегетировать). Правда, и прозябаніе можетъ пріобрѣсти цѣнность благодаря удовольствію, съ нимъ соединенному, и было бы очень несправедливо безъ особенной надобности губить радость человѣка, получаемую имъ отъ самой жизни, какъ таковой. Но здѣсь дѣло въ субъективныхъ и индивидуальныхъ оцѣнкахъ, которыя не могутъ служить основой для культурныхъ цѣнностей. Радость голой жизни есть частное дѣло того или иного часа. И кромѣ того, въ радости жизни оцѣнивается не самая жизнь, а удовольствіе, ей присущее. Что удовольствіе и жизнь всегда совпадаютъ, это врядъ ли кто возьмется утверждать. Да и невозможно сказать, какое количество неудовольствія противостоитъ удовольствію вегетативнаго существованія, чтобы такимъ образомъ эвентуально измѣрить удовольствіе и неудовольствіе и вычислить въ итогѣ цѣнность жизни. Одно во всякомъ случаѣ несомнѣнно: вегетація не есть высшее изъ благъ. Но тогда придется допустить, что жизнь, какъ таковая, еще не является благомъ. Если я просто живъ, то это еще ничего не означаетъ. Цѣнность моей жизни зависитъ лишь отъ рода моей жизни или отъ особенности моихъ переживаній.

Отсюда вытекаетъ тщетность всѣхъ теорій, утверждающихъ, что цѣнность истины, нравственности и красоты и соотвѣтственно этому значеніе культурныхъ благъ, которымъ присущи эти цѣнности, т.-е. науки, искусства и соціальной жизни, сводятся къ цѣнностямъ жизни, или что всѣ культурныя цѣнности являются лишь нарастаніями (Steigerung) и утонченіями жизненныхъ цѣнностей. Если жизненность, разсматриваемая сама по себѣ, индефферентна по отношенію къ цѣнности, то и ея нарастаніе или утонченіе не можетъ привести къ цѣнностямъ или благамъ. Изъ ничего и не получается ничего. Болѣе того, сами слова «нарастаніе» и «утонченіе» теряютъ свой смыслъ, если жизнь, какъ таковая, не имѣетъ уже цѣнности. Во всякомъ случаѣ мы должны отказаться отъ мысли основать культурныя цѣнности на цѣнностяхъ жизни. Мы можемъ даже сказать: цѣнностей, которыя были бы исключительно жизненными цѣнностями, въ сущности, вообще не существуетъ. Правда, бываетъ, что люди занимаются искусствомъ и наукой лишь для того, чтобы «жить». Но тогда они опять оцѣниваютъ удовольствіе жизни, а не самую жизнь; а вѣдь нельзя же утверждать, что поступающій такимъ образомъ исполняетъ свое жизненное назна-

ченіе. Что смысломъ жизни является сама жизнь,—это лишь безсмысленная фраза.

Но приверженцы цѣнностей жизни еще не удовлетворятся этимъ. Всѣ цѣнности и блага—такъ смогутъ сказать они—необходимо предполагаютъ живую жизнь, и потому сама жизнь должна имѣть цѣнность. На это, дѣйствительно, нечего возразить, и возможно, что во многихъ случаяхъ эта именно мысль въ болѣе или менѣе скрытомъ видѣ и лежитъ въ основаніи теорій, величающихъ жизнь благомъ. Но именно эта мысль, окончательно уясненная, должна обратиться *противъ* всякой философіи жизни, пытающейся изъ самой жизни вывести цѣнности. Ибо цѣнность, которая, съ этой точки зрѣнія, остается за жизнью, присуща уже не самой жизни, но зависитъ отъ другихъ цѣнностей и обладаетъ значеніемъ лишь тогда, когда эти другія цѣнности обладаютъ значимостью. Несомнѣнно вѣрно: жизнь есть условіе *всякой* культуры, и всѣ враждебныя жизни тенденціи, какъ, напр., идеалъ абсолютнаго цѣломудрія у Толстого, враждебны и всякой культурѣ. Но такъ же вѣрно и то, что жизнь, какъ простая жизненность является *только* условіемъ, и, значитъ, не самоцѣнность (Eigenwert), а лишь условную цѣнность (Bedingungswert) представляетъ собою такъ называемая «цѣнность жизни». Она не можетъ обосновывать біологизма, какъ міровоззрѣнія. Невѣрно даже то, что особенно живая жизнь является условіемъ особенно высокой культуры. Считающій жизнь только условіемъ удаляется этимъ самымъ отъ всякой біологистической философіи культуры, т.-е. онъ отказывается отъ пониманія культурныхъ цѣнностей, какъ цѣнностей жизни. Теперь становится вполнѣ ясно, что тотъ, кто просто живетъ, живетъ безсмысленно. Простая жизнь есть лишь возможность придать жизни цѣнность на основаніи самоцѣнностей, уже *не* являющихся жизненными цѣнностями. Именно потому, что жизнь является условіемъ *всякаго* осуществленія цѣнностей, она не можетъ имѣть самоцѣнности. Она всегда пріобрѣтаетъ цѣнность лишь въ силу того, что мы, обращаясь къ покоющимся въ себѣ самоцѣнностямъ, дѣлаемъ изъ нея благо.

Мы должны пойти еще дальше, чтобы вполнѣ выяснить отношеніе между жизнью и культурой. Какъ бы высоко ни стояла жизнь какъ условное благо, какъ бы ни было враждебно культурѣ всякое ученіе, приводящее къ абсолютному уничтоженію жизни, все-таки лишь тотъ можетъ быть названъ культурнымъ человѣкомъ, кто сумѣетъ въ томъ или иномъ смыслѣ оттѣснить на задній планъ простую жизненность, и лишь тамъ существуютъ культурныя цѣнности, гдѣ имѣются образованія, такъ или иначе противоположныя простой жизненности. Другими

словами, нужно до извѣстной степени «умертвить» жизнь, чтобы достигнуть самоцѣнныхъ благъ. Поясним на нѣсколькихъ примѣрахъ это съ виду столь парадоксально-звучащее выраженіе. Конечно, при этомъ мы не должны брать слово жизнь во всеобъемлющемъ смыслѣ, когда все, что мы «переживаемъ», уже можетъ назваться жизнью; вѣдь мы и какъ культурные люди «живемъ», и культурныя блага съ ихъ цѣнностями нами тоже «переживаются»! Какъ и раньше, слово «жизнь» можетъ быть здѣсь употреблено лишь въ противоположность мертвому или неживому вообще для обозначенія органической жизни или органической дѣйствительности, и различеніе между жизнью въ широкомъ и узкомъ смыслѣ столь же необходимо для уясненія отношенія человѣка къ культурному благу, какъ и для выясненія содержанія самого культурнаго блага. Человѣческое отношеніе всегда есть «жизнь», но именно поэтому оно должно быть отдѣлено отъ органической жизни, разъ вообще «переживается» что-нибудь неживое или даже недѣйствительное. Точно такъ же въ культурномъ благѣ необходимо отдѣлить то, что живетъ въ смыслѣ простой органической жизненности, отъ того, что въ немъ не живо и недѣйствительно и что, какъ таковое, имѣетъ свою особую, «саможизнь». Съ этимъ узкимъ понятіемъ жизни, относящимся лишь къ дѣйствительной и органической жизни, мы и подойдемъ къ различнымъ областямъ культуры, изслѣдуя каждый разъ отношеніе живого человѣка къ культурному благу и культурнаго блага къ органической жизни.—

Отличіе отъ живой органической дѣйствительности яснѣе всего проявляется у теоретическаго человѣка и того культурнаго блага, въ которомъ реализуется истина. Много времени потребовалось для того, чтобы осознать эту цѣнность во всей ея чистотѣ, чтобы люди научились «жить» въ ней, придавая такимъ образомъ жизни своей цѣнность. Въ Греціи впервые истина была оцѣнена во имя ея же самой, и благо, которому она присуща, стало цѣниться во имя истины. Оттѣсненіе простой жизни культурою при этомъ особенно ярко проявляется. Знаніями обладали уже много раньше. Ихъ можно искать и цѣнить, чтобы поставить въ услуженіе жизни. Но здѣсь еще и рѣчи нѣтъ о «наукѣ». Знанія ищутся лишь потому, что люди нуждаются въ нихъ для жизни или какихъ-нибудь другихъ цѣлей. Сначала такъ было повсюду и теперь такъ обстоитъ дѣло еще у многихъ. Въ Греціи впервые отношеніе обратилось. Человѣкъ, и тамъ сначала лишь въ немногихъ случаяхъ, накоплялъ знанія уже не для того, чтобы жить, а жилъ для того, чтобы познавать. Лишь посредствомъ истины жизнь пріобрѣла для него цѣнность. Съ біологистической точки зрѣнія такая переоцѣнка должна представляться «вырожденіемъ». Для развитія культуры же она означаетъ вершину.

Что жизненныя цѣнности уступаютъ мѣсто теоретическимъ самоцѣнностямъ,—это именно и обезпечило безсмертіе тому историческому моменту. Вплоть до нашего времени теоретическій человѣкъ находитъ здѣсь свой еще не превзойденный прообразъ. Тотъ, кто біологистически пытается приравнять научную истину жизненной пользѣ, не только грубо путаетъ понятія, но въ случаѣ успѣха привелъ бы насъ вспять къ состоянію, царившему въ Европѣ до того, какъ греки создали отличное отъ простой жизни теоретическое отношеніе къ истинѣ и этимъ основали науку. Такимъ образомъ, біологистическая теорія знанія принципіально означаетъ возвращеніе къ варварству. Въ теоретической области она является направленіемъ, специфически враждебнымъ культурѣ.

Отдаленность отъ жизни не только относится къ сущности теоретическаго человѣка, но необходимо связана съ продуктами самого познанія. Лишь обративъ на это вниманіе, мы вполнѣ выяснимъ отношеніе культурнаго блага науки къ жизни. Все познаваемое мы въ извѣстномъ смыслѣ отдаляемъ отъ себя, мы не переживаемъ его уже больше, какъ живое. Нѣтъ науки безъ мышленія понятіями, а смыслъ «понятія» заключается въ томъ, что оно дѣлаетъ вещи неживыми, ставитъ ихъ въ нѣкоторое отдаленіе отъ жизни. Живѣйшій объектъ, къ которому обращается познаніе, перестаетъ жить, поскольку онъ понятъ. Истина воплощается только въ неживомъ, логическомъ «смыслѣ». Дуализмъ, происходящій благодаря этому между жизнью и наукой, никогда не можетъ быть преодолѣнъ. Преодолѣніе его уничтожило бы самую науку. Сущность ея состоитъ именно въ этомъ несоотвѣтствіи (Spannung) между жизнью и логическимъ смысломъ, и такъ вносится дуализмъ между жизнью и мышленіемъ въ каждаго, кто занимается наукой. «Жизнь» въ логическомъ смыслѣ, или въ истинѣ, очень далека отъ живой, органической жизни и потому ее лучше было бы и не называть жизнью.

Правда, различныя науки различно отдѣлены отъ жизни. Что въ мірѣ математики нѣтъ и слѣда жизни, это нетрудно усмотрѣть. Но не всѣ дисциплины т а к ъ мало соприкасаются съ жизнью, какъ эта наука. Въ сравненіи съ ней естественныя науки, какъ физика и химія, обладаютъ значительнымъ жизненнымъ и дѣйствительнымъ содержаніемъ. Можно распредѣлить научныя изслѣдованія по принципу большаго или меньшаго отдаленія ихъ понятій отъ жизни, и тогда біологія окажется еще ближе къ ней, чѣмъ физика и химія. Но все-таки и она не является самой близкой къ жизни наукой. Всѣ естественныя науки съ ихъ общими понятіями очень далеки отъ всегда индивидуальной въ своей жизненности жизни, и потому въ жизненномъ содержаніи

ихъ значительно превосходитъ исторія. Послѣдняя пытается охватить живую индивидуальность отдѣльнаго человѣка или массы настолько широко, насколько это вообще возможно для знанія. Но и она, перерабатывая жизнь въ понятіяхъ, должна умертвить всякую живую жизнь. Лишь относительная близость къ жизни дана ей, какъ наукѣ. Даже біографія не охватываетъ жизни, хотя о ней это скорѣе всего можно было бы сказать. Итакъ: живое не входитъ ни въ одно научное изображеніе, и научно-мыслящій человѣкъ, изслѣдуя даже самое живое, все-таки не «живетъ» въ живомъ.

Теперь становится яснымъ, почему попытки сдѣлать изъ жизни въ ея непосредственности метафизическій міровой принципъ, приводятъ къ неразрѣшимому противорѣчію. Онѣ объявляютъ истинно реальнымъ лишь то, что непосредственно переживается. Поэтому вся вселенная должна называться «жизнью». Это, конечно, можно сказать, но тогда надо пойти еще дальше и добавить, что именно то, что непосредственно переживается какъ «реальность», *никогда и не* познается. Ибо *всякое* познаніе есть удаленіе познаваемаго отъ переживанія, перенесеніе въ сферу, гдѣ нѣтъ уже непосредственнаго переживанія. Самсё жизнь, какъ непосредственное, можно *лишь* переживать. Какъ непосредственное переживаніе, она не поддается никакому познанію. Уже тѣмъ самымъ, что мы называемъ непосредственно переживаемое «жизнью», или «реальностью», оно перестаетъ быть непосредственно переживаемой жизнью. Всякое разсудочное опредѣленіе лишаетъ его непосредственной живости. Этимъ оно переносится въ сферу понятій и умерщвляется. Простое переживаніе жизни нѣморожденно, и оно никогда не найдетъ для себя языка. Усмотрѣніе этого имѣетъ несомнѣнную цѣнность. Но оно приводитъ насъ лишь къ сознанію того, какъ всякое познаніе далеко отъ жизни. И, конечно, оно не содержитъ ученія о жизни, философіи жизни. Подобно другимъ наукамъ философія начинается лишь тогда, когда она противопоставляетъ себѣ жизнь, какъ нѣчто чуждое. Такимъ образомъ, указаніемъ на непосредственность жизни окончательно выясняется антагонизмъ между наукой и жизнью, при чемъ мы совершенно отвлекаемся здѣсь отъ того, что «реальность» и «дѣйствительность» тоже лишь формы познанія и, какъ таковыя, *не* относятся къ реальному или дѣйствительному. Желающій переживать живую жизнь и въ этомъ одномъ найти «сущность» міра, долженъ отказаться отъ всякой науки и признать міръ непознаваемымъ. Но подобно біологистической теоріи знанія, это было бы возвращеніемъ къ той стадіи, когда не существовало еще теоретическаго человѣка, и когда міръ лишь переживался. Правда, это еще не значитъ, что наука является

высшимъ культурнымъ благомъ или вообще высшимъ благомъ. Но, быть-можетъ, столь большое удаленіе отъ жизни является «возраженіемъ» противъ науки. Вѣдь иные приверженцы философіи жизни, дѣйствительно, настроены враждебно не только противъ науки, но и противъ всей культуры вслѣдствіе отдаленности ея отъ жизни. Но правы ли они или нѣтъ,—это насъ здѣсь не касается, такъ какъ научно они никогда не могутъ быть правы: научнымъ не можетъ быть ихъ возраженіе противъ науки. Всякая наука необходимо направлена въ той или иной мѣрѣ противъ жизни. Ищущій истины не можетъ остаться при простой жизни, занимается ли онъ метафизикой или какой-нибудь другой наукой. Онъ всегда находится отъ нея въ большемъ или меньшемъ отдаленіи и «живетъ» лишь неживо въ неживомъ логическомъ «смыслѣ».—

Мысль о большей или меньшей близости къ жизни имѣетъ для насъ еще и другое значеніе. Она можетъ служить не только для классификаціи различныхъ частей науки, но и для классификаціи различныхъ областей культуры. Если подойти на шагъ ближе къ жизни, чѣмъ то возможно въ какой бы то ни было наукѣ, не покидая въ то же время культурной сферы, т.-е. не ограничиваясь п р о с т о й жизнью, то мы окажемся въ области искусства. Что содержаніе его «живѣе» содержанія науки,—это уже давно было замѣчено. Человѣкъ искусства часто испытываетъ ужасъ отъ мертвой абстракціи научныхъ теорій, и если его, какъ это иногда случается, тянетъ къ метафизикѣ жизни, то это объяснимо лишь тѣмъ, что слово жизнь вводитъ его въ заблужденіе. Онъ вкладываетъ въ это пустое понятіе содержаніе, которымъ оно не можетъ обладать, какъ метафизическое понятіе. Только, пожалуй, исторія можетъ, повидимому, конкурировать съ искусствомъ въ полнотѣ жизни, но именно повидимому, ибо она вбираетъ въ себя элементы искусства, достигая этимъ жизненной близости, въ которой ей отказано, какъ наукѣ. Собственно научное въ ней убиваетъ жизнь уже потому, что понятіе должно разрушить непосредственную н а г л я д н о с т ь (Anschauung) въ ея жизненной полнотѣ. Но въ мірѣ созерцанія (Anschauung) искусство ищетъ и находитъ свою родину, и потому, хотя бы въ одномъ этомъ отношеніи, оно непосредственно касается жизни.

Несмотря на это и о немъ нельзя сказать, что оно вбираетъ въ себя самоё живую жизнь. Все, что мы переживаемъ лишь какъ живое, лишено само по себѣ не только логической, но и всякой эстетической цѣнности. Отъ живой жизни долженъ отвернуться и эстетическій человѣкъ, чтобы понять смыслъ произведенія искусства, который не живъ. Непримиримая противоположность между жизнью и произведеніемъ искусства нигдѣ не проявляется такъ ярко, какъ въ томъ, что невозможность провести

точную границу между художественнымъ изображеніемъ и живою дѣйствительностью невыносима для эстетически чуткаго человѣка. Натуралистическая теорія, утверждающая, что искусство должно какъ можно ближе подойти къ жизни, не только ложно-эстетическая теорія, но вообще не эстетика. Она вовсе не говоритъ объ эстетической цѣнности, да и не можетъ этого дѣлать. Эстетика начинается съ вопроса, чѣмъ отличается произведеніе искусства отъ изображаемой или живой дѣйствительности? Лишь тамъ, гдѣ существуетъ отстояніе, дистанція (Abstand), возможна эстетическая цѣнность. Мы не можемъ здѣсь подробно изложить, на чемъ основана нежизненность эстетическаго предмета. Довольно одного: то, что должно дѣйствовать эстетически, необходимо надо вырвать изъ живой связи съ дѣйствительностью или, по крайней мѣрѣ, такъ изолировать, чтобы оно совершенно потеряло свою первоначальную и живую жизнь. Этимъ мы вовсе не становимся на сторону эстетическаго «формализма». Даже тогда, когда художникъ вноситъ всю свою живую душу въ произведенія искусства, и они поэтому сіяютъ всею теплотою его чувства, даже и тогда «жизненность» ничего общаго не имѣетъ съ жизненностью самой жизни, въ которой мы дѣйствительно живемъ. Конечно, можно сказать о статуѣ, что она «живетъ» въ противоположность мертвому мрамору, изъ котораго она сдѣлана. Но эта жизнь отлична отъ дѣйствительности живой жизни: лишь въ «идеальной» сферѣ вращается эстетическая жизнь. Все, что въ произведеніи искусства принадлежитъ искусству, такъ сильно удалено отъ дѣйствительности живой жизни, что не можетъ уже болѣе быть названо дѣйствительностью. Подобно логическому смыслу истиннаго предложенія и постигаемый нами эстетическій смыслъ произведенія искусства, который только и интересуетъ эстетическаго человѣка, столь же недѣйствителенъ, какъ и неживъ.

Повидимому, такому взгляду противорѣчатъ нѣкоторыя произведенія новѣйшаго искусства. Въ нихъ не вся матерія оформляется такъ, что удаляется тѣмъ самымъ отъ жизни. Это можно выяснить себѣ на примѣрѣ скульптуръ Родэна. Человѣческое тѣло вырастаетъ у него изъ куска мрамора. Самое тѣло изображено художественно, выдѣлено изъ дѣйствительности камня. Мраморъ подъ нимъ остается камнемъ и все же относится къ произведенію искусства. Тогда какъ тѣло означаетъ нѣчто иное, чѣмъ то, что оно есть, мраморъ въ дѣйствительности является одновременно также и тѣмъ, что онъ означаетъ въ художественномъ произведеніи. Въ немъ, повидимому, уже пропадаетъ распаденіе на дѣйствительность и эстетическій смыслъ. Въ другихъ искусствахъ также можно указать на нѣчто подобное. Въ музыкальныхъ произведеніяхъ встрѣча-

ются звуки, воздѣйствующіе на насъ какъ дѣйствительность, производящіе впечатлѣніе, напр., живого крика. Это, повидимому, угрожаетъ совпаденіемъ эстетическаго смысла съ живой дѣйствительностью. И все-таки эти и подобные примѣры не противорѣчатъ нашему утвержденію, если вспомнить, что рѣчь идетъ здѣсь лишь о частяхъ внутри эстетической связи, и что, независимо отъ того, возможно ли эстетически одобрить подобные эффекты или нѣтъ, живая дѣйствительность, поскольку она вообще относится къ искусству, разсматривается лишь, какъ контрастъ къ эстетически оформленному. Значитъ, она все-таки имѣетъ эстетическое значеніе, не совпадающее съ ея живой дѣйствительностью. Такъ что обстоятельство это не только не противорѣчитъ нашему мнѣнію, но скорѣе даже подтверждаетъ его: только своимъ неживымъ значеніемъ, а не какъ живая дѣйствительность, принадлежатъ родэновскій блокъ мрамора и звукоподражательные тона эстетической сферѣ. Итакъ, и эти факты доказываютъ лишь отдаленность искусства отъ жизни и необходимое распаденіе жизненныхъ и культурныхъ цѣнностей. Произведенія искусства, содержащаго исключительно живую жизнь, искать тщетно.

Въ нашъ біологическій вѣкъ нѣтъ, конечно, недостатка въ попыткахъ придать искусству непосредственность (Ursprünglichkeit) жизни, которою оно не обладаетъ и которой въ немъ многимъ не достаетъ. Это очень характерно для нынѣшней модной философіи. Самая остроумная, хотя и сильно окрашенная шопенгауэровской метафизикой воли, попытка въ этомъ направленіи опять исходитъ отъ Ницше. Если въ его трудѣ «Рожденіе трагедіи изъ духа музыки» діонисическое, какъ болѣе высокій эстетическій принципъ, противопоставляется аполлоническому, то это означаетъ, отвлекаясь отъ другихъ тѣсно съ нимъ связанныхъ мотивовъ, лишь то, что человѣка, желающаго жить элементарной жизнью, не можетъ удовлетворять аполлоническое, болѣе далекое отъ жизни искусство. Но уже мысль Ницше, что музыка ближе къ жизни, чѣмъ другія искусства, невѣрна. Скорѣе можно было бы сказать, что въ сферѣ искусства она играетъ ту же роль, что математика среди наукъ. Въ ней достигается наибольшее, возможное еще въ сферѣ созерцанія, удаленіе отъ живой жизни. Она, слѣдовательно, скорѣе всего принадлежитъ міру аполлоническаго, неживого, и то же самое относится, хотя, можетъ-быть, и не въ такой степени, къ другимъ искусствамъ, къ трагедіи, къ скульптурѣ. Діонисъ, понятый, какъ богъ простого дикаго жизненнаго порыва, ничего не имѣетъ общаго съ эстетической сферой. Изгнать его изъ нея или, по крайней мѣрѣ, наложить на него оковы,—должно быть задачей всякаго истинно художественнаго произведенія. Вѣроятно,

многимъ покажется парадоксальнымъ взглядъ, что искусство, подобно наукѣ, «убиваетъ» непосредственную жизнь. Какъ часто чувствуемъ мы напряженіе всѣхъ жизненныхъ силъ при созерцаніи произведенія искусства! Но насъ не должно вводить въ заблужденіе то обстоятельство, что слово «жизнь» здѣсь снова употребляется не въ томъ смыслѣ, какой имѣетъ оно въ выраженіи живая жизнь, или жизнь, которую изучаютъ біологическія теоріи. Остается несомнѣннымъ то, что истинно эстетическая культура возможна лишь тогда, когда надъ жизнью строится міръ, который живъ уже не въ томъ смыслѣ, какъ жива живая природа въ противоположность мертвой дѣйствительности.

Какъ велика пропасть между искусствомъ и жизнью станетъ, можетъ-быть, еще яснѣе, если мы перейдемъ отъ художественной къ нравственной культурѣ. Здѣсь центромъ является волящій и дѣйствующій человѣкъ. Онъ никогда не сможетъ такъ далеко уйти отъ жизни, какъ то дѣлаетъ научно-мыслящій и художественно-созерцающій человѣкъ. Обращаясь къ вопросу о жизненности самихъ культурныхъ благъ, мы здѣсь снова должны констатировать, что этическія образованія, какъ бракъ и семья, право и государство, нація и человѣчество еще больше отличаются отъ художественныхъ и научныхъ произведеній, чѣмъ эти послѣднія другъ отъ друга. Прежде всего этическая цѣнность всегда связана съ волей, и лишь отсюда она можетъ быть перенесена на другія дѣйствительности. Этическое благо потеряло бы свой этически цѣнный характеръ, или свой этическій «смыслъ», если бы воля дѣйствительно не обнаруживалась въ мірѣ живой жизни. Чтобы уяснить это достаточно уже вспомнить, что ученый или художникъ, поскольку онъ творитъ, обладаетъ этической волей, которая, дѣйствуя автономно, т.-е. во имя цѣнностей истины или красоты, осуществляетъ блага культуры. И это станетъ, можетъ-быть, еще яснѣе, если искать этическій принципъ не только въ чисто формальной автономіи воли, которая характеризуетъ в с я к о е осуществленіе цѣнности, но если вспомнить, что нравственное воленіе, въ болѣе узкомъ смыслѣ, предполагаетъ отношенія нравственныхъ существъ, автономныхъ личностей другъ къ другу, т.-е. должно имѣть соціальный характеръ, при чемъ центръ тяжести покоится или въ отдѣльномъ индивидуумѣ, какъ членѣ противостоящаго ему общества, или въ связяхъ, соединяющихъ соціальныхъ индивидуумовъ въ однородное цѣлое, т.-е. въ обществѣ. Человѣкъ, какъ соціальное существо совсѣмъ иначе соприкасается съ живой жизнью, чѣмъ то дѣлаетъ по существу своему асоціальный теоретическій или художественный человѣкъ.

Несмотря на это, для него не только существуетъ принципіальный

распадъ жизненныхъ и этическихъ цѣнностей, но культура и въ соціальной жизни обращается прямо противъ простой дѣйствительности, стремясь, правда, не убить ее, но, во всякомъ случаѣ, подчинить своимъ этическимъ цѣлямъ. Съ этимъ необходимо соединено ограниченіе жизненности. Можно даже утверждать, что антагонизмъ между жизнью и культурой въ одномъ отношеніи здѣсь долженъ проявиться еще рѣзче и именно потому, что въ другомъ отношеніи культура и жизнь связаны здѣсь тѣснѣе, чѣмъ въ научной или художественной области. Соціально-этическій человѣкъ лишь рѣдко имѣетъ право предоставлять своему теченію жизнь, за которую онъ отвѣтственъ передъ собою и передъ другими. Наоборотъ, онъ долженъ чувствовать себя призваннымъ дѣйствовать, такъ преобразовывать жизнь, являющуюся въ самой себѣ индиферентной по отношенію къ этической цѣнности, чтобы въ нее вселились значеніе и смыслъ. Именно въ силу близости къ жизни этого воленія противоположность культуры и жизни достигаетъ здѣсь особенно высокаго напряженія. Поэтому, она здѣсь и сильнѣе ощущается, чѣмъ, напримѣръ, въ художественномъ мірѣ, поэтому эстетически одаренныя натуры, ищущія покоя и гармоніи, отворачиваются отъ этическаго воленія за его «ригористическую» враждебность къ жизни, удаляются въ эстетическую сферу, правда, не отдавая себѣ отчета въ томъ, что они этимъ ничуть не приближаются къ живой жизни. Противоположность перестаетъ представляться ихъ сознанію, потому что они теперь совсѣмъ удалились отъ жизни, и это «разрѣшеніе» противорѣчія удовлетворяетъ ихъ.

Конечно, мы не хотимъ сказать, что этическая воля призвана въ корень передѣлывать в с я к у ю жизнь. Наоборотъ, даже простая жизненность, какъ условіе этической культуры, можетъ, благодаря своей относительной близости къ жизни, переплестись съ этическими цѣнностями и, слѣдовательно, получить большое значеніе. Это обнаруживается, напримѣръ, при обсужденіи сексуально-этическихъ явленій. Совершенно невѣрно, конечно, видѣть въ чисто жизненномъ половомъ инстинктѣ уже этическое благо. Такія преувеличенія понятны лишь какъ реакція противъ его не менѣе пагубнаго приниженія или «одъяволенія». Инстинктъ этотъ, какъ таковой, подобно всѣмъ жизненнымъ инстинктамъ, этически совершенно индифферентенъ: лишь отъ того, какъ образуемъ мы нашу инстинктивную жизнь, будетъ зависѣть, подобаетъ ли ей этическій характеръ или нѣтъ. Говорить объ этическихъ цѣнностяхъ или нецѣнностяхъ, присущихъ половой жизни, какъ таковой, не имѣетъ никакого смысла. Но сексуальная этика, пожалуй, дѣйствительно, можетъ указать, что внутри цѣнностно-телеологическихъ этическихъ связей, которыя она изслѣдуетъ, многія части должны быть оставлены

въ ихъ «естественной» жизненности, именно по этическимъ мотивамъ, съ точки зрѣнія общественнаго союза автономныхъ личностей. При извѣстныхъ обстоятельствахъ біологически «здоровое» пріобрѣтаетъ этическое значеніе, не присущее ему, какъ таковому. Несомнѣнно, имѣются области культуры, гдѣ элементарные жизненные инстинкты въ качествѣ чисто естественныхъ основъ играютъ столь большую роль, что слишкомъ далеко идущая сознательность (Reflexion) могла бы задерживающе повліять на ихъ функціи, помѣшать теченію того, что именно въ своей біологической жизненности и неприкосновенности является условіемъ осуществленія соціально-этическихъ благъ, какъ бракъ, семья и т. п.

Это обстоятельство, повидимому, особенно побуждало къ отожествленію біологическаго, или просто живого съ этическимъ, сдѣлавши столь популярными разглагольствованія на тему о «правѣ» на изжитіе жизненности. Но и здѣсь опять смѣшаны цѣль и средства. Жизненность лишь средство. Всегда необходимо предварительно перенести этическую цѣнность на то, что есть только жизнь, для того, чтобы жизнь вышла изъ своего индифферентнаго по отношенію къ цѣнности состоянія. «Естественное состояніе», гдѣ свободно властвуютъ жизненные инстинкты, гдѣ жизнь проживается безпрепятственно, всегда противоположно состоянію культурному. Кромѣ немногихъ исключеній, касающихся лишь частей болѣе обширныхъ связей, культурный прогрессъ всегда соединенъ съ упорядоченіемъ и ограниченіемъ голаго жизненнаго влеченія. Нѣкоторымъ это можетъ быть очень неудобно, можетъ помѣшать ихъ потребности въ удовольствіяхъ. Если они это откровенно выскажутъ, то возразить тутъ, конечно, нечего. Но «право» на удовольствіе, какъ «нравственное требованіе», является уже слишкомъ наивнымъ, и во всякомъ случаѣ ничего общаго не имѣетъ съ культурой. Этической личности повсюду противостоитъ жизнь, какъ «чувственный матеріалъ ея долга», матеріалъ, которымъ она должна овладѣть, чтобы преобразовать его соотвѣтственно этическимъ нормамъ. Въ этической сферѣ мы должны особенно свыкнуться съ тѣмъ, что сама жизнь никогда не можетъ установить нормъ нашего воленія и поведенія. Голая жизнь остается голымъ фактомъ, его можно описать и больше о немъ ничего нельзя сказать.—

Коснемся, наконецъ, также вкратцѣ и религіозныхъ цѣнностей. Что они не являются цѣнностями жизни потребуетъ врядъ ли подробнаго доказательства. Попытки оправданія религіозной вѣры тѣмъ, что религіозные народы обладаютъ большими шансами въ борьбѣ за существованіе съ другими народами, должны прямо отталкивающе дѣйствовать

на истинно-религіозныхъ людей. Онѣ сводятся къ хвалѣ суевѣрію и имѣютъ столь же мало общаго съ обоснованіемъ религіозныхъ цѣнностей какъ и извѣстныя восхваленія религіи въ качествѣ опоры трона и государства. Религіозный человѣкъ можетъ въ религіозныхъ цѣнностяхъ, видѣть лишь выше всѣхъ другихъ цѣнностей стоящія, абсолютныя цѣнности. Онъ долженъ рѣшительно отклонить всякую мысль о возможности обосновать ихъ значимость другими цѣнностями. Болѣе того: для него всѣ цѣнности должны быть измѣрены со стороны согласуемости ихъ съ религіозными цѣнностями; только тогда могутъ онѣ обладать истинной значимостью.

Правда, съ другой стороны, можно сказать, что религіозный человѣкъ въ нѣкоторомъ отношеніи еще ближе стоитъ къ жизни, чѣмъ нравственно-волящій. Мы приходимъ здѣсь къ maximum'у близости къ жизни, вообще доступной человѣку культуры. Религія по существу своему противится всякой спеціализаціи, всякому раздѣленію и должна, поскольку она вообще является религіей, стараться проникнуть собою в с ю жизнь живущаго. Такъ, исходя изъ религіозной сферы, доходимъ мы до наибольшей оцѣнки жизни. Но здѣсь опять-таки рѣчь идетъ не о голой жизни въ ея жизненности; эта жизнь является лишь «внѣшней стороной» за ней стоящей потусторонней цѣнностной реальности, и эта посюсторонняя жизнь постольку лишь пріобрѣтаетъ большое значеніе, поскольку она является живымъ одѣяніемъ божества. Живая жизнь въ этомъ случаѣ есть лишь символъ совершенно иного, не живого уже, а сверхживого бытія («вѣчной жизни»). Если же «живымъ» называть божество, то тогда жизнь біолога нельзя уже будетъ назвать «живой». Жизнь эта предъ лицомъ божества превращается въ царство смерти. «Alle Pfade die zum Leben führen, führen alle zum gewissen Grab». («Всѣ тропы, ведущія къ жизни, всѣ ведутъ и къ какой-нибудь могилѣ».) Несмотря на наибольшую близость къ жизни, религіозный человѣкъ менѣе всего можетъ думать о возможности почерпнуть нужныя ему цѣнности изъ живой, посюсторонней жизни. Говорить можно лишь о томъ, что лучи сверхживого, божественнаго проникаютъ сіяніемъ своимъ в с ю жизнь. И здѣсь не обойтись безъ дуализма жизни и божества. Въ соединеніе обоихъ въ смыслѣ религіознаго «монизма» жизни можно вѣрить лишь, ограничиваясь чувствительной мечтательностью или сознательно отказываясь отъ введенія въ вѣру свою разумной (begriflich) ясности. Правда, и это можетъ быть оправдано. Среди приверженцевъ этого религіознаго «міровоззрѣнія» встрѣчаются выдающіеся умы. Они чувствуютъ, что религія не можетъ быть безъ остатка переведена на языкъ понятій, и въ этомъ они, конечно, правы. Но къ наукѣ

или философіи это уже не имѣетъ никакого отношенія, и, значитъ, не можетъ быть приведено въ качествѣ аргумента противъ приципіальнаго распаденія жизненныхъ и религіозныхъ цѣнностей. Въ концѣ концовъ религія выходитъ не только далеко за предѣлы естественной, но и за предѣлы всей культурной жизни вообще. «Жизнь», въ которой «живетъ» религіозный человѣкъ, имѣетъ поэтому еще иное значеніе, чѣмъ неживая «жизнь» теоретическаго или эстетическаго человѣка въ «смыслѣ» науки или искусства. Всей посюсторонней жизни противопоставляется «вѣчная» жизнь, и лишь жизни, проникнутой этой «вѣчной» жизнью, поклоняются тамъ, гдѣ жизнь есть предметъ религіознаго почитанія. Это очень далеко отъ всякаго біологизма.—

Мы не будемъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе вопроса, насколько міръ культурныхъ цѣнностей исчерпывается міромъ логическихъ, эстетическихъ, соціально-этическихъ и религіозныхъ цѣнностей. Только на нѣсколькихъ примѣрахъ хотѣли мы выяснить антагонизмъ между жизнью и культурой. Одно еще только слѣдуетъ замѣтить. Часто говорятъ и о технической культурѣ, и въ этой области, пожалуй, могло бы показаться, что носителями культурныхъ цѣнностей являются голыя цѣнности жизни, такъ какъ техника дѣйствительно часто имѣетъ цѣлью лишь возможно жизненную или здоровую жизнь. Противъ этого тоже нечего сказать. Но если цѣнность технической культуры покоится въ цѣнностяхъ жизни, то отсюда лишь слѣдуетъ, что техника сугубо не обладаетъ самоцѣнностью. Если въ самой жизни мы видимъ только средство для осуществленія самоцѣнностей, или условное благо, то техника, являющаяся слугой жизни, имѣетъ значеніе лишь, какъ средство для средства, какъ условное благо для условнаго блага. Правда, объ этомъ теперь часто забываютъ, чѣмъ и вносятъ въ наши понятія о культурѣ страшную путаницу. Техническимъ изобрѣтеніямъ радуются, какъ таковымъ, не отдавая себѣ отчета въ томъ, какія цѣли ими въ сущности преслѣдуются. Гордятся чудовищными современными машинами, которыя при болѣе точномъ разсмотрѣніи обнаруживаютъ часто лишь бѣдствіе современной культуры, являются, значитъ, необходимымъ зломъ. Въ извѣстныхъ техническихъ возможностяхъ видятъ уже культурный прогрессъ, не будучи въ состояніи указать на ту, надѣленную самоцѣнностью цѣль, которой онѣ служили бы средствомъ. Такъ, чтобы привести современный примѣръ, способность летать въ воздухѣ лишь постольку является дѣломъ культуры, поскольку дальнѣйшее развитіе аэроплановъ, быть-можетъ, позволитъ поставить ихъ на службу самоцѣннымъ культурнымъ цѣлямъ. Увлеченіе техникой, какъ таковой, свидѣтельствуетъ о чрезмѣрной скромности. Только технически «со-

вершенныя» машины еще не представляютъ культурнаго прогресса, и потому «техническая культура» и не можетъ быть поставлена на одну доску съ тѣмъ, что мы называемъ научной, художественной, соціально-этической и религіозной культурой.

Впрочемъ, задачей нашей было лишь выяснить, возможно ли изъ самой жизни почерпнуть самоцѣнности и на нихъ основать культурныя цѣнности, имѣющія самостоятельное значеніе. Можно сказать теперь, что во всѣхъ отношеніяхъ на вопросъ этотъ долженъ быть данъ отрицательный отвѣтъ. Голая жизнь всегда остается условнымъ благомъ и можетъ получить цѣнность лишь какъ предпосылка осуществленія другихъ благъ, цѣнности которыхъ обладаютъ значимостью во имя самихъ же себя. Культура не только не является слугою жизни, но, наоборотъ, жизнь должна служить культурѣ. Важно не то, насколько «жизненна» культура, а лишь то, какія цѣнности осуществляются ея жизненностью. Жизнь можетъ быть только средствомъ, и цѣнность ея поэтому зависитъ лишь отъ цѣнности цѣлей, которымъ она служитъ. Очевидно, что выводъ этотъ чисто отрицательный. Мы не задавались здѣсь вопросомъ, по какому праву мы въ культурныхъ цѣнностяхъ, взятыхъ нами для примѣра, видимъ самоцѣнности. Существуютъ ли вообще покоящіяся въ себѣ самоцѣнности? Мы не касаемся этого. Намъ важно было лишь обнаружить мнимыя цѣнности. И, пожалуй, задача эта имѣетъ также и положительное значеніе. Тотъ, кто призналъ, что цѣнности, которымъ онъ раньше приписывалъ самостоятельное значеніе, не суть самоцѣнности, тѣмъ усерднѣе будетъ искать цѣнности, значимость которыхъ устоитъ передъ критикой. Никогда мы не сможемъ перестать спрашивать о «смыслѣ» нашей жизни, смыслъ же этотъ можетъ быть вскрытъ лишь на основаніи цѣнностей, обладающихъ значимостью. Такъ благодаря обезцѣненію «жизненныхъ цѣнностей», которыя многими безъ критики принимаются подъ вліяніемъ моды, должна родиться жажда настоящихъ цѣнностей жизни, тотъ ἔρως, который вѣчно является побудительнымъ факторомъ всякой философіи и который переживаетъ всѣ моды.

Истина и личность.

(Изъ книги о Гёте).

Статья Георга Зиммеля (Берлинъ.)

Міросозерцаніе Гёте внѣ всякаго сомнѣнія проникнуто вѣрою въ то, что теоретическія убѣжденія личности находятся въ безусловной зависимости какъ отъ всѣхъ ея особенностей, такъ и отъ всего направленія ея бытія. Старое предположеніе, что человѣкъ всегда поступаетъ согласно всему своему бытію, расширяется, такимъ образомъ, вплоть до утвержденія такой же зависимости между бытіемъ личности и ея познавательными актами. Обыкновенное научное мнѣніе признаетъ за каждымъ объектомъ одну единственную и какъ бы предсуществующую истину, обрѣтеніе которой и составляетъ назначеніе каждой обособленной личности. Активность личности заключается такимъ образомъ лишь въ душевной энергіи той функціи, при помощи которой содержаніе истины осуществляется въ ея сознаніи. Конечно и это содержаніе получается субъектомъ не извнѣ, конечно и оно какимъ-то образомъ порождается субъектомъ; отношеніе этого порожденія къ простой данности и къ нахожденію истины постоянно видоизмѣняется теоріей знанія и метафизикой въ безконечномъ рядѣ гипотезъ. Но все же всѣмъ этимъ гипотезамъ одинаково свойственно утверждать по отношенію къ каждому объекту нѣкую единую истину и полную независимость ея отъ многообразныхъ особенностей познающихъ субъектовъ. А такъ какъ единственный по своему существу самочинный (спонтанный) моментъ познанія, т.-е. моментъ психическаго, динамическаго, только какъ бы носитъ представленіе истины, но отнюдь не измѣняетъ его, то и эта самочинность является въ сущности во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда дѣйствительно познается истина, столь же мало индивидуальной, столь же безотносительной къ многообразному своеобразію познающихъ субъектовъ, какъ и само объективное содержаніе. Поскольку мы познаемъ истину, мы всѣ другъ съ другомъ уравнены, и лишь въ возможности без-

конечныхъ ошибокъ проявляется разнообразіе нашихъ индивидуальностей. Такое типичное пониманіе сущности познанія, ставящее вопросъ объ истинности тѣхъ или иныхъ представленій въ исключительную зависимость отъ объективной качественности содержанія, совершенно исключаетъ, конечно, изъ всего состава познанія самый процессъ его, всю его жизненность, всю жизнь индивидуальныхъ душъ.

Все, что понятіе познанія Гёте заключаетъ въ себѣ противоположнаго этому принципу, сосредоточено потенціально въ извѣстной строкѣ: «лишь плодотворное (fruchtbar) истинно». Исключительно въ себѣ самой сосредоточенной и состоящей изъ формальныхъ отношеній реальныхъ или идеальныхъ содержаній истинѣ общепринятаго научнаго идеала противопоставляетъ онъ въ цѣломъ рядѣ изреченій, впрочемъ безъ всякой полемики и какъ бы не замѣчая основной разницы, свое иное понятіе истины; истиной для человѣка является та мысль, которая ему полезна: «я замѣтилъ, пишетъ онъ въ старости, что я считаю за истину т у мысль, которая для меня плодотворна, которая примыкаетъ ко всему моему мышленію и которая двигаетъ меня впередъ. А такъ какъ не только возможно, но даже и естественно, что такая мысль не сможетъ войти въ смыслъ мыслей другого человѣка, не сможетъ двинуть его впередъ, но напротивъ задержитъ его въ этомъ движеніи, то онъ и найдетъ ее ложной». Но еще радикальнѣе утверждалъ онъ уже раньше, что истина есть для него лишь имя, означающее плодотворныя стороны мысли. Болѣе энергично нельзя вообще оспаривать единственность истины и ея независимость отъ индивидуальнаго представленія, чѣмъ это оспаривалъ Гёте, утверждая наличность такого же количества истинъ, какъ и индивидуально-различныхъ возможностей быть силою мысли подвинутымъ впередъ на жизненномъ пути! Все это, на первый взглядъ, даетъ самымъ грубымъ формамъ прагматизма нѣкоторое право ссылаться на Гёте; но, конечно, въ виду основного направленія его міросозерцанія правомѣрность этой ссылки является крайне невѣроятной.

Уяснимъ себѣ сначала что называетъ онъ тою «плодотворностью» представленія, благодаря которой оно пріобрѣтаетъ достоинство истины. Современныя телеологическія ученія о познаніи основываются на томъ, что цѣлесообразная и полезная практическая дѣятельность возможна только на основѣ правильныхъ теоретическихъ представленій объ окружающемъ насъ мірѣ; такимъ образомъ уже само всеобщее приспособленіе органической жизни создаетъ наши правильныя представленія о вещахъ. Или же они превращаютъ это синтетическое отношеніе истины и полезности въ аналитическое: истиннымъ представленіемъ о вещахъ

мы называемъ такое представленіе, руководясь которымъ мы поступаемъ цѣлесообразно. Въ обоихъ случаяхъ интеллектуальнымъ основаніемъ каждаго отдѣльнаго поступка является содержаніе каждаго отдѣльнаго представленія, такъ напримѣръ, мы можемъ схватить какой-либо находящійся въ пространствѣ предметъ лишь тогда, если правильно оцѣнимъ разстояніе до него; такъ и человѣка можемъ мы подчинить нашимъ цѣлямъ лишь на основаніи правильнаго представленія о его душевномъ укладѣ. Во всемъ этомъ теоретическій образъ вещей является принципіально отдѣльнымъ отъ построеннаго на основаніи этого образа практическаго къ нимъ отношенія. Представляемый образъ, все равно какъ и зачѣмъ созданный, становится интегрированной предпосылкой нашей дѣятельности, проистекающей съ пользой въ тѣмъ случаяхъ, когда содержаніе представленія связано опредѣленнымъ отношеніемъ съ реальностью, съ мѣстомъ свершенія нашей дѣятельности; если же это отношеніе мѣняется, то дѣятельность проистекаетъ пагубно. Рѣшающимъ при этомъ остается всегда то отношеніе, которымъ содержаніе представляемаго образа связывается съ одной стороны съ содержаніемъ нашей цѣли, а съ другой—съ содержаніемъ самой дѣйствительности, что и понятно уже по одному тому, что задачей представляемаго образа является связь той и другой, т.-е. использованіе дѣйствительности въ нашихъ цѣляхъ. Не то, значитъ, важно здѣсь, чтобы человѣкъ усвоилъ данное представленіе, какъ внутренній элементъ своей жизни, а только то, чтобы оно оказалось подходящимъ средствомъ и цѣлесообразною предпосылкою, способствующими тому, чтобы наша направленная на отдаленные моменты міра дѣятельность создавала бы желанную намъ реакцію міра на насъ. Но что бы ни означала истина, какъ бы ни опредѣлялась она въ послѣднемъ счетѣ практическою потребностью и дѣятельностью,—все же остается убѣжденіе, что причина и содержаніе ея плодотворности заключаются въ томъ, что она, т.-е. эта данная намъ истина, объективна, и что только въ формѣ ея образовъ возможно для нашей дѣятельности обрѣтеніе реальности.

Своею противоположностью такому отношенію между истиной и полезностью ученіе Гёте окончательно вскрываетъ свой рѣшающій смыслъ. Ему важна не та сторона представленія, которая обращена къ объекту, и не то идеальное содержаніе истины, на совпаденіи съ которымъ основывается плодотворность и пагубность нашихъ поступковъ, а то значеніе, которое бытіе представленія въ нашемъ сознаніи имѣетъ для нашей жизни. Прагматизмъ, стремящійся знаніемъ использовать міръ, ставитъ тѣмъ самымъ критерій истины въ безусловную зависимость отъ тѣхъ ея реальныхъ послѣдствій, кото-

рыми вещи отвѣчаютъ на предлагаемые имъ человѣкомъ вопросы, и для которыхъ само представленіе является лишь посредствующимъ звеномъ; такое утилитарное отношеніе между вещью и жизнью, въ которое представленіе лишь временно вдвигается какъ посредствующее между ними начало, не имѣетъ съ точкою зрѣнія Гёте ничего общаго; Гёте важно не то, что данное представленіе какъ посредствующее начало вноситъ въ жизнь человѣка, его интересуетъ представленіе, какъ элементъ самой жизни, то плодотворный для ея цѣлостности, то вредящій ей. Желая выразить ту же мысль съ теоретическою остротою, примѣнять которую Гёте не имѣлъ ни малѣйшаго повода, нужно сказать: для наличныхъ телеологическихъ понятій истины, въ особенности же для прагматизма, всегда важно то содержаніе представленія, полезность котораго и дѣлаетъ данное представленіе истиннымъ; для Гёте же истинность содержится въ самомъ процессѣ представленія, въ той живой функціи, которую оно исполняетъ среди всего остального развитія.

Если думая это представленіе, человѣкъ думаетъ его на пользу себѣ, если оно подлинно внѣдряется въ цѣлостный и единый смыслъ его внутренняго бытія, и энергія, развиваемая имъ въ сферѣ этого бытія, становится моментомъ его развитія, тогда содержаніе этого лично и динамически значительнаго представленія должно быть названо истиннымъ. Лишь усваивая эту мысль во всей ея полнотѣ и фундаментальности, можно на основаніи ея же понять и то изреченіе Гёте, которое, на первый взглядъ, противорѣчитъ всѣмъ остальнымъ его утвержденіямъ, что только плодотворное—истинно. «Двигаясь впередъ, духъ человѣка все болѣе чувствуетъ необходимость обрѣтая—терять: ибо какъ съ истиннымъ, такъ и съ ложнымъ связаны необходимыя условія бытія». И это не единственное выраженіе, въ которомъ онъ вскрываетъ глубокую интегрирующую необходимость ошибки для цѣлостной жизни. Но не въ смыслѣ Кассандры, какъ будто бы жизнь только ошибка, истина же смерть; дѣло идетъ скорѣе о столь высокомъ и столь многовмѣщающемъ понятіи истины, о томъ его абсолютномъ значеніи, которое одинаково охватываетъ и истинное и ложное въ ихъ относительной противоположности; можно, дабы точнѣе выяснить разницу, логическое закрѣпленіе которой совершенно не интересовало Гёте, эту абсолютную истину называть «правильностью». Въ этомъ значеніи слова цѣнность содержанія представленія измѣряется жизнью, въ цѣлостность которой самый процессъ представленія вплетается какъ начало несомое и несущее; лишь здѣсь представленіе обрѣтаетъ свою послѣднюю, рѣшающую инстанцію, инстанцію, по сравне-

нію съ которой объектъ съ его утверждающей истинность и ложность теоретическихъ положеній компетенціей отодвигается на второй планъ. Это истинное или п р а в и л ь н о е въ абсолютномъ (ибо абсолютности жизни принадлежащемъ) смыслѣ, имѣетъ, внѣ всякаго сомнѣнія, какъ логически такъ и метафизически ту же структуру, что и то «подходящее» (Passende), которое Гёте опредѣляетъ въ странной фразѣ: «то, что установили люди, то—не подходящее, все равно добро ли оно или зло; то же, что установлено богами, то всегда умѣстно, зло ли оно или добро». «Подходящее» выступаетъ здѣсь чѣмъ-то абсолютнымъ, чѣмъ-то, такъ сказать, сверхморально-моральнымъ, что подчиняетъ себѣ этическую относительность добра и зла. Совершенно такое же возвышеніе охватывающей цѣнности надъ относительнымъ смысломъ ея самой и ея противоположности содержится и въ слѣдующемъ выраженіи: «никогда нельзя достигнуть совершеннаго представленія (Anschauung) чего-либо безъ постояннаго совмѣстнаго созерцанія нормальнаго и ненормальнаго въ ихъ колеблющемся взаимоотношеніи и въ ихъ воздѣйствіи другъ на друга». Для Гёте существуетъ абсолютно нормальное, заключающее въ себѣ какъ нормальное, такъ и ненормальное;—«метаморфоза животныхъ» учитъ величайшей закономѣрности, включающей произволъ *и* законъ, преимущество *и* недостатокъ; также онъ предостерегаетъ и отъ употребленія по отношенію къ растеніямъ такихъ словъ, какъ уродство и захирѣлость въ рѣзкомъ смыслѣ, «ибо какъ правильное, такъ и отступающее отъ правила живетъ о д н и м ъ и т ѣ м ъ ж е духомъ». И вотъ: какъ Гёте мыслитъ здѣсь глубочайшую «закономѣрность», одинаково включающую въ себя въ качествѣ своихъ элементовъ и относительное правило и отклоненіе отъ него, какъ его абсолютное понятіе «природы» заключаетъ въ себѣ и свое относительное значеніе («и неестественное естественно въ природѣ»!), *и* раньше еще включенное имъ туда: безусловно «подходящее»,—совершенно также, совершенно въ томъ же смыслѣ мыслитъ онъ и ту истину, которая плодотворна для жизни, которая вплетается въ жизнь и становится тѣмъ необходимымъ условіемъ бытія, что одинаково возвышается и надъ истиною и надъ ложью въ ихъ обыкновенномъ смыслѣ. И лишь акцентъ настроенія, но не метафизическая значимость отношенія между цѣлостною жизнью и сферою противоположностей ея относительныхъ и обособленныхъ цѣнностей сдвигается въ выраженіи: «счастливая ограниченность юношества, да и вообще людей, что они въ каждую минуту своего бытія могутъ считать себя законченными, не считаясь ни съ истиннымъ, ни съ ложнымъ, ни съ высокимъ, ни съ низкимъ, но лишь съ тѣмъ, что сейчасъ для нихъ и по нимъ». Только такъ до конца понятна истина, истинная своею плодо-

творностью. Не ту плодотворность, значитъ, выдвигаетъ Гёте, которая покоится въ сферѣ познанія, въ сферѣ, въ которой плодотворнымъ называется то представленіе, изъ содержанія котораго извлекаемы другія содержанія, и которое логически и по существу побуждаетъ къ раскрытію дальнѣйшихъ представленій, но, такъ сказать, ту динамическую плодотворность, съ которою представленія какъ жизненные элементы дѣйствуютъ въ жизни ихъ создателей и носителей. Эти представленія въ гётевскомъ, т.-е. въ витальномъ смыслѣ всегда истинны; они вообще не могутъ быть ложными, хотя ихъ содержанія какъ таковыя, т.-е. разсмотрѣнныя въ отношеніи объекта, и должны распадаться на истинныя и ложныя. Только такимъ образомъ и пріобрѣтаютъ смыслъ слова Гёте: «ошибки принадлежатъ библіотекамъ, истина же человѣческому духу»; ибо въ томъ иномъ значеніи понятій и въ библіотекахъ найдутся истины, а ошибки — въ человѣческомъ духѣ. И еще разъ находитъ онъ особенныя слова, чтобы выразить этотъ жизненный критерій истинности и ложности, совершенно не совпадающій съ теоретическимъ критеріемъ этого же различія. Исходя изъ истины и лжи, пишетъ онъ, можно бы было «присоединить къ нимъ третье, болѣе нѣжное слово, а именно слово своеобразность. Ибо есть особенныя проявленія человѣчества, которыя точнѣе всего могутъ быть означены именно этимъ выраженіемъ; они ложны извнѣ, но истинны изнутри, они суть то, что конституируетъ личность; общее специфицируется въ нихъ, и сквозь самое причудливое все еще проглядываютъ остатки ума, разума и доброжелательства, которые и притягиваютъ насъ.— Ихъ можно представлять себѣ какъ формы живого бытія и дѣйствія отдѣльныхъ, завершенныхъ, ограниченныхъ существъ, индивидуумовъ или націй. Особенность сама по себѣ если и не похвальна, то все-таки терпима всегда, если она выражаетъ родъ бытія, котораго, какъ опредѣленія частей множественнаго, нельзя не признать». Совершеннѣе врядъ ли можно показать, какъ предносилось ему это понятіе истины, безусловно возвышающееся надъ теоретическою противоположностью истиннаго и ложнаго,—истина, оформляющая человѣка, и какъ человѣка вообще, и какъ этого особеннаго человѣка.

Достигнутое нами толкованіе простираетъ свои предпосылки и свои слѣдствія въ двухъ направленіяхъ.

Если Гёте рѣшается возвысить эту функціональную правильность, плодотворно вплетенную въ цѣлостность жизни и возносящуюся надъ обыкновенною противоположностью истиннаго и ложнаго, до безусловной истины, то на это должны быть болѣе глубокія основанія. Смыслъ истиннаго, коренящійся въ его отношеніи къ объекту, въ сущности и здѣсь

совсѣмъ не уничтожается; дѣло лишь въ томъ, что это отношеніе, минуя опредѣленныя доказуемости, прямо восходитъ въ сферу метафизики. Ибо оно основано на фундаментальной вѣрѣ Гёте въ то, что внутренній путь личнаго духа въ своемъ назначеніи совершенно совпадаетъ съ путемъ природной объективности и совпадаетъ не по случайной параллельности обоихъ началъ, и не благодаря конечному пріурочиванію одного къ другому, но потому, что оба начала порождаются тѣмъ же единствомъ бытія, или, точнѣе, потому, что и то и другое есть все та же природа въ самомъ широкомъ и метафизическомъ смыслѣ слова. Все это не требуетъ особыхъ подтвержденій: слишкомъ извѣстенъ тотъ кругъ мыслей Гёте, который, какъ вокругъ своего центра, вертится вокругъ извѣстнаго изреченія: «развѣ ядро природы не въ человѣческихъ сердцахъ»? Въ отношеніи отдѣльныхъ, выхваченныхъ частей природы и духа, быть можетъ, и нельзя показать гармоніи этихъ областей; но если направить свой взоръ на полноту духовной жизни, какъ она была мною выдвинута, и связать понятіе истины съ совершеннымъ процессомъ раскрытія этой полноты, то ясно, что эта истина должна стать и истиной въ отношеніи объекта, ибо субъектъ и объектъ, взятые въ цѣломъ, т.-е. какъ дѣтища одного и того же физико-метафизическаго бытія, безусловно не могутъ распадаться въ разныя стороны. Это убѣжденіе было для Гёте теоріей лишь на второмъ планѣ: прежде же всего оно было характеромъ и смысломъ его бытія, и та самоочевидность, съ которою оно служитъ основаніемъ всего его теоретическаго міросозерцанія въ гораздо большей степени, чѣмъ то обнаруживаютъ его отвлеченныя изреченія, часто дѣлаетъ его положенія приблизительными и неточными. Такъ выраженія, означающія сами по себѣ совершенно различное, одинаково становятся для него сосудами все того же, всю его жизнь охватывающаго жизненнаго принципа. А такъ какъ выражаемое этимъ принципомъ единство владѣло имъ всецѣло и безусловно, то ему и было въ сущности безразлично, какая изъ всѣхъ гармонирующихъ между собой сторонъ этого единства облекалась въ слова. Если ему только плодотворное представлялось истиннымъ, то онъ вполнѣ могъ утверждать, что только истинное плодотворно для него. И дѣйствительно, этотъ оборотъ мысли звучитъ во всѣхъ тѣхъ выраженіяхъ, гдѣ, говоря объ истинномъ познаніи, онъ постоянно утверждаетъ, что оно «имѣетъ слѣдствіе». Его духъ былъ, въ извѣстномъ смыслѣ, жизнью и воплощеніемъ этого принципа; онъ былъ такъ счастливо созданъ, былъ такимъ яснымъ зеркаломъ бытія, что для него принципіально и воистину только истинное и могло быть плодотворнымъ; изъ чего онъ и смѣлъ заключить, что плодотворное и есть истинное. Оттого онъ и не могъ отчужденную отъ субъективной

жизни реальность мыслить какъ нѣчто объективное; съ другой же стороны, все снова и снова порицая къ старости субъективность эпохи, какъ ея болѣзнь, онъ имѣлъ въ виду лишь оторванную отъ того единства, а потому безплодную субъективность, не связанную съ истиной ни отношеніемъ порожденности ею, ни отношеніемъ ея порожденія. Оттого для него эта субъективность, которая принципіально центрируется въ себѣ, и является принципіальнымъ гнѣздилищемъ ошибокъ: напримѣръ та, которая только и стремится «показать свое остроуміе», и которую онъ потому опредѣленно упрекаетъ въ томъ, что она «радуется ошибкамъ». Но по тѣмъ же причинамъ отрицаетъ онъ и то, что обыкновенно называется объективностью, и что въ сущности является тою же субъективностью, но только съ другой стороны: «Человѣкъ самъ, пишетъ онъ для выясненія этой мысли, является, поскольку онъ только пользуется всѣми своими здоровыми органами чувствъ, самымъ большимъ и точнымъ физическимъ приборомъ, который когда-либо можетъ быть созданъ, а потому самое большое несчастіе новѣйшей физики и заключается въ томъ, что она совершенно отстранила человѣка отъ эксперимента и готова признать природу только въ томъ, что показываютъ искусственные аппараты». Наконецъ этотъ же узелъ мыслей объясняетъ и любовь Гёте къ тому, что онъ называетъ простымъ, его недоброжелательное отношеніе ко всѣмъ искусственнымъ и окольнымъ познавательнымъ методамъ. Будь познаніе нѣчто покоющееся лишь въ сферѣ идеальнаго бытія, то конечно критерій простоты и искусственности былъ бы совсѣмъ не примѣнимъ. Оба эти понятія являются въ своемъ количественномъ различіи понятіями совершенно относительными, которыя по отношенію къ идеально-самостоятельной объективности познанія и въ отношеніи цѣнности никакъ не могутъ представлять собою никихъ ступеней. Для того же, чтобы ихъ превратить въ разноцѣнные моменты, необходимъ иной критерій, и таковымъ является для Гёте естественное бытіе и организованность человѣка, который благодаря своимъ органамъ такъ противопоставленъ міру, что отношеніе этихъ органовъ, такихъ какіе они суть, къ міру, такому, какой онъ есть, содержитъ максимальное количество плодотворности и «правильной» аттитуды. Жизнь же является самымъ простымъ, и не вопреки тому, но именно потому, что она въ своихъ проявленіяхъ, въ своихъ органахъ, множественна, ибо только въ единеніи и во внутренней слаженности этой множественности она утверждаетъ себя, какъ единство. Самымъ простымъ же она является потому, что она самое фундаментальное и самоочевидное, потому что она, такъ сказать, есть только нѣчто «сущее»; въ виду этого Гёте и восклицаетъ при видѣ морскихъ животныхъ: «какъ

изумительно и прекрасно все живое! Какъ соотвѣтственна въ жизни каждая вещь своему назначенію, с к о л ь к о въ каждой и с т и н ы, с к о л ь к о б ы т і я!». Оттого, что въ его міросозерцаніи всякое бытіе есть всегда и жизнь, оттого-то онъ и полагаетъ, что всякая жизнь есть тѣмъ самымъ и бытіе;—а какъ можно мыслить нѣчто болѣе простое, чѣмъ бытіе? Отсюда и его ненависть къ «ограниченнымъ головамъ, которыя чувствуютъ какую-то свою противоположность природѣ и потому (!) любятъ сложное и парадоксальное болѣе, чѣмъ простое и истинное». Это тѣ, что не могутъ пережить единства, не могутъ мыслить просто, ибо не могутъ пережить самоочевиднаго, т.-е. самой жизни.

Еще въ одномъ направленіи послѣдней глубины встрѣчается гётевскій отвѣтъ съ труднымъ вопросомъ: въ чемъ же собственно заключается та плодотворность представленія, которая дѣлаетъ его истиннымъ, въ чемъ то содержаніе, которое должно быть достигнуто руководимымъ представленіемъ дѣйствіемъ, дабы это дѣйствіе могло бы быть признано «плодотворнымъ»? «Геній, говоритъ онъ, приноравливается къ внутреннему уваженію (Respekt)даже и по отношенію къ тому, что можно было бы назвать условнымъ (конвенціональнымъ); ибо что такое это условное, какъ не плодъ рѣшенія лучшихъ людей считать необходимое и неизбѣжное лучшимъ». Это выраженіе, которое требуетъ глубокаго истолкованія, чтобы не быть принятымъ за благожелательную снисходительность (Konnivenz) Гёте, за покровительство банальному, создаетъ, какъ мнѣ кажется, изъ «неизбѣжнаго» (Unerlässliche) совершенно оригинальную категорію жизнепониманія. Свобода, съ которою жизнь созидаетъ себя, имѣетъ очень опредѣленную границу; на ней возникаютъ необходимости, которыя она сама создаетъ и которымъ она сама же и подчиняется. Онѣ положены не потому, что онѣ цѣнны и желательны, но потому, что онѣ «неизбѣжны»; но, принадлежа къ духовной, витальной природѣ, онѣ не являются простыми причинностями, какъ порождаемыя природой факты. Если утверждать зависимость всякой телеологіи отъ цѣнности, отъ сознательнаго утвержденія какого-либо блага, какъ цѣли, то категорія «неизбѣжнаго» въ томъ смыслѣ, какъ она намѣчается у Гёте, останется по ту сторону альтернативы: причинность или телеологія. Она есть то, чего жизнь требуетъ своимъ составомъ, чего она не можетъ осуществить сама, что осуществимо въ ней лишь при помощи нашей воли (а потому возможна и неосуществимость) и что, разсмотрѣнное со стороны идей и предметныхъ цѣнностей, можетъ быть какъ добромъ такъ и зломъ, какъ прекраснымъ такъ и уродливымъ, какъ возвышеннымъ такъ и будничнымъ. Я думаю, что своимъ понятіемъ «неизбѣжнаго» Гёте указалъ на тотъ особенный слой, который лежитъ надъ причиною и

цѣлью, надъ только дѣйствительнымъ и желанною цѣнностью, и въ которомъ и протекаетъ жизнь какъ таковая. Но вотъ это чисто описательное установленіе, это аналитическое открытіе новой категоріи дополняется метафизическимъ синтезомъ: это неизбѣжное, само по себѣ совершенно безотносительное къ цѣнности, все же утверждается, какъ «наилучшее». Это отнюдь не самоочевидно. То, что фактъ жизни требуетъ какъ «неизбѣжнаго», могло бы въ отношеніи цѣнности являться окрашеннымъ то положительнымъ, то отрицательнымъ свѣтомъ, или оно могло бы не пропускать свѣта, или, какъ напримѣръ для пессимиста, быть цѣнностью столь же отрицательною, какъ и сама жизнь. Но «лучшіе люди» или создаютъ или признаютъ е д и н с т в о требуемаго жизнью и цѣннаго въ себѣ самомъ; сами они живутъ на той глубинѣ, гдѣ корни жизненной дѣйствительности и жизненныхъ цѣнностей еще не разъединены, и гдѣ потому въ каждомъ образѣ раскрывающейся жизни ихъ взоръ познаетъ, какъ «лучшее», само «неизбѣжное», т.-е. то, что утверждаетъ жизнь центрально и какъ таковую, а не только въ ея прекрасной роскоши или въ чемъ либо иномъ, желательномъ съ точки зрѣнія какихъ-либо иныхъ категорій. Для филистера такое объединеніе цѣннаго и неизбѣжнаго является субъективно само собою понятнымъ, ибо ему не приходитъ на умъ, что на борьбу съ неизбѣжнымъ все же можно призвать свободу и иное понятіе цѣнности; для «лучшаго» же это единство, будучи объективно-самоочевиднымъ, ибо почерпнутымъ изъ абсолютной оцѣнки жизни, является все же синтетическимъ, къ признанію соціальнаго облика котораго онъ долженъ сначала «приноровливаться». Понятіе неизбѣжнаго, какъ такового, глубже въ категоріальномъ отношеніи, какъ бы увѣсистѣе, чѣмъ понятіе плодотворнаго, какъ такового, а потому оно и является фундаментомъ и основаніемъ плодотворности. Это отношеніе неизбѣжнаго къ плодотворному уясняетъ смыслъ послѣдняго. Если связь жизни въ себѣ самой, а также и ея связь съ бытіемъ и цѣнностью какъ таковыми, постигнута, то плодотворное и неизбѣжное тѣмъ самымъ уже утверждены въ томъ своемъ абсолютномъ значеніи, которымъ они поднимаются надъ всякою относительностью и избавляются отъ отвѣта на всякое «почему» и «зачѣмъ». Представленіе, вплетающееся въ цѣлостность раскрывающейся жизни, пріобрѣтаетъ самымъ этимъ вплетеніемъ всю ту цѣнность, которая ему вообще можетъ быть приписана, т.-е. всю истину, а потому вопросъ о томъ, въ отношеніи какой-же отдѣльной цѣли личности является оно «плодотворнымъ», совершенно безсмысленъ, ибо вся его цѣнность основывается на его значеніи для всего бытія, но не на значеніи того или иного отдѣльнаго содержанія.

Во всемъ этомъ намъ важно не терять изъ вида нашего основного мотива: высочайшее понятіе истины, которое изначально отнюдь не противополагается теоретическому заблужденію, но обрѣтаетъ свой смыслъ въ своемъ бытійномъ и функціональномъ значеніи, т.-е. въ томъ, что оно фактомъ своего бытія является для жизни въ ея бытіи и въ ея проявленіи въ отдѣльной духовной личности—началомъ плодотворнымъ. Но такъ какъ жизнь этой духовной личности связана со всѣмъ природнымъ бытіемъ въ одномъ гармоническомъ единствѣ, то эта, такъ сказать, витальная истина должна оказаться одновременно и теоретическою, т.-е. такою, которая содержаніе мысли измѣряетъ содержаніемъ объективности. Отсюда понятно, что Гёте страстно настаиваетъ на объективности познанія, на самоотверженно-точномъ наблюденіи, на исключеніи всего только субъективнаго,—и одновременно, не видя въ этомъ ни малѣйшаго противорѣчія, хочетъ признавать за истину только то, признаніе чего для него плодотворно и что органически вплетается въ данную наличность его духа.

Такимъ образомъ, относительно простое метафизическое углубленіе вскрываетъ кажущійся субъективизмъ гётевскаго понятія истины, какъ одинъ изъ аспектовъ того единства, второй аспектъ котораго обнаруживаетъ безусловно объективную природу. Но этимъ еще не разгадана проблематичность другого коренящагося въ этомъ понятіи элемента: р а з л и ч н о с т ь истинъ, неминуемая, какъ результатъ ихъ возникновенія изъ того, что является «плодотворнымъ» для совершенно различныхъ индивидуальностей. Рѣшающее мѣсто было нами приведено уже выше, и такихъ мѣстъ много. «Разные роды мыслей коренятся въ различіи людей, а потому всепроникающее и единообразное убѣжденіе не мыслимо». Что касается самого, Гете то онъ въ старости признается, что онъ не одинъ разъ въ жизни былъ не въ силахъ принять въ систему своихъ убѣжденій то, что другіе признавали за мыслимое,—причемъ рѣчь идетъ не о простой невозможности мыслить, но о научномъ убѣжденіи; а болѣе чѣмъ за десять лѣтъ до того онъ писалъ въ этомъ же абсолютно-индивидуалистическомъ смыслѣ: «каждый, говоря о природѣ, высказываетъ только себя самаго». Такое положеніе какъ будто грозитъ снова логически разбить уже удавшееся метафизическое объединеніе субъективной и объективной истины. Пусть будетъ признано: человѣческій духъ порождаетъ въ себѣ представленія, которыя необходимы и плодотворны для его жизни, органически же метафизическое единство, въ которомъ онъ сращенъ со всѣмъ природнымъ бытіемъ, даруетъ этимъ представленіямъ полную сгармонизованность со всѣмъ существующимъ, т.-е. цѣнность объективной истины. Но вѣдь это имѣетъ мѣсто лишь въ

отношеніи той ж и з н и в о о б щ е, которая всегда та же въ каждомъ индивидуумѣ, а потому и совмѣстима съ единою и односмысленною истиной въ отношеніи каждаго объекта. Ясно, что эта истина должна распасться и раздробиться въ ту же минуту, какъ только вопросъ о ея природѣ будетъ поставленъ въ зависимость отъ того, чѣмъ одна жизнь отличается отъ другой. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что слѣдствіе, обыкновенно выводимое изъ такой индивидуализаціи познанія—что истина для одного, то для другого ложь,—т.-е. слѣдствіе скептицизма, отчаянья въ объективности самого понятія истины, было для Гёте совершенно невозможно, настолько невозможно, что онъ, если я только не ошибаюсь, нигдѣ не противопоставилъ опасности такого заключенія ни одного непосредственнаго и яснаго указанія. Однако, въ его міросозерцаніи достаточно положительныхъ мотивовъ, рѣшительно исключающихъ возможность такого толкованія.

Къ такимъ мотивамъ, прежде всего, принадлежитъ та мысль, что всѣ индивидуалистическіе образы познанія не должны увѣнчиваться самодовольствомъ атомистическаго расщепленія, но идеально связываться въ однообразную цѣлостность познанія вообще. «Природа, пишетъ онъ, непостижима потому, что о д и н ъ человѣкъ ея вообще не можетъ постичь, но только цѣлое человѣчество; а такъ какъ милаго человѣчества никогда не собрать вмѣстѣ, то природа и забавляется постоянно тѣмъ, что прячется отъ нашихъ взоровъ». Легкій тонъ этихъ словъ по меньшей мѣрѣ допускаетъ предположеніе, что утверждаемая въ нихъ совокупность индивидуальныхъ знаній едва ли утверждается въ смыслѣ того простого механическаго суммированія, мысль о которомъ быть можетъ невольно возникаетъ по поводу выраженія «вмѣстѣ». Скорѣе здѣсь нужно допустить тотъ болѣе сложный смыслъ, въ которомъ онъ къ старости говоритъ объ идеалѣ объединенной жизни всего человѣчества, «о міровой литературѣ», о «нравственно свободномъ объединеніи черезъ міръ». Возникаетъ мысль о раздѣленіи труда между членами единаго организма. Здѣсь понятіе истины еще разъ поднимается на ту же высоту, на которой оно уже раньше стояло, имѣя подъ собой относительныя противоположности истиннаго и ложнаго. Здѣсь поднимается—такъ должно понимать Гёте—вопросъ о познаніи абсолютномъ потому, что его «субъектомъ» является «человѣчество», о познаніи, значитъ, строющемся изъ всѣхъ относительныхъ различій познающихъ индивидуальностей, и тѣмъ самымъ побѣждающемъ всѣ эти различія въ томъ же смыслѣ, какъ понятіе истины побѣждало раньше различіе истиннаго и ложнаго. Лишь на фонѣ такого объединяющаго толкованія становятся понятными дополненія къ тому существенному мѣсту, въ которомъ

Гёте утверждаетъ истинными для себя тѣ понятія, которыя являются для него плодотворными и вполнѣ примыкающими ко всему остальному составу его мыслей, вполнѣ признавая, что тѣ же понятія, не порождая въ другомъ индивидуумѣ такихъ же слѣдствій, могутъ оказаться для него ложными. «Если, продолжаетъ онъ, быть въ этомъ основательно убѣжденнымъ, то не будетъ уже больше пищи для контроверзъ». Само собою ясно, что у Гёте, человѣка строгой положительности и страстной любви къ истинѣ, все это является отнюдь не дряблой «терпимостью», всегда относящейся къ явленіямъ жизни лишь отрицательно, но положительнымъ осиливаніемъ основы этихъ явленій. Съ тѣмъ, кто мыслитъ иначе и въ иномъ направленіи, онъ не споритъ потому, что все это иное направленіе, если оно только дѣйствительно выросло на природной почвѣ личности, должно само войти въ цѣлостность живого и многочленнаго отношенія между человѣчествомъ и міромъ. Космическій процессъ познанія вырывается въ представленіи Гёте широкимъ потокомъ изъ о д н о г о источника, а потому, постоянно принимая многообразныя формы тѣхъ сосудовъ, которые стремятся исчерпать его, онъ все же всегда останется однимъ и тѣмъ же человѣчески-жизненнымъ процессомъ познанія, который несетъ въ себѣ полноту логически несовмѣстимыхъ содержаній. Болѣе точною формою такого взаимодополненія представляется ему даже и непосредственная логическая противоположность. Онъ пишетъ о Якоби: «согласно съ его природою его Богъ долженъ все болѣе отдѣляться отъ міра, мой же долженъ все болѣе вплетаться въ міръ. То и другое правильно: ибо только тѣмъ и создается е д и н о е человѣчество, что подобно всюду существующимъ противоположностямъ существуютъ «антиноміи убѣжденій». Простая совмѣстность пріобрѣтаетъ такимъ образомъ значеніе и жизненность полярной противоположности; различіе образовъ мыслей слагается не только въ простую цѣльность смежныхъ элементовъ; больше, каждая мысль т р е б у е т ъ отъ себя противоположной, какъ своего дополненія. Такъ выступаетъ здѣсь, оставляя позади себя пассивное, толерантное отношеніе ко всему противоположному, безконечно старое убѣжденіе, что и борьба является видомъ и средствомъ единства; выступая, оно рѣшительно требуетъ противоположнаго, дабы «антиномія» могла вскрыться, какъ та форма, въ которой направленное на объектъ познанія единство познающаго человѣчества осуществлялось бы не только несмотря на его раздробленность на полярныя индивидуальности, но прямо таки путемъ такого раздробленія. Наконецъ, противоположности содержаній въ убѣжденіяхъ могутъ быть сдвинуты даже и въ отдѣльномъ индивидуумѣ, характеризуя его собою

и обрѣтая въ немъ свое единство. Гёте гдѣ-то утверждаетъ—эта мысль сама по себѣ уже говоритъ въ нашу пользу—что всѣ философіи означаютъ только жизненное настроеніе ихъ создателей, т.-е. тѣ способы и пути, которыми индивидуальная природа каждаго изъ нихъ справлялась съ міромъ; разсмотрѣнныя съ этой стороны философскія системы и убѣжденія представляются лишь жизненными формами, среди которыхъ мы и выбираемъ тѣ, что «согласно нашей природѣ и нашимъ даннымъ» являются для насъ наиболѣе подходящими. Далѣе онъ продолжаетъ: «я утверждаю, что даже эклектики философіи бываютъ таковыми отъ рожденія, а потому тамъ, гдѣ эклектизмъ проистекаетъ изъ природы человѣка, тамъ и онъ хорошъ. Какъ часто встрѣчаются люди, которые по своимъ прирожденнымъ склонностямъ, являются полустоиками и полуэпикурейцами! А потому я не буду ничуть удивленъ, если эти люди усвоютъ основы обѣихъ системъ и даже будутъ стремиться связать ихъ во-едино».

Еще болѣе богатыя предчувствіемъ глубины раскрываетъ введеніе вышеуказаннаго центральнаго положенія: «если человѣкъ объединенъ въ себѣ самомъ, то онъ объединенъ и съ другими». Если акцентуировать изолированныя содержанія этой «объединенности въ себѣ самомъ», т.-е. отдѣльныя, логически выразимыя убѣжденія, которыми каждый бываетъ объединенъ въ себѣ, то это изреченіе окажется совершенно непонятнымъ. Но все сразу мѣняется, если подъ познаніемъ понимать цѣлостное состояніе человѣка: нѣкое оплодотвореніе и раскрытіе всей его полноты путемъ одной мысли, нѣкое примыканіе и смыканіе между прежними и новыми представленіями. Являясь, такимъ образомъ, не логически-систематическою связью содержаній, но жизненною функціей человѣка, которая его объединяетъ и близитъ къ смыслу его бытія, «единство съ самимъ собою» сразу же опредѣляется какъ то начало, въ которомъ или при которомъ вскрывается отношеніе цѣлостнаго человѣка къ міру, какъ цѣлому. Съ правильнымъ функціонированіемъ духа связано гармоническое отношеніе къ объекту. Гёте однажды говоритъ, что постоянно мѣняющійся и исполненный кажущихся противорѣчій объектъ могъ бы быть постигнутымъ лишь столь же подвижнымъ духомъ: какъ морфологъ «видитъ органы образующимися, такъ же долженъ онъ и свое собственное созерцаніе сохранять въ постоянномъ процессѣ образованія». Такимъ образомъ, уже въ самомъ основаніи гётевскаго міросозерцанія заложена мысль, что лишь внутренне объединенный, въ «самомъ себѣ единый» человѣкъ является духовнымъ отраженіемъ въ себѣ самомъ единаго міра. Но въ такомъ случаѣ всѣ внутренне объединенныя индивидуальности владѣютъ однимъ и тѣмъ же

и въ этомъ смыслѣ и одинаково воспринятымъ объектомъ. «Каждая индивидуальность, пишетъ онъ, имѣетъ, благодаря своимъ склонностямъ, право утвержденія такихъ принциповъ, которые не уничтожаютъ ее, какъ индивидуальность». При направленіи его мыслей было бы совершенно невозможнымъ разрѣшать субъекту утвержденіе принциповъ, не оправданныхъ также и объективнымъ порядкомъ вещей. Но для него и сами склонности являются объективными фактами, микрокосмически объединенными съ цѣлостнымъ міромъ; конечно онъ подразумѣваетъ при этомъ подъ склонностями не трепетныя произвольности, а органическія тенденціи всего наиболѣе центральнаго въ человѣкѣ. Если «объединенный въ себѣ» субъектъ становится, благодаря полной аналогичности своей формальной структуры со структурой «въ себѣ объединеннаго» міра, его соотвѣтственно-гармоническимъ отраженіемъ, то ясно, что и всѣ такіе индивиды должны быть сгармонизованы между собою, внѣ всякой зависимости отъ внутренняго различія тѣхъ пунктовъ, которые создавали единство каждаго изъ нихъ. Ибо они находятся въ отношеніи другъ къ другу въ томъ же положеніи, которое извѣстное сравненіе Лейбница устанавливаетъ между безконечно разнообразными монадами, изъ которыхъ каждая представляетъ міръ по своему, но которыя всѣ объединены абсолютной гармоніей, т.-е. въ отношеніи зеркалъ, поставленныхъ вокругъ рынка; каждое отражаетъ нѣчто иное, но все-таки они не противорѣчатъ другъ другу, ибо всѣ они отражаютъ одинъ и тотъ же объектъ. Итакъ, лишь на основѣ послѣднихъ убѣжденій становится понятнымъ, почему «единый въ себѣ человѣкъ» является объединеннымъ и съ другими; метафизическое отношеніе, которымъ оформляющій себя въ направленіи цѣлостности человѣкъ связуется съ объективностью бытія, является одновременно и началомъ, объединяющимъ такихъ людей между собой и исключающимъ ихъ расхожденіе.

Лишь практическимъ примѣненіемъ этихъ мыслей, а потому и подтвержденіемъ ихъ, является гётевское замѣчаніе касательно сенсимонистовъ: пусть каждый строитъ свое счастье, этимъ путемъ неминуемо вырастетъ и счастье всѣхъ. Конечно, эти слова не имѣютъ никакого отношенія къ либерально-тривіальному «соотвѣтствію интересовъ», которое всегда касается лишь отдѣльныхъ и поверхностныхъ явленій. Гёте можетъ здѣсь имѣть въ виду лишь то, что (соотвѣтственно разсмотрѣннымъ «склонностямъ») счастье каждаго должно корениться или состоять въ нѣкоторомъ гармоническомъ отношеніи ко всему міру. Тамъ, гдѣ онъ говоритъ о счастіи въ столь принципіальномъ смыслѣ, онъ никогда не подразумѣваетъ атомистической случайности изолированнаго благоощущенія, но синтетическое настроеніе личности, возникающее лишь, какъ реакція на

цѣлостность объективнаго бытія. Это отношеніе къ міру всякой отдѣльной индивидуальности, которая дѣйствительно «объединена въ себѣ», которая слѣдуетъ своимъ подлиннымъ склонностямъ, создаетъ свое дѣйствительное счастье, является одновременно и тѣмъ началомъ, которое, объединяя всѣ по своему содержанію и въ отношеніи отдѣльныхъ объектовъ столь различныя убѣжденія, всѣ страстно борющіяся между собою устремленія къ счастью, вскрываетъ ихъ какъ нѣкое послѣднее единство, послѣднюю цѣлостность.

Вотъ на мой взглядъ тѣ мотивы, въ которыхъ коренится причина того, что гётевская индивидуализація познанія не ведетъ ни къ безотвѣтственному субъективизму, ни къ отчаянію въ возможности самого познанія. Многообразіе жизненной ткани, которымъ жизнь только и является пріуроченной къ различнымъ характерамъ и запросамъ изживающихъ ее индивидуальностей, становится у него средствомъ вольно, но все же и тѣсно, связующимъ неоспоримую раздробленность убѣжденій съ единствомъ и цѣлостностью объективнаго бытія.

Логика и металогика.

Статья Н. А. Васильева (Казань).

I.

Въ настоящей статьѣ[1]) мы поставили себѣ цѣлью разобраться въ вопросѣ о неизмѣнности и абсолютности логическихъ принциповъ и основныхъ законовъ мышленія и показать, что одни изъ нихъ дѣйствительно неизмѣнны, неустранимы и абсолютны (формальные, раціональные принципы логики), другіе же (напр., законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго) относительны, устранимы изъ логики, матеріальны и эмпиричны. Отсюда вытекаетъ, что наша логика отличается двойственнымъ характеромъ, что она полуэмпирична, полураціональна, и что поэтому ей можетъ быть противопоставлена чисто формальная и чисто раціональная дисциплина, обобщенная логика, которую мы предложили бы назвать металогикой.

Вопросъ о неизмѣнности логическихъ законовъ въ весьма поучительной формѣ разобранъ въ полемикѣ между Бенно Эрдманомъ и Гуссерлемъ.

Бенно Эрдманъ вполнѣ опредѣленно высказался въ пользу относительности логическихъ законовъ. Точка зрѣнія его заключается въ слѣдующемъ.

Необходимость логическихъ законовъ имѣетъ силу только для нашего мышленія, такъ какъ эта необходимость, какъ всякая необходимость, основана на немыслимости сужденій, противорѣчащихъ этимъ законамъ. А эта немыслимость въ свою очередь зависитъ отъ условій нашего мышленія. Поэтому и самая необходимость законовъ логики становится гипотетической, ставится въ зависимость отъ условій нашего мышленія. «Обоснованная такимъ образомъ необходимость формальныхъ принциповъ была бы безусловной только въ томъ случаѣ, если бы присоединился еще одинъ моментъ. Мы должны были бы имѣть гарантію въ томъ, что условія нашего мышленія суть въ то же время условія всякаго возможнаго правильнаго мышленія, что положенія, въ которыхъ мы формулируемъ эти условія, выражаютъ единственно возможную сущность

---

[1]) Формально-логическая сторона развиваемыхъ здѣсь соображеній изложен. въ статьѣ: „Воображаемая (неаристотелева) логика“ въ Журналѣ Министр. Нар. Просв. Августъ 1912 г.

правильнаго мышленія и поэтому вѣчны и неизмѣнны» [1]). Мы знаемъ однако только наше мышленіе и только его можемъ знать. Мы не можемъ даже въ воображеніи представить себѣ другого рода мышленіе, чѣмъ наше. Поэтому мы и не можемъ доказать значимости нашихъ принциповъ логики для всякаго мышленія, такъ какъ всѣ другіе виды мышленія, кромѣ нашего, намъ абсолютно неизвѣстны. Можетъ быть есть мышленіе и не подчиняющееся этимъ принципамъ. Мы такого мышленія не знаемъ, и поэтому не можемъ ни утверждать, ни отрицать его существованія. Болѣе того «мы даже не въ состояніи утверждать, что наше мышленіе будетъ вѣчно связано съ этими условіями и этими нормами» [2]). Наше мышленіе развилось изъ менѣе сложныхъ формъ представленія, и мы не имѣемъ права исключать возможности дальнѣйшаго усложненія, которое могло бы потребовать другихъ нормъ.

Противъ этихъ утвержденій Эрдмана рѣшительно возсталъ Гуссерль [3]). Мы не можемъ передавать подробно содержанія его критики, тѣмъ болѣе, что она доступна и русскимъ читателямъ; скажемъ только, что эта критика имѣетъ своимъ содержаніемъ обвиненіе Эрдмана въ психологизмѣ. Законы логики по Гуссерлю не суть психологическіе, зависящіе отъ тѣхъ или иныхъ условій, отъ той или иной сущности мышленія. Они суть идеальныя истины, обязательныя для всѣхъ судящихъ существъ внѣ зависимости отъ того или иного устройства ихъ реальнаго мышленія. «Основныя логическія основоположенія выражаютъ не что иное, какъ извѣстныя истины, коренящіяся въ самомъ смыслѣ (содержаніи) извѣстныхъ понятій, какъ-то понятіе истины, ложности, сужденія (положенія) и т. д.». «Въ нихъ даны необходимые и достаточные критеріи, которыми измѣряется правильность всякаго сужденія». «Кто судилъ бы иначе, судилъ бы ложно, къ какому бы виду психическихъ существъ онъ ни принадлежалъ».

Попробуемъ разобраться въ этомъ спорѣ. Прежде всего оба спорящіе говорятъ о совершенно различныхъ вещахъ. Эрдманъ говоритъ о возможности измѣненія мышленія. Гуссерль говоритъ о неизмѣнности логическихъ истинъ. Когда два спорящіе говорятъ, одинъ объ Ростовѣ на Дону, а другой о Ростовѣ изъ «Войны и Мира», то оба могутъ быть правы, хотя бы ихъ утвержденія и носили контрадикторный характеръ. Но въ данномъ случаѣ нѣтъ и этого. Оба спорящіе и правы и неправы, а значитъ, оба неправы, ибо оба не опредѣляютъ границъ своихъ утвержденій.

[1]) Benno Erdmann. Logik I. 2te Auflage. 1907. S. 527 и далѣе.

[2]) Ibid. s. 532.

[3]) Гуссерль. Логическія изслѣдованія. Томъ I § 40.

Ни Эрдманъ не опредѣляетъ границъ возможнаго измѣненія мышленія, ни Гуссерль не опредѣляетъ границъ неизмѣнности логики. Между тѣмъ это нужно и можно сдѣлать. Мышленіе можетъ измѣняться, но не все въ немъ измѣнчиво; есть абсолютныя логическія истины, но не всѣ логическія истины абсолютны. Вообще дѣло обстоитъ вовсе не такъ плохо съ абсолютной ненадежностью мышленія, какъ думаетъ Эрдманъ, и вовсе не такъ хорошо съ абсолютной неизмѣнностью логики, какъ думаетъ Гуссерль.

Сначала противъ Эрдмана. Эрдманъ говоритъ о нашемъ мышленіи и о всякомъ возможномъ мышленіи. Значитъ онъ предполагаетъ нѣчто общее всѣмъ имъ, нѣчто неизмѣнное въ процессѣ измѣненія; иначе онъ бы не обозначалъ ихъ однимъ понятіемъ «мышленія». Конечно, изъ этого общаго и неизмѣннаго должны проистекать и нѣкоторыя неизмѣнныя условія и нормы мышленія.

Мы можемъ вообще представить себѣ безчисленное множество истинъ, имѣющихъ абсолютную вѣчность и неизмѣнность. Сюда прежде всего относятся всѣ аналитическія истины, всѣ опредѣленія. Такимъ абсолютнымъ и вѣчнымъ характеромъ обладаетъ положеніе: «Треугольникъ имѣетъ 3 угла». Мы можемъ мыслить пространство совершенно измѣнившимся, можемъ разсматривать геометрію, совершенно непохожую на нашу, но эта истина не теряетъ своей общезначимости. Въ данной геометріи можетъ и совсѣмъ не быть треугольниковъ, но, если они есть, то они имѣютъ 3 угла. То же самое и съ мышленіемъ. Эрдманъ очевидно долженъ имѣть въ виду логическое мышленіе, ибо, конечно, въ условіяхъ логическаго мышленія, по его взгляду, должна корениться необходимость и вѣрность логическихъ принциповъ и нормъ. Впрочемъ, это изложено у Эрдмана очень неясно. Разъ это такъ, то этимъ ставится извѣстный предѣлъ измѣнчивости логическаго мышленія. Измѣняясь, логическое мышленіе не можетъ перестать быть логическимъ, оно можетъ измѣняться только въ тѣхъ предѣлахъ, которые допускаются опредѣленіемъ логическаго. Для того, чтобы мышленіе было логическимъ, оно должно выполнять извѣстныя требованія, вытекающія изъ сущности логическаго, и эти требованія, само собой, останутся неизмѣнными для всякаго логическаго мышленія. То, что не выполняетъ эти требованія, то и не можетъ считаться логическимъ.

Слѣдовательно, должны быть логическія истины, вытекающія изъ самаго опредѣленія логики, которыя имѣютъ абсолютную значимость для всякой логики, для всякаго логическаго мышленія. Если мы гдѣнибудь найдемъ сознаніе безъ этихъ истинъ, то мы просто скажемъ: «здѣсь нѣтъ логики», а не скажемъ: «тутъ иная логика», совершенно такъ же, какъ

если мы найдемъ геометрію безъ фигуръ съ 3 углами, то мы скажемъ: «въ этой геометріи нѣтъ треугольниковъ», а не скажемъ, что благодаря этому перестала быть вѣрной истина: «всѣ треугольники имѣютъ 3 угла».

Поэтому Гуссерль совершенно правъ, когда, возражая Эрдману, говоритъ: «логическія основоположенія выражаютъ не что иное, какъ извѣстныя истины, коренящіяся только въ самомъ смыслѣ (содержаніи) извѣстныхъ понятій, какъ-то понятіе истины, ложности, сужденія (положенія) и т. п.». Но тутъ же сейчасъ начинается и наше разногласіе съ Гуссерлемъ. Несомнѣнно, что есть вѣчныя и неизмѣнныя истины въ логикѣ, но это только тѣ, которыя аналитически слѣдуютъ изъ ея опредѣленія. Гуссерль же утверждаетъ неизмѣнность всѣхъ основныхъ положеній логики. Это совершенно не основательно. Для того, чтобы утверждать это, Гуссерль долженъ былъ бы аналитически вывести всѣ основныя логическія положенія изъ опредѣленія, изъ сущности логическаго, изъ верховнаго логическаго принципа, но онъ этого не сдѣлалъ и, конечно, не могъ бы сдѣлать, ибо они такимъ образомъ и не могутъ быть выведены. Логика не сводится къ одному принципу, къ одному опредѣленію, она имѣетъ нѣсколько верховныхъ принциповъ. Уже традиціонная логика учитъ о 4-хъ основныхъ законахъ мышленія (тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго и достаточнаго основанія). Научнымъ и изящнымъ доказательствомъ этой несводимости логики къ одному принципу является математическая логика, въ основѣ которой лежитъ нѣсколько аксіомъ и постулатовъ, несводимыхъ другъ къ другу. Аксіомы логики множественны, какъ множественны аксіомы геометріи. Разъ это такъ, то гдѣ гарантіи того, что какое-нибудь логическое основоположеніе не можетъ быть отброшено, замѣнено другимъ? Геометръ отбрасываетъ аксіому о параллельныхъ линіяхъ, замѣняетъ ее другимъ постулатомъ и получаетъ научную систему воображаемой (неевклидовой) геометріи. Гдѣ гарантія въ томъ, что невозможна построенная аналогичнымъ образомъ воображаемая (неаристотелева) логика, логика съ замѣной одной какой-нибудь изъ нашихъ аксіомъ и съ сохраненіемъ другихъ?

Мы не можемъ утверждать абсолютности всѣхъ аксіомъ и всего содержанія логики, какъ не можемъ утверждать абсолютности всѣхъ аксіомъ и всего содержанія геометріи.

Положеніе: «Всѣ треугольники имѣютъ 3 угла» есть абсолютная истина, но таковой не является истина: «Сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ угламъ», ибо она не можетъ быть аналитически выведена изъ первой. Вторая истина имѣетъ необходимость гипотетическую, въ предположеніи истинности аксіомы о параллельныхъ линіяхъ.

Поэтому въ неевклидовой геометріи сумма угловъ треугольника не равна двумъ прямымъ угламъ.

Итакъ, при множественности верховныхъ принциповъ логики нѣтъ гарантіи въ абсолютной необходимости всего содержанія логики!.

Въ возможности иной логики, чѣмъ наша, должна убѣждать насъ возможность иной геометріи. И, дѣйствительно, ниже мы увидимъ, что нѣкоторыя основоположенія логики могутъ быть отброшены безъ того, чтобы исчезла логика. На эту возможность нѣсколько туманно намекаетъ и Эрдманъ въ первомъ изданіи своей логики: «логическіе принципы имѣютъ значимость только для области нашего мышленія, и мы не имѣемъ гарантіи въ томъ, что это мышленіе не можетъ измѣниться въ своихъ свойствахъ. Такое измѣненіе возможно, и оно можетъ коснуться всѣхъ или нѣкоторыхъ изъ этихъ принциповъ, такъ какъ они всѣ аналитически не выводимы изъ одного принципа».

Мы теперь знаемъ, что всѣхъ принциповъ такое измѣненіе не можетъ коснуться, но что оно можетъ коснуться какъ разъ тѣхъ, которые аналитически не выводимы изъ самой сущности логики.

Такимъ образомъ, въ споръ между Эрдманомъ и Гуссерлемъ мы занимаемъ примиряющее положеніе. Гуссерлевскому общеутвердительному сужденію: «Всѣ истины логики абсолютны» и Эрдмановскому неопредѣленному сужденію: «Нѣкоторыя, а можетъ быть всѣ истины логики не абсолютны», мы противопоставляемъ свое рѣшеніе въ такой формѣ: «Нѣкоторыя истины логики абсолютны, нѣкоторыя нѣтъ».

Ясно, что законъ противорѣчія, выражающій несовмѣстимость утвержденія и отрицанія, не можетъ быть аналитически выведенъ изъ опредѣленія логическаго, что онъ является нѣкоторымъ plus'омъ къ минимально логическому содержанію. Гдѣ есть сужденіе и выводы, тамъ есть логика, гдѣ нѣтъ сужденія или вывода, тамъ нѣтъ логики. Законы сужденія и вывода вообще и есть минимумъ логическаго. Но, если бы сужденіе и выводъ сохранились бы, а законъ противорѣчія потерялъ бы свою власть, развѣ мы отказались бы такое мышленіе называть логическимъ? Предположите міръ осуществленнаго противорѣчія, гдѣ противорѣчія формулировались бы познающимъ субъектомъ въ сужденіяхъ, гдѣ противорѣчія выводились бы, развѣ такое познаніе не было бы логическимъ? Развѣ не логическимъ было мышленіе Гегеля, его великая діалектика противорѣчій? Цѣлый рядъ мыслителей— (назову только нѣкоторыхъ) Николай Кузанскій съ его coincidentia oppositorum, Гаманъ, Гегель, Банзенъ и множество другихъ видѣли въ мірѣ осуществленное противорѣчіе. Развѣ, думая такъ, отбрасывая абсолютное значеніе закона противорѣчія, переставали они мыслить

логически? И что знаемъ мы въ сущности объ основѣ міра, чтобы отрицать, что она есть реализація противорѣчія?

Законъ противорѣчія есть законъ земной логики; при его помощи мы хорошо разбираемся въ нашихъ земныхъ отношеніяхъ и мы не находимъ нигдѣ противорѣчивыхъ вещей. Но почему не предположить во вселенной, безпредѣльной въ пространствѣ, безграничной въ своемъ разнообразіи, такіе міры, гдѣ бы реально существовали противорѣчивыя вещи? Какъ можно знать что-нибудь о непознаваемомъ, знать, напримѣръ, что тамъ нѣтъ противорѣчія?

Если бы въ тѣхъ мірахъ противорѣчія былъ познающій умъ, то онъ приспособилъ бы свою логику—формальную возможность сужденія и вывода—къ наличности противорѣчія въ своемъ мірѣ, какъ мы приспособили ее къ отсутствію противорѣчія въ нашемъ мірѣ. Законъ противорѣчія предполагаетъ двухчленное дѣленіе сужденій по качеству на утвердительныя и отрицательныя, и безъ этого дѣленія онъ даже не можетъ быть сформулированъ (его формулировка предполагаетъ понятіе отрицательнаго сужденія). Но представьте себѣ логику, гдѣ есть сужденія и выводы, но гдѣ есть трехчленное дѣленіе сужденій по качеству. Неужели мы отказались бы называть ее логикой? Въ такомъ случаѣ мы не должны называть логикой мышленіе въ понятіяхъ, ибо сужденія о понятіи, какъ мы старались показать въ другомъ мѣстѣ, представляютъ собою три качественныхъ формы [1]).

---

[1]) Статья «О частныхъ сужденіяхъ, о законѣ исключеннаго четвертаго, о треугольникѣ противоположностей». Ученыя Записки Импер. Казанск. Универ. Октябрь 1910 года.

Въ этой статьѣ мы показываемъ, что всѣ сужденія распадаются на сужденія о фактѣ, предполагающія опредѣленный временной и пространственный моментъ, и на сужденія о понятіи (правила), такого момента не предполагающія. Сужденіе «Я упалъ» будетъ сужденіемъ о фактѣ, оно предполагаетъ опредѣленное мѣсто и время паденія. Сужденіе «Человѣкъ можетъ падать» будетъ сужденіемъ о понятіи, ибо оно высказывается о классѣ, о понятіи людей, и дѣйствительно для разныхъ моментовъ времени и мѣстъ пространства. Сужденія о фактѣ имѣютъ своимъ субъектомъ нѣчто фактическое—воспріятіе и представленіе. Сужденія о понятіи (правила) имѣютъ своимъ субъектомъ классы или понятія. Только къ воспріятіямъ и представленіямъ примѣнимъ законъ исключеннаго третьяго. Лампа (эта лампа, здѣсь, сейчасъ) горитъ или не горитъ, третьей восможности, третьяго сужденія не можетъ быть. Напротивъ, къ сужденіямъ о понятіи законъ исключеннаго третьяго не приложимъ, а къ нимъ приложимъ законъ исключеннаго четвертаго. Если мы субъектомъ сужденія возьмемъ понятіе, то съ любымъ предикатомъ мы можемъ образовать три сужденія. Первое высказываетъ необходимость даннаго предиката для даннаго понятія (напр. для треугольника его замкнутость), и это будетъ утвердительное сужденіе о понятіи (общеутвердительное классической логики)—«всѣ треуголь-

II.

Мы можемъ, значитъ мыслить другіе міры, чѣмъ нашъ, въ которыхъ нѣкоторые логическіе законы будутъ иными, чѣмъ въ нашей логикѣ. Но какое условіе лежитъ въ основѣ такого предположенія? Прежде всего мы предполагаемъ неизмѣнность познающаго субъекта и его раціональныхъ функцій—способности сужденія и вывода. Гдѣ этого нѣтъ, нѣтъ и логики, а, значитъ, и логику нечего дѣлать съ этимъ предположеніемъ.

Теперь ясно, что, если при неизмѣнности познающаго субъекта въ другомъ мірѣ нѣкоторые логическіе законы были бы другими, чѣмъ у насъ, то это было бы возможно только при условіи, что измѣнившіеся логическіе законы въ нашей логикѣ зависятъ не отъ познающаго субъекта, а отъ познаваемыхъ объектовъ, т.-е. что эти логическіе законы не раціональны, а эмпиричны. Другими словами ratio essendi иныхъ логическихъ законовъ, чѣмъ наши, будетъ ихъ эмпиричность, ratio essendi относительности, измѣняемости логики будетъ ея эмпиричность. По-

---

ники замкнуты». Второе высказываетъ невозможность даннаго предиката для даннаго понятія (напр. для треугольника—добродѣтель), и это будетъ отрицательное сужденіе о понятіи (общеотрицательное классической логики)—«ни одинъ треугольникъ не добродѣтеленъ». Третье сужденіе высказываетъ возможность даннаго предиката для даннаго понятія (напр., для треугольника—равносторонность), и это будетъ особое акцидентальное сужденіе о понятіи (S можетъ быть P, S можетъ обладать предикатомъ P, треугольникъ можетъ быть равностороннимъ). Одно изъ этихъ трехъ сужденій истинно въ каждомъ данномъ случаѣ, а четвертаго сужденія образовать нельзя. Это и есть законъ исключеннаго четвертаго. Кратко его можно сформулировать такъ. Каждый предикатъ къ каждому понятію относится такъ, что онъ или присущъ ему, какъ proprium (необходимое свойство), или присущъ, какъ accidens (случайное свойство), или вовсе ему не присущъ, а четвертой возможности нѣтъ. Для сужденій о понятіи дѣйствителенъ законъ исключеннаго четвертаго, и этимъ логика понятія отличается отъ логики факта. Нѣсколько подробнѣе нужно остановиться на акцидентальномъ сужденіи «S можетъ быть P». Традиціонная логика не отмѣчала соотвѣтственной формы. Ближе всего это акцидентальное сужденіе можетъ быть представлено соединеніемъ частноутвердительнаго и частноотрицательнаго традиціонной логики—«нѣкоторые S суть P, нѣкоторые S не суть P», а всего ближе экспонибильной формой схоластики—«только нѣкоторые S суть P». Въ акцидентальномъ сужденіи частноутвердительное сужденіе предполагаетъ частноотрицательное и обратно. И это должно быть при каждомъ истинно частномъ сужденіи. Частное сужденіе, разъ оно дѣйствительно частное, высказываетъ, что часть класса S обладаетъ предикатомъ P (Нѣкоторые S суть P), а это предполагаетъ, что остальная часть класса S не обладаетъ предикатомъ P (Остальные S не суть P). То же, что традиціонная логика называетъ частнымъ сужденіемъ, сводится къ формулѣ: «нѣкоторые, а можетъ быть всѣ S суть P» и есть вовсе не частное, а неопредѣленное сужденіе Аристотеля. Оно представляетъ собой просто колебаніе между 2-мя гипотезами, общимъ и част-

сколько она эмпирична, постольку она измѣняема и перемѣнна. Все-же раціональное въ логикѣ абсолютно и неизмѣнно. Итакъ, мы пришли къ проблемѣ эмпирическихъ элементовъ въ логикѣ. Если въ нашей логикѣ есть эмпирическіе элементы, то ихъ власть ограничивается міромъ нашего опыта и, значитъ, возможна логика безъ этихъ эмпирическихъ элементовъ,—иная логика. Значитъ, прежде всего мы должны доказать наличность эмпирическихъ элементовъ въ нашей логикѣ. Такихъ доказательствъ мы дадимъ два.

Первое доказательство заключается въ слѣдующемъ. Мы должны разсуждать такъ. Если въ нашей логикѣ есть устранимые элементы, элементы, отъ которыхъ мы можемъ отвлечься, то эти элементы

нымъ сужденіемъ, равносильно формулѣ: «или всѣ S суть P или только нѣкоторые S суть P». Какъ такое колебаніе, оно и не можетъ считаться законченнымъ сужденіемъ; оно только психологическая форма начала познавательнаго процесса. Когда мы довели познаніе до конца, мы знаемъ, всѣ ли S суть P или только нѣкоторые. Во второмъ случаѣ мы имѣемъ акцидентальное сужденіе, которое эквивалентно истинно частному: «только нѣкоторые S суть P—классъ S можетъ обладать предикатомъ P». Отсюда ясно, что нѣтъ и не можетъ быть въ логикѣ частнаго сужденія. То, что называется частнымъ сужденіемъ, есть или неопредѣленное сужденіе или акцидентальное. Неопредѣленное не есть логическая форма сужденія, акцидентальное же есть сужденіе общее, есть знаніе о всемъ классѣ S, знаніе о томъ, что въ классѣ S возможенъ предикатъ P. Слѣдовательно, частное (акцидентальное) сужденіе отличается отъ общаго вовсе не объемомъ субъекта, а особой только ему присущей акцидентальной связкой, которая должна быть поставлена на ряду съ утвердительной и отрицательной связками сужденія о понятіи.

Частность противорѣчитъ природѣ мысли, какъ квадратность кругу. Мы всегда мыслимъ въ общей формѣ. Когда мы мыслимъ о воспріятіи, мы мыслимъ о всемъ воспріятіи, когда мы мыслимъ о классѣ, мы мыслимъ о всемъ классѣ.

Законы мысли не позволяютъ намъ мыслить о части цѣлаго, не мысля въ то же время о цѣломъ. Когда я думаю объ этой страницѣ книги, я могу мыслить о ней одной, но какъ только я мыслю о ней, какъ о части книги, я буду мыслить о всей книгѣ. Съ другой стороны, мысля о цѣломъ, я мыслю въ то же время и о частяхъ цѣлаго (мысля о родѣ, мыслю о видахъ его, мысля о классѣ, мыслю о подклассахъ и индивидахъ, входящихъ въ классъ). На этомъ покоится принципъ силлогизма. Эту обоюдную связь мысли о цѣломъ и мысли о части можно было бы назвать закономъ мысленной соотносительности цѣлаго и его частей.

Еще на одинъ пунктъ нужно обратить вниманіе. Акцидентальное сужденіе есть въ одно и то же время и частно утвердительное и частно отрицательное сужденіе, оно есть какъ бы синтезъ утвержденія и отрицанія. Категорія возможности есть соединеніе бытія и не бытія. «S можетъ быть P» равно формѣ «S можетъ не быть P». Въ логикѣ понятія мы имѣемъ утвердительное, отрицательное и акцидентальное сужденіе, какъ совпаденіе утвержденія и отрицанія. Мы какъ бы имѣемъ логику, свободную отъ закона противорѣчія. Къ этому замѣчательному совпаденію намъ еще придется вернуться.

эмпиричны. Все то, что устранимо изъ сознанія, все то, что въ сознаніи можетъ быть замѣнено другимъ, все это эмпирично. Мы можемъ въ фантазіи нарушать законы зоологіи, соединяя въ одно существо кентавра противорѣчащіе предикаты льва и не льва (человѣка). Такимъ образомъ возможна миѳологія—«воображаемая зоологія»—ученіе о кентаврахъ, грифахъ, сфинксахъ и т. д. Отвлекаясь отъ эмпирическаго соціальнаго устройства, умъ человѣческій строитъ «воображаемыя соціологіи», утопіи отъ Платона до Ницше, Уэльса, Беллями. Можно написать воображаемую исторію, и такую написалъ Ренувье въ своей книгѣ Uchronie. Вообще на эмпирической основѣ мы можемъ по произволу строить какіе угодно воображаемые объекты и какія угодно воображаемыя науки. При этомъ мы никогда не нарушимъ законовъ ума, а только законы дѣйствительности, будемъ противорѣчить дѣйствительности, а не самому себѣ. Тотъ, кто творитъ сказку или миѳъ, пользуется тѣми же законами мысли, какъ и всякій человѣкъ. Въ сказкѣ также отсутствуютъ внутреннія противорѣчія, какъ и въ математикѣ. Съ другой стороны, и въ математикѣ возможенъ сказочный, воображаемый элементъ; такова неевклидова геометрія—лишенная внутреннихъ противорѣчій сказка о непересѣченіи перпендикуляра и наклонной. Съ другой стороны, безплодной, безразсудной и не безнаказанной была бы мысль отбросить законы мысли, раціональные элементы сознанія. Познающій субъектъ можетъ мыслить иные объекты и иные законы объектовъ, но онъ не можетъ мыслить иного познающаго субъекта и иные законы мысли. Это было бы равносильно желанію выпрыгнуть изъ самого себя.

Такъ, напр., навѣки связанъ познающій субъектъ формой сужденія. Отрицать ее, замѣнить чѣмъ-нибудь другимъ онъ не можетъ; отрицая сужденіе, онъ выскажетъ отрицательное сужденіе, воздерживаясь отъ сужденія, онъ мыслитъ: «я воздерживаюсь отъ сужденія». Все раціональное не устранимо изъ сознанія. Итакъ, для доказательства, что извѣстные логическіе законы эмпиричны, мы можемъ построить два слѣдующихъ силлогизма. Одинъ (въ 1-й фигурѣ).

Всѣ устранимые законы логики эмпиричны, нераціональны.

Данные законы логики устранимы, слѣдовательно они эмпиричны. Другой (во 2-й фигурѣ). Все раціональное не устранимо изъ логики. Данные законы логики устранимы, слѣдовательно, они не раціональны [1]).

[1]) Здѣсь нужно оговориться, что подъ эмпиричнымъ мы подразумѣваемъ какъ разъ все не раціональное, все не логическое. Поэтому собственно правильнѣе было бы, можетъ быть, говорить о нелогическихъ элементахъ логики вмѣсто элементовъ эмпирическихъ.

Оба силлогизма доказываютъ одно и то же: эмпиричность извѣстныхъ логическихъ законовъ доказывается чрезъ ихъ устранимость, чрезъ построеніе воображаемой логики безъ этихъ законовъ. Такимъ образомъ, если эмпиричность была ratio essendi устранимости логическихъ законовъ, воображаемой логики, то въ свою очередь устранимость логическихъ законовъ, воображаемая логика, есть ratio cognoscendi эмпиричности этихъ законовъ.

Теперь, для доказательства эмпиричности извѣстныхъ законовъ логики, мы должны доказать малую посылку нашихъ силлогизмовъ, такъ какъ большія посылки уже доказаны. Для доказательства малой посылки: «Данные законы логики устранимы» намъ будетъ достаточно показать, что законъ противорѣчія устранимъ изъ логики. Возможна логика безъ закона противорѣчія. Это и будетъ воображаемая логика, совершенно аналогичная той воображаемой или неевклидовой геометріи, которая была впервые открыта Лобачевскимъ и которая потомъ такъ революціонно перевернула вопросъ объ основаніяхъ геометріи и оказала такое важное вліяніе на все развитіе математики XIX вѣка. Логику безъ закона противорѣчія можно называть неаристотелевой не въ томъ, конечно, смыслѣ, что она въ чемъ-нибудь уклоняется отъ изложенія Аристотеля (въ этомъ смыслѣ всѣ логики не аристотелевы). Воображаемая логика неаристотелева потому, что она имѣетъ дѣло съ другимъ логическимъ міромъ, съ другими логическими операціями, чѣмъ тѣ, съ какими имѣлъ дѣло Аристотель и наша логика, впервые систематизированная Аристотелемъ.

Во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній нужно оговорить, что законъ противорѣчія мы беремъ въ классической Канто-Лейбницевской формулировкѣ. «Ни одной вещи не принадлежитъ предикатъ, противорѣчащій ей», такъ выразилъ этотъ законъ Кантъ. А не можетъ быть non A. Ничто не можетъ быть заразъ основаніемъ утвердительнаго и отрицательнаго сужденія. Этимъ закономъ изгоняется изъ нашего міра противорѣчіе. Въ добавленіе къ этому закону въ нашей логикѣ существуетъ законъ исключеннаго третьяго, который исключаетъ всякую третью форму сужденія. Благодаря этимъ законамъ наша логика имѣетъ дѣло только съ утвердительными и отрицательными сужденіями, только съ утвердительными и отрицательными модусами силлогизма.

Результаты будутъ совершенно иными, если мы предположимъ, что въ какомъ-нибудь мірѣ не дѣйствителенъ законъ противорѣчія. Чисто гипотетически предположимъ міръ, въ которомъ вещи обладаютъ тѣмъ свойствомъ, что однѣ изъ нихъ имѣютъ одинъ противорѣчащій предикатъ, суть A, другія имѣютъ другой, противорѣчащій первому

предикатъ, суть non A, третьи же имѣютъ и тотъ и другой, суть заразъ A и non A. Пусть одни предметы бѣлы, другіе не бѣлы, третьи бѣлы и не бѣлы заразъ. Въ этой третьей группѣ предметовъ осуществляется противорѣчіе. Такимъ образомъ при нашемъ предположеніи мы отбросили законъ противорѣчія и допустили объективное существованіе противорѣчія (внѣшнее противорѣчіе). Если мы, развивая это предположеніе, не впадемъ въ противорѣчіе съ самими собой, избѣгнемъ субъективнаго, внутренняго противорѣчія, если мы сохранимъ возможность сужденія и вывода, тогда мы сохранимъ логику. Тогда, значитъ, законъ противорѣчія устранимъ изъ логики, и, значитъ, онъ эмпиричень.

Ясно, что способность сужденія сохраняется при нашемъ предположеніи. Ясно, что въ такой воображаемой логикѣ будутъ уже 3 вида сужденій, различающихся по качеству: 1) утвердительное—S есть A; 2) отрицательное—S не есть A и 3) сужденіе противорѣчія—S есть и не есть A заразъ. Конечно, послѣднее сужденіе есть соединеніе утвердительнаго и отрицательнаго сужденія, но такое соединеніе отлично отъ каждаго изъ этихъ элементовъ, какъ число 12 отлично отъ каждаго изъ своихъ слагаемыхъ, отлично отъ 7, отлично отъ 5.

Сужденіе противорѣчія представляетъ совершенно особый случай по сравненію съ утвердительнымъ и отрицательнымъ сужденіемъ, а именно соединеніе противорѣчащихъ предикатовъ, а потому должно считаться совершенно особой формой сужденія. Сужденіе противорѣчія есть сужденіе, потому что сужденіе есть высказываніе истиннаго, а если въ какомъ-нибудь мірѣ противорѣчіе реально, истинно, то высказываніе противорѣчій будетъ истиннымъ, и, значитъ, будетъ сужденіемъ.

Можно и иначе показать, что сужденіе противорѣчія есть сужденіе. Несомнѣнно, что мы можемъ мыслить противорѣчіе. Когда мы бракуемъ противорѣчіе, мы мыслимъ его, иначе мы бы не могли бы его браковать. Но мыслить можно только въ сужденіяхъ. Поэтому и для насъ, земныхъ логиковъ, противорѣчіе есть форма сужденія, которую только мы бракуемъ, зная, что она невозможна для нашего міра.

Противорѣчіе имѣетъ и форму сужденія: субъекта—носителя противорѣчія и предикатъ—самое противорѣчіе. Разница между нашей логикой и воображаемой только въ томъ, что мы бракуемъ сужденія противорѣчія, а воображаемая логика допускаетъ ихъ, ибо они для нея имѣютъ фактическое обоснованіе, реальный субстратъ. Итакъ, воображаемая логика имѣетъ 3 качественныхъ формы сужденія: 1) утвердительное, 2) отрицательное, 3) противорѣчивое, которое мы будемъ лучше называть сужденіемъ индифферентнымъ.

Теперь мы должны дополнительно допустить, что кромѣ этихъ трехъ формъ сужденія не можетъ быть 4-й, имѣющей реальное обоснованіе и значеніе для міра воображаемой логики, т.-е. къ отрицанію закона противорѣчія должны прибавить еще законъ исключеннаго четвертаго.

Тогда въ каждомъ данномъ случаѣ воображаемой логики будетъ истинно или утвердительное, или отрицательное сужденіе, или индифферентное (сужденіе противорѣчія) аналогично тому, какъ въ нашей логикѣ истинно или утвердительное, или отрицательное въ силу закона исключеннаго третьяго.

Для воображаемой логики истинность одной какой-нибудь формы влечетъ за собой признаніе ложности 2-хъ другихъ и обратно истинность какой-нибудь формы можетъ быть выведена изъ признанія ложности 2-хъ другихъ. Признаніе одной какой-нибудь формы ложной равносильно колебанію между двумя остальными.

Этимъ закономъ исключеннаго четвертаго воображаемая логика ставится въ связь съ земной логикой понятія, которая, какъ мы видѣли, отлична отъ логики факта и подчинена тоже закону исключеннаго четвертаго. Наша логика понятія есть земной аналогъ воображаемой логики. Воображаемая логика и воображаемый логическій міръ отличаются тѣмъ, что въ нихъ реальности (воспріятія и представленія) подчиняются тѣмъ законамъ, какимъ у насъ подчиняются понятія.

Воображаемая логика есть реализація логики понятій; воображаемый міръ есть міръ осуществленныхъ понятій. Платонъ гипостазировалъ міръ идей; такой міръ былъ бы подчиненъ воображаемой логикѣ.

Итакъ, воображаемая логика имѣетъ слѣдующіе «законы мышленія». Одинъ изъ нихъ соотвѣтствуетъ нашему закону противорѣчія, представляя собою контрадикторное съ нимъ положеніе. Онъ гласитъ «противорѣчіе возможно, вещи могутъ быть A и non A» и можетъ называться «принципомъ сужденій противорѣчія или индифферентныхъ сужденій».

Другой законъ и есть законъ исключеннаго четвертаго, который мы сейчасъ разсмотрѣли.

Кромѣ того, въ воображаемой логикѣ сохраняются сужденія и выводы, а значитъ общій принципъ сужденія—законъ неизмѣннаго значенія терминовъ или законъ тождества и общій принципъ вывода—законъ достаточнаго основанія.

Кромѣ этихъ «законовъ мышленія» воображаемая логика имѣетъ еще одинъ принципъ, который имѣетъ и наша логика, но который послѣдняя почему-то не отмѣчала, смѣшивая его съ закономъ противорѣчія. Мы говоримъ о законѣ, который предложили бы формулировать такъ: «Сужденіе не можетъ быть заразъ истиннымъ и ложнымъ» и пред-

ложили бы назвать «закономъ абсолютнаго различія истины и лжи» [1]). Этимъ закономъ запрещается самопротиворѣчіе, повелѣвается послѣдовательность самому себѣ, согласованность въ утвержденіяхъ познающаго субъекта. Поэтому, этотъ законъ можно было бы назвать закономъ несамопротиворѣчія. Безъ этого закона невозможна никакая логика, а, значитъ, и воображаемая. Тотъ, кто пересталъ бы различать истину отъ лжи, тотъ пересталъ бы мыслить логически.

Напротивъ того, законъ противорѣчія обращается къ міру, къ объектамъ и говоритъ, что въ нихъ не можетъ осуществляться противорѣчіе. Онъ запрещаетъ внѣшнее противорѣчіе, противорѣчіе въ объектахъ; законъ абсолютнаго различія истины и лжи запрещаетъ внутреннее противорѣчіе, противорѣчіе въ субъектѣ. Первый имѣетъ объективное и матеріальное значеніе, второй субъективное и формальное. Поэтому можно, не нарушая закона абсолютнаго различія истины и лжи, нарушать или отбрасывать законъ противорѣчія. Если я буду утверждать, что этотъ N.N. есть заразъ и человѣкъ и нечеловѣкъ, то я, конечно, нарушу законъ противорѣчія, но, если я буду всегда утверждать данное сужденіе, если я буду твердо стоять на своемъ, то я отнюдь не нарушу закона абсолютнаго различія истины и лжи. Отрицаніе закона противорѣчія, его нарушеніе есть нарушеніе закона дѣйствительности и матеріальнаго принципа знанія. Нарушеніе закона абсолютнаго различія истины и лжи есть нарушеніе формальнаго закона мысли. Поэтому воображаемая логика, вся построенная на отрицаніи закона противорѣчія, никогда не нарушаетъ закона абсолютнаго различія истины и лжи. Воображаемая логика никогда не противорѣчитъ себѣ, представляя собой систему, лишенную внутреннихъ противорѣчій. Въ этомъ она совершенно одинакова съ системами воображаемыхъ геометрій, также лишенныхъ внутреннихъ противорѣчій и также абсурдныхъ съ точки зрѣнія «здраваго смысла». Болѣе того, эта внутренняя согласованность и стройность воображаемыхъ дисциплинъ и является критеріемъ ихъ возможности. Воображаемыя дисциплины возможны, если онѣ удовлетворяютъ формально логическимъ требованіямъ, какъ бы онѣ ни расходились съ дѣйствительностью и здравымъ смысломъ.

Теперь, закончивъ краткій обзоръ ученія о сужденіи и законахъ мышленія въ воображаемой логикѣ, перейдемъ къ ученію о выводѣ и

---

1) Въ сущности этотъ смыслъ имѣетъ Зигвартовское пониманіе закона противорѣчія. Поэтому законъ противорѣчія въ нашей логикѣ двусмысленъ. На такую двусмысленность его обратилъ вниманіе Спиръ.

покажемъ, что въ воображаемой логикѣ возможны выводы и прежде всего силлогизмы.

Къ силлогистикѣ и обратимся. Оказывается, что въ воображаемой логикѣ устраняется законъ противорѣчія, но не устраняется силлогистика, и этимъ доказывается независимость принципа силлогистики отъ закона противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, если мы знаемъ, что всему классу M свойственно противорѣчіе, свойственны заразъ признаки A и non A, то и каждое данное M обладаетъ этимъ же соединеніемъ противорѣчащихъ признаковъ. Что же такое это знаніе? Самый настоящій силлогизмъ 1-й фигуры съ индифферентной большой посылкой, который и приметъ такую форму:

Всѣ M суть A и не суть A заразъ.
S есть M.

Слѣдов. S есть A и не есть A заразъ.

Выводъ этотъ для насъ обязателенъ, потому что, если бы хотѣли его избѣжать, то мы впали бы въ непослѣдовательность, въ противорѣчіе съ собственнымъ утвержденіемъ. Дѣйствительно, принимая большую посылку, мы объявили бы одинъ разъ сужденіе «Всѣ M суть и не суть A заразъ» истиннымъ, а отказываясь утверждать, что S, которое есть M, есть и не есть A заразъ, опровергали бы большую посылку, приводя исключенія изъ нея, объявляли бы ее ложной. Значитъ, мы одно и то же сужденіе сначала объявили бы истиннымъ, а потомъ ложнымъ, значитъ, отказываясь дѣлать выводъ по индифферентному модусу, мы нарушали бы законъ абсолютнаго различія истины и лжи,—формальный законъ мысли. Слѣдовательно, указанный нами индифферентный силлогизмъ обязателенъ для насъ въ силу формальнаго закона мысли. Въ данномъ случаѣ логика заставляетъ насъ выводить противорѣчіе силлогистически. Попутно мы установили, что принципъ силлогизма не зависитъ отъ закона противорѣчія, но зависитъ отъ закона абсолютнаго различія истины и лжи. Какова же роль закона противорѣчія въ нашей логикѣ?

Онъ бракуетъ индифферентные модусы для нашей логики, которые въ ней лишены смысла, ибо въ ней заранѣе извѣстно, что въ вещахъ нѣтъ противорѣчія, а поэтому и безсмысленно оперировать съ противорѣчіемъ силлогистически.

У насъ только утвердительныя и отрицательныя сужденія, только утвердительные и отрицательные модусы имѣютъ билетъ на право входа въ логику—реальное обоснованіе вещами. Законъ противорѣчія и за-

конъ исключеннаго третьяго это сторожа, которые не пропускаютъ въ логику безбилетныхъ—индифферентныя сужденія и модусы силлогизма.

Ту же самую обязательность индифферентнаго модуса можно доказать и иначе. Какой смыслъ сужденія: S есть M, подчиненія S понятію M?

Смыслъ такого подчиненія въ принципѣ: Все, истинное относительно M, истинно и относительно S. Сужденіе «Аристотель философъ» имѣетъ въ сущности только одинъ смыслъ: всѣ сужденія, истинныя относительно философа, истинны и относительно Аристотеля. Понятія суть только опорные пункты для вывода, логическія функціи и символы, дѣлающіе возможнымъ выводъ. Поэтому, если относительно понятія M истинно противорѣчіе, то оно истинно и относительно S, которое есть M.

Само собой разумѣется, что кромѣ индифферентнаго модуса, въ воображаемой логикѣ остаются и утвердительный и отрицательный модусы. Если относительно M истинно утвердительное сужденіе, то оно истинно и относительно S, которое есть M. Если относительно M истинно отрицательное сужденіе, то оно истинно и относительно S, которое есть M.

Такимъ образомъ мы будемъ имѣть въ воображаемой логикѣ 6 модусовъ 1-й фигуры: общеутвердительный, частноутвердительный, общеотрицательный, частноотрицательный, общеиндифферентный и частноиндифферентный.

2 Утверд. модуса.	2 Отриц. модуса.	2 Индиф. модуса.
Всѣ M суть P.	Всѣ M не суть P.	Всѣ M суть и не суть P заразъ.
Всѣ (Нѣк.) S суть P.	Всѣ (Нѣк.) S суть P.	Всѣ (Нѣк.) S суть P.
Всѣ (Нѣк.) S суть P.	Всѣ (Нѣк.) S не суть P.	Всѣ (Нѣк.) S суть и не суть P заразъ

Другихъ модусовъ не можетъ быть. Если мы возьмемъ малую посылку индифферентной, то мы не получимъ вывода, какъ не получимъ его, если возьмемъ малую посылку отрицательной.

Значитъ и для воображаемой логики остается въ силѣ формальное правило нашей первой фигуры: большая посылка должна быть общей, малая утвердительной.

Теперь безъ доказательствъ, такъ какъ доказательства потребовали бы много мѣста, сообщимъ нѣкоторыя другія теоремы воображаемой логики.

Вторая фигура силлогизма въ воображаемой логикѣ не возможна, зато третья и четвертая возможны. Третья фигура имѣетъ 9 модусовъ. Конверзія утвердительнаго сужденія происходитъ, какъ въ нашей

логикѣ, конверзія же отрицательныхъ и индифферентныхъ сужденій не возможна.

Зато возможно совершенно новое явленіе, котораго нѣтъ въ нашей логикѣ,—«параллелограммъ предикатовъ», тѣсно связанный, впрочемъ, съ проблемой индукціи въ нашей земной логикѣ. Со временемъ мы предполагаемъ опубликовать всѣ найденныя нами теоремы воображаемой логики и показать, что въ ней нѣтъ нигдѣ непослѣдовательности и самопротиворѣчія, что она представляетъ собою такую же замкнутую и законченную систему логики, какъ наша «аристотелева» логика. Эта логика безъ закона противорѣчія частью схожа, частью различна съ нашей логикой. Въ этомъ опять-таки ея аналогія съ неевклидовыми геометріями, которыя также частью схожи, частью различны съ евклидовой.

Все то, что въ нашей геометріи не зависитъ отъ аксіомы о параллельныхъ линіяхъ, все это обще у ней съ геометріей Лобачевскаго. Все то, что въ нашей логикѣ не зависитъ отъ закона противорѣчія, все это обще у ней съ воображаемой логикой безъ закона противорѣчія.

Теперь мы доказали малую посылку нашего силлогизма. Воображаемая логика безъ закона противорѣчія возможна, или законъ противорѣчія устранимъ изъ логики. Значитъ, законъ противорѣчія эмпиричнъ, ибо раньше мы доказали большую посылку силлогизма: «все устранимое изъ логики—эмпирично».

III.

Доказательство эмпиричности закона противорѣчія настолько важно по своимъ послѣдствіямъ, что мы дадимъ сейчасъ второе доказательство этой эмпиричности, не основанное на построяемости воображаемой логики, а совершенно отъ нея независимое. Вотъ это доказательство.

Законъ противорѣчія гласитъ: ни въ чемъ не могутъ быть соединены противорѣчащіе признаки, А не можетъ быть non А, утвержденіе не можетъ совпасть съ отрицаніемъ. Но если мы спросимъ, а что же мы называемъ противорѣчащими признаками, non А, отрицаніемъ? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: противорѣчащими признаками, А и non А, утвержденіемъ и отрицаніемъ мы называемъ такіе признаки, которые никогда не совпадаютъ, не соединяются въ одной и той же вещи. Если А есть бѣлое, то не бѣлымъ будемъ совокупность всего того, что несовмѣстимо съ бѣлымъ—черное, желтое, оранжевое, д у х о в н о е и т. д. Сухое совмѣстимо съ бѣлымъ, и поэтому сухое мы и не называемъ отрицаніемъ бѣлаго. Законъ противорѣчія требуетъ, чтобы утвержде-

ніе не совпадало съ отрицаніемъ. Это требованіе и выполняется, но такимъ образомъ, что отрицаніемъ мы называемъ и считаемъ все то и только то, что несовмѣстимо съ утвержденіемъ. Итакъ, законъ противорѣчія уже заключенъ implicite въ самомъ опредѣленіи отрицанія. Поэтому понятно, что законъ противорѣчія никогда не потерпитъ исключенія въ нашей логикѣ. Если бы когда-нибудь совпали утвержденіе и отрицаніе, то мы не объявили бы законъ противорѣчія нарушеннымъ, а объяснили бы это тѣмъ, что мы не вѣрно назвали эти 2 признака утвержденіемъ и отрицаніемъ. Это все равно, какъ съ вращеніемъ земли вокругъ своей оси въ теченіе сутокъ; будетъ ли оно совершаться медленнѣе или скорѣе, все равно оно будетъ совершаться въ одни сутки, ибо сутками мы какъ разъ и называемъ время обращенія земли вокругъ своей оси. Законъ противорѣчія и истина о вращеніи земли въ теченіе сутокъ, какъ скрытыя опредѣленія, никогда не потерпятъ измѣненій или исключеній, они абсолютны. Но объ истины не суть простыя тавтологіи, онѣ суть опредѣленія реальныя. Онѣ предполагаютъ, первая самый фактъ вращенія земли вокругъ своей оси, вторая фактъ существованія несовмѣстимыхъ предикатовъ. Если бы этихъ фактовъ не было, объ истины потеряли бы свой характеръ реальныхъ опредѣленій, потеряли бы свою приложимость къ реальности. Безъ факта существованія несовмѣстимыхъ предикатовъ не было бы отрицанія въ нашемъ смыслѣ слова, а, значитъ, не могло бы быть и закона противорѣчія, который есть только слѣдствіе изъ опредѣленія нашего отрицанія, изъ его основного свойства сводиться къ несовмѣстимости. Откидывать законъ противорѣчія, это значитъ вводить отрицаніе, которое не основывается на несовмѣстимости. Въ другомъ мѣстѣ мы покажемъ, что это возможно, и тогда идея воображаемой логики станетъ болѣе ясной.[1]) Фактъ существованія несовмѣстимыхъ предикатовъ, несоединимыхъ признаковъ, какъ всякій фактъ, есть эмпирическій элементъ нашего познанія.

Въ основѣ его лежитъ тысяча мелкихъ фактовъ, что бѣлое не можетъ быть краснымъ, тишина шумной, покой движеніемъ и т. д. Это факты, это познанія a posteriori. Какъ Юмовскій Адамъ въ первый день творенія до всякаго опыта не могъ бы a priori усмотрѣть причинной связи явленій, такъ точно онъ до опыта не могъ бы усмотрѣть, что красное несовмѣстимо съ бѣлымъ, но что оно совмѣстимо съ сухимъ. Какъ нельзя

---

1) Сейчасъ достаточно будетъ сказать, что воображаемая логика безъ закона противорѣчія основывается на введеніи непосредственнаго отрицанія, «воспріятій отсутствія». Воображаемая логика стала бы реальной въ мірѣ съ отрицательными ощущеніями, въ мірѣ съ двумя противоположными родами бытія.

раціональнымъ путемъ открыть связь между причиной и дѣйствіемъ, такъ нельзя раціональнымъ путемъ установить несовмѣстимость двухъ признаковъ. И тутъ и тамъ рѣшаетъ опытъ. Это не значитъ, что излагаемая здѣсь теорія впадаетъ въ юмизмъ, въ эмпиризмъ. Отъ нихъ насъ всегда будетъ отдѣлять догма о верховенствѣ и неотрицаемости логики. Мы считаемъ, что логическій релятивизмъ эмпиризма есть его point vulnerable, есть Архимедова точка, гдѣ опрокидывается эмпиризмъ. Но эти различія не должны затушевывать того, что данный здѣсь анализъ закона противорѣчія преслѣдуетъ ту же цѣль, что и Юмовскій анализъ причинности: отнятія у того, что считалось раціональнымъ, характера раціональности. Само собой разумѣется, указаніемъ на эту аналогію мы не предрѣшаемъ вопроса, вполнѣ ли правиленъ Юмовъ анализъ причинности или нѣтъ.

Для большей ясности расчленимъ это 2-е доказательство эмпиричности закона противорѣчія. Его схема будетъ такова. Законъ противорѣчія предполагаетъ наличность отрицанія, отрицаніе предполагаетъ наличность несовмѣстимости.

Слѣдовательно, законъ противорѣчія предполагаетъ наличность несовмѣстимости признаковъ, основывается на несовмѣстимости. Несовмѣстимость признаковъ эмпирична. Слѣдовательно, законъ противорѣчія основывается на чемъ-то эмпирическомъ.

Въ этомъ разсужденіи есть одинъ слабый пунктъ. Намъ могутъ возразить: «Вы чисто произвольно свели отрицаніе на несовмѣстимость, можетъ быть, есть и другіе источники отрицанія». Поэтому, чтобы отразить это возраженіе, я долженъ доказать слѣдующее положеніе: «Логическимъ основаніемъ отрицанія въ нашемъ мірѣ можетъ быть только несовмѣстимость признаковъ».

Ясно, что несовмѣстимость можетъ быть логическимъ основаніемъ отрицанія. Объ этомъ учитъ и логическая традиція и логика новаго времени (назову, хотя бы, Зигварта, Брэдли). Не трудно видѣть, что обычно отрицательное сужденіе основывается на несовмѣстимости. Какъ я прихожу къ утвержденію, что эта бумага не чернаго цвѣта? Воспріятія «не чернаго» я не имѣю. Слѣдовательно, къ этому утвержденію я не могу прійти непосредственно черезъ воспріятія, а долженъ приходить посредственно черезъ умозаключеніе.

Умозаключеніе тутъ такого рода. Я знаю, что бѣлое несовмѣстимо съ чернымъ. Вижу, что бумага бѣлаго цвѣта. Заключаю, бумага не чернаго цвѣта. Тутъ у насъ имѣется самый безспорный силлогизмъ 1-й фигуры (Celarent). Общая схема вывода отрицательнаго сужденія такова: «признакъ M исключаетъ признакъ P; S имѣетъ признакъ M;

значитъ, S не имѣетъ признака P». Въ основѣ отрицательнаго сужденія лежитъ выводъ изъ несовмѣстимости 2-хъ признаковъ (большая посылка). Приписывая вещи одинъ изъ несовмѣстимыхъ признаковъ (малая посылка), мы вынуждены отрицать другой (заключеніе).

Впрочемъ, намъ нужно доказать больше, намъ нужно доказать, что описанный нами процессъ вывода происходитъ при каждомъ отрицательномъ сужденіи, что нѣтъ другого основанія отрицанія, кромѣ несовмѣстимости. Такое доказательство и будетъ представлено въ видѣ раздѣлительнаго силлогизма. Какъ логическія основанія для отрицанія, приводились или 1) различіе двухъ признаковъ, или 2) отсутствіе признака, или 3) несовмѣстимость признаковъ или различныя комбинаціи этихъ случаевъ.

Источникомъ отрицанія не можетъ быть ни различіе, ни отсутствіе. Слѣдовательно, единственнымъ источникомъ отрицанія можетъ быть несовмѣстимость.

Что касается до большой посылки, то, конечно, въ такомъ видѣ доказательство не будетъ полнымъ. Можетъ быть, помимо этихъ трехъ основаній для отрицанія возможны еще какія-нибудь, которыя ускользнули отъ логиковъ, или возможно, что мы просмотрѣли въ логической литературѣ указаніе на какое-нибудь иное основаніе для отрицанія. Но это доказательство всегда можетъ быть пополнено. Если намъ укажутъ какой-нибудь новый источникъ отрицанія, то мы должны показать, что онъ таковымъ не можетъ быть. Мы же не знаемъ въ логической литературѣ указаній на другіе источники отрицанія и не можемъ себѣ представить никакихъ иныхъ.

Теперь мы должны доказать, что ни различіе, ни отсутствіе не могутъ быть логическими основаніями для отрицанія.

Различіе не можетъ быть основаніемъ для отрицанія. Если бы простое различіе было бы основаніемъ отрицанія, если понимать отрицаніе, какъ различіе, тогда законъ противорѣчія абсолютно невѣренъ. Если сухое есть отрицаніе синяго, тогда всякое утвержденіе — «сухое можетъ быть синимъ» будетъ нарушеніемъ закона противорѣчія, совпаденіемъ утвержденія и отрицанія. Далѣе, всякое сужденіе предполагаетъ различіе субъекта отъ предиката. Въ сужденіи «человѣкъ смертенъ» «человѣкъ» и «смертенъ» — различныя понятія. Если понимать отрицаніе, какъ различіе, тогда каждое утвердительное сужденіе выражаетъ совпаденіе утвержденія и отрицанія. Поэтому и нельзя понимать отрицаніе, какъ различіе.

Но его нельзя понимать и какъ простое отсутствіе признака. Отсутствіе признака не можетъ быть логическимъ основаніемъ для отрицанія.

Отсутствіе признака всегда бываетъ только субъективнымъ, отсутствіемъ признака въ моемъ представленіи предмета, ибо нѣтъ средствъ объективно удостовѣриться въ отсутствіи признака у предмета, нѣтъ воспріятій отсутствія. Если я говорю: «вещи нѣтъ въ комнатѣ», это значитъ прежде всего, что я ея не вижу, что она отсутствуетъ въ моемъ зрительномъ представленіи комнаты. Но на этомъ основаніи я и не могу утверждать объективнаго отсутствія вещи въ комнатѣ. Вещь можетъ быть въ комнатѣ, а я ея не вижу. Только, когда я удостовѣрился, что всюду въ комнатѣ другія вещи, исключающія возможность нахожденія въ комнатѣ искомой вещи, только тогда я могу заключить: «вещи объективно нѣтъ въ комнатѣ». Если я у какого-нибудь человѣка не замѣтилъ признаковъ нравственнаго благородства, если они отсутствуютъ въ моемъ представленіи этого человѣка, я не могу объявлять его неблагороднымъ. Я могу объявить его неблагороднымъ, только если знаю за нимъ нѣчто, несовмѣстимое съ нравственнымъ благородствомъ. Пока я не имѣю отъ рюмки съ безцвѣтной жидкостью вкусовыхъ ощущеній, когда у меня отсутствіе вкуса воды, я не могу сказать «это не вода». Когда я имѣю вкусовое ощущеніе водки, несовмѣстимое съ водой, тогда я могу сказать «это не вода».

Высказывать объективное отсутствіе признака у предмета я могу только тогда, когда замѣтилъ въ предметѣ, нѣчто несовмѣстимое съ этимъ признакомъ. Чтобы простое отсутствіе признака могло стать основаніемъ для отрицательнаго сужденія, къ нему должна присоединиться еще несовмѣстимость.

Ни простое различіе, ни простое отсутствіе признака не могутъ быть основаніями отрицанія; во всѣхъ случаяхъ логически обоснованнаго отрицательнаго сужденія основаніемъ является несовмѣстимость. Только черезъ утвержденіе исключающаго признака приходимъ мы къ отрицанію исключаемаго признака. Единственнымъ основаніемъ отрицанія, а, слѣдовательно, и закона противорѣчія является несовмѣстимость. Несовмѣстимость признаковъ эмпирична, поэтому эмпиричнъ и законъ противорѣчія. [1])

IV.

Мы видѣли, что въ логикѣ есть устранимые, а потому эмпиричные элементы. Если устранить то, что устранимо и эмпирично, останется не устранимая раціональная логика. Ее мы и предлагаемъ называть

[1]) Несовмѣстимость признаковъ находится въ связи съ пространственностью, а поэтому и законъ противорѣчія находится въ связи съ пространственностью. Эта связь между логикой и формами познанія и была установлена между прочимъ И. И. Лапшинымъ.

металогикой. Мы не можемъ произвести здѣсь всего процесса устраненія изъ логики всего эмпирическаго, нашей цѣлью было дать идею такого устраненія. Сейчасъ мы только охарактеризуемъ главнѣйшія различія между металогикой и эмпирической логикой.

Различіе между металогикой и эмпирической логикой есть прежде всего различіе между раціональнымъ и эмпирическимъ (или точнѣе раціонально-эмпирическимъ, такъ какъ эмпирическое въ чистомъ видѣ не можетъ существовать, такъ какъ и въ эмпирической логикѣ есть раціональные элементы).

Мы назвали чисто раціональную логику металогикой, чтобы обозначить ея формальную аналогію съ метафизикой. Міру опытной дѣйствительности, міру физики противостоитъ метафизика. Міру опытной логики противостоитъ металогика. Метафизика есть познаніе бытія внѣ условій опыта, бытія подлиннаго и единаго въ отвлеченіи отъ эмпирическаго разнообразія вещей. Металогика есть познаніе мысли внѣ условій опыта, чистой мысли въ отвлеченіи отъ всякаго разнообразія содержанія мысли.

Такимъ образомъ это различіе приводитъ насъ и къ слѣдующему различію между обѣими науками,—различію между формальнымъ и матеріальнымъ (или точнѣе формально-матеріальнымъ).

Только металогика есть формальная наука логики, ибо только она отвлекается отъ всякаго содержанія мысли, отъ всего фактическаго, эмпирическаго. Поэтому металогика и есть логика, пригодная для каждаго міра, какъ бы своеобразно ни было устройство объектовъ этого міра, ибо она заключаетъ въ себѣ только законы чистой мысли сужденія и вывода вообще, отражаетъ только природу познающаго субъекта. Напротивъ того, наша эмпирическая «аристотелева» логика — не формальная логика, а наука, гдѣ формальное, металогическое мысли смѣшано съ содержаніемъ мысли. Ея законъ противорѣчія, ея отрицаніе, опираются на фактъ несовмѣстимости, на нѣчто познанное, а потому матеріальное. Формально же только познающее. Поэтому, отъ присоединенія этихъ матеріальныхъ принциповъ наша земная логика теряетъ свой чисто формальный характеръ, становится смѣсью, гибридной формой, чѣмъ то среднимъ между формальной металогикой и матеріальной естественной наукой. Законы нашей логики суть отчасти законы металогики, отчасти законы природы; таковымъ будетъ, напр., законъ противорѣчія. Отсюда ясно, что эмпирическая логика не годится для познанія всякаго, а только одного опредѣленнаго земного міра. Въ другомъ мірѣ она могла бы оказаться въ дисгармоніи съ его основными свойствами, ибо она носитъ уже на себѣ отпечатокъ основныхъ свойствъ нашего міра. Тамъ она можетъ оказаться такъ же непригодной, какъ наша зоологія,

навѣрное, непригодна для Марса. Итакъ, металогика пригодна для всѣхъ міровъ, эмпирическая логика только для одного нашего. Поэтому металогика относится къ эмпирической логикѣ, какъ общее къ частному.

Въ связи съ этимъ и другое важное различіе. Металогика относится къ эмпирической логикѣ, какъ абстрактное къ конкретному, какъ бѣдное къ богатому, какъ минимальное къ максимальному. Металогика это то, что обще всѣмъ логикамъ, и поэтому она бѣднѣе ихъ содержаніемъ. Въ нее входитъ только форма, а не содержаніе, и поэтому она бѣдна содержаніемъ. Различныя же логическія системы, наши и воображаемыя, прибавляютъ къ этимъ формальнымъ принципамъ, къ этому минимальному объему различные матеріальные принципы и этимъ обогащаютъ, конкретизируютъ логику. Конкретизируя логику, онѣ сводятъ ее съ неба на землю, изъ идеальнаго къ реальному, приспособляютъ ее къ реальному и дѣлаютъ ее пригоднымъ орудіемъ познанія той или иной реальности. Слишкомъ формальная, слишкомъ абстрактная, слишкомъ бѣдная металогика сама по себѣ не можетъ служить орудіемъ познанія; она лежитъ въ основѣ всякаго познанія, но, чтобы стать орудіемъ познанія, она должна обогатиться матеріальными принципами. Отъ сужденія вообще мы должны перейти къ опредѣленнымъ формамъ сужденія, приспособленнымъ къ данному міру, отражающимъ основныя его свойства, и тогда мы можемъ познавать этотъ міръ. Металогика, пригодная для познанія всякаго міра, одна не можетъ познать ни одного. Божественная логика — металогика для соприкосновенія съ реальностью, съ тварностью, нуждается въ посредникѣ, въ Логосѣ, въ матеріальной логикѣ. Поэтому металогика — чисто теоретическая наука; она не имѣетъ практическаго значенія, отношенія къ реальности. Напротивъ того эмпирическая логика имѣетъ такое практическое значеніе. Она вырабатывается въ процессѣ жизни и борьбы, взаимодѣйствія между средой и человѣкомъ и является органомъ жизни, орудіемъ борьбы, отраженіемъ среды и человѣка. Логика служитъ для познанія, познаніе для жизни, значитъ для жизни служитъ логика.

Познаніе есть взаимодѣйствіе среды и человѣка, познаваемаго и познающаго, и это отразилось на нашей логикѣ. Отсюда ея двойственный характеръ. Отъ познающаго ея металогическіе формальные элементы, отъ познаваемаго матеріальные, эмпиричные. Конгломератомъ того и другого, чистой логики и естественной науки, является наша логика, и этотъ двойственный характеръ есть одна изъ самыхъ характеристичныхъ ея чертъ. Резюмируя все вышесказанное, мы можемъ сказать, что металогика относится къ эмпирической логикѣ: 1) какъ раціональное къ эмпири-

скому, 2) какъ формальное къ матеріальному, 3) общее къ частному, 4) минимальное къ максимальному, 5) теоретическое къ практическому, 6) однородное къ двойственному.

Предѣлы настоящей статьи не позволяютъ намъ подробнѣе остановиться на содержаніи металогики. Я остановлюсь поэтому только на одномъ пунктѣ, и этотъ пунктъ долженъ еще болѣе выяснить различіе между металогикой и эмпирической логикой.

Наша эмпирическая логика характеризуется дѣленіемъ сужденій на утвердительныя и отрицательныя. Обычно считается, что это дѣленіе послѣднее для логики, что выйти изъ него нельзя, что понятія утвержденія и отрицанія соотносительны, что каждое утвержденіе предполагаетъ отрицаніе, а каждое отрицаніе предполагаетъ утвержденіе. Omnis determinatio est negatio. Чудовищной, навѣрно, покажется такимъ логикамъ самая мысль о логикѣ, въ которой нѣтъ отрицательныхъ сужденій. Между тѣмъ мы будемъ защищать эту мысль.

Если мы проанализируемъ наше отрицательное сужденіе, мы увидимъ, что оно можетъ имѣть 2 смысла: 1) S есть non P, 2) S не есть P.

Ясно, что первый типъ сводится къ утвердительному сужденію, онъ утвердителенъ ex vi forma. Ясно, что второй типъ сводится къ избѣганію ошибки, заблужденія, ложности. Онъ равнозначенъ такой формѣ: «сужденіе S есть P ложно» или «ошибся бы тотъ, кто утверждалъ бы, что S есть P». Я не буду здѣсь настаивать на томъ, что и такимъ образомъ отрицательное сужденіе свелось бы въ сущности на утвердительное съ субъектомъ: «сужденіе S есть P» и предикатомъ: «ложно». Я обращу вниманіе на другое. Психологически и логически этотъ смыслъ отрицательнаго сужденія предполагаетъ возможность ошибки, заблужденія. Безъ такой возможности отрицательное сужденіе не имѣетъ никакого смысла. Представьте себѣ духа, который никогда не ошибается и который обладаетъ средствами къ совершенному познанію. Духъ, который не образовываетъ ложныхъ сужденій, не образовывалъ бы и отрицательныхъ сужденій, т.-е. сужденій о ложности. Такому духу нечего было бы опровергать, а въ опроверженіи ложнаго весь смыслъ отрицательныхъ сужденій. Отрицательныя сужденія появляются только въ логикѣ несовершенной, въ логикѣ, въ которой не исключена возможность ошибокъ.

Совершенная же логика можетъ объ нихъ только грезить, можетъ только воображать ихъ такъ, какъ мы воображаемъ индифферентныя сужденія. Какъ мы воображаемъ логику безъ закона противорѣчія, логику непосредственнаго отрицанія, такъ совершенное познаніе будетъ

воображать нашу аристотелеву логику, логику ошибки. Логикой совершенства и совершеннаго познанія должна быть божественная логика, а потому она должна быть логикой однихъ только утвердительныхъ сужденій безъ отрицательныхъ.

Эту разницу между обѣими логиками можно пояснить на такомъ примѣрѣ. Представьте себѣ двухъ математиковъ, работающихъ отдѣльно. Одинъ никогда не ошибается, другой ошибается и потомъ самъ себя поправляетъ. Пусть они дѣлаютъ длинный рядъ вычисленій: $5\times5=25$; $25\times7=175$; $175+6=181$ и т. д. Все утвердительныя сужденія. Отрицательныя сужденія появятся только у второго математика, всякій разъ какъ онъ ошибется и начнетъ поправлять себя.

Эта божественная логика, логика совершеннаго познанія, логика безъ отрицательныхъ сужденій и есть металогика. Это самая простая, самая абстрактная изъ всѣхъ возможныхъ логическихъ системъ, и она лежитъ въ основѣ всѣхъ ихъ. Кромѣ того, она одна является дисциплиной формальной, ибо появленіе отрицательныхъ сужденій уже предполагаетъ извѣстные матеріальные принципы, нѣчто фактическое: съ одной стороны—фактъ существованія несовмѣстимыхъ предикатовъ, съ другой стороны—возможность ошибки.

Теперь покажемъ, что эта металогика лежитъ въ основѣ нашей логики, и что наша логика есть металогика, приспособленная къ возможности ошибки.

Прежде всего покажемъ, что всякое отрицательное сужденіе можетъ быть представлено въ видѣ утвердительнаго сужденія. Если мы высказываемъ отрицательное сужденіе, то у насъ есть основаніе считать его истиннымъ. Наличность этого основанія можетъ быть высказана въ утвердительной формѣ, эквивалентной данной отрицательной формѣ. Поясню это примѣромъ. Высказывая «лошадь не чернаго цвѣта», я имѣю какое-нибудь основаніе для этого, напр. бѣлый цвѣтъ лошади, и тогда наше отрицательное сужденіе «лошадь не чернаго цвѣта» можетъ быть замѣнено утвердительнымъ «лошадь бѣлаго цвѣта».

Поэтому всѣ сужденія нашей логики могутъ быть сведены къ системѣ утвердительныхъ сужденій, т.-е. представлены въ видѣ системы металогической, гдѣ нѣтъ отрицательныхъ сужденій.

Въ самомъ дѣлѣ съ логической стороны, со стороны логической техники форма «S не есть P» совершенно равнозначна формѣ «S есть non P», формѣ утвердительной. Это показываетъ и математическая логика, которая такъ успѣшно сводитъ отрицаніе на форму «S есть non P». Отрицательный модусъ, напр., Celarent:

Ни одно M не есть P.
Всѣ S суть M.

Ни одно S не есть P.

можно представить въ такой формѣ:
Всѣ M суть non P.
Всѣ S суть M.

Всѣ S суть non P.

Тогда онъ будетъ только частнымъ случаемъ Barbara.

Значитъ, и въ нашей логикѣ необходимо и достаточно мыслить металогически. Все же не металогическое въ сущности и не есть логическое.

Металогика имѣетъ одну только форму сужденія, а слѣдовательно и соотвѣтственный законъ исключеннаго второго, законъ совершенства познанія, невозможности ошибки.

Мы теперь выяснили 3 различныхъ понятія логики:

1) Какъ металогики, съ одной формой сужденія—утвердительной и съ закономъ исключеннаго второго;

2) какъ нашей эмпирической логики съ двумя формами сужденія—утвердительной и отрицательной и съ закономъ исключеннаго третьяго;

3) какъ воображаемой логики съ 3 формами сужденія—утвердительной, отрицательной и индифферентной и съ закономъ исключеннаго четвертаго.

При помощи металогики можно построить все содержаніе нашей эмпирической логики, при помощи эмпирической логики можно построить чуждый ей міръ воображаемой логики.

Этотъ законъ логической трансгрессіи, гласящій, что при помощи болѣе простой логической системы можно построить болѣе сложную, и объясняетъ намъ то абсурдное на первый взглядъ положеніе, что мы, земные логики, можемъ яко бы перенестись въ сферу совершенно чуждой намъ мысли, въ міръ воображаемой логики. Но мыслимъ мы и въ металогикѣ, и въ эмпирической логикѣ, и въ воображаемой всегда одинаково—металогически; разница не отъ законовъ мысли, а отъ матеріала мысли.

Прежде чѣмъ кончить, я долженъ сказать нѣсколько словъ о значеніи этихъ изслѣдованій. Они должны имѣть, съ одной стороны, чисто логическое значеніе, съ другой стороны, гносеологическое и общефи-

лософское. Въ чисто логической сферѣ эти изслѣдованія должны имѣть слѣдующую цѣль:

I. Они должны дать методъ для изслѣдованія законовъ мышленія. При помощи подобныхъ изслѣдованій можно: 1) выдѣлить всѣ аксіомы и постулаты, лежащіе въ основѣ логики, и дать всѣмъ имъ точныя формулировки, 2) выяснить, какія логическія операціи и положенія зависятъ отъ какой аксіомы.

II. Этимъ было бы расчленено все содержаніе логики, и наука логики приняла бы строго доказательную форму, аналогичную формѣ математики.

III. Такимъ путемъ формулы нашей логики можно было бы обобщать и излагать въ самомъ общемъ видѣ.

IV. Наконецъ, сравнивая формулы нашей логики съ формулами воображаемой, можно рѣшать многіе спеціальные вопросы нашей логики. Въ самомъ дѣлѣ, въ методѣ воображаемой логики мы имѣемъ методъ, аналогичный сравнительному и экспериментальному методамъ естествознанія [1]).

На ряду съ этимъ и гносеологическое значеніе. Эти изслѣдованія должны установить эмпирическіе элементы логики, но для того, чтобы выдѣлить чисто раціональные, обязательные для каждаго изслѣдованія, между прочимъ, и философскаго. Они должны дать логику, которой бы вполнѣ надежно могъ пользоваться философъ. Металогика и есть логика метафизики и гносеологіи. Въ этомъ смыслѣ она первѣе гносеологіи, первѣе всякой философской науки и есть «первая философія».

Но объ этомъ нужно было бы поговорить болѣе подробно и тогда выяснилась бы связь со многими вопросами философіи и гносеологіи.

*

Эти изслѣдованія, несмотря на ихъ парадоксальность, на ихъ противорѣчіе тому, что вѣка учила логика, находятся въ самой тѣсной связи со всѣмъ ея современнымъ развитіемъ.

Ни одна наука, за исключеніемъ, быть можетъ, физики, не переживаетъ въ настоящее время такого критическаго момента въ исторіи своего развитія, какъ наука логики. Созданная геніемъ Аристотеля, въ теченіе двухъ тысячелѣтій незыблемой сохранялась наука логики почти въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ она вышла изъ рукъ своего ве-

[1]) Этимъ путемъ напр. рѣшаются вопросы о 2-й фигурѣ и о conversio въ нашей логикѣ.

ликаго творца. За это время перемѣнялись религіи, исчезали имперіи, вырождались расы. Что осталось отъ греческой науки?

Но вѣка прошли мимо Первой Аналитики Аристотеля, не тронувъ ея. Поэтому Кантъ для своего времени вполнѣ правильно охарактеризовалъ положеніе логики, сказавъ въ предисловіи ко 2-му изданію К. Ч. Р., что логика со времени Аристотеля не сдѣлала ни одного шага назадъ, ни одного шага впередъ, и что она, по всей видимости, кажется законченной и замкнутой.

Но девятнадцатое столѣтіе было опроверженіемъ этого взгляда Канта на логику.

Прежде всего, конечно, какъ это ни странно, самъ Кантъ способствовалъ тому, что логика сошла съ мертвой точки аристотелево-схоластическихъ теорій; самъ Кантъ способствовалъ опроверженію своего взгляда на логику и Аристотеля. Затѣмъ Гегель далъ образецъ логики, построенной на совершенно иныхъ основаніяхъ, чѣмъ Аристотелева. Затѣмъ Милль созданіемъ индуктивной логики дополнилъ содержаніе аристотелевой логики, а своей критикой силлогизма въ значительной мѣрѣ подорвалъ самыя основанія ея. Подъ вліяніемъ Милля новѣйшіе логики, напр. Зигвартъ, совершенно иначе понимаютъ дедукцію, чѣмъ понималъ ее Аристотель. Зигвартъ въ свою очередь былъ революціонеромъ въ логикѣ. Такъ глубоко революціонными является его критика классическаго ученія о модальности сужденія, т.-е. различенія сужденій возможности, дѣйствительности и необходимости, его ученіе объ отрицательномъ сужденіи, какъ о вторичной формѣ, его взглядъ на утвердительное категорическое сужденіе «S есть P», какъ на основную форму сужденія [1]). Зигвартъ считалъ далѣе, что самыя основы аристотелевой логики—незыблемость рода и вида колеблятся дарвиновской теоріей происхожденія видовъ изъ случайныхъ варіацій индивидовъ и ихъ постоянной измѣнчивости.

Существенныя измѣненія въ содержаніе логики внесло и созданіе математической логики.

Послѣдняя важна, главнымъ образомъ, потому, что она позволяетъ установить тѣсную связь логики и математики. Развитіе обѣихъ наукъ идетъ теперь въ такомъ направленіи, которое скоро позволитъ опредѣлить характеръ этой связи.

Съ одной стороны, стараются вскрыть логическія основы и логическую сущность математики, съ другой стороны, ищутъ математиче-

---

[1]) Изложенное здѣсь ученіе о металогикѣ, какъ о системѣ однихъ утвердительныхъ сужденій, должно быть приведено въ связь съ этимъ взглядомъ Зигварта.

скаго въ логикѣ. Появляются изслѣдованія, такъ сказать, пограничнаго характера, относящіяся въ равной мѣрѣ и къ логикѣ и къ математикѣ. Таковы изслѣдованія Рёсселя, Пеано, Пуанкаре, Кутюра, Гильберта, Наторпа и др.

Мнѣ пришлось за недостаткомъ времени остановиться, и то самымъ бѣглымъ и поверхностнымъ образомъ, только на самомъ существенномъ на мой взглядъ. Такой выборъ, конечно, всегда бываетъ глубоко субъективнымъ. Поэтому мнѣ не пришлось даже слегка коснуться въ высокой степени важныхъ логическихъ идей Гамильтона, Де Моргана, Джевонса, Брэдли, Бозанкета, Кейнса, Венна, Пэрса, Больцано, Шлейермахера, Тренделенбурга, Брентано, Лотце, Ланге, Гуссерля, Мейнонга, Ительсона, Файхингера, Фриза, Апельта, Нельсона, Виндельбанда, Риккерта, Ласка, Эрдмана, Когена и его школы, Гербарта, Дробиша, Шуппе, Вундта и др. Я упоминаю только извѣстныхъ логиковъ, но и въ трудахъ совершенно забытыхъ писателей, какъ, напр., Ульрици, Хармса, Гоппе, Рабуса, Бергмана, Леве и др. часто встрѣчаются оригинальныя и интересныя мысли, порывающія съ традиціей. Въ Россіи интересныя и оригинальныя порыванія съ традиціей находимъ мы въ трудахъ профессоровъ Каринскаго и Введенскаго [1]). Всѣ эти многообразныя, новыя и революціонныя идеи производятъ въ логикѣ значительное броженіе, новыя идеи сталкиваются со старыми, вступаютъ съ ними въ грозный конфликтъ. Отсюда хаотическое и не устойчивое состояніе современной логики, такъ не похожее на ту идеальную устойчивость и законченность, которая царила въ ней двѣ тысячи лѣтъ и такъ вѣрно была отмѣчена Кантомъ.

И въ логикѣ мы присутствуемъ при паденіи великой Китайской стѣны: «эллинской и средневѣковой логики». Мы присутствуемъ при неуклонномъ созиданіи «логики новаго времени» творческими усиліями нѣсколькихъ поколѣній. Трудно предсказывать будущее. Однако, судя по всему, новая логика будетъ новой формальной логикой, болѣе широкой, чѣмъ древняя, охватившей и индукцію и дедукцію, такой же универсальной, какъ универсально наше время сравнительно съ замкнутостью древнихъ и среднихъ вѣковъ. Мы должны внести и въ логику идею безконечности, великую идею новаго времени съ ея безконечно большимъ астрономической вселенной, съ ея безконечно малымъ математическаго анализа. Въ логикѣ всегда не хватало безконечности, маленькой и замкнутой была она со своими 19 модусами силлогизма

[1]) Я не упоминаю о другихъ русскихъ работахъ по логикѣ, чтобы избѣгнуть субъективности въ выборѣ ихъ.

и 4 правилами индукціи. Нужно расширить ея предѣлы, удостовѣриться въ безконечности возможныхъ логическихъ системъ. Тотъ, кто удостовѣрится въ этомъ, будетъ испытывать ощущеніе Джіордано Бруно, когда впервые въ его воображеніи предстала безконечность физической вселенной, когда разлетѣлись вдребезги хрустальныя сферы неба.

Все современное движеніе въ логикѣ есть возстаніе противъ Аристотеля, медленно шагъ за шагомъ идетъ это возстаніе то въ одномъ пунктѣ, то въ другомъ. Трудно предсказывать будущее.

Можно только сказать словами, сказанными Людовику XVI, что будущія поколѣнія рѣшатъ, было ли это современное движеніе въ логикѣ бунтомъ противъ Аристотеля или научной революціей.

Логическая и психологическая сторона утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій.

Статья Н. О. Лосскаго (Петербургъ).

Проблема утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій есть crux et scandalum logicorum. Сужденіе, называемое согласно опредѣленіямъ учебниковъ логики отрицательнымъ, становится послѣ простого грамматическаго преобразованія утвердительнымъ (напр., «шесть не даетъ остатка при дѣленіи на два», «шесть дѣлится на два безъ остатка»). Сужденіе: «NN не имѣетъ аттестата зрѣлости» во всякомъ школьномъ учебникѣ логики, взятое само по себѣ, считается отрицательнымъ; иными словами, отрицательность приписывается ему, какъ а б с о л ю т н а я характеристика его. Примѣняя эту характеристику къ дѣлу при анализѣ умозаключеній, школьные учебники скажутъ намъ, что изъ посылокъ «всѣ лица, имѣющія аттестатъ зрѣлости, имѣютъ право поступленія въ университетъ дѣйствительными студентами; NN не имѣетъ аттестата зрѣлости»—нельзя сдѣлать вывода объ NN по первой фигурѣ силлогизма, такъ какъ въ первой фигурѣ меньшая посылка должна быть утвердительною, а здѣсь она отрицательная. Но представимъ себѣ, что то же самое сужденіе служитъ меньшею посылкою силлогизма «лица, не имѣющія аттестата зрѣлости, не имѣютъ права поступить въ университетъ дѣйствительными студентами, NN не имѣетъ аттестата зрѣлости, слѣдовательно, онъ не имѣетъ права поступить въ университетъ дѣйствительнымъ студентомъ»; въ этомъ случаѣ тѣ же самые учебники признаютъ это сужденіе утвердительнымъ. Какую же цѣну имѣло названіе сужденія отрицательнымъ, если на дѣлѣ оно безъ измѣненій оказалось утвердительнымъ?

Чтобы напомнить, что примѣровъ такихъ непослѣдовательностей и неопредѣленностей можно найти десятки, приведемъ еще одинъ случай. Въ третьей фигурѣ силлогизма нельзя дѣлать вывода при меньшей посылкѣ отрицательной, однако изъ посылокъ «магометане монотеисты, магометане не христіане» всякій учебникъ позволитъ намъ сдѣлать выводъ «нѣкоторые не-христіане суть монотеисты», прибавивъ, что

здѣсь сужденіе «магометане не христіане» имѣетъ характеръ утвердительнаго сужденія.

Въ разсмотрѣнныхъ примѣрахъ умозаключеній логика, очевидно, разсматриваетъ утвердительность и отрицательность, какъ относительныя свойства сужденія, такъ что одно и то же сужденіе въ одномъ отношеніи признается утвердительнымъ, а въ другомъ отрицательнымъ.

Если въ одной главѣ логика считаетъ «качество» сужденія абсолютнымъ, а въ другой—относительнымъ, то это значитъ, что она подъ однимъ названіемъ смѣшиваетъ разныя свойства сужденія. Смѣшать можно грамматическую, психологическую и логическую стороны сужденія. Тотъ, кто, занимаясь логическимъ анализомъ, считаетъ сужденіе «шесть не даетъ остатка при дѣленіи на два» отрицательнымъ, а сужденіе «шесть дѣлится на два безъ остатка» утвердительнымъ, руководится присутствіемъ или отсутствіемъ слова «не», т.-е. принимаетъ грамматическое различіе за логическое. Безъ сомнѣнія, здѣсь, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, грамматическая форма не только не тожественна съ логическою, но даже и не можетъ служить сколько-нибудь надежнымъ признакомъ логической формы. Это настолько очевидно, что далѣе этимъ вопросомъ не стоитъ заниматься. Гораздо труднѣе вопросъ о различіи между психологическою и логическою стороною отрицанія и утвержденія. Имъ мы и займемся спеціально.

A priori слѣдуетъ ожидать, что, разсматривая сужденіе въ составѣ умозаключенія, логика имѣетъ въ виду дѣйствительно логическую сторону сужденія, такъ какъ здѣсь всякое неправильное ученіе тотчасъ же выдаетъ себя тѣмъ, что не можетъ охватить всѣ случаи правильныхъ умозаключеній. При изслѣдованіи сужденія самого по себѣ такого контроля нѣтъ, и потому теоріи сужденія часто содержатъ въ себѣ смѣшеніе психологическаго съ логическимъ, не замѣчая этого. Въ дальнѣйшемъ развитіи системы логики, при переходѣ отъ теоріи сужденія къ теоріи умозаключеній, эти ошибки сказываются въ томъ, что приходится дѣлать оговорки, поправки, дополненія, свидѣтельствующія, строго говоря, о неточности и даже неправильности общаго логическаго ученія о сужденіи.

Въ настоящей статьѣ мы и воспользуемся этимъ внѣшнимъ критеріемъ правильности ученія о сужденіи: если какое-либо ученіе обязываетъ считать «качество» сужденія абсолютнымъ и потому непригодно для различенія отрицательности и утвердительности посылокъ, то это достаточный поводъ, чтобы усомниться въ его логической правильности или, по крайней мѣрѣ, въ его полнотѣ.

Наибольшимъ распространеніемъ и до сихъ поръ пользуется ученіе, согласно которому утвердительность или отрицательность сужденія есть не что иное, какъ отношеніе между предикатомъ и субъектомъ сужденія. По опредѣленію Аристотеля, «сужденіе есть высказываніе, въ которомъ что-либо утерждается или отрицается о чемъ-либо»; истина или ложь встрѣчается только въ сужденіи, именно въ соединеніи или въ раздѣленіи[1]). Согласно этому ученію въ сужденіи «S не есть P» предикатомъ служитъ понятіе P, а «не» не входитъ ни въ составъ субъекта, ни въ составъ предиката: оно стоитъ между субъектомъ и предикатомъ, какъ выраженіе отношенія ихъ другъ къ другу, именно, какъ выраженіе раздѣленія въ противоположность соединенію, характеризующему утвердительныя сужденія. Такъ какъ это отношеніе соединенія или раздѣленія существуетъ внутри сужденія, то, называя сужденіе въ цѣломъ утвердительнымъ или отрицательнымъ, мы даемъ ему абсолютную характеристику. Какъ сказано, уже этого обстоятельства достаточно, чтобы усомниться въ пригодности этого ученія о сужденіи для цѣлей логики.

Подвергнемъ разсматриваемое ученіе подробному анализу. Если отрицательность и утвердительность сужденія обусловлена отношеніемъ между предикатомъ и субъектомъ, т.-е. между двумя понятіями, то какое же именно это отношеніе? Намъ извѣстны подлинно логическія отношенія между понятіями, а также между сужденіями, основанныя на присутствіи въ нихъ противорѣчащихъ элементовъ a и non-a. Такія понятія и такія сужденія въ отношеніи другъ къ другу называются противоположными и бываютъ двухъ видовъ— противорѣчащія и противныя. На другомъ полюсѣ находятся понятія и сужденія, тожественныя въ отношеніи другъ къ другу, а также тѣ, въ которыхъ содержаніе одного тожественно части содержанія другого (родовыя и видовыя понятія, подчиненныя и подчиняющія сужденія).

Отношеніе тожества между установленными уже сужденіями и вновь высказаннымъ служитъ логическимъ основаніемъ для психическаго акта согласія съ новымъ сужденіемъ (для акта утвержденія его). Отношеніе противорѣчія между прочно установленными ранѣе сужденіями и новымъ есть важнѣйшее логическое основаніе для психическаго акта несогласія съ новымъ сужденіемъ (для акта отрицанія его). Психическіе акты утвержденія (согласія) и отрицанія (несогласія) безконечно отличаются отъ логическаго отношенія тоже-

[1]) Anal. pr. I, 1. De interpr. I.

ства и противорѣчія; это совершенно разнородные элементы знанія; стоитъ только обратить вниманіе въ отдѣльности на каждый изъ нихъ, чтобы замѣтить, что это какъ бы выходцы изъ разныхъ міровъ. Однако, въ нашемъ знаніи логическое отношеніе тожества и противорѣчія чрезвычайно часто сопутствуется психическими актами согласія и несогласія. Число этихъ случаевъ къ тому же преувеличивается нами. Въ самомъ дѣлѣ, необходимость, основанная на законѣ тожества и противорѣчія [1]), наиболѣе очевидна и наиболѣе непреодолима для нашего ума. Въ силу многихъ причинъ, о которыхъ здѣсь некогда говорить, у представителей логики всегда была склонность обосновывать необходимость нѣкоторыхъ, а иногда и всѣхъ сужденій на отношеніи тожества и противорѣчія, т.-е. приписывать большему или меньшему числу сужденій аналитическій характеръ. Эта склонность какъ нельзя болѣе содѣйствуетъ тому, чтобы намъ казалось, будто актъ утвержденія всегда сопутствуется отношеніемъ тожества, актъ отрицанія—отношеніемъ противорѣчія между предикатомъ и субъектомъ. Отсюда, далѣе, становится понятною возможность смѣшенія столь разнородныхъ элементовъ, какъ психическій актъ согласія, несогласія, и логическое отношеніе тожества, противорѣчія. Нечего и говорить, что этому смѣшенію какъ нельзя болѣе содѣйствуютъ формы языка: рѣшительное несогласіе, такъ же, какъ и очевидное противорѣчіе, выражается словами «не», «нѣтъ».

Наконецъ, можетъ быть, важнѣйшій поводъ къ тому, чтобы принять эти психическіе акты за логическіе элементы сужденія, заключается въ слѣдующемъ. Сужденіемъ называется продуктъ познавательной дѣятельности, содержащій въ себѣ истину или ложь. Но признать человѣка заблуждающимся или отстаивающимъ истину можно лишь въ томъ случаѣ, когда онъ, высказывая мысль, присоединяетъ къ ея объективному составу свое согласіе или несогласіе, т.-е. актъ утвержденія или отрицанія. Отсюда возникаетъ иллюзія, будто эти акты впервые придаютъ содержанію высказыванія характеръ истины или лжи, слѣдовательно, составляютъ важнѣйшій логическій элементъ сужденія. На дѣлѣ, само собою разумѣется, истинность сужденія обусловлена вовсе не актомъ моего согласія, а тою объективною связью между субъектомъ и предикатомъ, которая принуждаетъ меня согласиться съ сужденіемъ, если я хочу стоять на сторонѣ истины. Слѣдовательно, психическій актъ утвержденія не входитъ въ логическую сторону сужденія и интересенъ только съ психо-

[1]) Назовемъ этотъ видъ необходимости аналитическою логическою необходимостью.

логической стороны, поскольку характеризуетъ познающаго индивидуума, какъ лицо, осторожное или неосторожное, пристрастное и т. п. при подачѣ своего голоса. Однако, постоянное сопутствованіе связи предиката съ субъектомъ актами утвержденія и отрицанія такъ спаиваетъ между собою въ нашемъ сознаніи эти разнородные элементы, что мы съ трудомъ различаемъ ихъ, и намъ кажется, будто сама связь между субъектомъ и предикатомъ есть какое-то утвердительное или какое-то отрицательное отношеніе между ними. Выше было показано, что эта мысль имѣла бы хоть нѣкоторый смыслъ, если бы между предикатомъ и субъектомъ существовало отношеніе тожества или противорѣчія, т.-е. если бы всѣ сужденія были аналитическими. Между тѣмъ, нельзя не признать вслѣдъ за Кантомъ, что всѣ сужденія, расширяющія знаніе, имѣютъ синтетическій характеръ. Въ нихъ между предикатомъ и субъектомъ (напр., между понятіемъ «шесть» и «дѣлимый на два безъ остатка») нѣтъ ни отношенія тожества, ни отношенія противорѣчія. Стоитъ только замѣтить это, чтобы согласиться, что нельзя продолжать отстаивать ученіе, по которому «качество» сужденія обусловлено отношеніемъ предиката къ субъекту. Въ самомъ дѣлѣ, кромѣ отношеній тожества и противорѣчія, найти какое-либо иное логическое отношеніе между понятіями, въ которомъ играло бы роль отрицаніе, нельзя. Понятіе разобщенія не выведетъ насъ изъ затрудненія. Въ самомъ дѣлѣ, если не пользоваться смутнымъ пространственнымъ образомъ, совершенно непонятно, какой смыслъ можетъ имѣть терминъ разобщеніе, и ужъ во всякомъ случаѣ непонятно, какое логическое значеніе можетъ имѣть онъ тамъ, гдѣ нѣтъ отношенія противорѣчія. Къ тому же, если бы этотъ взглядъ былъ правиленъ, существовала бы глубокая пропасть между утвердительными и отрицательными сужденіями; съ перваго взгляда было бы видно, какое сужденіе принадлежитъ къ какому типу, и грамматическія преобразованія, въ родѣ «шесть дѣлится безъ остатка на два» и «шесть не даетъ остатка при дѣленіи на два» были бы не возможны: такъ какъ логическая сущность перваго сужденія, очевидно, заключается въ наличности связи между субъектомъ и предикатомъ, то въ силу равнозначности сужденій послѣ приведеннаго грамматическаго преобразованія приходится признать, что и во второмъ сужденіи осталась та же сущность, именно наличность связи, а не разобщенія.

Посмотримъ, каковъ характеръ отношенія между субъектомъ и предикатомъ разсматриваемаго сужденія. Очевидно, содержаніе понятія «шесть» неразрывно связано съ содержаніемъ понятія «дѣлится безъ

остатка на два»; гдѣ есть первое, тамъ необходимо есть и второе, слѣдовательно, существуетъ связь функціональной зависимости между ними; поскольку эта связь входитъ въ составъ сужденія и создаетъ логическое единство его, она можетъ быть названа связью основанія и слѣдствія[1]). Безъ сомнѣнія, если мы выразимъ сужденіе словами «шесть не даетъ остатка при дѣленіи на два», единство сужденія остается тѣмъ же, что и прежде, оно основано на связи основанія и слѣдствія между содержаніями тѣхъ же понятій, но словесная форма его даетъ поводъ думать, будто въ немъ рѣчь идетъ не о связи, а о разобщеніи понятій.

Вскроемъ основаніе того, почему намъ удалось одно и то же сужденіе выразить и безъ слова «не», и со словомъ «не». Это не есть какая-либо рѣдкая случайность. Всякое сужденіе, какъ извѣстно, можно подвергнуть такому преобразованію, напр., вмѣсто «утконосъ—птица», сказать «утконосъ не есть не птица». И не удивительно: всякое сужденіе устанавливаетъ нѣкоторый опредѣленный составъ вещей (Sachverhalt). Но всякая опредѣленность обезпечена только тогда, когда она установлена и съ положительной, и съ отрицательной стороны, т.-е. и согласно закону тожества и согласно закону противорѣчія, именно какъ нѣкоторое А, которое исключаетъ не-А[2]). «Все есть то, что оно есть, только путемъ различія», говоритъ Наторпъ[3]). Хорошо изображаетъ этотъ характеръ качественной опредѣленности Л. Габриловичъ въ статьѣ «Ueber Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe» — «красное» есть то, что обособляется (sich abhebt) отъ «зеленаго» и «желтаго» (съ которыми однако оно образуетъ единство высшаго порядка). Допустимъ, что въ данной системѣ выпали бы единства «желтое», «зеленое», «голубое»; тогда и понятіе «красный» потеряло бы свой прежній смыслъ»[4]).

Итакъ, категорія качества состоитъ въ постановкѣ какой-либо А'товости, которая способна быть опредѣленною А'товостью только путемъ снятія изъ своего состава всякой не-А'товости. Иными словами, качество есть всегда положительно-отрицательная опредѣленность. Сочетаніе положительности и отрицательности есть логическое условіе мыслимости ка-

---

[1]) О томъ, что отношеніе между предикатомъ и субъектомъ сужденія есть отношеніе основанія и слѣдствія, см. Липпсъ «Основы логики», перев. Н. Лосскаго, Erhardt, Der Satz vom zureichenden Grunde als Princip des Schliessens, Н. Лосскій, «Обоснованіе интуитивизма» и «Введеніе въ философію».

[2]) См. Н. Лосскій «Логика проф. А. И. Введенскаго».

[3]) Natorp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften, стр. 65.

[4]) Archiv für systemat. Philosophie, XVI, 4, 1910, стр. 490.

ч е с т в а; какъ и всѣ идеалъныя основы предметовъ мышленія, положительность и отрицательность существуютъ не сами по себѣ, а в ъ о р г а н и ч е с к о й, н е р а з р ы в н о й с в я з и д р у г ъ с ъ д р у г о м ъ. Подчеркивая эту двойственность качественной опредѣленности, я имѣю въ виду л о г и ч е с к о е ученіе о качествѣ. Мнѣ могутъ сказать, что признаніе неразрывной связи между положительностью и отрицательностью неизбѣжно ведетъ къ о н т о л о г и з и р о в а н і ю отрицательности. Не желая въ настоящей статьѣ пускаться въ обсужденіе этого сложнаго вопроса, прибѣгну только къ argumentum ad hominem, обращенному къ значительной группѣ современныхъ философовъ. Да, конечно, высказанныя выше соображенія приводятъ къ онтологизированію отрицанія при послѣдовательномъ развитіи всѣхъ тѣхъ гносеологическихъ теорій, согласно которымъ м ы с л и м о е б ы т і е и есть с а м о б ы т і е. Развивается ли это ученіе въ видѣ утвержденія т о ж е с т в а м ы ш л е н і я и б ы т і я, какъ въ нѣкоторыхъ формахъ современнаго трансцендентальнаго идеализма, или же путемъ утвержденія т о ж е с т в а м ы с л и м а г о (т.-е. того, на что направленъ психическій актъ мышленія) и б ы т і я, какъ это дѣлаетъ интуитивизмъ,—это все равно: и на томъ, и на другомъ пути приходится признать, что положительность и отрицательность суть равноправныя и неразрывно связанныя другъ съ другомъ стороны качества, какъ опредѣленности.

Въ области сужденій описанный характеръ качественной опредѣленности проявляется, какъ сказано, въ слѣдующемъ: всякое сужденіе есть высказываніе опредѣленнаго склада вещей (Sachverhalt), состоящее въ томъ, что постановка э т о г о склада содержитъ въ себѣ исключеніе противорѣчащаго склада вещей. Стоитъ только усмотрѣть эту природу сужденія, это одновременное и неразрывное совмѣщеніе въ немъ положительности и отрицательности, чтобы понять, почему всякое сужденіе можетъ быть выражено и въ грамматически утвердительной и въ грамматически отрицательной формѣ, и признать, что всякое сужденіе, разсматриваемое съ нѣкоторыхъ относительныхъ точекъ зрѣнія, можетъ быть признано въ одномъ отношеніи утвердительнымъ, а въ другомъ отношеніи отрицательнымъ.

Въ психологической сторонѣ сужденія, въ сферѣ а к т о в ъ утвержденія и отрицанія (согласія и несогласія) это свойство сужденій сказывается въ томъ, что акты утвержденія и отрицанія не только логически подразумѣваютъ другъ друга, но и реально, какъ психическіе процессы, зачастую осуществляются вмѣстѣ или послѣдовательно въ зависимости отъ того, какая точка зрѣнія насъ болѣе интересуетъ въ данный моментъ согласно теченію спора, изслѣдованія и т. п. Поэтому эти психическіе

акты тоже не могутъ служить показателями абсолютной утвердительности или отрицательности сужденія. Такъ, одно и то же по своему логическому составу высказываніе «двадцать девять не разлагается на множители» въ большинствѣ случаевъ (хотя грамматически это сужденіе отрицательное) высказывается въ связи съ реальнымъ психическимъ актомъ утвержденія (т.-е. согласія съ тѣмъ, что содержаніе понятія «двадцать девять» и «не разложимость на множители» необходимо связаны), но бываютъ случаи, когда оно же высказывается въ связи съ реальнымъ психическимъ актомъ отрицанія (т.-е. несогласія съ тѣмъ, что «двадцать девять» и «разложимость на множители» необходимо связаны другъ съ другомъ).

Если не обратить вниманія на то, что согласіемъ всегда логически предполагается несогласіе и наоборотъ (въ этомъ отношеніи согласіе подпадаетъ подъ указанный выше законъ всякой качественной опредѣленности), если, иными словами, обратить вниманіе на то, что въ однихъ случаяхъ при высказываніи сужденій реально осуществляется только актъ согласія, а въ другихъ случаяхъ реально осуществляется только актъ несогласія, то у насъ явится искушеніе видѣть различіе между утвердительными и отрицательными сужденіями въ наличности этихъ психическихъ актовъ. Къ этому ученію весьма близокъ, но не всталъ на него опредѣленно, Зигвартъ.

Какъ и многіе другіе современные логики, Зигвартъ покинулъ аристотелево пониманіе «качества» сужденія: онъ отвергаетъ всѣ теоріи, вносящія отрицаніе въ составъ «связки». «Связь, которая разъединяетъ,— это безсмыслица. Напротивъ, какъ въ отрицательномъ, такъ и въ утвердительномъ сужденіи собственно связка (грамматически глагольное окончаніе) имѣетъ совершенно одинъ и тотъ же смыслъ: она должна выражать соотвѣтственное сужденію положительное отношеніе субъекта и предиката, отнесеніе предиката къ субъекту, она должна пробуждать ту мысль, что предикатъ принадлежитъ субъекту[1])».

Эти замѣчанія, правильно выражающія природу сужденія, какъ связанности предиката съ субъектомъ, принадлежности перваго ко второму, естественно вызываютъ ожиданіе, что Зигвартъ пойдетъ по пути, намѣченному нами выше: именно перенесетъ отрицаніе изъ «связки» въ составъ предиката. Однако, какъ извѣстно, Зигвартъ не вступилъ на этотъ путь: тогда пришлось бы признать объективность отрицательности; между тѣмъ, по мнѣнію Зигварта, реальнымъ вещамъ присуща

[1]) Зигвартъ, Логика, т. I, § 20, 4, стр. 138, перев. І. Давыдова.

только положительность: «То, что онѣ не суть,—это никогда не принадлежитъ къ ихъ бытію и сущности; это привнесено въ нихъ извнѣ сравнивающимъ мышленіемъ. И все сводится лишь къ тому, чтобы познать, почему мы нуждаемся въ этомъ субъективномъ окольномъ пути, чтобы познать міръ реальнаго, въ которомъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго нашему отрицающему мышленію (kein Gegenbild unseres verneinenden Denkens)» [1])

Послѣ этого замѣчанія субъективирующаго и психологизирующаго отрицаніе, ясно, что отрицательнымъ сужденіямъ придется плохо въ «Логикѣ» Зигварта, и вмѣсто логической теоріи отрицательныхъ сужденій на сцену явится психологическая теорія. Въ самомъ дѣлѣ, «отрицаніе, — говоритъ Зигвартъ, всегда направляется противъ попытки совершить синтезъ; оно предполагаетъ, слѣдовательно, откуда-то извнѣ взявшееся или внутренне возникшее ожиданіе, что субъектъ и предикатъ должны быть соединены. Объектомъ отрицанія служитъ всегда выполненное сужденіе или такое сужденіе, которое мы пытались выполнить; и отрицательное сужденіе не можетъ, слѣдовательно, разсматриваться, какъ равноправный положительному сужденію и одинаково съ нимъ первоначальный видъ сужденія» [2]).

Простѣйшіе непосредственные акты сужденія, основанные на непосредственной очевидности нагляднаго представленія, не отрицательны и не утвердительны, по мнѣнію Зигварта, они положительны. Только тогда, когда являются сужденія, выходящія за предѣлы даннаго, возникаютъ попытки синтеза, т.-е. положительнаго сужденія, заканчивающіяся усмотрѣніемъ неосуществимости ихъ, т.-е. отрицаніемъ. Слѣдовательно, въ положительномъ сужденіи есть три элемента: «субъектъ, предикатъ и мысль объ ихъ единствѣ», а въ отрицательномъ къ этимъ же тремъ элементамъ присоединяется четвертый: «нѣтъ!». «Сужденіе А не есть В означаетъ столько же, какъ: ложно, не слѣдуетъ вѣрить тому, что А есть В. Отрицаніе есть, слѣдовательно, непосредственно и прямо сужденіе по поводу испробованнаго или выполненнаго положительнаго сужденія; лишь косвенно оно есть сужденіе о субъектѣ этого сужденія» [3]). «Связка есть не носитель, а объектъ отрицанія; нѣтъ отрицающей связки, а есть лишь отринутая связка» [4]).

[1]) Тамъ же, стр. 144, § 21, 5.
[2]) Тамъ же, § 20, стр. 135.
[3]) Тамъ же, стр. 139.
[4]) Тамъ же, стр. 138.

Итакъ, по Зигварту, отрицаніе есть суждение о суждении, именно сужденіе о ложности испробованнаго положительнаго сужденія. Только постольку, поскольку оно есть сужденіе, устанавливающее ложность, оно содержитъ въ себѣ, подобно положительнымъ сужденіямъ, утвержденіе (да, ложно, что А есть В) [1]).

Характеристика отрицательнаго сужденія, данная Зигвартомъ, абсолютна. Въ самомъ дѣлѣ, сказать, что сужденіе «магометане не христіане» есть, съ одной стороны, отверженіе неудачнаго синтеза «магометане—христіане», а съ другой стороны, удачный синтезъ понятій «магометане» и «не-христіане», т.-е. въ одномъ отношеніи оно отрицательно, а въ другомъ утвердительно, Зигвартъ не можетъ, потому что это значило бы, согласно его ученію объ утвердительномъ сужденіи, что отрицательность одновременно и субъективна, и не субъективна. Какъ абсолютная, эта характеристика не пригодна для опредѣленія «качества» посылокъ въ умозаключеніи. Но всего хуже въ этомъ ученіи то, что оно считаетъ отрицательныя сужденія чѣмъ-то вторичнымъ, производнымъ въ сравненіи съ положительными. По словамъ Зигварта, «отрицаніе двоякимъ образомъ зависитъ отъ положительнаго сужденія: оно предполагаетъ, какъ объектъ, положительное сужденіе, мыслимое съ ожиданіемъ его значимости, и отвергаетъ попытку утвержденія его; основаніемъ же этого отверженія служитъ первоначально опять-таки нѣчто положительное, именно—данный объектъ, отличіе котораго отъ моего ожиданія познано мною» [2]).

Итакъ, основаніемъ для отверженія, т.-е. признанія ложности, служитъ отличіе даннаго объекта отъ моего представленія. Посмотримъ, въ чемъ состоитъ это отличіе, избравъ примѣръ, подходящій къ описанію процесса отрицательнаго сужденія, данному Зигвартомъ. Думая по ошибкѣ, что сегодня царскій день, я выглядываю въ окно и ожидаю увидѣть, что на «домахъ вывѣшены флаги»; на дѣлѣ оказывается «на домахъ флаги не вывѣшены». По Зигварту, это сужденіе есть отверженіе испробованнаго положительнаго сужденія, т.-е. признаніе ложности его, а основаніемъ для отверженія было отличіе даннаго объекта отъ моего представленія о немъ. Присмотримся теперь, въ чемъ же состоитъ это отличіе. Безъ сомнѣнія, оно состоитъ именно въ отсутствіи флаговъ и, будучи замѣчено,—а оно должно быть замѣчено, чтобы служить основаніемъ для отверженія положительнаго сужденія,—это отличіе выражается въ формѣ сужденія «флаги не вывѣшены

[1]) Тамъ же, стр. 139.

[2]) Sigwart. Logik. 3 изд., § 20, стр. 165.

на домахъ». Вотъ теперь, имѣя въ своемъ распоряженіи признанное за истину сужденіе «флаги не вывѣшены», противорѣчащее сужденію «флаги вывѣшены», я имѣю право на отверженіе, т.-е. признаніе ложности своего первоначальнаго предположенія. Иными словами, по Зигварту, порядокъ таковъ: мы начинаемъ съ утвердительнаго предположенія, находимъ отличіе даннаго предмета отъ нашего предположенія и тогда совершаемъ актъ отверженія утвердительнаго предположенія («нѣтъ!»), что и образуетъ составъ отрицательнаго сужденія. Я же нахожу, что порядокъ здѣсь иной: мы начинаемъ въ описанномъ выше случаѣ съ предположенія «на домахъ вывѣшены флаги», переходимъ на основаніи воспріятія (не къ переживанію «отличія», а) къ сужденію «флаги не вывѣшены на домахъ», и тогда, обратившись къ первоначальному предположенію, получаемъ логическое право на отверженіе его, т.-е. признаніе его ложности: такимъ образомъ отверженіе первоначальнаго предположенія есть только слѣдствіе или, точнѣе, сторона отрицательнаго сужденія, а вовсе не сущность его.

Кто вычеркнулъ изъ состава мышленія какой-нибудь первичный логическій элементъ, тотъ никогда уже ни изъ чего не сложитъ его; пытаясь конструировать его изъ другихъ элементовъ, приходится прибѣгать къ большому количеству этихъ другихъ элементовъ, и все-таки сочетаніе ихъ не дастъ того, что нужно. Именно въ такомъ положеніи находится Зигвартъ. Онъ находитъ до отрицательнаго сужденія переживаніе «отличія», и въ самомъ отрицательномъ сужденіи видитъ онъ не три элемеита, какъ въ утвердительныхъ сужденіяхъ, а четыре. Несмотря на это обиліе матеріаловъ, изъ нихъ не получается истина «флаги не вывѣшены на домахъ». Прежде всего, что это за «отличіе», дающее право на отверженіе предположенія «флаги вывѣшены»? Простая встрѣча «иного», чѣмъ то, чего я искалъ, не даетъ логическаго права на отверженіе искомаго; въ самомъ дѣлѣ, я встрѣтилъ «иное», но, можетъ быть, на ряду съ «инымъ» существуетъ и предположенное ранѣе, если поискать его болѣе тщательно; логическое право признать, что всѣ дальнѣйшіе поиски будутъ тщетны, мы имѣемъ лишь въ томъ случаѣ, если «иное» есть не любое «иное», а такое, которое находится въ отношеніи противорѣчія (или противности) къ первоначальному сужденію; въ данномъ случаѣ это будетъ сужденіе «флаги не вывѣшены на домахъ», которое впервые даетъ мнѣ право на отверженіе (признаніе ложности) сужденія «флаги вывѣшены».

Чтобы выяснить свою мысль по всѣмъ направленіямъ, возьмемъ примѣръ, болѣе выгодный для теоріи Зигварта. Положимъ, подходя къ гирѣ, которую мнѣ нужно поднять, я думаю, что «это тѣло тяжелое»;

приблизившись къ ней, я замѣчаю нѣчто «иное», чѣмъ тяжелость, именно вижу, что это тѣло «коричневое». Хотя «коричневость» есть «не тяжелость» (какъ всякая качественная опредѣленность, она исключаетъ изъ своего состава весь міръ, кромѣ себя [1]), отсюда я еще не получаю права на отверженіе предположенія «это тѣло тяжелое»: одинъ и тотъ же субъектъ (тѣло) можетъ быть связанъ въ разныхъ отношеніяхъ съ двумя предикатами, которые, что касается ихъ собственнаго состава, исключаютъ другъ друга. Безъ сомнѣнія, сторонникъ Зигварта согласится съ этими разсужденіями, показывающими, что одного «отличія» мало, но вслѣдъ за этимъ пойдетъ дальше и прибавитъ, что можно найти отличіе, которое будучи положительнымъ, какъ «коричневость», въ то же время прямо исключало бы «тяжелость», составляя прямую противоположность ея; такъ, напр., если я подниму гирю и замѣчу, что «это тѣло легкое», тогда въ силу этого «отличія» я получу право на отверженіе первоначальнаго предположенія. Такимъ образомъ сторонникъ Зигварта опять будетъ настаивать, что отрицательное сужденіе есть нѣчто производное, являющееся лишь въ видѣ отверженія (признанія ложности) другого сужденія. Однако эти соображенія не состоятельны. Логическое право отвергнуть окончательно «тяжелость» не можетъ основываться только на томъ, что мы нашли отличную отъ тяжелости «легкость». Въ самомъ дѣлѣ, «легкость» можетъ сосуществовать съ «тяжелостью» такъ же, какъ и «коричневость»: нѣтъ никакого логическаго препятствія для того, чтобы «легкое» въ одномъ отношеніи было «тяжелымъ» въ другомъ отношеніи. Логическое препятствіе является только тогда, когда возникаетъ противорѣчіе, а оно возникнетъ въ томъ, случаѣ, когда мы припишемъ тѣлу въ одномъ и томъ же отношеніи какъ легкость, такъ и тяжелость, т.-е. когда станемъ считать самое «легкость» тѣла «тяжелостью». Въ чемъ же здѣсь заключается противорѣчіе? Вѣдь для противорѣчія нужно отрицаніе, а здѣсь передъ нами двѣ положительности. Какъ получить изъ однихъ лишь положительностей отношеніе противорѣчія? Вотъ на это недоумѣніе и данъ отвѣтъ въ приведенномъ выше ученіи о качествѣ. Качество есть всегда положительно-отрицательная опредѣленность; «легкость» есть опредѣленное качество только, какъ сравнительно бѣдное, ограниченное содержаніе «легкости, а не тяжелости». Благодаря этой первоначальной утверждаемой мною отрицательности, входящей въ составъ сужденія «это тѣло легкое», я получаю

[1]) Поэтому то въ діалогѣ «Софистъ» Платонъ утверждаетъ, что «въ каждомъ видѣ есть много сущаго и безконечно много не сущаго», 256 Е.

дѣйствительно противорѣчіе, когда возвращаюсь теперь мысленно къ предположенію «это тѣло тяжелое» (въ томъ же самомъ отношеніи), и впервые теперь получаю логическое право, не производя дальнѣйшихъ экспериментовъ, прибавить «нѣтъ» къ сужденію «это тѣло тяжелое». Иными словами, снятіе положительнаго сужденія, которое только и имѣлъ въ виду Зигвартъ и которое ничего не опредѣляетъ въ самомъ объектѣ, предшествуется утвержденіемъ сужденія съ отрицательнымъ предикатомъ «тѣло есть не тяжелое», которое выражаетъ въ самомъ объектѣ нѣкоторую сторону его опредѣленности.

Можно сказать, что Зигвартъ, описывая отрицательныя сужденія, ввелъ въ ихъ составъ только «нѣтъ», дополнивъ ихъ такимъ «да», которое утверждаетъ лишь ложность, тогда какъ и въ нихъ, какъ вездѣ, есть одновременно и неразрывно связанное «да» и «нѣтъ».

Соображенія, высказанныя противъ теоріи Аристотеля, а затѣмъ противъ теоріи Зигварта, содержатъ въ себѣ возраженія также и противъ теоріи Виндельбанда. Сужденіе, говоритъ Виндельбандъ, содержитъ въ себѣ продукты не только теоретической, но и практической функціи духа. Теоретическая сторона сужденія есть соединеніе представленій безъ оцѣнки ихъ истинности. Въ чистой формѣ она существуетъ только въ проблематическихъ сужденіяхъ. Прибавка къ этой теоретической сторонѣ утвержденія или отрицанія есть проявленіе практической функціи духа, она состоитъ въ одобреніи или въ неодобреніи соединенія представленій съ точки зрѣнія истинности. Различіе между утвердительными и отрицательными сужденіями именно и заключается въ этой практической сторонѣ: въ случаѣ одобренія—передъ нами утвердительное сужденіе, въ случаѣ неодобренія—отрицательное [1]).

По поводу этой теоріи, надобно замѣтить слѣдующее. Практическая функція одобренія и неодобренія есть психическій актъ. Слѣдовательно, дѣленіе сужденій, основанное на различіи этихъ актовъ, есть психологическое, а не логическое. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя не признать вмѣстѣ съ Зигвартомъ, что «мы порицаемъ ложное, потому что оно ложно, но оно не потому ложно, что мы порицаемъ его» [2]). Логическія различія заключаются въ самихъ соединеніяхъ представленій и отноше-

---

[1]) Виндельбандъ, Прелюдіи. «Къ ученію объ отрицательномъ сужденіи», перев. С. Франка.

[2]) Зигвартъ, Логика, стр. 445. Н. Лосскій, Обоснованіе интуитивизма, 2 изд., стр. 212—217.

ніяхъ ихъ другъ къ другу, дающихъ поводъ къ одобренію одного и неодобренію другого, а не въ актахъ одобренія или неодобренія. Логическимъ поводомъ для неодобренія высказыванія «это тѣло тяжелое», какъ уже сказано выше, можетъ служить только наличность противорѣчащей ему связи представленій «это тѣло есть не-тяжелое».

Традиція субъективированія отрицанія такъ укоренилась, что даже системы логики, настойчиво подчеркивающія ученіе о тожествѣ мышленія и бытія, все же дѣлаютъ исключеніе для отрицанія, именно не рѣшаются включить его въ составъ бытія и такимъ образомъ становятся явно непослѣдовательными. Такой упрекъ можно направить, напр., по адресу «Logik der reinen Erkenntniss» Когена. Мышленіе есть бытіе, и бытіе есть мышленіе, по ученію Когена. Мышленіе есть порожденіе (Erzeugung), въ которомъ нѣтъ различія между порожденіемъ и порожденнымъ: само порожденіе и есть то содержаніе, которое порождено (само Erzeugung и есть Erzeugniss). Итакъ, не слѣдуетъ думать, будто, по Когену, мышленіе есть порожденіе, а бытіе есть дорожденное: первое и второе совпадаютъ. Какъ же учитъ Когенъ объ отрицательномъ сужденіи? «Обезпеченіе тожества противъ опасности non-A, вотъ въ чемъ смыслъ отрицанія», говоритъ Когенъ. «Отказъ сужденію отрицанія въ самостоятельности, какъ будто бы «нѣтъ» приходитъ позже и какъ бы post castum, есть психологическое заблужденіе». Опасность этого заблужденія состоитъ въ слѣдующемъ: «тожество, какъ это нерѣдко и думали, оставалось бы только признаніемъ голаго факта, что до сихъ поръ по крайней мѣрѣ, несмотря на угрожающія измѣненія, А имѣетъ силу утверждать себя. Тожество не было бы принципіальнымъ требованіемъ, чтобы А, какъ порожденіе сужденія, сохранялось тожественнымъ, если бы эта компетенція не была подчеркнута противорѣчіемъ»[1]). Несмотря на такое значеніе отрицанія для тожества, Когенъ отказывается однако видѣть въ отрицаніи элементъ имманентный вещамъ и вводитъ его въ содержаніе сужденія: по его словамъ, «оно должно быть понимаемо скорѣе какъ дѣятельность (Thätigkeit) сужденія», между тѣмъ какъ «сплошность и тожество касаются содержанія сужденія»[2]). Это разграниченіе было бы понятно, если бы Когенъ различалъ въ мышленіи порожденіе и порожденное; тогда отрицаніе могло бы быть дѣятельностью сужденія, а въ продуктѣ сужденія, въ содержаніи предмета могло бы не быть никакой отрицательности. Но такое толкованіе рѣшительно воспрещается ученіемъ о томъ, что

[1]) Cohen. Logik der reinen Erkenntniss, стр. 90.
[2]) Тамъ же, стр. 91 и 97.

порожденіе и порожденное совпадаютъ, такъ что дѣятельность сужденія (конечно, съ своей логической стороны, а не какъ индивидуально-психическій процессъ), если послѣдовательно развивать теоріи Когена, и есть само содержаніе сужденія.

Въ критическихъ соображеніяхъ, направленныхъ противъ субъективированія и психологизированія отрицательныхъ сужденій, уже намѣчено ученіе, отстаиваемое авторомъ статьи. Оно состоитъ въ слѣдующемъ. Всѣ сужденія, что касается ихъ внутренняго строя, именно числа элементовъ и отношенія между субъектомъ и предикатомъ, одинаковы, именно всѣ они содержатъ въ себѣ субъектъ, предикатъ и необходимое слѣдованіе предиката за субъектомъ: смыслъ всякаго сужденія состоитъ въ томъ, что содержаніе понятія S требуетъ содержанія понятія P, причемъ это P можетъ быть какъ положительнымъ (напр., «христіанинъ»), такъ и отрицательнымъ («не христіанинъ»). Можно условиться называть сужденія съ положительнымъ предикатомъ утвердительными, а сужденія съ отрицательнымъ предикатомъ отрицательными. Объ этой характеристикѣ сужденій слѣдуетъ замѣтить, что она абсолютна, и тотчасъ же необходимо прибавить, что въ логикѣ она имѣетъ очень мало значенія. Въ самомъ дѣлѣ, въ общей теоріи сужденія существенное значеніе имѣетъ вопросъ объ отношеніи предиката къ субъекту, но это отношеніе ничуть не мѣняется отъ того, служитъ ли предикатомъ отрицательное или положительное понятіе. Точно такъ же на строѣ умозаключеній это свойство предиката нисколько не отражается. Абсолютное дѣленіе сужденій на утвердительныя и отрицательныя имѣетъ большую цѣну только съ методологической точки зрѣнія, напр., при разсмотрѣніи вопроса о сложности и трудности пріемовъ доказательства нѣкоторыхъ сужденій съ предикатомъ non—A напр., сужденія «на Кавказѣ нѣтъ золотоносныхъ рудъ».

Существенное значеніе для логики имѣетъ не абсолютная, а относительная утвердительность или отрицательность сужденія. Чтобы опредѣлить ея природу, вспомнимъ примѣръ, приведенный выше: изъ посылокъ «лица, не имѣющія аттестата зрѣлости, не имѣютъ права поступить въ университетъ дѣйствительными студентами; NN не имѣетъ аттестата зрѣлости» можно сдѣлать выводъ объ NN по первой фигурѣ силлогизма, потому что здѣсь меньшая посылка утвердительная; но изъ посылокъ «лица, имѣющія аттестатъ зрѣлости, имѣютъ право поступить въ университетъ дѣйствительными студентами, NN не имѣетъ аттестата зрѣлости» нельзя сдѣлать вывода по первой фигурѣ объ NN, потому что здѣсь меньшая посылка отрицательная. Очевидно, рѣчь идетъ

объ относительной утвердительности и отрицательности, такъ какъ обѣ эти характеристики принадлежатъ одному и тому же сужденію. Членами этого отношенія служатъ, съ одной стороны, цѣлое сужденіе «NN не имѣетъ аттестата зрѣлости», а съ другой стороны или понятіе «лицо, не имѣющее аттестата зрѣлости» или понятіе «лицо, имѣющее аттестатъ зрѣлости». Итакъ, разсматриваемая утвердительность и отрицательность обусловлена отношеніемъ не между субъектомъ и предикатомъ сужденія, а между цѣлымъ сужденіемъ и понятіемъ, тожественнымъ или противоположнымъ его предикату. Говоря объ относительно утвердительномъ или объ относительно отрицательномъ сужденіи, мы имѣемъ въ виду связь или раздѣленіе, но, въ отличіе отъ аристотелевой теоріи, здѣсь имѣется въ виду связь или раздѣленіе не внутри сужденія, а между цѣлымъ сужденіемъ и понятіемъ.

Главныя особенности этого ученія можно выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1) въ системѣ логики существенное значеніе имѣетъ не абсолютная, а относительная утвердительность и отрицательность сужденія, основанная не на отношеніи частей сужденія другъ къ другу, а на отношеніи цѣлаго сужденія къ понятію;

2) утвердительныя сужденія, какъ абсолютныя, такъ и относительныя, не имѣютъ никакого пріоритета надъ отрицательными сужденіями;

3) отношеніе предиката къ субъекту во всѣхъ сужденіяхъ есть необходимая связь между содержаніемъ субъекта и содержаніемъ предиката;

4) всѣ виды отрицательности и утвердительности сужденій основываются на отношеніяхъ тожества и противорѣчія и не требуютъ допущенія какой-нибудь иной формы раздѣленія между понятіями, кромѣ той, которая основана на отношеніи противорѣчія.

Объ имманентномъ трансцендентизмѣ, трансцендентномъ имманентизмѣ и дуализмѣ вообще.

Второе, болѣе спеціальное введеніе въ трансценденталиэмъ.

Статья Б. Яковенко (Москва).

> Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzersetzung und Verzweiflung der Vernunft.
>
> Schelling. S. W. VII[1] s. 354.

ПРОБЛЕМА.

Проблема трансцендентности всегда была въ той или другой формѣ основной, центральной проблемой философскаго мышленія. Философскія ученія всѣхъ временъ и всѣхъ направленій знаменуютъ собою въ сущности стараніе такъ или иначе примирить между собою являющееся, непосредственно-данное, преходящее и измѣнчивое съ подлинно-сущимъ, въ себѣ устойчивымъ, неизмѣннымъ и самодовлѣющимъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно бросить внимательный взглядъ на тѣ философскія системы, которыя руководили въ свое время философскимъ мышленіемъ и потому по праву обычно считаются классическими. Дѣйствительно, всѣ важнѣйшія системы греческой философіи были попытками сочетать множественность чувственно-даннаго міра съ единствомъ какого-либо простого сверхчувственнаго начала и по большой части достигали своей цѣли при посредствѣ особой міровой силы, одинаково причастной обѣимъ сферамъ и еще отъ Гераклита получившей имя Логоса. Въ равной мѣрѣ, всѣ философскія усилія Патристики и Схоластики были направлены на преодолѣніе той бездны, которая со всѣхъ сторонъ разверзается между земнымъ и божественнымъ, человѣкомъ и Богомъ. Спасительнымъ началомъ и здѣсь оказался Логосъ, надѣленный только, при этомъ, особымъ религіознымъ смысломъ, своеобразными

религіозными функціями, оспиритуализированный и оморализированный. Возрожденіе, пробудивъ научное мышленіе къ жизни и давъ ему въ руки власть надъ человѣчествомъ, съ виду отказалось и отъ Логоса и отъ соотвѣтствующей постановки вопроса. Но, на дѣлѣ, и монизмъ Бруно, и дуализмъ Декарта, и субстанціонализмъ Спинозы, и монадологія Лейбница, и агностицизмъ Локка, и скептицизмъ Юма, были попытками такъ или иначе заполнить ту же пустоту между множественнымъ и единымъ, чувственнымъ и сверхчувственнымъ, являющимся и подлиннымъ, только на этотъ разъ—въ формѣ, болѣе сообразной научному знанію о мірѣ. Наконецъ, нѣмецкій идеализмъ выросъ на почвѣ той же проблемы, фомулированной Кантомъ какъ разъ въ коррелятивныхъ терминахъ дилеммы: трансцендентное-имманентное и рѣшенной имъ и его учениками при посредствѣ понятія «сознанія вообще». Все 19-е столѣтіе было занято въ сущности явнымъ или скрытымъ, одобрительнымъ или отрицательнымъ, размышленіемъ надъ этой формулировкой и этимъ рѣшеніемъ. Въ особенности же послѣднія десятилѣтія 19-го столѣтія и начало 20-го вѣка ознаменовались напряженнѣйшимъ стараніемъ взвѣсить «переворотъ», произведенный Кантомъ, и такъ или иначе покончить съ мучительной проблемой, тѣмъ создавши для философскаго мышленія разъ и на всегда непоколебимые устои. Никогда еще проблема трансцендентности не была разсматриваема съ такой обстоятельностью, осторожностью и тонкостью, какъ въ послѣднее время. Тому неопровержимымъ свидѣтельствомъ служатъ труды такихъ мыслителей, какъ Шуппе, Ренувье, Когенъ, Авенаріусъ, Вундтъ, Гартманъ, Бергсонъ, Ройсъ, Лопатинъ, Бредли, Гуссерль, Риккертъ, и др.

Такое преобладаніе проблемы трансцендентности надъ философскимъ мышленіемъ вполнѣ естественно. Вѣдь съ самаго момента своего пробужденія къ размышленію человѣческій умъ поставилъ ее предъ собою, произведя инстинктивный учетъ, съ одной стороны, различія между данными въ воспріятіи вещами и міромъ во всей его совокупности, а, съ другой,—различія между самимъ собою—воспринимающимъ и мыслящимъ—и тѣмъ, что составляетъ воспринимаемый и вообще возможный міръ вещей. Проблема трансцендентности представляетъ собою естественное условіе, на почвѣ котораго родилось философское мышленіе. Что же мудренаго въ томъ, что на всемъ протяженіи своего существованія оно съ неустанной энергіей и надеждой кладетъ силы свои на преодолѣніе этой проблемы, стремится высвободиться изъ тѣснинъ Прокрустова ложа, предуставленныхъ уже въ естественной ограниченности его собственной природы?

*

Будучи постояннымъ сосредоточіемъ философской мысли, проблема трансцендентности пережила въ теченіе исторіи философіи двѣ основныхъ эпохи: натуралистическую и гносеологическую. Первая эпоха была основоположена греками и царила такъ или иначе до Канта; вторая—получила свое обоснованіе въ трудахъ этого послѣдняго и продолжаетъ господствовать понынѣ [1]).

Дѣйствительно, для греческихъ мыслителей міръ представлялся въ видѣ нѣкоторой совокупности вещей и силъ, въ видѣ космоса, конкретной природы: при этомъ, одна часть міра разсматривалась, какъ подлинное бытіе, другая часть признавалась только за явленіе, а вопросъ о связи этихъ частей и общемъ единствѣ міра обычно рѣшался троякимъ способомъ: либо части сохранились въ своемъ космическомъ противостояніи (подобный аспектъ имѣетъ, напр., ученіе Платона; съ особенной же ясностью и послѣдовательностью крайній дуализмъ выявляется только въ новое время, напр., въ системѣ Декарта, въ ученіи Локка или же въ ученіи о предуставленной гармоніи Лейбница); либо между ними вдвигалась объединяющая ихъ космически, космическая же (вещная, природная) сила—Логосъ, міровая душа и т. п. (таковъ другой аспектъ Платоновской философіи; таковы ученія Филона, Оригена; такова теодицея Лейбница, и т. д.); либо, наконецъ, части превращались въ отдѣльные моменты развитія единаго космическаго начала, и такимъ образомъ мнимое и подлинное, чувственное и сверхчувственное, человѣческое и божественное приводились къ одному знаменателю (таковъ одинъ изъ аспектовъ философіи Аристотеля; таковы ученія стоиковъ, Плотина, Эріугены, а въ новое время—ученія Бруно, Спинозы, Юма; таковъ, наконецъ, другой аспектъ системы Лейбница).

Правда, и въ размышленіяхъ философовъ-космистовъ не разъ за исторію философіи преобладающее значеніе получалъ анализъ познанія, міръ разсматривался съ точки зрѣнія познающаго субъекта, проблема трансцендентнаго и ставилась и рѣшалась въ познавательныхъ терминахъ. Достаточно вспомнить скептическую постановку философскихъ изслѣдованій и признаніе cogito ergo sum за единственную твердую базу размышленія у Декарта и слѣдующую его формулировку философской задачи,—формулировку, являющуюся, пожалуй, первымъ по времени обнаруженіемъ гносеологической точки зрѣнія: «At vero nihil hic utilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio et quo usque extendatur, ideoque nun hoc ipsum unica questione complectimur, quam omnium

[1]) См. объ этомъ статью Б. Яковенко: О Логосѣ въ кн. 1-й «Логоса» отъ 1911/12 года.

primam per regulas iam ante traditas examinandam esse consemus; idque semel in vita ab unoquoque ex iis, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum: quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur. Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturae arcanis, coelorum in haec inferiora virtute, rerum futurarum praedictione, et similibus, ut multi faciunt, audacter disputare, et ne quidem tamen umquam, utrum ad illa invenienda humana ratio sufficiat, quaesivisse»[1]);—или Локковское изслѣдованіе природы человѣческаго ума, предваряющее и опредѣляющее собою его философскую концепцію сущаго;—или, наконецъ, стремленіе Лейбница истолковать сущность міра и вещей, отправляясь отъ раціоналистическаго понятія истины и сопряженныхъ съ нимъ ученій о «Characteristica generalis» и абсолютномъ божественномъ разсудкѣ.

Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи всѣ эти стремленія, на первый взглядъ представляющіяся гносеологическими, оказываются либо чисто-психологическими, либо глубоко-психилогизированными, либо психологически-метафизическими. Такъ спасающее Декарта отъ полнаго скептицизма cogito ergo sum является по своему смыслу простымъ выраженіемъ непосредственнаго самосознанія, т. е. опредѣленнаго внутреннаго наблюденія, а остаточный скептицизмъ сказывается въ стремленіи свести все содержаніе внѣшняго міра къ состояніямъ сознанія. Такъ стараніе Лейбница понять систему міра и вещей изъ раціоналистическаго представленія объ истинѣ и раціоналистическаго идеала познанія въ концѣ концовъ цѣликомъ опирается, съ одной стороны, на его убѣжденіе въ томъ, что «cette conception de l'etre et verité se trouve donc dans ce Moi ou dans le sens interne plutot que dans les sens externes»[2]), а съ другой стороны на его ученіе о «verités du fait» и «verités de la raison», находящееся въ тѣсной, интимной связи съ чисто-космическомъ разъединеніемъ міра чувственнаго (явленій) и міра интеллигибельнаго (вещей въ себѣ). Психологически-метафизическую подкладку, тѣсно связующую Лейбница съ греками и особенно съ Патристикой, имѣютъ и его ученія о монадахъ, предуставленной гармоніи и «petites perceptions», въ особенности же его теодицея. Такъ стремленіе Локка уяснить сущность познанія получаетъ характеръ чисто-психологическаго описанія и анализа душевныхъ переживаній, а въ ихъ терминахъ и всего содержанія міра.—Между тѣмъ, психическое есть, вѣдь, не что иное, какъ своеобразная форма бытія или вещности; міръ психическаго слагается изъ

[1]) См. Descartes: Regulae ad directionem ingenii VIII, 24.
[2]) Leibnitz: Philosophische Schriften (hrsg. v. Gerhard) VII p. 489.

психическихъ, временно и причинно опредѣленныхъ «вещей» и являетъ собою особый «психическій космосъ». Постановка и разрѣшеніе проблемы трансцендентности въ психологическихъ терминахъ по существу нисколько не преодолѣваютъ изначальной греческой натурализаціи ея. Вмѣсто того, чтобы при трактованіи этой проблемы имѣть въ виду космосъ во всемъ наивномъ разнообразіи его формъ и проявленій, какъ то было у большинства греческихъ мыслителей, представителей Патристики и Схоластики и философовъ Возрожденія, большинство руководителей новой философіи въ большей или меньшей мѣрѣ ограничиваетъ свой кругозоръ одной только сферой міра (психическимъ бытіемъ) и затѣмъ старается все остальное втиснуть въ рамки этой сферы, подвести насильственно подъ ея категоріи и истолковать въ психологическихъ понятіяхъ. Особенно характернымъ, при этомъ, представляется ученіе Юма, который довелъ психологизацію сущаго до самыхъ крайнихъ предѣловъ: все у него сводится къ «impressions» и ихъ взаимокомбинаціямъ, осуществляемымъ слѣпой силой воображенія сообразно привычнымъ ассоціаціямъ: и внѣшній міръ, еще сохранявшійся у Локка въ формѣ недоступныхъ познанію подлинныхъ субстанцій (или субстанціи), и божественное существо, еще управлявшее чудеснымъ образомъ извнѣ у Беркли истиннымъ и объективнымъ познаніемъ, и даже собственное я, самосознаніе, выдвинутое на первый планъ Декартомъ и легшее въ основаніи монадологіи Лейбница. Этимъ Юмъ не только ни самомалѣйшимъ образомъ не содѣйствовалъ укрѣпленію новой (гносеологической) точки зрѣнія на проблему трансцендентности, но, наоборотъ, еще разъ постарался утвердить ея натуралистическую интерпретацію, построивъ своеобразную «психологическую онтологію», по своей натуралистической односторонности совершенно эквивалентную онтологіи самаго крайняго матеріализма, и такимъ образомъ давъ систему имманентнаго «психологическаго космизма». Будучи по времени и по внѣшнему облику своихъ изслѣдованій самымъ близкимъ къ Канту классическимъ мыслителемъ, онъ является по существу и въ дѣйствительности философомъ, стоящимъ дальше всѣхъ другихъ представителей новой философіи отъ того переворота въ точкѣ зрѣнія на трансцендентность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на задачи философіи, который вслѣдъ за нимъ былъ совершенъ Кантомъ. Въ лицѣ Юма старая эпоха греческаго космизма какъ бы напрягла въ послѣдній разъ всѣ свои силы и, прежде чѣмъ уступить свое мѣсто побѣдоносному самоутвержденію новой эпохи, рѣшилась ради собственнаго спасенія на формулировку своего credo, діаметрально-противоположную той, которою она начала свою дѣятельность (матеріализмъ гилозоистовъ и Демокрита).

*

Главная причина такой неспособности мыслителей докантовской эпохи (даже Лейбница) возвыситься надъ догмою космизма и встать на подлинно-гносеологическую точку зрѣнія заключается въ томъ, что всѣ они были лишены основного гносеологическаго понятія объективнаго познанія и тѣсно связаннаго съ нимъ понятія «сознанія вообще» или «чистаго сознанія», разумѣя подъ познаніемъ лишь совокупность психическихъ явленій репрезентативнаго характера, совершающихся во времени и причинно опредѣленныхъ, а подъ сознаніемъ—только субъективное чувство ячности, личности или индивидуальности. Встать на гносеологическую точку зрѣнія значило въ докантовское время либо заняться изслѣдованіемъ одной изъ сферъ космическаго бытія, именно сферой психическихъ силъ и явленій, либо свести всѣ явленія міра къ психическимъ явленіямъ познанія и тѣмъ сузить содержаніе вселенной до ограниченныхъ предѣловъ психическаго существованія.—Кантъ далъ философскому міру новыя понятія познанія и сознанія и тѣмъ покончилъ въ принципѣ всѣ счеты со старой эпохой. Въ этомъ—его «Коперниковскій подвигъ»; въ этомъ же—и причина его исключительнаго и въ исторіи философіи единственнаго положенія.

Новое понятіе познанія имѣетъ въ виду не субъективно-психическія познательныя переживанія въ ихъ временномъ теченіи и причинномъ, генетическомъ взаимоопредѣленіи, не актъ и не процессъ познанія, а объективный составъ знанія, подчиненный логическимъ законамъ, отъ времени независимый и причинностью неопредѣляемый, т.-е. познавательныя содержанія, логически объединяющіяся въ систематическія связи, именуемыя обоснованіями и доказательствами и въ свою очередь слагающіяся въ объективно-познавательныя системы, называемыя науками. Сообразно этому и новое понятіе сознанія имѣетъ въ виду не ту черту психическихъ переживаній, которая характеризуетъ ихъ, какъ переживанія нѣкотораго я, т.-е. нѣкотораго индивидуума, а сопринадлежность всѣхъ познавательныхъ положеній и обоснованій одному общему единству познанія, т.-е. общую форму всѣхъ познавательныхъ содержаній, общее объективно-логическое начало всякаго познанія. Благодаря такому чисто-объективно-логическому истолкованію своему познаніе съ сознаніемъ совершенно освобождаются отъ своей космической противопоставленности физическому міру и физическимъ вещамъ. Они не являются уже болѣе вещами среди другихъ вещей, силами среди другихъ силъ, феноменами природы среди другихъ ея феноменовъ, ибо, по своему логическому смыслу, они выше всѣхъ вещей и силъ, выше всякихъ феноменовъ и заключаютъ въ себѣ всѣ вещи и феномены въ качествѣ «логическихъ содержаній»;—заключаетъ, между

прочимъ, и познаніе съ сознаніемъ въ ихъ прежнемъ психологическомъ смыслѣ. Противопоставленность психическаго и физическаго, акта познаванія и познаваемаго, какъ отдѣльныхъ космическихъ моментовъ, безъ остатка вмѣщается въ содержаніе познанія и потому теряетъ всю свою наивно-космическую остроту, являясь гносеологически простой противопоставленностью отдѣльныхъ познавательныхъ моментовъ. Всякая вещь,— безразлично физическая ли, психическая или соціальная, и т. п.,— имѣетъ гносеологически смыслъ лишь постолько, посколько она либо дана въ познаніи сама, либо предполагается въ немъ по своимъ связямъ съ другими въ немъ уже данными вещами: вещь, находящаяся внѣ всякой познавательной связи и не являющаяся ни въ какомъ отношеніи содержаніемъ «сознанія вообще», есть совершеннѣйшій nonsens.—Вотъ подлинный и единственный смыслъ знаменитыхъ Кантовскихъ формулъ, легшихъ въ основаніе всей его философіи: что не предметъ дѣлаетъ возможнымъ представленіе, а представленіе—предметъ, и что познаваемыя вещи суть не вещи въ себѣ, а явленія. Въ нихъ предметность отнюдь не сводится къ субъективности психическихъ переживаній, а только истолковывается, какъ объективно-логическое содержаніе познанія. Въ нихъ вещь не перестаетъ быть вещью, а лишь теряетъ свой наивный догматически-космическій обликъ какой-то независимой и самодовлѣющей сущности и освѣщается критически, какъ вещь познанія и вещь въ познаніи, какъ одинъ изъ конститутивныхъ моментовъ объективнаго состава познанія.

Этимъ измѣненіемъ въ понятіяхъ познанія и сознанія старая проблема космической трансцендентности была въ принципѣ разъ и на всегда отметена прочь. Ибо, съ одной стороны, между отдѣльными моментами сущаго не можетъ быть пролагаемо никакой принципіальной бездны, разъ всѣ вещи, всѣ явленія міра признаются принадлежащими къ одному общему познавательному комплексу (общей формой котораго является «сознаніе вообще»), благодаря этому связаны между собою общей имманентностью этой формѣ и черезъ то неизбѣжно становятся соотносительными; догматическая обособленность вещей въ такомъ случаѣ совершенно исчезаетъ, и надъ отдѣльностью вещи получаетъ приматъ общая познавательная связь (чѣмъ, разумѣется, нисколько не нарушается законная своеобразность отдѣльныхъ сферъ бытія, напр., психическаго и физическаго, сохраняющихъ свои особенности и при гносеологической соотнесенности). Съ другой же стороны, совершенно невозможной оказывается и трансцендентность міра вещей познанію (сознанію), такъ какъ это послѣднее либо является обязательнымъ объективно-логическимъ условіемъ всякой вещности, либо представляетъ

собою одну изъ сферъ познаваемаго бытія (именно субъективно-психическую его сферу), и стало-быть, связано съ другими познаваемыми его сферами внутренно-познавательной связью.—При этомъ, отсутствіе трансцендентности въ первомъ смыслѣ (объективно-логическомъ) лучше всего было демонстрировано Гегелемъ (хотя уже Маймонъ и Фихте сдѣлали въ этомъ отношеніи все необходимое); мнимость же трансцендентности во второмъ смыслѣ (субъективно-логическомъ), много разъ отмѣченная самимъ Кантомъ, свое наиболѣе сильное выраженіе нашла у Соломона Маймона въ слѣдующей формулировкѣ: «Созерцаніе какого-либо объекта не есть созерцаніе его внѣ сознанія. Это не имѣло бы никакого смысла. Такъ напр., красный цвѣтъ есть нѣкоторое созерцаніе. Что же въ немъ созерцается? Вѣдь такая вещь внѣ созерцанія, которая въ созерцаніи оказывается красной, есть явная безсмыслица. Склонность же представлять себѣ созерцаніе такимъ образомъ основывается на легко объяснимой иллюзіи силы воображенія. Въ красномъ цвѣтѣ созерцается не что иное, какъ красный цвѣтъ»[1]). Никакихъ вещей въ себѣ въ дѣйствительности нѣтъ и не можетъ быть. «Познаніе вещей въ себѣ есть не что иное, какъ совершенное познаніе явленій»[2]).

*

Конечно, преодолѣніе космической постановки проблемы трансцендентности и соотвѣтствующаго ея трактованія не уничтожило самой этой проблемы, какъ таковой; ибо и послѣ того, какъ философская мысль взяла своимъ исходнымъ пунктомъ объективную структуру познанія и отказалась отъ космическаго міросозерцанія, вопросы объ отношеніи между мнимымъ и подлиннымъ, чувственнымъ и сверхчувственнымъ, человѣческимъ и божественнымъ, съ одной стороны, и объ отношеніи между познаніемъ и бытіемъ, съ другой,—оставались въ силѣ и требовали своего разрѣшенія.—Проблема трансцендентности не замедлила снова обнаружиться въ предѣлахъ самой гносеологической точки зрѣнія и сдѣлалась сосредоточіемъ всѣхъ усилій философіи 19-го столѣтія. Уже въ первую четверть этого столѣтія философское мышленіе успѣло испробовать въ гносеологическомъ переистолкованіи всѣ три типичныхъ попытки прежняго времени побѣдить проблему: и рѣзкій трансцендентизмъ двухъ сферъ (Гербартъ, Шопенгауеръ), и умѣренный трансцендентизмъ, связующій противостоящія другъ другу сферы черезъ посредство промежуточнаго звена (Кантъ, Маймонъ, Фрисъ), и крайній

[1]) См. S. Maimon: Die Kategorien des Aristoteles (1794), s. 174.
[2]) S. Maimon: Philosophisches Wörterbuch I (1791), s. 176.

имманентизмъ всего существующаго единому началу (Фихте, Шеллингъ, Гегель). При этомъ, однако, недостаточное развитіе гносеологическаго анализа, только-только еще выявившагося въ умѣ Канта, слишкомъ близкая еще связь съ космическими предразсудками прошлаго и естественное увлеченіе широтой новооткрывшихся горизонтовъ повели къ тому, что гносеологическіе исходы были болѣе или менѣе позабыты и затемнены тѣмъ перевѣсомъ, который снова получилъ догматизмъ чисто-онтологическихъ мотивовъ. Только въ послѣднія десятилѣтія 19-го столѣтія философская мысль, мужественно вернувшись еще разъ къ гносеологическому изслѣдованію, смогла, наконецъ, дать проблемѣ трансцендентности чисто-гносеологическое освѣщеніе и рѣшеніе и тѣмъ подготовить почву для болѣе непредвзятыхъ онтологическихъ построеній сущаго.

Данная статья ставитъ себѣ цѣлью критически изслѣдовать гносеологическое разрѣшеніе проблемы трансцендентности въ его основныхъ типахъ и показать ихъ общую принципіальную несостоятельность. Вполнѣ естественно, что она предпочитаетъ демонстрировать свои анализы и выводы не на недостаточно еще гносеологическихъ классикахъ 19-го столѣтія, а на болѣе совершенныхъ въ гносеологическомъ отношеніи мыслителяхъ самаго послѣдняго времени. При этомъ, сначала будутъ подвергнуты критическому разбору и признаны несостоятельными современныя попытки сохранить трансцендентность въ имманентной познанію сферѣ (имманентный трансцендентизмъ); затѣмъ будутъ критически разсмотрѣны и признаны недостигающими своей цѣли гносеологическія старанія совершенно уничтожить трансцендентность въ абсолютномъ монистическомъ имманентизмѣ (трансцендентный имманентизмъ); наконецъ, будутъ сдѣланы выводы о природѣ трансцендентности вообще (дуализмъ) и объ единственно возможномъ разрѣшеніи ея проблемы (трансцендентальный плюрализмъ).

ИММАНЕНТНЫЙ ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМЪ.

Стремленіе рѣшить проблему трансцендентности сохраненіемъ этой послѣдней и при гносеологической точкѣ зрѣнія и отклоненіи какихъ бы то ни было «вещей въ себѣ» получило въ современной философіи нѣсколько различныхъ выраженій. При этомъ, главное вниманіе было сосредоточено на ея субъективной сторонѣ, т.-е. на трансцендентности по отношенію къ познанію, что вполнѣ естественно при наличности гносеологическаго исхода философскаго изслѣдованія и господствѣ гносеологическихъ интересовъ. Однако, почти во всѣхъ случаяхъ разсмотрѣ-

ніе трансцендентности въ субъективномъ разрѣзѣ само собою привело къ ея объективной сторонѣ, т.-е. къ разсмотрѣнію трасцендентности отдѣльныхъ сферъ сущаго другъ по отношенію къ другу. А въ самое послѣднее время этотъ объективный, онтологическій, такъ сказать, разрѣзъ проблемы получилъ даже перевѣсъ надъ субъективнымъ и, повидимому, скоро привлечетъ къ себѣ исключительное вниманіе.—Среди различныхъ формъ такого гносеологическаго (имманентнаго) признанія трансцендентности наиболѣе характерными являются ученія Гуссерля, Риля, Риккерта и Ласка.

1. Интенціональная трансцендентность. Непосредственный фактъ познанія обнаруживаетъ, по мнѣнію Гуссерля, при феноменологическомъ (описательномъ) его анализѣ три слѣдующихъ принципіально различныхъ момента: познавательное переживаніе или актъ познаванія, его предметъ или то, что познается, и его смыслъ или содержаніе, т.-е. то, какъ познается познаваемый предметъ.—Актъ познаванія есть реальное событіе, протекающее во времени, причинно опредѣленное, измѣнчивое и субъективное.—Заключающееся въ немъ содержаніе по своей природѣ чисто-логично; оно неизмѣнно, внѣвременно (вѣчно) и внѣпричинно (абсолютно); въ познавательный актъ оно входитъ только «интенціонально», т.-е. какъ идеальный моментъ, какъ значеніе, и не является ни въ какомъ отношеніи его реальнымъ (т.-е. психическимъ, субъективнымъ) элементомъ; оно не «есть» въ прямомъ смыслѣ этого слова, а «значитъ»; и въ этой своей «значимости» оно совершенно независимо отъ реально-существующаго акта познаванія, ибо значило бы по прежнему даже и въ томъ случаѣ, если бы актъ познанія совершенно исчезъ или вообще несуществовалъ.—Предметъ познавательнаго акта объективенъ и потому не психиченъ и не есть интенціонально содержащееся въ актѣ «мнѣніе»; онъ интенціонально, т.-е. въ «мнѣніи» (идеально, не реально и не пространственно), противостоитъ психическому переживанію съ его «интенціональнымъ» содержаніемъ, «интендируется» имъ: онъ сохраняетъ свою однозначность и индентичность при множествѣ различныхъ направленныхъ на него познавательныхъ актовъ и множествѣ различныхъ «мнящихъ» его содержаній или «интенцій».—Всякое познаніе представляетъ собою болѣе или менѣе совершенный синтезъ номинальной «интенціи» (голаго «мнѣнія» предмета) съ созерцательной «интенціей» (его наглядной данностью), бо́льшую или меньшую идентификацію мышленія и созерцанія, бо́льшее или меньшее заполненіе «только мнимаго» «наглядной наличностью» самого предмета. Совершенное познаніе есть полная «адэквація» между этими двумя моментами: предметъ въ немъ оказывается

«данъ», какъ интенціональное содержаніе. Познаніе тогда истинно, актъ познаванія очевиденъ[1]).

Противъ такой интерпретаціи трансцендентности прежде всего приходится выдвинуть одно соображеніе чисто-феноменологическаго характера. А именно: въ дѣйствительности феноменологическому познанію можетъ быть данъ только какой-нибудь одинъ изъ трехъ моментовъ, въ устахъ Гуссерля слагающихъ феноменологически (т.-е. непосредственно) фактъ познанія: либо само познавательное переживаніе (актъ познаванія), либо познавательное содержаніе (смыслъ), либо предметъ; и никогда они не бываютъ даны разомъ всѣ вмѣстѣ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ неопровержимѣйшимъ образомъ самъ Гуссерль: «когда воспринимается какой-либо внѣшній предметъ (домъ),—говоритъ онъ,—то въ этомъ воспріятіи наличныя ощущенія не воспринимаются, а переживаются... Если же мы обратимся затѣмъ къ этимъ содержаніямъ (ощущеніямъ)..., отвлечемся отъ того, что они для насъ только что (и обычно) обозначали, и возьмемъ ихъ просто такими, каковы они суть, то разумѣется мы ихъ воспримемъ, но уже не воспримемъ черезъ ихъ посредство внѣшняго предмета»[2]). Равнымъ образомъ, «когда мы совершаемъ актъ и какъ бы живемъ въ немъ, то разумѣется мы мнимъ его предметъ, а не его содержаніе... Это послѣднее становится для насъ предметомъ лишь въ рефлексивномъ актѣ мысли, въ которомъ... мы осуществляемъ необходимое для этого отвлеченіе (или лучше, идеацію)»[3]). Другими словами, для познавательнаго констатированія каждаго изъ трехъ указанныхъ моментовъ необходимъ особый актъ, исключающій по своему смыслу оба другіе. Но въ такомъ случаѣ, вѣдь, нѣтъ никакой возможности установить, что какое-либо данное познавательное переживаніе имѣетъ своимъ интенціональнымъ содержаніемъ именно такое-то содержаніе, а своимъ интендированнымъ предметомъ непремѣнно такой-то предметъ, а не другіе, и наоборотъ. Ибо для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, нужно сопоставить другъ съ другомъ эти моменты въ ихъ непосредственной познавательной наличности,—другого способа нѣтъ; а для этого, въ свою очередь, необходима ихъ совмѣстная «познавательная» данность, возможность которой фактически отвергается въ вышеприведенныхъ цитатахъ самимъ Гуссерлемъ. Можно, конечно, усвоить себѣ при гносеологическомъ анализѣ такую трихотомическую схему просто для удобства описанія; но, вѣдь, тогда это будетъ уже не

---

[1]) См. Husserl: Logische Untersuchungen II (1901) s. 37 ff., 92 ff., 127 ff., 180 ff., 326 ff., 346 ff., 376 ff., 495 ff., 560 ff., 587—599.

[2]) Ibid., s. 709; ср. Rosmini: Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Ed. 6 (1876) vol; III p. 306.

[3]) Ibid., s. 103.

феноменологическое описаніе какого-либо даннаго факта познанія, а предвзятая теорія, которую нужно будетъ оправдывать сопоставленіемъ съ этимъ фактомъ, и которая будетъ неизбѣжно отвергнута при такомъ сопоставленіи, какъ факту этому не отвѣчающая.—Однако же, аргументъ этимъ не исчерпывается: онъ имѣетъ еще болѣе радикальный смыслъ. А именно: разъ актъ познаванія, познавательное содержаніе и предметъ не даны непосредственно познанію вмѣстѣ и утвержденіе такой ихъ совмѣстной данности никакъ не можетъ быть провѣрено, то вообще нѣтъ никакого основанія соединять ихъ въ одинъ феноменологическій фактъ познаванія и говорить, что актъ познаванія интенціонально «содержитъ» въ себѣ познавательное содержаніе, что это послѣднее «мнитъ» предметъ, что предметъ «интендируется» въ актѣ и т. п. Правда, на это могутъ возразить, что достаточнымъ доказательствомъ для признанія такой интенціоналистической схемы познанія является самъ установленный только-что фактъ совершенно раздѣльнаго опознанія отдѣльныхъ ея моментовъ; ибо, утверждая (какъ то было сдѣлано выше) напр., что познавательное переживаніе познается инымъ познавательнымъ актомъ, чѣмъ познавательное содержаніе, тѣмъ самымъ признаютъ уже фактъ интендированной наличности этого познавательнаго переживанія въ опознающемъ его актѣ. Однако, этотъ столь принятый аргументъ ad hominem въ дѣйствительности лишенъ какой бы то ни было силы, такъ какъ, съ принципіальной точки зрѣнія, придется и въ данномъ случаѣ обратиться къ феноменологическому анализу, который въ состояніи повторить лишь свое прежнее сужденіе: познавательное содержаніе и въ этомъ случаѣ не дано вмѣстѣ съ познаннымъ актомъ, и потому нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній предполагать между ними какую-либо связь. Аргументъ заставляетъ только признать прежнюю формулировку нѣсколько неточной и требуетъ измѣненія ея въ смыслѣ діаметрально-противоположномъ тому, чего онъ добивается. Равнымъ образомъ, безсильно и другое, тоже очень популярное нынѣ возраженіе: соданность всѣхъ трехъ моментовъ интенціоналистической схемы подтверждается непосредственнымъ познавательнымъ переживаніемъ, есть непосредственно-переживаемый фактъ. Но, вѣдь, переживаніе (если только ему придавать какой-либо познавательно-правомѣрный смыслъ) неизбѣжно представляетъ собою познавательный предметъ опредѣленнаго характера (какъ и все въ сферѣ познанія); и только въ томъ случаѣ оно послужило бы опорой для интенціоналистической схемы, если бы, какъ познавательный предметъ, оно сразу было бы и психично (познавательный актъ), и логично (познавательный смыслъ), и объективно познавательный предметъ), т.-е. представляло собою то соединеніе,

противъ котораго протестуетъ феноменологическій анализъ. Всякое переживаніе, какъ познавательный предметъ (если только не влагать въ него догматически какой-либо теоріи, при чемъ безразлично,—будетъ ли то сдѣлано въ видѣ разсудочнаго установленія или же въ видѣ мистическаго поклона), есть экземпляръ психическаго бытія и никакихъ связей съ логическимъ и предметнымъ непосредственно не обнаруживаетъ. Что же касается до переживанія, какъ чего-то допознавательнаго, то о такомъ въ феноменологическомъ описаніи, какъ и вообще въ познаніи, рѣчи быть не можетъ: оно—объектъ вѣры, а не знанія, и въ познавательную сферу не должно быть вводимо.

Кромѣ того, интенціоналистическая трансцендентность Гуссерля вызываетъ два слѣдующихъ возраженія логическаго характера. Во-первыхъ, если актъ познаванія есть реальное, временно и причинно опредѣленное и измѣненію подлежащее явленіе, а познавательное содержаніе представляетъ собою нѣкоторую внѣвременную, неизмѣнную, идеальную значимость, то между ними невозможно никакое отношеніе. Вѣдь, всякое отношеніе предполагаетъ хотя бы какой-нибудь пунктъ хотя какого-нибудь сродства между соотносящимися терминами; въ противномъ случаѣ оно не могло бы ихъ соединить: отправляясь отъ одного изъ нихъ, оно не достигало бы другого, не имѣя чѣмъ соприкоснуться съ нимъ. Для того, чтобы актъ познаванія былъ связанъ съ познавательнымъ содержаніемъ интенціональностью ему этого послѣдняго, интенціональность должна содержать въ себѣ, какъ таковой, свойства, одинаково присущія и тому и другому и позволяющія относить ее одновременно къ нимъ обоимъ. Но въ такомъ случаѣ, либо актъ познаванія и познавательное содержаніе не столь приципіально различны и на познавательное содержаніе можно было бы перенести психическія черты акта познаванія; либо, при наличности ихъ полной гетерогенности, въ интенціональности объединены въ качествѣ ея моментовъ, сторонъ или возможностей два ничѣмъ необъединимыхъ и абсолютно распадающихся элемента. Гуссерль самъ чувствуетъ необходимость признать, что «такое отношеніе имѣетъ для насъ только идеальное и не прямое значеніе»[1]). Съ принципіальной точки зрѣнія, однако, и непрямое отношеніе есть отношеніе и разрушаетъ недопускающую никакого (даже и косвеннаго) соотнесенія природу соотносимыхъ такимъ образомъ началъ.—Во-вторыхъ, если познавательное содержаніе есть внѣвременная логическая значимость, а познавательнымъ предметомъ можетъ быть не только идеальное образованіе, но и самый обыкновенный реальный, временно-

[1]) Husserl: Logische Untersuchungen I (1900), s. 183.

пространственно и причинно опредѣленный и измѣненіямъ подвергающійся предметъ, то между ними не можетъ быть никакого отношенія; въ противномъ случаѣ между временно-пространственной эмпиричностью одного и абсолютно-внѣвременной логической апріорностью другого должно быть хотя какое-нибудь сродство. Какъ можетъ въ идеальномъ «мниться» (быть «интендированно») нѣчто самому идеальному абсолютно чуждое? Чтобы это было возможно, «интендированность» должна обладать способностью ихъ примиренія. А это значило бы либо то, что въ ней разрушается ихъ первоначальная природа, либо то, что сама «интендированность» не есть нѣчто цѣльное и слагается изъ двухъ другъ по отношенію къ другу глубоко гетерогенныхъ моментовъ.—Но разсматриваемое отношеніе невозможно и въ томъ случаѣ, если въ познавательномъ содержаніи будетъ «мниться» идеальный же предметъ (т.-е. какое-либо другое познавательное содержаніе), ибо для этого должно бы быть хотя-бы какое нибудь внутреннее сродство между содержаніемъ вообще и предметностью вообще. При наличности же хотя бы и нѣкотораго сродства нѣтъ никакихъ основаній противопоставлять ихъ другъ другу, какъ несводимые другъ на друга моменты: тогда функціи ихъ относительны и то, что сейчасъ играетъ роль содержанія, можетъ, существенно не переставая быть содержаніемъ, стать предметомъ (и наоборотъ). Между тѣмъ, содержаніе, покуда оно есть содержаніе, никакъ не можетъ быть интендированно, а предметность, покуда она есть предметность, никоимъ образомъ не можетъ быть интенціонально налична: значимость и предметность, какъ онѣ опредѣляются Гуссерлемъ, принципіально различны.—Потому же самому познавательное содержаніе вообще не можетъ быть предметомъ. Чтобы стать этимъ послѣднимъ, оно должно перестать быть содержаніемъ и, при этомъ, перестать быть имъ совершенно. Въ такомъ случаѣ, однако, въ немъ нельзя уже будетъ открыть никакихъ основаній къ тому, чтобы думать, что оно было раньше содержаніемъ, такъ какъ оно будетъ всецѣло заполнено предметностью.—Вмѣстѣ съ тѣмъ оказывается невозможнымъ и Гуссерлевское опредѣленіе истины, какъ адэквації (совпаденія) между «только мыслимымъ» и «созерцательно-даннымъ», т. е. содержаніемъ и предметомъ. Ибо, если совпаденіе полно, то какъ доказать, что въ немъ совпали двѣ принципіально различныхъ вещи? Или, вѣрнѣе, какъ установить въ содержаніи наличность превратившагося въ него предмета? Вѣдь полнота совпаденія исключаетъ всякую возможность этого. Съ другой стороны, разсматривать истину, какъ совпаденіе содержанія и предметности, возможно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы она имѣла съ ними обоими хотя какое-либо сродство; между тѣмъ, что общаго имѣетъ

истина съ предметностью вообще, напр., съ конкретнымъ эмпирическимъ предметомъ?

2. Реалистическая трансцендентность. Основной и существенной чертой познанія является, по мнѣнію Риля, постоянная и повсемѣстная въ его предѣлахъ коррелятивность между сознаніемъ и бытіемъ: сознаніе заключается въ отношеніи къ чему-то другому, къ объекту. Оно есть та функція, въ которой объектъ играетъ роль функціонирующаго,—есть функція явленія вещей [1]). И, какъ являющіяся, вещи всецѣло зависятъ отъ него, предполагаютъ его, какъ свое послѣднее единство, объединяясь благодаря ему въ соотвѣтствующее ему единство являющагося бытія. Однако, «ни одно изъ понятій нашего мышленія не препятствуетъ тому, чтобы предположить, что то самое, что становится объектомъ, вступая въ отношеніе, означающее собою сознаніе, существуетъ также и независимо отъ этого отношенія... Что вступаетъ въ какое-либо отношеніе, то должно существовать также и независимо отъ этого отношенія» [2]). И тому имѣется, по мнѣнію Риля, самое неопровержимое подтвержденіе въ лицѣ ощущенія. Это послѣднее «не является только сознаніемъ наличности какого-либо содержанія, но заключаетъ въ себѣ всегда еще и сознаніе аффицированности ощущаемымъ, содержаніемъ» [3]). Оно содержитъ въ себѣ нѣкоторую «зависимость», нѣкоторую «границу», нѣкоторое «принужденіе», «которое доказываетъ, что ощущеніе сообразуется съ нѣкоторой реальностью, находящейся внѣ ихъ» [4]). Другими словами, ощущеніе имѣетъ двѣ стороны: внутреннюю и внѣшнюю, является взаимодѣйствіемъ двухъ факторовъ: объективнаго и субъективнаго [5]). Объективный факторъ, однако, представленъ въ немъ крайне смутно и неопредѣленно: какъ нѣчто внѣ его вообще лежащее. Дѣло мышленія придать ему болѣе объективной опредѣленности, для каковой цѣли мышленіе отвлекается отъ субъективнаго содержанія сознаній и становится на точку зрѣнія «сознанія вообще» [6]). Полнаго опредѣленія объективнаго, дѣйствительности (а вмѣстѣ и уничтоженія раздвоенности между субъективнымъ и объективнымъ, психическимъ и физическимъ, благодаря сліянію ихъ воедино или, вѣрнѣе, поглощенію субъективнаго объективнымъ) мышленіе, конечно, не дости-

---

[1]) См. Riehl: Der philosophische Kritizismus Bd. II. Th. 2 (1887). s. 142 f., 150, 164; ср. Th. 1 s. 9 f., 67 221, 236, 257, Th. 2 s. 30, 143, 147.

[2]) Ibid., s. 142 f.

[3]) Ibid., s. 40, 64.

[4]) Ibid., s. 40; ср. s., 42 112, 143, 157, 172 f., 190, 297, 319; Th. 1, s. 72.

[5]) Ibid., Th. 1, (1879) s. 38, 104, 196; Th. 2 s. 175, 177.

[6]) Ibid., Th. 2, s. 63, 65; ср. также ibid, s. 41, 143, 147, 163—164, 255, 267,

гаетъ, ибо процессъ познанія безконеченъ. Оно ограничивается, главнымъ образомъ, формальной стороною познанія; и возстановленіе первичной и нераздѣльной природы чистаго ощущенія (изъ котораго изошло познаніе и въ которомъ было тѣсно слито съ внѣшнимъ міромъ) черезъ осуществленіе совершенной аналитической системы объективнаго бытія (къ которой познаніе стремится и въ которой снова всецѣло совпадаетъ съ бытіемъ) является безконечно отдаленной задачей [1]).

Такое истолкованіе трансцендентности вызываетъ неизбѣжнымъ образомъ четыре слѣдующихъ возраженія. Прежде всего, функція и функціонирующее должны принадлежать къ одной и той же области, должны обладать существеннымъ сродствомъ. Невозможно напр., чтобы въ математической функціи, какъ таковой, функціоналъ (въ точномъ смыслѣ этого слова) какой-нибудь конкретный предметъ (напр., чувство любви), ибо въ ней функціонируютъ только «математическіе предметы»; и, наоборотъ, невозможно, чтобы въ какой-либо конкретной функціи (напр., въ функціи питанія) въ качествѣ функціонирующаго элемента явился «математическій предметъ». Точно такъ же невозможно, чтобы въ функціи сознанія функціоналъ какой-либо предметъ вообще, разъ только онъ, какъ таковой, чуждъ сознанію, не имѣетъ съ нимъ ничего общаго по природѣ своей и относится къ совершенно иной сферѣ: къ внѣшней дѣйствительности или міру «вещей въ себѣ» (какъ иногда позволяетъ себѣ выражаться Риль [2]). Либо функціонирующій предметъ есть экземпляръ той сферы, на которую распространяется сознаніе, и тогда нельзя говорить ни о какомъ принципіальномъ различіи между ними и, значитъ, ни о какомъ самостоятельномъ существованіи этого предмета; либо онъ имѣетъ самостоятельное существованіе за сферой функціи сознанія; но въ такомъ случаѣ онъ никогда не сможетъ стать элементомъ этой функціи, такъ какъ его отдѣляетъ отъ нея принципіальнѣйшимъ образомъ гетерогенность его независимаго существованія.

Во-вторыхъ, констатированіе простой наличности въ ощущеніи момента нѣкоторой «зависимости», нѣкотораго «ограниченія», или «принужденія» и т. п., не позволяетъ еще дѣлать никакихъ предположеній относительно того, что не есть ощущеніе, ибо этотъ моментъ, какъ таковой, всецѣло психиченъ и объяснимъ изъ чисто-психологическихъ причинъ: сколько бы ни анализировать, сколько бы ни изслѣдовать пере-

---

[1]) Ibid. Th. 1. s. 7 ff; 16, 22, 24, 26, 70, 78, 215, 219 ff., 227 f., 234 f., 247, 291; Th. 2. s. 44, 62—69, 70 Anm., 101, 103, 110, 160 f., 248, 299 f., 315.

[2]) Ibid., Th. 2, s. 28 ff.

живанія ощущаемаго «принужденія», въ немъ нельзя открыть ничего кромѣ психическаго состава переживанія, если твердо держаться его психической данности и психологической точки зрѣнія. И это старательно подтверждаетъ самъ Риль, неоднократно заявляя, что сфера познающаго сознанія исчерпывается непосредственно явленіями, что вещи суть непосредственно устойчивыя группы ощущеній, что сущность вещей непознаваема и т. п. [1])—Другое дѣло, когда въ само ощущеніе пролагается два момента, когда объектъ не только указывается въ ощущеніи, но и помѣщается частично въ немъ, когда ощущеніе опредѣляется, какъ взаимодѣйствіе между сознаніемъ и внѣшнимъ возбудителемъ. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ и совершенно другая трудность: какъ возможно, чтобы въ одномъ и томъ же ощущеніи находили себѣ мѣсто столь глубоко различные моменты: физическое и психическое, объектъ и сознаніе? Для этого необходимо хотя бы какое-либо сродство между ними, что влечетъ за собою съ неизбѣжностью требованіе общности основныхъ законовъ и опредѣленій и недозволительность ихъ принципіальнаго разъединенія. Или, въ противномъ случаѣ, они должны будутъ распасться, какъ глубоко разнородныя сферы, и единство объединяющаго ихъ ощущенія окажется мнимымъ.—Этой дилеммы не преодолѣваетъ и попытка Риля истолковать объективное и субъективное въ ощущеніи, какъ двѣ феноменальныхъ стороны одного и того же по существу своему бытія [2]); ибо, съ одной стороны, это бытіе для того, чтобы не быть ни тѣмъ, ни другимъ, въ отдѣльности и такимъ образомъ соотвѣтствовать своему обѣ стороны объединяющему назначенію, должно быть чѣмъ-то третьимъ; съ другой же стороны, будучи такимъ «третьимъ», оно явно отлично отъ нихъ обоихъ и потому не можетъ быть ихъ общимъ началомъ: между третьимъ и первымъ и третьимъ и вторымъ, въ виду ихъ различности, приходится въ свою очередь искать объединительныхъ звеньевъ; и такъ безъ конца.

Въ-третьихъ, если точка зрѣнія «сознанія вообще» или мышленія означаетъ собою простую отвлеченность сознанія отъ его субъективныхъ содержаній, то этимъ сфера субъективности еще не преодолѣвается совершенно: какъ высшее отвлеченіе въ сферѣ сознанія, точка зрѣнія «сознанія вообще» есть точка зрѣнія субъективности вообще. Ибо въ порядкѣ отвлеченія отъ субъективнаго содержанія сознанія можно придти только къ высшимъ обобщеніямъ этой сферы: для того, чтобы достигнуть чего-либо большаго—объективнаго, необходимо, чтобы оно уже

[1]) Ibid., Th. 1, s. 202, 205, 275; Th. 2, s. 27, 30, 34, 38, 56, 58, 63, 189, 291.
[2]) Ibid., Th. 1, s. 4, 196, 236; Th. 2, s. 24, 147, 182, 195, 209.

заключалось предварительно въ субъективномъ, а это исключается утвержденіемъ субъективности субъективнаго. Въ такомъ случаѣ, однако, мышленіе такъ же мало способно гарантировать объективность и реальность познанія, какъ и ощущеніе.—Если же предположить, что точка зрѣнія «сознанія вообще» принципіально отлична отъ субъективнаго сознанія (и Риль это часто пытается утверждать) [1]) и есть точка зрѣнія подлинной объективности, то нельзя уже будетъ говорить о восхожденіи слубъективнаго сознанія на эту точку зрѣнія и объ объективаціи ощущенія, такъ какъ между нею и этимъ субъективнымъ сознаніемъ нѣтъ никакого сродства и не можетъ быть никакого постепеннаго перехода [2]).

Наконецъ, въ-четвертыхъ, если мышленіе и по своей природѣ и по своимъ идеаламъ аналитично и отвлеченно, ощущеніе же, наоборотъ, синтетично и реально, то совершенно непонятно, съ одной стороны, какимъ образомъ идеаломъ познанія можетъ быть ихъ полное совпаденіе (т.-е. приведеніе всего содержанія субъективнаго ощущенія къ аналитической системѣ мышленія), а съ другой,—какъ могутъ они вообще составлять одно и то же познаніе. Вѣдь для того, чтобы совпасть, аналитическое и синтетическое должны имѣть внутренное сродство, т.-е. перестать быть: одно—именно аналитическимъ, а другое—именно синтетическимъ. А для того, чтобы составлять одно и то же познаніе, они должны одновременно и быть и не быть различны. Если они могутъ вообще совпасть, то они одно и то же и не должны быть различаемы; если они различны, то они не могутъ совпасть или составлять вмѣстѣ нѣчто единое.—Кромѣ того, утверждать безконечную отдаленность ихъ совпаденія значитъ впасть въ contradictio in adjecto, ибо для этого необходимо знать внутреннюю сущность такого совпаденія, нужно быть увѣреннымъ въ томъ, что совпадающіе моменты въ немъ дѣйствительно совпадаютъ и что совпадающими въ немъ являются именно данные, а не иные, моменты; но этимъ, вѣдь, такое совпаденіе лишается своей безконечной отдаленности: его сущность раскрывается уже въ наличномъ познаніи.

3. Телеологическая трансцендентность. Всякій познавательный актъ, по мнѣнію Риккерта, имѣетъ свой предметъ: это—фактъ, лежащій въ основаніи познанія и предпосылка всякаго изслѣдованія познанія [3]). Однако, предметомъ познанія является не внѣшняя дѣйствительность, какъ то обычно принято думать; ибо она

---

[1]) Ibid., Th. 2, s. 41, 67.

[2]) Ср. статью Б. Яковенко (въ 93-й книжкѣ «Вопросовъ Философіи и Психологіи» (1908): «Къ критикѣ теоріи познанія Риккерта», стр. 384 с.с.

[3]) См. Rickert: Gegenstand der Erkenntniss 2 Aufl. (1904), s. 1, 163; Zwei Wege der Erkenntnisstheorie (1909), s. 5, 51, 56 f.

оказывается безъ остатка имманентной познающему сознанію, если только заставить его отвлечься отъ субъективныхъ условій сознаванія и встать на точку зрѣнія «сверхъиндивидуальнаго сознанія вообще». Свой предметъ познаніе находитъ въ лицѣ того логическаго долженствованія, того логическаго требованія (или истинности), которое признается (утверждается или отрицается) въ познавательномъ актѣ сужденія. Въ сферѣ познавательнаго акта на этотъ предметъ непосредственно указываетъ сопровождающее всякое сужденіе чувство очевидности. Логически же на него указываетъ содержащаяся въ этомъ чувствѣ очевидности необходимость сужденія. Будучи взято само по себѣ, логическое долженствованіе совершенно трансцендентно и недоступно познанію, такъ какъ не только не зависитъ отъ него, но и повсюду обусловливаетъ его собою. Доступнымъ въ своей трансцендентности познанію оно ставится лишь постолько, посколько актъ познанія возвышается до его признанія устами «судящаго сознанія вообще» [1]). Въ своей трансцендентности оно образуетъ сферу абсолютныхъ цѣнностей (трансцендентныхъ нормъ), дифференцирующихся соотвѣтственно дифференціаціи категоріальныхъ формъ познающаго «сознанія вообще» и подлежащихъ изученію особой науки—трансцендентальной философіи [2]). «Сверхъиндивидуальное сознаніе вообще» является идеаломъ познанія, осуществляя собою такую точку зрѣнія, съ которой объективная дѣйствительность открывается, какъ формально имманентная: къ этому идеалу стремятся всѣ науки, болѣе или менѣе приближаясь къ нему. Что же касается до тотальной (т.-е формально-матерьяльной) имманентности объективной дѣйствительности сознанію, то о ней можно говорить лишь, какъ о безконечно отдаленной идеѣ. [3]) Объективная дѣйствительность съ точки зрѣнія «сознанія вообще», которому она имманентна, есть лишь система формъ, какъ бы формалистическій эквивалентъ непосредственной эмпирической дѣйствительности, и не заключаетъ въ себѣ матерьяльнаго содержанія этой послѣдней [4]).

Такая интерпретація вызываетъ въ противовѣсъ себѣ четыре слѣдующихъ возраженія. Во-первыхъ, чувство очевидности ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть въ какомъ-либо смыслѣ тѣмъ мостикомъ, черезъ который можно добраться до трансцендентнаго предмета. И, прежде

---

[1]) Gegenstand, s. 102—157; Zwei Wege, s. 15 ff.

[2]) Gegenstand, s. 175 ff., 197 ff, 226 ff.; Zwei Wege, s. 47 ff.

[3]) Gegenstand, s. 165, 201 f.; Die Grenzen der naturwissenschafflichen Begriffsbildung (1902) s. 675 ff.

[4]) Gegenstand, s. 188 ff.

всего, чувство очевидности, какъ чувство, есть бытіе, психическое бытіе, одно изъ психическихъ явленій и ничего больше. Оно опредѣляется аттрибутами психическихъ явленій на всемъ своемъ протяженіи и на всѣхъ ступеняхъ своей глубины. Никакой безпредвзятый анализъ не въ состояніи открыть въ немъ чего-либо бо́льшаго, чѣмъ психическое переживаніе. Въ немъ нѣтъ указанія на что-то внѣшнее, а есть лишь переживаніе такого указанія, въ немъ нѣтъ ручательства за истину, а есть только сознаваніе такого ручательства. Нельзя смѣшивать эти вещи, покрывая ихъ однимъ и тѣмъ же понятіемъ переживанія: въ чувствѣ очевидности переживается только чувство очевидности, только претензія на значимость, только само эмоціональное-волевое переживаніе. Очевидность же ни въ немъ, ни въ чемъ другомъ переживаться не можетъ, ибо она есть не переживаніе, не претензія на очевидность, а сама очевидность. Говорить: очевидность или истинность переживается и при этомъ видѣть въ очевидности или истинности трансцендентное долженствованіе, принципіально отличное отъ всякаго переживанія, это—дурной facon de parler, не соотвѣтствующій тому, что имъ хотятъ выразить. Лучше было бы сказать: очевидность очевидится, истинность истиннится.—Далѣе, если бы чувство очевидности дѣйствительно заключало въ себѣ указаніе на трансцендентное долженствованіе, то въ немъ съ неизбѣжностью должно бы было быть открыто нѣкоторое сродство съ этимъ долженствованіемъ, благодаря которому оказалась вообще возможной такая связь, нѣкоторая общая точка, ихъ соприкасающая, нѣкоторая сонаправленность другъ на друга, ихъ сталкивающая. Но, въ такомъ случаѣ, пришлось бы отказаться отъ ихъ принципіальной различности, столь отстаиваемой Риккертомъ и по существу дѣла столь очевидной. Чтобы помочь себѣ въ этомъ положеніи, Риккертъ вдвигаетъ между чувствомъ очевидности и трансцендентнымъ долженствованіемъ новый моментъ: «смысла», ябо бы причастный и тому и другому. Съ одной стороны, смыслъ имманентенъ акту признанія, представляетъ собою тоже элементъ психическаго переживанія; съ другой стороны, онъ представляетъ собою нѣчто бо́льшее, чѣмъ просто-психическое явленіе, онъ указываетъ за себя на область того, что признается; т.-е. въ актѣ познаванія смыслъ указываетъ на признаваемую логическую цѣнность. Онъ имѣетъ, стало-быть, какъ имманентную, такъ и трансцендентную сторону, можетъ быть разсматриваемъ, какъ мостикъ изъ одной сферы въ другую, какъ звено, единящее собою два гетерогенныхъ царства. И потому онъ получаетъ у Риккерта имя серединнаго царства (Mittelreich). Черезъ смыслъ актъ познанія достигаетъ своего предмета, логической цѣнности; черезъ смыслъ логическая цѣнность сообщаетъ акту познанія

истинность и объективность [1]).—Самъ Риккертъ, однако, видитъ всю произвольность и шаткость такой позиціи; ибо самъ онъ утверждаетъ настойчиво, что непосредственный переходъ отъ акта признанія черезъ смыслъ къ логической цѣнности есть petitio principii, такъ какъ переходъ такой возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если цѣнность уже предположена имѣющейся [2]). Чтобы высвободиться изъ такого положенія, Риккертъ ищетъ и находитъ, по его мнѣнію, иной путь установленія логической цѣнности, такъ что petitio principii, повидимому, отпадаетъ: логическое, вѣдь, утверждается независимо отъ акта познанія и его имманентнаго смысла; а такимъ независимымъ установленіемъ логическаго вполнѣ оправдывается вмѣстѣ съ тѣмъ и указаніе, принадлежащее имманентному смыслу, указаніе на что-то, ему трансцендентное [3]). Но такой выходъ изъ затрудненія на самомъ дѣлѣ мнимъ: Риккертъ нисколько не освобождается отъ основного противорѣчія, побуждающаго его все время усложнять свою теорію познанія. Пусть актъ признанія съ присущимъ ему смысломъ лежитъ цѣликомъ по сторону психическаго и обладаетъ лишь ничѣмъ не оправдываемымъ и потому только субъективно-психическимъ указаніемъ на «что-то внѣ»; пусть, съ другой стороны, логическая цѣнность находится по сторону логическаго, обладая своими абсолютными свойствами. Что позволяетъ въ такомъ случаѣ объединить ихъ черезъ смыслъ? Риккертъ отвѣчаетъ: то, что и логическое находимо въ смыслѣ. Однако, самъ же онъ называетъ тотъ смыслъ, въ которомъ оно находимо, смысломъ трансцендентнымъ въ отличіе отъ имманентнаго смысла, самъ онъ этотъ смыслъ отдѣляетъ отъ акта и сообщаетъ положенію (Satz), слѣдуя въ этомъ Больцано и Гусселю. Значитъ старая разница между логическимъ и психическимъ теперь формулируется только немного иначе въ видѣ разницы между двумя смыслами, именно: смысломъ трансцендентнымъ и смысломъ имманентнымъ. И остается только спросить, какъ могутъ быть связаны между собою эти два смысла, будучи найдены и установлены различными путями и имѣя принципіально неадэкватное значеніе? Идя отъ акта признанія, можно достичь только имманентнаго смысла съ присущей ему, но ничѣмъ не обоснованной сначала, претензіей на трансцендентное значеніе (эта претензія сама по себѣ столь же психична, какъ все остальное въ актѣ; претензія на трансцендентность не сообщаетъ еще акту силы достиженія трансцен-

---

[1]) См. Zwei Wege, s. 4 ff., 15 ff., 20 f., 27—42, 47 ff.; Vom Begriff der Philosophie (Logos. I, 1), s. 19 ff.

[2]) См. Zwei Wege, s. 24, 54, 60.

[3]) Ibid., s. 27 ff., 47 ff.

дентнаго). Идя отъ логической цѣнности, можно достичь, по Риккерту, только трансцендентнаго смысла положенія съ присущей ему, но совершенно необъясненной, данностью въ актѣ познанія, т.-е. данностью мнимой. Что же позволяетъ въ такомъ случаѣ сказать, что имманентный смыслъ въ своемъ указаніи на «что-то внѣ» дѣйствительно выходитъ за свои предѣлы и дѣйствительно постигаетъ смыслъ трансцендентный? Не повторяется ли этимъ старый вопросъ, который предлагался Канту его ближайшими учениками по поводу вещи въ себѣ? Не остается ли petitio principii совершенно неразрѣшеннымъ и не распространяетъ ли свою власть теперь и на область логическаго, такъ какъ необоснованно и произвольно не только предположеніе перехода изъ психическаго въ логическое, изъ одного смысла въ другой, но и предположеніе обратное, т.-е. перехода изъ логическаго въ психическое, изъ трансцендентнаго смысла въ имманентный?—Наконецъ, откуда извѣстно, что чувство очевидности соотвѣтствуетъ самой очевидности, трансцендентному долженствованію, а это послѣднее—чувству очевидности? Или откуда извѣстно, что имманентный смыслъ соотвѣтствуетъ трансцендентному, и наоборотъ? Познанію, строго говоря, дано либо только чувство очевидности, либо, самое большее, еще имманентный смыслъ: трансцендентнаго въ немъ нѣтъ ничего, трансцендентное въ немъ только эмоціонально указывается. Но въ такомъ случаѣ ни о какомъ сравненіи между соотвѣтствующими другъ другу моментами не можетъ быть и рѣчи, и дѣло должно ограничиться простымъ постулатомъ, т.-е. догматизмомъ наивной вѣры. Теорія трансцендентности Риккерта ничѣмъ не лучше справедливо отвергнутой имъ теоріи отображенія дѣйствительности въ представленіяхъ, ибо онъ просто замѣняетъ ее столь же и по тѣмъ же самымъ причинамъ несостоятельной теоріей эмоціональнаго отображенія: интеллектуалистическій реализмъ замѣщается у него эмоціоналистическимъ.

Во-вторыхъ, нѣтъ никакихъ основаній къ тому, чтобы логическую теорію сужденія строить по психологической схемѣ и истолковывать логически трансцендентность истины живому акту сужденія, сопряженному съ чувствомъ очевидности, какъ трансцендентность категоріальному акту «судящаго сознанія вообще» или «сужденія вообще», въ которомъ роль чувства очевидности играетъ необходимость сужденія. Наоборотъ, при наличности принципіальнаго различія между психической стороною дѣла (реальнымъ бытіемъ) и трансцендентной истиной (логическимъ), никакія психологическія схемы по отношенію къ этой послѣдней и вообще въ сферѣ логическаго недопустимы: онѣ могутъ только исказить его подлинныя черты, ибо принадлежатъ иной области, созданы инымъ образованіемъ понятій. Риккертъ и самъ чувству-

етъ это и потому стремится выдвинуть чисто-логическіе аргументы. Но они либо несостоятельны, какъ, напримѣръ, его доказательство трансцендентности предмета познанія, либо по прежнему психологистичны, какъ его логическое истолкованіе акта сужденія въ понятіяхъ вопроса-отвѣта. Въ первомъ случаѣ Риккертъ видитъ сущность своего доказательства въ установленіи того, что истина сама за себя ручается; на сомнѣніе въ ея сущности истина всегда отвѣчаетъ самоутвержденіемъ: она обнаруживается, какъ непремѣнное условіе самого сомнѣнія; ибо и сомнѣніе есть утвержденіе и претендуетъ на истину[1]). Однако, вѣдь, и сомнѣніе, какъ особый познавательный актъ, есть только претензія на истину; оно тоже только предполагаетъ трансцендентное долженствованіе, не даетъ его самого непосредственно. Быть доказательной инстанціей оно могло бы лишь въ томъ случаѣ, если бы уже было доказано, что трансцендентное долженствованіе трансцендентно. Въ противномъ случаѣ его саморучательство столь же субъективно, какъ и ручательство, присущее любому другому сужденію. Кромѣ того, даже если предположить, что этимъ саморучательствомъ трансцендентная истина обосновывается объективно, то отсюда еще никакъ нельзя будетъ заключить, что это та же самая трансцендентная истина, которая раньше была обоснована субъективно. Тому воспрепятствуетъ и методологическая разница точекъ зрѣнія, руководящихъ этими доказательствами, и отсутствіе terminum medium для сравненія. Что же касается до теоріи сужденія, какъ отвѣта на вопросъ, то она по существу своему необъективна потому, что понятія вопроса и отвѣта суть понятія психологическія. Если не считать ихъ при этомъ понятіями индивидуальной психологіи, то придется удѣлить имъ мѣсто въ психологіи ученаго или научнаго мышленія вообще. Ставить вопросъ и давать отвѣтъ можетъ только человѣкъ или человѣческое мышленіе; это—особенность его познавательной дѣятельности. Съ сущностью же познаваемаго,—у Риккерта значитъ «смысла» познанія,—схема вопроса-отвѣта не имѣетъ ничего общаго. Логическое не ставитъ себѣ и не заключаетъ въ себѣ ни вопросовъ, ни отвѣтовъ. Если эта схема и употребляется при объективномъ изложеніи научныхъ теорій, то лишь какъ внѣшняя форма изложенія, дѣлающая содержаніе теорій легче для усвоенія. Вообще, всякое параллелизированіе психологическаго и логическаго, всякое возстановленіе пробѣловъ въ цѣпи логическихъ образованій помощью психологическаго разсмотрѣнія и наоборотъ, столь часто практикуемое Риккертомъ[2]), должно быть

[1]) См. Gegenstand, s. 132 ff.
[2]) Ср. Gegenstand, s. 86 ff.

признано совершенно недопустимымъ, разъ психологическое и логическое изначально и принципіально различны. Ибо для параллелизированія необходимо хоть какое нибудь сродство, котораго въ данномъ случаѣ нѣтъ и быть не можетъ. Въ этомъ отношеніи и само «сверхъиндивидуальное сознаніе вообще» Риккерта представляется логически совершенно неправомѣрнымъ образованіемъ, такъ какъ получается путемъ особаго рода «отмышленія» отъ сознанія индивидуальнаго и является какъ бы обобщеніемъ, обезцвѣченной и обездушенной схемой этого послѣдняго [1]).

Въ-третьихъ, нѣтъ никакой возможности оправдать вводимый Риккертомъ параллелизмъ между категоріальными формами познанія, т.-е. разновидностями «судящаго сознанія вообще», и трансцендентными нормами (цѣнностями), т.-е. разновидностями трансцендентнаго долженствованія. Нормы эти либо дѣйствительно трансценденты, т.-е. мыслятся всегда чрезъ посредство категорій и сами по себѣ недоступны; тогда утверждать ихъ соотвѣтствіе категоріямъ совершенно произвольно. Либо онѣ, все же, доступны отдѣльному (философскому, телеологическому) разсмотрѣнію; но въ такомъ случаѣ онѣ не будутъ уже, съ одной стороны, трансцендентными въ полномъ смыслѣ этого слова, а съ другой— перестанутъ быть чистыми формами, какъ того хочетъ Риккертъ; ибо, дѣлая что-либо предметомъ разсмотрѣнія, тѣмъ самымъ придаютъ, по мнѣнію Риккерта же, ему нѣкоторую содержательность: всякій смыслъ сужденія состоитъ, вѣдь, изъ формы и содержанія, стало быть, и смыслъ того сужденія, въ которомъ высказывается норма. Но въ такомъ случаѣ норма будетъ уже продуктомъ формы и содержанія; и изъ этого нельзя выйти утвержденіемъ того, что высказывается не норма, а ея понятіе. Ибо, во-первыхъ, не о понятіи нормы идетъ рѣчь въ ученіи о нормахъ, а о нормахъ «въ» понятіи, т.-е. о самихъ нормахъ; во-вторыхъ же, и въ томъ случаѣ, если бы понятіе нормы могло логически репрезентировать саму норму, оно не висѣло бы въ воздухѣ и предполагало бы то, отвлеченіемъ отъ чего оно получено или направленностью на что оно создается, т.-е. нормы. Далѣе, если нормы суть предметы телеологическаго разсмотрѣнія, онѣ принципіально отграничены отъ сферы категорій самимъ способомъ ихъ познанія: параллелизированіе ихъ будетъ догматическимъ утвержденіемъ

[1]) См. вышеупомянутую статью Б. Яковенко въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи», кн. 93-я Разъясненія, данныя S. Hessen'омъ въ его работѣ: Ueber individuelle Kausalität (1909) s. 147 Anm. по этому поводу, отвѣчаютъ на изложенные здѣсь аргументы своеобразной формулировкой Риккертовскаго взгляда и потому ихъ нисколько не обезсиливаютъ.

предуставленной гармоніи, ибо изъ одной сферы нѣтъ перехода въ другую, который бы показалъ ихъ аналогичность: мѣсто перехода занимаетъ перемѣна точки зрѣнія и предмета, т.-е. полнѣйшая разорванность и гетерогенность. Наконецъ, въ такомъ случаѣ можно спросить и о категоріяхъ, а соотвѣтственно и нормахъ тѣхъ высказываній, которыя своимъ смысломъ имѣютъ какъ разъ нормы. Не есть ли, слѣдуя теоріи сужденія Риккерта, норма продуктъ акта признанія какихъ-либо нормъ, и не должно ли различать въ такомъ случаѣ трансцендентальную или эмпирическую форму «на» нормѣ отъ категоріи нормы и отъ нормы нормы? И не будетъ ли такой шагъ началомъ безконечнаго введенія все новыхъ и новыхъ категорій и нормъ? Для нормы нормы, вѣдь, нужна въ свою очередь норма, и т. д. in infinitum.

Въ-четвертыхъ, совершенно непріемлемо и ученіе объ объективной дѣйствительности, какъ формальномъ эквивалентѣ непосредственной эмпирической реальности; ибо для того, чтобы логически построенная система формъ дѣйствительности была эквивалентомъ эмпирическаго міра-содержанія, необходимо предположить, во-первыхъ, что такому міру-содержанію могутъ соотвѣтствовать формы вообще, т.-е. что возможно поставить содержаніе съ формою въ отношеніе хотя бы параллелизма; для этого же, естественно, необходимо разсматривать содержаніе одновременно и съ эмпирической точки зрѣнія и съ точки зрѣнія гносеологической, что противорѣчитъ и желанію Риккерта и его ученію о научномъ образованіи понятій; во-вторыхъ, необходимо предположить возможность сравненія между міромъ-содержаніемъ и гносеологическимъ образованіемъ; но для этого въ свою очередь, само собою, нужно предположить возможность разсматривать міръ-содержаніе съ формальной точки зрѣнія, а гносеологическій эквивалентъ—съ эмпирической, что очевиднѣйшимъ образомъ противорѣчитъ условію. Далѣе, всякая наука, по мнѣнію Риккерта, есть образованіе понятій, всякая наука, стало быть, самоопредѣляется; самоопредѣляется она и относительно своего матеріала, ибо она не можетъ имѣть дѣла съ тѣмъ, что не подчинено уже ея принципамъ. Гносеологія есть тоже наука; гносеологія есть тоже методъ; она тоже предопредѣляетъ свой матеріалъ. И даже, если бы Риккерту захотѣлось быть парадоксальнымъ и сказать, что гносеологія такъ предопредѣляетъ свой матеріалъ, чтобы онъ не былъ предопредѣленъ, т.-е. требуетъ отъ своего матеріала полной свободы отъ предвзятости, то и тогда бы такое требованіе пришлось признать проложеніемъ въ матеріалъ особаго метода: матеріалъ разсматривался бы, какъ свободный отъ предопредѣленій. Потому вполнѣ позволительно утверждать, что гносеоло-

гическая точка зрѣнія есть либо точка зрѣнія наукъ генерализирующихъ, либо точка зрѣнія наукъ индивидуализирующихъ, либо есть новая точка зрѣнія. Оба первыхъ случая исключаются, ибо гносеологія не есть «отдѣльная» наука, а наука «философская». Но это ее не спасаетъ отъ предвзятости: она разсматриваетъ свой матеріалъ съ формальной точки зрѣнія, т.-е. она беретъ свой матеріалъ такъ, что онъ есть формальное образованіе. Если гносеологія занята анализомъ объективной дѣйствительности, то эта послѣдняя неизбѣжно должна заключать въ себѣ моменты формы, болѣе того: представлять какъ разъ формальное образованіе. Если объективная дѣйствительность есть матеріалъ отдѣльныхъ наукъ, есть, стало-быть, матеріалъ—«содержаніе» («генерализированый» или «индивидуализированный»), то отсюда ясно, что она не можетъ быть матеріаломъ-формой, т.-е. матеріаломъ гносеологіи. Столь же ясно и то, что нѣтъ къ ней никакого подхода для гносеологіи: ни въ формѣ эквивалента, ни въ какой другой; ибо во всѣхъ подобныхъ случаяхъ въ нее былъ бы внесенъ моментъ, присущій гносеологическому методу и чуждый ей. Въ этомъ смыслѣ ни къ чему не ведетъ и противопоставленіе объективной дѣйствительности, какъ содержанія, «понятію» объективной дѣйствительности. Ибо каждая наука занята образованіемъ понятій путемъ обработки матеріала. Если объективная дѣйствительность фигурируетъ въ гносеологіи, какъ понятіе, то отсюда ясно, что гносеологія своимъ матеріаломъ имѣетъ понятія и составляетъ о нихъ свои гносеологическія понятія; а еще яснѣе, что гносеологія занята совсѣмъ не объективной дѣйствительностью. Но, даже предположивъ, что гносеологія занята объективной дѣйствительностью «въ» понятіи (для чего Риккертъ долженъ бы былъ нѣсколько иначе формулировать все это), нельзя было бы примирить ее съ точкой зрѣнія отдѣльныхъ наукъ; ибо, имѣя своимъ предметомъ объективную дѣйствительность «въ» понятіи, гносеологія тѣмъ самымъ методически предопредѣляла бы ея характеръ, какъ своего матеріала, и отрѣзывала всякую возможность перехода къ другимъ точкамъ зрѣнія.—Итакъ, почемъ знаетъ Риккертъ, что мыслимая въ категоріяхъ и повинующаяся нормамъ объективная дѣйствительность есть то же самое (или хотя бы формальная сторона того же), что и объективная дѣйствительность, мыслимая не въ категоріяхъ, а, скажемъ, въ понятіяхъ физики? Почемъ знаетъ Риккертъ, что дѣйствительность, какъ задача познанія, есть дѣйствительность, какъ матеріалъ познанія? Вѣдь, въ этихъ случаяхъ разсмотрѣнія дѣйствительности въ основаніе положены слишкомъ разные углы зрѣнія! Или же такъ называемое гносеологическое «сужденіе о дѣйствительности» вполнѣ адэкватно своему предмету? Но откуда

такая привиллегированность гносеологическаго мышленія? Развѣ оно отличается принципіально ото всѣхъ другихъ родовъ послѣдняго?—Риккертъ не даетъ отвѣта на эти вопросы: онъ вообще игнорируетъ почти совершенно вопросъ гносеологической методологіи, вопросъ логики логики. Квази-отвѣтъ же на эти вопросы можно найти у него. «Задачи познанія» потому совпадаютъ съ «данной дѣйствительностью», что познающій субъектъ только постепенно овладѣваетъ этой послѣдней въ своемъ познаніи и только постепенно приближается къ идеалу «сознанія вообще». Но такой взглядъ опирается всецѣло на упомянутую выше параллелизацію и аналогизацію психическаго и логическаго и также неправомѣренъ, какъ и она.—Равнымъ образомъ, совершенно невозможно согласиться на опредѣленіе объективной дѣйствительности во всемъ ея цѣломъ, какъ безконечно-отдаленнаго идеала или «абсолютнаго идеала» и «идеала идеаловъ», употребляя выраженіе Кона [1]). Вѣдь этимъ познаніе снова принуждается къ тому, чтобы руководствоваться тѣмъ, что лежитъ за его предѣлами; этимъ сызнова выводится на сцену проблема вещи въ себѣ; такъ что вещь въ себѣ обнаруживается уже не только, какъ трансцендентное долженствованіе, но и какъ имманентное бытіе. Для научнаго познанія это послѣднее является трансцендентнымъ, ибо для него недостижима никогда тотальность матеріальнаго бытія. То, что предполагается познаніемъ наивно, какъ матеріалъ, и разсматривается имъ, какъ трансцендентность, стало быть, то, что философія должна, по Риккерту, развѣнчать въ имманентное, оставляется ею, однако, трансцендентнымъ, но уже не какъ матеріалъ, а какъ недостижимая цѣль познанія. Философія Риккерта, такимъ образомъ, показываетъ, что матеріалъ наивнаго познанія напрасно считаютъ чѣмъ-то необработаннымъ, ибо, на дѣлѣ, онъ не только обработанъ, а есть идеалъ, совершенство всякой обработки.—Далѣе, вѣдь, только сдѣлавшись имманентнымъ познанію, можетъ идеалъ вообще стать критеріемъ и руководителемъ познанія. Но для этого ему необходимо перестать быть такой объективной дѣйствительностью созерцанія и такой идеальной дѣйствительностью переживанія. Для этого ему необходимо получить права гражданства внутри самого познанія, самого научнаго мышленія; стать претензіей его самого. Иначе будетъ совершенно непонятно, какъ могутъ познаніе и научное мышленіе стремиться къ нему;—столь же непонятно, какъ непонятно стремленіе познать вещь въ себѣ; ибо, будучи недостижимъ для мышленія, онъ недостижимъ во всѣхъ отношеніяхъ, онъ недостижимъ и по отношенію къ своей недостижимости: познаніе не въ состояніи

[1]) Ср. Cohn: Voraussetzungen und Ziehle des Erkennens (1908), s. 474, 482.

постигнуть его и какъ нѣчто недостижимое; иначе онъ былъ бы хоть съ одной стороны достигнутъ. Считать же идеаломъ познанія нѣчто недостижимое во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ этой постигаемости его недостижимости, значитъ, просто переводить на языкъ философской терминологіи наивную точку зрѣнія непосредственнаго созерцанія. Недостижимый идеалъ не можетъ служить критеріемъ; средство не можетъ опираться въ своей значимости на то, что съ нимъ абсолютно неоднородно; цѣль должна быть гомогенна со средствомъ, должна быть достижима для него, чтобы обусловливать его, какъ цѣль. Будучи недостижима, она перестаетъ быть достигаемой, т.-е. перестаетъ быть цѣлью, какъ перестаетъ быть постигаемо то, что непостижимо или лежитъ безусловно внѣ сферы постиженія. Познаніе можетъ имѣть цѣль только въ своей собственной сферѣ; идеаломъ ему можетъ служить только что-либо познавательно опредѣлимое, что-либо познавательное.

4. Онтологическая трансцендентность. Все познаваемое (всякое нѣчто) опредѣляется, по мнѣнію Ласка, первично-основнымъ различіемъ и взаимоотношеніемъ между формой и матеріей [1]) (установленіемъ которыхъ Кантъ покончилъ съ трансцендентностью предмета познанія, превративъ предметность въ форму бытія вообще, а разнообразное содержаніе предметности—въ окрашивающій ее такъ или иначе матеріалъ) [2]). При этомъ форма характеризуется имъ, какъ моментъ познавательной значимости, безвременный, обязательный, абсолютный, логическій, матерія же противопоставляется ей, какъ моментъ алогическій, значимости чуждый и враждебный, въ зависимости отъ обстоятельствъ могущій быть временно или пространственно (вообще конкретно, вещно) опредѣленнымъ. Въ своей совокупности, когда форма «покрываетъ» матеріалъ, сообщаетъ ему свой «отпечатокъ», свою «этикетку», осѣняетъ его своей значимостью,—они образуютъ нѣчто третье и среднее: значимый смыслъ, который и осуществляетъ въ своемъ лицѣ полный, живой предметъ. Этимъ соединеніемъ, однако, алогичность матеріала нисколько не преодолѣвается: онъ только «вмѣшивается» въ логическую оформленность, становится «уясненнымъ», «означеннымъ», «обмысленнымъ», «оформленнымъ», но не превращается самъ въ форму. Равнымъ образомъ, и форма не теряется при этомъ въ матеріалѣ, а лишь находитъ въ его лицѣ начало, дифференцирующее ее изъ теоретической формы вообще сначала въ общую форму предметности, а затѣмъ въ цѣлый рядъ все болѣе и болѣе спеціальныхъ предметныхъ формъ: она только все

[1]) См. Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (1911) s. 2 ff.
[2]) Ibid., s. 26 ff., 39 ff., 113 ff.

болѣе и болѣе «матеріализируется», все болѣе и болѣе связываетъ свою значимость опредѣленными алогическими требованіями, все болѣе и болѣе служитъ чуждымъ ей требованіямъ [1]). На почвѣ такой первичной дуалистической схемы обнаруживается другое не менѣе фундаментальное различіе: матеріаломъ познаваемаго можетъ быть либо нѣчто такое, что не есть форма ни въ какомъ отношеніи, т.-е. алогическое (ирраціональное) въ самомъ прямомъ смыслѣ слова (при чемъ такой матеріалъ въ свою очередь дѣлится на чувственный матеріалъ эмпирическаго и сверхчувственный матеріалъ метафизическаго характера), либо сама форма, сама значимость, являясь алогическимъ въ болѣе широкомъ смыслѣ слова (сюда относятся всѣ формальныя разновидности значимости: этическія, эстетическія, а равнымъ образомъ и логическія) [2]). Соотвѣтственно этому, сфера познаваемаго нѣчто распадается на міръ бытія (сверхбытія), который представляетъ собою результатъ формы и чувственнаго (сверхчувственнаго) матеріала и опредѣляется областной категоріей бытія (сверхбытія), и міръ значимости, который слагается изъ формы формы, какъ формы, и «только—формы», какъ матеріала, и знаменуется областной категоріей значимости [3]). Эти сферы находятся въ тѣсной связи другъ съ другомъ, ибо, съ одной стороны, форма-матеріалъ принадлежитъ, какъ таковая, къ міру значимостей несмотря на свою матеріальность, а съ другой—и форма формы дифференцируется въ косвенной зависимоти (чрезъ дифференціацію ея прямого матеріала—формы) отъ первичнаго чувственнаго (сверхчувственнаго) «только—матеріала» [4]). Соотвѣтственно этому, актъ познанія является либо познавательнымъ усвоеніемъ (а не переживаніемъ) чувственно (сверхчувственно) даннаго предмета и одновременнымъ переживаніемъ (а не опознаніемъ) оформленія чувственнаго (сверхчувственнаго) матеріала бытійной (метафизической) формой—научное (метафизическое) познаніе, либо познавательнымъ усвоеніемъ формальнаго предмета (формы) и одновременно переживаніемъ (а не опознаніемъ) оформленія формы формой формы—всякое значимостное познаніе (логика, этика, эстетика и пр.), либо, наконецъ, познавательнымъ усвоеніемъ самой формы формы, какъ предмета, при одновременномъ переживаніи ея же—логика значимостныхъ наукъ (логика философіи) [5]).

Подобная интерпретація трансцендентности разбивается о четыре

---

[1]) Ibid., s. 30 ff., 44 ff., 57 ff., 72 ff.
[2]) Ibid., s. 76 f., 101 ff., 112, 212 ff.
[3]) Ibid., 70 f., 97 ff.,
[4]) Ibid., s. 93 ff., 116 ff., 170 ff.
[5]) Ibid., s. 80 ff., 190 ff.

слѣдующихъ аргумента. Во-первыхъ, форма и матеріалъ, разъ только они изначально взяты, какъ принципіально различные моменты, не могутъ вступить другъ съ другомъ ни въ какую сколько нибудь понятную и позволительную связь. Форма есть нѣчто логическое и безвременное; матеріалъ есть нѣчто алогическое и (какъ бытіе) временное; всякая связь между ними должна быть въ одно и то же время и логична и алогична, и безвременна и временна, что аналогично требованію быть одновременно и краснымъ и некраснымъ. Чтобы замаскировать эту основную невозможность, Ласкъ характеризуетъ сущность формы терминами, обозначающими ея устремленность къ чему-то ей постороннему («gelten betreffs», «hingelten», «umgelten», «umgreifen», «Legitimirung», «Besiegelung», «Stempelung», «Epitheton», «logische Weihe», «Hülle», «Kruste», и т. п.)[1]; болѣе того, онъ утверждаетъ, что само отношеніе между формой и матеріей есть первичная конститутивная категорія (форма)[2] и что форма и матеріалъ совсѣмъ непонятны внѣ ихъ первичнаго взаимоотношенія[3]. Однако, и въ такомъ случаѣ невозможное не становится возможнымъ. И изъ того, что форма всегда сопряжена съ устремленностью, отнюдь еще не слѣдуетъ, что вообще есть нѣчто, на что она устремлена, что устремленность ея не ограничивается самой ея формалистической же устремленностью, и что то, на что она устремлена (если допустить его наличность), имѣетъ въ дѣйствительности чуждую ей природу; ибо отъ устремленности—къ предмету ея точно такъ же нѣтъ никакого перехода (разъ только они изначально различны), какъ отъ самой устремленной формы. Въ равной мѣрѣ и признаніе отношенія между формой и матеріаломъ за конститутивную категорію нисколько не уясняетъ положенія дѣла, ибо въ такомъ случаѣ само отношеніе принадлежитъ цѣликомъ къ сферѣ значимости, и остается совершенно неизвѣстно и непонятно, какъ можетъ оно заключать въ себѣ абсолютно отличный и гетерогенный элементъ, по своей сущности не только не могущій войти въ это отношеніе однимъ изъ членовъ, но прямо таки отрицающій всякое такое (значимое, формальное) отношеніе. Если же матеріалъ дѣйствительно будетъ членомъ такого отношенія, то и онъ неизбѣжно попадетъ въ сферу значимаго, опредѣляясь въ своемъ положеніи чисто-значимымъ отношеніемъ, и перестанетъ быть тѣмъ алогическимъ и всякой формѣ противостоящимъ, о соединеніи котораго съ формой только и печется Ласкъ. Другими словами, въ обоихъ случаяхъ проблема только пере-

[1]) Ibid., s. 31, 38, 69, 74 f., 102 f.
[2]) Ibid., 166 ff., 174 f.
[3]) Ibid., 31 ff., 57 ff., 74 f., 96 f., 121 ff., 173 ff.

двигается Ласкомъ и не получаетъ никакого разрѣшенія. Связная двойственность формы и матеріи просто постулируется имъ и его ученіе въ самомъ основномъ пунктѣ представляетъ собою какой-то догматизмъ предуставленной дисгармоніо-гармоніи [1]).—Далѣе, если предположить, что форма и матеріалъ возсоединяются въ видѣ значимаго смысла, то куда же тогда отнести этотъ смыслъ? Вѣдь въ немъ матеріалъ оказывается оформленнымъ, осѣненнымъ значимостью, ею санкціонированнымъ: не значитъ ли это, что онъ принадлежитъ къ сферѣ значимости? Но въ такомъ случаѣ матеріалъ въ немъ оформленный долженъ перестать совершенно быть матеріаломъ, долженъ стать значимостью; между тѣмъ, Ласкъ утверждаетъ, что матеріалъ остается матеріаломъ и никогда не теряетъ алогичности, «непроницаемости», допуская только оформленіе [2]). Значитъ помѣстить смыслъ въ сферу значимости нельзя, такъ какъ этимъ въ нее былъ бы введенъ также и сохраняющій свою самостоятельность матеріальный моментъ; что невозможно. Остается отвести смыслу свою собственную «третью» сферу [3]); но такой шагъ, съ одной стороны, спряженъ съ повтореніемъ общаго вопроса о возможности связи между формой и матеріаломъ внутри самого смысла, а съ другой—при дальнѣйшемъ развитіи уже изложенныхъ аргументовъ—ведетъ за собою неизбѣжно необходимость четвертой и пятой сферъ, соединяющихъ между собою первую и третью и вторую и третью, и такъ in indefinitum. Сверхъ того, какъ получить увѣренность въ томъ, что форма и матеріалъ въ смыслѣ, т.-е. въ состояніи осѣненія и осѣненности, суть именно та форма и тотъ матеріалъ, которые были въ наличности (логически, конечно) до того? Ибо, съ одной стороны, форма въ «смыслѣ» есть форма оматеріализированная и, потому, матеріалу чѣмъ-то родственная (а матеріалъ есть матеріалъ формализированный и потому формѣ чѣмъ-то родственный), тогда какъ чистая «до-смысловая» форма (чистый «до-смысловый» матеріалъ) абсолютно противоположна матеріалу (формѣ) и отрицаетъ собою его (ее) [4]); такъ что между ними исключается возможность какого бы то ни было сравненія. Съ другой же стороны, форма и матеріалъ, какъ то утверждаетъ самъ Ласкъ, наличны только въ смыслѣ. Но въ такомъ случаѣ чистая форма и чистый матеріалъ либо сами суть особые смыслы, либо не имѣются вовсе. Такъ что либо форма и матеріалъ, находящіеся въ смыслѣ, должны сами уже быть смыслами, чтобы являть собою въ смыслѣ чистую форму и чистый матеріалъ, что—явная без-

[1]) Ibid., s. 2 ff., 74 f., 173 ff.
[2]) Ibid., s. 74 ff., 212 ff.
[3]) Ibid., s. 59 f.
[4]) Ibid., s. 69 f., 74 ff.

смыслица; либо никакихъ чистыхъ формы и матеріала вообще нѣтъ, и нельзя говорить, что они проявляются, взаимодѣйствуя, въ смыслѣ.— Наконецъ, внутренно взаимопротиворѣчиво слѣдующее утвержденіе Ласка: «излишекъ отдѣльнаго смысла надъ голой значимостью хотя и обнаруживается въ сферѣ значенія и присоединяется къ значимому, какъ симптомъ отнесенности, но именно поэтому растетъ не изъ сферы значенія, а вступаетъ въ нее извнѣ. Такимъ образомъ, моментъ отдѣльнаго смысла представляетъ собою какъ бы нечистый элементъ въ сферѣ значенія,—элементъ хоть и значущаго характера, но все же уже содержащій въ себѣ отблескъ того, къ чему въ отношеніе вступаетъ значущее» [1]). Какъ можетъ одинъ и тотъ же моментъ быть чѣмъ-то значущимъ и заключать въ себѣ слѣды незначущаго? Вѣдь для того, чтобы матеріалъ имѣлъ въ немъ отблескъ, необходима предрасположенность его къ этому, соотвѣтственность его—функціи вмѣщенія въ себя такого отблеска, т.-е. нѣкоторое (хотя какое-нибудь) сродство съ отражающимся матеріаломъ. Между тѣмъ, такое сродство уничтожаетъ его значимую природу, исторгаетъ его изъ сферы значимаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ лишаетъ значимость устанавлимаего для нея Ласкомъ principium divisionis. И въ этомъ случаѣ Ласкъ пускаетъ въ дѣло цѣлый арсеналъ образныхъ выраженій и сложныхъ понятій, но всѣ они, къ сожалѣнію, либо маскируютъ, либо передвигаютъ проблему, оставляя въ неприкосновенности наличный догматическій постулатъ [2]).

Во-вторыхъ, форма никакъ и ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть матеріаломъ. Какъ форма, такъ и матеріалъ получаютъ у Ласка опредѣленную принципіальную характеристику, при чемъ природа формы фундаментально противополагается природѣ матеріала, и наоборотъ [3]). Стать матеріаломъ для формы въ такомъ случаѣ значитъ во всѣхъ отношеніяхъ перестать быть формой, т.-е. не быть;—совершенно такъ же, какъ для красноты стать не-краснотою значитъ не быть. Такъ что, строго говоря, при этомъ, нельзя даже употреблять слово: стать, ибо никакого перехода между наличностью и отсутствіемъ въ абсолютномъ смыслѣ слова быть не можетъ. Для того, чтобы форма могла дѣйствительно стать матеріаломъ, ей необходимо въ своемъ новомъ состояніи быть хотя бы немного прежней (или вообще) формой. Но тогда, съ одной стороны, это—не настоящій матеріалъ, а смыслъ; съ другой же стороны, въ формѣ, какъ матеріалѣ, окажутся соединенными чистая форма и

---

[1]) Ibid., s. 59.
[2]) Ibid., s. 60 ff., 170 ff.
[3]) Ibid., s. 30 ff., 74 ff.

чистый матеріалъ и придется снова указывать всѣ признаки невозможности такого ихъ соединенія. Если даже и предположить возможность абсолютнаго перехода формы въ матеріалъ, то и тогда останется непонятнымъ, какимъ образомъ увѣрить себя въ томъ, что форма, какъ форма, и форма, какъ матеріалъ, суть одно и то же. Вѣдь къ тому будетъ уничтожена всякая возможность, такъ какъ, ставши абсолютно матеріаломъ, форма настолько теряетъ свою формальность, что не можетъ уже быть сравниваема въ своемъ новомъ состояніи съ самой собою, какъ формой: для этого не будетъ никакого принципіальнаго повода, никакой общей базы сравненія.—Далѣе, рядомъ съ простымъ переведеніемъ формы на мѣсто матеріала у Ласка встрѣчается нѣсколько иная и болѣе запутанная формулировка: голая, пустая, изолированная форма (а въ равной мѣрѣ и форма наполненная и конкретная) можетъ быть, по его мнѣнію, разложена въ свою очередь на форму и матеріалъ, на форму формы (категорія значимости) и формальный матеріалъ [1]). Этимъ форма превращается уже не въ матеріалъ, а въ смыслъ, т.-е. нѣкоторое сочетаніе формы съ матеріаломъ. Самъ Ласкъ не различаетъ отчетливо этихъ двухъ формулировокъ и пользуется ими сообразно собственному удобству, что вноситъ большую двусмысленность въ его построенія. Что же касается самой этой второй формулировки, то она такъ же мало допустима, какъ и первая. Ибо для того, чтобы быть превращенной въ нѣкоторую совокупность формы формы и формальнаго матеріала, форма должна уже, какъ форма, содержать въ себѣ признаки своихъ элементовъ. А это совершенно невозможно по отношенію ко второму элементу, такъ какъ онъ, какъ таковой, матеріаленъ, форма же принципіально аматераіьна. Да и помимо этого, какъ доказать, что форма, какъ форма, и комплексъ изъ форма формы и формальнаго матеріала суть одно и то же? Вѣдь либо форма сама есть уже такой комплексъ и не есть, стало быть, форма; либо она не есть, какъ таковая, такой комплексъ; но въ такомъ случаѣ въ ней нельзя найти никакого повода для сравненія или уравненія съ нимъ. Сверхъ того, форма, какъ таковая, по самому своему смыслу есть нѣчто цѣльное, неразложимое, неизмѣняемое, безотносительное. Достаточно только формѣ значимости приписать хотя бы одинъ изъ противоположныхъ признаковъ, и все своеобразіе сферы значимостей пойдетъ прахомъ. Ибо релятивизація истины заключается не только въ грубомъ превращеніи ея въ преходящее явленіе, но и въ соотнесеніи ея съ этимъ послѣднимъ, въ признаніи за возможное хотя бы въ какомъ-нибудь отношеніи сблизить или связать ее съ такимъ явленіемъ.—Далѣе, форма

[1]) Ibid., s. 101.

формы (значимости) дифференцируется, какъ и всякая форма, по словамъ Ласка, ея матеріаломъ, т.-е. «только—формой». Но эта послѣдняя, въ свою очередь, дифференцируется въ зависимости отъ своего матеріала, т.-е. «только—матеріаломъ»; и такимъ образомъ и форма формы оказывается косвенно зависящей въ своей дифференціаціи отъ голаго «только—матеріала». Словомъ, міръ значимости оказывается зависящимъ отъ міра незначимости и имъ опредѣляемымъ [1]). И Ласкъ идетъ въ этомъ направленіи вплоть до утвержденія, будто въ сущности настоящимъ первичнымъ матеріаломъ для всей сферы познанія является чувственный матеріалъ, и будто, собственно говоря, имѣется только одна познавательная сфера, а въ ней своеобразное повтореніе оформленія формой матеріала еще разъ [2]). Однако, для того, чтобы значимое опредѣлялось незначимымъ хотя бы даже косвеннымъ образомъ, оно должно имѣть съ нимъ что-нибудь общее, должно быть съ нимъ хоть въ чемъ-либо гомогенно; въ противномъ случаѣ оно не могло бы ни зависѣть отъ незначимаго въ своей дифференціаціи, ни опредѣляться имъ; вѣдь ихъ зависимость и опредѣленіе суть связи и требуютъ для своего осуществленія не только наличности связуемыхъ сторонъ, но и возможности ихъ связыванія, т.-е. сродства ихъ или соотносимости (т.-е. наличности нѣкотораго единящаго ихъ пункта, нѣкотораго пункта или принципа, имъ обѣимъ въ равной мѣрѣ присущаго). Между тѣмъ, такого пункта нѣтъ и быть не можетъ по условію, т.-е. въ силу ихъ первоначальнаго опредѣленія, какъ абсолютно различныхъ началъ.—Наконецъ, если можно вмѣстѣ съ Ласкомъ допустить форму формы, то можно допустить и форму формы формы, и такъ in infinitum. Ласкъ встрѣчаетъ это возраженіе слѣдующими аргументомъ: форма формы, т.-е. форма значимости, конечно, тоже можетъ быть сдѣлана матеріаломъ формы, т.-е. формы формы формы; но это послѣдняя не будетъ представлять собою чего-либо новаго по сравненію съ формой формы, такъ какъ будетъ тоже формой значимости [3]). Прежде всего, на это приходится отвѣтить, что либо форма формы формы есть форма значимости, форма же значимости есть форма формы и, стало быть, форма формы формы есть форма формы;—въ такомъ случаѣ она не только не есть что-либо новое по сравненію съ формой формы, но вообще не существуетъ, и не зачѣмъ вводить понятія формы формы формы, какъ понятія двусмысленнаго; это же значитъ, что форма формы не бываетъ сама матеріаломъ формы, т.-е., сообразно взгляду Ла-

[1]) Ibid., s. 170 ff.
[2]) Ibid., s. 94, 116 ff., 123 f., 173 ff.
[3]) Ibid., s. 90, 112 f., 211.

ска на природу познанія, не познается [1]), и Ласкъ не знаетъ ее; либо форма формы формы не есть форма значимости, а есть форма формы значимости;—и тогда regressus in infinitum неизбѣженъ. Но, кромѣ того, допущеніемъ того, что форма формы формы есть форма значимости, уничтожается всякое различіе между формой и матеріаломъ, логическимъ и алогическимъ вообще. Что-нибудь одно: либо форма формы формы есть дѣйствительно форма, и тогда она отличается отъ своего матеріала, т.-е. формы формы или формы значимости, именно тѣмъ, что она не есть онъ и потому нова по сравненію съ формой формы или формой значимости; либо форма формы формы есть, какъ говоритъ Ласкъ, то же самое, что и форма значимости, т.-е. форма формы, и тогда форма должна быть отожествляема со своимъ матеріаломъ и наоборотъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ выходитъ такъ, какъ будто понятіе матеріала формы значимости, какъ матеріала формы формальнаго матеріала, уже заключаетъ въ своемъ объемѣ ту форму, которая превращаетъ его изъ матеріала въ смыслъ (или же,—имѣя въ виду вышеуказанную двусмысленность въ полученіи Ласкомъ формы формы,—будто понятіе соотвѣтствующаго смысла заключаетъ уже въ своемъ объемѣ ту форму, которая вмѣстѣ съ тѣмъ является лишь однимъ изъ его моментовъ). Наконецъ, вѣдь, если форма формы формы не есть новая форма по сравненію съ формой значимости потому, что она тоже есть форма значимости (что, разумѣется, нисколько не мѣшаетъ ей быть въ иномъ смыслѣ формой значимости, чѣмъ формѣ формы, т.-е. первичной формѣ значимости), то на такомъ же основаніи форма формы не есть новая форма по сравненію съ «просто формой» потому, что она тоже есть форма (что, разумѣется, нисколько не мѣшаетъ ей быть въ иномъ смыслѣ формой, чѣмъ «просто формѣ»).

Въ-третьихъ, если матеріалъ, какъ таковой, есть по Ласку алогическое и формѣ, какъ логическому, абсолютно противоположное [2]), то нѣтъ никакой возможности что-либо высказать по поводу этого матеріала; нельзя даже утверждать, что онъ алогиченъ. Ибо всякое высказываніе по своему объективно-познавательному содержанію есть, какъ полагаетъ Ласкъ, формальная санкція какого-нибудь матеріала [3]), и утверждать, что матеріалъ алогиченъ, значитъ придавать ему опредѣленный категоріальный эпитетъ, его логизирующій и разрушающій его алогичность. Въ этомъ положеніи нисколько не помогаетъ и отрицательное опредѣленіе матеріала или косвенное указаніе [4]) его чрезъ посредство его отно-

[1]) Ibid., s. 80 ff., 192 ff.
[2]) Ibid., s. 48 ff., 73 ff., 192 ff.
[3]) Ibid., s. 80 ff., 182—212.
[4]) Ibid., s. 48, 123.

шеній къ формѣ или сферѣ значимости: вѣдь и отрицательное опредѣленіе есть опредѣленіе, а косвенное указаніе есть указаніе; вѣдь и въ томъ и въ другомъ случаѣ алогическому придается нѣкоторый логическій смыслъ, т.-е. оно берется уже не какъ алогическое, а какъ хотя бы минимально логизированное алогическое; такое же алогическое уже не есть алогическое. Еще болѣе въ этомъ убѣждаетъ то опредѣленіе, которымъ Ласкъ надѣляетъ алогическое (умалчивая ужъ о самомъ фактѣ надѣленія его опредѣленіемъ), опредѣленіе его, какъ непроницаемаго [1]). Если алогическое непроницаемо, то какъ можетъ оно быть хотя бы какимъ либо образомъ опознано: вѣдь всякое, отдаленнѣйшее и косвеннѣйшее опознаніе его было бы уже нарушеніемъ его непроницаемости (даже само опознаніе его, какъ непроницаемаго). Разсужденія Ласка объ алогическомъ чрезвычайно напоминаютъ собою разсужденія древнихъ и христіанскихъ философовъ о матеріи или философскія выкладки новѣйшаго времени о вещи въ себѣ: онъ тоже старается со всевозможными ухищреніями познавательно утвердить то, что непознаваемо, какъ таковое, и открыть въ познаніи слѣды того, что не есть познаніе и бѣжитъ всяческаго познанія. И матерія древнихъ и вещь въ себѣ новѣйшихъ философовъ и алогическое Ласка суть одинаково внутренно-контрадикторныя понятія.—Далѣе, если матеріалъ есть алогическое κατ' ἐξοχήν, то какъ можетъ онъ дифференцировать форму? [2]). Вѣдь дифференціація имъ формы предполагаетъ потенціальную наличность въ немъ тѣхъ различій, которыя онъ долженъ внести въ форму. Между тѣмъ, всѣ различія, какъ таковыя (а равнымъ образомъ и сама категорія различія), принадлежатъ къ сферѣ логическаго, къ сферѣ «обмысливанія», «означиванія», «опознанія», суть логическія «санкціи», «осѣненія» и т. п. Матеріалъ не знаетъ ихъ, ибо онъ алогиченъ; болѣе того, въ сущности нельзя ничего сказать о томъ, знаетъ ли онъ ихъ или нѣтъ, ибо о немъ вообще нельзя знать: его нѣтъ въ познаніи и для познанія. Равнымъ образомъ, нельзя и утверждать, что познаваемое нѣчто состоитъ изъ формы и матеріала, представляющаго собою въ познавательномъ «смыслѣ» отзвукъ чистаго алогическаго матеріала. Ибо нѣтъ того посредствующаго члена, который, будучи одинаково родственъ и матеріалу въ «смыслѣ» и матеріалу въ его полной алогичности, позволилъ бы сравнить ихъ между собою и установить внутреннее (или хотя бы внѣшнее) сродство ихъ: вѣдь никто не достигаетъ алогическаго, такъ какъ оно непроницаемо для достиженія.—Наконецъ, если матеріалъ, какъ таковой, ало-

[1]) Ibid., 74 ff.
[2]) Ibid., s. 59 ff., 170 ff.

гиченъ и непроницаемъ, а матеріаломъ можетъ быть все: форма и форма формы и форма форма формы, то тѣмъ самымъ вся сфера значимости ставится подъ знакъ алогичности и непроницаемости, т.-е. подъ знакъ полной невыражаемости и непознаваемости [1]). Отсюда слѣдуетъ, что логическая сущность познанія непознаваема, т.-е. не логична;—выводъ совершенно абсурдный и недопустимый. И только ухищреніемъ оказывается въ данномъ случаѣ производимое Ласкомъ разграниченіе между чистой формой вообще и ея матеріально опредѣленными дифференціаціями [2]); ибо, съ одной стороны, и чистая форма и ея дифференціаціи могутъ быть матеріаломъ и должны потому стать алогичны; съ другой же стороны, сюда присоединяется невозможность имѣть хотя бы какое-либо представленіе о чистой формѣ вообще на почвѣ Ласковской гносеологіи: все познаваемое неизбѣжно распадается на форму и содержаніе, и чистая форма должна подвергнуться той же участи, тѣмъ нарушая свою чистоту. Если же ее исключить изъ правила и противопоставить сферѣ познаваемаго, какъ сферѣ въ широкомъ и конечномъ смыслѣ алогическаго (что Ласкъ иногда и дѣлаетъ) [3]), то она, во-первыхъ, не будучи матеріаломъ познанія, не можетъ вообще фигурировать въ сферѣ познанія; а во-вторыхъ, будучи запознавательна, она тѣмъ самымъ присоединяется къ сферѣ алогическаго, и такимъ образомъ получается невозможнѣйшій результатъ: логическое есть алогическое,—результатъ понятный и живительный съ точки зрѣнія панлогизма Гегеля, но смертоносный для панархизма Ласка [4]).

Въ-четвертыхъ, совершенно недопустимъ взглядъ Ласка на познаніе, какъ на своеобразное теоретическое «мнѣніе» нѣкотораго смысла, какъ на своеобразную теоретическую «интенціональность», направленность на оформленное категоріальной формой нѣчто [5]). Вѣдь познаніе принадлежитъ къ сферѣ бытія, и направленность его на логическій смыслъ была бы бытійнообразной направленностью нѣкотораго спеціальнаго бытія. Это же явственнымъ образомъ невозможно, такъ какъ специфическій характеръ психичности вообще и познавательной интенціональности въ частности либо представляетъ собою матеріальный моментъ логическаго смысла, значитъ входитъ въ содержаніе смысла и никакъ на него извнѣ не направляется; либо онъ означаетъ собою цѣлое явленіе психическаго бытія, есть въ такомъ случаѣ специфически

---

[1]) Ibid., s. 76.
[2]) Ibid., 60 ff.
[3]) Ibid., s. 78.
[4]) Ibid., s. 134.
[5]) Ibid., s. 80 ff.

окрашенный логическій смыслъ и не можетъ направляться психически на другіе смыслы потому уже, что связанъ съ ними логическими, не психическими связями, а на смыслъ вообще—потому уже, что логически предполагаетъ его, какъ свое начало. Другими словами, психическое, какъ и всякое бытіе, познавательно опредѣлено логическимъ: какъ же можетъ оно направляться на это послѣднее или быть ему субъективнымъ коррелатомъ? Еще болѣе абсурдны частныя слѣдствія этого общаго взгляда Ласка на познаніе. Матеріалъ, какъ таковой, по его мнѣнію, непосредственно переживается; смыслъ опознается, т.-е. опосредствуется и выдѣляется изъ переживанія въ качествѣ предмета; форма, конструирующая этотъ смыслъ, тоже переживается, но только уже не въ переживаніи даннаго матеріала, а въ переживаніи познанія его, какъ предмета (т.-е. въ переживаніи оформленія такого матеріала въ смыслъ); и, наконецъ, эта же самая форма опознается, ставши сама моментомъ новаго смысла, форма котораго (т.-е. форма формы) только переживается [1]). Но, вѣдь, если голый матеріалъ и оформляющая форма только переживаются, а переживаніе при этомъ представляетъ собою состояніе, принципіально отличное отъ познанія, то о нихъ совсѣмъ нельзя говорить въ познавательныхъ терминахъ; нельзя говорить того, что они суть, нельзя даже говорить, что они переживаются.—Далѣе, въ такомъ случаѣ нѣтъ никакой возможности и никакихъ основаній утверждать, что тотъ матеріалъ, который переживается въ ощущеніи, и та форма, которая переживается въ познаніи ощущаемаго предмета, суть тотъ же самый матеріалъ, который опознается въ познаніи предмета (т.-е. является матеріальнымъ моментомъ матеріальнаго смысла), и та же самая форма, которая опознается при опознаніи формы предмета (т.-е. является матеріальнымъ моментомъ формальнаго смысла); ибо переживаніе со всѣмъ своимъ содержаніемъ внѣпознавательно и, стало быть, не можетъ быть ни сравниваемо, ни отожествляемо съ познаніемъ и его содержаніемъ. Въ непосредственно переживаемый познающій актъ нельзя вкладывать никакой формы именно потому, что онъ непосредственно переживается; о наличности формы въ немъ можно только знать (при чемъ принципіально не представляетъ никакой важности, будетъ ли то познаніе донаучное или научное, темное или ясное, и т. п.).—Наконецъ, совершенно неправомѣрно создавать для рефлексивныхъ категорій, какъ то дѣлаетъ Ласкъ, какое-то промежуточное положеніе между субъективностью познавательнаго акта и объективнымъ смысломъ познаваемаго [2]). И тутъ главнымъ аргументомъ

[1]) Ibid., s. 80 ff., 192 ff.
[2]) Ibid., s. 139 ff., 162 ff.

является невозможность соединенія этихъ принципіально-различныхъ сферъ, а затѣмъ логическая подчиненность субъективности познаванія, какъ своеобразнаго психическаго бытія, смыслу познаваемаго, въ видѣ какового логически выявляется всякое, значитъ и психическое бытіе, — подчиненность, исключающая всякую мыслимость ихъ коррелятивности или взаимосоединенія. Благодаря такой подчиненности отпадаетъ возможность, съ одной стороны, вмѣстѣ съ Ласкомъ видѣть въ рефлексивной категоріальной сферѣ третье основное развѣтвленіе теоретической формы вообще, равноправное со сферами бытійной формы и формы значимости [1]), а, съ другой стороны, говорить вмѣстѣ съ нимъ о соотвѣтствіи такимъ его рефлексивнымъ формамъ конститутивныхъ формъ [2]). Одно изъ двухъ: либо рефлексивныя категоріи принадлежатъ къ сферѣ субъективности, т.-е. къ сферѣ психическаго бытія, и должны быть истолкованы психологически: тогда имъ не мѣсто въ логикѣ; либо онѣ принадлежатъ къ сферѣ объективно-логическаго состава познанія, и тогда непозволительно связывать ихъ спеціальною связью съ субъективностью познавательнаго акта.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ИММАНЕНТИЗМЪ.

Стремленіе покончить съ проблемой трансцендентности полнымъ исключеніемъ всѣхъ формъ трансцендентнаго изъ сферы сущаго и приведеніемъ всего содержанія этой сферы къ одному общему началу получило въ современной философіи нѣсколько различныхъ выраженій. При этомъ, соотвѣтственно основному настроенію эпохи, главное вниманіе до сихъ поръ было сосредоточено на субъективномъ аспектѣ проблемы, т.-е. на устраненіи трансцендентности бытія—познанію, на установленіи монизма знанія. Однако, несмотря на это, каждая попытка осуществить такой монизмъ съ неизбѣжностью приводила къ опредѣленному онтологическому ученію, а въ самое послѣднее время этотъ объективно-онтологическій аспектъ сталъ даже выдвигаться все больше и больше на передній планъ.—Среди различныхъ формъ такого гносеологическаго монизма наиболѣе типичными являются ученія Шуппе, Авенаріуса, Ройса и Когена, при чемъ въ объективно-онтологическомъ отношеніи изъ нихъ всего характернѣе ученіе послѣдняго.

1. Имманентизмъ чистаго сознанія. Противопоставленіе бытія и сознанія, предмета и познанія, содержанія и формы,

[1]) Ibid., 141 f.
[2]) Ibid., s. 174 f.

какъ какихъ-то отдѣльныхъ сущностей или даже какъ самостоятельныхъ принциповъ и началъ, находящихся во взаимодѣйствіи или взаимоотношеніи, совершенно недопустимо, по мнѣнію Шуппе. Это—хотя и легко объяснимая, но глубоко извращающая природу сущаго ошибка. Нѣтъ бытія внѣ его отношенія къ сознанію, ибо даже бытіе внѣсознательное получаетъ свой смыслъ лишь при его сознаваніи, какъ внѣсознательнаго бытія; нѣтъ предмета внѣ познанія, ибо само установленіе внѣпознавательной природы предмета есть актъ познанія; нѣтъ содержанія внѣ формы, ибо всякое содержаніе, какъ содержаніе, предполагаетъ уже содержащее, т.-е. форму. Бытіе и сознаніе, предметъ и познаніе, содержаніе и форма, объектъ и субъектъ, и т. п., суть отвлеченные моменты одного и того же изначальнаго единства, одного и того же первичнаго или чистаго переживанія-факта: сознанія или, что то же, бытія. Всѣ различія сущаго суть различія внутреннія этому перво-факту. И самъ этотъ перво-фактъ есть не что иное, какъ фактъ совокупной данности всѣхъ этихъ различій въ ихъ общей присущности единому сознанію-бытію. Другими словами, все содержаніе сущаго имманентно сознанію и само это сознаніе въ свою очередь всецѣло имманентно содержанію сущаго. Содержаніе сознанія и содержаніе сущаго—одно и то же: сознаніе есть сущее, а сущее есть сознаніе. Такова наиболѣе общая и вмѣстѣ наиболѣе адэкватная формулировка Шуппова антитрансцендентизма [1]).

И, тѣмъ не менѣе, уже въ ней содержатся явно трансцендентные мотивы, начинающіе сказываться со все большей и большей силой по мѣрѣ того, какъ Шуппе отъ общихъ началъ своего консціентическаго имманентизма переходитъ къ его детальной разработкѣ.—И, прежде всего, трансцендентный моментъ заключается уже въ признаніи факта сознанія-бытія за нѣчто изначальное, необъяснимое, все остальное собою обусловливающее и объясняющее, за первичную мѣру вещей, за первичное переживаніе, и въ обозначеніи его, какъ перво-чуда, какъ первоначальной и непреоборимой загадки бытія-сознанія [2]). Если все содер-

[1]) См. Schuppe: Erkenntnisstheoretische Logik (1878) s. 15—88, 235—245, 518—535; Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik (1894) s. 1—34, 144 ff.; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift für immanente Philosophie I (1895) s. 37—76; Das System der Wissenschaften und das des Seienden, ibid. III (1898) s. 71 ff.

[2]) См. Schuppe: Erkenntnissth. Logik s. 60, 63 f., 69, 74, 75, 81, 87, 143, 145, 147, 155, 168, 174f., 196, 223, 233, 243, 251, 360, 366, 389, 397, 413, 432, 513, 522, 524, 527, 590, 669, 670, 671, 696; Grundriss d. Erkenntnissth. s. 19, 21; Der Zusammenhang von Leib und Seele (1902) s. 28, 61; Begriff und Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr. f. im. Philosophie I s. 62; Das System der Wissenschaften ibid. s. 70, 75, 109; Der Solipsismus ibid. III s. 328; Zum Psychologismus und Normcharakter der Logik въ Archiv für systematische Philosophie VII (1901) 1, 17.

жаніе сущаго есть содержаніе сознанія, а фактъ бытія или сознанія есть чудо, загадка или нѣчто необъяснимо-послѣднее, то, вѣдь, это либо значитъ, что сознаніе, однимъ изъ своихъ содержаній имѣя себя самого, наталкивается въ своей сферѣ на нѣчто, для себя непроницаемое (на самого себя) и въ извѣстномъ смыслѣ потустороннее; либо это значитъ, что сознаніе, какъ изначальный фактъ, есть вообще нѣчто сознанію (самому себѣ) недоступное и за предѣлами его сознаванія лежащее. «Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind» [1]), цитирутъ Шуппе и тѣмъ самъ себѣ подписываетъ приговоръ; ибо «тамъ, гдѣ въ сферѣ нашего мышленія постоянно обнаруживается нерѣшенная еще загадка, нами допускается ошибка» [2]). Такой ошибкой въ данномъ случаѣ является допущеніе трансцендентной сознанію загадки или чудесности сознанія.— Во-вторыхъ, хотя Шуппе и уничтожаетъ утвержденіемъ изначальной неразрывности (и даже тожественности) сознанія и бытія грубый трансцендентизмъ «вхожденія» вещей въ сознаніе, какъ въ какую-то «форму» («сосудъ», «рамки» и т. п.) [3]), онъ не убиваетъ этимъ болѣе тонкаго трансцендентизма «содержимости», «наличности» вещей (бытія) въ сознаніи. Другими словами, содержаніе сознанія не есть само сознаніе; бытіе въ конечномъ счетѣ отлично отъ сознанія. Въ противномъ случаѣ, зачѣмъ такая двойственность обозначенія при помощи двухъ по смыслу своему обычно совершенно различныхъ названій? Шуппе отвѣчаетъ на это: для выявленія двухъ различныхъ отвлеченныхъ моментовъ общаго сознательнаго единства [4]). Но, вѣдь, возможность различія въ отвлеченіи имѣетъ подъ собою какую-нибудь вещественную базу (не есть фантазія); т.-е. сознаніе и бытіе, будучи различаемы in abstracto, дѣйствительно различны въ чемъ-то. А въ такомъ случаѣ эта различность знаменуетъ собою трансцендентный сознанію (какъ цѣлому единству) моментъ. Одно изъ двухъ: либо сознаніе и его содержаніе-бытіе тожественны во всемъ, во всѣхъ смыслахъ и отношеніяхъ, и тогда ихъ нельзя различать ни номинально, ни по существу; либо они хоть въ чемъ-нибудь да различны, но въ такомъ случаѣ это различіе будетъ границей сознанія, и трансцендентность не будетъ превзойдена. Шуппе пытается защититься отъ этого аргумента ссылкой на то, что различіе сознанія и бытія въ сущ-

---

[1]) Schuppe: Erkenntnissth. Logik. s. 660.

[2]) Schuppe: ibid. s. 670.

[3]) Ibid. s. 19 f., 72; Der Zusammenhang v. Leib u. Seele s. 9; Begriff u. Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr. f. im. Philosophie I s. 68; Der Solipsismus, ibid. III s. 345.; Ueber Wahrnehmung und Empindung въ Zeitschrift f. Philosophie Bd, 98 s. 35.

[4]) Schuppe: Erkenntnissth. Logik s. 60—88; Die Bestätigung des naiven Realismus въ Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie XVII (1893) s 389 ff.

ности относится не къ сознанію, какъ перво-факту, а къ сознанію, какъ одному изъ моментовъ бытія, т.-е. содержанія сознанія-первофакта [1]). Но, вѣдь, вмѣстѣ съ тѣмъ онъ настаиваетъ на томъ, что сознаніе (какъ перво-фактъ) одно и то же съ бытіемъ и своимъ содержаніемъ [2]): въ такомъ случаѣ различіе сознанія и бытія, какъ моментовъ въ содержаніи перво-сознанія, относится къ самому перво-сознанію. А отсюда слѣдуетъ, что либо перво-сознаніе не знаетъ само различія между сознаніемъ и бытіемъ, предоставляетъ это различіе бытію или своему содержанію и, потому самому, отличается отъ него, т.-е. имѣетъ въ его лицѣ нѣкоторую трансцендентность себѣ; либо, будучи тожественно съ бытіемъ и своимъ содержаніемъ, оно и въ себѣ самомъ осуществляетъ это различіе, тѣмъ противорѣча своей сознаніе и бытіе уравнивающей природѣ и вводя чуждый (трансцендентный) себѣ, необъяснимый изъ себя самого моментъ.—Въ-третьихъ, если оставить въ сторонѣ сознаніе, какъ перво-фактъ и перво-чудо, и обратиться къ его содержанію и бытію, то и здѣсь имманентизмъ окажется неполнымъ (трансцендентизированнымъ) въ виду открытаго признанія со стороны Шуппе различности между сознающимъ я (субъектомъ) и бытіемъ (объектомъ). Утвержденіе Шуппе, что эта различность не принципіальная, такъ какъ-де и сознающее я и сознаваемое имъ бытіе—суть моменты одного и того же содержанія перво-сознанія, надлежащей силы при этомъ не имѣетъ [3]). Ибо, вѣдь, что-нибудь одно: или различность эта имѣетъ какой-нибудь дѣйствительный смыслъ,—и тогда она остается различностью и въ сферѣ единаго содержанія перво-сознанія (если же не остается, то куда дѣвается? И, вообще, какъ можетъ она не остаться, разъ все исчерпывается содержаніемъ перво-сознанія); или въ сферѣ содержанія перво-сознанія нѣтъ никакой различности; но тогда ея не должно быть и между его моментами, такъ какъ, вѣдь, эти моменты суть его (а не чьи другіе) моменты. Равнымъ образомъ, противъ внутренняго трансцендентизма этихъ моментовъ безсиленъ и другой аргументъ Шуппе: будто субъективное и объективное суть лишь различныя стороны одного и того же перво-содержанія [4]). Ибо именно фактъ ихъ различія, какъ сторонъ одного и того же, и свидѣтельствуетъ объ остаткѣ трансцендентности:

---

[1]) Schuppe: Erkenntnissth. Logik, s. 74 f., 81 f.

[2]) Schuppe: Erkenntnissth. Logik s. 69, 75, 143 ff. 175, 241 ff.; Grundriss d. Erkenntnissth. s. 35 ff.; Der Zusammenhang v. Leib u. Seele s. 21 f., 27 ff. Das System d. Wissenschaften въ Zeitschr. f. im. Phil. III s. 71 ff.

[3]) Erkenntnissth. Logik. s. 65, 69, 79, 195; Zusammenhang v. Leib. u. Seele s. 21 ff.

[4]) Begriff u. Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr. f. im. Phil. I s. 61—76; Das System der Wissenschaften ibid. III. s. 70—95.

различное не есть одно и то же, находится за предѣлами одного и того же, есть добавка къ одному и тому же,—добавка, ему чуждая и не въ немъ коренящаяся. Что-нибудь одно: либо двѣ различныя стороны дѣйствительно различны, и тогда ихъ присущность одному и тому же не уничтожаетъ ихъ различности (скорѣе сама является совершенно непонятной и недопустимой); либо онѣ, дѣйствительно, суть стороны одного и того же и потому, какъ и все это «одно и то же» есть одно и то же, со своей стороны суть одно и то же; но тогда онѣ—не различныя стороны одного и того же.—Наконецъ, лишенъ всякой цѣнности и третій выходъ изъ трудности, демонстрируемый Шуппе на болѣе спеціальной проблемѣ отношенія между психическимъ и физическимъ: сознаніе и его физіологическій эквивалентъ суть одно и то же. Ибо въ такомъ случаѣ нечего и различать, напр., между мною, смотрящимъ, и моимъ глазомъ: я есмь мой глазъ, а мой глазъ—есмь я самъ [1]). Въ виду того, однако, что съ такимъ же успѣхомъ я есмь мое ухо, а мое ухо—есмь я самъ, мой глазъ долженъ оказаться моимъ ухомъ и наоборотъ, такъ какъ я въ обоихъ случаяхъ будетъ тожественно. Если же не согласиться на этотъ абсурдъ, то либо придется ограничить тожество между я и его физіологическимъ эквивалентомъ сферою лишь какого-либо одного изъ органовъ, что еще абсурднѣе во всѣхъ отношеніяхъ; либо нужно будетъ признать полную атожественность я въ его различныхъ моментахъ.—Въ-четвертыхъ, «вхожденіе» бытія въ форму, будучи изгнано Шуппе изъ его гносеологіи съ объективной стороны, вламывается въ нее съ субъективной: бытіе, какъ оказывается, «входитъ» въ индивидуальныя сознанія, посколько эти послѣднія поднимаются до точки зрѣнія «сознанія вообще» [2]), и остается за ихъ сферой, посколько они ведутъ свою индивидуальную жизнь. Этимъ кромѣ трансцендентизма бытія индивидуальному сознанію устанавливается еще двоякій трансцендентизмъ: «сознанія вообще»—индивидуальному сознанію и объективнаго содержанія индивидуальнаго сознанія—его субъективному содержанію.—Въ-пятыхъ, гносеологически имманентное отношеніе между бытіемъ и сознаніемъ рисуется Шуппе, какъ отношеніе между первичнымъ, хаотическимъ, грубымъ впечатлѣніемъ (голой данностью) и оформляющимъ, просвѣтляющимъ, опознающимъ (или уразумѣвающимъ) его мышленіемъ [3]). Разумѣется,

[1]) Schuppe: Zusammenhang v. Leib u. Seele s. 57 (ср. 49—58).

[2]) Ср. напр., Was ist Bildung oder was soll in unseren Schuhlen gelernt und gelehrt werden? въ Zeitschr. f. im. Philos. IV (1899) s. 286, 292; ср. также v. Leclair: Der Realismus der modernen Naturwissenschaft (1879) s. 42, 64, 194, 259.

[3]) Schuppe: Erkenntnissth. Logik. s. 64 f., 89 ff., 102, 143 ff., 555 ff.; 657; Grundriss d. Erkenntnissth. s. 3, 74, 78.

такая имманентная данность неизбѣжно оказывается трансцендентной мышленію, такъ какъ обладаетъ свойствами, ему абсолютно противоположными, и самимъ Шуппе противопоставляется мышленію, какъ что-то ему «чуждое» и въ конечномъ счетѣ абсолютно непостижимое[1]). Эта трансцендентная данность находитъ свое болѣе спеціальное проявленіе, затѣмъ, въ такъ-называемой «первичной необходимости», которая со всѣхъ сторонъ ставитъ мышленію границы, со всѣхъ сторонъ окружаетъ его чудесной загадочностью изначально и догматически даннаго: такова, напр., данность конкретно-индивидуальнаго; таковы— первоначальная группировка, величина и движеніе элементарныхъ частицъ матеріи; и т. п. Мышленіе въ состояніи осуществляти свои познавательныя дѣйствія, только опираясь на такія «первичности», руководясь ими, постулируя ихъ. Сами же онѣ непроницаемы для него, суть послѣдніе, чистые факты-загадки [2]). — Наконецъ, въ-шестыхъ, отношеніе трансцендентности устанавливается въ имманентной сферѣ сознанія также между индивидуальнымъ сознаніемъ и истиной, являющейся прямой цѣлью его стараній[3]). Индивидуальное сознаніе достигаетъ истины, т.-е. становится мышленіемъ, только тогда, когда ему удается взойти на грань «сознанія вообще»[4]). Для этого оно фиксируетъ общее и необходимое, т.-е. подлинно-родовыя понятія (отличныя отъ простыхъ абстракцій или аббревіацій) или категоріи, въ «данномъ», во впечатлѣніяхъ, подчеркиваетъ общее въ индивидуальномъ и конк-

---

[1]) Erkenntnissth. Logik s. 91 f., 144 f. ср. Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908) s. 106, 170, 446 f.; Lask: Die Logik der Philosophie (1911) s. 52 ff.; Rickert: Das Eine, die Einheit und die Eins въ «Logos»'ѣ (1911/1912 Heft 1.) s. 35 ff., 41 ff. Frischeisen-Köhler: Wissenschaft und Wirklichkeit (1912) s. 42 ff., 72 ff., 90 ff. Во всѣхъ этихъ случаяхъ повторяется взглядъ твердо установленный Шуппе, а имъ самимъ взятый у Аристотеля (см. Met. XIII; 7—8).

[2]) Erkenntnissth. Logik. s. 221 f., 245, 459, 54, 530, 580, 590, 593, 601, 605, 650, 659, 670; Grundriss d. Erkenntnissth. s. 66 ff.

[3]) Erkenntnissth. Logik. s. 94 ff., 111 ff., 644 ff., 669 ff.

[4]) Erkenntnissth. Logik. s. 634; Grundriss d. Erkenntnissth. 31 f.; Zusammenhang v. Leib u. Seele s. 25 f., 32, 46; Begriff u. Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr. f. im. Philos. I. s. 40; Das System d. Wissenschaften ibid. III s. 80; Der Solipsismus ibid. III s. 356; Was ist der Verstand und wie kann er gebildet oder geschärft werden? ibid. IV s. 63; Was ist Bildung ibid. IV s. 326; Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse (1882) s. 25; Die Normen des Denkens въ Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie VII (1883) s. 394; Was sind Ideen? въ Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik Bd. 82 (1883) s. 2; Zum Psychologismus und zum Normcharakter d. Logik въ Archiv f. system. Philosophie VII (1901) s. 6.

ретномъ [1]). Точка зрѣнія сознанія вообще или точка зрѣнія мышленія, мыслящаго само бытіе и потому истиннаго, характеризуется полнымъ господствомъ подлинно-родового понятія: бытіе есть система такихъ понятій, а истина—мышленіе такого бытія [2]). Въ моментъ выявленія собственно-роводого понятія, т.-е. въ моментъ просвѣтленія «данности» свѣтомъ «сознанія вообще», личное сознаніе теряетъ свой субъективный характеръ и становится абсолютнымъ познаніемъ или самимъ бытіемъ. Осуществленіе всей системы такихъ понятій, т.-е. всего бытія, является для него абсолютнымъ идеаломъ, идеей, конечнымъ, хотя и недостижимымъ, предѣломъ стремленія, вѣчной проблемой [3]). Соотвѣтственно этому, мышленіе согласно подлинно-родовымъ понятіямъ или становленіе бытія является совокупностью нормъ для индивидуальнаго сознанія, а ошибка сводится къ незнанію, т.-е. къ неспособности освободиться отъ субъективной индивидуальности и воплотиться въ само бытіе [4]).

2. Имманентизмъ чистаго опыта. Всякій дуализмъ, всякое принципіальное противопоставленіе сознанія и бытія, познанія и предмета, субъекта и объекта, души и тѣла, какъ отдѣльныхъ трансцендентныхъ другъ другу сущностей или сферъ, является, по мнѣнію Авенаріуса, извращеніемъ подлинной сущности дѣйствительнаго и создается совершенно неправомѣрнымъ и произвольнымъ, хотя и привычно-безсознательнымъ, актомъ интроэкціи. Познающій вкладываетъ непосредственно преднаходимое имъ въ опытѣ психическое, съ одной стороны, въ другихъ индивидуумовъ, а, съ другой, и въ самого себя, какъ нѣчто внутреннее и особенное; чѣмъ тотчасъ же вызывается обособленіе непосредственно преднаходимаго въ опытѣ физическаго и по отношенію къ другимъ индивидуумамъ и по отношенію къ самому себѣ, какъ чего-то имъ и ему внѣшняго и чуждаго [5]). Между тѣмъ, внимательно

[1]) Erkenntnissth Logik s. 111 ff., 555 ff. 669 ff.; Die Normen des Denkens въ Vierteljarschr. f. w. Philos. VII s. 387—410; Begriff u. Grengen d. Psychologie въ Zeitsohr. f. im. Phil. I. s. 45 ff., 59 ff., 63—76. Эту мысль заимствуетъ у Шуппе и кладетъ въ основаніе своей гносеологіи Лапшинъ ср. Законы мышленія и формы познанія (1906) стр. 18, 23, 60, 261 и др.

[2]) Erkenntnissth. Logik s. 96 ff., 576 ff; 644—673; Grundriss d. Erkenntnissth. s. 90 ff., 150 ff.

[3]) Erkenntnissth. Logik. s. 111 ff., 669 ff.; Was sind Ideen въ Zeitschrift f. Philosophie Bd. 82 s. 23 f.

[4]) Erkenntnissth. Logik. 113 f., 644 ff.; Die Normen des Denkens въ Vierteljahrschr. f. w. Philosophie VII s. 389.

[5]) См. Avenarius: Der menschliche Weltbegriff[3]. (1912) §§ 38 ff.; Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie въ Vierteljahrschrift f. w. Philosophie XIX (1895) §§ 35 ff.

ный анализъ непосредственно въ опытѣ преднаходимаго нигдѣ не наталкивается на серьезную надобность въ такомъ рѣзкомъ расщепленіи различныхъ частей одного и того же сущаго. Сущее есть единый и связный въ себѣ опытъ, распадающійся на рядъ функціональныхъ зависимостей или координацій, начиная отъ наиболѣе простыхъ и кончая наиболѣе сложными случаями [1]). Сообразно этому, познаніе міра должно стремиться усвоить его во всѣхъ его частяхъ именно, какъ нѣчто непосредственно преднаходимое, и быть свободно по возможности отъ гипотетическихъ надстроекъ или экскурсій въ сферу опытно-преднаходимаго, т.-е. должно стремиться наиболѣе экономическимъ путемъ совпасть съ опытомъ, стать самимъ чистымъ опытомъ [2]).

Однако, удаленіемъ интроэкціи и построеніемъ философіи, адэкватной непосредственно преднаходимому, Авенаріусъ еще не достигаетъ полнаго освобожденія системы міра отъ трансцендентныхъ моментовъ.— И, прежде всего, трансцендентизмъ сказывается въ самóмъ непосредственно-преднаходимомъ, какъ его полагаетъ Авенаріусъ въ основаніе всѣхъ своихъ разсужденій: «нѣкоторый словомъ «я» обозначаемый индивидуумъ, какъ (относительно) постоянное нѣчто внутри нѣкотораго (относительно) измѣнчиваго множества (относительныхъ) единствъ, обозначаемыхъ словами: «сочеловѣки», «деревья» и т. п.» [3]); «любая часть нашей среды находится въ такомъ отношеніи къ человѣческимъ индивидуумамъ, что, когда она полагается, то эти послѣдніе высказываютъ нѣкоторый опытъ: «что-то испытывается», «что-то есть опытъ» или «возникло изъ опыта», «зависитъ отъ опыта...»» [4]). Совершенно ясно, что я первой формулировки или человѣческіе индивидуумы второй, представляютъ собою нѣчто отъ среды и ея частей отличное, что опытъ объ этомъ я или этихъ индивидуумахъ высказывается непосредственно, какъ о чемъ-то совершенно иномъ по сравненію со средою и ея частями. И то, что эти оба момента одинаково принадлежатъ одному и тому же непосредственному опыту, нисколько не уничтожаетъ ихъ совершенной различности, такъ какъ въ противномъ случаѣ незачѣмъ (и нельзя) было бы въ непосредственно-преднаходимомъ отмѣчать ихъ, какъ два различныхъ момента: они были бы принципіально однородны, и въ качествѣ

---

[1]) Der menschliche Weltbegriff. §§ 118 ff., 133 ff.; Bemerkungen z. Begriff d. Gegenstandes d. Psychologie §§ 65 ff., 117 ff., 151 ff.

[2]) Kritik der reinen Erfahrung[2] II (1909) §§ 1002 ff., 1022 ff; Der menschliche Weltbegfriff §§ 167 ff.; Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses (1876) s. 29 f.

[3]) Der menschliche Weltbegriff § 139.

[4]) Kritik d. reinen Erfahrung I (1907) § 1.

различнаго такимъ образомъ отмѣчалось бы одно и то же. Смыслъ указанной исходной формулировки Авенаріусомъ гносеологической проблемы тотъ, что въ непосредственно-преднаходимомъ, въ непосредственномъ опытѣ, наличны два изначально различныхъ момента. А это и есть трансцендентизмъ въ имманентизмѣ.—Во-вторыхъ, это первичное различіе закрѣпляется у Авенаріуса ученіемъ объ эмпиріокритической принципіальной координаціи: я онъ беретъ, какъ центральный ея членъ, а составныя части среды, какъ противочлены [1]). Разумѣется, такая координированность нисколько не исключаетъ принципіальной различности: она не позволяетъ поставить на мѣсто одного момента другой моментъ, на мѣсто я—части среды (при сохраненіи за я и средою ихъ изначальнаго значенія). Попытки смягчить такую различность утвержденіемъ, что моменты координаціи отдѣлимы другъ отъ друга только in abstracto [2]), мало чему помогаетъ; ибо для различенія (или противоположенія) въ отвлеченіи должно существовать основаніе въ самóмъ непосредственно-преднаходимомъ: не будь моменты координаціи различны непосредственно, ихъ нельзя бы было и въ отвлеченіи разсматривать, какъ отдѣльные. Равнымъ образомъ, не уничтожаетъ принципіальной различности этихъ моментовъ и утвержденіе: «отличіе такъ-называемаго «я» отъ составныхъ частей его «среды» состоитъ въ томъ, что въ опытѣ «я» заключается гораздо больше опытовъ... чѣмъ въ опытѣ «дерево», «камень» и т. п.»[3]); ибо одно изъ двухъ: или такое «гораздо больше опытовъ» имѣетъ чисто-квантитативный смыслъ, и тогда незачѣмъ (нельзя) противопоставлять я и не-я, такъ какъ такое противопоставленіе (различіе обозначенія) только вводитъ въ заблужденіе и еще страдаетъ поэтому ошибкой интроэкціи; или такое «гораздо больше опытовъ» имѣетъ чисто-квалитативный смыслъ; но въ такомъ случаѣ это—только болѣе затушеванное описаніе стараго принципіальнаго различія.—Въ-третьихъ, изгоняя изъ ученія о познаніи (и сознаніи) противиположность бытія—познанію, Авенаріусъ взамѣнъ этого устанавливаетъ не менѣе глубокую психологическую противоположность элемента и характера[4]), съ одной стороны, и не менѣе глубокую гносеологическую противоположность опытнаго и неопытнаго въ сферѣ познанія міра[5]), съ другой. Особенно

[1]) Der menschliche Weltbegriff §§ 143—150; Bemerkungen z. Begriff d. Gegenstandes d. Psychologie §§ 20—24.

[2]) Bemerkungen § 78 f.

[3]) ibid. § 81.

[4]) Der menschliche Weltbegriff §§ 18, 140; Bemerkungen § 85 f; Kritik d. r. Erfahrung I § 30.

[5]) Kritik II §§ 1002—1038.

при этомъ характерна эта послѣдняя противоположность: въ процессѣ постепеннаго опознанія міра и выявленія чистаго опыта, какъ такового, все неопытное должно быть отброшено прочь, вѣрнѣе, приведено къ опытному: «воспринятому» и «воспринимаемому». Но такая элиминація, къ которой стремится и близится, по мнѣнію Авенаріуса, познаніе міра, и которую, какъ онъ думаетъ, наиболѣе осуществляетъ его собственная система [1]), не уничтожаетъ, разумѣется, принципіальной различности между остающимся и элиминированнымъ: долженствуемое быть удаленнымъ и дѣйствительно преодолѣваемое неопытное, все же, не перестаетъ отъ того быть «не опытнымъ» и потому противоположнымъ опытному. Что же касается до первой противоположности, то она является лишь своеобразной и болѣе распространенной формулировкой столь обычнаго у позитивистовъ противопоставленія другъ другу ощущенія и мышленія, при чемъ мышленію въ качествѣ задачи вмѣняется адэкватное отображеніе ощущенія. Именно этотъ смыслъ имѣетъ вводимый Авенаріусомъ въ сферу познанія принципъ экономіи мышленія[2]).— Въ-четвертыхъ, выражая различіе (противоположность) предметности и ея сознанія (воспріятія, либо мышленія) на языкѣ элементовъ и характеровъ, Авенаріусъ нисколько не отмѣняетъ тѣмъ ихъ принципіальной гетерогенности. Отъ того, напр., что воспріятіе и воспринимаемое различаются имъ, какъ «разрѣшеніе ‚воспринятаго', какъ состава, въ ‚текучія значенія акта'» и «затвердѣніе ‚текучихъ значеній акта'» [3]), между ними не устанавливается отношенія гомогенности, не образуется никакого перехода. Принципіальное ихъ различіе просто выражается теперь въ иныхъ понятіяхъ, а именно въ равнымъ образомъ принципіально разнородныхъ понятіяхъ текучести и затвердѣнія. То же самое слѣдуетъ сказать и о сведеніи Авенаріусомъ къ элементамъ и характерамъ и ихъ взаимоотношеніямъ всей сферы значимаго, т.-е. логическаго, нравственнаго, прекраснаго, святого[4]). И они противостоятъ у него принципіально, какъ нѣчто затвердѣлое и постоянное, текучести и измѣнчивости соотвѣтствующихъ переживаній. — Далѣе, въ - пятыхъ, отказываясь отъ противоположенія души и тѣла и приводя ихъ къ знаменателю одного и того же опыта, Авенаріусъ удерживаетъ, все же, принципіальное различіе между психическимъ и физическимъ: онъ только

---

[1]) Der menschliche Weltbegriff §§ 167—200, Kritik d. r. Erfahrung II §§ 1002—1038.

[2]) Philosophie als Denkens s. 11, 17, 24, 29f.

[3]) Kritik d. r. Erfahrung II § 535.

[4]) Kritik II §§ 486 ff., 512 ff., 635 ff., 762 ff., 867 ff., 919 ff., 936 f., 955 ff.

замѣняетъ его субстанціальный смыслъ фукціональнымъ [1]). Дѣйствительно, если психическое характеризуется отнесенностью къ познающему индивидууму, какъ одному изъ моментовъ непосредственно-преднаходимаго, а физическое запечатлѣно отнесенностью къ средѣ, какъ другому моменту непосредственно-преднаходимаго, то, вѣдь, принципіальная различность психическаго и физическаго просто перелагается на характеризующія ихъ отнесенности. Развѣ отнесенность къ индивидууму становится менѣе принципіально отлична отъ отнесенности къ средѣ потому, что, она отнесенность, т.-е. отношеніе, а не субстанція? И развѣ опытъ, составляемый изъ столь различныхъ отнесенностей, болѣе имманентенъ и правомѣренъ въ себѣ, чѣмъ опытъ, составляемый изъ двухъ принципіально различныхъ субстанцій? Или,—если свести вмѣстѣ же съ Авенаріусомъ психическое и физическое на различныя точки зрѣнія [2]),—развѣ одинъ и тотъ же опытъ, будучи разсматриваемъ съ двухъ принципіально различныхъ точекъ зрѣнія, не перестаетъ быть однимъ и тѣмъ же, или по меньшей мѣрѣ, не оказывается объединяющимъ въ себѣ (непонятнымъ образомъ) различное? Одно изъ двухъ: либо опытъ дѣйствительно единъ, и тогда въ его предѣлахъ нѣтъ ни принципіально различныхъ субстанцій, ни принципіально различныхъ точекъ зрѣнія; либо принципіальная различность въ какой нибудь формѣ да пролагается въ него; но въ такомъ случаѣ, трансцендентность имъ не преодолѣна.—Наконецъ, въ шестыхъ, трансцендентизмъ обнаруживается у Авенаріуса чисто-онтологически въ различіи между С-значеніями и Е-значеніями. Ни введеніе новой, нивеллирующей ихъ своеобразность терминологіи, ни утвержденіе функціональной зависимости вторыхъ отъ первыхъ, не сглаживаетъ ихъ первоначальной гетерогенности: они образуютъ собою въ «Критикѣ чистаго опыта» какъ бы двѣ сферы, другъ къ другу съ наивнореалистическимъ догматизмомъ припостулированныя, но одна на другую реально неопирающіяся и одна изъ другой фактически невытекающія.

3. Имманентизмъ чистой жизни. Противоположность между познаніемъ и бытіемъ, мышленіемъ и предметомъ, субъектомъ и объектомъ или же «внутреннимъ» и «внѣшнимъ» «смысломъ идеи» снимается, по мнѣнію Ройса, признаніемъ ихъ за проявленія одного и того же начала, воли. Всякое познаніе, всякое мышленіе, всякая идея есть прежде всего и главнымъ образомъ актъ, направляющійся къ нѣкоторой цѣли. Поскольку эта цѣль входитъ въ актъ, она соста-

[1]) Bemerkungen z. Begriff d. Gegenstandes d. Psychologie §§ 153 ff.
[2]) ibid. § 151.

вляетъ его внутренній смыслъ, его познавательную сущность, дѣлаетъ психическій актъ актомъ познанія или мышленія; посколько же она остается неосуществленной (т.-е. посколько цѣль берется во всемъ своемъ телеологическомъ цѣломъ), она играетъ роль внѣшняго смысла или объекта, т.-е. является предметомъ этого акта [1]). Другими словами, «то, что идея стремится всегда найти въ своемъ объектѣ, есть не что иное, какъ ея собственная сознательная цѣль или желаніе, но только въ нѣсколько болѣе опредѣленной формѣ» [2]). «Такое конечное выявленіе и есть тотъ предѣльный объектъ и, при томъ единственный подлинный объектъ, котораго ищетъ каждая данная идея, какъ чего-то отъ себя отличнаго» [3]) «Отношенія соотвѣтствія между идеей и объектомъ подчинено, такимъ образомъ, иному и болѣе глубокому отношенію... Бытіе, къ которому относится каждая идея, есть просто воля самой идеи, только выраженная болѣе опредѣленнымъ и, стало быть, болѣе полнымъ образомъ» [4]). «То, что существуетъ или является реальнымъ, есть, какъ таковое, полное выявленіе внутренняго смысла конечныхъ идей въ индивидуальной формѣ и совершенной законченности» [5]). «Наши идеи выявляютъ нашу волю несовершенно. Реальный міръ и есть какъ разъ выявленіе нашей воли во всемъ ея цѣломъ» [6]). И потому—„въ противоположность нашимъ идеямъ, онъ есть то, что недопускаетъ уже ничего отъ себя отличнаго, что не знаетъ никакого «внѣ себя». «Сущность реальнаго заключается въ томъ, чтобы быть индивидуальнымъ» [7]). «Въ своемъ цѣломъ бытіе есть міръ индивидуально выраженныхъ смысловъ, индивидуальная жизнь, состоящая изъ индивидуальныхъ выявленій воли, содержащихся во всѣхъ конечныхъ идеяхъ» [8]). Разумѣется, міръ totum simul, какъ высшая индивидуальность, не можетъ быть данъ въ конечномъ человѣческомъ сознаніи (актѣ), способномъ лишь на опознаніе отдѣльныхъ конечныхъ (индивидуальныхъ) фактовъ. Въ своей цѣлостности и единичности, онъ является подлиннымъ объектомъ—цѣлью абсолютнаго божественнаго познанія и, значитъ, абсолютнымъ осуществленіемъ божественной воли. Съ этой точки зрѣнія, онъ представляетъ собою абсолютный опытъ или выявленіе абсолютной божественной жизни [9]).

[1]) Royce: The World and the Individual I (1908) p. 16—36, 306—342, 353 ff.; II (1908) p. 24 ff..

[2]) ibid. I p. 327.

[3]) ibid. p. 339.

[4]) ibid. p. 353.

[5]) ibid. p. 339.

[6]) ibid. p. 37.

[7]) ibid. p. 348.

[8]) ibid. p. 341.

[9]) ibid. p. 37 ff., 341 f., 400, 425 f., 433 ff., 459 f., 462 ff.

Таковъ общій смыслъ того гносеологическаго имманентизма, опираясь на который, Ройсъ старается, затѣмъ, осуществить монистическую точку зрѣнія также и въ онтологіи, космологіи, этикѣ и теодицеѣ. Однако же, и его волюнтаристической интерпретаціи имманентизма не удается освободиться отъ трансцендентныхъ мотивовъ. И, прежде всего, онъ отнюдь не преодолѣваетъ ихъ гносеологически, ибо опредѣленіе объекта, какъ полнаго и совершеннаго выявленія той же самой воли, которая сказывается въ направленной на него и овладѣвающей имъ лишь частично идеѣ, только затушевываетъ принципіальное различіе между идеей и объектомъ, но нисколько не уничтожаетъ его. Вѣдь и будучи разсматриваемъ, какъ совершенное выявленіе воли, объектъ остается объектомъ, т.-е. «внѣшнимъ смысломъ», для нея недостижимымъ и потустороннимъ [1]), ибо воля идеи во всемъ ея цѣломъ, во всей ея опредѣленности, не есть то, что составляетъ непосредственный смыслъ, данной конечной идеи. Вѣдь и при такой формулировкѣ Ройсъ вынужденъ говорить о соотвѣтствіи между идеей и объектомъ [2]), тѣмъ только подчеркивая ихъ различіе. И то, обстоятельство, что теперь въ отношеніи соотвѣтствія оказываются воля, какъ ограниченный актъ, и воля, какъ нѣчто законченно-цѣлое, нисколько не уясняетъ существа такого соотвѣтствія, нисколько не сближаетъ его членовъ, такъ какъ законченно-цѣлое запредѣльно для ограниченно-частичнаго;—другими словами, такъ какъ цѣль, какъ таковая, есть нѣчто непосредственно внѣ достигающаго ее акта лежащее (въ противномъ случаѣ она не была бы цѣлью). Ничему ровно не помогаетъ и формулировка объекта, какъ воли болѣе опредѣленной, въ противоположность идеѣ, какъ воли менѣе опредѣленной [3]); ибо что нибудь одно изъ двухъ: или такая бо́льшая опредѣленность дѣйствительно отмѣчаетъ что-нибудь существенное и потому имѣетъ качественный смыслъ, и тогда подъ этимъ скрывается принципіальное различіе; или бо́льшая опредѣленность имѣетъ только количественный смыслъ и означаетъ относительное различіе; но въ такомъ случаѣ бо́льшая опредѣленность не будетъ той полной опредѣленностью воли, которая характеризуетъ собою объектъ; ибо между относительной и абсолютной опредѣленностью предмета пролагается не конечный, а безконечный рядъ промежуточныхъ звеньевъ: абсолютная опредѣленность абсолютно удалена ото всякой относительной (даже и наибольшей) опредѣленности. Равнымъ образомъ, различности идеи и объекта нисколько не измѣняетъ и утвержденіе, что объектомъ идеи

[1]) Royce.: ibid. II p. 23.
[2]) ibid. I p. 337, 339, 340, 341, 353, 360, 437.
[3]) ibid. p. 329, 337.

является только то, чего хочетъ эта идея, какъ своего объекта [1]). Ибо хочетъ-то, вѣдь, она въ лицѣ своего объекта, по словамъ самого Ройса, чего-то «другого», отъ нея независимаго: полнаго выявленія своей цѣли; откуда ясно, что она не только не является законодательницей своего объекта, а, наоборотъ, предполагаетъ его, какъ свою цѣль, поставляемую ей не ея частичной волей, а волей цѣлокупной, принадлежащей самому объекту, по отношенію къ которой она вторична и несамостоятельно-подражательна. Въ равной мѣрѣ не преодолѣваетъ разграниченія идеи и объекта и формулировка объекта, какъ предѣла для стремленій заключающейся въ идеѣ воли [2]); ибо всякій предѣлъ, какъ таковой, есть нѣчто внѣшнее тому, что имъ ограничивается, нѣчто его превосходящее и отъ него независимое; достиженіе предѣла означаетъ его уничтоженіе: въ этомъ смыслѣ предѣлъ абсолютно недостижимъ, поскольку онъ дѣйствительно предѣлъ; и въ этомъ же смыслѣ недостижима для конечной воли идеи совершенная осуществленность такой воли, ибо совершенное осуществленіе ея знаменуетъ собою уничтоженіе ея, какъ конечной, а, стало быть, и уничтоженіе противостоящей ей, недостигнутой ею и вообще только достигаемой совершенности. Однимъ словомъ, если идея и объектъ ея суть проявленія одной и той же воли, то эта послѣдняя содержитъ въ себѣ два несводимыхъ другъ на друга и непреодолимыхъ въ своей противоположности волевыхъ момента. Вотъ все, чего въ состояніи достичь Ройсъ своею новой формулировкой.—Далѣе, эта противоположность, только еще рѣзче подчеркивается тѣмъ, что онъ принимаетъ за сущность объекта или цѣлокупной воли индивидуальность [3]). Ибо, съ одной стороны, уже непосредственно ясно, что индивидуальность во всемъ ея цѣломъ недостижима для конечной идеи, будучи вѣчнымъ идеаломъ и познавательныхъ и волевыхъ стараній; съ другой же стороны, совершенно непонятно, во-первыхъ, какъ то, что не есть индивидуальное—идея, можетъ быть обнаруженіемъ того, что есть индивидуальное—воля во всей ея опредѣленности (объектъ); а во-вторыхъ, какимъ образомъ индивидуальное, т.-е. законченное и совершенно опредѣленное, значитъ, нетерпящее ничего «другого» внѣ себя, можетъ противопоставляться въ качествѣ границы—идеала конечному и частичному опредѣленію своей собственной воли (идеѣ), тѣмъ какъ бы само полагая его внѣ себя и разрушая свою собственную природу.—Далѣе, приводя идею и объектъ къ одному и тому же принципу воли, Ройсъ въ то же время пролагаетъ явственное различіе между идеей, какъ та-

[1]) ibid. p. 325 ff.
[2]) ibid. p. 37 f, 297 ff.
[3]) ibid. p. 347 ff.

ковою, т.-е. какъ репрезентативнымъ, познавательнымъ состояніемъ сознанія, и волею, какъ активнымъ, интенціоналистическимъ и осуществляющимъ опредѣленный выборъ процессомъ [1]). Мало того, онъ распространяетъ затѣмъ это различіе на всю сферу познаваемаго, разграничивая міръ описанія (міръ науки) и міръ оцѣнки (міръ переживанія и философіи)[2]), а въ концѣ концовъ переноситъ его въ сферу божественной жизни, признавая абсолютное знаніе и абсолютную волю двумя ея различными обнаруженіями [3]).—Наконецъ, нельзя не отмѣтить и того, что волюнтаристическій имманентизмъ Ройса излагается имъ въ терминахъ самой настоящей интенціоналистической теоріи познанія[4]): отъ интенціоналистическаго трансцендентизма Гуссерля онъ отличается только стараніемъ затушевать рѣзкія различія, неизбѣжныя внутри интенціоналистической схемы, при помощи волюнтаристической интерпретаціи познавательнаго процесса; что, разумѣется, лишено какого-либо принципіальнаго значенія.

Во-вторыхъ, не удается Ройсу преодолѣть трансцендентизмъ и онтологически. По его мнѣнію, единство и множественность міра вполнѣ согласуемы другъ съ другомъ, разъ только бытіе есть, во всѣхъ отношеніяхъ, не что иное, какъ самоосуществленіе воли: въ своей множественности—самоосуществленіе воли конечныхъ идей, а въ своемъ цѣломъ—самоосуществленіе абсолютной воли божественнаго принципа [5]). Ибо «если цѣлый міръ, какъ нѣчто цѣлое, есть единое выраженіе божественной цѣли, то отсюда слѣдуетъ, что всякая конечная цѣль, именно поскольку она существуетъ, является частнымъ выраженіемъ и достиженіемъ божественной воли, и что, стало быть, всякое конечное осуществленіе цѣли, именно поскольку мы, конечныя существа, находимъ его, есть частичное осуществленіе божественнаго смысла» [6]). Мы, стало быть,—въ Богѣ, а Богъ—въ насъ; единство міра, такимъ образомъ, черезъ свою волевую сущность внутренно объединяется съ его множественностью [7]).—Однако, въ дѣйствительности, и волюнтаристическое истолкованіе связи между единымъ и множественнымъ не разрѣшаетъ этой проблемы. Прежде всего, конечная воля или конечное осуществленіе цѣли не можетъ быть частичнымъ моментомъ абсолютной воли или со-

---

[1]) ibid. 22 ff.
[2]) ibid. II p. 21—42, 102 ff., 155—242.
[3]) I p. 462.
[4]) ibid. p. 353.
[5]) ibid. p. 459 ff.
[6]) ibid. p. 464.
[7]) ibid. p. 465 ff.

вершеннаго осуществленія абсолютной цѣли, ибо конечная воля есть конечная воля и должна оставаться конечной волей даже и тогда, когда она разсматривается, какъ частичный моментъ абсолютной воли или есть такой моментъ въ дѣйствительности, а конечное осуществленіе цѣли есть конечное осуществленіе цѣли и должно оставаться конечнымъ ея осуществленіемъ даже и тогда, когда оно разсматривается, какъ частичный моментъ совершеннаго осуществленія абсолютной цѣли или есть такой моментъ въ дѣйствительности;—въ противномъ случаѣ она (оно) перестанетъ быть тѣмъ, что она (оно) есть, перестанетъ быть конечнымъ моментомъ вообще. Частичный моментъ абсолютной воли (совершеннаго осуществленія абсолютной цѣли) такъ же абсолютенъ, какъ и сама воля: никакой частичности въ смыслѣ конечныхъ моментовъ абсолютная воля не допускаетъ именно потому, что она абсолютна. Ройсъ обманываетъ себя двусмысленностью термина: частичный моментъ; этотъ терминъ означаетъ совершенно разное въ томъ случаѣ, когда говорится о частичномъ моментѣ абсолютнаго, и въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ о частичномъ моментѣ конечнаго характера. Равнымъ образомъ, и обратно, проявляясь въ конечномъ частичномъ моментѣ, абсолютная воля (совершенное осуществленіе абсолютной цѣли) должна (о) потерять всю свою абсолютность и совершенность; она (оно) будетъ въ такомъ случаѣ уже не моментомъ себя самой (самого), не абсолютнымъ же моментомъ абсолютности, а моментомъ, отрицающимъ въ себѣ абсолютность вообще, являющимся именно неабсолютностью, а чѣмъ-то другимъ, новымъ и независимымъ по отношенію къ ней. Или же нѣтъ никакого внутренняго различія между отдѣльной конечной волей (отдѣльнымъ конечнымъ осуществленіемъ цѣли) и всецѣлой божественной волей (совершеннымъ осуществленіемъ абсолютной цѣли), и все конечное—не конечно, а абсолютно по своей природѣ, т.-е. не является хотя бы минимально другимъ по сравненію съ абсолютнымъ; но въ такомъ случаѣ все сущее есть единое единство, есть одно и тоже абсолютное, и ни о какой подлинной множественности конечныхъ воль говорить не приходится. Нельзя тогда сказать и того, что мы—въ Богѣ, а Богъ—въ насъ, ибо этимъ указуется на какую-то важную разницу между нами и Богомъ, дѣлающую Бога только пріемникомъ насъ, а насъ—только пріемниками Бога; нужно будетъ говорить: мы—Богъ, Богъ—мы; или даже, чтобы избѣжать всякой двусмысленности, придется говорить, либо только Богъ, либо только Мы; чѣмъ всякая множественность будетъ, разумѣется, уничтожена въ корнѣ. Въ томъ же самомъ убѣждаетъ и слѣдующее соображеніе: вѣдь всякая конечная воля (всякое конечное осуществленіе цѣли) предполагаетъ внѣ себя

«другое», т.-е. иную конечную же волю (конечное же осуществленіе цѣли): въ этомъ—непосредственный смыслъ ея (его) конечности. Конечныхъ воль (конечныхъ осуществленій цѣлей) много, и всѣ онѣ (они) указываютъ другъ на друга своею конечностью. Но въ такомъ случаѣ признаніе абсолютной воли (совершеннаго осуществленія абсолютной цѣли) за принципъ, обнаруживающійся непосредственно въ конечныхъ воле-(или цѣле-) поставленіяхъ, нарушаетъ самый существенный и важный признакъ этой воли (этого осуществленія): ея (его) единоединственность, ея (его) исключительность, ея (его) преодолѣніе всего и всякаго «другого»; въ такомъ случаѣ абсолютная воля (совершенное осуществленіе абсолютной цѣли) просто-напросто перестаетъ быть абсолютной волей (совершеннымъ осуществленіемъ абсолютной цѣли), и никакого примиренія между единымъ и множественнымъ не происходитъ.—Далѣе, на точно такія же трудности наталкивается и формулировка Ройсомъ отношенія между множественнымъ и единымъ, какъ отношенія между конечнымъ индивидуальнымъ и абсолютно-индивидуальнымъ или индивидуальнымъ индивидуальнаго [1]). На первый взглядъ, дѣйствительно, индивидуальное индивидуальнаго (міръ или воля, какъ цѣлое) должно непосредственно содержать въ себѣ просто-индивидуальное (каждую конечную волю, каждый конечный элементъ міра). Однако, если присмотрѣться ближе, то окажется съ несомнѣнностью, что, вѣдь, индивидуальное индивидуальнаго, обнаруживаясь въ просто-индивидуальномъ, должно потерять свое свойство индивидуальности индивидуальнаго индивидуальнаго, а просто-индивидуальное, превращаясь въ моментъ индивидуальнаго индивидуальнаго, должно потерять свое свойство просто-индивидуальности просто-индивидуальнаго; ибо въ просто-индивидуальномъ, какъ таковомъ, нѣтъ индивидуальнаго индивидуальнаго (иначе они были бы совершенно неразличимы, ни въ какомъ отношеніи и ни съ какой точки зрѣнія), а въ индивидуальномъ индивидуальнаго нѣтъ просто-индивидуальнаго, нѣтъ конечной частичности. Это станетъ яснѣе, если принять во вниманіе, что индивидуальное индивидуальнаго есть только одно и единственное индивидуальное, ничего за своими предѣлами не имѣющее, никакого «другого» незнающее, тогда какъ просто-индивидуальное предполагаетъ всегда рядомъ съ собою «другое» просто-индивидуальное, въ чемъ и заключается сущность множественности [2]).—Наконецъ, ровно ни къ какимъ результатамъ не приводитъ и попытка Ройса истолковать отношеніе

---

[1]) Royce: ibid. I p. 40, 459 ff., II p. 269 ff., 330 ff., 446 ff.

[2]) ibid. I p. 459 ff., II p. 431., ff. 446 ff.

между единствомъ и множественностью въ терминахъ математическаго ученія о «вполнѣ опредѣленномъ множествѣ» (комплексѣ) или о «законченной безконечности» [1]). Въ сферѣ такого множества или такой безконечности каждый частичный моментъ является представителемъ всей системы, всей серіи, такъ какъ, съ одной стороны, осуществляетъ въ своемъ лицѣ общій законъ, связующій всѣ частичные моменты въ единую систему, а, съ другой, благодаря этому указуетъ на другіе частичные моменты внѣ себя и тѣмъ полагаетъ начало (продолжаетъ теченіе) серіи составляющихъ вполнѣ опредѣленное множество или законченную безконечность моментовъ [2]). Типичнымъ примѣромъ такой самопредставительствующей себѣ самой своими собственными моментами системы является рядъ цѣлыхъ чиселъ. Сюда же, какъ полагаетъ Ройсъ, принадлежитъ и «міръ мыслей» или сознанія, такъ какъ всякая мысль ведетъ за собою мысль о себѣ, какъ мысли, и т. д., устанавливая тѣмъ основной принципъ (законъ) порожденія и становленія всей умственной или сознательной сферы. [3]). Къ этому же типу принадлежитъ, по мнѣнію Ройса, и міръ-вселенная, такъ какъ по существу своему онъ есть нѣкоторая самость, нѣкоторая сознательная воле-система [4]). «Реальность есть, какъ таковая, самопредставительствующая себѣ и безконечная система. Въ этомъ и заключается база для дѣйствительнаго объединенія въ ея сферѣ единаго съ множественнымъ. Ибо единая цѣль самопредставительства требуетъ для своего выраженія безконечной множественности; при чемъ множественность сводима къ единству только черезъ посредство процесса, содержащаго въ себѣ самопредставительство» [5]). «Абсолютное является не поглотителемъ или преобразителемъ, а явнымъ обладателемъ и познавателемъ безконечнаго міра организованныхъ индивидуальныхъ фактовъ,—именно фактовъ Абсолютной Жизни... Этотъ безконечный міръ деталей не противостоитъ внутреннему смыслу цѣли—быть самостью и содержать ее, а является подлиннымъ выраженіемъ этого смысла. Безконечный міръ опредѣленъ по той причинѣ, что онъ осуществляетъ собою опредѣлимую въ точности цѣль тѣмъ единственнымъ способомъ, который не можетъ быть замѣщеннымъ инымъ способомъ выявленія Абсолютной Воли. И единство при этомъ примиряется со множественнымъ въ томъ смыслѣ, что Абсолютная Самость даже и въ томъ случаѣ, если она будетъ взята, какъ самость

[1]) ibid. I p. 489—588.
[2]) ibid. p. 501—538.
[3]) ibid. p. 497 ff., 526 ff., 578 f.
[4]) ibid. p. 538 ff., 563 ff., 581 ff; II p. 446 ff.
[5]) ibid. I p. 569.

вообще, должна выражаться въ безконечныхъ серіяхъ индивидуальныхъ фактовъ; такъ что она являетъ собою Индивидуальное Цѣлое Индивидуальныхъ Элементовъ [1]).—Однако же, мнѣніе Ройса о томъ, будто и сознанія, а вмѣстѣ съ нимъ и міръ—вселенная, какъ царство абсолютной воли, представляютъ собою примѣры самопредставительствующей себѣ системы, не выдерживаетъ критики. Прежде всего утвержденіе, что мысль о чемъ-нибудь неизбѣжно ведетъ за собою мысль о себѣ, какъ мысли, есть открытое признаніе интенціоналистической теоріи познанія и сознанія, вскрытой въ ея транспендентности и критически отвергнутой выше: мысль о чемъ-нибудь совсѣмъ не ведетъ за собою мысли о себѣ, какъ мысли; это совершенно диспаратныя познанія, несвязанныя нитью перехода отъ одного къ другому. Мысль, какъ мысль, не есть предметъ мысли; когда она становится предметомъ мысли, она не есть уже мысль, какъ мысль, ибо она стала мыслью, какъ предметомъ. Но даже и въ томъ случаѣ, если бы отъ мысли о предметѣ былъ непосредственный переходъ къ мысли о мысли о предметѣ, такой переходъ означалъ бы собою не выявленіе «законченной безконечности» «міра мыслей» въ лицѣ одного изъ своихъ звеньевъ, не самопредставительство этого міра чрезъ одно изъ собственныхъ обнаруженій, а простой regressus in indefinitum, своего рода perpetuum mobile мысли; ибо въ его лицѣ сказалась бы безсмысленная возможность повторять одну и ту же равно безсмысленную и безсодержательную операцію сколько угодно разъ, какъ то и было много разъ показано многими же мыслителями [2]). Осмысленной, внутренней связью въ «мірѣ мыслей» (или закономъ) является либо психологическая связь мыслей, какъ психическихъ переживаній, либо объективно-логическая связь ихъ, какъ содержаній предметнаго характера: tertium non datur! То же самое нужно сказать и о мірѣ-вселенной, какъ абсолютномъ сознаніи, я, самости, волѣ: и здѣсь «самопредставительство» сводится къ голой, формалистической возможности интенціоналистическаго перехода ко все новымъ и новымъ содержаніямъ, въ свою очередь влекущимъ за собою другія содержанія, и такъ безъ конца. Этимъ, самое большее, объясняется, какимъ образомъ данное конечное сознаніе связываетъ себя съ другими конечными же сознаніями, но отсюда нечѣмъ почерпнутся для уясненія того, какъ всѣ эти отдѣльныя сознанія (воли) составляютъ въ своей совокупности и по самой своей предметной сущности одно и то же и при томъ единично-цѣлое сущее

---

[1]) ibid. p. 587—588.

[2]) см. напр., Husserl: Log. Untersuch. II s. 334.

(абсолютное сознаніе или абсолютную волю). Можно, правда, утверждать (и это повидимому хочетъ сказать иногда Ройсъ), что такая «переходимость» къ другому, «указуемость» на другое, «направленность» во внѣ, во всей своей безконечной повторимости и составляетъ именно сущность абсолютнаго сознанія (или воли) и что въ ней-то именно и заключается полное внутреннее (закономѣрное) соглашеніе единаго и множественнаго; другими словами, что подлинной сущностью единаго является функція «перехожденія» отъ «даннаго» къ «другому». Но, вѣдь, во-первыхъ, утверждать, что сущность единаго и цѣлостнаго заключается въ постоянномъ поставленіи «другого», значитъ либо утверждать contradictio in adjecto, либо указывать въ качествѣ его сущности абсолютно внѣшній и несущественный его признакъ; во-вторыхъ же, вопросъ о связи между единымъ и множественнымъ этимъ, вѣдь, только передвигается; ибо, даже допустивъ, что переходъ къ «другому» есть, самъ по себѣ, нѣкоторая единая функція положенія множественнаго («другого»), этимъ нисколько нельзя объяснить множественности положеній множественнаго. Вопросъ о томъ, какъ одна и та же функція положенія множественнаго сама можетъ множественно полагаться, не рѣшается признаніемъ единства этой функціи по отношенію къ полагаемому ею множеству «другого». Но въ такомъ случаѣ сущность проблемы остается незатронутой рѣшеніемъ.—Кромѣ того, совершенно ясно слѣдующее: если едино-единственное (весь міръ, абсолютное сознаніе, абсолютная воля) должно самопредставительствовать себѣ, то, какъ себѣ самопредставительствующее, оно неизбѣжно должно быть хотя бы минимально «другимъ» по сравненію съ самимъ собою, какъ представительствуемымъ; иначе, это будетъ уже не самопредставительство, а самоповтореніе, т. е. отсутствіе дѣйствительнаго самообнаруженія. Равнымъ образомъ, если каждый изъ моментовъ множественнаго долженъ быть представителемъ самопредставительствующаго себѣ едино-единственнаго, то, какъ такой представитель, онъ неизбѣжно долженъ быть отличенъ хоть въ чемъ-нибудь отъ представительствуемаго имъ чрезъ посредство его (представляемаго) собственнаго въ его (представительствующаго) лицѣ самопредставительствованія; иначе онъ будетъ не представителемъ, а самимъ представляемымъ. Но, вѣдь, въ такомъ случаѣ связь единаго и множественнаго чрезъ самопредставительство перваго во второмъ будетъ простымъ сополоэкеніемъ его, какъ такового, съ нимъ же, какъ не таковымъ, т.-е., строго говоря, отсутствіемъ какой-либо дѣйствительной связи, отсутствіемъ какого бы то ни было примиренія. Если безконечный міръ осуществляетъ собою абсолютную цѣль или абсолютную волю, онъ не можетъ быть множественнымъ, ибо онъ осуществляетъ собою абсолютную цѣль или

волю, а не серію индивидуальныхъ цѣлей или воль. Абсолютная самость не можетъ выражаться въ безконечныхъ серіяхъ индивидуальныхъ фактовъ, такъ какъ она есть она, т.-е. абсолютная самость, и не можетъ быть одновременно не собою. Самъ Ройсъ не въ состояніи избѣжать формулировокъ, прямо утверждающихъ это. Такъ индивидуальная воля (этическая индивидуальность), по его мнѣнію, «будучи полнымъ выраженіемъ самопредставительствующей себѣ системы цѣли и осуществленія, обнаруживается тамъ, т.-е. въ мірѣ вѣчности, уже не какъ нѣчто конечное, а какъ нѣчто безконечное. Однако, она отличается отъ абсолютной самости своей частичностью, требуя для себя въ качествѣ дополненія другихъ индивидуальностей и въ отличіе себя отъ нихъ дѣлая ихъ цѣли не всецѣло и не во всѣхъ отношеніяхъ своими» [1]). «Въ противоположность абсолютной индивидуальности, которая представляетъ собою единственную всецѣло интегральную самость, отдѣльная этическая индивидуальность остается конечной, такъ какъ она даже и въ мірѣ вѣчности остается по существу своему зависимой... отъ другихъ индивидуальностей, лежащихъ за ея предѣлами, по противоположности съ которыми она опредѣляетъ саму себя» [2]). «Эти двѣ сферы бытія представляютъ собою одну и ту же сферу, которая въ одномъ случаѣ разсматривается, какъ нѣкоторый временный рядъ..., въ то время какъ въ другомъ случаѣ та же самая сфера разсматривается во всей своей цѣлости, какъ единый жизненный процессъ, полностью данный абсолютному сознанію» [3]). Вполнѣ понятно, что вторая точка зрѣнія недостижима для индивидуальнаго познающаго сознанія, и что «индивидуальность всѣхъ вещей остается постулатомъ, составляя для насъ центральную тайну бытія» [4]). А это значитъ, что пропасть, раздѣляющая единое и множественное, остается незаполненной и въ ученіи Ройса.

Наконецъ, въ-третьихъ, непреодолѣніе Ройсомъ трансцендентизма въ гносеологіи и онтологіи обнаруживается непосредственно и въ другихъ частяхъ его философіи. Такъ въ космологіи трансцендентный моментъ сказывается въ противопоставленности человѣческому сознанію съ его дескриптивно-формалистическимъ взглядомъ на міръ—подлиннаго существа природы, какъ отличнаго и по діапазону и по качеству сознанія, съ точки зрѣнія котораго міръ-вселенная представляется мефизическимъ сообществомъ индивидуальныхъ воль [5]); такъ въ морали

[1]) ibid. II p. 446.
[2]) ibid. p. 447.
[3]) ibid. p. 387.
[4]) ibid. p. 433; ср. p. 8, 435, 452.
[5]) ibid. p. 224 ff., 96 ff.

онъ обнаруживается въ противопоставленности временной или частично-вѣчной нравственной личности — личности божественной, абсолютно-вѣчной и всеобъемлющей [1]); такъ въ теодицеѣ онъ выявляется, какъ фактъ зла и несчастья, оставляемый Ройсомъ въ системѣ самой абсолютной жизни. [2])—Особенно характерно, при этомъ, то рѣшеніе, которое даетъ Ройсъ проблемѣ зла: «моральный порядокъ нашего идеалистическаго міра,—говоритъ онъ,—не есть по своему смыслу утвержденіе того, что моральнаго зла не можетъ быть, а лишь утвержденіе того, что во временномъ порядкѣ каждое зло должно быть какимъ-нибудь образомъ и въ какой-либо моментъ искуплено, если и не самимъ его содѣявшимъ дѣятелемъ, то хоть какимъ-либо другимъ изъ дѣятелей, и что такое искупленіе, такое преодолѣніе содѣяннаго зла должно въ конечномъ счетѣ сдѣлать возможнымъ то, что непосредственно налично въ вѣчномъ порядкѣ, а именно совершенство цѣлаго» [3]). Однако же совершенно ясно, что само зло, какъ зло, т.-е. фактъ зла, не можетъ принадлежать къ вѣчному и совершенному порядку божественной воли, сколько бы ни относить къ этому порядку факта искупленія зла; въ противномъ случаѣ божественная воля несовершенна и небожественна, какъ творящая зло. Если же зло внѣбожественно (хотя бы въ самомъ утонченномъ и замаскированномъ смыслѣ), то проблема возсоединенія единаго и множественнаго остается неразрѣшенной, а единое съ множественнымъ—обоюдно транспендентными [4]).

4. Имманентизмъ чистаго познанія. И принципіальная противоположность сознанія и бытія, я и не-я, субъекта и объекта, мышленія и созерцанія, познанія и предмета, и принципіальная противопоставленность формы и содержанія, одинаково преодолѣваются, по мнѣнію Когена, уразумѣніемъ того, что всѣ они суть не что иное, какъ различные объективно-логическіе моменты одной и той же функціи познанія, одного и того же познавательнаго единства познанія, одного и того же принципа сохраненія и непрерывности самопорождающаго себя чистаго, т.-е. объективно-логическаго, познанія и мышленія. «Всякое чистое сознаніе есть сознаніе предмета. Проблема сознанія есть,

---

[1]) ibid. p. 280 ff., 366 ff., 418 ff.

[2]) ibid. 398 f., 408 f.

[3]) ibid. p. 368.

[4]) Все, что здѣсь сказано по поводу Ройса, въ большей или меньшей степени и въ томъ или другомъ отношеніи примѣнимо и къ такимъ мыслителямъ, какъ Бергсонъ, Мюнстербергъ, Вундтъ, Уардъ, Ледъ, Лопатинъ, кн. С. Трубецкой. На примѣрѣ Ройса подвергнуты критикѣ общія имъ всѣмъ черты, выведенныя Ройсомъ съ особенной ясностью и систематичностью.

поэтому, проблема предмета» [1]). Предметъ же или «объектъ есть предметъ (Vorwurf). Этотъ пред—метъ, эту проблему вещи нужно обработать и разрѣшить. И путемъ такого разрѣшенія, препосылкой такой обработки является сужденіе. Единство сужденія осуществляетъ и сохраняетъ единство предмета. Ибо единство сужденія порождаетъ единство познанія... Единство сужденія есть порожденіе единства предмета въ единствѣ познанія»[2]). Пресловутая «вещь въ себѣ» или «данность созерцанія» (представляющая болѣе умѣренную и современную формулировку «вещи въ себѣ») означаетъ собою первый шагъ чистаго мышленія въ дѣлѣ осуществленія бытія предметности, первый камень воздвигаемаго чистымъ мышленіемъ зданія чистаго познанія или чистаго бытія, другими словами, зачинаніе предмета. «Только само мышленіе можетъ породить то, что должно имѣть бытійную значимость» [3]). «Имѣть значеніе даннаго для мышленія можетъ только то, что оно само въ силахъ найти» [4]). Въ этомъ смыслѣ чистое мышленіе порождаетъ, а чистое познаніе содержитъ не что иное, какъ себя самого, само себя дѣлая своимъ содержаніемъ и тѣмъ превращая въ предметъ. «Въ этомъ смыслѣ разумѣемъ мы утвержденіе, что дѣятельность порождаетъ содержаніе. Все недѣлимое содержаніе мышленія должно быть порожденіемъ мышленія. И сама цѣликомъ взятая недѣлимая дѣятельность мышленія есть то, что составляетъ содержаніе» [5]). «Порожденіе само есть порождаемое... Мышленіе само является цѣлью и предметомъ своей дѣятельности» [6]). «Дѣятельность сама есть содержаніе, которое должно породить» [7]). Другими словами, форма есть законъ, принципъ, внутренняя сущность содержанія, или, что тоже, принципъ становленія содержаній [8]), а содержанія суть самовыявленія или самоположенія формы: составляя въ своей совокупности цѣлый предметъ, они тѣмъ самымъ знаменуютъ выявленную и осуществленную форму.

Однако же, и такое обоснованіе имманентизма не въ состояніи

---

[1]) Cohen: Logik der reinen Erkenntniss (System der Philosophie I. 1902.) s. 368.

[2]) ibid. s. 56.

[3]) ibid. s. 67.

[4]) ibid. s. 68.

[5]) ibid. s. 49.

[6]) ibid. s. 26.

[7]) ibid. s. 48.

[8]) Cohen: Kants Theorie der Erfahrung[2] (1885) s. 211, 588; Kants Begründung der Aesthetik (1889) s. 376

искоренить моментовъ трансцендентности. И, прежде всего, эта послѣдняя сказывается въ различіи, пролагаемомъ между формой и содержаніемъ. Хотя Когенъ и увѣряетъ, что «порожденіе само есть порождаемое» и что «дѣятельность сама есть содержаніе, которое дóлжно породить», тѣмъ не менѣе и въ такой формулировкѣ различіе двухъ моментовъ не исчезаетъ: вѣдь порожденіе есть порожденіе, а порождаемое есть порождаемое; вѣдь дѣятельность, которая направляется на содержаніе, есть нѣчто другое по сравненію съ самимъ содержаніемъ; она есть нѣчто отъ содержанія отличное даже въ томъ случаѣ, если содержаніемъ является она же сама, такъ какъ, ставъ содержаніемъ, она есть уже не такая «сама», какою была раньше, когда была не содержаніемъ, а оформляющей дѣятельностью. Что-нибудь одно изъ двухъ: или въ этихъ двухъ ситуаціяхъ форма—чистая дѣятельность остается по существу одной и той же, и различіе имѣетъ чисто-внѣшнее и второстепенное значеніе; и тогда вся конструкція Когена, все построеніе предметности актами чистой мысли, вся его система чистаго познанія есть простое повтореніе въ различныхъ терминахъ одного и того же мыслительнаго акта, повтореніе съ принципіально-логической точки зрѣнія совершенно излишнее и непріемлимое; или же въ этихъ двухъ своихъ ситуаціяхъ форма-чистая дѣятельность является по существу различной, внутренно не одной и той же; но въ такомъ случаѣ въ глазахъ принципіальной логической точки зрѣнія чистая дѣятельность, какъ таковая, и она же, какъ свое собственное содержаніе, будутъ принципіально различны, и самое отнесеніе ихъ къ одному и тому же общему началу—чистой дѣятельности—вообще будетъ незаконно. Въ этомъ случаѣ,—и только этотъ случай можетъ быть принятъ во вниманіе, такъ какъ Когенъ не мистикъ-идентистъ и предлагаетъ цѣлую дифференцированнѣйшую систему бытія,—утвержденіе, что чистое мышленіе оформляетъ содержаніе въ предметъ, осуществляя тѣмъ чистое познаніе, можетъ значить единственно и только слѣдующее: чистое мышленіе оформляетъ въ предметъ при каждомъ—даже наипростѣйшемъ, наиэлементарнѣйшемъ—актѣ своемъ нѣчто такое, что не есть мышленіе въ томъ смыслѣ, въ какомъ это мышленіе есть мышленіе въ моментъ оформленія, значитъ нѣчто чуждое мышленію, какъ мышленію. И смягчить этого, принципіально, нельзя никакой формулировкой. Ибо ровно ничему не помогаетъ утвержденіе, что чистое мышленіе оформляетъ при этомъ «свое» содержаніе: вѣдь единственный смыслъ этого «свое» заключается въ томъ, что «свое» содержаніе есть именно имъ въ данномъ случаѣ оформляемое содержаніе, или, самое большее, ему соотвѣтствующее, коррелятивное и т. п. содержаніе. Отъ такого «присвоенія», однако, содержаніе не становится,

принципіально, менѣе чуждо, менѣе «другимъ»; и это потому именно, что оно есть содержаніе. Въ равной мѣрѣ безрезультатно и утвержденіе, что чистая дѣятельность-форма является закономъ или принципомъ содержанія, такъ какъ этимъ говорится опять-таки лишь то, что она формально опредѣляетъ собою уклонъ, направленіе или смыслъ содержанія, не уничтожая тѣмъ нисколько самой «чуждости» или гетерогенности его; въ противномъ случаѣ все содержаніе цѣликомъ должно бы было превратиться въ законъ, такъ что ни о какомъ содержаніи, какъ таковомъ (а вмѣстѣ и ни о какомъ формальномъ опредѣленіи закономъ содержанія), не могло бы быть и рѣчи[1]). Наконецъ, никакой пользы не приноситъ въ данномъ случаѣ и трактованіе чистаго мышленія, какъ «чистаго движенія» или «абсолютнаго метода» или «діалектической души» и т. п. Ибо и движеніе это, и этотъ методъ, и эта душа, являются одинаково рычагами и управителями чего-то, что ихъ заставляетъ двигаться и дифференцироваться, т.-е. самоосуществляться, не будучи въ то же время ими самими. Можно, конечно, проложить это «что-то» въ самый принципъ, въ само «чистое движеніе», въ «самъ абсолютный методъ», въ саму «діалектическую душу», какъ то и дѣлаетъ Гегель, отвергая принципъ противорѣчія и замѣщая его принципомъ діалектическаго развитія[2]). Но въ такомъ случаѣ трансцендентный моментъ сохраняется внутри принципа и получаетъ даже при этомъ двоякое значеніе, такъ какъ и для Гегеля отрицаніе закона противорѣчія имѣетъ смыслъ не установленія абсолютнаго тожества, а лишь смыслъ признанія за возможное непосредственнаго перехода (развитія) отъ А къ не-А; чѣмъ различность, съ одной стороны, между А и не-А, а, съ другой, между ними, какъ другъ по отношенію къ другу различными, и осуществляющимся въ нихъ въ качествѣ ихъ формальнаго начала абсолютнымъ методомъ (абсолютной идеей), не только не уничтожается, но опредѣленно фиксируется. Другими словами, для того, чтобы «чистое движеніе» или

---

[1]) Это касается и другихъ мыслителей, одинаково съ Когеномъ считающихъ форму закономъ. Ср, напр., Schuppe: Erkenntnissth. Logik s, 182. 256, 577 ff.; Лапшинъ: Законы мышленія и нормы познанія стр. 36; Челпановъ: Введеніе въ философію [3] (1907) стр. 51; см. также его трудъ: Проблема воспріятія пространства II (1904) стр. 419—429.

[2]) См. Hegel: S. Werke III (Wissenschaft der Logik) s. 7f., 40 ff, 65; IV s. 67 ff. V s. 6 f., 328—352; ср. Kuno Fischer: System der Logik und Metaphysik[3] (1909) s. 170 ff., 182 ff., 302 ff.; Trendelenburg: Logische Untersuchungen[3] (1870) I s. 130 ff.; 141 ff., 218 ff., 271 ff., 310 ff., 317 ff., 339 ff.; II s. 530 ff., Cohen: Logik der reinen Erkenntniss (1902) s. 25 f., 46, 48 f., 56, 342 ff., 368.; Ethik des reinen Willens[2] (1907) s. 105 ff., 124 ff.; Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1910) s. 11—51, 92 ff.

«абсолютный методъ-идея» могли развиваться и выявляться въ систему различныхъ и своеобразныхъ моментовъ, въ нихъ самихъ долженъ быть заложенъ элементъ «чуждости» себѣ самимъ: они сами должны быть какимъ-то образомъ внутренно - себѣ - трансцендентны (гетерогенны). Этимъ, конечно, трансцендентизмъ загоняется въ самый дальній уголъ философской системы бытія; но о полномъ преодолѣніи его и здѣсь, очевидно, не можетъ быть рѣчи.

Во-вторыхъ, остаточный моментъ трансцендентизма проявляется явственнымъ образомъ у Когена въ томъ принципіальномъ различіи, которое существуетъ въ его системѣ между первымъ шагомъ чистаго мышленія, фигурирующимъ подъ именемъ сужденія возникновенія (происхожденія, порожденія или перво-начала), съ одной стороны, и всѣми послѣдующими его логическими актами, построяющими предметность бытія. Сужденіемъ возникновенія полагается общая база для всей дальнѣйшей дѣятельности чистаго мышленія: имъ «за-дается» этому послѣднему задача опознать и опредѣлить полагаемое, какъ неизвѣстное, но въ то же время опредѣленію доступное, нѣчто, нѣкоторое первичное, допознавательное содержаніе; другими словами, имъ въ формѣ вопроса: τί ἐστι познавательной дѣятельности чистаго мышленія противопоставляется идеалъ предметности, въ своей идеальной заданности неопредѣленный и вмѣстѣ съ тѣмъ требующій именно потому, что онъ—идеалъ, опредѣленія, т.-е. раскрытія и осуществленія,—идеалъ предметности, который есть «не-что» именно и только для того (и потому), чтобы чрезъ чистое мышленіе, т.-е. черезъ отвѣтъ на вопросъ, черезъ разрѣшеніе задачи и достиженіе идеала, стать въ чистомъ познаніи подлиннымъ «нѣчто» [1]). Въ этомъ не трудно узнать дуализмъ мышленія и его объекта, у докантовскихъ философовъ противопоставляющій ихъ другъ другу, какъ двѣ разныхъ сущности или силы, а у сохраняющихъ принципіальный трансцендентизмъ кантіанцевъ выражающійся въ противопоставленіи ихъ другъ другу, какъ различныхъ моментовъ одного и того же феноменологическаго единства. Только теперь противопоставленность поднята еще выше, введена еще глубже и проложена въ сферу самого чистаго мышленія. Оно само двойственно, само себѣ-трансцендентно, такъ какъ должно быть въ одно и то же время и собственной проблемой и ея рѣшеніемъ, и своимъ идеаломъ и его осуществленіемъ, и неопредѣленнымъ «не-что» и опредѣленнымъ «нѣчто». Можно, конечно, попытаться преодолѣть эту двойственность утвержденіемъ, что она является прямымъ выраженіемъ того принципа проблематизма,

[1]) ibid. s. 69 ff., 326 f.

который есть единственный и подлинный принципъ «движенія» чистой мысли: эта послѣдняя-де по самому существу своего единства и своей единости есть отвѣтъ на вопросъ, оформленіе неоформленнаго, раціонализація ирраціональнаго; при чемъ, отвѣтъ съ вопросомъ, оформленіе съ неоформленнымъ и раціонализація съ ирраціональнымъ суть коррелятивные термины, различныя стороны, пожалуй даже, различныя формулировки одного и того же проблематическаго круга-единства, по которому движется чистая мысль, и во время движенія ея по которому осуществляется чистое познаніе [1]). Но, вѣдь, и въ этомъ случаѣ различность, двойственность моментовъ или сторонъ не уничтожается, а только подводится подъ общій принципъ (или вмѣняется ему) съ тѣмъ, чтобы и въ своей подведенности подъ него оставаться двойственностью и тѣмъ вдобавокъ еще непроизвольно отщеплять себя, какъ двойственность, отъ единства самого принципа, создавая такимъ образомъ рядомъ съ двойственностью моментовъ еще другую двойственность: двойственности моментовъ и ихъ присущности единому принципу, т.-е. двойственность двойственности.

Въ-третьихъ, тотъ же самый трансцендентный мотивъ при дальнѣйшемъ развитіи системы предметности повторяется у Когена, съ одной стороны, въ расщепленіи предметности на предметность методическую (или конститутивную) и предметность проблематическую (или регулятивную) [2]), а съ другой,—въ противоположеніи категорій наивныхъ, осуществляющихъ чистую предметность, какъ таковую, во всемъ ея цѣломъ, категоріямъ критическимъ, опредѣляющимъ сферу научнаго изслѣдованія или опознанія (осознанія) этой чистой предметности [3]).— Въ первомъ случаѣ въ объективно-логической сферѣ самой предметности ея формальному фундаменту или совокупности отвлеченно-логическихъ условій всяческой предметности (категоріямъ математики и математическаго естествознанія, группирующимся въ конечномъ счетѣ около категорій функціи) противопоставляется ея конкретная незаконченность или проблематичность (категоріи описательно-біологическихъ наукъ, группирующіяся около категоріи системы) [4]). Это значитъ, что изначальный вопросъ чистаго мышленія разрѣшается имъ лишь отвлеченно-методически: отвлеченно-методическая предметность, въ свою очередь, есть знакъ вопроса, есть нѣкоторое «не-что», требующее своей

[1]) Ср. статью В. Семена: Раціональное и ирраціональное въ системѣ философіи (Логосъ 1911/12 кн. 1), стр. 95 с. с., 105 с. с.

[2]) Cohen: Logik d. reinen Erkenntniss s. 267—342.

[3]) ibid. s. 344 ff., 370 ff.

[4]) ibid. s. 284.

конкретизаціи въ «нѣчто». При этомъ, вполнѣ понятно, что, какъ всѣ чистыя познанія или опредѣленія предметности вообще суть моменты (выявленія или раскрытія) одного и того же принципа возникновенія или порожденія, такъ и всѣ чистыя познанія или опредѣленія проблематичной или конкретной (подлинно-предметной) предметности суть моменты или выявленія одной и той же отвлеченно-методической предметности. Категоріи проблематической или конкретной предметности не суть новыя методическія категоріи, ибо методическая база предметности дана разъ и навсегда въ лицѣ отвлеченно-методическихъ категорій; онѣ суть лишь категоріи проблематическія, т.-е. категоріи развитія проблематичности отвлеченно-методической базы предметности [1]). Другими словами, онѣ суть категоріи, управляющія постояннымъ объективно-логическимъ сведеніемъ предметныхъ проблемъ къ обще-предметной базѣ метода, т.-е. категоріи конкретнаго осуществленія (черезъ проблематичность и ея разрѣшеніе въ нихъ) этой базы: такъ напр., «цѣль дѣлаетъ самостоятельной проблему организмовъ, а никоимъ образомъ не методъ ея изслѣдованія» [2]); при этомъ «методъ долженъ вывести за свои предѣлы и привести къ подлинному методу, который заложенъ въ причинности» [3]). Ну, а такое противопоставленіе общей базы и дѣятельности сведенія или выявленія есть очевиднѣйшее повтореніе стараго противопоставленія чувственной данности и мышленія: не даромъ же отвлеченно-предметная база, по мнѣнію Когена, только пролептична [4]) (какъ и всякая данность), а проблематическая предметность цѣликомъ поставлена подъ знакъ понятія (являющагося наиболѣе интимнымъ выразителемъ всякаго мышленія); не даромъ же стремленіе чистаго мышленія осуществить законченную и замкнутую въ себѣ предметность руководится категоріей цѣли и ведетъ въ силу самой познавательной природы проблематичности къ выявленію все новыхъ и новыхъ проблемъ, все новыхъ и новыхъ категорій, т.-е. къ «прогрессу чистыхъ познаній»[5]).— Во второмъ случаѣ это остаточное вліяніе трансцендентнаго мотива сказывается еще яснѣе, ибо относительно сферы «изслѣдованія» самъ Когенъ, съ одной стороны, утверждаетъ, что въ ея лицѣ «чистое мышленіе приходитъ къ новымъ инстанціямъ и такому контролю, который не можетъ уже быть развернутъ полностью въ его собственныхъ предѣлахъ» [6]), а, съ другой, объявляетъ, что «при этомъ снова обнаружи-

[1]) ibid. s. 310, 312, 313, 317, 323.
[2]) ibid. s. 317.
[3]) ibid. s. 310.
[4]) ibid. s. 392.
[5]) ibid. s. 342.
[6]) ibid. s. 347.

вается старая противоположность между мышленіемъ и ощущеніемъ» [1]). Чистая предметность во всемъ ея цѣломъ (значитъ одновременно отвлеченно-методическая и конкретно-проблематическая) является идеальной данностью или «за-данностью» для научнаго изслѣдованія, стремящагося проложить ее во всѣхъ направленіяхъ и все свое содержаніе привести къ ней, но достигающаго этого только отчасти и постепенно, такъ какъ всякій отвѣтъ «долженъ быть новымъ вопросомъ, долженъ возбудить новый вопросъ» [2]).

Наконецъ, въ-четвертыхъ, трансцендентный мотивъ звучитъ и въ различіи, проводимомъ Когеномъ между сознаніемъ (Bewusstsein) и сознательностью (Bewusstheit). Если даже предположить, что сфера чистаго познанія всецѣло опредѣляется единымъ принципомъ и въ совершенствѣ имманентно-монистична, то трансцендентнымъ этой сферѣ останется, все же, моментъ сознательности, какъ моментъ принципіально чуждый всему тому, что заключается въ сферѣ чистаго сознанія, что составляетъ предметность чистаго мышленія. «Сознательность есть миѳъ; сознаніе же—наука» [3]), говоритъ Когенъ; «если бы мы имѣли только инстинктъ, мы имѣли бы только сознательность. Духъ же порождаетъ науку, и потому онъ есть сознаніе» [4]). Это противопоставленіе нисколько не преодолѣвается тѣмъ, что сознательность (субъективность, психичность) поелику возможно объективируется въ сознаніе,—напр. сознательность ощущенія—въ сознаніе ощущенія, т.-е. въ мышленіе воспринимаемаго согласно категоріи отдѣльности [5]); ибо, съ одной стороны, такое преодолѣніе осуществляется Когеномъ только благодаря сосредоточію на содержаніи сознательности (ощущенія) и элиминаціи субъективнаго и въ терминахъ объективнаго сознанія невыразимаго момента самой сознательности (самого ощущенія), а, съ другой, оно является именно потому неполнымъ и, значитъ, неподлиннымъ преодолѣніемъ, а лишь преодолѣніемъ «поелику возможно», предполагающимъ постоянную и неисчерпаемую въ извѣстномъ смыслѣ наличность (и, стало быть, противопоставленность) преодолѣваемаго. Никакой помощи въ этомъ направленіи не приноситъ съ собою и взглядъ, между прочимъ высказываемый самимъ Когеномъ, но особенное развитіе нашедшій въ трудахъ его послѣдователей, будто сознательность, т.-е. сфера субъективно-психическаго знаменуетъ собою несамостоятельную (одинаково

[1]) ibid. s. 346.
[2]) ibid. s. 326.
[3]) ibid. s. 366.
[4]) ibid. s. 365.
[5]) ibid. s. 375 ff., 387, 392 ff., 399, 404 ff., 420 ff.

и въ гносеологическомъ и въ онтологическомъ смыслѣ) сторону объективно-логическаго, чистаго мышленія (познанія) [1]); ибо даже и въ томъ случаѣ, если она трижды несамостоятельна, она остается «другою» сферой, чѣмъ объективно-логическая, самостоятельная сторона чистаго мышленія. Что-нибудь одно изъ двухъ: или она всецѣло исчерпывается объективно-логической стороною, и сознательность уничтожается въ сознаніи безъ остатка; и тогда ни о какой субъективности и психичности (а равно и ни о какой психологіи, какъ особой, хотя и не научной или научно несамостоятельной, точкѣ зрѣнія) не можетъ быть и рѣчи; или она есть, все же, «другая» сторона, и въ такомъ случаѣ сознательность хотя бы минимально сохраняется, какъ сознательность, и сфера чистаго мышленія не исчерпываетъ собою всего содержанія сущаго, допуская за своими предѣлами хоть и несамостоятельное, но все же иначе, чѣмъ чистая предметность, существующее и нѣчто иное, чѣмъ она, собою означающее субъективное.

ВЫВОДЫ.

Итакъ, имманентизмъ или стремленіе свести всѣ разнородные элементы сущаго къ одному ихъ общему началу, при каждой попыткѣ вглядѣться въ его сущность, оказывается съ неизбѣжностью содержащимъ моменты неимманентическіе, трансцендентные и потому по праву можетъ быть обозначаемъ, какъ имманентизмъ неподлинный, трансцендентный. Этотъ трансцендентическій оттѣнокъ дѣлаетъ его чрезвычайно близкимъ и даже родственнымъ умѣренному трансцендентизму, возникшему на общемъ гносеологически-имманентическомъ фундаментѣ критицизма и съ полнымъ правомъ обозначенному выше, какъ трансцендентизмъ неподлинный или имманентный. Дѣйствительно, различіе между ними— не принципіальное, а относительное, сводящееся къ силѣ аккцентуаціи

[1]) См. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung ²(1885) s. 66 ff., 71 ff., 130, 198 ff., 250 ff., 295 f., 300, 315 ff., 328, 345, 583; Kants Begründung der Aesthetik (1889) s. 103 ff., 147 ff., 154 f., 162 f., 182, 219, 233, 342 ff.; Das Princip der Infinitesimalmethode (1883) s. 5, 149, 159; Logik d. reinen Erkenntnis (1902) s. 15 f., 20 f., 369, 403 f., 509 f. 519 f.; Ethik des reinen Willens² (1907) s. 10 f., 28 f., 99 f., 103, 110, 156, 327, 340, 637; Einleitung mit kritischem Nachtrag въ Lange's Geschichte des Materialismus⁷ II (1902) s. 455—473; Natorp: Einleitung in die Psychologie (1888) s. 88—129; Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss въ Philosophische Monatshefte (1887) XXIII s. 257 ff.; Zu den Vorfragen der Psychologie ibid. XXIX (1893) s. 581—611; Allgemeine Psychologie (1904) s. 3 ff. Ср. также: Schuppe: Erkenntnissth. Logik s. 241 ff.; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift f. i. Philos. I s. 37—76; Münsterberg: Grundzüge d. Psychologie I (1900) s. 44—103.

и подчеркиванія одного изъ основныхъ ихъ аспектовъ: трансцендентнаго или имманентнаго. Въ то время, какъ одинъ изъ нихъ (имманентизмъ) имманентичнѣе другого, т.-е. сильнѣе подчеркиваетъ имманентическую сторону представленія о сущемъ, другой (трансцендентизмъ) трансцендентичнѣе перваго, т.-е. сильнѣе выдвигаетъ сторону трансцендетическую. И въ томъ, что различіе между ними именно таково и не больше этого, очень легко убѣдиться, если сравнить между собою изложенныя выше болѣе имманентныя ученія съ соотвѣтствующими имъ болѣе трансцендентными.—Такъ Гуссерль, полагая въ основаніе своей гносеологіи интенціоналистическую схему, т.-е. схему направленности, и этимъ безусловно противопоставляя другъ другу моментъ субъективнаго и моментъ объективнаго въ познаніи, тѣмъ не менѣе настойчиво заявляетъ, что при этомъ «въ психической наличности нѣтъ двухъ вещей; дѣло не обстоитъ такъ, что переживается предметъ, а рядомъ съ нимъ еще интенціональный актъ, а налична лишь одна вещь, интенціональное переживаніе, основнымъ дескриптивнымъ характеромъ котораго является какъ разъ соотвѣтствующая интенція» [1]), по каковой причинѣ «мысль о дѣйствіи должна быть совершенно оставлена». [2]) Но, вѣдь, этимъ онъ только повторяетъ въ нѣсколько своеобразныхъ терминахъ (интенціоналистическихъ—подчеркивающихъ трансцендентизмъ внутри переживанія) ту рѣзкую и безпощадную критику, съ которой обрушивается Шуппе на ошибочное представленіе, «будто мышленіе тоже есть существующая до своего объекта и независимо отъ него дѣятельность, настигающая его подобно тому, какъ то бываетъ съ пространственнымъ движеніемъ по отношенію къ его объекту, равнымъ образомъ существующему независимо и до него».[3]) Да и самая интенціоналистическая противопоставленность у Гуссерля субъективнаго и объективнаго въ сферѣ феноменологически единаго переживанія мало чѣмъ по существу (а не формѣ выраженія) отличается отъ имманентной противопоставленности у Шуппе частичныхъ моментовъ я и объекта въ общемъ единствѣ перво-факта цѣльнаго сознанія [4]).—Такъ Авенаріусъ, безповоротно отвергая всякій вещный дуализмъ (субстанцій, силъ и т. п.), все же сохраняетъ въ своей системѣ познанія и бытія двойственность или дуальность элементовъ (субъективнаго и объективнаго) при общемъ единствѣ опыта. [5]) Но не эту ли имманентную познанію двойственность элемен-

[1]) Husserl: Log. Untersuchungen II s. 352.
[2]) Ibid. s. 358, 424.
[3]) Schuppe: Erkenntnissth. Logik s. 27.
[4]) Ibid. s. 74; cp. s. 60—88.
[5]) Avenarius: Der menchliche Weltbegriff s. 13, 53, 66.

товъ при общемъ единствѣ чувственнаго опыта выдвигаетъ и Риль, какъ разъ въ такой двойственности находя санкцію своему реализму и указаніе на «нѣчто», за сферою непосредственной данности лежащее? Вѣдь, подобно тому, какъ и у Риля, дуальность элементовъ или сторонъ у Авенаріуса наталкивается на вопросъ: чьи же это элементы и стороны, т.-е. сторонами и элементами чего они являются? И въ обоихъ случаяхъ на это возможенъ, въ конечномъ счетѣ, только одинъ и тотъ же отвѣтъ: единаго чистаго опыта, который именно потому, что онъ единъ и одинъ и тотъ же, не есть и не можетъ быть ни элементомъ субъективнаго, ни элементомъ объективнаго, и долженъ быть чѣмъ-то либо до-дуальнымъ либо послѣ-дуальнымъ, т.-е. чѣмъ-то «третьимъ», какъ бы этого ни нехотѣлось Авенаріусу [1]).—Такъ Ройсъ, несмотря на всѣ свои старанія привести абсолютное и относительное, познаніе и познаваемое, къ одному знаменателю божественной воли, все же противопоставляетъ волю индивидуальную—волѣ абсолютной, какъ часть—цѣлому, или какъ то, что имѣетъ внѣ себя «другое» и указываетъ самимъ собою и изъ самого себя на это «другое» и ему «чуждое»,—тому, что исчерпываетъ собою все сущее и не знаетъ за своими предѣлами «иного», будучи индивидуальнымъ индивидуальнаго. А это и есть Риккертово ученіе о предметѣ познанія, какъ трансцендентномъ долженствованіи; ибо, съ одной стороны, абсолютно-индивидуальное и потому всеохватывающее абсолютное есть нѣчто абсолютно «другое» по сравненію съ частично-индивидуальнымъ и потому всего сущаго собою неисчерпывающимъ относительнымъ; съ другой же стороны, абсолютная воля, именно въ силу своей абсолютности, есть нѣчто абсолютно цѣнное, для конечныхъ воль значимое и обязательное [2]) и противопоставляется благодаря этому человѣческому сознанію съ его идеально-достижимой точкой зрѣнія: «сознаніемъ вообще» такъ же, какъ трансцендентное долженствованіе противостоитъ у Риккерта имманентно-познавательному признанію его человѣческимъ духомъ.—Такъ, наконецъ, и Когенъ, превращая трансцендентную вещь въ себѣ или чуждую мышленію данность созерцанія въ моментъ или актъ самого мышленія, тѣмъ не уничтожаетъ ихъ специфическаго характера: непреоборимой чуждости стремящемуся преодолѣть ихъ мышленію. «Суждѣніе возникновенія» повторяетъ у Когена Ласковскій принципъ алогическаго въ нѣсколько имманентизированной формѣ, нисколько не уничтоживъ его трансцендентной природы; ибо и у него

[1]) Avenarius: ibid. s. 129 f.; ср. Petzold: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung II (1904) s. 328.

[2]) Ср. Münsterberg: Philosophie der Werthe (1908) s. 60 ff., 437 ff.

оно является моментомъ безконечно (т.-е. безъ всякой надежды достигнуть конца и добиться цѣли) дифференцирующимъ дѣятельность мышленія, моментомъ неисчерпаемаго проблематизма и въ принципіальномъ смыслѣ непроницаемой «чуждости». То, что оно есть дѣяніе самого мышленія, въ сущности, ничего не измѣняетъ: не все ли равно, существуетъ ли (въ объективно-логическомъ смыслѣ) трансцендентно-чуждое для мышленія помимо его дѣятельности или полагается первымъ обнаруженіемъ самой этой дѣятельности? Для проблемы трансцендентности важно лишь то, что въ обоихъ случаяхъ система сущаго опирается на алогическій и для познанія непроницаемый въ его сущности моментъ; будетъ то экстра-познавательное алогическое или само мышленіе, противостоящее себѣ въ неопредѣленности своей предстоящей дѣятельности и безконечной проблематичности своей предлежащей задачи, какъ нѣчто интра-алогическое,—это имѣетъ второстепенное значеніе.

*

Такимъ образомъ, трансцендентный имманентизмъ безъ труда поддается приведенію къ знаменателю имманентнаго трансцендентизма: въ нихъ обоихъ одному и тому же принципіально моменту трансцендентности принадлежитъ фундаментальная и опредѣляющая роль. Этимъ, однако, трансцендентный имманентизмъ обрекается и на всѣ тѣ самопротиворѣчивости, неясности и догматичности, которыя были выше вскрыты въ имманентномъ трансцендентизмѣ: ибо родственность этихъ двухъ теченій мысли сказывается, главнымъ образомъ, именно въ томъ, что оба они въ болѣе или менѣе явственной формѣ сохраняютъ потусторонность одного изъ основныхъ моментовъ сущаго другому, съ большей или меньшей прямотой и прямолинейностью проповѣдуютъ дуалистическое (и въ субъективномъ и въ объективномъ смыслѣ) ученіе о сущемъ. И едва ли не лучшее подтвержденіе этого даетъ система Когена, будучи самой утонченной и дифференцированной попыткой побороть трансцендентность: она возводитъ, какъ это было показано выше, проблематичность, т.-е. «чуждость», предстоящую мышленію, какъ нѣчто, требующее своего преодолѣнія, въ абсолютный принципъ и начало мышленія и тѣмъ осуществляетъ абсолютный проблематизмъ. Но не является ли, въ дѣйствительности, такой абсолютный проблематизмъ абсолютнымъ агностицизмомъ, означая собою вѣчность, т.-е. постоянную и ничѣмъ неуничтожимую наличность, неопредѣленности (неопознанности) въ познаніи? Вѣдь вѣчно и безъ конца умножающая себя неопознанность никогда не можетъ быть всецѣло превращена въ познаніе, навсегда обречена сохранять въ себѣ границу его и постольку быть абсолютно непознаваемой. Вѣдь мышленіе, представляющее собою для себя самого источ-

никъ абсолютной (т.-е. неуничтожимой) неопознанности, таитъ въ своемъ существѣ отрицаніе себя самого (либо какъ познанія, либо какъ непознаваемости) и страдаетъ принципіальнымъ, внутреннимъ самопротиворѣчіемъ. Вѣдь совершенно непонятно, какъ можетъ одно и то же мышленіе однимъ актомъ познанія полагать себя, какъ абсолютно неопознанное, а другимъ актомъ осуществлять себя, какъ познающее себя въ своей ранѣе (въ объективно-логическомъ смыслѣ) положенной абсолютной неопознанности, оставаясь на всемъ протяженіи однимъ и тѣмъ же по существу своему мышленіемъ. Вѣдь простое утвержденіе наличности (объективно-логической) въ одномъ и томъ же мышленіи изначальнаго акта самоположенія, какъ абсолютной неопознанности, и дальнѣйшихъ актовъ самоположенія, какъ постепеннаго и непрерывнаго самоопознанія, а въ равной мѣрѣ и общее трактованіе мышленія, какъ процесса абсолютнаго саморазвитія проблемы и проблемъ, есть очевиднѣйшее выраженіе дуалистическаго догматизма, отличнаго отъ стараго агностическаго дуалистическаго догматизма только по внѣшней формулировкѣ, а не по принципіальной сущности дѣла.

Дѣйствительно, трансцендентный имманентизмъ такъ же, какъ имманентный трансцендентизмъ и всякій трансцендентизмъ вообще, неправомѣренъ и непріемлемъ именно благодаря своей дуалистической основѣ. Дуализмъ, основополагающій всѣ возможныя формы трансцендентизма, есть синонимъ догматически утверждаемой самопротиворѣчивости, есть олицетвореніе самаго очевиднѣйшаго conradictio in adjecto. Это такъ, прежде всего, потому, что всякій трансцендентизмъ, полагая двойственность началъ (открытую или скрытую), въ то же время хочетъ видѣть въ сущемъ нѣкоторое единство. Другими словами, онъ хочетъ одновременно и быть и не быть дуализмомъ, и быть и не быть монизмомъ; ибо всякое единство, если только оно не внѣше и потому несущественно, есть подлинное единство и, субсумируя подъ себя два различныхъ момента, должно съ неизбѣжностью лишить ихъ раздвояющей ихъ различности; ибо всякая дуальность, если только она не внѣшня и потому несущественна, есть подлинная дуальность и , субсумируя подъ себя единство сущаго, должна обязательно положить ему конецъ безповоротнымъ его расщепленіемъ. Этого не избѣгаетъ и діалектическій методъ, какъ бы продвигая дуальность въ самую сущность единства; ибо и въ томъ случаѣ, если сдѣлать дуальность существомъ единства, она остается дуальностью и означаетъ собою простое противорѣчіе или явное отсутствіе единства въ существѣ единства: можно сколько угодно отрицать главенство и абсолютную значимость закона противорѣчія,—отъ этого А поскольку оно есть А, не перестанетъ не быть не-А, поскольку

это послѣднее есть не-А, а оба они вмѣстѣ не перестанутъ въ ихъ взаимопротивопоставленности, какъ А и не-А, не быть тѣмъ, что является ихъ общимъ началомъ и потому, какъ таковое, не есть ни А, ни не-А, ни такой синтезъ ихъ, въ которомъ А остается А, а не-А остается не-А.— Къ этому объективному смыслу дуалистической контрадикторности трансцендентизма присоединяется не менѣе безысходная дуалистическая контрадикторность его въ субъективномъ отношеніи. А именно: трансцендентизмъ либо прямо утверждаетъ предметъ (бытіе), какъ нѣчто за предѣлами познанія, какъ такового, лежащее и въ немъ лишь отзвукомъ сказывающееся, либо маскируетъ его потусторонность понятіемъ безконечнаго идеала или безконечной проблематичности. Другими словами, онъ говоритъ о томъ, о чемъ говорить ему запрещено самой сущностью утверждаемаго: то, что подлинно запредѣльно (въ какомъ бы то ни было смыслѣ) познанію, не можетъ быть въ его сферѣ полагаемо даже, какъ запредѣльное, ибо уже такое «запредѣльное» его положеніе познаніемъ есть лишеніе его подлинной его запредѣльности. Для познанія вообще не можетъ и не должно быть ничего запредѣльнаго именно потому, что быть «для» познанія значитъ быть познаннымъ или опознаваемымъ, т.-е. не быть познанію запредѣльнымъ. Полагая за своими предѣлами нѣчто внѣ ихъ лежащее, познаніе идетъ противъ себя самого, разрушаетъ свой собственный смыслъ, свою подлинную природу. Формулировка запредѣльнаго въ терминахъ познавательнаго идеала или познавательнаго проблематизма принципіально ничуть не преодолѣваетъ такого самопротиворѣчія; она просто возводитъ его въ принципъ, заставляя познаніе стремиться къ такому самоосуществленію, которое безконечно выше его силъ и возможностей и потому не есть и не можетъ быть его самоосуществленіемъ. «Безконечный идеалъ», «безконечная проблема», «безконечное движеніе», «безконечное развитіе»,—все это суть такія же вещи въ себѣ, какъ и традиціонная «вещь въ себѣ» докантовскаго времени, ибо они тоже вызываютъ познавательныя муки Тантала, тоже превращаютъ познаніе въ безконечное perpetuum mobile, тоже пролагаютъ между познаніемъ и познаваемымъ ничѣмъ незаполнимый и потому «для» познанія и «въ» познаніи нестерпимый и недозволительный hiatus дуализма.—Этой внутренней самопротиворѣчивости дуализма нисколько не преодолѣваютъ (а скорѣе только еще рѣзче ее подчеркиваютъ) излюбленныя въ своевременной философіи утвержденія, что единая въ себѣ дуальность моментовъ (сознанія и бытія, я и не-я, субъекта и объекта, мышленія и предмета, формы и содержанія) есть изначальный и необъяснимый (неразложимый) далѣе фактъ, что она представляетъ собою перво-загадку всякаго познанія и всякаго бытія,

о которой спрашивать не приходится и нельзя, такъ какъ-де она является основной 'ихъ предпосылкой; что она есть нѣчто самое непосредственное и знакомое познанію, такъ какъ именно въ ея формѣ дано каждому познавателю его собственное сознаніе и бытіе; что дуальность эта означаетъ собою внутренній смыслъ самого переживанія, самой сознательной жизни, т.-е. основаніе основаній[1]). Всѣ эти утвержденія, съ одной стороны, просто напросто формулируютъ проблему единаго въ себѣ дуализма, какъ нѣкоторое рѣшеніе, и тѣмъ постулируютъ грубый догматъ, а съ другой,—надѣляя этотъ постулатъ загадочностью, непосредственностью, необъяснимостью, и т. п., и его самого дѣлаютъ для познанія запредѣльнымъ моментомъ, т.-е. на постулированномъ дуализмѣ строятъ второй, неизбѣжно изъ него вытекающій дуализмъ. Такой результатъ вполнѣ естественъ, такъ какъ нельзя въ глазахъ философскаго познанія побѣдить самопротиворѣчивость дуализма простымъ признаніемъ: такъ есть. Для философскаго познанія, только и жаждующаго что полнаго преодолѣнія дуалистической бездны, такая побѣда будетъ Пирровой побѣдой. Дуализмъ либо долженъ быть превзойденъ дѣйствительно и совсѣмъ; либо надо сложить оружіе и прекратить безплодное шатаніе философской мысли. Всѣ же ссылки на первофактичность, перевозагадочность, непосредственность, необъяснимость и пр., суть лишь уклончивыя отговорки, означающія собою либо нежеланіе сознаться въ собственномъ неумѣніи преодолѣть проблему всѣхъ проблемъ, либо боязнь оставить накатанныя колеи привычнаго квазиразрѣшенія.

*

Умѣренный, неподлинный, т.-е. допускающій единство своихъ раздѣльныхъ моментовъ, дуализмъ долженъ быть, такимъ образомъ, оставленъ, и для рѣшенія проблемы трансцендентности и отвѣта на вопросъ о природѣ сущаго долженъ быть избранъ иной путь,—свободный отъ внутренней самопротиворѣчивости, отъ стремленія соединить несоединимое. Такой путь не отличается, однако, непосредственной однозначностью; ибо съ перваго же момента своего вступленія на него философское мышленіе наталкивается на три глубоко различныхъ возможности: абсолютный идентизмъ, крайній (подлинный) дуализмъ и плюрализмъ. Всѣ эти три возможности (и только онѣ) отвергаютъ въ принципѣ всякій

[1]) ср. напр. Schuppe: Erk. Logik. s. 697 f.; Begriff und Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr. f. im. philos. I. s. 43; Das System d. Wissenschaften ibid. III s. 70 f.; Riehl: Der philos. Kritizismus II Th. 1. s. 10, 221, 234, 291; Th. 2. s. 41, 147, 153, 172 f., 175 f., 195; Rickert: Zwei Wegè d. Erkenntnisstheori s. 56 ff. Lipps: Bewusstsein und Wirklichkeit (1908).

синтезъ принципіально различныхъ моментовъ, всякое возсоединеніе единаго и множественнаго, какъ противостоящихъ другъ другу началъ, всякій transcensus за предѣлы познанія. Всѣ онѣ одинаково, стало быть, разрѣшаютъ проблему трансцендентности уничтоженіемъ ея монодуалистической предпосылки. Но это не мѣшаетъ имъ глубоко разниться въ отвѣтѣ на вопросъ о природѣ и существѣ сущаго, а соотвѣтственно и въ правомѣрности и значимости этого отвѣта.—Дѣйствительно, абсолютный индентизмъ утверждаетъ, что сущее подобно единой точкѣ, въ которой нѣтъ различій, въ которой все—одно и то же. Этимъ онъ отнимаетъ у сущаго характернѣйшій его признакъ: множественную различность. Сущее совсѣмъ не одно и то же; наоборотъ, оно—различное. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить хотя бы математическую двойку въ чувствомъ восторга, категорію тожества съ живымъ организмомъ, любой неодушевленный предметъ съ композиціею Венеры Милосской, и т. п. Приводя всѣ эти и подобныя имъ фундаментальныя различія къ одному знаменателю, идентизмъ тѣмъ самымъ суживаетъ содержаніе до предѣльно-минимальной величины, до безсодержательнаго утвержденія, что сущее есть сущее, какъ то подробно показалъ Ройсъ [1]), т.-е. уничтожаетъ сущее. Вполнѣ естественно, что ни одинъ мыслитель не въ состояніи былъ выдержать такого принципа безсодержательной содержательности: и Парменидъ съ его шаромъ, и Спиноза съ его субстанціей, и Бредли съ его абсолютнымъ, одинаково соскальзываютъ на плоскость умѣреннаго дуализма, вводя въ свои идентическія системы моменты множественнаго и благодаря этому попадая въ кругъ старой проблемы трансцендентности, уже преодолѣнной было изначальнымъ смысломъ ихъ философствованія.—Равнымъ образомъ, и крайній принципіальный дуализмъ, разлагая сущее на двѣ абсолютно различныя сферы и отрицая какую бы то ни было ихъ соединимость, произвольно сплющиваетъ и обѣдняетъ его многообразное содержаніе, никоимъ образомъ не исчерпывающееся, какъ то можно вообразить себѣ, пожалуй, при взглядѣ на систему Декарта, однѣми только сферами души и тѣла. Сферы значимаго (логическаго, нравственнаго, прекраснаго и святого) и математическаго съ одной стороны, ограническаго—съ другой, экономическаго—съ третьей, лежатъ безусловно за предѣлами души и тѣла и обладаютъ безусловной отъ нихъ независимостью. Разумѣется, и крайній дуализмъ, за исключеніемъ, быть можетъ, ученія Декарта и картезіанства вообще, (да и то только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ) не выдерживаетъ даже и приблизительно своего принципа и въ лицѣ Лейбница съ

[1]) ср. R o y c e: The World and the Individual I p. 143—182.

его ученіемъ о предуставленной гармоніи, Гербарта съ его противопоставленіемъ реальнаго и мнимаго, представителей панпсихизма съ ихъ параллелизаціей психическаго и физическаго, Гартманна съ его противоположеніемъ вещи въ себѣ и явленія, воли и интеллекта, незамѣтно переходитъ въ дуализмъ моно-дуалистической формаціи, доходя въ лицѣ Гартманна, напр., даже до чрезвычайнаго обостренія проблемы трансцендентности.—Остается, стало быть, плюрализмъ, какъ единственное направленіе философской мысли, которое, давая, съ одной стороны, полное развитіе мотиву множественности и тѣмъ ненарушая наличной многообразности сущаго, съ другой стороны, по самому своему плюралистическому существу означаетъ прямое отрицаніе всякаго монодуализма, всякаго стремленія соединить несоединимое при помощи единой связи, единаго принципа. Исторически плюрализмъ такъ же старъ, какъ и другія типическія попытки преодолѣть проблему трансцендентности. Внутренняя невозможность при помощи иныхъ рѣшеній либо вообще осуществить такое преодолѣніе, либо осуществить его такъ, чтобы природа сущаго была вмѣстѣ съ тѣмъ выявлена во всемъ своемъ разнообразіи, всегда толкала (сознательно или безсознательно) философское мышленіе по направленію къ плюралистическому міро-истолкованію; и въ моменты наибольшаго напряженія философской мысли всегда слышался голосъ, заявлявшій въ той или иной формѣ, съ большей или меньшей требовательностью, о правахъ, существенномъ значеніи или даже приматѣ множественности сущаго. Но и плюрализмъ не былъ въ силахъ избѣжать общей участи и повсюду, во всѣхъ своихъ историческихъ обнаруженіяхъ, принужденъ былъ склониться передъ болѣе могущественнымъ,—ибо непреодолѣннымъ нигдѣ до конца и въ самой его предразсудочной сущности,—дуалистическимъ предразсудкомъ трансцендентизма. Всѣ исторически наличныя системы плюралистическаго характера запечатлѣны и искажены наложеніемъ на нихъ моно-дуалистической (то болѣе имманентической, то болѣе трансцендентической) схемы; каковое искаженіе обнаруживается, въ общемъ, въ въ четырехъ слѣдующихъ основныхъ и типическихъ формахъ: метафизической, феноменалистической, телеологической и діалектической, которыя и должны быть продемонстрированы для того, чтобы выявилась сущность подлиннаго, неискаженнаго плюрализма.

Метафизическое искаженіе плюрализма монодуалистическимъ рѣшеніемъ проблемы трансцендентности осуществляется во всякомъ монадологическомъ ученіи о природѣ сущаго; ибо всѣ системы монадологіи рядомъ съ множествомъ монадологическихъ отдѣльностей полагаютъ monas monadum, ихъ всѣхъ въ себѣ объединяющую, а иногда

и заключающую первосущность. Такъ обстоитъ дѣло у Аристотеля, который, разсматривая міръ, какъ разнообразіе самостныхъ формъ, энтелехій, приводитъ, тѣмъ не менѣе, множественность этихъ отдѣльныхъ и въ своей индивидуальности отъ матеріи зависящихъ сущностей - формъ къ единству первоначала, божественнаго принципа, божественной и разумной энтелехіи. [1]) Такое же направленіе принимаетъ система Лейбница, съ одной стороны признавая монады за совершенно независимыя и самодовлѣющія «points metaphysiques» [2]), лишенныя «оконъ» и въ своей сущности абсолютно своеобразныя, а, съ другой стороны, провозглашая между ними престабилированную гармонію, надѣляя каждую изъ нихъ способностью отражать въ себѣ весь міръ и объявляя ихъ «fulgurations continuelles» божественной первомонады, ими управляющей, ихъ порождающей и объединяющей, въ нихъ обнаруживающейся и благодаря всему этому располагающей ихъ въ извѣстной іерархіи другъ по отношенію къ другу[3]). И въ томъ же самомъ направленіи двигается монадологія Ренувье, въ одно и то же время устанавливая и замкнутую въ себѣ самость монадологическихъ сущностей и связность ихъ другъ съ другомъ въ единомъ мірѣ единой божественной личности[4]). Если ученіе Гербарта и лишено теистической окраски и тѣмъ какъ бы снимаетъ съ себя обвиненіе въ склонности къ монодуализму, то оно вознаграждаетъ себя за такое воздержаніе неутомимымъ стараніемъ при помощи особой теоріи самосохраненія монадологическихъ сущностей (представленій или ихъ аналогоновъ) примирить первоначально расщепленныя и другъ другу противопоставленныя сферы реальнаго и мнимаго и въ терминахъ отношенія рядоположности представить мнимое, какъ дериватив реальности[5]).— Феноменалистическое искаженіе плюрализма монодуалистической тенденціей обнаруживается въ стремленіи представить сущее, какъ множественность какого-либо одного частнаго порядка. Сюда относится, прежде всего, матеріализмъ (какъ атомистическій, такъ и гилозоистическій), сводящій разнообразіе сущаго къ системѣ механическихъ или жизненностью одаренныхъ атомовъ и тѣмъ, съ одной стороны, вводящій во множественное въ лицѣ атома единство и законъ, а, съ другой,

---

[1]) См. Aristoteles: Met. XII 6—10. Ср. IV 8, V 1—5, 8, VIII 3.

[2]) Leibnitz: Philos. Schriften (hrsg. v. Gerhard) IV s. 398.

[3]) Leibnitz: Monadologie §§ 1—6, 9, 51.

[4]) См. Renouvier: La nouvelle monadologie (1899) p. 1—29, 498 s.s.; Le personnalisme (1903) p. VII s., 15 s.s., 24 ss., 54 s. s. 211 s. s. 492 ss., 531 s.

[5]) См. Herbart: S. Werke (Kehrbach) Bd. IV s. 148 ff., 178 ff, 215 ff., VIII s. 52 ff.

совершенно произвольно уничтожающій цѣлый рядъ иныхъ атомистически невыразимыхъ моментовъ множественности сущаго. Сюда же относится и психологизмъ, сплющивающій сущее какъ разъ въ обратномъ направленіи и выдвигающій въ качествѣ момента, объединяющаго «психическую» множественность сущаго, либо ощущеніе (сенсуализмъ всѣхъ оттѣнковъ), либо переживаніе, (прагматизмъ) [1]). Телеологическое искаженіе плюрализма монодуалистическимъ способомъ міропредставленія сказывается, во всѣхъ относящихся сюда системахъ непремѣннымъ расщепленіемъ множественнаго міра на двѣ глубоко различныхъ сферы: міръ бытія и міръ цѣнности (какъ выражается вслѣдъ за Лотце и Виндельбандомъ Риккертъ и его школа) или міръ дескрипціи и міръ оцѣнки (какъ выражается Ройсъ и слѣдующій за нимъ Мюнстербергъ, и какъ можно вполнѣ адэкватно выразить монодуализмъ, находящій свое осуществленіе въ концепціяхъ Бергсона и Вундта). Къ этому въ системѣ трансцендентальнаго нормативизма или философіи цѣнностей Риккерта-Ласка происоединяется, во-первыхъ, построеніе бытія (а у Ласка и цѣнности), какъ іерархической множественности спеціальныхъ формъ, получаемыхъ постепенно растущей матеріализаціей чистой и единственной первоформы (теоретической формы вообще) [2]), а, во-вторыхъ, установленіе въ сферѣ цѣнности примата за логикой и логической цѣнностью по сравненію съ другими цѣнностными областями и цѣнностями. Этотъ приматъ сказывается, съ одной стороны, въ томъ, что предметъ эстетическаго наслажденія, нравственнаго переживанія, и т. п., признается уже теоретически оформленнымъ, т.-е. въ своемъ осуществленіи предполагающимъ хотя и неопознаваемую непосредственно, но все же переживаемую и значитъ наличную, логическую цѣнность [3]); съ другой же стороны, его несомнѣннымъ отзвукомъ является утвержденіе, что «логика философской категоріальной формы уже заключаетъ въ себѣ «высшее знаніе»» и означаетъ собою «самосознаніе» самой философіи;[2]); ибо этимъ отмѣчается, что только логика вѣдаетъ тѣ формы формы (и въ томъ числѣ формы формы себя самоё), которыя оформляютъ алогически-данный (нечувственный) матеріалъ эстетическаго, этиче-

[1]) Это касается одинаково какъ эмпирическаго (Джемсъ, Дьюи, Шиллеръ и др.), такъ и абсолютнаго (Ройсъ, Мюнстербергъ, Бергсонъ, Вундтъ и т. п.) прагматизма. Кромѣ того, прагматизмъ склоненъ къ открытому (то болѣе гипотетическому, то болѣе абсолютическому) монодуализму теизма.

[2]) Идея, развитая съ поразительной систематичностью уже у Росмини: Nuovo saggio sul origine delle idee Ed. 6 (1876) v. II p. 18 ss., 79 ss., 147 s.s., 512 ss., III p. 116 ss., 219 ss., 356 ss.

[3]) См. Lask: Die Logik der Philosophie s. 208; ср. 105 f., 205—212.

[4]) ibid. s. 211.

скаго и т. п., переживанія въ подлинный эстетическій, этическій и т. п., предметъ; другими словами, логика можетъ быть логикой эстетики, этики и пр., эстетика же и этика не могутъ быть эстетикой и этикой логики.[1])—Наконецъ, діалектическое искаженіе плюрализма моно-дуалистическимъ мотивомъ сказывается во всѣхъ случаяхъ того или иного осуществленія діалектическаго метода, главнымъ образомъ, въ стремленіи умѣрить различность множественныхъ моментовъ множественнаго надѣленіемъ ихъ способностью перехода другъ въ друга, не уничтожая въ то же время ихъ разности и разнообразности. Но, кромѣ того, плюралистичность искажается въ діалектическомъ методѣ еще и противопоставленіемъ формы и матеріи (содержанія) другъ другу, а также большимъ или меньшимъ поглощеніемъ различныхъ сферъ значимости самодержавною сферою логическаго. Въ этихъ трехъ пунктахъ между собою совершенно согласны три наиболѣе характерныхъ системы діалектики: система космической эманаціи Плотина, система чисто-діалектическаго развитія идеи Гегеля и система чистаго познавательнаго движенія Когена. Всѣ онѣ проводятъ, въ концѣ концовъ, одинъ и тотъ же принципъ относительности отдѣльныхъ моментовъ множественнаго, гипостазируютъ этотъ принципъ въ абсолютное начало сущаго и благодаря этому даютъ (какъ бы то ни казалось на первый взглядъ парадоксально) абсолютно-релятивистическую трансскрипцію сущаго.—Обрѣтая въ ихъ лицѣ свое наидифференцированнѣйшее выраженіе, плюралистическій моно-дуализмъ выдаетъ себя головою: его наиболѣе абсолютичный, наиболѣе подлинный смыслъ оказывается и наиболѣе абсолютно-релятивистичнымъ[3]).

*

---

[1]) Такому примату логическаго (логической цѣнности) въ формальномъ отношеніи въ телеологизмѣ соотвѣтствуетъ приматъ религіознаго (религіозной цѣнности) въ матеріальномъ отношеніи см. Rickert: Lebenswerte und Kulturwerte (въ Logos'ѣ II) s. 163. См. выше стр. 33.

[2]) Въ томъ же приходится упрекнуть и гносеологію Ренувье, сводящаго безъ остатка познаніе къ отношенію (см. La nouvelle monadologie p. 98 s.s.) и ученіе о сущемъ Ройса, высказываемое имъ въ терминахъ математическаго «самопредставительства» (см. The World and the Individual I p. 490—588).

[3]) Абсолютно-релятивистичнымъ, разумѣется, въ раціоналистическомъ, а не эмпирическомъ смыслѣ. Если В. Сеземанъ легко справляется (см. его статью: «Раціональное и ирраціональное въ системѣ философіи» въ Логосѣ 1911/12 г. кн. 1-ая стр. 105 с.с.) съ обвиненіемъ проблематизма въ абсолютномъ релятивизмѣ эмпирическаго характера, ему врядъ ли удастся преодолѣть обвиненіе его въ абсолютномъ релятивизмѣ раціональнаго характера; ибо онъ спасаетъ себя отъ перваго не чѣмъ инымъ, какъ простымъ установленіемъ второго, совсѣмъ упуская изъ виду релятивистическую природу всякаго, въ томъ числѣ и раціональнаго проблетизма.

Для того, чтобы проблема трансцендентности была окончательно и безповоротно рѣшена, плюрализмъ долженъ быть освобожденъ ото всѣхъ этихъ искаженій, долженъ быть поставленъ въ полной отъединенности отъ какихъ бы то ни было вліяній со стороны монодуалистическаго предразсудка. Множественное должно быть взято, какъ множественное и какъ ничто больше, чѣмъ множественное: только тогда оно не будетъ нести на себѣ печати дуалистическаго трансцендентизма. Разумѣется, схемы чистаго сознанія, чистаго опыта, чистаго переживанія, чистой воли, чистаго движенія, чистаго мышленія, чистаго познанія, въ равной мѣрѣ неподходящи для этого: въ своей то болѣе эмпирической, то болѣе отвлеченной, то болѣе сенсуалистической, то болѣе волюнтаристической, то болѣе импрессіонистической, то болѣе интеллектуалистической односторонности, всѣ онѣ отражаютъ въ большей или меньшей степени роковой transcensus и тѣмъ непроизвольно полагаютъ не менѣе роковой hiatus. Высказать подлинно-множественное во всемъ внутренно-присущемъ ему и свободномъ ото всякаго искаженія смыслѣ чистое понятіе въ состояніи такъ же мало, какъ и чистое ощущеніе, чистое переживаніе или чистая воля. И, обратно, чистый конкретизмъ такъ же неправомѣренъ,—ибо сызначала предвзятъ и догматиченъ,—въ своей передачѣ множественнаго, какъ и чистый концептуализмъ или чистый волюнтаризмъ. Для вполнѣ и единственно правомѣрнаго выявленія множественности множественнаго существуетъ только одна адэкватная схема: схема самой множественности самого множественнаго,—абсолютно-множественная схема абсолютной множественности,—*само абсолютно-множественное множественное*.—Къ этой схемѣ приближался Лейбницъ, когда утверждалъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего вполнѣ тожественнаго, и что всѣ монады совершенно отличны другъ отъ друга. Ему слѣдовало только пойти еще дальше и заявить, что въ мірѣ нѣтъ ничего хоть сколько-нибудь тожественнаго, что монады настолько отличны другъ отъ друга, что о нихъ нельзя утверждать ни престабилированной гармоніи, между ними пролагающейся, ни отображаемости въ нихъ вселенной, ни управленія ими высшей божественной монадой. Ибо прямой и глубочайшій смыслъ абсолютной множественности—именно въ томъ, что всякое множественное (всякій моментъ множественности) есть оно само, есть только оно, и ничто другое, какъ оно само. Всякая же тожественность моментовъ множественности другъ съ другомъ, всякое ихъ сходство или различіе между собою (неизбѣжно предполагающее сходство, какъ свою базу), есть нѣкоторое «привнесеніе» въ подлинную сущность множественности, совершаемое хоть и инстинктивно, но тѣмъ не менѣе

безъ всякихъ на то основаній, познающимъ,—есть антропоморфистическая «припостулировка», изъ которой затѣмъ родятся всевозможныя формы монодуалистическаго предразсудка.—Это не значитъ, конечно, того, что для единства, тожественности и различности нѣтъ вообще мѣста въ сферѣ множественнаго: нужно только взять ихъ не какъ привнесенія со стороны познающаго, не какъ внѣшнія, налагаемыя на множественное извнѣ и благодаря этому искажающія его внутреннюю природу формы, а какъ его собственныя природныя, сущностныя опредѣленія. Само множественное тожественно, ибо оно есть оно, есть множественное множественности, а не что-либо другое, и не знаетъ ничего-либо другого, не-множественнаго, за своими предѣлами, ни этихъ предѣловъ, полагающихъ ему, какъ все-множественному, нѣкій не множественный уже предѣлъ. Само множественное различно, ибо оно есть оно, есть множественное множественности, а не что либо другое, и не знаетъ ничего другого внѣ себя, такъ какъ всякое «внѣ», значитъ и всякое неразличіе, всякое абсолютно (пунктуально) идентичное, немножественное есть уже оно, какъ осуществленіе нѣкотораго множества. Само множественное едино, ибо оно есть оно, именно множественное множественности; едино, какъ множественность,—не закономъ или принципомъ или внутренно-субстанціальной силой, на него ниспадающей или въ немъ выявляющейся, а самою своею множественностью множественности множественнаго; едино, какъ множественность, не «въ» множественномъ, а множественнымъ множественности множественнаго. — Такимъ именно множественнымъ и является Сущее по самому непосредственно-наивному, а вмѣстѣ съ тѣмъ и глубочайшему своему смыслу. Сущее абсолютно тожественно, ибо оно—повсюду, и повсюду оно—Сущее; ибо все сущее есть Сущее, а Все Сущее есть сущее; ибо нѣтъ и не можетъ быть ничего такого, что не было бы Сущимъ, какъ нѣтъ такого Сущаго, которое не было бы сущимъ, которое было бы внѣ существенности и существуемости или независимо отъ нихъ. Сущее абсолютно различно, ибо, какъ сущее, оно всякій разъ самостно, всякій разъ именно оно и не что иное, какъ оно; ибо, какъ сущее, оно всякій разъ сущее и всякій разъ—именно, какъ такое всякій разъ сущее, Сущее. Сущее абсолютно едино, ибо, какъ сущее, оно есть СамоСущее; ибо, какъ Само сущее, оно есть Са́мосущее; ибо, какъ Са́мосущее, оно есть сущее черезъ Сущее и Сущее черезъ сущее. Другими словами, въ немъ его единость означаетъ его тожественность и различность, его различность знаменуетъ его единость и тожественность, его тожественность выявляетъ его единость и различность. И именно поэтому-то

оно есть множественное, Сущее сущаго есть Множественное множественнаго, а сущее Сущаго есть множественое Множественнаго.

Подлинный плюрализмъ есть плюрализмъ именно такого множественнаго Сущаго или сущаго Множественнаго. Въ немъ для монодуалистическаго предразсудка трансцендентизма во всѣхъ его формахъ, во всѣхъ его отзвукахъ и отголоскахъ, приходитъ безповоротный конецъ, неизбѣжная естественная смерть. И трансцендентизмъ и имманентизмъ, лишь поверхностно и потому взаимно-противорѣчиво сплетенные въ монодуалистическомъ предразсудкѣ, въ плюрализмѣ обрѣтаютъ свой подлинный, абсолютный смыслъ и достигаютъ не только взаимнаго примиренія, но и полнаго совпаденія, т.-е. полнаго преодолѣнія своей (хотя бы и чрезвычайно утонченной) взаимно-противопоставленности. Изъ трансцендентизма другъ другу двухъ гетерогенныхъ сферъ трансцендентизмъ становится въ плюрахизмѣ трансцендентизмомъ множественнаго множественному, трансцендентизмомъ повсемѣстнымъ, плюральнымъ, раскрѣпощеннымъ отъ схемы двойственной противопоставленности и тѣмъ снимающимъ ее и съ самого повсемѣстно-плюральнаго, множественнаго Сущаго: всякое сущее трансцендентно, ибо всякое сущее есть оно, только оно и не что другое, какъ оно, и благодаря этому потусторонне всякому иному сущему, которое тоже есть оно, только оно и не что другое, какъ оно, и потому тоже трансцендентно каждому иному, значитъ, и только что упомянутому сущему. Изъ имманентизма другъ другу двухъ (хотя бы въ какомъ-нибудь отношеніи) гетерогенныхъ сферъ имманентизмъ становится въ плюрализмѣ имманентизмомъ сущаго сущему, имманентизмомъ повсемѣстнымъ и множественнымъ, освобожденнымъ отъ необходимости примиренія догматически противопоставленныхъ антагонистовъ: всякое множественное имманентно, ибо всякое множественное есть оно, только оно и не что иное, какъ оно, ибо всякое множественное самодовлѣетъ, самопредѣляется, въ себѣ самомъ самопроявляется, или что то же, вообще, Есть; ибо всякое множественное есть для себя самого все такое Есть, стало-быть, реализуетъ собою нѣкоторое наличное Все. Сущее (всякое сущее) потому трансцендентно, что оно абсолютно имманентно, и потому имманентно, что оно абсолютно трансцендентно. Болѣе того, Сущее (всякое сущее, трансцендентно именно постолько и въ томъ смыслѣ, посколько и въ какомъ оно имманентно, имманентно постолько и въ томъ смыслѣ, посколько и въ какомъ оно трансцендентно. Подлинный множественный трансцендентизмъ есть всегда установленіе абсолютнаго имманентизма, под-

линый множественный имманетизмъ естьвсегда установленіе абсолютнаго трансцендентизма. Таковъ самый интимный, самый непосредственный и самый неотвратимый смыслъ абсолютной множественности Сущаго.—И именно таковъ же изначальный и основной глубочайшій смыслъ трансцендентализма. Преодолѣть противопоставленность вещей въ себѣ, невѣдомыхъ и невѣдомо какъ извнѣ воздѣйствующихъ на человѣческій умъ, доставляя тѣмъ ему матеріалы и, самого этого ума, изъ матеріаловъ построяющаго по прирожденнымъ ему образцамъ вѣдомую ему картину міра и жизни,—вотъ та задача, которую поставилъ себѣ Кантъ и на которую онъ отвѣтилъ установленіемъ трансцендентальнаго, какъ такой среды, въ которой и «вещи въ себѣ» и человѣческій умъ суть равноправные граждане. Всѣ примиренческія попытки, которыми было заполнено докантовское время, всѣ эти старанія возсоединить космическіе полюсы, уже самой своей космической (вещной, натуральной) противоположностью предопредѣленные къ несоедимости, были сразу же сдѣланы лишними и ненужными; ибо былъ найденъ путь не примиренія, а преодолѣнія, путь уничтоженія «вещей въ себѣ» и «человѣческаго ума въ себѣ», какъ гетерогенныхъ сферъ или сущностей, и выявленія ихъ, какъ различныхъ моментовъ одного и того же трансцендентальнаго. Если при этомъ принципъ трансцендентализма былъ примѣненъ Кантомъ къ проблемѣ трансцендентности только въ ея субъективномъ аспектѣ, то уже ближайшіе его послѣдователи постарались проложить его и въ сторону другого, объективнаго аспекта и возвести постепенными усиліями всеобъемлющую трансцендентальную систему Сущаго, заключающую въ себѣ все Сущее во всѣхъ его многоразличныхъ формахъ, частяхъ и моментахъ.—Однако, во всѣхъ своихъ наличныхъ выступленіяхъ трансцендентализмъ подобно плюрализму далеко не свободенъ отъ искаженій, причиняемыхъ монодуалистическимъ предразсудкомъ. И Кантъ и всѣ его разнообразные послѣдователи одинаково старались и стараются сдѣлать само трансцендентальное какъ бы тѣмъ единымъ прародительскимъ началомъ, въ которомъ статически полагается или изъ котораго динамически вытекаетъ все множественное содержаніе сущаго. Этимъ проблема стараго трансцендентизма, просто напросто, обновляется, а значеніе Кантовскаго ея рѣшенія черезъ трансцендентальное значительно уменьшается, ибо монадуалистическое трансцендентальное столь же внутренно самопротиворѣчиво, какъ и монодуалистическое плюральное, или даже, какъ монодуалистическое космическое;—чему непосредственнымъ доказательствомъ служитъ приведенный выше критическій разборъ характернѣйшихъ изъ современ-

ныхъ ученій трансцендентализма. Чтобы побѣдить проблему трансцендентности до конца, а не только въ ея космической или натуралистической формулировкѣ, трансцендентальное должно до конца проложить свое торжество надъ монодуалистическимъ предразсудкомъ, выявиться во всемъ интимномъ сверхмонодуалистическомъ значеніи своемъ и тѣмъ осуществить первоначально принятую на себя миссію дѣйствительно-безповоротнаго преодолѣнія противопоставленности трансцендентнаго и имманентнаго. Другими словами, оно должно выявиться, какъ абсолютно трансцендентное имманентное и какъ абсолютно имманентное трансцендентое, т.-е. какъ такое имманентное, для котораго имманентное не трансцендентно, а есть оно само—само трансцендентное, и какъ такое трансцендентное, для котораго трансцендентное трансцендентно именно потому, что оно имманентно себѣ и есть только и только оно. Трансценденталѣзмъ долженъ перестать быть имманентнымъ трансцендентизмомъ и трансцендентнымъ имманентизмомъ. Единственный выходъ для него—стать трансцендентнымъ трансцендентизмомъ и имманентнымъ имманентизмомъ заразъ, или, что то же, трансцендентнымъ трансцендентизмомъ имманентизма и имманентнымъ имманентизмомъ трансцендентизма. И единственный путь къ этому, согласно всему вышеизложенному,—плюрализмъ.—Дѣйствительно, трансцендентальное по существу своему (уже у Канта) множественно, болѣе того, есть само торжествующее надъ монодуалистическимъ противопоставленіемъ трансцендентнаго и имманентнаго Множественное; ибо, какъ трансцендентальное, оно есть ве-всякій разъ, повсемѣстно и въ каждомъ трансцендентальномъ Трансцендентальное и, при томъ, всякій разъ—все и само Трансцендентальное. И, наоборотъ, множественное по существу своему трансцендентально, болѣе того, есть само заразъ имманентно-имманентное и трансцендентно-трансцендентное Трансцендентальное; ибо, какъ множественное, оно есть всякій разъ, повсемѣстно и въ каждомъ множественномъ Само Множественное, сосредоточивающее въ каждомъ и одномъ и томъ же изъ множественныхъ миговъ своего множественнаго множества и подлинный имманентизмъ самаго мига множественности и подлинный трансцендентизмъ множественности множественныхъ само-миговъ. Адэкватное выраженіе Сущаго во всей сущей его сущности и во всемъ сущностномъ его существованіи можно дать, стало быть, лишь въ терминахъ трансценентально Множественнаго или множественно Трансцендентальнаго. А подлинной системой Сущаго можетъ быть, потому, только плюралистическій трансценденталѣзмъ или трансцендентальный плюрализмъ.

Философія наказанія *).

Статья С. І. Гессена (СПБ.)

Der Zwang ist der Knecht des Rechts, nicht das Recht der Knecht des Zwangs.
K. Binding.

Предпринимая попытку философскаго анализа проблемы наказанія, мы отнюдь не думаемъ вмѣшиваться въ компетенцію ученыхъ—криминалистовъ. Цѣль нашего очерка не столько нападеніе, сколько самозащита. Не завоевывать новыя области, а только хотя отчасти вернуть утраченное старинное владѣніе—призываемъ мы философскую мысль. Единственное, что мы хотимъ,—это показать, что несмотря на всю правоту эмпирической реакціи противъ раціонализма «абсолютныхъ» школъ, въ наказаніи остается нѣчто, что необъяснимо никакими «относительными» теоріями, никакой эмпиріей вообще. Вылущить въ чистомъ видѣ это нѣчто, значитъ не только вскрыть частичную правоту абсолютныхъ школъ, но и указать на ту философскую контрабанду, которую невольно вводятъ въ свои якобы чисто эмпирическія построенія относительныя теоріи. Какъ никакая физіологическая или ботаническая теорія не въ силахъ опровергнуть математическихъ построеній, такъ только философская же доктрина, хотя бы скрыто исповѣдуемая, въ состояніи столкнуться съ философской теоріей. Это неизбѣжное скрытое философствованіе въ спорѣ о сущности наказанія оправдываетъ нашу попытку вмѣшаться въ него, подвести его подъ выработанныя философской мыслью категоріи и вмѣстѣ съ тѣмъ указать на ту о д н у сторону проблемы наказанія, которая, питая скрытое философствованіе ученыхъ-спеціалистовъ, по праву всецѣло принадлежитъ философской дисциплинѣ. Такимъ образомъ мы въ дальнѣйшемъ попытаемся показать, что споръ абсолютныхъ теорій съ относительными не

*) Докладъ, читанный 9 февр. 1912 г. въ С.-Петербургскомъ Философскомъ и 1 марта въ Московскомъ Юридическомъ Обществахъ. Сплошной разрядкой въ текстѣ отмѣчены тезисы доклада.

только не выродился въ споръ относительныхъ теорій между собой [1]), но наоборотъ имѣетъ болѣе глубокій философскій характеръ, чѣмъ это обыкновенно признается. Противоположность различныхъ школъ уголовнаго права есть лишь частный случай болѣе общей и основной противоположности автономнаго или гетерономнаго пониманія права, которая въ свою очередь однородна съ аналогичными противорѣчіями въ другихъ областяхъ культуры и философіи.

Указаніе на обще-философскіе мотивы, приведшіе насъ къ проблемѣ наказанія, и послужитъ намъ лучшимъ оправданіемъ нашей попытки. Борьба за автономію есть основная черта переживаемаго нами философскаго момента. Логика сбрасываетъ чуждое ей иго психологіи, возставая противъ такъ называемаго психологизма. Вслѣдъ за ней этика и эстетика отказываются отъ утилитаристическаго обоснованія нравственности и искусства. Несводимая ни на что иное самоцѣнность добра и красоты все болѣе и болѣе признается современной философіей. Даже современная попытка психологическаго обоснованія права (Петражицкій) всецѣло стоитъ на почвѣ признанія его автономнаго значенія: правовыя переживанія ни на что иное не сводимы, право по существу своему автономно [2]). Наконецъ, и психологія освобождается отъ этизирующихъ и логизирующихъ схемъ, въ плѣну у которыхъ она была до самаго послѣдняго времени [3]). Это особенно сказывается въ различеніи между гносеологическимъ и психологическимъ субъектомъ въ гносеологіи, между этической личностью и психофизическимъ организмомъ въ этикѣ и т. п. Можно даже сказать, что это для многихъ столь парадоксальнсе и противорѣчивое понятіе чисто философскаго, цѣнностнаго субъекта, лишеннаго всякой тѣни психофизическаго бытія, представляетъ собою наихарактернѣйшее выраженіе идеи философской автономіи. Настоящій очеркъ и задается цѣлью показать, что въ основѣ спора школъ уголовнаго права лежитъ та же самая предпосылка, которая въ логикѣ, этикѣ и эстетикѣ породила раціоналистическій и эмпирическій психологизмъ: неразличеніе цѣнностнаго (философскаго) и эмпирическаго субъектовъ, въ данномъ случаѣ неразличеніе между правовымъ субъек-

---

[1]) Какъ утверждаетъ Листъ, см. Lehrbuch des deutschen Strafrechts 16—17 изд. 1908, § 16, III.

[2]) Ср. статью Кистяковскаго, Реальность объективнаго права, въ № 2 «Логоса» за 1910 годъ.

[3]) Срв. объ этомъ статью Г. Ланца «Рихардъ Авенаріусъ» въ кн. $^2/_3$ за 1911 годъ «Логоса».

томъ и психофизическимъ организмомъ. Если намъ удастся это показать, то тѣмъ самымъ мы на дѣлѣ обнаружимъ истинность монистическаго убѣжденія всякой философіи въ единствѣ и однородности подвластнаго ей міра. Область уголовнаго права обнаружится какъ часть единаго міра, хотя и независимая и автономная, но кроющая въ себѣ тѣ же законы и тѣ же противорѣчія, что и остальныя его части, которыя всѣ постигаются однимъ и тѣмъ же по существу своему философскимъ методомъ.

Сказанное выше опредѣляетъ путь нашего изслѣдованія. Мы начнемъ съ анализа основныхъ философскихъ мотивовъ различныхъ школъ уголовнаго права и попытаемся свести ихъ противоположность къ нѣсколькимъ основнымъ противорѣчіямъ (гл. I). Оговоримся при этомъ, что рѣчь будетъ итти именно объ основныхъ мотивахъ школъ, а не о самихъ школахъ, всегда считающихся съ требованіями практики и потому неизбѣжно заглушающихъ основной выраженный въ нихъ мотивъ посторонними болѣе или менѣе случайными элементами [1]). Затѣмъ мы перейдемъ къ критикѣ нѣкоторыхъ крайнихъ теорій, въ особенно чистомъ видѣ выразившихъ указанные основные мотивы, и попытаемся вскрыть причины неизбѣжнаго для нихъ всѣхъ «научнаго эклектизма» (гл. II). При этомъ мы наткнемся на упомянутую уже выше общую предпосылку всѣхъ школъ и постараемся установить полную ея необоснованность. Исходя изъ этой критики и устранивъ названную предпосылку, мы перейдемъ къ установленію правильныхъ философскихъ понятій преступленія и наказанія (гл. IV и V). Но предварительно мы выяснимъ задачу и методъ философіи наказанія, а также отношеніе нашей точки зрѣнія къ установленнымъ выше въ ихъ основныхъ мотивахъ типамъ школъ (гл. III). Мы увидимъ тогда, что противоборство мотивовъ основывается исключительно на вскрытой нами въ гл. II ложной общей всѣмъ школамъ предпосылкѣ, что при снятіи ея противоборство мотивовъ разрѣшается въ ихъ гармонію.

I. АВТОНОМІЯ И ГЕТЕРОНОМІЯ.

Противоположность автономіи и гетерономіи въ спорѣ школъ уголовнаго права выражается главнымъ образомъ въ вопросахъ

[1]) Это признается самими представителями школъ, впрочемъ охотнѣе усматривающихъ въ этомъ «политическій компромиссъ», а не «научный эклектизмъ». Ср. Листъ, ц. с. § 16, III, 5.

о сущности наказанія, о свободѣ (вѣрнѣе автономіи) правовой личности и о самостоятельности науки уголовнаго права.

I.

Гетерономныя школы сводятъ правовыя понятія—преступленіе и наказаніе—на такія, которыя уже болѣе не являются правовыми, какъ соціальная ненормальность (соціологическое направленіе), антропологически-психологическій атавизмъ (антропологическая школа) и т. д. Мы встрѣчаемся здѣсь съ теченіемъ совершенно аналогичнымъ послѣдовательному психологизму въ логикѣ или натурализму въ эстетикѣ. Для обоихъ истина и красота не суть нѣчто несводимое въ своемъ значеніи, самоцѣнное: «безкорыстная истина», «искусство ради искусства». Напротивъ, истина, будучи результатомъ удовлетворенія жизненныхъ интересовъ, родственна, даже вполнѣ однородна съ другими продуктами духовной дѣятельности человѣка. Возникла она одновременно съ техникой и религіей, въ услуженіи у которыхъ первоначально была. Послѣднюю она нынѣ все болѣе и болѣе вытѣсняетъ. Она всецѣло познается психологіей, равно изучающей и другія дѣятельности духа, продукты которыхъ не называются уже истиной. То же самое можно сказать и о красотѣ. Красота не есть автономная область со своими специфическими цѣлями и довлѣющими себѣ законами, она по существу своему однородна съ явленіями, стоящими внѣ искусства. Цѣли послѣдняго—поученіе и воспитаніе къ добру, т.-е. это тѣ же цѣли, которыя ставитъ себѣ наука и всякая духовная дѣятельность вообще: служеніе жизни. Въ такомъ же смыслѣ отрицаютъ самостоятельность правовыхъ образованій и гетерономныя школы уголовнаго права. Правовое понятіе преступленія теряетъ свою специфичность и несводимость: по существу своему преступленіе есть продуктъ антропологической или соціологической ненормальности, т.-е. однородно съ явленіями, выходящими уже за предѣлы правовой области. Правовое понятіе преступленія замѣняется антропологическимъ и соціологическимъ понятіемъ преступнаго типа. Само преступленіе, т.-е. нарушеніе правовой нормы, есть нѣчто вторичное и несущественное. Уголовная политика не должна ограничиваться организаціей реакціи на преступленіе, т.-е. наказанія; подлинная задача ея—созданіе организаціи, предупреждающей преступленія, борьба съ преступностью. Такъ какъ цѣль наказанія—общее и спеціальное

предупрежденіе преступленія, то соотвѣтственно этому и уголовная политика есть, съ одной стороны, не что иное какъ соціальная политика вообще, съ другой стороны—наиболѣе практичная организація охраны общества отъ преступныхъ типовъ, ставшихъ таковыми въ силу тѣхъ или иныхъ антропологическихъ или соціальныхъ причинъ. Если бы наука могла относительно данныхъ индивидуумовъ съ точностью установить, что они—преступные типы, то было бы излишней сентиментальностью ожидать самого факта преступленія; общество должно своевременно охранять себя отъ завѣдомыхъ преступниковъ. [1]) Съ другой стороны, случайные преступники, не являющіеся преступными типами и потому ничѣмъ неугрожающіе обществу, должны освобождаться отъ наказанія, безцѣльнаго по отношенію къ нимъ («условное осужденіе»). Такимъ образомъ (совершенно аналогично логическому психологизму и эстетическому натурализму) гетерономныя школы въ правѣ смотрятъ на преступленіе и наказаніе исключительно какъ на факты, не понимая возможности разсматривать ихъ съ точки зрѣнія ихъ (правового) смысла, значенія, цѣнности. Существенно лишь происхожденіе преступленія и утилитарная цѣль наказанія. Значеніе и цѣнность преступленія и наказанія совпадаютъ съ ихъ фактическимъ происхожденіемъ: возмущеніе индивидуума противъ вредящаго ему общества и реакція общества на посягнувшаго на его интересы индивидуума, и то и другая—въ цѣляхъ самозащиты.

Напротивъ, автономныя школы, объясняя сущность преступленія и наказанія, не выходятъ за предѣлы правового ряда: преступленіе и наказаніе онѣ разсматриваютъ съ точки зрѣнія ихъ правового смысла, значенія и цѣнности. Преступленіе есть прежде всего правонарушеніе. Никакія, даже самыя достовѣрныя, соображенія предупрежденія не могутъ оправдать «карательной» дѣятельности государства противъ не совершившихъ еще правонарушенія «преступниковъ». Уголовная политика ни въ коемъ случаѣ не должна превращаться въ соціальную. Такое смѣшеніе задачъ одинаково вредитъ и той и другой. Борьба съ

[1]) Такое предупредительное «караніе» есть не только логическое слѣдствіе изъ излагаемой точки зрѣнія, но, къ сожалѣнію, и часто встрѣчающееся практическое требованіе крайнихъ представителей антропологическаго направленія. Что принимаемый большинствомъ серьезныхъ представителей эмпирическихъ школъ принципъ «nulla poena sine lege» есть лишь «политическій компромиссъ» и крайняя логическая непослѣдовательность,—см. ниже гл. II, 2.

нездоровыми соціальными условіями и дурной наслѣдственностью исключительно съ криминалистической точки зрѣнія означаетъ невѣроятное суженіе задачъ соціальной политики, низведеніе ея на какую-то низшую, служебную роль. Преступленіе, какъ таковое, вообще не характеризуетъ ни расы, ни соціальныхъ условій. Оно характеризуетъ лишь правовой строй: чѣмъ болѣе развита правовая культура, тѣмъ больше правовыхъ запретовъ и тѣмъ больше возможности нарушать ихъ. Въ соціально и антропологически очень здоровомъ обществѣ съ высоко развитымъ правомъ можетъ совершаться больше правонарушеній и преступленій, чѣмъ въ обществѣ низкаго соціальнаго уровня и низкой правовой культуры [1]). Какъ ни существенно для криминалиста изученіе происхожденія отдѣльныхъ видовъ преступленія, происхожденіе тѣхъ или иныхъ преступленій не можетъ ничего дать для рѣшенія вопроса о смыслѣ преступленія и значеніи и цѣнности наказанія. Пусть наказаніе фактически возникло изъ мести и реакціи общества на опаснаго индивидуума, какъ наука и искусство возникли изъ удовлетворенія примитивныхъ потребностей жизни. Наказаніе по существу своему отлично какъ отъ родовой мести, такъ отъ отдачи на потокъ и разграбленіе (Friedlosigkeit), такъ и отъ сакральныхъ жертвоприношеній преступниковъ божеству [2]). Всѣ эти дѣйствія, хотя и служатъ охраненію общества отъ вредящихъ ему элементовъ, лишены правового характера, лежатъ внѣ правовой сферы. Они могутъ имѣть тождественныя съ наказаніемъ фактическія причины, тождественныя фактическія послѣдствія въ смыслѣ оздоровленія общества. Но они абсолютно отличны отъ наказанія, лишены правового значенія и цѣнности. Наказаніе есть прежде всего и только правовой актъ, служитъ исключительно праву (какъ наука служитъ только истинѣ и искусство только красотѣ), хотя имъ могутъ пользоваться также (опять таки аналогично наукѣ и искусству) и въ другихъ внѣ права (науки, искусства) лежащихъ цѣляхъ.

2.

Отвергая автономное значеніе наказанія, гетерономныя школы не признаютъ также самостоятельнаго понятія правовой личности, какъ носительницы правъ; онѣ отрицаютъ всякую автономію

[1]) Срв. Binding, Grundriss des deutschen Strafrechts, allg. Theil, 7-ое изд. 1907, стр. VI сл.

[2]) Срв. замѣчательную рѣчь Binding'a: Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht, 1909. Стр. 10 сл., 39 сл. Иначе Листъ, ц. с., стр. 12 сл.

личности. Если «сущность права есть охрана интересовъ» общества, а сущность наказанія — «общее или спеціальное предупрежденіе», то автономія правовой личности не имѣетъ никакого смысла. Интересамъ самозащищающагося общества не могутъ противостоять никакія такъ называемыя «неотъемлемыя права личности». Нарушая эти «неотъемлемыя» права казнью короля, монтаньяры не совершали никакого неправового поступка. Они спасали Францію, и только фразеологіей естественнаго права можно объяснить согласіе Робеспьерра и Верньо въ неправовомъ характерѣ этой казни. Понятна точка зрѣнія индивидуалистическаго анархизма, который, утверждая самодовлѣніе индивидуума, тѣмъ самымъ отрицаетъ силу всякихъ общественныхъ узъ. Но разъ признается принудительность общественнаго интереса, то уже нѣтъ границъ власти этого интереса надъ интересомъ отдѣльнаго индивидуума. Послѣдній ничего не значитъ предъ земнымъ богомъ — Левіаѳаномъ. Онъ не только не надѣленъ никакими неотъемлемыми правами, но абсолютно безправенъ предъ государствомъ. Поэтому наука и опытъ, доказывая существованіе неисправимыхъ преступниковъ, съ логической необходимостью требуютъ примѣненія къ нимъ смертной казни. Если наука найдетъ безошибочные критеріи распознанія неисправимыхъ преступниковъ, то таковыхъ должно бы убивать подобно бѣшеному звѣрю [1]). Свободна ли хоть въ какомъ-нибудь отношеніи личность предъ обществомъ? Есть ли и гдѣ предѣлъ общественнаго права надъ личностью? Въ этомъ, а не въ метафизическомъ вопросѣ о свободѣ воли лежитъ корень разногласія автономнаго и гетерономнаго воззрѣнія [2]). Будучи послѣдовательными, гетерономныя школы необходимо должны прійти либо къ индивидуалистическому анархизму либо къ утвержденію совершенной безправности личности передъ обществомъ. Съ послѣдней точки зрѣнія наказанію, т. е. общественной реакціи на преступленіе, нѣтъ границъ, кромѣ какъ въ практической цѣлесообразности наказанія.

Напротивъ, для автономныхъ школъ личность есть носительница правъ, и наказанію, какъ

---

[1]) Срв. Вл. Соловьевъ. Право и нравственность. 1897. Собр. сочиненій. Т. VII. Стр. 576 сл. Сентиментальность нѣкоторыхъ представителей эмпирическихъ школъ въ этомъ пунктѣ объясняется лишь ихъ логической непослѣдовательностью. Смертная казнь есть несомнѣнно самое практичное и цѣлесообразное средство охраненія общества отъ безусловно неисправимыхъ преступниковъ.

[2]) Ibid. Стр. 575.

правовому акту, направленному на правовую личность, положены предѣлы самою сущностью права: въ этомъ смыслѣ обладанія неотъемлемыми правами личность для автономныхъ школъ «свободна». Особенность права въ томъ, что оно не зависитъ отъ большинства голосовъ, не создается никакими вотумами, если его нѣтъ въ основѣ того акта, который вотируютъ. Воздѣйствію государства на личность положены предѣлы самою сущностью права. Возможно, что для спасенія государства предѣлы эти необходимо перейти (война, государственное убійство, вообще усиленная охрана), но этотъ оправдываемый переходъ есть завѣдомо не правовой актъ, а актъ общественной безопасности (какъ казнь короля одинаково понимали жирондисты и монтаньяры). «Наказаніе и мѣра общественной безопасности должны быть рѣзко отдѣлены другъ отъ друга, и никогда первое не должно низводиться до подвида второго» [1]). Право, аналогично искусству и наукѣ, въ себѣ самомъ носитъ самоограничивающій себя внутренній законъ. Личность не безправна передъ обществомъ, а носительница неотчуждаемыхъ правъ, не подлежащихъ нарушенію со стороны права же. Содержаніе этихъ правъ можетъ мѣняться для каждой данной эпохи, для каждаго даннаго народа, но идея наличности какихъ-то неотъемлемыхъ правъ остается неизмѣнной. Эта идея неотчуждаемой правосубъектности есть въ сущности не что иное, какъ идея свободы: напр., право быть арестованнымъ только по приговору судьи на основаніи ранѣе изданнаго закона (ст. 8, 9 Декларації 89 года) есть не что иное какъ свобода отъ произвола хотя бы самой прозорливой и благодѣтельной администраціи; право безпрепятственнаго выраженія своихъ мыслей или право на тайну корреспонденціи есть то же самое, что свобода отъ цензуры или свобода отъ произвола черныхъ кабинетовъ. Свобода есть лишь отрицательное выраженіе для того же самаго отношенія, которое положительно выражается въ идеѣ правосубъектности (надѣленности неотъемлемыми правами). Содержаніе и той и другой мѣняется въ зависимости отъ формъ произвола въ ту или иную историческую эпоху.

Замѣтимъ при этомъ, что мы вполнѣ сознательно отвлекаемся отъ автономныхъ школъ, утверждающихъ абсолютную власть государства надъ личностью (Кантъ, Гегель). Въ слѣдующей главѣ мы вскроемъ причину того, что идея автономіи права видимо обертывается здѣсь какъ бы въ свою противоположность. Причина эта заключается не въ томъ,

[1]) Binding, Grundriss, XIX.

что школы эти отрицаютъ свободу и правосубъектность, а скорѣе въ томъ, что онѣ гипостазируютъ ихъ въ самостоятельныя сущности, отрывая ихъ отъ конкретной личности, въ которой и та и другая необходимо должны воплотиться (см. III). По существу же связь идеи автономіи права съ признаніемъ безусловной власти государства надъ личностью случайна. Только тѣмъ обстоятельствомъ, что эмпирическія школы явились реакціей противъ гегельянской формы автономнаго пониманія права, слѣдуетъ объяснить гуманный индивидуализмъ нѣкоторыхъ ихъ представителей. Вообще же онъ не соединимъ съ гетерономіей и сугубо случаенъ для гетерономныхъ школъ.

3.

Наконецъ противорѣчіе автономіи и гетерономіи отражается и въ методологической плоскости. Гетерономныя школы, отрицая автономію правовой личности, отрицаютъ также и самостоятельность науки уголовнаго права: имѣется лишь уголовная политика, теоретическій фундаментъ которой состоитъ изъ истинъ, набранныхъ изъ разныхъ естественныхъ и историческихъ наукъ и объединенныхъ цѣлью безопасности общества. Наряду съ догматикой, т.-е. «юридически-техническимъ построеніемъ системы дѣйствующаго права» [1]) нѣтъ никакой иной самостоятельной теоретической задачи. Изслѣдованія о сущности преступленія и наказанія—пустая метафизика, тщетно желающая навязывать жизни законы. Кромѣ догматики имѣется лишь уголовная политика. Однако, подобно всякой техникѣ, установляющей нормы поведенія, она должна покоиться на какомъ-нибудь теоретическомъ фундаментѣ. Фундаментъ этотъ въ данномъ случаѣ—«криминологія», т.-е. въ сущности механическій конгломератъ психологическихъ, антропологическихъ, психіатрическихъ, соціологическихъ и др. свѣдѣній, приспособленныхъ для домашняго употребленія криминалиста. Никакой самостоятельной теоретической основы гетерономныя школы не могутъ признавать. Криминалистъ лишь приспособляетъ чужое добро, которымъ онъ всецѣло питается. Такимъ образомъ гетерономныя школы ведутъ въ сущности къ самоубійству уголовнаго права, какъ самостоятельной теоретической дисциплины [2]), совершенно аналогично тому, какъ

[1]) Листъ, ц. с. § 1.

[2]) Въ этомъ отношеніи очень интересно предисловіе къ 7-му изд. Grundriss'a Binding'a. Въ немъ съ замѣчательной силой выражено чувство самосохраненія ученаго криминалиста, не желающаго отдать своей науки на растерзаніе пришлымъ диллетантамъ.

психологизмъ въ логикѣ низводитъ логику на уровень техническаго искусства, теоретическій фундаментъ котораго заимствуется также всецѣло изъ инородныхъ дисциплинъ (психологіи) [1]).

Въ противоположность этому автономныя школы признаютъ самостоятельность чистой теоретической науки уголовнаго права, являющейся фундаментомъ уголовной политики и сообщающей ей независимое значеніе и смыслъ. Кромѣ чисто технической догматики имѣется теоретическая наука, изучающая сущность наказанія, какъ вѣчнаго института, несмотря на непрерывную текучесть конкретныхъ видовъ наказанія, изучающая вѣчное значеніе преступленія для права, несмотря на то, что объекты преступнаго посягательства и, значитъ, конкретные виды преступленій возникаютъ и исчезаютъ съ теченіемъ вѣковъ. Только на основѣ этой чисто теоретической науки возможно построить политику наказанія. Если и правда, что въ сферѣ уголовной политики автономныя школы послѣдняго времени пренебрегали систематическимъ использованіемъ свѣдѣній эмпирическихъ наукъ («криминологія» и даже уголовная политика, какъ особая дисциплина — одно изъ самыхъ существенныхъ и неоспоримыхъ завоеваній гетерономныхъ школъ), то по существу для нихъ нѣтъ необходимости отвергать за естественно-научными и историческими истинами громаднаго значенія въ вопросахъ уголовной политики. Вѣдь и нормативная логика, какъ техническое искусство, хотя и основывается на чисто теоретической логикѣ, не можетъ обойтись безъ привлеченія психологическихъ и даже антропологическихъ знаній [2]).

II. ОБЩАЯ ПРЕДПОСЫЛКА РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКИХЪ И ЭМПИРИЧЕСКИХЪ ШКОЛЪ.

Въ этомъ третьемъ аспектѣ противоположность автономіи и гетерономіи близко соприкасается такимъ образомъ съ противоположностью раціонализма и эмпиризма вообще. Дѣйствительно, теоретическая наука уголовнаго права, изучающая вѣчную сущность (значеніе и цѣнность) наказанія, а не факты преступности, необходимо склонна къ раціонализму, ибо оперируетъ лишь съ понятіями преступленія и наказанія. Наоборотъ, всякій послѣдовательный эмпиризмъ ведетъ,

[1]) Гуссерль, Логич. изслѣдованія, т. I, гл. 1—2. [2]) Ibid. § 42.

какъ всюду, такъ и въ уголовномъ правѣ, къ гетерономіи: чисто фактическое разсмотрѣніе не въ силахъ отграничить права отъ неправа (силы и т. д.)[1] подобно тому, какъ психологія не въ силахъ отграничить вѣры отъ знанія (религію отъ науки)[2]. Въ настоящее время чисто фактическая наука объ обществѣ (соціологія) недостаточно еще освободилась отъ философско-правовыхъ схемъ. Только этимъ объясняется кажущаяся возможность сочетанія эмпиризма съ автономіей (Петражицкій). Подобно физикѣ, постепенно освободившейся отъ физіологическихъ, и психологіи, освобождающейся наконецъ отъ логическихъ и другихъ философскихъ схемъ [3], и соціологія стряхнетъ съ себя со временемъ остатки философизма. Категоріи права и неправа, преступленія и наказанія будутъ имѣть въ ней со временемъ то же значеніе, что и физіологически лишь оправдываемое дѣленіе на свѣтъ, тепловые лучи, электричество въ физикѣ. Тогда неизбѣжность гетерономнаго пониманія права для всякаго эмпиризма станетъ совершенно очевидной.

Сколь близко ни подходитъ противоположность автономіи — гетерономіи къ противорѣчію раціонализма — эмпиризма, — она однако только отчасти совпадаетъ съ нимъ. Автономія дѣлаетъ лишь возможнымъ раціонализмъ. Эмпиризмъ лишь неизбѣжно влечетъ за собой гетерономію. Но это не значитъ, что автономія непремѣнно влечетъ за собой раціонализмъ, что эмпиризмъ лишенъ всякихъ правомѣрныхъ мотивовъ. Утверждать послѣднее—значило бы игнорировать общеизвѣстное: тѣ громадныя завоеванія, которыя внесены въ уголовное право (въ особенности—уголовную политику) современными эмпирическими школами. Если бы намъ нужно было выбирать между раціоналистическими и эмпирическими школами, то поистинѣ трудно было бы рѣшиться на выборъ [4]. Но къ счастью для насъ нѣтъ этой необходимости, ибо, какъ мы постараемся показать въ этой главѣ, для насъ не существуетъ альтернативы раціонализма — эмпиризма. Мы исходимъ при этомъ изъ зачатаго Кантомъ метода преодолѣнія этой альтернативы, которому бѣглое теоретическое обоснованіе (подъ именемъ «трансцендентальнаго эмпиризма») мы попытались дать въ другомъ мѣстѣ [5]. Настоящій очеркъ имѣетъ

---

[1]) И. Ильинъ, Понятія права и силы. Вопросы философіи и психологіи, кн. 101. Срв. особенно гл. IV.

[2]) Срв. А. Введенскій, Логика, какъ часть теор. познан. 1911. Стр. 12 сл.

[3]) Срв. Г. Ланцъ, цит. статья.

[4]) Въ своемъ выдающемъ несомнѣнное вліяніе кантіанства сочиненіи «Право и нравственность» Вл. Соловьевъ далъ примѣчательную попытку философскаго синтеза обоихъ теченій. Мы во многомъ слѣдуемъ здѣсь указанному имъ пути.

[5]) Срв. S. Hessen, Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen

цѣлью оправдать истинность и плодотворность этого метода, и потому самъ онъ не нуждается въ ссылкѣ на предшествующее обоснованіе. Ссылкой нашей мы хотимъ лишь еще разъ указать на то, что въ области уголовнаго права наблюдаются тѣ же взаимоотношенія, что и въ другихъ областяхъ философіи. Право есть область культуры, и подобно другимъ областямъ ея оно обнаруживаетъ все ту же единую въ основныхъ элементахъ структуру. Для криминалистовъ сознать это единство особенно важно потому, что и изъ ихъ среды неоднократно возникали и возникаютъ попытки примиренія раціоналистическихъ (абсолютныхъ)и эмпирическихъ (относительныхъ) школъ. Замкнутость въ узкой сферѣ своей науки приводитъ къ тому, что большей частью попытки эти сводятся къ эклектическому соединенію противоположныхъ принциповъ. Избѣгнуть эклектизма можно, только подвергнувъ критикѣ самую постановку вопроса въ старой альтернативѣ и вскрывши общую для обѣихъ противоположныхъ сторонъ предпосылку, питающую эту альтернативу. А это, какъ мы увидимъ, выведетъ насъ далеко за предѣлы частной сферы уголовнаго права, выведетъ насъ на широкую дорогу обще-философскихъ вопросовъ вообще. Критицизмъ тѣмъ и отличается отъ эклектизма, что онъ не соединяетъ противоположныя воззрѣнія путемъ механическаго рядоположенія, а преодолѣваетъ, снимаетъ самое старую альтернативу; онъ не коснѣетъ въ старой сферѣ, а возноситъ всю постановку вопроса въ новую плоскость; онъ не ограничиваетъ сферы дѣйствія объединяемыхъ теченій непрерывнымъ треніемъ ихъ другъ о друга, а, прозрѣвая единство міра, безконечно расширяетъ и углубляетъ проблему.

1.

Изъ всѣхъ раціоналистическихъ, т.-е. оперирующихъ исключительно понятіями, школъ самой крайней является несомнѣнно теорія равнаго тальона («око за око, зубъ за зубъ»). Конечно въ чистомъ своемъ видѣ она представляетъ собою фикцію, т. к. никогда не примѣнялась на практикѣ и не защищалась въ теоріи въ виду полной своей неосуществимости (при кражѣ, грабежѣ, адюльтерѣ и т. д.), а замѣнялась символизмомъ членовредительства. Но въ одномъ вопросѣ—вопросѣ о смертной казни—теорія эта до самаго послѣдняго времени пользовалась кредитомъ (смерть за смерть)[1]). Поэтому мы и разберемъ ее, пользуясь по-

Empirismus. 15-es Ergänzungsheft zu «Kantstudien». 1909, а также нашу статью въ 1 кн. «Логоса» за 1910 г. «Мистика и метафизика».

[1]) Въ своей «Rechtslehre» К а н т ъ явно стоитъ на ея почвѣ. По его мнѣнію, «только право возмездія (jus talionis, выше опредѣленное чрезъ «принципъ равенства») можетъ вполнѣ опредѣлить качество и количество наказанія». Изд. Берл. Акад.

слѣднимъ примѣромъ, тѣмъ болѣе, что въ виду своей (хотя бы фиктивной) чистоты и послѣдовательности она является очень удобнымъ исходнымъ пунктомъ.—По этой теоріи существеннымъ для преступленія, какъ такового, является не только то, что укладывается исключительно и всецѣло въ правовомъ ряду и составляетъ сущность автономнаго пониманія преступленія, именно—нарушеніе правовой нормы, а нѣчто большее: то конкретное физическое событіе, которое сопровождало это нарушеніе. Для послѣдовательной теоріи тальона важенъ не только физіологическій фактъ смерти, въ которомъ такъ сказать матеріализовалось нарушеніе нормы «не убій», но и общій физическій составъ сопровождавшаго его событія: смерть отъ кинжала, отъ камня, отъ петли и т. д. Что это физическое событіе есть нѣчто побочное, безразличное для автономнаго, чисто правового понятія преступленія,—явствуетъ изъ того, что одно и то же конкретное событіе можетъ сопровождать по существу различныя преступленія (умышленное убійство, убійство по неосторожности) и даже дѣйствія, совершенно безразличныя къ праву (убійство на войнѣ, смерть отъ внѣшнихъ силъ природы). Если тотъ моментъ въ преступленіи, который безразличное для права физическое происшествіе превращаетъ въ релевантный для него фактъ преступленія, назвать ф о р м о й п р е с т у п л е н і я (то, что юридически аморфному придаетъ правовой видъ), а само юридически индифферентное происшествіе—м а т е р і е й п р е с т у п л е н і я,—то можно будетъ сказать, что теорія равнаго тальона матеріализуетъ форму преступленія. Согласно этой теоріи для преступленія столь же с у щ е с т в е н н о важенъ матеріальный составъ его, какъ и его форма. Эта матеріализація формы преступленія дѣлаетъ возможнымъ чисто раціоналистическое опредѣленіе наказанія. Наказаніе есть возмездіе преступленія. Одно должно быть равно другому, тогда только получается полное возмѣщеніе. А такъ какъ въ преступленіи для права релевантна не только форма, но и матерія преступленія, то слѣдовательно существенно для наказанія именно то матеріальное событіе, въ которое вылилось преступленіе. Допустимъ, что для автономнаго пониманія права необходимо и возможно чисто формально и

Т. 6. Стр. 332. Также у Г е г е л я встрѣчаемъ ея слѣды: «Rechtsphilosophie» Zusatz zu § 101: «Хотя при возмездіи не можетъ быть рѣчи о специфическомъ равенствѣ, все же иначе обстоитъ дѣло при убійствѣ,за которое слѣдуетъ необходимо смертная казнь». Это несмотря на то, что въ § 101 вполнѣ правильно усматривается основная ошибка теоріи тальона («равенство остается принципомъ лишь для с у щ е с т в е н н а г о, а не для внѣшняго специфическаго вида заслуженной преступникомъ кары») и даже говорится, что «количественная и качественная опредѣленность преступленія и наказанія относится къ сферѣ внѣшняго, въ которой невозможно никакое абсолютное опредѣленіе».

слѣдовательно раціонально выводить изъ преступленія долженствованіе наказанія. Во всякомъ случаѣ ясно, что формально можно связывать другъ съ другомъ именно только форму преступленія и форму наказанія, которая, какъ бы ни опредѣлять ее (осужденіе, возстановленіе права и т. д.), во всякомъ случаѣ не объемлетъ собою полноты физическаго событія, въ которомъ наказаніе конкретизуется. Дѣйствительно, какое значеніе для права, нарушеннаго чрезъ убійство, сопровождавшееся физіологическимъ фактомъ смерти, можетъ имѣть новый физіологическій фактъ смерти лица, конкретно совершившаго убійство? Никакого возмѣщенія (нуля) здѣсь не получается, а вмѣсто одной смерти получаются двѣ [1]). Такимъ образомъ теорія равнаго тальона не ограничивается формальнымъ выведеніемъ наказанія изъ преступленія: она контрабанднымъ путемъ вводитъ предварительно въ форму преступленія физическій составъ его, а затѣмъ, формально выведя изъ преступленія форму наказанія, получаетъ его снова уже со стороны наказанія. Матеріальный фактъ какъ бы перегоняется ею по формальнымъ трубамъ: изъ крана наказанія она выливаетъ то, что сама же передъ этимъ произвольно влила въ воронку преступленія [2]). Эта произвольность матеріализаціи особенно ярко вскрываетъ необоснованность всего метода. Вѣдь нарушеніе нормы матеріализуется отнюдь не только въ физіологическомъ фактѣ смерти, оно столь же матеріализуется и въ тѣхъ психическихъ переживаніяхъ, которыми сопровождалось преступленіе въ душѣ преступника, наконецъ всей той безконечно конкретной обстановкой, которая ему сопутствовала. Почему изъ этой безконечной сложности тѣсно сплетенныхъ другъ съ другомъ психофизическихъ событій произвольно выхватываются два, три наиболѣе бросающихся въ глаза физіологическихъ и физическихъ факта, которые затѣмъ, методомъ формальной перегонки, признаются достаточными для опредѣленія конкретнаго наказанія? Одно изъ двухъ: либо наказаніе должно воспроизвести в с е преступленіе, какъ часть необозримой дѣйствительности (что очевидно принципіально невозможно), либо надо искать иныхъ критеріевъ для его отпредѣленія [3]).

[1]) Срв. Вл. Соловьевъ, ц. с. стр. 531 сл. Эта мысль выражена у Соловьева съ замѣчательной яркостью. Онъ только не формулируетъ ее въ философскихъ терминахъ и потому не дѣлаетъ изъ нея тѣхъ выводовъ, которые дѣлаемъ мы.

[2]) Схематически это можно бы изобразить слѣд. образомъ:

преступленіе { форма → форма; матерія (смерть) матерія (смерть). } наказаніе.

[3]) Лишь недостаткомъ абстракціи можно объяснить вскрытую нами матеріализацію. Сущность преступленія усматривается въ наиболѣе рѣжущемъ глаза фактѣ.

Сравнивая теорію возмездія съ теоріею равнаго тальона, мы увидимъ, что и она, матеріализуя точно также форму преступленія, по существу однородна съ ней. Отъ послѣдней она отличается только въ двухъ отношеніяхъ: равенство наказанія и преступленія ослабляется въ ней до равнаго отношенія между наказаніемъ и преступленіемъ («тяжесть» одного наказанія относится къ «тяжести» другого, какъ «тяжести» соотвѣтствующихъ преступленій между собою); расширяется также (и соотвѣтственно индивидуализируется) принимаемая во вниманіе матерія преступленія, напр. вводятся основные психическіе факты, какъ умыселъ, неосторожность, запальчивость и т. п. Но «составъ преступленія», т.-е. ограниченное и фиксированное въ уголовномъ законѣ психофизическое происшествіе, по случайнымъ мотивамъ выхваченное изъ всей многообразной матеріи преступленія (т. наз. «тяжесть преступленія»), остается попрежнему рѣшающимъ при отмѣриваніи наказанія. «Возмѣстить» данный конкретный составъ преступленія можетъ только вполнѣ опредѣленный и заранѣе установленный «составъ наказанія». Эта скала наказаній, точно соотвѣтствующая скалѣ преступленій, можетъ правда измѣняться: ослабляться или усиливаться. Но она должна измѣняться вся цѣликомъ, ибо измѣненіе одного какого-либо ея члена нарушило бы точную пропорцію между конкретнымъ наказаніемъ и преступленіемъ. И здѣсь такимъ образомъ тайно и потому случайно выхваченные матеріальные моменты вводятся въ форму преступленія и затѣмъ уже якобы раціонально выводятся съ другой стороны,—со стороны наказанія. Какъ бы «классическая» школа ни ослабляла затѣмъ принципа возмездія, сущность его остается неизмѣнной: это—прикованность опредѣленнаго конкретнаго наказанія къ опредѣленному составу преступленія, произвольно и часто случайно выхваченному изъ необозримой матеріи преступленія. Итакъ, ошибка раціоналистической (т. наз. «классической») школы уголовнаго права заключается не въ томъ, что она стоитъ за автономное пониманіе права, а въ томъ, что она злоупотребляетъ автономіей. Подобно всякому раціонализму она признаетъ формальное разсмотрѣніе наказанія (каковымъ только и можетъ быть самостоятельная теоретическая наука уголовнаго права) способнымъ опредѣлять конкретныя преступленія и на-

Особенно ярко это сказывается въ практикѣ символизирующаго членовредительства: отрубаніе руки за кражу, языка за клевету и т. д.

казанія. Въ связи съ этимъ она недостаточно рѣзко отдѣляетъ неизмѣнную сущность (значеніе) наказанія отъ текучихъ конкретныхъ видовъ его, т.-е. матеріализуетъ форму наказанія. Какъ и всякій раціонализмъ она страдаетъ избыткомъ эмпиризма: раціональный моментъ, который она правильно прозрѣваетъ, она обволакиваетъ однако матеріальными, эмпирическими элементами. Это даетъ иллюзію господства чистаго разума надъ конкретнымъ міромъ но это также безконечно суживаетъ и затемняетъ сферу раціональнаго [1]).

2.

Эмпирическія школы явились справедливой реакціей противъ крайностей раціонализма: противъ чисто раціональнаго опредѣленія наказанія и той прикованности наказанія къ преступленію, о которой мы выше говорили. Наказаніе не можетъ быть заранѣе опредѣлено для всѣхъ случаевъ, оно должно быть индивидуализировано. Нельзя ограничиваться составомъ преступленія въ узкомъ смыслѣ этого слова, надо обратиться къ личности преступника и соотвѣтственно преступности его назначать наиболѣе цѣлесообразное наказаніе. Въ этомъ расширеніи эмпиріи и въ требованіи индивидуализаціи конкретнаго наказанія—несомнѣнная и громадная заслуга эмпирическихъ школъ. Правда, въ этомъ пунктѣ, сами того не подозрѣвая, онѣ въ сущности продолжаютъ дѣло, начатое еще старой, классической же школой. И та, какъ мы видѣли выше, весьма расширила матерію преступленія, введеніемъ цѣлаго ряда психологическихъ различеній начала процессъ индивидуализаціи наказанія. Мы имѣемъ здѣсь въ сущности дѣло съ непрерывной эволюціей, съ крайнимъ развитіемъ начатой раньше уже тенденціи. Итакъ, не въ этомъ крайнемъ индивидуализированіи (которое въ концѣ концовъ не абсолютно и допускаетъ еще дальнѣйшее развитіе) [2]) и расширеніи принимаемой во вниманіе матеріи или эмпиріи преступленія заключается оригинальность эмпирическихъ школъ. Послѣдняя заключается въ ихъ эмпиризмѣ, т.-е. въ отрицаніи какого бы то ни было раціональнаго (формальнаго, «апріорнаго») мо-

[1]) Срв. В. Сеземанъ, Раціональное и ирраціональное въ философіи. «Логосъ», кн. 1-ая за 1911 г. Стр. 114 сл.

[2]) Представители эмпирическихъ школъ сами признаютъ, что новая классификація преступниковъ по типамъ (вмѣняемые, невмѣняемые, случайные, обычные и т. д.) должна не отмѣнить, а сочетаться со старой классификаціей преступленій по тяжести «состава» ихъ. Санкція уголовнаго закона не отмѣняется вполнѣ, а лишь становится болѣе гибкой. Срв. Radbruch, Einführung in die Rechtswissenschaft, 1910, стр. 57.

мента въ преступленіи и наказаніи и, стало быть, въ отрицаніи автономіи права. Отвергая раціонализмъ, т.-е. злоупотребленіе автономіей, эмпирическія школы отрицаютъ самое автономію. Если раціоналистическія школы хотѣли обойтись съ однимъ только раціональнымъ факторомъ, въ который онѣ тайкомъ вкладывали матеріальные (эмпирическіе) элементы, то эмпирическія школы наоборотъ полагаютъ, что возможно обойтись съ однимъ только эмпирическимъ моментомъ: для уголовной политики вполнѣ достаточно эмпиріи наказанія. Удовлетворяютъ ли онѣ этому своему требованію? Не вводятъ ли нѣкоторыя изъ нихъ тайкомъ раціональныхъ элементовъ? Вскрыть это будетъ задачей нашей критики эмпирическихъ школъ.

Простого изложенія взглядовъ крайнихъ представителей эмпирическихъ школъ, даннаго нами выше (гл. I), достаточно для ихъ опроверженія. Онѣ явно замѣняютъ правосудіе благодѣтельной полиціей, наказаніе за преступленія изъятіемъ общественно-опасныхъ индивидуумовъ, т.-е. сами открыто ставятъ себя за предѣлы права и постольку также за предѣлы досягаемости со стороны философіи права. Мы остановимся здѣсь на болѣе осторожныхъ и болѣе серьезныхъ представителяхъ эмпирическихъ школъ, которые (подобно Листу и русской криминалистической группѣ) настаиваютъ на принципѣ «легальности» [1]). Наказаніе по существу своему есть мѣра охраненія и потому всецѣло конструируется точкой зрѣнія цѣлесообразности. Но въ отличіе отъ чисто полицейскихъ мѣропріятій оно ограничивается принципомъ легальности, сообщающимъ ему правовой характеръ. Однако, легальность эта не есть какой-то метафизическій принципъ, вѣчный и неизмѣнный. Она есть нѣчто весьма эмпирическое и относительное. Это—не что иное, какъ совокупность нравственныхъ и правовыхъ воззрѣній даннаго народа въ данную эпоху. Если нравственно-правовое чувство народа протестуетъ, напр., противъ смертной казни, то ее слѣдуетъ отмѣнить вопреки ея часто несомнѣнной цѣлесообразности. Но что, если правовыя воззрѣнія даннаго народа въ данную эпоху въ томъ и заключаются, чтобы утвердить исключительное господство цѣлесообразности? Это не только не невозможно, но даже фактически такъ и было въ первобытныхъ обществахъ. Въ такомъ случаѣ принципъ легальности самъ себя отмѣняетъ, уступая всецѣло мѣсто торжествующей цѣлесообразности. Итакъ, понятый эмпирически принципъ легальности не только наполняется относительнымъ содержаніемъ, но самъ по себѣ не безусловенъ, а относителенъ. Все, что онъ говоритъ,—это, что въ настоящее

[1]) Листъ, ц. с., § 17, Radbruch, ц. с., стр. 59—60.

время въ законодательствахъ культурныхъ странъ признается принципъ «nullum crimen sine lege», ограничивающій точку зрѣнія цѣлесообразности. Отграничить наказаніе вообще отъ не-наказанія, опредѣлить сущность его, какъ правового акта, онъ неспособенъ. Отдѣляя же съ его помощью область наказанія отъ другихъ областей (административнаго воздѣйствія и т. д.), эмпирическія школы пользуются имъ на самомъ дѣлѣ, какъ раціональнымъ, апріорнымъ принципомъ, какъ формальной предпосылкой всякаго наказанія. Содержаніе легальности («правовыя воззрѣнія даннаго народа въ данную эпоху») можетъ мѣняться и даже переходить въ свою противоположность (процентъ—преступленіе, процентъ—непреступленіе), но сама идея, форма легальности неизмѣнна и неотмѣнна. Фактически она можетъ быть, конечно, еще не признана, можетъ быть нарушена. Но все, что ее нарушаетъ, отмѣняетъ не ее, а такъ сказать себя самого: отмѣняетъ себя, какъ правовой актъ, ставитъ себя за предѣлы правовой дѣятельности.—Что эмпирическія школы въ данномъ случаѣ пользуются, сами того не подозрѣвая, именно такимъ неизмѣннымъ, формальнымъ принципомъ, ясно также изъ слѣдующаго разсужденія.

Легальность, по мнѣнію эмпирическихъ школъ, въ сущности даже принципіально ничѣмъ не отличается отъ цѣлесообразности. Это есть та же цѣлесообразность, только цѣлесообразность не конкретнаго случая, а отвлеченная цѣлесообразность высшаго порядка. Эта отвлеченность ея отъ интересовъ сегодняшняго дня придаетъ ей характеръ откристаллизованности и самодовлѣнія. Метафизическія теоріи, игнорируя ея происхожденіе изъ повседневныхъ интересовъ, неправильно усматриваютъ въ ней совершенно новый принципъ безкорыстія и автономіи. На самомъ дѣлѣ легальность, право есть не что иное, какъ откристаллизованный интересъ болѣе высшаго, общаго порядка. Если легальность должна ограничивать цѣлесообразность въ наказаніи, то это значитъ лишь, что цѣлесообразность высшаго порядка должна ограничивать цѣлесообразность низшую. Для достиженія благодѣтельныхъ, но все же лишь очень временныхъ цѣлей неблагоразумно колебать правовой строй и принципъ легальности, которые защищаютъ болѣе длительный и общій интересъ. Здѣсь дѣло простого расчета аналогично выводу альтруизма въ утилитаристической этикѣ: альтруизмъ болѣе выгоденъ, ибо защищаетъ нашъ длительный интересъ, тогда какъ грубый эгоизмъ служитъ лишь минутному, случайному интересу, вредя интересу длительному и постоянному. Но кто носитель этого откристаллизованнаго интереса? Чей интересъ защищаетъ право? Въ опредѣленіи этого носителя мы наблюдаемъ въ эмпирическихъ теоріяхъ послѣдовательное восхо-

жденіе отъ низшаго коллектива ко все болѣе общему. Правители, господствующее сословіе, экономически господствующій классъ[1]), нація, или общество, какъ цѣлое, послѣдовательно смѣняютъ другъ друга въ качествѣ носителей этого высшаго, оторваннаго отъ потребностей дня интереса. Но такъ какъ слишкомъ часто приходится видѣть, какъ защита «жизненныхъ интересовъ» какой-нибудь націи приходитъ въ столкновеніе съ правомъ и ведетъ къ болѣе или менѣе открытому его нарушенію, то на сцену выступаетъ, наконецъ, послѣдняя инстанція: человѣчество. Оно есть носитель легальности, права въ собственномъ смыслѣ этого слова. Нація, нарушающая право хотя бы при преслѣдованіи своихъ жизненныхъ интересовъ, нарушаетъ болѣе общій и длительный интересъ: интересъ человѣчества. На этой послѣдней инстанціи, къ которой неизбѣжно приходитъ эмпирическое обоснованіе легальности, какъ высшей цѣлесообразности, мнимо-эмпирическій характеръ его сказывается особенно ясно. Что представляетъ собою «человѣчество»? Очевидно не этнографическое понятіе, не простую только совокупность hominum sapientium, а цѣнностное понятіе наиболѣе объемлющаго культурнаго цѣлаго. Что такое интересы человѣчества? Очевидно, не что иное, какъ интересы культуры, т.-е. науки, искусства и между прочимъ самого же права. Интересъ правителя, класса, націи есть еще нѣчто конкретное, уловимое, понятное, какъ интересъ. Когда мы переходимъ однако къ послѣднему цѣлому,—къ человѣчеству, то интересъ лишается своего частнаго, корыстнаго характера, своего значенія, какъ интересъ. Сказать,—легальность наивысшій интересъ человѣчества, совершенно все равно, что сказать: легальность есть легальность, право есть право, т.-е. самодовлѣющая, несводимая ни на что иное цѣнность. Здѣсь мы имѣемъ уже не цѣлесообразность ради опредѣленной конкретной цѣли, а цѣлесообразность безъ цѣли, цѣлесообразность ради цѣлесообразности, какъ въ «Критикѣ силы сужденія» Кантъ опредѣлилъ автономный характеръ искусства. Итакъ, ошибка эмпирическихъ школъ заключается не въ томъ, что онѣ подчеркиваютъ необходимость эмпиріи для уголовной политики (въ этомъ ихъ заслуга), а въ томъ,

[1]) Мы и не думаемъ здѣсь сомнѣваться въ томъ фактѣ, что матеріальное право («правовыя воззрѣнія данной эпохи») опредѣляется интересами господствующаго класса. Мы имѣемъ въ виду лишь легальность какъ таковую, идею права. Что послѣдняя не имѣетъ своимъ носителемъ господствующій классъ явствуетъ изъ того, что классовая борьба въ средѣ націи можетъ и должна протекать въ правовыхъ формахъ. Имѣется общій форумъ, предъ которымъ происходитъ борьба стараго матеріальнаго («несправедливаго») права съ новымъ («справедливымъ»).

что считаютъ, что эмпиріи достаточно для ея обоснованія, т.-е. отрицаютъ самостоятельную науку уголовнаго права (см. I, 3). Но такъ какъ безъ формъ (если угодно «апріорныхъ») обойтись нельзя, то онѣ на самомъ дѣлѣ контрабандным путемъ вводятъ въ эмпирію-матерію апріорныя формы. Подобно раціонализму, страдавшему избыткомъ матеріальныхъ моментовъ, и онѣ страдаютъ избыткомъ формальныхъ. Очевидно ограничиться однимъ какимъ-нибудь моментомъ, какъ того хотятъ одинаково раціонализмъ и эмпиризмъ, невозможно: въ той или иной формѣ контрабанда даетъ себя знать. Очевидно, что сама противоположность эмпиризма-раціонализма не достаточна.

3.

Изъ критики раціоналистическихъ и эмпирическихъ теорій мы видимъ, что не отсутствіе одного какого-нибудь момента (формальнаго или матеріальнаго) преступленія или наказанія—причина ихъ раціонализма или эмпиризма. Причина—и при томъ общая обоимъ теченіямъ—коренится, вѣрнѣе, въ недостаточно рѣзкомъ различеніи обоихъ необходимыхъ моментовъ и въ ложной увѣренности, будто можно обойтись только съ помощью какого-нибудь одного изъ нихъ. Раціоналистическія школы, защищая самоцѣнность наказанія и свободу (автономію) правового субъекта, игнорировали личность преступника, лишь въ конкретности своего психофизическаго бытія совершающаго преступленіе. Оперируя исключительно съ правовыми формальными понятіями онѣ имѣли въ виду лишь правового субъекта, т.-е. ту характеристику конкретнаго человѣка, которая вводитъ его въ правовую сферу, оформляетъ его въ правовую личность и придаетъ ему правовую цѣнность, какъ носителя правъ, дѣлаетъ его «свободнымъ». Изъ этого абстрактнаго цѣнностнаго свойства, обладающаго лишь значеніемъ, но не бытіемъ, онѣ выводили заключенія, касающіяся конкретнаго психофизическаго субъекта, который вѣдь именно и подвергается конкретнымъ наказаніямъ. Удавалось имъ это, какъ мы видѣли, лишь благодаря предварительному введенію въ правового субъекта произвольно выхваченныхъ матеріальныхъ моментовъ. Наоборотъ, эмпирическія школы имѣютъ въ виду исключительно конкретный психофизическій организмъ. Теоретическія науки, лежащія въ основѣ уголовной политики (такъ наз. «криминологія»), только его и изучаютъ и только его и должны изучать. Правовой субъектъ есть либо пустая метафизическая абстракція, либо не что иное, какъ обобщенное

отвлеченіе отъ конкретной психофизической личности. Изъ эмпирическаго изученія его бытія, принимая во вниманіе цѣль наказанія, какъ средства предупрежденія преступленій, можно вывести вполнѣ наказаніе и его свойства. Выводъ этотъ удается имъ опять таки благодаря предварительному введенію формальнаго момента «легальности». Если избѣгать непонятныхъ и неощутимыхъ абстракцій, то ясно, что отнюдь не безплотное человѣчество—это послѣднее убѣжище эмпирической теоріи права—,а именно конкретный человѣкъ является носителемъ «легальности», т.-е. идеи неотъемлемой правосубъектности. Конкретный человѣкъ есть правовой субъектъ, и эта невыводимая изъ свойствъ его, какъ психофизическаго организма (и тѣмъ самымъ питающая совершенно особую, не-эмпирическую науку), характеристика и есть та контрабанда, которую тайкомъ проносятъ въ свои построенія эмпирическія теоріи. Такимъ образомъ, общая предпосылка раціонализма и эмпиризма, т.-е. основа самой ихъ противоположности, — неразличеніе между психофизическимъ организмомъ и правовымъ субъектомъ. Раціонализмъ, введя предварительно въ правового субъекта произвольно выхваченные матеріальные моменты, ограничивается ими при опредѣленіи конкретныхъ каръ, касающихся конкретной психофизической личности. Эмпиризмъ же наоборотъ, введя контрабаднымъ путемъ въ уголовную политику формальные (чисто правовые) моменты, стремится вывести самого правового субъекта изъ субъекта психофизическаго, понимая его, какъ простое обобщеніе, отвлеченіе отъ послѣдняго.

III. ФИЛОСОФСКАЯ НАУКА О НАКАЗАНІИ.

Изъ сказаннаго съ достаточной опредѣленностью выясняется задача философской науки о наказаніи. Имѣя дѣло исключительно съ отвлеченнымъ правовымъ субъектомъ, она изучаетъ значеніе и цѣнность преступленія и наказанія, вскрываетъ ихъ (правовой) смыслъ, установляетъ ихъ основные формальные принципы (къ таковымъ, напр., относится «принципъ легальности», т.-е. nullum crimen, nulla poena sine lege, а также другіе принципы, которыхъ мы ниже коснемся). Смыслъ преступленія и цѣнность наказанія совершенно независимы отъ смѣ-

няющихся въ теченіе исторіи конкретныхъ родовъ преступленія и наказанія. Формальные принципы уголовнаго права могутъ заполняться самымъ разнообразнымъ содержаніемъ,—сами они неотмѣняемы. Ихъ можно конечно фактически нарушить, какъ можно фактически отвергнуть законъ противорѣчія и законъ причинности. Но нарушающій ихъ тѣмъ самымъ выходитъ за предѣлы правовой сферы, какъ непризнающій причинности выходитъ за предѣлы науки. Для права принципы эти ненарушимы, ибо они представляютъ собою не что иное, какъ формальныя предпосылки всякаго права, въ данномъ частномъ случаѣ,—преступленія и наказанія, какъ правовыхъ актовъ. Безразличнымъ къ праву происшествіямъ психофизическаго міра предпосылки эти придаютъ смыслъ и тѣмъ самымъ также и видъ права. Эти формы права могутъ, конечно, не сознаваться явно при осуществленіи правового акта, но онѣ необходимо подразумѣваются, скрыто сопереживаются всѣми участниками правового акта и при томъ одинаково въ случаѣ справедливости или несправедливости его. Такъ формальныя предпосылки науки сопереживаются при всякомъ научномъ переживаніи, все равно отвергаемъ ли мы при этомъ какое-нибудь мнѣніе какъ ложное или признаемъ его какъ истинное. Чтобы какой-нибудь несправедливый актъ (преступленіе или несправедливое наказаніе) могъ быть отвергнутъ (получить отрицательную цѣнность), онъ долженъ тоже быть релевантнымъ по отношенію къ праву, т.-е. быть оформленнымъ правовой формой. Такъ художественная критика можетъ быть направлена лишь на эстетически оформленное содержаніе; она становится безсмысленной по отношенію къ эстетически безразличнымъ вещамъ [1]). Подобно всѣмъ великимъ областямъ культуры, и право вѣчно только въ своемъ значеніи, а не эмпирическомъ бытіи. Оно родилось въ опредѣленную эпоху, вмѣстѣ со всей культурой несомнѣнно погибнетъ съ какой нибудь земной катастрофой, но оно ничуть не умалится отъ того въ своемъ безвременномъ значеніи и цѣнности. Наказаніе тоже возникло на памяти людей (какъ наука въ отличіе отъ знанія возникла впервые въ Элладѣ). Напр., его еще не было въ языческой Германіи [2]). Медленно высвобождалось оно изъ родовой мести и мѣръ общественной безопасности, подобно тому, какъ наука долго еще послѣ своего возникновенія носила на себѣ слѣды своего служебнаго происхожденія изъ техническихъ и религіозно-техническихъ знаній. Смѣнялись и безконечно будутъ смѣняться пра-

[1]) Срв. статью «Мистика и метафизика», «Логосъ» 1910, № 1, стр. 124 сл.

[2]) Срв. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe въ особ., стр. 32. Реакція на преступленіе, конечно, была и раньше, но наказанія, какъ правового акта, не было. Срв. ниже V, 2.

вовыя мнѣнія и виды наказаній, но нигдѣ, какъ именно въ этой самой смѣнѣ, въ этой непрерывной борьбѣ за справедливое право, за справедливое наказаніе не проявилась съ такой явной очевидностью несокрушимая цѣнность этого «одного изъ величайшихъ твореній исторіи» [1]).

Лучше всего выяснимъ мы сущность нашего воззрѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ задачи философской науки о формахъ права, противопоставивъ его теоріямъ естественнаго права. Естественное право также настаивало на абсолютности и вѣчности права. Оно также полагало, что чисто умозрительнымъ путемъ безъ помощи опыта, исходя изъ «природы» человѣка, какъ правового субъекта, возможно построить систему раціональнаго права. До Гегеля естественное право было даже синонимомъ философіи права.—При этомъ, однако, философія естественнаго права отнюдь не ограничивала своей задачи вскрытіемъ предпосылокъ или формъ права положительнаго. Напротивъ, естественное право противополагалось положительному не какъ его необходимый элементъ, имманентно ему присущій, а какъ трансцендентное по отношенію къ нему, враждебное ему и вполнѣ самостоятельное право, долженствующее его со временемъ вытѣснить и замѣнить. Для насъ вѣчныя формы права одинаково обусловливаютъ, или оформляютъ какъ справедливое, такъ и несправедливое право. Сами по себѣ формы, дѣлая впервые возможной правовую цѣнность (положительную или отрицательную), ни справедливы ни несправедливы, а какъ бы по ту сторону этого противорѣчія. Сама по себѣ матерія права также не можетъ быть справедливой ни несправедливой: будучи безразлична, какъ таковая, къ правовой цѣнности, она находится, какъ бы по сю сторону ея, лишена вообще правового смысла. Только совокупность обоихъ элементовъ даетъ настоящее право, могущее быть справедливымъ или несправедливымъ. Въ теоріи естественнаго права наоборотъ противополагались другъ другу не два элемента одного и того же права, а два права: изъ нихъ одно—положительное—всегда и сплошь несправедливое, другое—естественное—все сплошь проникнутое сіяющей справедливостью. Апріорное право было не хребтомъ относительнаго, дѣлающимъ возможной борьбу справедливаго права съ несправедливымъ и обусловливающимъ вѣчную смѣну ихъ. Оно понималось не динамично, а статично, какъ вѣчное, неизмѣнное право, достиженіе котораго дѣлаетъ ненужнымъ и уничтожаетъ всякое развитіе и движеніе въ правѣ. Можно сказать, что естественное право превращало трансцендентальную форму въ транс-

[1]) Ibid, стр. 50.

цендентное бытіе, гипостизировало элементъ въ самостоятельную сущность. Конечно, придать формальнымъ предпосылкамъ права этотъ самостоятельный характеръ справедливаго права удавалось опять таки лишь путемъ скрытаго внесенія въ нихъ матеріальныхъ, эмпирическихъ моментовъ. Дѣйствительно, въ перечнѣ естественныхъ правъ того времени мы встрѣчаемъ отнюдь не только формальные принципы (какъ nullum crimen sine lege), но и конкретныя права (право на тайну корреспонденціи, право собраній и т. д.), обусловленныя, какъ мы видѣли (I, 2), относительными родами историческаго произвола. Въ этой матеріализаціи формъ лежитъ корень того удвоенія права, которое составляетъ истинную сущность всей разсматриваемой теоріи: превращенія формы въ идеальный прообразъ, а матеріи—въ искаженное исторіей отраженіе его.—Такъ, естественное право есть не что иное какъ видъ раціоналистической метафизики [1]), точнѣе—примѣненный къ праву платонизмъ. Сущность послѣдняго также заключается въ «неправомѣрномъ удвоеніи» истины. «На мѣсто дуалистической формы и алогическаго матеріала, какъ обоихъ элементовъ, лишь совмѣстно учреждающихъ единое царство теоретическаго смысла, въ немъ господствуетъ дуальность, съ одной стороны, сплошь металогическаго царства, въ которомъ даже логическое появляется въ металогической маскѣ, и съ другой—сплошь логическаго царства, въ которомъ даже алогическое вознесено на небо безвременно значащихъ формъ» [2]). Отношеніе защищаемой нами философіи права къ естественному праву совершенно аналогично отношенію кантовой трансцендентальной идеи къ трансцендентному бытію раціонализма: форма права есть то же самое естественное право, только освобожденное ото всѣхъ обволакивающихъ и суживающихъ его матеріальныхъ моментовъ. Это какъ бы минимумъ естественнаго права подобно тому, какъ кантова идея есть не что иное, какъ низведенное съ неба трансцендентнаго бытія въ βάθος опыта и тѣмъ самымъ очищенное отъ всѣхъ имманентныхъ наростовъ апріори [3]).

Сказаннымъ опредѣляется методъ нашей философіи наказанія. Мы можемъ исходить въ ней изъ раціоналистическихъ теорій наказа-

[1]) Срв. E. Lask, Rechtsphilosophie въ сборникѣ «Philosophie im Beginn des 20-en Iahrhunderts». 1905, 2 томъ, стр. 5.

[2]) E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911, стр. 41. Срв. также стр. 35, 49 и др.

[3]) Срв. наше опредѣленіе трансцендентнаго бытія и (формальной) цѣнности: «цѣнность есть минимумъ трансцендентнаго бытія, трансцендентное же бытіе есть цѣнность, затемненная и суженная имманентными моментами». Ст. «Мистика и метафизика», «Логосъ» 1910, № 1, стр. 128. Срв. Риккертъ, Философія исторіи (рус. пер., стр. 142), которому мы обязаны этимъ воззрѣніемъ.

нія, подвергнувъ ихъ только трансцендентальной критикѣ, т.-е. очистивъ ихъ отъ всѣхъ постороннихъ матеріальныхъ моментовъ, въ нихъ вкравшихся. Вылущивъ, такимъ образомъ, цѣнность изъ бытія, форму изъ самостоятельнаго естественнаго права, мы можемъ затѣмъ путемъ провѣрочной критики эмпиризма убѣдиться въ томъ, что это и есть тотъ минимумъ, безъ котораго не можетъ обойтись никакая п р а в о в а я теорія, какъ бы ни отрицала она явно всякіе апріорные принципы. Выше (II, 1) мы попытались сдѣлать первую половину этой критики, въ слѣдующей главѣ мы перейдемъ къ установленію формальныхъ понятій преступленія и наказанія. Сейчасъ же на одномъ примѣрѣ попытаемся еще рѣзче выяснить идею нашей философіи наказанія.

Разсматривая связь между автономнымъ пониманіемъ права и идеей автономіи (свободы) личности, мы указали (I, 2) на то, что цѣлый рядъ автономныхъ теорій, признавая неотъемлемыя права человѣка, утверждали тѣмъ не менѣе абсолютную власть государства надъ личностью. Кантъ говорилъ, напр., что интересъ права въ случаѣ убійства можетъ быть возмѣщенъ только смертью преступника[1]). Предъ лицомъ непоправимаго вреда, нанесеннаго праву и его представителю—государству, послѣднее должно проявить всю свою неограниченную власть. Мы уже вскрыли (II, 1) раціоналистическій характеръ этого обоснованія смертной казни, не вытекающаго необходимо изъ автономнаго пониманія права. Теперь мы можемъ еще точнѣе опредѣлить его основную ошибку. Согласно этому воззрѣнію правосубъектность изъ формальной характеристики конкретнаго человѣка гипостазируется въ какую-то самостоятельную сущность, существующую независимо отъ конкретной личности въ какомъ-то самостоятельномъ царствѣ формальнаго справедливаго права. Какъ слѣдствіе этого ухода правосубъектности изъ матеріальнаго міра въ особую сферу естественнаго права получается полная безправность низведеннаго на ступень простого психофизическаго организма преступника. Моментъ преступленія производитъ этотъ разрывъ формальнаго и матеріальнаго элементовъ и удвоеніе ихъ до двухъ міровъ справедливаго и несправедливаго; правосубъектность реально уходитъ и даже какъ бы въ своихъ интересахъ требуетъ смерти преступника. Преступникъ, лишенный своей правосубъектности, становится безправнымъ передъ государствомъ, съ момента преступленія всецѣло на себя переносящимъ представительство идеи права; но онъ все-таки остается релевантнымъ для права, не превращается въ простое жи-

[1]) «Если онъ убилъ, онъ долженъ умереть. Здѣсь не можетъ быть никакого суррогата для удовлетворенія справедливости». Rechtslehre, Акад. изд. Т. 6, стр. 333. О Гегелѣ см. выше примѣч. на стр. 195.

вотное, т.-е. носитъ на себѣ какъ бы еще тѣнь правосубъектности, превращается въ отблескъ самостоятельно существующаго и довлѣющаго себѣ правового субъекта. Прообразъ—метафизическая сущность правового субъекта требуетъ смерти своего отраженія—конкретной психофизической личности преступника[1]). Итакъ, въ основѣ этого утвержденія абсолютной власти государства надъ индивидуумомъ лежитъ то же самое извѣстное уже намъ изъ критики естественнаго права заблужденіе: матеріализація и связанное съ ней гипостазированіе формы въ особую сущность[2]). Должно различать между правовымъ субъектомъ и психофизическимъ организмомъ: первый изучается философіей права (въ нашемъ случаѣ—наказанія), второй—такъ наз. «криминологіей». Но не должно реально разъединять обоихъ: положительное право и критика его—уголовная политика—имѣютъ дѣло съ преступникомъ, т.-е. съ цѣлымъ, въ которомъ правосубъектность и психофизическое бытіе неразрывно слиты воедино. Какъ всякая форма, правовой субъектъ имѣетъ лишь самостоятельное значеніе и цѣнность; самъ по себѣ онъ не существуетъ. Существуетъ лишь психофизическій организмъ, который самъ по себѣ однако лишенъ правового значенія (цѣнности). Такимъ образомъ, правильное пониманіе наказанія и уголовной политики должно, отвергнувши одинаково какъ эмпиризмъ, такъ и раціонализмъ, признать необходимость для уголовной политики раціональнаго и эмпирическаго моментовъ, какъ неизмѣнной формы наказанія и дополняющаго ее измѣнчиваго содержанія наказанія. Чисто теоретическая (формальная) наука уголовнаго права можетъ говорить лишь о правовомъ субъектѣ. Уголовная же политика, имѣющая дѣло съ конкретной психофизической личностью, должна привлекать также и эмпирическій матеріалъ.

---

[1]) Срв. Кантъ, Rechtslehre, стр. 335.

[2]) Въ методологическомъ аспектѣ можно сказать, что этотъ «трансперсонализмъ», какъ его называетъ Ласкъ (Rechtsphilosophie, стр. 14 сл.), есть смѣшеніе трансцендентальной всеобщности формъ права съ коллективной всеобщностью общественнаго цѣлаго совершенно аналогично тому, какъ раціонализмъ въ теоретической философіи есть въ сущности неразличеніе между трансцендентальной всеобщностью логическихъ формъ и родовой всеобщностью эмпирическаго понятія. О послѣднемъ см. S. Hessen, Individuelle Kausalität, стр. 4 сл., 57 сл., 145 сл. и Lask, Logik der Philosophie, стр. 78.

IV. ФОРМАЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ ПРЕСТУПЛЕНІЯ И НАКАЗАНІЯ.

Дать формальное понятіе преступленія и наказанія—значитъ показать, въ силу чего безразличный по отношенію къ праву поступокъ пріобрѣтаетъ правовой смыслъ, или правовую цѣнность (положительную или отрицательную). Въ силу какихъ предпосылокъ дѣйствіе становится преступленіемъ, реакція на него—наказаніемъ? Какое значеніе для права имѣютъ преступленіе и наказаніе? Что придаетъ имъ печать права? Наконецъ, каковы границы преступленія и наказанія, какъ правовыхъ актовъ, нарушеніе которыхъ означало бы вмѣстѣ съ тѣмъ выходъ за предѣлы правовой сферы? Задача философскаго, формальнаго разсмотрѣнія заключается такимъ образомъ не въ выставленіи общаго родового понятія, подъ которое одинаково можно было бы отнести всѣ встрѣчающіеся въ исторіи виды преступленія и наказанія[1]), а въ сведеніи ихъ къ первоисточнику права и въ этомъ смыслѣ—къ обоснованію ихъ. Но это все, что можетъ сдѣлать философія наказанія. Дать абсолютное (религіозное или нравственное) оправданіе права людей наказывать себѣ подобныхъ—выходитъ за предѣлы ея задачи и компетенціи. Она довольствуется лишь уясненіемъ роли преступленія и наказанія, какъ необходимыхъ элементовъ права, съ правомъ родившихся и съ правомъ же имѣющихъ погибнуть. Задача общей философіи права—дать затѣмъ обоснованіе самого права, свести его къ первоисточнику явленнаго абсолюта—исторіи, или, какъ говорятъ нынѣ, культуры. Но только на основѣ вскрытаго ранѣе содержанія самого права возможно приступить къ задачѣ его обоснованія. Только сконцентрировавши въ одну общую мощную проблему всѣ вопросы, задаваемые намъ многообразными проявленіями права, возможно и имѣетъ смыслъ рѣшить самое проблему права[2]). Пока же мы предполагаемъ право по способу платоновой ὑπόθεσις и тѣмъ самымъ сознательно и завѣдомо ограничиваемъ нашу задачу. Поэтому также мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ, какъ преждевременные, всѣ вопросы о мѣстѣ и значеніи права въ системѣ культурныхъ цѣнностей, о взаимоотношеніи его съ нравственностью и т. д. Всѣ эти вопросы, настоятельно требующіе своего разрѣшенія, указываютъ лишь на то, что философія наказанія есть только глава философіи права.

[1]) Ниже (V, 2) мы, напр., увидимъ, что смертная казнь, до сихъ поръ очень многими почитающаяся какъ проявленіе наивысшей мощи Ѳемиды и права, не подходитъ подъ истинно философское понятіе наказанія, ибо нарушаетъ границы наказанія какъ правового акта. Слѣдуя Биндингу (Normen, стр. 478), мы вообще сомнѣваемся въ возможности дать родовое общее понятіе преступленія и наказанія.

[2]) Срв. Individuelle Kausalität, стр. 144 сл.

I.

При критикѣ раціоналистическихъ теорій преступленія (II, 1) мы видѣли, что, если отвлечься отъ матеріальныхъ моментовъ, которыми онѣ окутали формальное понятіе преступленія, то въ качествѣ формальной характеристики его останется лишь н а р у ш е н і е п р а в а. Биндингу (въ 1-мъ томѣ «Die Normen und ihre Uebertretung») принадлежитъ заслуга показать, что въ основѣ уголовнаго закона, создающаго преступное дѣяніе, лежитъ явно выраженная или подразумѣваемая правовая норма, создающая противоправовое дѣяніе[1]). Безъ этой правовой нормы, лежащей въ основѣ уголовнаго закона, послѣдній лишается правового смысла. Ибо уголовный законъ не опредѣляетъ самого преступленія, а лишь «регулируетъ уголовное правовое взаимоотношеніе между уполномоченнымъ къ наказанію и преступникомъ»[2]). Какъ бы ни различать далѣе источниковъ самой нормы и объектовъ преступнаго посягательства (субъективныя, публичныя права, правовыя блага)[3]),— все равно въ основѣ преступленія лежитъ всегда нарушеніе правовой нормы. Только это нарушеніе[4]) придаетъ безразличному психофизическому происшествію печать правового смысла. Уголовный законъ, опредѣляющій наказаніе за поступокъ, индифферентный по отношенію къ правовымъ нормамъ, представляетъ правовую безсмыслицу. Наоборотъ, никакой правовой безсмыслицы нѣтъ въ уголовномъ законѣ, опредѣляющемъ наказаніе за нарушеніе хотя бы самой неважной правовой нормы: послѣднее можетъ быть лишь нецѣлесообразно, но не юридически безсмысленно. Какъ всякое право и всякое правовое благо можетъ стать объектомъ преступнаго посягательства[5]), такъ и всякая правовая норма можетъ стать источникомъ уголовнаго закона.

Если объектомъ преступленія можетъ быть только п р а в о в а я норма, то и субъектомъ его можетъ быть только п р а в о в а я личность. Здѣсь проведенное нами выше (II, 3) различіе между правовымъ и психофизическимъ субъектомъ пріобрѣтаетъ особенное значеніе. Простой психофизическій организмъ, какъ бы сознателенъ и вмѣняемъ онъ ни былъ, не можетъ совершать преступленія: звѣри, рабы, лишенные мира (Friedlose) не могутъ быть преступниками. Причиненный ими вредъ лишенъ всякаго правового смысла, такъ же какъ вредъ, причиненный

---

[1]) 2 изд. 1890 г., стр. 3—7, 35—36, 134.

[2]) Стр. 20.

[3]) Ibid., срв. §§ 48—50.

[4]) Нарушеніе отлично отъ отмѣны, протекающей соотвѣтственно другимъ болѣе высшимъ правовымъ нормамъ. Объ отмѣнѣ нормъ см. ниже, стр. 218.

[5]) Ibid., стр. 260.

силами природы. Малолѣтнія дѣти и сумасшедшіе тоже не могутъ быть преступниками, потому что, хотя за ними и признается въ извѣстномъ смыслѣ правосубъектность, они все же почитаются неспособными сами осуществлять свои права. Приписывать имъ правоспособность, одновременно настаивая на ихъ полной невмѣняемости, было бы явнымъ противорѣчіемъ и безсмыслицей[1]). Съ другой стороны, не люди и даже предметы, лишенные сознанія и всякой психики, вообще говоря могутъ быть правовыми субъектами и, слѣдовательно, преступниками. Такъ, въ средніе вѣка случались процессы звѣрей (особенно кошекъ), книгъ (безъ отношенія къ ихъ авторамъ). Іоаннъ III послѣ побѣды надъ Псковомъ сослалъ, какъ извѣстно, мятежный колоколъ на дальній сѣверъ. Правда, въ настоящее время мы считаемъ (и вполнѣ основательно), что сознаніе есть необходимое условіе для реализаціи цѣнностнаго субъекта, но существененъ именно этотъ цѣнностный (въ данномъ случаѣ—правовой) характеръ субъекта, а не его психическая организація. Вполнѣ возможно конструировать преступленіе, которое совершалось бы коллективнымъ юридическимъ лицомъ, какъ особымъ правовымъ субъектомъ, и за которое слѣдовало бы наказаніе именно этого юридическаго лица, какъ такового, а не представляющихъ его психофизическихъ лицъ. Итакъ, съ формальной стороны преступленіе есть содѣянное правовымъ субъектомъ правонарушеніе.

Каково значеніе преступленія для права? Съ точки зрѣнія естественнаго права, преступленіе есть нѣчто совершенно неразумное, абсолютно несоотвѣтствующее, враждебное праву. Преступленіе объясняется исключительно историческимъ искаженіемъ права. При господствѣ

[1]) Вопросъ о вмѣняемости въ частныхъ случаяхъ не имѣетъ никакого отношенія къ формальному понятію преступленія, а относится всецѣло къ вопросу о конкретномъ (матеріализованномъ) наказаніи (см. п. 2), которое должно постигнуть преступника. Это всецѣло—вопросъ матеріальнаго правосудія, который должно рѣшать въ зависимости отъ даннаго конкретнаго психофизическаго субъекта, и въ рѣшеніи котораго психіатріи поэтому принадлежитъ преимущественный голосъ. Невмѣняемость правоспособнаго правового субъекта не можетъ сдѣлать преступленіе непреступленіемъ, а можетъ лишь сдѣлать ненужнымъ конкретное (матеріализованное) наказаніе его. Къ сожалѣнію, и здѣсь формальная проблема о возможности быть преступникомъ была (вслѣдствіе неразличенія между правовымъ и психофизическимъ субъектомъ) смѣшана съ матеріальной проблемой о психической вмѣняемости, что подало поводъ къ безконечнымъ и неплодотворнымъ метафизическимъ спорамъ о свободѣ воли. Срв. интересную статью Natorp'a (которую намъ удалось, къ сожалѣнію, прочесть лишь по написаніи нашей статьи) въ «Philosophische Abhandlungen H. Cohen dargebracht» 1912 «Willensfreiheit und Verantwortlichkeit», въ особенности стр. 221.

естественнаго права оно, если не уничтожится совсѣмъ, будетъ сведено до минимума. Подобно тому, какъ ложь въ теоретическомъ раціонализмѣ не имѣетъ никакого мѣста, будучи всецѣло отнесена на счетъ матеріи и міра бытія, точно такъ же и преступленіе въ естественномъ правѣ совершенно изгоняется изъ міра справедливаго права. Введя апріорную идею въ эмпирическій міръ, растворивъ трансцендентное бытіе въ имманентномъ, Кантъ провозгласилъ безграничность разума. Тѣмъ самымъ онъ сдѣлалъ возможнымъ философское познаніе преступленія и несправедливаго права. Какъ несправедливое право, такъ и преступленіе оформлены правовой формой, обладаютъ правовымъ смысломъ и постольку «разумны». Правда, въ своей философіи права самъ Кантъ не сдѣлалъ всѣхъ выводовъ изъ своей общей философской позиціи: не будучи въ силахъ преодолѣть въ этой области своего прежняго раціонализма, онъ остался здѣсь чрезмѣрнымъ данникомъ естественнаго права. Поэтому именно изъ оппозиціи къ нему Гегель (въ предисловіи къ своей «Философіи права») и провозгласилъ свое: «все разумное дѣйствительно; и все дѣйствительное разумно». Означая только отрицаніе трансцендентнаго бытія и провозглашая лишь всеобщую оформленность эмпирическаго міра формами разума, формула эта въ сущности больше подходитъ къ кантіанству, чѣмъ къ философіи Гегеля. Дѣйствительно, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго кантіанства, все дѣйствительное (опытъ, право, искусство) опредѣлено формами разума. Несправедливое право столь же разумно, какъ и справедливое, преступленіе равно какъ и наказаніе обладаютъ правовымъ смысломъ. Для проведенія р а з л и ч і й въ средѣ этого равно оформленнаго (и потому равно разумнаго) міра на положительное и отрицательное (справедливое и несправедливое) нужно было измѣнить отношеніе формы къ содержанію. Форма должна для этого перестать быть всеобъемлющей воспріемницей любого содержанія, надо найти критерій для проведенія въ средѣ этого осмысленнаго (разумнаго въ широкомъ смыслѣ) бытія различія на положительное, разумное (въ узкомъ смыслѣ слова) и отрицательное. Система Гегеля, окончательно растворившая трансцендентное бытіе въ имманентомъ мірѣ и уничтожившая дуализмъ бытія и явленія введеніемъ понятія движенія абсолюта, сдѣлала возможнымъ и указанное различіе. Абсолютъ не недвиженъ, какъ у Канта, а находится въ непрерывномъ развитіи. Соотвѣтственно этому и отношеніе формы къ матеріи также не недвижно и однозначно: матерія либо соотвѣтствуетъ формѣ, гармонизируетъ съ ней, либо находится съ ней въ дисгармоніи. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ положительное, раціональное состояніе — состояніе соотвѣтствія и гармоніи, погруженія во всеобщность. Во второмъ случаѣ — отрицательное, ирраціональное состояніе

несоотвѣтствія, дисгармоніи, отпада отъ всеобщности. Отрицательная цѣнность есть не что иное, какъ сдвигъ положительной. Это та же положительная, только не успѣвшая еще угнаться за непрерывно движущимся абсолютомъ или уже чрезмѣрно опередившая его и благодаря этому вызвавшая сдвигъ формы и содержанія, дисгармонію ихъ, разрывъ ихъ между собой и съ абсолютомъ. Зло, Люциферъ—падшій ангелъ, бывшее добро, но онъ же и создатель исторіи, свѣтоносецъ, будущее добро. Грѣхопаденіе создало первый сдвигъ формы и матеріи и тѣмъ самымъ внесло движеніе въ абсолютъ, создало исторію. Исторія же есть непрерывное самораскрытіе духа: только самораскрывшись, какъ многогранное расчлененное цѣлое, абсолютъ становится самимъ собою. Онъ по существу своему въ концѣ исторіи, есть не что иное, какъ завершенная совокупность историческихъ цѣнностей. Система Гегеля въ этомъ смыслѣ — эволюціонна. Его абсолютъ есть полнота цѣнностей, въ противоположность эманаціонно понятому абсолюту неоплатонизма и романтики (въ особенности Шеллинга), означающему лишь ночь, въ которой нѣтъ различій («всѣ коровы черны») [1]), совершенную нерасчлененность (coincidentia oppositorum) и пустоту.

Итакъ, всѣ отрицательныя цѣнности кроютъ въ себѣ положительное значеніе: онѣ являются результатомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ симптомомъ движенія абсолюта. Ложныя системы философіи не безусловно ложны: каждая изъ нихъ истинна на опредѣленной ступени развитія абсолюта и вскрываетъ необходимый моментъ его. Ложны онѣ лишь постольку, поскольку коснѣютъ въ своей исключительности, не воспринимаютъ другихъ столь же правомѣрныхъ моментовъ и, упорствуя въ своей гордынѣ, отпадаютъ тѣмъ самымъ отъ все далѣе и далѣе развивающагося абсолюта. Въ этомъ смыслѣ и преступленіе имѣетъ положительное значеніе для права: будучи либо «еще не правомъ» либо «уже не правомъ», оно есть симптомъ, причина и вмѣстѣ съ тѣмъ результатъ движенія права. Преступленіе есть симптомъ и результатъ дисгармоніи между формой и матеріей права, или, говоря менѣе точно, между правомъ и «жизнью». Дисгармонія эта представляетъ отрицательную цѣнность, есть нѣчто неразумное и въ этомъ смыслѣ —«ирраціональное» [2]). Но, будучи отношеніемъ, а не готовымъ, разъ навсегда даннымъ элементомъ, это ирраціональное есть бродило раціональнаго, побуждающее послѣднее къ движенію и развитію. Ирраціональное преступленіе обладаетъ въ этомъ

[1]) Срв. Предисловіе къ Феноменологіи, стр. XIX оригин. изд.

[2]) Срв. Б. Кистяковскій, Ирраціональное въ правѣ. Въ сборникѣ «Льву Михайловичу Лопатину» 1911, стр. 230 слл. Здѣсь же замѣчаніе о Гегелѣ, стр. 236.

смыслѣ творческой силой. Дисгармонія вызываетъ стремленіе къ гармоніи: право стремится измѣниться, продвинуться дальше, снова достичь гармоничнаго сочетанія формы съ матеріей, всесторонне и любовно охватить жизнь. Если это не удается, если право не слѣдуетъ зову ирраціональнаго и коснѣетъ въ своей инертности, оно отстаетъ отъ жизни («абсолюта»), замыкается въ своей гордынѣ и, лишенное живыхъ соковъ, засыхаетъ. Тогда оно становится несправедливымъ правомъ, начинаетъ угнетать и давить жизнь[1]). Если же оно внемлетъ зову ирраціональнаго и, гонимое имъ, движется дальше, то наступаетъ пора правового творчества: тогда преступленіе вызываетъ къ жизни правовое творчество, разряжаетъ дремлющія въ обществѣ правовыя силы. Такова роль преступленія, какъ «еще не права». Совершенно аналогична ему и функція его, какъ «уже не права». Въ этомъ случаѣ преступленіе есть выраженіе отрыва отъ потока всеобщей жизни, отказа отъ перешедшаго уже на высшую ступень права, оно есть косность застывшей въ себѣ и упорствующей въ своемъ атомизмѣ ч а с т н о й жизни. Но и тогда преступленіе разряжаетъ правовыя силы государства; правовое творчество его носитъ только на этотъ разъ уже частный характеръ (соотвѣтственно частному характеру самого преступленія), выражаясь въ правовой карательной дѣятельности государства[2]). На чьей сторонѣ ни лежала бы

---

[1]) Изъ этого изложенія ясно видно, сколь много взялъ отъ гегельянства марксизмъ. Не въ пресловутой діалектической тріадѣ, а въ историзмѣ и теодицеѣ— центръ вліянія Гегеля на Маркса. Послѣдній замѣнилъ только слишкомъ «метафизическое» понятіе абсолюта болѣе «эмпирическимъ» понятіемъ производственныхъ отношеній. Нѣтъ безусловно несправедливаго права. Всякое право справедливо на извѣстной ступени развитія производственныхъ отношеній. Феодализмъ былъ справедливъ въ то время, когда помѣщикъ былъ фактическимъ организаторомъ народнаго хозяйства. Онъ сталъ несправедливымъ, оторвавшись отъ подвинувшихся дальше производственныхъ отношеній, закоснѣвши въ своемъ упрямствѣ. То же самое и капитализмъ, который отнюдь не представляетъ собою безусловно несправедливаго правопорядка. Это отъ Гегеля идущее оправданіе зла, какъ бывшаго добра (теодицея), и есть то, что утопическій соціализмъ существенно отличаетъ отъ «научнаго» (вѣрнѣе—историческаго) соціализма Маркса. Можно сказать, что историческій соціализмъ такъ относится къ утопическому, какъ Гегель относится къ Канту и естественному праву.

[2]) Уже послѣ прочтенія настоящаго доклада намъ удалось познакомиться съ превосходной статьей M. S a l o m o n'a «Die Idee der Strafe» (въ упомянутомъ уже выше сборникѣ въ честь Г. Когена). Въ этой статьѣ дано опредѣленіе преступленія, очень близко соприкасающееся съ нашимъ (представляющимъ въ сущности лишь истолкованіе философіи Гегеля): авторъ, пользуясь понятіями Когеновой философіи, опредѣляетъ преступленіе, какъ правовое μὴ ὄν, т.-е. тоже какъ или «еще не право» или «уже не право». «Положительное въ противоправѣ (Unrecht) состоитъ въ томъ, что оно задаетъ государству задачи и снова разряжаетъ нравственныя тен-

вина косности — на сторонѣ права или жизни, — во всякомъ случаѣ дисгармонія не можетъ, не должна быть терпима въ правовой сферѣ. Справедливость есть прежде всего гармонія, [1]) и всякое нарушеніе ея есть лишь призывъ къ ея возстановленію. Совершившееся въ преступленіи правонарушеніе само по себѣ, конечно, не возстановимо. Нельзя повернуть вспять колеса исторіи и «возстановить нарушенное право, какъ будто бы ничего не было», какъ то полагаютъ раціоналистическія теоріи наказанія [2]). Но вызванное преступленіемъ правовое творчество можетъ поступательнымъ движеніемъ впередъ возстановить гармоничное отношеніе, т.-е. справедливость: возвести право на ступень «еще не права», «уже не право» воспитать до права. Итакъ, преступленіе, какъ нарушеніе справедливости, представляетъ собою необходимый элементъ права: это есть ирраціональный моментъ, знаменующій собою и придающій праву движеніе и развитіе. Могутъ исчезнуть отдѣльные виды преступленія, но преступленіе вообще можетъ исчезнуть лишь вмѣстѣ съ самимъ правомъ.

Это не значитъ, конечно, что надо отказаться отъ борьбы съ преступностью, вѣрнѣе съ плохими соціальными условіями, какъ классовая эксплоатація, алкоголизмъ, проституція. Факторы, обусловливающіе дисгармонію съ правомъ, т.-е. преступленіе, мѣняются: съ ними борьба возможна и плодотворна, и она требуетъ болѣе широкой точки зрѣнія, нежели узко криминалистическая. Но относительные виды (вѣрнѣе факторы) преступности надо отличать отъ преступленія, какъ такового. Какъ всюду, такъ и въ преступленіи относительная матерія есть лишь оборотная сторона абсолютной формы: матерія преступленія («факторы преступности») поддается борьбѣ и мѣняется, но форма преступленія (нарушеніе справедливости) неизмѣнна; она не то, что не поддается борьбѣ, но придаетъ ей впервые только правовой смыслъ, правовую цѣнность [3]).

денціи государства». «Также и противоправо (Unrecht, т.-е. «уже не право»), подобно неправу (Nichtrecht, т.-е. «еще не право»), должно быть изначаломъ, источникомъ (Ursprung) права». Стр. 232.

[1]) Это опредѣленіе Платона (Государство 443D—444E) остается донынѣ лучшимъ опредѣленіемъ справедливости, несмотря на чуждыя уже намъ психологическія и политическія воззрѣнія, въ которыя оно у Платона одѣто.

[2]) Срв. M. Salomon, стр. 231: «tilgen lässt sich das Unrecht überhaupt nicht».

[3]) Однако, намъ кажется, что кромѣ неизмѣнной формы преступленія имѣется также цѣлый рядъ вѣчныхъ матеріальныхъ преступленій, которыхъ никакая борьба

2.

Мы разсмотрѣли формальное понятіе, смыслъ и цѣнность преступленія. Пользуясь добытыми результатами, мы легко сможемъ установить также и смыслъ наказанія. Если изъ раціоналистическихъ теорій наказанія устранить посторонніе матеріальные моменты, какъ равенство между составомъ преступленія и конкретнымъ наказаніемъ или даже равное отношеніе между ними (см. II, 1), то въ качествѣ формы наказанія останется одно лишь признаніе права нарушеннымъ, осужденіе преступленія [1]). Сознаніе дисгармоніи (несправедливости) и стремленіе къ возстановленію гармоніи (справедливости),—вотъ все, что формально слѣдуетъ изъ правонарушенія. Преступленіе нормы есть вопросъ, обращенный къ праву: дѣйствуетъ ли еще нарушенная норма, соотвѣтствуетъ ли она жизни или нѣтъ? Одно изъ двухъ: либо норма не соотвѣтствуетъ жизни—тогда она должна быть отмѣнена, либо норма соотвѣтствуетъ жизни—тогда она должна быть подтверждена, и нарушеніе ея осуждено какъ нарушеніе. Безъ такого осужденія право теряетъ свой смыслъ, свое значеніе, какъ совокупность нормъ, которыя, хотя и могутъ фактически нарушаться и дѣйствительно нарушаются, все же не должны быть нарушаемы. Формально вытекающее изъ преступленія (какъ правонарушенія) долженствованіе наказанія (какъ осужденія) и есть не что иное, какъ выраженіе этой сущности права, какъ долженствованія. Но это все, что формально слѣдуетъ изъ преступленія: вопросъ о матеріализаціи осужденія въ конкретное наказаніе выходитъ уже за предѣлы чисто формальнаго раз-

---

съ преступностью не въ силахъ уничтожить. Они выражаютъ вѣчную дисгармонію права и жизни, которую не въ состояніи сгладить никакое правовое творчество. Жизнь въ полнотѣ своей ирраціональности не охватываема вполнѣ никакой частной культурной дѣятельностью, также и правомъ. Къ таковымъ вѣчнымъ матеріальнымъ преступленіямъ относится, повидимому, убійство. Такъ какъ біологическая жизнь, не будучи сама по себѣ цѣнностью (объ этомъ срв. статью Риккерта въ наст. № «Логоса»), есть тѣмъ не менѣе необходимый и постольку вѣчный матеріальный носитель всякихъ правъ, то покушеніе на различныя мѣняющіяся права всегда сможетъ повлечь за собой и покушеніе на необходимую матеріальную предпосылку самой правосубъектности. Впрочемъ этотъ вопросъ выходитъ уже за рамки чисто формальнаго разсмотрѣнія.

[1]) Безъ философскаго обоснованія и не дѣлая всѣхъ выводовъ изъ своей точки зрѣнія въ осужденіи видитъ смыслъ наказанія и Н. Сергѣевскій, ц. с. стр. 65 сл. (слѣдуя въ этомъ Биндингу и Бару). Свое построеніе онъ относитъ къ «правовымъ теоріямъ», примиряющимъ абсолютныя теоріи съ относительными. Интересно, какъ, не подозрѣвая того, что онъ говоритъ прозой, спеціалистъ-ученый приходитъ своими средствами къ критическому (кантіанскому) рѣшенію проблемы абсолютнаго и относительнаго.

смотрѣнія. Левъ Толстой, какъ никто послѣдовательный въ своемъ отрицаніи, глубже другихъ усмотрѣлъ также именно въ осужденіи сущность наказанія. Отрицать право, признавая наказаніе хотя бы въ видѣ простого осужденія безъ примѣненія физическаго принужденія, непослѣдовательно. Неважно, какъ матеріализуется осужденіе: въ видѣ физическаго, психологическаго принужденія или простого объявленія приговора. Съ осужденіемъ принципіально дана уже и его матеріализація въ конкретное наказаніе. Надо подорвать право и наказаніе въ его корнѣ—въ формальномъ осужденіи: не должно судить, осуждать вообще, хотя бы осужденіе это и оставалось матеріализованнымъ лишь въ психикѣ осудившаго.—Итакъ, если въ основѣ всякаго преступленія и всякаго уголовнаго закона лежитъ правонарушеніе (Normübertretung по Биндингу), то въ основѣ всякаго наказанія лежитъ осужденіе правонарушенія, какъ бы оба ни отягощались затѣмъ матеріальными моментами. Безъ выраженнаго въ немъ осужденія наказаніе не имѣетъ правового смысла, а есть или месть или мѣра общественной безопасности. Наоборотъ, достаточно простого выраженія осужденія, чтобы мы имѣли уже простѣйшій видъ наказанія. Осужденіе такъ же «формируетъ» наказаніе, какъ правонарушеніе «формируетъ» преступленіе.

Совершенно аналогично обстоитъ дѣло и съ субъективнымъ носителемъ наказанія. Какъ преступникомъ можетъ быть лишь правовой субъектъ, такъ и наказуемымъ можетъ быть только онъ же. Обращенное на животное, на раба, на ребенка «наказаніе» не имѣетъ правового значенія. Въ этомъ смыслѣ оно есть п р а в о преступника. Только правовой субъектъ имѣетъ право быть наказаннымъ. Какъ всякая дѣятельность, направленная на установленіе справедливости въ обществѣ, наказаніе служитъ праву и, слѣдовательно, самому наказываемому преступнику, какъ правовому субъекту. Оно совершается въ его собственныхъ интересахъ, какъ правового субъекта, ибо въ качествѣ такового онъ столь же заинтересованъ въ возстановленной справедливости, какъ и его судьи. «Что въ наказаніи усматривается его собственное право, это есть ч е с т ь преступника: тѣмъ самымъ онъ почитается за разумное существо»[1]). Правда, психофизическое я, испытывающее чувство удовольствія и неудовольствія и ощущающее всякое ограниченіе своего психофизическаго существованія какъ излишнюю помѣху, не можетъ быть заинтересовано въ наказаніи. Но правовой субъектъ, представляющій, какъ мы знаемъ, сущность преступника, даже долженъ требовать справедливаго наказанія, какъ своего права[2]). И дѣйствительно, иные преступники съ

[1]) Г е г е л ь, Rechtsphilosophie, § 100.

[2]) Смѣнивши собою такъ наз. «Friedlosigkeit», т.-е. совершенное исторженіе

сильно развитымъ правовымъ чувствомъ фактически требуютъ наказанія. Такъ, напр., Димитрій Карамазовъ возстаетъ лишь противъ несправедливаго приговора, осудившаго его за убійство отца, но самъ желаетъ наказанія. Точно такъ же Раскольниковъ и много другихъ преступниковъ, добровольно объявляющихъ о совершенномъ ими преступленіи. Итакъ, съ формальной стороны наказаніе есть направленный на правового субъекта правовой актъ, смыслъ котораго сводится къ осужденію преступленія, или къ подтвержденію правовой нормы, или, иначе говоря, къ возстановленію нарушенной справедливости.

Только въ двухъ случаяхъ само наказаніе можетъ стать несправедливымъ: когда оно произвольно въ томъ смыслѣ, что или ложно примѣнено къ невинному (судебная ошибка) или вызвано иными—неправовыми мотивами (месть судьи, правительства, страхъ правительства и т. д.); и когда нарушеніе справедливости (правовой гармоніи) лежитъ на сторонѣ нормы, т.-е. когда норма отстала отъ жизни, устарѣла, и «справедливость требуетъ ея отмѣны». Въ послѣднемъ случаѣ начинаетъ дѣйствовать указанная выше альтернатива (стр. 216): если норма отмѣняется, то наказаніе за ея нарушеніе становится безсмысленнымъ, ибо смыслъ наказанія въ подтвержденіи нормы. Тогда амнистія есть естественное требованіе права: она не актъ милости и произвола монарха, а правовой актъ, неисполненіе котораго противно чувству справедливости и столь же колеблетъ право, какъ и ненаказанное преступленіе или несправедливое наказаніе. Такъ въ пору рѣшительной ломки государственнаго строя недарованіе амнистіи ощущается въ обществѣ какъ нарушеніе права, какъ величайшая несправедливость. Но и въ обыденныя эпохи правовой жизни амнистія имѣетъ громадное правовое значеніе. Право принципіально не въ силахъ включить въ себя жизнь во всей ея полнотѣ (стр. 216 пр.). Иногда бываетъ, что норма не можетъ и не должна быть отмѣнена, ибо въ общемъ вполнѣ соотвѣтствуетъ жизни. Но въ данномъ частномъ, исключительномъ случаѣ она не можетъ имѣть значимости, стало быть не можетъ быть подтверждена, и, слѣдовательно, въ данномъ частномъ случаѣ наказаніе не должно имѣть мѣста. Въ этомъ смыслѣ амнистія, представляя собою самый гибкій и примѣняемый одинаково какъ въ общихъ, такъ и въ частныхъ случаяхъ родъ

изъ общества, наказаніе и исторически быть можетъ было сначала правомъ преступника, въ которомъ послѣдній былъ всемѣрно заинтересованъ. Срв. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe, стр. 21, 31—32. «Die Busse ist ursprünglich... nicht ein Uebel, sondern eine Wohltat für den Verbrecher».

правового творчества, есть высшій стражъ и блюститель справедливости. Произвольно примѣняемая—въ личныхъ или партійныхъ интересахъ—она означаетъ поэтому величайшее потрясеніе права[1]). Итакъ, наказаніе есть необходимый элементъ права, отказъ отъ наказанія есть (полный или частичный) отказъ отъ соотвѣтствующей правовой нормы.

Если сущность наказанія въ осужденіи, то, спрашивается, возможно ли отграничить область уголовнаго права отъ права гражданскаго. Вѣдь и въ гражданскомъ правѣ мы имѣемъ дѣло съ правонарушеніемъ и съ возстановленіемъ справедливости. Чѣмъ же отличается уголовная неправда отъ неправды гражданской? Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія формальнаго разсмотрѣнія казалось бы трудно провести между обѣими областями рѣзкую границу. Съ гражданской неправдой дѣйствительно часто связано правонарушеніе и, слѣдовательно, съ приговоромъ—возстановленіе справедливости. Однако правонарушеніе и возстановленіе справедливости не исчерпываютъ сферы гражданскаго права. Гражданскій приговоръ часто имѣетъ мѣсто безъ предварительнаго правонарушенія (только во избѣжаніе такового) и ставитъ себѣ цѣлью не возстановленіе справедливости, а лишь установленіе ея (напр., въ дѣлахъ о наслѣдствѣ). Но даже отвлекаясь отъ подобныхъ случаевъ и тѣхъ, когда къ гражданскому приговору явно присоединяется наказаніе, обстоятельство это означало бы лишь, что законодатель очень часто не считалъ нужнымъ матеріализовать осужденіе въ какомъ-нибудь явномъ психологическомъ или физическомъ принужденіи. Это означало бы лишь, что область публичнаго (уголовнаго) права гораздо шире, нежели обычно принимается. Правонарушеніе (неправда) само по себѣ, какъ мы видѣли (стр. 33), не возстановимо. Возстановима лишь гармонія между правомъ и жизнью—справедливость. Возстановляя справедливость осужденіемъ, наказаніе направлено исключительно на то въ преступленіи, что не поправимо: его не интересуетъ, возможно ли возстановить также еще и матеріальный ущербъ, причиненный правонарушеніемъ. Гражданское же возмѣщеніе убытка направлено отнюдь не на правонарушеніе, которое, какъ таковое, непоправимо. Цѣль его отнюдь не осу-

[1]) Въ этомъ пунктѣ мы встрѣчаемся съ нѣкоторыми современными представителями эмпирическихъ школъ, которые, исходя изъ политическихъ соображеній, а также изъ разсмотрѣнія эволюціи права амнистіи на Западѣ, тоже пытаются доказать необходимость передачи права амнистіи законодательной власти. Но политическій интересъ и иностранные прецеденты могутъ быть лишь мотивами обоснованія, но не самимъ обоснованіемъ.

жденіе, но—исключительно «устраненіе возстановимаго противорѣчащаго праву состоянія»[1]). Правда, при этомъ также всегда возстановляется справедливость, нарушенная чрезъ неправомѣрное ограниченіе чужого имущества. Но это значитъ лишь, что идея справедливости есть основная общая для всего права категорія, что право по существу своему едино. Задача формальнаго понятія и состоитъ вѣдь въ томъ, чтобы возвести изслѣдуемое явленіе къ его первоисточнику[2]), придающему ему печать того особаго смысла, который ему присущъ,—въ данномъ случаѣ правовую цѣнность. Отъ этого верховнаго источника—идеи справедливости—питаются всѣ рѣшительно правовыя явленія, какъ бы ни расходились они затѣмъ въ своихъ спеціальныхъ цѣляхъ, и какъ бы многоразлична ни была та особая матеріализація, которой ихъ подвергаетъ окружающая дѣйствительность[3]).

V. ГРАНИЦЫ НАКАЗАНІЯ.

Чисто теоретическая (философская) наука уголовнаго права, будучи лишь формальнымъ разсмотрѣніемъ сущности уголовно-правовыхъ категорій, не должна и не можетъ опредѣлять матеріальныхъ наказаній. Формальное осужденіе относится исключительно къ правовому субъекту. Оно должно матеріализоваться въ конкретный психофизическій фактъ, чтобы быть примѣненнымъ къ конкретному человѣку. Матеріализація эта лишь ограничивается формальнымъ понятіемъ, но положительно опредѣляется уже другими, посторонними праву въ собственномъ смыслѣ слова, моментами. Основная цѣль ея—это реализовать въ конкретныхъ правовыхъ субъектахъ идею осужденія, но реализовать ее объективно, независимо отъ воли и произвола конкретнаго преступника. Долженствуя быть объективнымъ актомъ, матеріализація эта не можетъ полагаться на добровольное, отъ произвола конкретнаго преступника зависящее, признаніе значимости нарушенной нормы. Она вынуждена поэтому не гнушаться принужденія, какъ средства своей объективной матеріализаціи. Такъ, ученый, желая реализовать въ объективномъ творче-

---

[1]) Binding, Normen I, стр. 290.

[2]) Когеново «Ursprung»!

[3]) Вскрытіе осужденія, какъ формальной предпосылки наказанія, представляетъ въ сущности не что иное какъ совершенный аналогонъ и дополненіе со стороны наказанія къ тому, что Биндингъ сдѣлалъ для понятія преступленія, формальной предпосылкой котораго является нарушеніе («преступленіе») нормы.

ствѣ свою научную идею, вынужденъ, часто противъ воли и съ отвращеніемъ въ душѣ, замкнуть ее въ принудительныя постороннія наукѣ рамки общепонятной рѣчи, принятаго правописанія, традиціонныхъ формъ изложенія. Такъ художникъ, желая объективно матеріализовать предносящійся ему образъ, ощущаетъ враждебное, постороннее его творческому замыслу, принужденіе имѣющагося въ его распоряженіи матеріала. Долженствуя быть правовымъ актомъ, матеріализація осужденія можетъ выражаться лишь въ принудительномъ (временномъ или длительномъ) пораженіи какихъ-нибудь конкретныхъ правъ преступника, какъ права собственности, свободы передвиженія и т. д. Какія права должны быть поражены въ данномъ частномъ случаѣ,—этотъ вопросъ рѣшается уже исключительно на основаніи матеріальныхъ соображеній. Тутъ рѣшаютъ: побочныя цѣли, въ преслѣдованіи которыхъ государство пользуется наказаніемъ какъ средствомъ, какъ, напр., охраненіе общества и государства отъ опасныхъ индивидуумовъ, устрашеніе, исправленіе и т. п.; имѣющіяся въ распоряженіи государства средства, какъ, напр., права гражданъ, допускающія принудительное пораженіе, законодательство, финансы, тюрьмы, судьи и тюремный персоналъ; наконецъ, индивидуальность конкретныхъ психофизическихъ лицъ, совершающихъ преступленіе. Все это—царство относительнаго: мѣняются побочныя цѣли государства, содержаніе гражданскихъ правъ, государственныя средства; мѣняется индивидуальность преступниковъ. Поэтому вопросъ о матеріализаціи формальнаго осужденія въ конкретное наказаніе (основной вопросъ уголовной политики) долженъ разрѣшаться соотвѣтственно практической цѣлесообразности и исторической обстановкѣ.

Объективность и принудительность наказанія не должно смѣшивать однако съ общностью заранѣе установленнаго шаблона наказанія соотвѣтственно матеріальному составу преступленія (какъ то дѣлаетъ теорія возмездія, см. II, 1). Объективность и принудительность вполнѣ могутъ видоизмѣняться соотвѣтственно индивидуальности каждаго частнаго случая. Скорѣе даже наоборотъ, проведенное нами рѣзкое различіе между правовымъ субъектомъ и психофизическимъ, между осужденіемъ, какъ формой наказанія, и его матеріей приводитъ къ требованію возможной индивидуализаціи конкретнаго наказанія. Дѣйствительно, разъ формальное разсмотрѣніе относится только къ правовому субъекту, фактическое же наказаніе касается конкретнаго цѣлаго,

обладающаго какъ правовой цѣнностью, такъ и эмпирическимъ существованіемъ, то конкретное наказаніе должно, при соблюденіи общей формы наказанія, быть индивидуализировано согласно эмпирическимъ всегда индивидуальнымъ даннымъ. Вытекающія отсюда практическія требованія эмпирическихъ школъ (болѣе гибкая санкція, различная для случайныхъ и постоянныхъ преступниковъ, «условное осужденіе» [1]) и т. д.) не только не противорѣчатъ, но наоборотъ вполнѣ послѣдовательно вытекаютъ изъ правильно понятой философіи наказанія. Такъ какъ осужденіе есть форма всего конкретнаго наказанія и лишь формально, а не временно предполагается ему, то отправленіе наказанія не должно быть отдѣлено отъ суда и приговора такъ, какъ оно отдѣлено теперь. Всякое наказаніе уже матеріализуетъ формальное осужденіе, осуществляетъ правовой смыслъ наказанія [2]). Эмпирическія соображенія должны, далѣе, рѣшать, насколько претерпѣнное преступникомъ лишеніе правъ удовлетворяетъ побочнымъ (утилитарнымъ) цѣлямъ государства: исправленію, охранѣ общества, обезвреженію и т. д. Поэтому исходящее отъ эмпирическихъ школъ требованіе «неопредѣленныхъ приговоровъ» и въ связи съ этимъ повышенія профес-

---

[1]) Правильнѣе не «условное ссужденіе», а «условное освобожденіе отъ лишенія тѣхъ или иныхъ правъ». «Осужденіе» совершеннаго преступленія остается не условнымъ, а безусловнымъ. Въ силу его безусловнаго значенія и возможно условно освобождать отъ конкретнаго наказанія или, въ случаѣ рецидива, усиливать его дополнительнымъ.

[2]) То же самое отношеніе имѣемъ мы во всякой практической дѣятельности, являющейся реализаціей великихъ культурныхъ цѣнностей. Логика, какъ техническое искусство правильно мыслить, получаетъ свое формальное обоснованіе и опредѣленіе своей задачи отъ чисто теоретической науки логики, изучающей значеніе истины. Но чтобы устанавливать нормы поведенія для конкретнаго мыслящаго человѣка она необходимо должна привлечь эмпирическій матеріалъ (психологію, даже физіологію и антропологію). Срв. Гуссерль, Логическія изслѣдованія, Т. 1, § 42. Полную аналогію для этого имѣемъ мы и въ области педагогики. Послѣдняя тоже свое формальное обоснованіе (опредѣленіе задачи, цѣлей и границъ воспитанія) можетъ получить исключительно изъ философіи, какъ науки о культурныхъ цѣнностяхъ. Но вопросъ о способахъ реализаціи этихъ формально установленныхъ цѣлей въ конкретныхъ психофизическихъ индивидуумахъ можетъ быть рѣшенъ, очевидно, только при привлеченіи данныхъ эмпирической психологіи и физіологіи. Тутъ конечно, необходима крайняя индивидуализація соотвѣтственно индивидуальному характеру эмпирическаго матеріала. Если такъ наз. «экспериментальная педагогика» утверждаетъ только послѣднее или возстаетъ противъ устарѣлой раціоналистической психологіи, часто лежащей въ основѣ пережитыхъ методовъ воспитанія, то она дѣлаетъ благое дѣло, хотя трудно было бы выдумать для него болѣе неподходящее названіе. Если же она полагаетъ, что можетъ обойтись безъ всякихъ фи-

сіональнаго образованія тюремнаго персонала [1]) можно только привѣтствовать. Однако, слѣдуетъ при этомъ имѣть въ виду, что профессіональное образованіе тюремщика не исчерпывается «криминологіей» и знаніемъ положительнаго закона. Тюремщикъ долженъ быть прежде всего воспитаннымъ въ правѣ, долженъ весь проникнуться идеей справедливости и автономіи права. Онъ не долженъ ни на минуту забывать, что наказаніе есть лишь матеріализація осужденія, что, слѣдовательно, надзираемый имъ преступникъ, хотя и лишенный нѣкоторыхъ конкретныхъ правъ, остается тѣмъ не менѣе такимъ же правовымъ субъектомъ (носителемъ идеи правосубъектности вообще), какимъ онъ былъ во время суда и осужденія, какимъ онъ былъ во время совершенія преступленія, благодаря чему онъ только и могъ его совершить. Онъ долженъ, наконецъ, помнить, что въ качествѣ правового субъекта преступникъ односущенъ ему самому, тюремщику, что оба они (какъ ни прекрасно-душно и ни наивно это звучитъ) служатъ одной и той же идеѣ—справедливости, и что какая-нибудь неотвратимая коллизія права съ жизнью, отъ которой не застрахованъ ни одинъ конкретно существующій правовой субъектъ, можетъ завтра сдѣлать изъ него самого преступника.

Но если философія наказанія и не въ силахъ выводить матеріальныхъ наказаній, то значитъ ли это, что она не имѣетъ рѣшительно никакого голоса въ оцѣнкѣ ихъ? Вскрывши трансцендентальныя формы науки, Кантъ не только установилъ формальную структуру истины, но и опредѣлилъ г р а н и ц ы познанія. Онъ сдѣлалъ разъ навсегда невозможной болѣе «докантовскую» метафизику, основывавшуюся на приписываніи формамъ самостоятельнаго, трансцендентнаго существованія. Такимъ образомъ, отвергая метафизику, онъ все же, хотя и чисто отрицательно, судилъ о конкретномъ матеріальномъ знаніи. Въ этомъ и состоитъ границополагающее значеніе формы: образуя формальную предпосылку какой-нибудь культурной области, форма опредѣляетъ тѣмъ самымъ границы своего примѣненія, крайніе предѣлы своей матеріализаціи. Въ этихъ границахъ уже движется конкретное, подвер-

---

лософскихъ принциповъ съ помощью однихъ только данныхъ эмпирическихъ наукъ, то весьма заблуждается, хотя и безъ всякаго вреда для кого бы то ни было, поскольку скрыто все же признаетъ философскіе принципы, лежащіе въ основѣ педагогическихъ теорій великихъ педагоговъ XVIII и XIX вѣка. Поскольку же она пренебрегаетъ ими и, уже дѣйствительно слѣдуя своему нелѣпому названію, забываетъ, что воспитываемый долженъ быть п р е ж д е в с е г о разсматриваемъ какъ самоцѣль, а не какъ орудіе разныхъ смѣлыхъ экспериментовъ,—она дѣлаетъ антифилософское и антикультурное дѣло. Срв. M ü n s t e r b e r g, Grundzüge der Psychologie, B. I, 1900, стр. 191 сл., также 187 сл.

[1]) Л и с т ъ, ц. с., § 15, II, 7, 8.

женное исторической смѣнѣ; но оно не должно преступать этихъ границъ. Несоблюденіе ихъ ведетъ къ противорѣчію со своимъ собственнымъ апріори, т.-е. со своимъ собственнымъ смысломъ. Логика, изслѣдующая формы науки, не въ силахъ рѣшить вопроса о матеріальной истинѣ астрономическихъ системъ Птоломея и Коперника. Матеріально исключая другъ друга, обѣ онѣ однако формально истинны, ибо въ равной мѣрѣ обусловлены одинаковыми формальными предпосылками (какъ напр. категоріей причинности и т. д.). Вопросъ о матеріальной истинѣ рѣшается исключительно матеріальными же (эмпирическими) науками. Но метафизика, основывающаяся на отрицаніи категоріи причинности или на смѣшеніи воедино различныхъ видовъ ея, противорѣчитъ уже самой формѣ науки. Она не то что матеріально, она формально ложна. И рѣшить вопросъ объ этой ея формальной истинности есть, конечно, дѣло, уже всецѣло подсудное формальной наукѣ [1]). Такъ, Кантъ отвергъ «раціональную психологію» съ ея субстанціей души, а недавно Мюнстербергъ, слѣдуя методу Канта, далъ блестящую формальную критику спиритизма [2]). Спиритизмъ, какъ и астрологія, смѣшиваютъ различные виды и ряды причинностей, поэтому они формально ложны, ибо противорѣчатъ формальнымъ предпосылкамъ науки. Такимъ образомъ, исходя изъ формальныхъ принциповъ, можно всегда дать отрицательную оцѣнку конкретныхъ явленій, хотя всякое положительное выведеніе конкретнаго изъ формальнаго и не допустимо. — Нѣтъ ли и среди историческихъ, переданныхъ намъ конкретныхъ наказаній такихъ, которыя преступаютъ формы наказанія и тѣмъ самымъ изъ правового акта обертываются въ свою противоположность, лишаются правового смысла? Нѣтъ ли и въ криминалистической практикѣ правовыхъ предразсудковъ, которые, подобно теоретическимъ предразсудкамъ спиритизма и астрологіи, противорѣчатъ самому апріори (формальной предпосылкѣ) наказанія и слѣдовательно самому праву? Если мы вспомнимъ нашу критику обоснованія теоріей тальона смертной казни (см. II, 1), то такое предположеніе покажется весьма вѣроятнымъ. Но чтобы удостовѣриться въ немъ окончательно, намъ надо предварительно установить границы матеріализаціи формальнаго осужденія въ конкретное наказаніе. Границы эти не могутъ преступаться безъ того, чтобы не была нарушена самая сущность наказанія, какъ правового

[1]) Срв. статью «Мистика и метафизика», «Логосъ» 1910, № 1, стр. 123—125.

[2]) Grundzüge der Psychologie, стр. 170 сл.

акта. Наказаніе, нарушающее эти границы, перестаетъ быть наказаніемъ, т.-е. правовымъ актомъ. Оно можетъ быть оправдываемо, какъ актъ мести, общественной безопасности и т. д., но не какъ актъ правосудія.

1.

Одной такой границей является публичное объявленіе приговора, какъ минимальная матеріализація осужденія въ конкретное наказаніе. Объявленіе приговора есть несомнѣнно матеріализація осужденія: послѣднее реализуется въ психикѣ конкретно-существующихъ правовыхъ субъектовъ,—преступникъ долженъ выслушать или прочесть приговоръ и постольку подчиниться высказанному осужденію. Объявленіе приговора есть уже несомнѣнно легчайшее (а часто даже и не легчайшее) психологическое принужденіе, несомнѣнное, хотя часто почти не ощутимое, пораженіе правъ. Отрицаніе за выговоромъ значенія наказанія, которое мы встрѣчаемъ у иныхъ представителей «классической» школы[1]), лишній разъ подчеркиваетъ раціоналистическую матеріализацію ею формы наказанія. Физическое принужденіе и «страданіе», въ которыхъ школа эта склонна видѣть необходимый моментъ наказанія, представляютъ на самомъ дѣлѣ лишь сопутствующія наказанію переживанія психофизическаго субъекта, этого неизбѣжнаго матеріальнаго носителя караемой правовой личности. Принужденіе есть только «неблагородное средство» для благородной цѣли права, есть лишь его «слуга, который, въ полномъ соотвѣтствіи со своей рабской природой, не можетъ жить безъ господина, который гордится его мощью и той властью, что даетъ ему усердная служба своему господину»[2]). Отъ того, что при крайней нищетѣ тюремное заключеніе не ощущается какъ страданіе, оно не перестаетъ быть наказаніемъ[3]). Для конкретизаціи осужденія въ наказаніе достаточно уже легчайшаго принужденія и даже самаго минимальнаго пораженія конкретныхъ правъ правового субъекта. Публично объявленное осужденіе безъ дальнѣйшаго пораженія правъ часто вполнѣ способно удовлетворить чувству справедливости даже въ случаяхъ тягчайшихъ преступленій. Но вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ оно, повидимому, есть дѣйствительно

[1]) Срв. Bierkmeyer, Gedanken zur bevorstehenden Reform der deutschen Strafgesetzgebung въ 48 томѣ «Archiv für Strafrecht und Strafprocess», Стр. 75.

[2]) Binding, Normen, Стр. 504.

[3]) Срв. Г. Штильманъ. Критика трехъ основныхъ вопросовъ уголовн. права. Журналъ М-ва Юстиціи 1904, февр., стр. 13—14.

легчайшая, минимальная матеріализація осужденія, а потому и одна искомая граница матеріализаціи. За объявленіемъ приговора остается уже само осужденіе, т.-е. простая форма наказанія. Нарушеніе этой границы означаетъ поэтому уничтоженіе матеріи наказанія, но всякое наказаніе необходимо состоитъ изъ формы и содержанія (матеріи).

2.

Столь же нетрудно послѣ сказаннаго опредѣлить и другую границу матеріализаціи осужденія. Наказаніе есть не что иное, какъ реализація осужденія. Слѣдовательно, подобно осужденію, оно необходимо должно быть направлено на правового субъекта. Оно имѣетъ смыслъ, пока существуетъ еще правовой субъектъ, какъ носитель идеи права, какъ членъ правового союза. Пораженіе правъ, въ которомъ по необходимости выражается матеріализація, не противорѣчитъ этому требованію: поражаются лишь отдѣльныя конкретныя права, содержаніе правосубъектности, но не сама идея правосубъектности вообще. Какъ бы наказаніе ни сузило содержанія правосубъектности,—пока оно еще вообще имѣется, т.-е. пока остается у преступника еще какое-нибудь одно право, хотя бы самое незначительное, правосубъектность продолжаетъ обладать значимостью, какъ форма своего содержанія, и потому наказаніе продолжаетъ по прежнему имѣть правовой смыслъ. Но стоитъ перейти эту послѣднюю черту—пораженіемъ всѣхъ правъ уничтожить содержаніе правосубъектности и тѣмъ самымъ уничтожить значимость ея формы, имѣющей смыслъ лишь какъ формы своего содержанія,—и наказаніе, лишившись своего необходимаго элемента—правового субъекта, тотчасъ же становится правовой безсмыслицей. Такъ чрезмѣрное напряженіе наказанія уничтожаетъ его самого: оно обертывается въ свою противоположность. Здѣсь какъ бы преступается предѣлъ правовой упругости: вмѣсто ожидавшагося правового эффекта получается безсмысленная косность. Такимъ образомъ, другой границей матеріализаціи осужденія является лишеніе всѣхъ правъ кромѣ одного, позволяющаго еще смотрѣть на преступника, какъ на правового субъекта.

Эмпирическія школы не могутъ, конечно, проводить существенной границы между полнымъ лишеніемъ всѣхъ правъ, или исторженіемъ изъ правового союза (Friedlosigkeit), и современнымъ наказаніемъ. Послѣднее возникло изъ перваго, оба соотвѣтствуютъ «правовымъ воззрѣніямъ своей эпохи», оба представляютъ реакцію общества на вы-

раженіе противообщественныхъ инстинктовъ. Но для истинно правовыхъ теорій между Friedlosigkeit (отдачей на потокъ и разграбленіе) или обращеніемъ въ рабство и современнымъ правовымъ наказаніемъ имѣется непроходимая пропасть—такая же пропасть, какъ между эллинской наукой и утилитарными знаніями египетскихъ жрецовъ. Съ появленіемъ виры (Busse), какъ купли мира, «исторія стоитъ на великомъ перепутьи, наступленіе котораго хронологически, правда, не можетъ быть точно установлено. Преступникъ вслѣдствіе своего поступка уже болѣе не теряетъ мира[1]). Въ этотъ самый моментъ, а не раньше—наказаніе и субъективное право на наказаніе впервые появляются въ германско-нѣмецкомъ правѣ»[2]). Friedlosigkeit совершенно отдѣлена отъ права: «противъ преступника, исторгнувшаго себя чрезъ свой поступокъ изъ мира, не можетъ быть уже болѣе никакого неправа». «Ибо противу волка нѣту права»[3]). Достаточно любого «нарушенія мира», и преступникъ одинаково исторгается изъ правового союза, превращается въ «волка». Эта «равномѣрность въ безмѣрности» особенно характерна для Friedlosigkeit. И вполнѣ понятно: для мѣры, для возможности различно оцѣнивать преступленіе, индивидуализировать наказаніе необходимо предварительно ощутить вообще преступленіе и наказаніе, какъ (правовыя) цѣнности. Лишенное правового смысла наказаніе, конечно, не можетъ быть индивидуализировано, какъ правовой актъ. Современное требованіе крайней индивидуализаціи наказанія можетъ быть оправдано лишь, какъ эмпирическая и потому индивидуальная матеріализація одной и той же по существу формы осужденія, лежащей въ основѣ всякаго наказанія. Можно даже сказать, что познаніе осужденія, какъ тождественной формы всякаго наказанія, выставляетъ—правда въ качествѣ недостижимаго идеала—«безмѣрность въ мѣрѣ»[4]). Такъ, «равномѣрность въ безмѣрности» и «безмѣрность въ мѣрѣ» являются крайними полюсами историческаго наказанія. Нарушеніе первой ввело человѣчество въ сферу наказанія. Недостижимое для насъ осуществленіе второй, быть можетъ, выведетъ насъ вообще изъ сферы права. Между обоими этими крайними полю-

[1]) Т.-е. остается членомъ правового союза, правовымъ субъектомъ. С. Г.

[2]) K. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe, стр. 32. Значеніе виры, по мнѣнію Биндинга, въ томъ и заключается, что она означаетъ переходъ «между исторженіемъ преступника изъ правового союза и его наказаніемъ внутри его: между общественной опалой (Acht) и наказаніемъ». Стр. 31.

[3]) Стр. 20, 21.

[4]) Послѣдняя сможетъ вполнѣ осуществиться лишь тогда, когда праву удастся вполнѣ охватить жизнь. Но не есть ли эта вѣчная гармонія права и жизни уже выходъ за предѣлы права, въ сферу хотя бы Гегелевой «абсолютной нравственности»?

сами движется историческое наказаніе. Началось оно съ грубой неосознанной матеріализаціи формы осужденія въ практикѣ тальона, этой первобытной топорной индивидуализаціи наказанія. Постепенно усиливаясь въ теченіе исторіи, требованіе индивидуализаціи наказанія достигло своего крайняго предѣла, и въ немъ какъ бы утонула сама индивидуально-матеріализуемая форма осужденія, тождественность и постоянство которой произвольно смѣшали съ топорными и негибкими родами первобытной индивидуализаціи. Но именно эта крайняя индивидуализація и привела, какъ къ оборотной своей сторонѣ, къ сознанію чистаго, никакими матеріальными моментами уже болѣе не окутаннаго осужденія, какъ тождественной формы, придающей правовой смыслъ всякому конкретному наказанію, какъ бы многоразлично и индивидуально оно ни было.

Если «лишеніе мира» есть уже неправовой актъ, то нужно ли еще доказывать особо неправовой характеръ смертной казни? Мы отнюдь не думаемъ здѣсь отрицать печальной для государства необходимости прибѣгать иногда къ убійству (для самообороны: на войнѣ, во время мятежа). Все это случаи крайней необходимости: они лишь терпимы правомъ, но не суть правовые акты, аналогично «необходимой оборонѣ» отдѣльнаго гражданина. Какъ бы необходимо, какъ бы даже государственно мудро ни было иногда казнить человѣка, надо открыто сознать неправовой характеръ казни. Какъ при «лишеніи мира», такъ и въ случаѣ смертной казни уничтожается форма наказанія — правовой субъектъ, и наказаніе лишается своего правового смысла. Точнѣе, уничтожается не правовой субъектъ (какъ все значащее онъ не уничтожимъ), а возможность его матеріализаціи. Жизнь и сознаніе, какъ ни безразличны они къ цѣнностямъ сами по себѣ, представляютъ все же единственное мѣсто ихъ реализаціи. Безъ этой матеріальной основы цѣнности остаются висящими въ воздухѣ значимостями. Какъ ни важно различать правовой субъектъ отъ психофизическаго организма, надо помнить, что правовой субъектъ есть только форма, безсмысленная безъ своей матеріи, составляющая въ жизни нераздѣльно слитное съ ней единство. Отличающее раціонализмъ гипостазированіе формы въ самостоятельную сущность, существующую независимо отъ своего эмпирическаго носителя, недопустимо. Здѣсь пунктъ, гдѣ различенные правовой и психофизическій субъекты должны быть снова соединены, какъ необходимо требующіе другъ друга элементы [1]).

[1]) Поэтому также, независимо отъ своего лицемѣрнаго характера, несостоя-

Сказаннаго нами было бы въ сущности вполнѣ достаточно для опредѣленія границъ наказанія, и мы могли бы закончить наше затянувшееся изслѣдованіе, если бы не обиліе предразсудковъ, окутавшихъ собою вопросъ о смертной казни. Важность вопроса заставляетъ немного долѣе остановиться на возраженіяхъ, которыя могутъ быть выставлены противъ нашего доказательства ея неправомѣрности, тѣмъ болѣе, что разсмотрѣніе ихъ дастъ всему нашему изложенію нѣсколько послѣднихъ, недостающихъ ему еще штриховъ. — Во-первыхъ, можно, согласившись со всѣми нашими теоретическими соображеніями, утверждать, что смертная казнь не уничтожаетъ правового субъекта. Она не есть наказаніе, а есть лишь послѣдствіе наказанія. Пока она осуществляется—до самаго послѣдняго момента смерти, преступникъ остается правовымъ субъектомъ. Онъ обладаетъ личной неприкосновенностью: его нельзя оскорблять, нельзя убить, хотя чрезъ нѣсколько минутъ онъ будетъ уже бездыханнымъ трупомъ. Убійство приговореннаго къ смертной казни есть такое же преступленіе, какъ и убійство любого гражданина. Сама смертная казнь совершается въ строгихъ правовыхъ формахъ, точно опредѣленныхъ закономъ. Когда же смертная казнь совершена, и нѣтъ уже матеріализованнаго правового субъекта, — нѣтъ болѣе и наказанія. Слѣдовательно, при всей своей тяжести смертная казнь все же не противорѣчитъ формальнымъ предпосылкамъ наказанія. — Сколь вѣроятно ни звучитъ это возраженіе,—правдоподобность его есть правдоподобность софизма: не въ бранномъ, а въ философскомъ смыслѣ этого слова. Ошибка, лежащая въ его основѣ, совершенно однородна съ ошибкой, вызвавшей софизмы элейской школы. Какъ нельзя разложить конкретное движеніе на сумму проходимыхъ при движеніи частей пространства, какъ нераздѣльный актъ движенія нельзя расположить въ дѣлимомъ пространствѣ, — точно такъ же нельзя, разложивши конкретную жизнь на дѣлимые моменты времени, съ точностью опредѣлить, въ какой именно моментъ кончилась жизнь, и мы имѣемъ предъ собою бездыханный трупъ. Какъ ни кратокъ тотъ моментъ времени при исполненіи казни, когда преступникъ, претерпѣвая наказаніе, перестаетъ уже быть правовымъ субъектомъ (вѣдь и голова казненнаго, говорятъ, еще живетъ нѣсколько мгновеній послѣ казни),— онъ все же несомнѣнно существуетъ. Какъ бы ни была быстра и «усовершенствована» казнь, несомнѣнно во всякой казни имѣется этотъ

тельна защита смертной казни, исходящая изъ безсмертія души (лицемѣрный характеръ ея блестяще вскрылъ Соловьевъ, ц. с., стр. 550 сл.). Только посюсторонній, эмпирическій и подверженный матеріальному знанію субъектъ можетъ быть носителемъ правовой цѣнности.

безконечно-краткій мигъ, когда претерпѣваемое наказаніе оказывается направленнымъ на еще живого человѣка, лишеннаго однако уже всякой правосубъектности. И тутъ не помогутъ никакое электричество, никакія усовершенствованія техники. Сколь бы ни былъ кратокъ этотъ ужасный мигъ каранія безсловеснаго травимаго звѣря,—онъ существуетъ. Его можно еще безконечно ускорить, но уничтожить его совершенно нельзя. Мы стоимъ здѣсь предъ принципіально неразрѣшимой задачей, разрѣшенія которой смѣхотворно ждать отъ прогресса цивилизаціи. Изъ времени нельзя изъять ни одного его момента, какъ бы кратокъ онъ ни былъ [1]).

Намъ возразятъ также, что, отвергая возможность правового уничтоженія правового субъекта, мы утверждаемъ слишкомъ много. Разъ государство не имѣетъ права исторгнуть изъ своей среды провинившагося передъ нимъ гражданина, то не слѣдуетъ ли отсюда, что всякій союзъ или общество не имѣетъ права исключать изъ своей среды неугоднаго ему члена? Не слишкомъ ли чрезмѣрно это слѣдствіе? Что дѣлать со всѣми тѣми бечисленными уставами обществъ, которые предусматриваютъ автоматическое лишеніе предоставляемыхъ даннымъ обществомъ правъ въ случаѣ, напр., неуплаты членскаго взноса и т. д.? Неужели объявить и ихъ противорѣчащими формальному апріори права? Это было бы такъ, если бы союзы эти были высшими правовыми союзами, если бы выходъ изъ нихъ означалъ дѣйствительно лишеніе всѣхъ правъ, превращеніе въ «волка». Въ дѣйствительности же исключенный изъ союза остается по прежнему правовымъ субъектомъ, хотя и лишеннымъ нѣкоторыхъ к о н к р е т н ы х ъ правъ, которыми онъ владѣлъ въ качествѣ члена союза. Самъ этотъ частный союзъ возможенъ лишь на основѣ болѣе общаго государственнаго союза. Послѣдній придаетъ первому смыслъ и значеніе. Представимъ себѣ, что данный частный союзъ съ его особымъ правомъ становится высшей правовой инстанціей: исторженіе изъ него стало бы въ такомъ случаѣ тотчасъ же правовой безсмыслицей. Для того, чтобы правовой актъ (какъ лишеніе правъ) имѣлъ значеніе, нужно, чтобы онъ былъ подчиненъ высшей инстанціи, включенъ въ высшее правовое взаимоотношеніе. Отсутствуетъ это высшее правовое взаимоотношеніе, которое могло бы еще обнять собою данное лишеніе правъ,—и наказаніе неотвратимо выпадаетъ изъ сферы права,

[1]) Естественная и насильственная смерть, конечно, ежедневно уничтожаетъ милліоны жизней и слѣдовательно возможностей реализаціи правовыхъ субъектовъ, но вѣдь никому въ голову не придетъ называть эти смерти правовыми актами! Не противъ возможности убійства и уничтоженія правового субъекта возражаемъ мы, но противъ правового характера какого бы то ни было убійства.

опускаясь до ступени простого охраннаго мѣропріятія. Суть дѣла не въ лишеніи о с о б ы х ъ правъ, а въ уничтоженіи правосубъектности в о о б щ е.

Исходя изъ повидимому тожественныхъ мотивовъ, Вл. Соловьевъ въ своемъ «Право и нравственность» далъ очень близко подходящее, хотя и отличное по формулировкѣ, доказательство правовой безсмысленности смертной казни и пожизненнаго заключенія[1]). Существо права, по его мнѣнію, «состоитъ въ равновѣсіи двухъ нравственныхъ интересовъ: личной свободы и общаго блага, откуда прямой выводъ, что послѣдній интересъ (общаго блага) можетъ только о г р а н и ч и в а т ь первый (личную свободу каждаго), но ни въ какомъ случаѣ не имѣть въ намѣреніи его полное упраздненіе, ибо тогда очевидно всякое равновѣсіе было бы нарушено. Поэтому мѣры противъ какого бы то ни было лица, внушенныя интересомъ общаго блага, никакъ не могутъ доходить до устраненія этого лица, какъ такового, чрезъ лишеніе его жизни или чрезъ пожизненное отнятіе у него свободы». Несмотря на однородность мотивовъ въ обоихъ доказательствахъ, аргументація Соловьева представляется намъ не совсѣмъ корректно опредѣляющей форму наказанія и потому также неправильно установляющей максимальную его границу. Формальное понятіе свободы, опредѣляющее сущность права, есть, какъ мы знаемъ (I, 2), не что иное, какъ правосубъектность вообще. Недопустимо смѣшивать свободу вообще (правосубъектность) съ тѣми конкретными видами свободы (свобода передвиженія, слова и т. д.), которыхъ лишается пожизненно-заключенный. Въ заключеніи онъ остается все-таки обладателемъ цѣлаго ряда правъ (между ними права на жизнь, часто нѣкоторыхъ имущественныхъ правъ, права быть преступникомъ и быть судимымъ судомъ и др.). Постольку пожизненное заключеніе не противорѣчитъ формальнымъ предпосылкамъ, не представляетъ правовой невозможности, какъ ни желательна, быть можетъ, его отмѣна по другимъ, уже матеріальнымъ соображеніямъ[2]). Въ этомъ пунктѣ, какъ и во многихъ другихъ, мы видимъ у Вл. Соловьева еще остатки смѣшенія правового и психофизическаго субъектовъ.

*

Только окончательно преодолѣвъ эту ложную предпосылку, т.-е, отдѣливъ правонарушеніе отъ матеріальнаго состава преступленія.

[1]) Стр. 553 сл.

[2]) Ясно, что если мы не считаемъ пожизненнаго заключенія правовой безсмыслицей, то это не значитъ, что мы признаемъ его цѣлесообразность. Кромѣ неизмѣнныхъ формальныхъ критеріевъ, которымъ оно не противорѣчитъ, имѣются еще относительные, матеріальные, безъ которыхъ невозможна оцѣнка никакого конкретнаго наказанія. Вотъ примѣръ такой м а т е р і а л ь н о й оцѣнки пожизненнаго

осужденіе отъ конкретнаго наказанія, вообще правовой субъектъ отъ психофизическаго, можно найти настоящій критическій синтезъ враждующихъ въ уголовномъ правѣ направленій. А для этого, не обольщаясь ярко бьющими въ глаза явленіями и не гнушаясь очевиднаго, надо взойти къ источникамъ права, выражающимъ и придающимъ ему автономное значеніе и смыслъ. Какъ все слишкомъ непосредственно чувствуемое и переживаемое, «самоочевидное» особенно трудно поддается осознанію. Формы права, которыхъ сравнительно лишь небольшую часть представляютъ вскрытыя нами формы наказанія, тоже относятся къ «самоочевидному»: ихъ трудно осознать потому, что въ конкретной правовой жизни онѣ неразрывно слиты съ матеріальными правовоззрѣніями въ единое цѣлое. Но если въ конкретной жизни мы имѣемъ абсолютную слитность осужденія и наказанія, правового и психофизическаго субъектовъ, вообще формы и содержанія, то философія начинается съ ихъ различія. Пусть, основываясь на этомъ, нашу точку зрѣнія назовутъ дуализмомъ. Слѣдуетъ только помнить, что дуализмъ нашъ есть дуализмъ лишь философскаго метода [1]). Пользуясь этимъ методомъ, мы попытались познать право, какъ автономную, ни на что иное не сводимую область, имѣющую то же строеніе, что и остальныя сферы культуры. Философія едина постольку, поскольку она всюду встрѣчается съ тождественными взаимоотношеніями, съ аналогичными элементами, съ одинаковыми силами и антиноміями. Она множественна постольку, поскольку отдѣльныя области ея несводимы другъ на друга, а опредѣляются первичными формами, которыя нельзя вывести одну изъ другой, которыя нельзя доказать, а можно лишь обнаружить, узрѣть, извлекши ихъ со дна переживанія на поверхность сознанія. Наконецъ, философія дуалистична постольку, поскольку методъ ея есть методъ различенія, методъ выявленія формы изъ конкретнаго цѣлаго, противопоставленія ея не-формѣ, содержанію. Въ модномъ нынѣ спорѣ монизма, дуализма и плюрализма мы не можемъ занять поэтому опредѣленной позиціи. Хотя и на частномъ вопросѣ, все наше изслѣдованіе имѣло цѣлью показать несостоятельность самаго спора.

заключенія. Понятіе свободы для насъ теперь такъ тѣсно связано со своимъ матеріальнымъ видомъ свободы передвиженія, что для средняго человѣка, а тѣмъ болѣе для современнаго мало культурнаго тюремнаго персонала крайне трудно смотрѣть на пожизненно лишеннаго свободы передвиженія человѣка, какъ на правового субъекта. Изъ-за этой неспособности современнаго тюремнаго персонала различать между свободой передвиженія и правосубъектностью вообще слѣдуетъ отвергнуть нынѣ пожизненное заключеніе.

[1]) Впрочемъ, методъ нашъ правильнѣе было бы назвать не дуалистическимъ, а «гетеротетическимъ». Срв. Риккертъ, Одно, единство и единица. «Логосъ», 1911/12, кн. 2/3, стр. 152 сл. и 188 сл.

Неовитализмъ.

Статья Виктора Вайцсеккера (Штутгартъ).

Ученіе, называемое неовитализмомъ, признаетъ объясненіе организма лишь при посредствѣ естественнаго механизма принципіально невозможнымъ и основываетъ явленія жизни на существованіи особаго естественнаго фактора, оказывающаго самостоятельное вліяніе на дѣятельность механизма.

Изъ всѣхъ духовныхъ продуктовъ новаго времени общая исторія мысли и культуры менѣе всего, быть можетъ, отразилась на формѣ и содержаніи естествознанія, въ особенности точнаго. Независимо отъ духа времени, вѣрное только самому себѣ, оно строитъ зданіе, структура котораго проистекаетъ лишь изъ его объекта, нигдѣ почти не являясь слѣдствіемъ общей исторіи. И если бы даже витализмъ и можно было считать исключеніемъ изъ этого правила, заложеннаго во внутренней сущности математическаго естествознанія,—все же вліяніе его рѣдко распространялось далѣе предисловій и введеній; едва ли когда-нибудь онъ серьезно вліялъ на состояніе эмпирической науки. Такимъ образомъ, опасность этого ученія всегда очень пріувеличивалась. По большей части оно являлось скорѣе симптомомъ движенія за предѣлами естествознанія, чѣмъ въ немъ самомъ.

При этомъ, витализмъ былъ всегда теченіемъ изолированнымъ, независимымъ отъ того другого антимеханическаго умственнаго направленія, въ которомъ съ большимъ правомъ можно было бы видѣть вѣчнаго опаснаго врага и фактическія и историческія основы котораго заложены гораздо глубже, чѣмъ основы витализма. Мы разумѣемъ здѣсь тотъ взглядъ на природу, который коротко обозначается, какъ аристотелевскій, а въ своемъ новѣйшемъ видѣ всего короче можетъ быть выраженъ двумя именами: Гете и Шеллинга.

Въ данной статьѣ дѣло идетъ не объ исторіи витализма, а о томъ, что̀ онъ представляетъ собой въ настоящее время, или скорѣй, какую задачу онъ ставитъ себѣ и насколько онъ не доросъ до нея. При этомъ, мы остановимся на томъ трудѣ, въ которомъ кульминируетъ «неовитализмъ», выступающій на сцену приблизительно со времени «Проблемъ жизни» Эдуарда фонъ-Гартманна,—на «Философіи органическаго» Ганса Дриша [1]), такъ какъ именно здѣсь витализмъ достигаетъ той ступени, на которой чисто внѣшняя связь его съ естествознаніемъ углубляется до постановки вопросовъ, имѣющихъ отношеніе къ основамъ познанія природы: біологическая гипотеза превращается все болѣе и болѣе въ опытъ натурфилософіи.

Центромъ виталистической теоріи является естественный жизненный факторъ. Его называли въ прежнее время жизненной силой. Дришъ прибѣгаетъ для обозначенія его къ аристотелевскому выраженію энтелехія, но вмѣстѣ съ тѣмъ сопоставляетъ его съ понятіемъ силы въ физикѣ [2]). Тѣмъ не менѣе, энтелехія не есть ни механическая сила, ни форма энергіи[3]), а потому не измѣрима, не имѣетъ количества, такъ какъ вообще не находится въ пространствѣ, представляя собой, подобно ощущенію, лишь недѣлимое, интенсивное многообразіе [4]). Однако, энтелехія не является и составной частью внутренняго воспріятія души и вообще не доступна непосредственному воспріятію,—такъ же мало доступна ему, какъ, напр., энергія. Но, все же, она находится съ пространственной матеріей въ опредѣленномъ отношеніи, которое обнаруживается, какъ модификація совершающагося въ пространствѣ, и о существованіи котораго можно сдѣлать заключеніе изъ этой модификаціи. Это отношеніе состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что энтелехія мимолетно задерживаетъ, «отсрочиваетъ» (suspendirt) [5]) то, что должно произойти въ извѣстный моментъ согласно законамъ неорганической науки, напр. выравниваніе какой-нибудь разности потенціаловъ, чтобы затѣмъ снова предоставить задержанному процессу свободное теченіе. Такимъ образомъ, это воздѣйствіе энтелехіи на матерію не находится въ противорѣчіи съ обоими началами термодинамики, но приходитъ въ столкновеніе только съ закономъ постоянства Ньютоновой механики, общезначимость котораго не распространяется

---

[1]) Engelmann, Leipzig 1909. 2 Bände.
[2]) l. c. II S. 335.
[3]) II, 171.
[4]) II, 137.
[5]) II, 181.

на организмы [1]). Съ этимъ связано также и то, что воздѣйствіе энтелехіи можетъ создавать явленія, противорѣчащія физическому «закону разсѣянія энергіи» [2]). Будучи надѣлена силой нарушать отдѣльные «неорганическіе» законы, она обладаетъ способностью настолько вліять на движеніе матеріи, что получаются такія явленія, какъ образованіе формъ, развитіе, самосохраненіе, наслѣдственность, поступокъ. При этомъ, нужно замѣтить, что дѣятельность энтелехіи подчинена извѣстнымъ законамъ. Геній, подобный Лапласу, могъ бы заранѣе предсказать каждый отдѣльный энтелехіальный процессъ. Энтелехія не свободна [3]).

Почти всякій витализмъ исходитъ изъ потребностей эмпирической біологіи, изъ инстинктивно чувствуемой невозможности когда-либо свести вышеуказанныя явленія жизни на принципы математическаго естествознанія. Но интересъ здѣсь представляетъ не гипотеза, какъ таковая, не ея спеціально научная, эвристическая сторона, а выражающаяся въ ней и справедливо требующая философскаго вниманія глубокая потребность въ натурфилософскомъ обоснованіи біологіи. Предполагая здѣсь справедливость и необходимость этой потребности, мы находимъ мѣрило для нашей критики на другой почвѣ, которая не ограничена антитезой механизмъ—витализмъ. Тотъ, кто руководится этой антитезой, признаетъ неудачность попытокъ вывести каждое органическое явленіе изъ механическихъ принциповъ. Но такъ какъ и организмы—не что иное, какъ матерія, и находятся въ пространствѣ, а потому подчинены законамъ матеріи,—хотя, повидимому, отъ нихъ и уклоняются,—то онъ не видитъ другой возможности объясненія, кромѣ умозаключенія къ особому міру сущностей, который тѣмъ или другимъ образомъ воздѣйствуетъ на механическій процессъ. Побѣда надъ механическимъ не мыслима для него иначе, какъ путемъ модификаціи матеріальнаго процесса, а потому путемъ всегдашняго и необходимаго нарушенія законовъ неорганическаго міра. Слѣдовательно, разъ то, что̀ дѣлаетъ форму проявленія матеріи органической, живой, понимается само, какъ реальное воздѣйствіе на ея механизмъ, то и организмъ является ничѣмъ инымъ, какъ механической модификаціей механическаго. Съ другой стороны, такъ какъ эта модификація производится энтелехіей, можно сказать, что витализмъ опирается одной ногой на механизмъ, другой же на метафизику, надежность которой подлежитъ еще испытанію.

---

[1]) II, 223.
[2]) II, 175, ср. напр. Boltzmann'a.
[3]) II, 154.

Для понятія витализма, стало быть, существенно, что оба момента, заключающіеся въ данномъ выше опредѣленіи: невозможность механическаго объясненія и введеніе энтелехіи,—являются для него элементами совершенной дизъюнкціи. Эта дизъюнкція гласитъ: или организмы могутъ быть объяснены механически, или въ основѣ долженъ лежать realiter особый естественный факторъ. Если доказана невозможность перваго, то тѣмъ самымъ доказано существованіе второго. На этомъ основаны три первыя доказательства, приводимыя Дришемъ въ пользу энтелехіи. Ясно, что прежде всего нужно было бы доказать полноту указанной дизъюнкціи. Но еще важнѣе того, что̀ Дришъ упустилъ изъ виду это предварительное доказательство, понять ясно, что такое доказательство принципіально не возможно.

Понятіе механизма вѣдь не представляетъ собой эмпирическаго признака, который то имѣется налицо, то отсутствуетъ въ естественныхъ предметахъ. Оно входитъ въ природу конститутивнымъ моментомъ. Когда говорятъ о вещахъ, что онѣ не могутъ быть объяснены механически, то этимъ выражаютъ не ограниченность природы, а недостаточность познанія природы. Если затѣмъ говорятъ объ энтелехіи, какъ объ естественномъ предметѣ, который,—по крайней мѣрѣ косвенно,—доступенъ опыту, то вопросъ о ея существованіи или вѣроятности его можетъ рѣшить только опытъ. Не трудно показать, что понятіе организма не заключается въ понятіи механизма и не можетъ быть изъ него выведено. Слѣдовательно, не трудно также показать и то, что предметы, являющіеся организмами, не могутъ быть объяснены механизмами. Напротивъ того, нельзя доказать, что нѣчто, понимаемое не какъ механизмъ, должно быть поэтому организмомъ,—и еще того менѣе, что основаніемъ ему, поэтому, служитъ «энтелехія».

Слѣдовательно, доказанность того, что нѣчто принципіально, т.-е. безповоротно, не доступно механическому объясненію, можетъ быть здѣсь лишь кажущаяся и будетъ означать, собственно, только невозможность вывести изъ механическихъ принциповъ эмпирическія понятія, которыя уже содержатъ въ себѣ понятіе организма. Поэтому, и доказательства Дриша даютъ лишь освѣщеніе отношенія органическаго и механическаго принциповъ; о томъ же, соотвѣтствуетъ ли понятію органическаго предметъ, описанный въ лицѣ энтелехіи Дриша, доказательство безсильно сказать что-либо.

Поэтому, чрезвычайно важно усвоить себѣ ту мысль, что витализмъ съ самаго начала неправильно толкуетъ, какъ отношеніе предметовъ, то, что прежде всего есть лишь отношеніе понятій. Отношеніе механизма и организма превращается у него въ противопоставленіе матеріи и энтеле-

хіи. Изъ потребности придать объективную реальность категоріи органическаго, какъ бы ее ни называли,—организмомъ, цѣлью или, какъ Дришъ, индивидуальностью,—онъ тотчасъ же дѣлаетъ выводъ о существованіи особаго царства природы рядомъ съ пространственной природой и во внѣшней съ ней связи. Исходя и объективно, и субъективно изъ эмпиріи, витализмъ настолько плѣненъ предметнымъ мышленіемъ, что для него не мыслимъ другой родъ объективности въ царствѣ природы, кромѣ обычнаго въ физикѣ и психологіи. И въ этомъ корень конфликта. Будучи надѣляема способностью дѣйствовать на пространственную природу въ механическомъ смыслѣ, долженствуя видоизмѣнять пространственно-совершающееся,—энтелехія неминуемо приходитъ въ столкновеніе съ общезначимостью естественныхъ законовъ, неприкосновенность которой, по праву, старается отстоять каждый естествоиспытатель. Но прежде всего, истинное содержаніе понятія организма дробится, съ одной стороны, на механическую, объяснимую только при помощи пространственнаго созерцанія, модификацію отдѣльныхъ движеній матеріи, которая, какъ таковая, не имѣетъ болѣе ничего общаго съ понятіемъ организма въ томъ видѣ, какъ его выработала наша идеалистическая школа отъ Канта до Гегеля, съ другой же—на несозерцательное нѣчто, которое, хотя, быть-можетъ, и представляетъ собою непостижимымъ образомъ идею органическаго, но къ воплощенію самой идеи, къ животному, растенію, имѣетъ лишь внѣшнее отношеніе тамъ и сямъ функціонирующаго регулятора и, слѣдовательно, имѣетъ воплощеніе идеи не въ себѣ, а внѣ себя. Отношеніе идеи организма къ его дѣйствительности превращается въ отношеніе двухъ дѣйствительностей, изъ которыхъ одна получаетъ конкретное, а другая абстрактное опредѣленіе. Ни та, ни другая, ни матеріальное живущее, ни энтелехія, не являются, поэтому, дѣйствительнымъ организмомъ, сущность котораго не въ раздѣленіи, а въ единствѣ обоихъ.

Витализмъ запутывается такимъ образомъ въ слѣдующемъ противорѣчіи. Возьмемъ понятіе самосохраненія, какъ оно содержится въ понятіяхъ ассимиляціи, регуляціи, возстановленія и др. Если я говорю объ органическомъ единствѣ, о животномъ, что оно само себя сохраняетъ, то это показываетъ, что то, что̀ сохраняетъ, и то, что̀ сохраняется,—одно и то же; что, слѣдовательно, причина и дѣйствіе совпадаютъ,—идентичны. То, что это отношеніе не объяснимо механически, является лишь другимъ выраженіемъ того, что въ механическомъ причина и дѣйствіе всегда раздѣлены. Матерія относится къ матеріи всегда внѣшнимъ образомъ; слѣдовательно, организмы относятся къ самимъ себѣ внутренно. Витализмъ спрашиваетъ, какъ объяснить феноменъ само-

сохраненія, и отвѣчаетъ: существованіемъ энтелехіи, находящейся внѣ пространственнаго организма и являющейся причиною его самосохраненія. Слѣдовательно, самосохраненіе не есть самосохраненіе, а сохраненіе извнѣ. Но если бы самосохраненіе не было самосохраненіемъ, то не было бы надобности искать для него особаго объясненія, такъ какъ объясненіе механизмомъ исключается только потому, что мы предположили существованіе дѣйствительнаго самосохраненія. Относя органическія явленія къ чему-то внѣ ихъ находящемуся, витализмъ уничтожаетъ постоянно то понятіе организма, изъ котораго исходитъ, а тѣмъ самымъ разрушаетъ и самыя ступени лѣстницы, которая должна была привести его въ царство энтелехіи. Не трудно доказать, что самой главной особенностью всѣхъ важнѣйшихъ понятій біологіи является та, которую установилъ Кантъ въ «Критикѣ силы сужденія», а именно, что организмы суть причины самихъ себя. Это основное опредѣленіе уничтожается, разъ его относятъ къ чему то, находящемуся внѣ организма. Отношенія организмовъ къ окружающему ихъ неорганическому міру, къ средѣ, должны быть, дѣйствительно, понимаемы чисто механически и не имѣютъ ничего общаго съ этимъ основнымъ опредѣленіемъ.

Но сущность этой интересной гипотезы будетъ не вполнѣ понята, если, принявъ во вниманіе только ей присущее противорѣчіе, мы упустимъ изъ виду ея внутреннюю необходимость. Уже взятая исторически, закономѣрность появленія витализма въ исторіи біологіи должна наводить на размышленія въ такой же мѣрѣ, какъ и правильная повторяемость непризнанія его большинствомъ біологовъ и физіологовъ. Можно смотрѣть на эту никогда почти незатихающую борьбу виталистовъ и механистовъ, какъ на прямое историческое доказательство истины, заключающейся въ кантовской антиноміи телеологической силы сужденія. Эта борьба—не что иное, какъ та же антиномія, перенесенная только на эмпирическую почву. Поэтому, противоположность механизма и телеологіи должна превратиться въ противоположность механизма и витализма. Изъ противоположности понятій получается здѣсь дуализмъ естественныхъ предметовъ. Понятіе «самопричинности» («Ursache seiner selbst») для пространственнаго созерцанія не осуществимо; матеріальный процессъ не можетъ быть причиной самого себя,—это понятіе примѣнимо лишь въ переносномъ смыслѣ; организмы являются причинами самихъ себя только въ понятіи, а не въ дѣйствительности. Такъ учитъ Кантъ. Слѣдовательно, понятія становятся сами причинами того, что они содержатъ въ себѣ,—ихъ предмета. Но для эмпирическаго мышленія понятія, которыя мы имѣемъ о предметахъ, не являются причинами послѣднихъ; скорѣе, предметы—таковы, каковы они есть, и понятія дол-

жны быть образуемы примѣнительно къ нимъ. Такъ кажется эмпирическому мышленію. Они, предметы, являются для него истиннымъ a priori, понятія же—апостеріорны. Какой же видъ при такомъ способѣ мышленія должно принять требованіе понимать организмы, какъ причины самихъ себя, понятія же, стало быть, какъ причины ихъ предметовъ? Какъ и во всякомъ эмпирическомъ мышленіи, которое съ самаго начала направлено на пространственное, причина и дѣйствіе должны быть здѣсь разъединены, какъ что-то разное; понятіе будетъ предметомъ само по себѣ и предметъ равнымъ образомъ предметомъ самъ по себѣ. Это самое раздѣленіе опредѣленій, мыслимыхъ въ организмѣ въ необходимомъ единствѣ, мы и ставили выше въ упрекъ витализму; и оно-то привело насъ къ вышеуказанному внутреннему противорѣчію и уничтоженію понятія организма.

Итакъ, мы здѣсь д е д у ц и р о в а л и, если угодно, витализмъ, какъ необходимую форму проявленія извѣстной философской мысли въ сферѣ эмпирическаго мышленія; тѣмъ самымъ мы указали пунктъ, въ которомъ становятся одинаково ясными истинность и ложность этой гипотезы и который въ то же время показываетъ, что̀, дѣйствительно, является проблемой и должно быть ею въ будущей «философіи органическаго». Это—вопросъ о томъ, является ли понятіе организма категоріей или заключаетъ ее въ себѣ, и имѣетъ ли оно объективную реальность? И въ какомъ смыслѣ? Есть ли у него схема? Представляетъ ли оно собой условіе возможнаго опыта? Отвѣтъ, даваемый Кантомъ, извѣстенъ.

И Дришъ также признаетъ, что здѣсь вопросъ идетъ о расширеніи кантовскаго понятія природы. И, какъ слѣдствіе отсюда, онъ устанавливаетъ категорію органическаго, «индивидуальность», объективной реальностью которой является энтелехія. Энтелехія есть матерія индивидуальности; она относится къ послѣдней, какъ матерія къ категоріямъ въ чистомъ естествознаніи Канта. Это—важный шагъ, свидѣтельствующій о преодолѣніи витализма. Но и другіе симптомы доказываютъ несогласіе Дриша со старымъ витализмомъ; такъ, напр., его взглядъ, что отношеніе энтелехіи къ матеріи не должно быть понимаемо, какъ причинное. Онъ уже чувствуетъ неадэкватность понятію организма раздѣленія причины и дѣйствія, необходимаго при чисто-естественнонаучномъ понятіи причинности. Далѣе, онъ придаетъ значеніе н е с о з е р ц а е м о с т и, которая присуща и нѣкоторымъ основнымъ понятіямъ физики, какъ-то: понятію силы, энергіи и др.,—очевидно потому, что послѣднія, раздѣляя эту несозерцаемость съ основными органическими понятіями, нисколько не теряютъ отъ этого въ своемъ объективномъ значеніи. Наконецъ, принимая, съ внѣшней стороны, понятіе объективности въ кантовской формѣ, онъ понимаетъ опытъ иначе, чѣмъ Кантъ,—такъ, какъ будто

бы онъ означалъ собою «включеніе даннаго» («Einordnen des Gegebenen») въ схему категорій. Такимъ образомъ, одновременно съ превращеніемъ гносеологическаго воззрѣнія въ методологическое, корни объективности незамѣтно переносятся изъ трансцендентальной сферы въ методологическую сферу процесса познанія.

Здѣсь вторично путь Дриша сходится съ нашимъ, но они въ то же время здѣсь и расходятся. Подобно тому, какъ мы раньше раздѣляли его мнѣніе о необходимости особаго основного біологическаго понятія, понятія организма, отвергая въ то же время реальность соотвѣтствующаго ему предмета въ формѣ энтелехіи, такъ и теперь мы можемъ раздѣлять съ нимъ стремленіе перенести кантовскій регулятивный принципъ въ сферу объективности, но должны отвергнуть методологическую дедукцію, опирающуюся на эмпирическій по существу своему процессъ опыта. Для ясности мы ставимъ вопросъ въ кантовской формѣ: «Какъ возможна чистая біологія?» Возможна ли она вообще?

Небольшое отступленіе въ сферу кантовской системы всего скорѣе уяснитъ нашу цѣль. А именно, мы утверждаемъ, что ученіе о томъ, что регулятивные принципы имѣютъ только субъективное значеніе и одни лишь конститутивные—объективны, въ самой кантовской системѣ не проведено послѣдовательно и даетъ много поводовъ приписывать своего рода объективность также и «чисто» регулятивнымъ принципамъ. Такъ, очень характеренъ тотъ фактъ, что Кантъ въ первомъ изданіи «Критики чистаго разума», въ отдѣлѣ трансцендентальной дедукціи, тамъ, гдѣ онъ говоритъ о Юмовской ассоціаціи,—вводитъ такое понятіе, отъ котораго въ томъ же самомъ случаѣ совершенно отказывается во второмъ изданіи: это—понятіе трансцендентальнаго сродства (Affinität)[1]. Послѣднее вторично появляется въ дополнительной главѣ о регулятивныхъ принципахъ[2]; и только здѣсь оно получаетъ свое систематическое мѣсто; ибо сродство или родственность является здѣсь регулятивнымъ принципомъ и обнимаетъ собою принципы однородности и спецификаціи. Появленіе же его въ трансцендентальной дедукціи конститутивныхъ понятій разсудка можно объяснить себѣ слѣдующимъ образомъ.

Кантъ подвергаетъ здѣсь критикѣ юмовское выведеніе причинности изъ ассоціаціи и указываетъ на то, что многообразное можетъ ассоціироваться только въ томъ случаѣ, если оно само имѣетъ уже сродство; я могу ассоціировать A и B постояннымъ образомъ только тогда, когда A появляется не одинъ, а много разъ такъ, что B познается, какъ слѣ-

---

[1]) Kr. d. r. V. Kehrbach (Reclam) S. 132 ff.

[2]) Ibid. S. 512.

дующее за A. Тотъ фактъ, что это слѣдованіе повторяется много разъ, называется «эмпирическимъ сродствомъ»; послѣднее же, по ученію Канта, есть простое слѣдствіе трансцендентальнаго сродства[1]), которое, такимъ образомъ, представляетъ собой объективное основаніе всякой ассоціаціи явленій[2]). «Сродство всѣхъ явленій есть необходимое слѣдствіе синтеза силы воображенія, который a priori основывается на правилахъ». Возможность эмпирическихъ законовъ обезпечивается, слѣдовательно, объективно необходимымъ сродствомъ явленій. Благодаря ему природа не представляетъ собой хаоса и обладаетъ необходимымъ единствомъ при эмпирическихъ законахъ. Но совершенно другимъ единствомъ является то, которое обнаруживается изъ единства апперцепціи черезъ посредство понятій разсудка. Кантъ въ этой дедукціи нигдѣ не различаетъ ихъ ясно.

Естественный законъ имѣетъ всеобщее значеніе двоякаго рода. Во-первыхъ, въ томъ смыслѣ, что если есть A, всегда необходимо слѣдуетъ за нимъ и B. Это — философская, абсолютная всеобщность. Во-вторыхъ, въ томъ смыслѣ, что причинность AB распространена въ природѣ, встрѣчается въ ней часто, а не одинъ только разъ. Это — естественнонаучная, относительная всеобщность. Она основана на сродствѣ. Въ дедукціи перваго изданія объ общезначимости вытекаютъ изъ одного источника—единства апперцепціи. Только въ дополнительной главѣ сродство съ его подпонятіями совершенно отдѣляется отъ конститутивныхъ понятій и противопоставляется имъ, какъ чисто регулятивное. Краснорѣчивымъ выраженіемъ создаваемаго этимъ разногласія служитъ то, что, съ одной стороны, регулятивные принципы называются субъективными принципами, съ другой же—имъ приписывается объективная реальность по отношенію къ опыту[3]). Чрезвычайно измѣнчивое, относительное значеніе словъ регулятивный и конститутивный обнаруживается также, напр., тамъ, гдѣ Кантъ говоритъ, что динамическіе принципы по отношенію къ созерцанію только регулятивны, по отношенію же къ опыту—конститутивны[4]).

Такимъ образомъ, регулятивное единство природы нельзя безъ оговорокъ опредѣлять, какъ субъективное. Регулятивные принципы принадлежатъ къ владѣніямъ разума[5]), способности принциповъ. Разумъ же обращается «прежде всего не къ опыту или какому бы то

[1]) Ibid. S. 126.
[2]) Ibid. S. 116, 132.
[3]) Ibid. S. 518.
[4]) Ibid. S. 517.
[5]) S. 265.

ни было предмету, а къ разсудку, для того, чтобы придать разнообразнымъ познаніямъ послѣдняго при помощи понятій единство a priori» [1]). Въ этомъ смыслѣ принципы единства разума могутъ быть названы субъективными, посколько они имѣютъ отношеніе къ субъективной способности разсудка, и объективными, посколько они, хотя и непрямо, при посредствѣ разсудка, имѣютъ отношеніе къ предметамъ. По отношенію къ предметамъ, во всякомъ случаѣ, они только регулятивны; по отношенію же къ систематическому единству всѣхъ опытовъ—конститутивны. Систематическое единство опытовъ есть то, что дѣлаетъ изъ опыта науку. Форма науки устанавливается регулятивными принципами. Постолько можетъ у Канта говориться объ объективномъ значеніи этихъ принциповъ,—а къ нимъ принадлежитъ также и органическое,—органическое телеологической силы сужденія. Посколько же эта форма науки субъективна, постолько субъективны также и такіе принципы, хотя они и называются a priori необходимыми и трансцендентальными [2]). Кантъ, безъ сомнѣнія, предчувствовалъ эту форму; это—не форма самой природы, и потому субъективность остается ей присущей въ такой же мѣрѣ, какъ и «способности» разума. Безъ сомнѣнія, сдѣлать эту способность объективной значитъ то же самое, что сдѣлать шагъ отъ Канта къ Шеллингу и Гегелю. Все вышеизложенное не имѣетъ другой цѣли, кромѣ указанія на тотъ пунктъ въ Кантовской системѣ, отъ котораго долженъ быть сдѣланъ этотъ шагъ, если только мы хотимъ достигнуть системы «чистой біологіи». Ибо основоположенія чистой біологіи суть не что иное, какъ регулятивные принципы телеологіи,—спецификація, сродство, къ которымъ теперь должно присоединиться прежде всего еще понятіе развитія. Мы ограничимся здѣсь нѣкоторыми выводами изъ полученнаго результата. Первымъ дѣломъ, центръ тяжести изслѣдованія долженъ быть перенесенъ на развитіе «априорной формы науки». То, что отличаетъ біологію отъ неорганической науки, представляетъ собой не форму опыта (категорію Канта), а форму системы опыта, связь отдѣльныхъ опытовъ. Въ этомъ смыслѣ понятія разсудка можно назвать схемами принциповъ разума. Такимъ образомъ, мы получаемъ возможность разрѣшить, по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ, также и антиномію телеологической силы сужденія. Мы признаемъ при этомъ, согласно Канту, что регулятивнымъ принципомъ біологіи является понятіе цѣли. Слѣдовательно, біологія должна систематизировать свои отдѣльные опыты, слѣдуя принципу цѣлесообразности. Эти отдѣльные

[1]) S. 267.

[2]) Всего опредѣленнѣе въ «Критикѣ силы сужденія».

опыты имѣютъ форму кантовскаго чистаго естествознанія, слѣдовательно представляютъ собой простые механизмы. Они должны, значитъ, быть разсматриваемы такъ, какъ будто бы они были, дѣйствительно, связаны въ цѣляхъ реализаціи понятія организма. Такимъ образомъ, біологія разсматриваетъ механизмы, какъ средство для реализаціи понятія организма, т.-е. какъ цѣлесообразные. Отличительный признакъ біологіи по сравненію съ физикой заключается, слѣдовательно, въ формѣ связи ея отдѣльныхъ содержаній, которыя, взятыя въ отдѣльности, являются простыми механизмами въ обѣихъ наукахъ. Обѣ онѣ стремятся къ систематическому единству системы ихъ опытовъ. Но въ то время, какъ высшія понятія физики имѣютъ единство абстрактной всеобщности, единство біологіи заключается въ систематическомъ отнесеніи всего индивидуальнаго разнообразія механизмовъ къ цѣли организма.

Біологія разсматриваетъ естественные предметы такъ, какъ будто бы ихъ создала идея. Форма этихъ предметовъ адэкватна этой идеѣ; въ своемъ образованіи они являются реализаціей идеи. Цѣлью идеи являются эти предметы въ ихъ органической формѣ, слѣдовательно сама форма. Эмпирическое же изслѣдованіе организмовъ устанавливаетъ прежде всего только ихъ механизмъ. Понимая этотъ механизмъ, я понимаю, какъ существуетъ предметъ, но не понимаю того, какимъ образомъ форма этого существованія можетъ быть адэкватна идеѣ. Слѣдовательно, въ то время, какъ я понимаю то, какимъ образомъ цѣль можетъ имѣть реальность, отъ меня ускользаетъ пониманіе того, какъ эта реальность можетъ имѣть форму, адэкватную идеѣ. Такимъ образомъ, путемъ непосредственнаго опыта я постигаю только то, какъ организмы могутъ существовать, но никогда не въ состояніи постигнуть того, какъ они могутъ имѣть органическую форму. Слѣдовательно, біологія объясняетъ мнѣ лишь реализованность, но не организованность предмета, адэкватнаго идеѣ; для біологіи организмъ понятенъ лишь, какъ средство реализаціи такихъ естественныхъ предметовъ, которые адэкватны извѣстнымъ идеямъ; ибо его механизмъ является средствомъ для цѣли идеи; онъ подводится подъ единство, какъ будто бы идея пользовалась имъ, какъ средствомъ для самопорожденія.

Возможность до извѣстной степени психологическаго пониманія витализма открывается намъ, стало быть, съ новой стороны. Эмпирическое, конкретное мышленіе не терпитъ гипотетическаго воззрѣнія («als-ob»-Betrachtung). Оно для него или все, или ничто. Aut Caesar aut nihil. Если оно для него все, то идеи разума имѣютъ сами реальность, и такимъ образомъ возникаютъ энтелехіи. Біологія же,

ставя всегда телеологическіе вопросы, всегда получаетъ на нихъ механическіе отвѣты. Она всегда исходитъ изъ замкнутаго органическаго единства и всегда должна кончать разложеніемъ его на безчисленное множество отдѣльныхъ механизмовъ. Витальному интересу всегда противопоставляется каузальное удовлетвореніе. Такъ возникаетъ біологическій скепсисъ или,—что равнозначуще,—появляется на сценѣ біологическій механистъ.

Мы полагаемъ, что намѣтили здѣсь одинъ изъ путей, слѣдуя по которому, можно прійти къ побѣдѣ надъ витализмомъ и превращенію его изъ ignava ratio біологической науки въ истинный ratio послѣдней. Но этотъ шагъ не возможенъ безъ устраненія жизненныхъ силъ и энтелехій.

Все сводится при этомъ къ тому, чтобы понимать принципы біологіи не какъ категоріи въ кантовскомъ смыслѣ, а какъ необходимую форму біологической с и с т е м ы, то же, что отличаетъ ее отъ физики, химіи и т. д., видѣть въ своеобразности принциповъ разума. Далѣе, важно понимать эту задачу не какъ методологическое описаніе эмпирической науки. Вопросъ о томъ, выражается ли съ достаточной ясностью въ процессѣ развитія этихъ наукъ ихъ необходимая форма, представляетъ самостоятельное значеніе.

Наконецъ, одной изъ интереснѣйшихъ задачъ является н а у ч н о е осознаніе отношенія современной натурфилософіи къ Шеллингу и Гегелю. Извѣстно, въ какомъ положеніи находится и теперь еще это научное осознаніе въ сферѣ естествознанія. Если Кантъ, какъ полагаютъ въ этой области, старался отстоять и утвердить пути, ведущіе отъ предмета къ мышленію, то философія тожества облегчила, слишкомъ облегчила себѣ эти пути, выдавъ мышленіе за предметъ. Вотъ, приблизительно, та грубая формула, которой тема эта исчерпывается. Формула тожества является, пожалуй, самымъ неудачнымъ исходнымъ пунктомъ для пониманія послѣкантовской натурфилософіи. Если бы все вышеизложеннсе освѣтило одинъ изъ самыхъ благодарныхъ пунктовъ, въ которомъ эта послѣдняя можетъ быть полезна намъ, то главная цѣль нашей статьи была бы достигнута, Разъ начало положено, внутреннія связи между нею и современнымъ естествознаніемъ обнаружатся въ изобиліи [1]).

Мы не можемъ сказать, что Г а н с ъ Д р и ш ъ сознавалъ внутреннюю связь со старой натурфилософіей; да и врядъ ли она можетъ быть, строго говоря, конструирована. Вся суть въ основной виталистической идеѣ. Введеніе цѣли (индивидуальности) въ чистое естествознаніе въ качествѣ третьей категоріи отношенія вмѣсто Кантовскаго взаимодѣйствія по-

[1]) Ср., напр., V. W i n d e l b a n d, Geschichte d. neueren Philosophie, 2. Aufl. Bd. II. S. 325. (есть рус. перев.)

зволяетъ ему заключить до извѣстной степени въ рамки кантовскаго понятія природы также и царство энтелехій. Это послѣднее онъ подчиняетъ принципу необходимости и указываетъ на то, что энтелехіальные законы формы подчинены физикальнымъ, такъ «что въ сущности въ мірѣ не можетъ совершиться ничего новаго»[1]). Ясно, что это уничтожаетъ возможность ввести въ принципы біологіи истинное и плодотворное понятіе развитія. Такой шагъ является естественнымъ, даже необходимымъ слѣдствіемъ понятія «категоріи органическаго». Это явствуетъ также изъ того обстоятельства, что Дришъ принадлежалъ въ качествѣ біолога къ руководителямъ антидарвинистическаго направленія. Антимеханистическая тенденція невольно сближаетъ его съ послѣднимъ, какъ виталиста; а извѣстно вѣдь, какъ часто противники дарвинизма вмѣстѣ съ теоріей отбора выбрасывали за бортъ также и происхожденіе видовъ, и развитіе.

[1]) l . c. II, 154.

Отношеніе исторіи языка къ исторіи литературы.

Статья Карла Фосслера (Мюнхенъ).

Послѣ того, какъ я въ своей статьѣ «Грамматика и исторія языка» (Логосъ I, 1, стр. 157—170) сдѣлалъ попытку отграничить особыя, своеобразныя предпосылки и задачи исторіи языка отъ задачъ грамматики—какъ практически, такъ и теоретически,—у меня возникло одно сомнѣніе; разсѣять его будетъ цѣлью послѣдующихъ замѣчаній.

Если правда, какъ я утверждалъ тогда, что исторія языка должна не только объяснить измѣненія его формъ, какъ продуктъ совокупнаго воздѣйствія всѣхъ естественныхъ и культурныхъ факторовъ, которые могутъ вліять на жизнь народа, но должна, кромѣ того, истолковать ихъ, какъ созданія лингвистическаго чувства или вкуса, то исторіи языка угрожаетъ опасность сдѣлаться двусмысленной наукой съ двумя различными задачами и методами истолкованія. Нетрудно понять, что въ этомъ случаѣ она должна распасться. Первая часть ея задачи—изученіе языка, какъ культуры, или же культивированной природы, естественно достается на долю исторіи культуры, между тѣмъ какъ второй объектъ ея—языкъ, какъ художественное произведеніе,—такъ же легко войдетъ въ исторію искусствъ, въ частности въ исторію поэзіи и литературы. И въ самомъ дѣлѣ, всякій мыслящій изслѣдователь языка въ наше время сознаетъ, что его работа является вкладомъ или въ исторію культуры, или въ исторію стиля, то-есть искусства, или же въ ту и другую вмѣстѣ. Но въ то же время онъ чувствуетъ и вѣритъ, что она сверхъ того—и несмотря на то—имѣетъ свою самостоятельную научную цѣнность.

Чтобы вскрыть эту цѣнность, лучше всего обратиться къ пограничнымъ наукамъ-соперницамъ, которыя справа и слѣва грозятъ поглотить исторію языка, и спросить объ ихъ собственной цѣнности. И тогда обнаружится, что исторія культуры вообще такой цѣнностью не обладаетъ.

Или мы будемъ понимать подъ «культурой», въ противоположность «природѣ», все то, что̀ создаетъ человѣческій духъ, и тогда исторія куль-

туры равняется исторіи человѣчества или исторіи духа вообще. Въ ней исторія языка, точно такъ же какъ исторія литературы, будетъ только однимъ звеномъ, въ нее включеннымъ и ей подчиненнымъ. Въ такомъ универсалистическомъ пониманіи исторія культуры не интересуетъ насъ; она столь же не способна конкурировать съ исторіей языка, какъ, напримѣръ, организмъ съ однимъ изъ своихъ органовъ, какъ цѣлое съ одной изъ своихъ частей.

Или же мы условимся понимать подъ «культурой» не духовную дѣятельность вообще, но о д н у или нѣсколько особыхъ формъ ея, напр., научную или религіозную, художественную или нравственную, или все это вмѣстѣ, въ противоположность политической, правовой экономической—или наоборотъ. Тогда возникаетъ нескончаемый и въ основаніи своемъ неразумный споръ объ объемѣ понятія «культура». Вѣдь, нельзя же понять, по какому праву у одной духовной дѣятельности или у группы дѣятельностей можно отнять или приписать ей—въ пользу или въ ущербъ другой—достоинство и имя культурнаго фактора и культурной цѣнности. Либо всякій видъ духовной дѣятельности способенъ порождать культуру, либо ни одинъ изъ нихъ. Попытки отыскать и отграничить для исторіи культуры отдѣльную, автономную область, которая была бы независима, напр., отъ исторіи государствъ или иной спеціальной исторіи,—такія попытки дѣлались неоднократно, но всякій разъ терпѣли крушеніе [1]).

Но остается третья возможность. Отказавшись отъ мысли открыть особенный и самостоятельный предметъ исторіи культуры, специфическую область ея господства, можно попытаться признать за ней особый и самостоятельный методъ, специфическую ф о р м у в л а с т в о в а н і я, или ея юрисдикцію: напр., аналитическій методъ въ противоположность синтетическому, описательный способъ изложенія въ противоположность повѣствовательному, методъ объясненія въ противоположность методу истолкованія. Но и по этому пути мы не далеко уйдемъ. Ибо въ основѣ своей историческій методъ остается единымъ и недѣлимымъ. Въ предѣлахъ исторіи всегда и неизбѣжно каждый анализъ требуетъ соотвѣтствующаго синтеза, каждое описаніе — своего повѣствованія и каждое объясненіе—своего истолкованія. Мало того, одно не только требуетъ другого, оно заключаетъ его въ себѣ, какъ свою предпосылку. Оно покоится на немъ и къ нему стремится. Какъ только анализъ, описаніе, объясненіе отрываются отъ службы синтезу, повѣствованію, истол-

[1]) Ясный общій обзоръ этихъ попытокъ и ихъ мѣткую критику даетъ B e n e d e t t o C r o c e въ своемъ журналѣ «C r i t i c a», годъ VII, 1909, стр. 301—316.

кованію, какъ только они начинаютъ тяготѣть не къ своей основѣ, но къ самому себѣ, они покидаютъ историческій методъ. Но относительный анализъ, относительное описаніе и объясненіе, поскольку они примѣняются, имѣя въ виду конечную цѣль историческаго синтеза, повѣствованія и толкованія, можно было бы, мнѣ кажется, справедливо и безъ всякаго вреда назвать культурной исторіей, оставивъ за ней ея относительное значеніе. Тогда всякая спеціальная исторія будетъ имѣть свою культурную исторію, какъ всякій всадникъ свою лошадь, или какъ всякое жилище свои двери и окна, свои пути сообщенія съ внѣшнимъ міромъ.

Исторія политики, напр., могла бы имѣть культурную исторію ея, исторія искусствъ — художественно-культурную исторію и т. д. Эти возможныя культурныя исторіи лишены всякой самостоятельности, по сравненію съ настоящей исторіей, онѣ—только введеніе и заключеніе къ ней,—оболочка, которая должна защищать сердцевину тѣла, питать и служить средствомъ сообщенія; это дышащая поверхность—своего рода кожа. Короче говоря,—это внѣшняя исторія въ противоположность къ внутренней и въ связи съ ней.

Въ самомъ дѣлѣ, каждая исторія имѣетъ свою внѣшнюю и внутреннюю сторону. Внутренней исторіей философіи мы назовемъ такую исторію, которая понимаетъ развитіе философіи изъ самой философіи, какъ самораскрытіе философскихъ проблемъ. Классическій примѣръ этого типа далъ намъ Виндельбандъ въ своемъ «Учебникѣ исторіи философіи». Напротивъ, внѣшней или культурной исторіей философіи будетъ такая исторія, которая хотѣла бы объяснить движеніе философской мысли не въ ея самоопредѣленіи и не изъ врожденныхъ ей мотивовъ или импульсовъ, но изъ ея обусловленности внѣшними факторами (источниками, вліяніями, средой, національностью, темпераментомъ, характеромъ и т. д.).

Что наше раздѣленіе не произвольно, но вытекаетъ изъ самой природы науки, ясно изъ того факта, что среди историковъ издавна встрѣчались и тѣ, чей геній преимущественно обращенъ былъ къ внутренней исторіи, и другіе, отдававшіеся исторіи внѣшней: съ одной стороны, прирожденные ясновидцы и толкователи саморазвивающагося духа, съ другой—прирожденные искатели и аналитики культурныхъ связей. Главными представителями второй группы являются преимущественно французы или, точнѣе, французская школа (отъ Монтескье до Тэна), къ другой принадлежатъ главнымъ образомъ итальянцы и нѣмцы или, вѣрнѣе, романтическая школа (отъ Вико до Гердера и Гегеля). Болѣе того, не объ однихъ мыслителяхъ и писателяхъ, но даже о предметахъ исторіи можно сказать, что одни изъ нихъ, повидимому, тре-

буютъ преимущественно аналитическаго, описательнаго и объяснительнаго изображенія, другіе — синтетическаго, повѣствовательнаго, истолковательнаго и эволюціоннаго.

Ибо существуютъ дѣятельности человѣческаго духа, которыя достаточно замкнуты и автономны и въ столь сильной мѣрѣ опредѣляются своимъ собственнымъ влеченіемъ, что ихъ развитіе можно и должно объяснять почти безъ остатка изъ ихъ внутреннихъ законовъ: таковы политика, логика, математика. И есть другія дѣятельности, которыя, при своей сравнительно несамостоятельной, пассивной природѣ, подверженной вліянію чувствъ и впечатлѣній, должны постоянно черпать извнѣ свои жизненныя силы, импульсы, содержаніе и направленіе, чтобы осуществлять возможность развитія: таковы религія, искусство, языкъ. Не простой случайности поэтому слѣдуетъ приписать тотъ фактъ, что исторія религіи, искусства, языка преимущественно разработывается съ культурно-исторической точки зрѣнія, а прошлое государствъ и наукъ—съ точки зрѣнія чисто исторической. Естественно также, что завзятые культурные историки охотнѣе всего хотѣли бы свести все духовное развитіе къ исторіи самой спорной изъ всѣхъ дѣятельностей, къ исторіи чувства или вкуса. «L'histoire n'est que l'histoire du coeur; nous avons à chercher les sentiments des générations passées, et nous n'avons à chercher rien autre chose» *): такъ говоритъ Тэнъ.

Тѣмъ самымъ мы снова возвращаемся къ исторіи языка. Но попутно мы уяснили себѣ, что культурная исторія—въ томъ смыслѣ, какъ мы ее опредѣлили,—не можетъ быть соперницей для исторіи языка. Эта послѣдняя сама оказывается въ извѣстномъ смыслѣ культурной исторіей, поскольку она является исторіей вкуса или чувства въ области слова, то-есть исторіей всѣхъ импульсовъ, мотивовъ, вліяній, воздѣйствій среды, которые притекаютъ извнѣ въ развитіе языка. Въ то же время намъ стало ясно, что исторія языка не вполнѣ и не всецѣло растворяется въ исторіи культуры, но, такъ-сказать, частично поглощается ею. Ибо, во-первыхъ, рѣчь — не только пассивная, но отчасти и творческая дѣятельность, а, во-вторыхъ, у исторіи культуры, оставаясь при нашей метафорѣ, нѣтъ собственнаго желудка, чтобы поглотить и переварить д р у г у ю, отличную отъ себя исторію.

Покончивъ съ первой соперницей, угрожавшей исторіи языка, перейдемъ ко второй: къ исторіи искусства и литературы. И ее также въ значительной мѣрѣ можно отожествить съ культурной исторіей; и нѣтъ недостатка въ изслѣдователяхъ, придерживающихся того взгляда, что

*) «Исторія есть не что иное, какъ исторія сердца; мы должны стремиться проникнуть въ чувства прошлыхъ поколѣній, вотъ все, къ чему мы должны стремиться».

анализъ источниковъ, среды, направленій вкуса, да еще, пожалуй, техническихъ условій художественнаго произведенія, такъ же какъ и духовной жизни его автора, исчерпываетъ задачи исторіи литературы, и что все остальное можно предоставить личному вкусу, наслажденію и импрессіонистическому истолкованію эстетовъ-дилеттантовъ. Однако, болѣе вдумчивые историки искусствъ всегда видѣли и понимали, что искусство есть не только всесторонне обусловленный продуктъ историческихъ культуръ и психологическихъ организацій, но и въ себѣ самой опредѣленная дѣятельность, и что, какъ таковая, оно имѣетъ свои собственныя проблемы и свою автономную спеціальную исторію. Чистые историки искусствъ показываютъ намъ, какъ оригинальные, изобрѣтательные художники—изъ тѣхъ, что «пролагаютъ пути»,—видятъ и ставятъ извѣстныя проблемы формъ, и какъ всѣ поиски ихъ остаются тщетными, пока не явится творческій геній и не дастъ имъ окончательнаго разрѣшенія. Такъ Аріостъ, напримѣръ, разрѣшилъ художественную проблему Боярда. Совершенно такъ же, какъ исторія философіи лишь тогда получаетъ свою точку опоры и свой научный смыслъ, когда философскія системы идей мы начинаемъ представлять себѣ не только, какъ отраженіе душевныхъ настроеній эпохи, не только какъ формы міровоззрѣній, но въ то же время, какъ сознательную и послѣдовательную разработку поставленныхъ проблемъ,—подобно этому и исторія искусства лишь тогда можетъ быть спасена отъ жалкаго дилеттантизма, культурно-исторической учености и психологической утонченности, когда художественныя произведенія будутъ приниматься и изслѣдоваться со всей научной серьезностью, какъ устремленныя къ опредѣленной цѣли попытки разрѣшенія поставленныхъ и необходимыхъ эстетическихъ проблемъ.

Свою исторію развитія въ настоящемъ и тѣсномъ смыслѣ слова способны имѣть именно лишь производительныя дѣятельности, лишь творчества. Все рецептивное достается на долю не подлинной исторіи,—исторіи культуры. Она и призвана къ тому, чтобы разсматривать творчество, какъ мнимое творчество, то-есть все созданное объяснять, какъ рефлексъ (не какъ продуктъ) постороннихъ фактовъ, а въ послѣднемъ счетѣ, какъ рефлексъ рефлекса природы вещей. При мнимомъ творчествѣ это сведеніе удается; при творчествѣ реальномъ получается остатокъ.

Но такъ какъ подобный остатокъ получается и въ исторіи искусства и въ исторіи языка, то попрежнему мы спрашиваемъ себя: какъ обѣ онѣ относятся другъ къ другу? Онѣ тожественны; ибо, какъ продуктивная дѣятельность, какъ самобытное творчество, слово—искусство.

Итакъ, опасность, предсказанная вначалѣ, въ извѣстномъ смыслѣ все-таки наступила. Исторія языка, которая не была бы ни культурной исторіей, ни исторіей искусства или литературы, но чѣмъ-то третьимъ, отличнымъ отъ нихъ, самостоятельнымъ,—логически немыслима. Но поглощенія или стѣсненія исторіи языка или даже возникновенія конфликта бояться нечего. Одно изъ двухъ: или исторія языка тожественна съ культурной исторіей и, въ качествѣ ея, подчинена исторіи литературы, или она тожественна съ исторіей литературы и тогда господствуетъ надъ культурной исторіей.

Но въ качествѣ культурной исторіи, исторія языка не связана служебной ролью съ одной только исторіей литературы или искусства; она можетъ, помимо того, примкнуть къ любой изъ спеціальныхъ исторій и тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ извѣстную свободу движенія, которая свойственна всякой культурной исторіи и которая можетъ сообщить ей видимость — но именно только видимость — автономіи.

Если я пишу, напр., исторію французской государственности, то я могу изобразить постепенное сосредоточеніе государственной власти въ рукахъ королей, какъ процессъ, который отражается на языкѣ страны: показать, какъ отдѣльные діалекты все болѣе и болѣе уподобляются діалекту центральной Франціи. Или вліяніе итальянскаго военнаго быта на Францію въ XV и XVI столѣтіяхъ я могу иллюстрировать при помощи спеціальнаго изслѣдованія заимствованныхъ итальянскихъ словъ, перешедшихъ въ чужой языкъ за эти вѣка. Съ такимъ же удобствомъ исторію языка я могу связать съ исторіей науки, задавшись цѣлью показать, какъ пробужденіе эмпирическаго духа и субъективной, антиавторитарной, критической философіи (Монтэнь и Декартъ) и упадокъ схоластики сопровождаются, какъ вторичнымъ явленіемъ, растущимъ участіемъ народнаго языка въ научной работѣ и постепеннымъ вытѣсненіемъ латыни или ея раствореніемъ во французской рѣчи и т. д. и т. д.

Однимъ словомъ исторія языка служитъ — или всегда можетъ служить — для того, чтобы освѣщать любой процессъ спеціальныхъ отраслей исторіи въ его отраженіяхъ, получая отъ этихъ спеціальныхъ дисциплинъ свои готовыя заданія. Тутъ она пользуется свободой, — но эта свобода есть лишь свобода прирожденнаго слуги. Въ качествѣ культурной исторіи, она лишена самостоятельныхъ проблемъ.

Но развѣ историческія проблемы синтаксиса, этимологіи, эволюціи звуковъ — не специфическіе вопросы языкознанія, не автономные вопросы исторіи языка? И да и нѣтъ! Поскольку они относятся къ языкознанію,—это вопросы не исторической, а грамматической природы; по-

сколькуже они историчны, они уже подлежатъ не чистому языковѣдѣнію, а общей наукѣ о культурѣ.

Этотъ двойной тезисъ и подлежитъ нашему ближайшему уясненію.

Чисто лингвистическій интересъ и специфическая проблема языкознанія возникаютъ во мнѣ, когда я хочу, напр., знать, какъ и почему неофранцузская словесная форма *coudre* (шить) возникла изъ латинской *consuere*. Для этого я долженъ показать, что на ряду съ классической формой *consúere* необходимо допустить существованіе формы **cónsuere*, образованной отъ изъявительнаго наклоненія *cónsuo*. Эта форма объясняется по принципу аналогіи. Подобно тому какъ для *véndo* имѣли *véndere*, могли сдѣлать попытку образовать для *cònsuo* и **cónsuere*. Только это слово должно было выговариваться, какъ трехсложное, а не четырехсложное, такъ какъ слова съ удареніемъ на четвертомъ слогѣ были бы въ латинскомъ языкѣ неслыханнымъ новшествомъ. Допущеніе трехсложнаго **consuere* не встрѣчаетъ никакихъ затрудненій, потому что всѣ неударяемыя зіяющія гласныя теряютъ въ народной латыни свое слоговое значеніе, напр., vidua > vidua, rationem > ratjone и т. д. Въ *cónsuo* зіяющее *u* должно было даже совершенно поглотиться окончаніемъ *o*— процессъ, который легко можно уяснить себѣ экспериментально-фонетическимъ путемъ. Такъ получается **conso*, — *n* передъ *s* должно было исчезнуть (явленіе обычное: классическое *mensa* обратилось въ вульгарное *mesa*, *mensem* > *mese*, *sponsus* > *esposu* и т. д.). Получается coso; отъ него по аналогіи было образовано неопредѣленное наклоненіе *cósere*. Въ послѣдующую эпоху, въ дописьменный періодъ старофранцузскаго языка, неударяемое и слѣдующее за удареніемъ *e* должно было выпасть, и такимъ образомъ *cósere* превратится въ **cosre*; ср. *asinu* > *asne*, *vivere* > *vivre* и т. д. Но между *s* и *r* образовался переходный звукъ *d*,—опять процессъ, который легко можно понять экспериментально-фонетически и пояснить себѣ при помощи такихъ аналогій, какъ *pask're* > *paistre*, *mol're* > *moldre* и т. д. Такъ возникла старофранцузская форма *cosdre*. На ряду съ ней существовала и форма *cousdre*, дифтонгъ которой—*ou*—перешелъ изъ формъ съ ударяемой основой, какъ *cou*(*d*)*s* (я шью), гдѣ онъ былъ вполнѣ законенъ. Изъ cousdre получилось *coudre*, на основаніи правила, по которому *s* исчезаетъ передъ звучной согласной (ср. *blasmer* > *blâmer* и т. д.).

Такимъ путемъ была бы приблизительно реконструирована длинная цѣпь, ведущая отъ *consúere* къ *coudre*, то-есть форма *coudre* получила бы свое лингвистическое объясненіе. Доказавъ правильность или закономѣрность всѣхъ необходимыхъ для пониманія этого фазъ, то-есть

оправдавъ ихъ ссылкой на аналогичные случаи, мы удовлетворили специфическій и чистый интересъ языкознанія. При этомъ непосредственно безразлично, дѣйствительно ли существовали отдѣльныя промежуточныя фазы, или же онѣ созданы научной конструкціей. Болѣе того, правильно конструированная форма, какъ **cónsuere*, никогда, быть можетъ, не существовавшая, или, какъ **cosre*, можетъ оказаться существеннѣе въ цѣляхъ объясненія, чѣмъ форма историческая, какъ *cousdre*, безъ которой я легко могъ бы обойтись, такъ какъ я имѣлъ бы безспорное право конструировать ее изъ *cosdre*, съ одной стороны, и *cous*, съ другой. Вопросъ о томъ, исторична ли та или иная форма, имѣетъ, конечно, очень важное значеніе, правда относящееся уже вовсе не къ чистому языкознанію, а къ общей исторіи; вотъ почему этотъ вопросъ можетъ быть устраненъ изъ чисто лингвистическаго объясненія. Это послѣднее хочетъ всего на всего лишь построить удобный, правдоподобный мостъ отъ *consûere* къ *coudre*. Построенъ ли этотъ мостъ изъ искусственнаго или историческаго, или же частью изъ искусственнаго, а частью изъ историческаго матеріала, это ничуть не вредитъ цѣлесообразности и правильности. Хронологія отдѣльныхъ фазъ непосредственно меня тоже не занимаетъ, т.-е. для моего исключительно лингвистическаго интереса безразлично, протекаютъ ли всѣ относящіяся сюда фазы въ тысячу лѣтъ или въ полчаса. Длительность ихъ безразлична; но ихъ послѣдовательность, ихъ относительная хронологія для меня весьма существенна. Если я допущу обратную послѣдовательность,—мое объясненіе опрокинуто. Если я помѣщу исчезновеніе *s* передъ *d* въ періодъ, предшествующій исчезновенію *d*, примѣръ котораго мы имѣемъ въ *pedre* > *père* (отецъ), *coudre* должно было бы, подчиняясь звуковому закону *pedre* > *père* превратиться въ **coure*; и тогда я свой мостъ, не доведя его до намѣченной цѣли: *coudre*, оставилъ бы висѣть въ воздухѣ. Словомъ, историческіе факты и формы всегда остаются лишь даннымъ,—тѣмъ, что я долженъ принять и съ чѣмъ долженъ считаться. Но искомое, котораго я добиваюсь, это—правила, законы, отношенія, которые согласуются съ фактами и объясняютъ ихъ. Короче говоря, мной движетъ не историческій, а грамматическій интересъ.

Мнѣ возразятъ: нѣтъ, твой интересъ въ указанномъ случаѣ былъ направленъ не на простыя правила, а на ихъ смѣну, ихъ исторію, ихъ хронологическое и пространственное распространеніе, не на чистую грамматику, а на историческую грамматику.

На это можно возразить прежде всего, что грамматическія правила, т.-е. usus языка, вовсе не могутъ имѣть настоящей исторіи. Правила и обычаи ничего не производятъ и не создаютъ; если же они измѣняются,

или, какъ обыкновенно говоритъ историкъ-лингвистъ, если они «развиваются», то не они это дѣлаютъ: съ ними это происходитъ. Они и измѣняются лишь въ силу того, что имъ перестаютъ слѣдовать, перестаютъ соблюдать ихъ. Ихъ исторія есть исторія страдательная. Подлинная же «исторія страстей» возможна лишь тамъ, гдѣ жертва не безвольно отдается своимъ страданіямъ, но активно пріемлетъ ихъ и возвышается до внутренняго самоутвержденія. За обычаями и правилами языка это можно признать лишь въ метафорическомъ смыслѣ, да и то не въ серьезъ.

Если же мной, въ данномъ примѣрѣ: *coudre*, все-таки владѣетъ историческій интересъ, если я хочу знать, какія побочныя и древнія формы слова *coudre* существовали и существуютъ, то я принципіально уже покинулъ специфическую сферу интересовъ языкознанія и, можетъ быть, самъ того не замѣчая, но неизбѣжно окунулся въ цѣлый рядъ культурно-исторически поставленныхъ проблемъ: я спрашиваю себя, существовало ли, и когда и гдѣ именно существовало слово *coudre*, издавна ли принадлежитъ оно къ составу галло-романскаго лексикона или вошло въ него путемъ позднѣйшаго, ученаго заимствованія? Далѣе, не употребляется ли въ той или иной мѣстности Франціи другого, хотя бы германскаго или кельтскаго слова, для обозначенія понятія «шить»? Означаетъ ли оно всякаго рода работу съ помощью иглы или только опредѣляетъ видъ ея? и какой именно? и т. д. и т. д. И мои вопросы разрастаются въ культурную исторію портновскаго и бѣлошвейнаго ремесла.

Но несмотря на это, всякій языковѣдъ съ непреодолимой увѣренностью чувствуетъ, что между рядами чисто - грамматическихъ и культурно - историческихъ постановокъ проблемъ есть еще третій, промежуточный, комбинированный рядъ историко-грамматическихъ или грамматико-историческихъ вопросовъ. Какъ ни убѣдительно логическая критика все снова и снова вскрываетъ безсмысленность, невозможность ублюдочнаго направленія научнаго интереса, лавирующаго между исторіей и грамматикой,—все же это безсмыслiе, эта невозможность, эта историческая грамматика, какъ методологическое образованіе, продолжаетъ невозбранно существовать. Едва ли проходитъ хоть одинъ годъ на книжномъ рынкѣ, который не принесъ бы намъ изряднаго числа такихъ попурри.

Отвлекаясь отъ vis inertiae, которой мы всѣ подвластны, для объясненія этого факта можно привести три серьезныхъ основанія.

1) Есть настолько дезорганизованные и анархическіе языки, какъ напр. среднефранцузскій, что разработка ихъ разрозненныхъ правилъ словоупотребленія, предпринятая съ чисто грамматическими цѣлями,

едва ли пойдетъ дальше простого перечня и приблизительнаго отбора частныхъ случаевъ и застрянетъ въ грамматизирующей исторіи.

2) Исторія языка часто оказывается въ затруднительномъ положеніи, подобно изслѣдованію доисторическихъ эпохъ. Недостатокъ достаточно точныхъ и совершенныхъ документовъ историческихъ словесныхъ формъ слишкомъ часто ей приходится заполнять конструкціями. Поэтому и при строгомъ историческомъ интересѣ она можетъ дать не образъ, а только схему, не исторію, а только скелетъ нѣкоторыхъ лингвистикоисторическихъ процессовъ. Такъ возникаетъ, какъ продуктъ нужды, столь тощая, «голодная» культурная исторія языка, что, по всей справедливости, ее можно назвать не исторіей, а, самое большее, исторической грамматикой. Если многіе прославляютъ этотъ голодный видъ ея, какъ особую заслугу и преимущество, и искусственно добиваются его даже тамъ, гдѣ имѣется въ должной мѣрѣ культурноисторическое питаніе, то въ этомъ я могу видѣть лишь сознательный или безсознательный академическій маскарадъ.

3) Такъ какъ исторія языка въ существенныхъ чертахъ есть культурная исторія, то, какъ и всякая культурная, т.-е. внѣшняя, аналитическая, описательная, объяснительная исторія, она должна опереться на подлинную, внутреннюю и синтетическую спеціальную исторію. Но какъ бы легко ни было исторіи языка примкнуть къ спеціальнымъ исторіямъ политики, науки и т. д., у нея все же есть особенная, естественная склонность и назначеніе опереться на исторію искусства, особенно исторію литературы. Она подобна коню, который — къ услугамъ каждаго, но какъ только чувствуетъ себя свободнымъ и даетъ себѣ волю, то бѣжитъ въ конюшню своего прирожденнаго господина, къ историку искусства. Такъ какъ рѣчь есть прежде всего художественное оформливаніе, т.-е. эстетическій процессъ, то и исторія слова или пассивнаго подражанія формамъ, т.-е. культурная исторія языка, преимущественно склонна примыкать къ художественной исторіи языка, къ исторіи литературы. Если она дѣлаетъ это безъ сознательной цѣли, повинуясь только смутному влеченію къ чисто формальной сторонѣ словеснаго матеріала, если она дѣлаетъ это чисто формалистически, то возникаетъ снова нѣчто въ родѣ исторической грамматики. Быть можетъ, болѣе подходящимъ заглавіемъ для нея было бы формалистическая культурная исторія языка. Культурной исторіи языка по ея специфическому научному стремленію присуще тяготѣніе къ формальному; если оно не удовлетворяется вполнѣ и сознательно, то ведетъ къ формалистическому окостенѣнію и окаменѣнію, т.-е. къ исторической грамматикѣ.

Если историкъ языка придетъ къ осознанію этой необходимости,

если онъ будетъ искать соприкосновенія съ исторіей литературы и стиля не только истинктивно формалистически, но нарочито и сознательно, то я думаю, что его постановка вопросовъ станетъ богаче, шире и углубленнѣе, его изложеніе будетъ все менѣе и менѣе формальнымъ, менѣе и менѣе разорваннымъ, менѣе и менѣе фрагментарнымъ, тощимъ и ремесленнымъ;—и притомъ, вопреки ходячимъ опасеніямъ, это нисколько не повредитъ для конструктивной точности и строгости метода.

Конечно, не дѣло методологическаго изслѣдованія указывать пути, которыми могло бы быть достигнуто подобное сближеніе [1]). Мы не намѣрены давать здѣсь никакихъ совѣтовъ для изслѣдованія, но хотимъ только указать логическіе пути, которыми оно шло донынѣ или готовится итти. Чисто логически отношеніе исторіи языка къ исторіи литературы остается такимъ же, какъ отношеніе всякой культурной исторіи ко всякой чистой, спеціальной исторіи духовныхъ дѣятельностей; къ этому присоединяется, конечно, то особое обстоятельство, что, несмотря на различія въ методѣ, данный предметъ у исторіи языка и литературы одинъ и тотъ же; именно произведенія слова. Художественный или литературный историкъ разсматриваетъ ихъ, какъ памятники, т.-е. документы, свидѣтельствующіе о нихъ самихъ, а историкъ языка—лишь въ самомъ общемъ ихъ значеніи, какъ документы культуры, т.-е. какъ отраженіе духовной жизни.

Нетрудно понять, какъ много можетъ выиграть исторія литературы отъ болѣе тѣснаго сближенія съ исторіей языка. Стоитъ только вспомнить, что художественныя силы каждаго поэта и писателя находятъ свою первую элементарную пищу и воспитаніе въ родной рѣчи, что она является духовнымъ воздухомъ, которымъ необходимо дышитъ, въ которомъ растетъ и развивается индивидуальный геній. Литературно-историческія изображенія нѣкоторыхъ эпохъ могли бы почерпнуть изъ анализа лексической среды по меньшей мѣрѣ столько же, сколько они до сихъ поръ заимствовали изъ своихъ анализовъ политическихъ, соціальныхъ, религіозныхъ и иныхъ теченій или даже географической и клинической среды.

Еще большимъ представляется мнѣ выигрышъ, который можетъ обѣщать себѣ исторія языка отъ болѣе тѣснаго соприкосновенія съ художественной и литературной исторіей. Въ искусствѣ техническія средства выраженія и особыя направленія поэтическаго чувства и вкуса, объеди-

[1]) Для исторіи французскаго языка я опубликовалъ небольшой, бѣглый этюдъ въ пяти связанныхъ между собою статьяхъ «Zur Entstehungsgeschichte der französischen Schriftsprache» въ «Germanisch-romanische Monatsschrift», Heidelberg, 1911.

няющія опредѣленную группу поэтовъ, выступаютъ съ такой яркостью и выпуклостью, что даже простой вопросъ о томъ, наблюдаются ли и въ какой мѣрѣ наблюдаются эти направленія чувства и вкуса и аналогичныя техническія средства изображенія въ языкѣ цѣлой націи данной эпохи,—способенъ вскрыть массу новыхъ руководящихъ точекъ зрѣнія и конкретныхъ частныхъ проблемъ. У небольшого числа великихъ поэтовъ даннаго времени, такъ сказать, потенцируются, шаржируются, собираются подъ увеличительнымъ стекломъ множество мелкихъ скрытыхъ тенденцій ихъ родного языка. Подобнымъ образомъ искусный садовникъ увеличиваетъ и обостряетъ невидные признаки многихъ дикихъ, скромныхъ цвѣтовъ и породъ, заставляя ихъ въ искусственныхъ и сложныхъ процессахъ питанія и скрещиванія развиваться въ исключительный, великолѣпный экземпляръ или въ цвѣтокъ-чудовище. Современная біологія растеній не пренебрегаетъ изученіемъ опытовъ искусственнаго развитія и пріемовъ садовника. Почему же такія изслѣдованія не могли бы съ подобнымъ же успѣхомъ быть предприняты и біологіей языка? Почему въ произведеніи поэзіи лингвистъ долженъ вѣчно расчленять только одинъ сырой лексическій матеріалъ, а не его художественную технику—въ поискахъ ихъ грамматическихъ условій и аналогій? Вѣдь техника и психологія поэмы въ существенныхъ чертахъ совпадаютъ съ техникой и психологіей языка. Что глазъ пріобрѣтаетъ много большую остроту и навыкъ къ техникѣ и психологіи въ исторіи искусства, чѣмъ въ исторіи языка, это вытекаетъ изъ природы ихъ предметовъ; тамъ приходится ему работать надъ немногими и крупными, здѣсь, напротивъ,—надъ многочисленными и очень мелкими словесными образованіями.

Такимъ образомъ, съ практической стороны литературная исторія можетъ имѣть значеніе оптической, въ частности синоптической подготовительной школы для исторіи языка, а эта послѣдняя служитъ къ обогащенію аналитическихъ и объяснительныхъ источниковъ исторіи литературы.

При такомъ взаимномъ обмѣнѣ нѣтъ мѣста соперничеству и спорамъ о компетенціи. Пусть, съ логической точки зрѣнія, литературная исторія, какъ исторія искусства, пользуется научной автономіей, которой лишена исторія языка, въ качествѣ культурной исторіи; но и тогда, все же, выражаясь этически, каждой изъ нихъ всегда довлѣетъ та мѣра научности и автономныхъ интересовъ, какая вложена въ нее ея представителями.

Формы мистики.

Статья Георга Мелиса (Фрейбургъ).

Можетъ ли имѣть форму мистика,—та мистика, чья сущность означаетъ безформенность и безобразность? Существуетъ ли форма безформеннаго, образъ безобразнаго? Можетъ ли имѣть имя безымянное и быть различено то, сущности чего свойственно абсолютное безразличіе?

Изслѣдованіе, направленное на отысканіе понятія мистики, изслѣдованіе, которое систематически оріентируетъ и ставитъ ее въ связь съ чужой и враждебной ей сферой понятія,—необходимо должно прійти къ тому результату, что понятіемъ ея является нѣчто, исключающе понятіе. Систематическая позиція мистики—это понятіе ирраціонельнаго, понятіе непонятія (Unbegriff). Она есть то, что враждебно формѣ, что существуетъ для того, чтобы стать преодолѣннымъ. Не будучи сама дѣйствительностью,—будучи, наоборотъ, скорѣе тѣмъ, что только и дѣлаетъ возможнымъ дѣйствительность, она является понятіемъ о томъ, что еще не существуетъ. Кромѣ понятій возможности, неопредѣленности и безформенности, сущности мистики родственны также безграничность и безконечность. Ея природа не только противоположна логической цѣнности, но и враждебна ей. Она уготовляетъ понятію ночь и исчезновеніе. На мѣсто расчлененнаго единства ставитъ она сумеречный хаосъ, и въ немъ погребается красота формы.

Нетрудно показать, что мистика стремится къ тому, чтобы превратить всѣ имѣющія логическое значеніе отношенія въ ихъ противоположность. Мистика взрываетъ основныя логическія отношенія, и прежде всего этому подвергается отношеніе общаго къ частному. Между тѣмъ какъ логически общее, находя свое выраженіе въ процессѣ абстракціи, отчетливо выдвигаетъ частное, какъ такое, поскольку родъ опредѣляетъ индивидуальность единичнаго, а частное въ процессѣ детерминаціи, путемъ включенія, различія, дѣлаетъ неопредѣленное опредѣленымъ,—общее въ мистикѣ имѣетъ тенденцію вобрать въ себя частное. Не терпя никакихъ различеній, общее стремится здѣсь удержать полную однородность своей области. Если стремленія логики направлены на то, чтобы все становилось обособленнѣе и пріобрѣтало

собственную, самостоятельную форму, то желанія мистики простираются на абсолютное сліяніе и исчезновеніе противоположностей. Въ глубочайшихъ основахъ своей внутренней сущности мистика враждебна принципу противоположности, противорѣчія, отрицанія. Живая и творческая сила отрицанія, проливающаго свой свѣтъ на всѣ предметы, для мистики становится темной тѣнью зла.

То,что полно цѣнности для логики, становится нецѣннымъ для мистики, и то, что цѣнно для мистики,—нецѣннымъ для логики. Такъ, благодаря опредѣленію безконечности цѣлое оказывается лишеннымъ какой-либо логической дѣйственности, ибо заключаетъ съ себѣ вѣчное противорѣчіе.

Если мы вдумаемся въ глубочайшую сущность мистики, то увидимъ, что ея позиція заключается въ безмолвномъ пребываніи въ безконечной полнотѣ религіознаго переживанія. Въ противоположность нѣмотѣ мистики, философіи принадлежитъ громкое слово въ строгой формѣ понятія. Если мистика хочетъ говорить, то она выходитъ за свои собственные предѣлы, но иногда она хочетъ говорить, чтобы дать другимъ принять участіе въ красотѣ ея нѣмого счастья. Тогда языкъ ея долженъ создаваться съ помощью творчества понятій и образовъ. Мистикъ, религіозный геній передаетъ нѣмоту и безымянность своего религіознаго переживанія цѣнности при посредствѣ понятія и символа. Эта выполняемая религіознымъ геніемъ транскрипція внутренняго содержанія религіознаго переживанія цѣнности съ помощью средствъ, созданныхъ философіей и искусствомъ, есть мистика, какъ ученіе. Здѣсь такимъ образомъ дѣло идетъ всегда о толкованіи, которое религіозное сознаніе выполняетъ на самомъ себѣ. Несравненная цѣнность мистики и заключается въ томъ, что она можетъ ввести насъ въ чистую сущность религіозной интимности.

Если мистика, становясь ученіемъ, пользуется философскимъ понятіемъ, то она должна стремиться такъ перестроить формы, приспособленныя къ логической истинѣ, чтобы онѣ могли стать для нея средствомъ выраженія. Мистика, какъ философія, постоянно является, тѣмъ самымъ, логической ошибкой, которая съ необходимостью, обусловленной разумомъ, возникаетъ всякій разъ, какъ мистика дѣлаетъ попытку осуществить свой великій парадоксъ и дать языкъ тому, что неизреченно.

Мистика, сущность которой означаетъ безформенность, становится, такимъ образомъ, формой; въ то же время мистическое переживаніе становится мистическимъ ученіемъ. Мы можемъ мистику, какъ безформенность въ смыслѣ абсолютнаго квіетива, противопоставить мистикѣ,

какъ формѣ въ смыслѣ громко прозвучавшей рѣчи. Между обѣими ними не лежитъ никакой рѣзкой или, тѣмъ менѣе, трагической противоположности. Если къ сущности мистики и принадлежитъ абсолютная нѣмота предъ лицомъ Бога, то все же ученіе, какъ рѣчь, еще не означаетъ измѣны религіозной интимности. Вѣдь, какъ проповѣдь, рѣчь эта есть какъ бы эманація изъ полноты религіозной жизни. И лишь поскольку религіозно переживающій становится глашатаемъ религіознаго, проявляетъ онъ себя, какъ религіозный геній. Изъ избытка дано все. Глубочайшая бѣдность становится здѣсь въ то же время величайшей полнотой. Отъ слишкомъ большого богатства мистическая душа сдѣлалась бѣдной. Слишкомъ большая полнота уничтожила многообразіе въ абсолютной однородности.

Бѣдность мистики не есть бѣдность лишенія въ смыслѣ исконнаго недостатка средствъ,—наоборотъ, ея любовь и влеченіе къ міру иному возникаетъ на основѣ большого богатства. Чѣмъ больше имѣетъ любви, тѣмъ большаго она жаждетъ. Великій мистикъ, возжелавшій бѣдности, отказывается отъ внѣшнихъ вещей и угашаетъ въ себѣ живую силу образовъ и понятій. Дѣятельность всѣхъ силъ его умолкаетъ, уведенная на глубокое дно души, и въ этой повышенной самоуглубленности, въ этой подлинной бѣдности духа созерцаетъ онъ безвременный мигъ сліянія съ Божествомъ, — мигъ, въ которомъ осуществляется прорывъ въ вѣчность. Но, испытавши этотъ приливъ интимнѣйшаго переживанія, въ которомъ она была человѣчностью и Богомъ, душа овладѣваетъ вновь своими внѣшними силами и становится глашатаемъ того, что созерцала, учителемъ и пророкомъ. Ибо стремленія мистика охватываютъ широкіе круги. Даже всѣхъ тѣхъ, кто безъ пути и проводника обращенъ къ внѣшнему, хочетъ онъ вовлечь въ бездонную пучину мистическаго переживанія. Поэтому ἐπιστροφή души такъ относится къ необходимому возврату къ слову и ученію, какъ приливъ къ отливу въ ихъ вѣчной смѣнѣ.

Такимъ образомъ, въ ученіи мистическое переживаніе приняло извѣстную оформленность и родъ этой оформленности можетъ повести къ различеніямъ. Различіе же въ формѣ можно прежде всего искать въ природѣ тѣхъ вспомогательныхъ средствъ, которыя выполняютъ транскрипцію религіознаго переживанія. Такими вспомогательными средствами оказались, съ одной стороны, понятіе, а съ другой—наглядный образъ, какъ подобіе, аллегорія и символъ. Философское понятіе должно сдѣлать логическимъ то, что алогично, художественный символъ долженъ сдѣлать образнымъ безобразное. Во всѣхъ конкретныхъ явленіяхъ мистики мы находимъ болѣе или менѣе представленными оба эти важнѣйшіе способы выраженія.

Къ другимъ различеніямъ приходимъ мы, если разсматриваемъ не средство формированія, но цѣль, сообразно которой осуществляется образованіе мистическаго переживанія. Самой значительной является форма, ставящая себѣ цѣлью познаніе, въ которомъ внутри мистической сферы живетъ спекулятивная мысль. Въ качествѣ представителей спекулятивной мистики должны быть прежде всего разсматриваемы Эккехартъ и Бёме. Здѣсь религіозное сознаніе понимается, какъ познаніе Бога, и въ творческомъ созиданіи новыхъ понятій оно тѣснѣе всего соприкасается съ философскимъ умозрѣніемъ.

Иначе обстоитъ дѣло, если цѣлью мистическаго устремленія является прежде всего наслажденіе любовью къ Богу, если познаніе Бога совершенно отступаетъ на задній планъ предъ любовью къ Богу, и мистическое произведеніе создается главнымъ образомъ при посредствѣ эстетическаго оформливанія жизни, проникнутой религіозной любовью, при чемъ эстетическое принимается въ сферу самой мистики, какъ это находимъ мы въ тѣхъ проникнутыхъ любовью пѣсняхъ, которыя Генрихъ Сузо посвящалъ вѣчной Мудрости.

Или, наконецъ, мистика имѣетъ практическое направленіе въ томъ смыслѣ, что она даетъ указанія къ блаженной жизни, направляетъ безбожниковъ въ ихъ отчужденности отъ Бога на святой путь души и извѣстнымъ подчеркиваніемъ дѣйственности выражаетъ въ мистическомъ этическое.

Не безынтересно было бы показать, что совершенно такимъ же образомъ, какъ спекулятивная мистика устраняетъ и погребаетъ логическую цѣнность, такъ эстетическая и этическая мистика уничтожаетъ смыслъ эстетическаго и этическаго. Въ самомъ дѣлѣ, поскольку первая создаетъ символъ, чтобы сдѣлать образнымъ безобразное, постольку она въ то же время вновь разрушаетъ форму черезъ абсолютное отреченіе отъ всякаго пластическаго творчества, и поскольку вторая подчеркиваетъ дѣйственность, постольку она въ то же время сводитъ дѣйствованіе со сцены исторической жизни назадъ въ глубину вѣчности.

Новую возможность различнаго формообразованія даетъ та проблема, которая собственно и стоитъ въ центрѣ нашего интереса. Прежде всего дѣло идетъ здѣсь о томъ, гдѣ отыскивается основная связь, соединяющая три фактора мистическаго созерцанія—Бога, душу и міръ. Здѣсь имѣются двѣ возможности, а именно, что во взаимоотношеніи Бога и не-Бога или міръ растворяется въ душѣ, или душа въ мірѣ. Въ мистикѣ Эккехарта міръ исчезаетъ передъ индивидуальной, личной и въ то же время сверхличной, душой. Міръ здѣсь ничто. Великое, значительное отношеніе существуетъ между Богомъ и единичной ду-

шой. Въ мистикѣ Плотина послѣдняя связь заключается между Богомъ и міромъ. Здѣсь индивидуальная душа имѣетъ лишь малое значеніе по сравненію съ прекрасной созерцательной ψυχή τοῦ ταυτός. Стремленіе міра, какъ цѣлаго, къ его Началу такъ мощно и велико, что передъ нимъ беззвучно гаснетъ крикъ единичной души, обращенный къ Богу. Поэтому мистика Плотина относится къ мистикѣ Эккехарта, какъ мистика космоса къ мистикѣ индивидуальности. Не въ индивидуумѣ, но въ цѣломъ заключается здѣсь цѣнность. Въ возвышенномъ и вѣчномъ покоѣ пребываетъ здѣсь Божество, не заботясь объ индивидуальности, которая стремится ввысь, полная страстнаго томленія, никогда однако не достигая Бога. Любовному устремленію души Божество не идетъ навстрѣчу: оно не нуждается въ слабой земной любви. Божество, какъ возлюбленное, не есть въ то же время любящее, т.-е. Богъ и міръ не опредѣляются никакимъ взаимоотношеніемъ существа любящаго и взаимно любимаго.

Прежде чѣмъ обратиться къ собственно рѣшающимъ противоположностямъ, укажемъ еще совсѣмъ вкратцѣ на проблему того враждебнаго отношенія къ цѣнностямъ, которое находитъ иногда въ мистикѣ столь рѣзкое выраженіе. Проблема эта обнаруживается въ антиноміяхъ между различными областями культуры. Прежде всего, въ этой эсотерической области религіозной жизни раскрывается враждебность мистики по отношенію ко всему, специфически этическому. Поставленная въ связь съ историческими формами религіи непосредственность мистическаго переживанія слишкомъ противорѣчитъ заповѣди долга. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь именно долгъ подавляетъ свободное единеніе въ любви и дѣлаетъ для человѣка обязанностью то, что имѣетъ цѣнность, только какъ даръ свободной радостной преданности. Если взять мѣрою категорію единства, то религіозное сознаніе стоитъ ближе всего къ осуществленію этого идеала, а этическое дальше всего. Смыслъ и духъ религіи есть абсолютное единство, смыслъ этической жизни есть дуализмъ и противорѣчіе. Преодолѣніе и устраненіе противоположностей есть въ то же время уничтоженіе этическихъ проблемъ.

Есть еще и иной путь различенія формъ мистики: черезъ него мы еще ближе подойдемъ къ пониманію этого великаго явленія культуры. Такъ, Виндельбандъ противопоставляетъ интеллектуалистическую мистику, главнымъ представителемъ которой является Эккехартъ, волюнтаристической мистикѣ, представляемой Яковомъ Бёме. Мистика пассивности противопоставляется мистикѣ активности, страданіе черезъ Бога борьбѣ за Бога. Это различеніе только съ виду психологично. Рѣчь идетъ не

о представленіи и волѣ, но объ истолкованной волѣ и истолкованномъ представленіи.

И здѣсь пріобрѣтаютъ значеніе этическія и логическія точки зрѣнія цѣнности, такъ что мы, повидимому, имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло съ областью толкованія смысла. Эти истолкованія появляются у Эккехарта повсюду тамъ, гдѣ онъ сравниваетъ сущность разсудка съ сущностью воли. Разсудокъ—это поставленная надъ волею душевная сила. Онъ—принципъ единства, поскольку онъ направленъ исключительно на познаніе. Въ волѣ, напротивъ, скрывается нѣчто антиномическое. Между двумя ея функціями—желаніемъ и любовью—заключается противоположность. Желаніе направлено всегда на будущее, которымъ мы еще не обладаемъ. Оно никогда не успокаивается и приводитъ къ безконечному процессу. Наоборотъ, любовь направляется на настоящее. Она—функція пребыванія и обладанія. Пока мы желаемъ вещей, у насъ ихъ нѣтъ, но если мы ими обладаемъ и любимъ ихъ, то желаніе молчитъ.

Мистическій интеллектуализмъ Эккехарта коренится въ такомъ истолкованіи смысла, которое, будучи оріентировано на сущности теоретическаго, оцѣниваетъ психическіе феномены съ точки зрѣнія одной опредѣленной ихъ функціи. Это истолкованіе и оріентированіе въ логической цѣнности приводитъ къ примату разсудка надъ волей и ведетъ далѣе къ тому, чтобы отношеніе Божества и души въ его глубочайшей сущности мыслилось, какъ отношеніе строгой необходимости. Не по свободному выбору, но съ необходимостью приходитъ Богъ къ душѣ и душа къ Богу. Съ существомъ Бога связано дѣйствованіе. Онъ д о л ж е н ъ дѣйствовать всегда и неуклонно. Если Богъ находитъ человѣческую душу подготовленной, то онъ д о л ж е н ъ излиться въ нее такъ же, какъ должно солнце пролить свой свѣтъ, если воздухъ ясенъ и чистъ.

Центробѣжному исторгающемуся движенію соотвѣтствуетъ центростремительное врывающееся движеніе возврата. Бога, по Мейстеру Эккехарту, можно уподобить магниту, который изливаетъ свою силу въ гвозди и притягиваетъ ихъ къ себѣ, или солнцу, которое притягиваетъ къ себѣ утреннія сумерки, такъ что онѣ уничтожаются. Душа поглощается Божествомъ, какъ капля росы солнцемъ. И совершенно въ духѣ интеллектуализма, видитъ Эккехартъ въ чистой пассивности безусловно цѣнное божественное состояніе.

Въ противоположность этому Яковъ Бёме настаиваетъ на волѣ, активности, свободѣ, и въ то время, какъ для Эккехарта зло, какъ и у Плотина, означаетъ простое μη ὄν, въ мистикѣ Бёме оно пріобрѣтаетъ сплошь положительный характеръ.

Такъ, въ идейной противоположности этихъ двухъ великихъ мистиковъ отражается противоположность античной и современной культуры. Въ мистикѣ Эккехарта живетъ еще духъ античности, въ мистикѣ Якова Бёме бьется уже сердце новаго времени. Притомъ ученіе Эккехарта является передъ нами, какъ законченная транскрипція мистическаго переживанія. Вѣдь это послѣднее означаетъ абсолютное отсутствіе противоположности, полную нераздѣльность. Ученіе Эккехарта пытается дать описаніе того, что исключаетъ понятіе, именно съ помощью понятія и символа и разлагаетъ такимъ образомъ абсолютное единство религіознаго переживанія, но это разложеніе выполняется только для того, чтобы выявилось единство. Только съ точки зрѣнія предварительнаго и предпослѣдняго можетъ быть удержана у Мейстера Эккехарта противоположность Бога и міра, формы и содержанія, цѣнности и нецѣнности, Бога и человѣка. Послѣдовательное развитіе изъ его ученія приводитъ вновь къ полному единству, такъ какъ, разъ преодолѣны всѣ границы, то всѣ вещи—единый Богъ. Выросшая изъ единства, раздробленная понятіемъ и символомъ, религіозная мысль о единствѣ и въ сферѣ объективированія вновь соединяетъ разъединенное въ совершенной coincidentia oppositorum.

Быть можетъ, противоположность между интеллектуалистической и волюнтаристической мистикой наиболѣе цѣнна для культурно-историческаго пониманія мистики, ибо эта противоположность тѣснѣе всего соприкасается съ различными оцѣночными тенденціями старой и новой культуры,—но все же, исходя изъ нея, мы еще не достигаемъ пониманія природы религіозныхъ антиномій, которыя проявляются въ противоположности между необходимостью и свободой божественной и человѣческой природы, между созданной и несозданной душой, между соединеніемъ въ созерцаніи и соединеніемъ по существу. Эти противоположности характерны для мистики различныхъ эпохъ, равно какъ въ ученіи самихъ великихъ мистиковъ онѣ съ трагической силой выявляютъ всю тяжесть послѣднихъ религіозныхъ проблемъ.

Эти антиноміи, которыя религіозное сознаніе должно преодолѣть, и которыя съ особенной рѣзкостью выступаютъ какъ разъ у великихъ мистиковъ, мы попытаемся привести къ одной и послѣдней формулѣ. Мы спрашиваемъ, однако, не о становленіи, но о завершеніи, не о понятіи, но объ образѣ. Не религіозную цѣнность, какъ таковую, въ ея безвременномъ значеніи хотимъ мы попытаться опредѣлить, но основныя формы и образы религіознаго сознанія, какъ они выразились въ историческомъ процессѣ.

О становленіи мы не спрашиваемъ. Кто бы захотѣлъ открыть тайну

ихъ становленія, прослѣдить глубоко сокровенныя основанія, изъ которыхъ выросли эти формы! Мы спрашиваемъ о завершеніи. И тутъ два образа возстаютъ другъ противъ друга угрожающе и непримиримо: религіозный магъ и религіозный мистикъ. Никогда не поймутъ они и не потерпятъ одинъ другого, ибо блаженство одного—отчаяніе другого, и небо одного—адъ для другого. Одинъ стремится связать Бога, другой—быть связаннымъ Богомъ, одинъ хочетъ принудить Бога, другой быть принужденнымъ Богомъ. Одинъ хочетъ «стать Богомъ», другой—«притти къ Богу», одинъ стремится «быть Богомъ», другой—«быть въ Богѣ».

Но существуютъ ли вообще религіозный магъ и религіозный мистикъ? Обладаютъ ли дѣйствительностью эти образы религіознаго сознанія? Я не думаю, чтобы они встрѣтились намъ, какъ конкретныя историческія индивидуальности. Образы, которые мы намѣтили, суть типы религіознаго сознанія, все равно какъ античное и романтическое искусства суть типы эстетическаго сознанія. Магія и мистика—великія противоположности религіозной жизни. Часто эти противоположности мирно уживаются въ одномъ индивидуумѣ, пока однажды вдругъ не упадетъ яркій свѣтъ на невыносимость противоположностей, на пагубный софизмъ бѣдной души. Тогда заглядываютъ они въ глаза другъ другу духовнымъ взоромъ, и отшатываются другъ отъ друга магъ и мистикъ.

Удивительно, что оба эти образа такъ близки и такъ далеки другъ другу. Такъ далеки въ той абсолютной враждебности цѣнностей, которая заключена въ нихъ, такъ—близки, потому что невелико то, что дѣлаетъ ихъ другъ для друга изъ самаго драгоцѣннаго самымъ отверженнымъ.

Всякое волшебство основывается на силѣ. Существуетъ религіозное сознаніе силы, которое носитъ въ себѣ убѣжденія въ томъ, что можно религіозно дѣйствовать. Но если оно хочетъ дѣйствовать, то оно должно освобождать отъ необходимости судьбы и смерти. Это освобожденіе совершается черезъ чудо. Чудо есть выраженіе религіозной силы и религіознаго назначенія мага. Магъ—это чудотворецъ, его чудотворная сила безгранична. Вѣдь въ своемъ Прометеевомъ устремленіи она можетъ принести свѣтъ людямъ. Она означаетъ такую мощь и крѣпость, которая ни передъ чѣмъ не отступаетъ и ничего не страшится. Передъ титанами, сокрушающими небеса, не содрогнется эта сила души, и въ своемъ великомъ стремленіи къ свободѣ она не терпитъ ничего выше себя. Въ страстномъ нетерпѣніи падаетъ она въ объятія божественнаго правителя судьбы, и готова хлестать бичомъ огненныхъ коней солнечной колесницы, чтобы скорѣе быть у цѣли.

Гдѣ во времена яркаго солнца культуры встрѣчаемъ мы религіознаго мага? Объ руку съ глубокой мудростью Темнаго Эфесца идетъ религіозная эсхатологія. Никто во всей Греціи не былъ такъ гордъ, какъ Гераклитъ. Такъ убѣжденъ въ цѣнности и святости своей личности. Отъ него исходитъ слово мірового разума, какъ съ устъ Пиѳіи звучатъ слова дельфійскаго бога. Чему учитъ Гераклитъ о душѣ? Она—огонь. Но огонь имѣетъ ступени чистоты. Есть души благородныя и мудрыя, не уничтожающіяся по смерти, но обреченныя высшему жребію. Эти души никогда не исчезаютъ. Ихъ индивидуальность непобѣдима. Смерть смертнаго—это жизнь безсмертнаго. Люди становятся героями, демонами, стражами живыхъ и мертвыхъ.

Нѣтъ ничего, что было бы недостижимо для сильной души. Она можетъ стать богомъ. Между человѣческимъ и божественнымъ нѣтъ никакой абсолютной пропасти. Человѣческое возвышается до божественнаго. Оно возвышается потому, что становленіе богомъ вовсе не какой-нибудь актъ милости, подарокъ сверху. Со своей сильной, непреклонной индивидуальностью она, эта титаническая душа, борется за то, чтобы стать богомъ среди боговъ. И если она однажды стала богомъ, то почему бы невозможно для нея стать высшимъ изъ боговъ?

Но не заключается ли въ этомъ воззрѣніи, спросимъ мы, религіозная чудовищность? Развѣ сущности религіознаго сознанія не свойственно чувство привязанности къ чему-то высшему, недостижимому? Но почему же недостижимому? Развѣ религіозное стремленіе не ищетъ соединенія съ недостижимымъ, все большаго и большаго къ нему приближенія? А что, если стремленіе стать ему подобнымъ приводитъ къ желанію быть ему равнымъ? А что, если «благодаря силѣ Божьей» отступаетъ передъ «благодаря собственной силѣ»? Есть ли это превращеніе религіознаго сознанія въ нѣчто чуждое, враждебное, можетъ быть религіозное сознаніе раскрываетъ тѣмъ самымъ только другую сторону своего существа? Отброшенное смиреніе, абсолютное самопроявленіе, ликующее титаническое мужество, абсолютное утвержденіе—быть можетъ, все это необходимые центры, около которыхъ движется вся религіозная жизнь? Чувство глубочайшей нецѣнности и высочайшей цѣнности. Желаніе, въ качествѣ индивидуальности, расти въ безконечность и желаніе, въ качествѣ индивидуальности, исчезнуть.

Мнѣ кажется, магъ любитъ форму и образъ. Возникновеніе и исчезновеніе—это искупленіе тяжкой вины. Его радость и любовь направлены на его собственную великую личность. Собою и міромъ онъ не хочетъ жертвовать. Поэтому магъ можетъ явиться, какъ «князь міра сего». Но если онъ не хочетъ великаго отрицанія посюсторонности, то все же

утвержденіе собственной индивидуальности вводитъ его въ сферу вѣчнаго.

Бросимъ еще взглядъ на послѣдователей Гераклита въ его ученіи о божественномъ Логосѣ, на философовъ римской имперіи, стоиковъ. Какъ могуче проявляется въ нихъ религіозный магъ! Высоко надъ всѣми земными отношеніями возвышается божественный мудрецъ. Мудрецъ— это царь, богъ, господинъ этой земли. Въ немъ проявляетъ Логосъ свою дѣйственность. Отъ слабыхъ, лишенныхъ разума людей, отъ великаго числа глупцовъ онъ совершенно отличенъ. Мудрецъ абсолютно хорошъ, всѣ другіе люди абсолютно плохи. Колоссальна его сила. Его воля можетъ изъ глубочайшихъ нѣдръ души какъ бы волшебствомъ вызвать сильное, мощное наслажденіе, и та же воля можетъ побѣдоносно преодолѣть страшную боль. Такъ религіозный магъ пользуется волшебствомъ, основывающимся на силѣ, и потому онъ такъ гордъ, что никогда не склоняется ни передъ чѣмъ, и такъ силенъ, что никогда не жертвуетъ собою. Двигаясь въ спокойномъ свѣтѣ разума, утверждаетъ онъ этотъ міръ, какъ арену своихъ дѣяній. Онъ князь міра сего, желающій стать Богомъ. Поэтому для мистика онъ дьяволъ.

Эта другая форма религіознаго сознанія только робко выступала до сихъ поръ. Она вела замкнутую и тихую жизнь, хотя уже само ея существованіе являлось протестомъ противъ безбожности религіознаго мага. Мистическая душа въ своемъ нѣмомъ, безпомощномъ мученіи протестовала противъ чудотворства, силы, красоты и свѣтскости религіознаго мага. Она не могла выносить этой формы, этой силы созиданія, этой гордости, этого самоутвержденія и міроутвержденія.

Но все же у антипода мистики не было недостатка въ благочестивости. Его культъ былъ направленъ на красоту и форму собственной индивидуальности и именно потому, что она была такъ прекрасна и божественна, считалъ онъ ее священной. Религіозный магъ обладалъ сознаніемъ своей вѣчности и божественности. Это сознаніе дѣлало его такимъ гордымъ. Онъ не былъ врагомъ Бога. Онъ также мало отрицалъ Бога, какъ мало отрицалъ онъ самого себя. Но оставался при одномъ созерцаніи Божественнаго въ самомъ себѣ. Онъ не нашелъ пути за предѣлы самого себя. Онъ ощущалъ вѣчность, какъ свое доброе право, и не зналъ никакой мольбы.

И если бы гордый взоръ мага увидѣлъ нѣмой упрекъ въ очахъ мистической души и узналъ ея сущность и особенность, то онъ, конечно, возмутился бы ея безбожностью. Ибо гдѣ оставалась бы здѣсь святость и цѣнность индивидуальности? Гдѣ оставался бы тотъ радостный источникъ гордости, изъ котораго онъ черпалъ пламя своего существованія?

Развѣ мистикъ не искалъ глухой и душной приниженности, не желая и не ставя себѣ цѣлью творческую божественную жизнь, блуждая по пути униженія, и не стремясь къ пути возвышенія? Какъ же слаба и безсильна мистическая душа! Она сама себя не хочетъ удержать, сама себя не хочетъ сохранить. Она требуетъ для себя не безконечности, но уничтоженія. Она хочетъ исчезнуть и раствориться въ сущности Божества, оно должно сдѣлаться для нея вѣчнымъ молчаніемъ. Такъ дѣлаетъ она Божество могилой своего бытія, нѣмымъ кладбищемъ жизни. Форма и своеобразіе той сущности, въ которой заключается наша божественность, — ибо наша божественность это наша свобода—, именно они должны быть принесены въ жертву абсолютной связанности. Самымъ цѣннымъ должны мы пренебречь, самоубійствомъ и самоуничтоженіемъ должны мы заняться. Вѣдь для религіознаго мага индивидуальность и ея свобода — нѣчто священное, а для мистика — нѣчто грѣховное. Самоотреченіе вѣдь не только наслажденіе для него, но и освобожденіе.

Для мистика подчеркиваніе индивидуальности равняется смертельному грѣху. Грѣховно отрѣшеніе отъ Всеединаго. Все, что стало, обязано своимъ становленіемъ нѣкоторой несправедливости, нѣкоторой винѣ. Эта вина истолковывается, какъ возмущеніе, какъ бунтъ, какъ грѣховная любовь, какъ стремленіе познать исконное существо бытія, — слѣдовательно, какъ вина познанія. Сколько толкованій этого отрѣшенія и раздѣленія пытался дать религіозный мистикъ! Строгимъ судьей былъ онъ, если сущность индивидуальности казалась ему грѣховнымъ стремленіемъ быть равнымъ Богу или даже если онъ замѣчалъ непобѣдимое влеченіе коснуться всей тайны міра и быть любимымъ тамъ, гдѣ прилично тихое служеніе. Но какъ многочисленны были также толкованія, съ помощью которыхъ мистикъ стремился постичь тайну нечестивой индивидуаціи: самовозвеличеніе, грѣховная любовь, лишенный благочестія раціонализмъ, — все это прежде всего вина Мага.

На границѣ, отдѣляющей старый міръ отъ новаго, стоитъ образъ божественнаго человѣка, въ которомъ мистическое стремленіе нашло свое первое великое выполненіе. Въ немъ тайное желаніе религіознаго мистика сдѣлалось явственнымъ словомъ и принудительной силой. Здѣсь мистическое стремленіе нашло свое абсолютное выраженіе въ желаніи и принесеніи жертвы, въ полной преданности Богу. Въ немъ преодолена мысль о безбожномъ раздѣленіи, вина индивидуальности. Вѣдь чистая, священная душа остается нерушимо соединенной съ Богомъ, — та душа, которая сама имѣетъ божественный характеръ. Ея пришествіе не означаетъ никакого раздѣленія, но, наоборотъ, устраненіе всякаго раздѣленія и абсолютное объединеніе. Великій путь любви,

которымъ идетъ душа, не знаетъ никакой чуждости и отчужденія. Не чуждъ онъ человѣческому и не отчужденъ отъ божественнаго. Абсолютная близость къ человѣку и абсолютная близость къ Богу.

Великій мистикъ училъ своихъ учениковъ святому созерцанію. Въ visio, въ contemplatio возвращаются къ нему отдѣлившіеся. Что новаго въ этомъ созерцаніи по сравненію съ созерцаніемъ Платона? Для Платоновскаго созерцанія важно, что оно проявляется въ свѣтѣ воспоминанія. Платоновское созерцаніе возвращаетъ душѣ то, что она потеряла. Метафизическое воспоминаніе заставляетъ всплывать великіе образы знанія, которые душа созерцала нѣкогда въ наднебесномъ мѣстѣ. Этой полнотой образовъ душа никогда не обладала. И тогда также были они для души чѣмъ-то недостижимымъ. Они были чѣмъ-то, созерцаемымъ издали, чѣмъ-то, что легко можетъ быть потеряно. Земное знаніе людей испорчено затхлымъ чувственнымъ міромъ. Никогда въ своемъ земномъ существованіи не можетъ душа созерцать такъ, какъ созерцала она тогда. Въ слабомъ вечернемъ свѣтѣ воспоминанія видитъ она образы, которые нѣкогда созерцала она въ блистающей красотѣ полудня.

Такъ, Платоновское созерцаніе есть созерцаніе чего-то облеченнаго въ образъ, есть обращеніе ко множеству единичнаго при сохраненіи абсолютной дистанціи и при подчеркиваніи недостижимости, соединенное съ идеей воспоминанія о потерянномъ мірѣ красоты. Но тотъ міръ обладаетъ абсолютной неподвижностью. Онъ — вѣчная потусторонность души, къ которой она стремится, но которая сама, однако, не идетъ навстрѣчу стремленію, остается тамъ и въ себѣ пребываетъ. Божественное остается далекимъ для души. Никогда не можетъ душа достичь идей. Она низменнаго происхожденія и никогда не можетъ проникнуть въ міръ идей. При абсолютномъ отдаленіи отъ Бога дѣйствительность божественнаго очевидна. Мы никогда не можетъ обладать божественнымъ, но мы знаемъ, что оно спокойно и твердо пребываетъ въ себѣ, не заботясь о нашемъ бытіи или небытіи.

Въ противоположность этому недостижимому Божеству, въ которомъ нѣтъ ни движенія, ни недостатка, ни нужды, ни ненависти, ни любви, которое, не заботясь о мірѣ, погружено въ созерцаніе своей высшей природы, — въ противоположность этому понятію о Богѣ, которое великіе одинокіе мыслители почерпали изъ глубинъ теоретическаго сознанія, и котораго не могло признать религіозное сознаніе, — магія и мистика въ одинаковой степени являются преодолѣніемъ дистанціи. По ученію мистика преодолѣніе отдаленности отъ Бога есть дѣло любви. Односторонность отношенія между Богомъ и душой побѣждается. Богъ не только любимое существо, но и существо любящее. Но если Богъ любитъ, то въ

существѣ его заключается недостатокъ. Богъ — существо, любящее, нуждающееся, — такъ учатъ мистика и магія. Ученіе о любви (minne), которою Богъ самъ себя любитъ (minnet), и ученіе объ amor dei intellectualis являются самыми цѣнными рѣшеніями, которыхъ до сихъ поръ достигло мистическое сознаніе въ его стремленіи исключить понятіе нужды изъ понятія любви. Если Богъ — существо любящее, но не нуждающееся, то мы испытываемъ его могущество; если Богъ — существо нуждающееся, то Онъ испытываетъ принужденіе, то Онъ съ необходимостью принуждается нами къ дѣйствованію.

Созерцаніе мистика преодолѣваетъ отдаленность Бога. Его ἐπιστροφή есть обращеніе къ единству, къ тому единому, въ которомъ исчезаютъ формы, гаснутъ образы. Созерцаніе не есть больше спокойное отображеніе божественныхъ истинъ. Оно исключаетъ всякое родство съ чувственной видимостью. Не только далѣе видятъ они духа, не только тоньше созерцаютъ они. Мистическое созерцаніе по существу отлично отъ чувственной жизни. Дѣло тутъ не въ созерцаніи образовъ, но въ лишенномъ образовъ созерцаніи. Ибо глазъ мистика направленъ на внутреннее. Не позади образовъ и природы ищетъ онъ высшіе образы, но изъ безформеннаго міра внутренняго переживанія вырастаетъ для него предметъ его стремленій. И, въ то время какъ формы гаснутъ и утопаютъ, стремленіе мистика ведетъ не къ множеству однообразнаго, но къ однообразности многаго.

Благодаря ученію Гуго де Сенъ-Викторъ мы постигаемъ чистую сущность мистики. Мистикъ — это великій провидецъ и, какъ мистикъ, долженъ имъ оставаться. Развѣ созерцаніе Бога лицомъ къ лицу не есть исполненіе всякаго религіознаго устремленія? Но къ этому присоединяется мысль объ избраніи, — благочестивая, отдающая себя на служеніе душа избирается Христомъ, божественнымъ супругомъ. Христосъ беретъ душу къ себѣ. Дѣвственную душу любитъ Спаситель. Погруженное въ созерцаніе Бога умираетъ движеніе духа, и душа погружается въ божественный мракъ, ведомая Христомъ, ея возлюбленнымъ и Господомъ. Такъ выпадаетъ на долю возлюбленной души высокая милость уже въ этомъ мірѣ пріобщиться къ откровенію вѣчной правды. Конечно, мистической душѣ подобаетъ оставить священное покрывало высокому образу, подобаетъ тихо почитать невѣдомое. Кощунство и преступленіе — своенравное стремленіе индивидуальности проникнуть въ божественную тайну. Но душа, любимая Богомъ, имѣетъ право по своей волѣ созерцать неприкрытую истину. Собственная воля души совершенно пропадаетъ. Воля единичнаго растворяется въ волѣ цѣлаго.

Индивидуальность растворяется въ Богѣ, какъ капля воды въ морѣ или какъ раскаленное желѣзо въ огнѣ.

Тѣмъ большее сходство съ Богомъ пріобрѣтаетъ душа, чѣмъ болѣе ея «силы»,—память, воля и разсудокъ,—преобразуются милостью Божіей. Путь къ Богу означаетъ въ духѣ ранней мистики возвеличеніе и возвышеніе всѣхъ душевныхъ силъ. И все же оба они, — и Богъ, и душа, — остаются еще раздѣленными; они не объединяются въ совершенномъ единствѣ, ибо различна ихъ природа и различна ихъ сущность: тварна душа, и нѣтъ начала у Бога.

По только что вкратцѣ описаннымъ ходамъ мысли движется чистая мистика средневѣковья, къ великимъ живымъ явленіямъ которой принадлежитъ Генрихъ Сузо. Но въ раскрытіе религіознаго сознанія врывается религіозный геній, въ которомъ спорятъ мистика и магія, — Мейстеръ Эккехартъ. Въ томъ, думается мнѣ, заключается величіе Эккехарта, что онъ сумѣлъ соединить требованія магическаго сознанія съ требованіями сознанія мистическаго. И высокій трагизмъ его личности заключается въ томъ, что оба великихъ противника, которые никогда не могутъ ни понять, ни терпѣть другъ друга, магъ и мистикъ, избрали себѣ его душу, чтобы сразиться въ смертномъ бою. Всѣ великія религіозныя антиноміи съ силой прорываются въ немъ: противоположность между необходимостью и свободой, между общимъ и частнымъ, между Богомъ и безсмертіемъ.

Уже въ языкѣ Эккехарта слышится нѣчто совершенно новое. Нѣжныя слова дѣвственной мистики уступаютъ мѣсто пылающей красотѣ страстной, мощной рѣчи. Ибо дѣва стала женой, а жена выше дѣвы. Душа Мейстера Эккехарта не могла достаточно близко подойти къ Богу и потому подверглась опасности совершенно Его потерять. Чтобы можно было приблизиться къ Богу, нужно, чтобы спали всѣ завѣсы. Душа должна совлечь съ себя всѣ силы и быть нагой, какъ Божество, которое больше Бога и въ то же время Ничто, быть бѣдной, ибо совершенно неопредѣленной, быть богатой, ибо служить основаніемъ всякой реальности. Съ тѣмъ обнаженнымъ Божествомъ, которое освободилось отъ всякихъ вещей, хочетъ соединиться обнаженная душа. Но это соединеніе не можетъ быть соединеніемъ въ созерцаніи. Въ созерцаніи мы слишкомъ еще далеки отъ Бога. Любовное соединеніе души съ Богомъ есть соединеніе по существу. Душа въ мистическомъ соединеніи становится не только божественной, не только подобной Богу, но равной Существу Бога.

И это равенство по существу является, вообще говоря, истиннымъ и вѣчнымъ отношеніемъ Бога и души. Душа столь же мало создана, какъ и самъ Богъ. Въ насъ живетъ нѣчто, что выше всякаго творенія.

Это нѣчто, искра, была одно съ Богомъ въ вѣчномъ хаосѣ міра, въ чистой Божественности, и вмѣстѣ съ Богомъ создала міръ. Душа несотворена и равна Богу, — она не есть только благороднѣйшее изъ всѣхъ созданій, она не только подобна Богу. Здѣсь религіозный мистикъ становится религіознымъ магомъ.

Мейстеръ Эккехартъ возводитъ цѣнность индивидуальности на недосягаемую высоту. Сущность человѣческой души превосходитъ природу ангеловъ. Глубокое дно души, ея «нигдѣ», въ которомъ человѣкъ является не только личностью, но и человѣчествомъ (Menschheit), — эта священная глубь души равна безднѣ и исконной основѣ божественнаго существа.

Душа, по Эккехарту,—творецъ, а не только твореніе. Она, какъ Богъ, существуетъ отъ вѣка и до вѣка. Нѣтъ никакого принципа начала, который не зависѣлъ бы отъ души. Благодаря человѣческой душѣ Богъ испытываетъ принужденіе. Предъ чистымъ состояніемъ дѣвственности, въ которомъ она находится, Богъ не имѣетъ выбора. Онъ долженъ соединиться съ душой. Хочетъ ли онъ того или нѣтъ. Такъ изъ противоположныхъ требованій магіи и мистики, благодаря силѣ религіознаго генія, вырастаетъ великое, благочестивое и грѣховное произведеніе: ученіе Мейстера Эккехарта.

Требованію магіи удовлетворяетъ высокая оцѣнка значенія души, которая ничего не терпитъ надъ собою, которая по своему существу равна Богу, безначальна и безпричинна, какъ Онъ. Душа свободна, ибо ея божественность не знаетъ никакой высшей мощи и, такъ какъ она не имѣетъ начала и не создана, то она необходимо должна также быть безсмертной и неразрушимой. Душа такъ сильна, что она оказывается въ состояніи принуждать Бога, и такъ Богъ умираетъ передъ всемогущей душой.

Требованію мистики удовлетворяетъ утвержденіе всеобщности въ мысли о погребенности въ пустынномъ и пустомъ божествѣ. Переходъ въ совершенное ничто (Nichtesnicht). Погруженіе въ глубь бытія. Душа такъ могуча, что она можетъ совершить прорывъ въ безконечность, можетъ принудить Бога къ соединенію. Но, вынуждая Бога, и сама она испытываетъ принужденіе Его любви. Въ святой пассивности испытываетъ она Его дѣйствованіе, и въ мысли о богостановленіи никогда не угасаетъ стремленіе итти къ Нему. Рѣзкое утвержденіе всеобщаго, въ которомъ все покоится и все обосновано, не даетъ возможности частямъ удерживаться въ ихъ самостоятельности и ограниченности. Такъ умираетъ душа передъ всемогущимъ Богомъ.

Антиноміи различныхъ областей культуры вторгаются въ сферу религіозной жизни. Но сфера религіи не есть простое разрѣшеніе, устра-

неніе противоположностей. Наоборотъ, противоположности другихъ областей культуры проявляются здѣсь, гдѣ мы касаемся послѣднихъ цѣнностей въ особенно рѣзкой формѣ. Надъ разрѣшеніемъ религіозныхъ антиномій работаетъ религіозный геній, и мы должны стараться понять тѣ проблемы, которыя предъ нимъ поставлены. Сюда и относится тотъ синтезъ магіи и мистики, который попытался дать Мейстеръ Эккехартъ.

Метафизика трагедіи.

Статья Георга Лукача (Будапештъ).

Природа творитъ мужчину изъ ребенка и курицу изъ яйца; Богъ же создаетъ мужчину прежде ребенка и курицу прежде яйца.

Мейстеръ Эккехартъ: второй сермонъ о благородномъ человѣкѣ.

Драма—игра; игра людей и судьбы; игра въ которой Богъ является зрителемъ. Онъ не больше, какъ зритель, и никогда ни слово Его,они жестъ,не вмѣшиваются въ слова или жесты играющихъ. Лишь Его взоры покоятся на нихъ. По слову Ибсена «увидѣвшіе Бога умрутъ», но можетъ ли жить тотъ, по которому скользнулъ Его взоръ?

Неразрѣшимую трудность этого вопроса чувствуютъ умные любовники жизни, и рѣзко упрекаютъ они драму. Но выраженная вражда ихъ опредѣляетъ сущность драмы тоньше и мѣтче, чѣмъ всѣ слова ея трусливыхъ защитниковъ. Они упрекаютъ: драма—это грубая фальсификація дѣйствительности, при чемъ важно не только то, что она, даже и у Шекспира, скрадываетъ обиліе и богатство жизни и своимъ грубымъ, постоянно колеблющимся между смертью и жизнью, дѣйствіемъ уничтожаетъ наитончайшія движенія души; нѣтъ, главнымъ обвиненіемъ остается то, что драма создаетъ вокругъ дѣйствующихъ людей безвоздушное пространство. Въ драмѣ всегда говоритъ лишь одинъ (и его техника отражаетъ безостаточно его внутренній міръ), другой-же только отвѣчаетъ. Одинъ начинаетъ, другой прекращаетъ; такъ тихое незамѣтное теченіе ихъ взаимныхъ отношеній другъ къ другу, которое одно дѣлаетъ дѣйствительную жизнь подлинно живой, застываетъ въ этихъ рѣзко проведенныхъ линіяхъ драмы. Все, что говорятъ ненавистники драмы, исполнено глубокой истины. Но вотъ выступаютъ поспѣшные защитники ея, приводятъ въ примѣръ богатство Шекспира, безпокойное мига-

ніе и переливчатость натуралистическихъ діалоговъ и полное погашеніе контура судьбы въ метерлинковскихъ драмахъ рока. Поспѣшные, неумѣстные защитники, ибо помощь ихъ уничтожаетъ глубочайшія цѣнности драмы; трусливые защитники, ибо лишь компромиссъ вызываютъ они въ защиту драмы, компромиссъ между жизнью и драматическою формою.

Жизнь вѣчная анархія полутѣней: ничто въ ней никогда не вызрѣваетъ и ничто не обрѣтаетъ своего конца; въ ея хоръ все снова и снова вмѣшиваются иные и запутывающіе голоса. Все течетъ и втекаетъ другъ въ друга безудержно, въ нечистомъ смѣшеніи; все разрушается, все разбивается, ничто не достигаетъ расцвѣта дѣйствительной жизни. Жизнь по существу—это стремленіе нѣчто изжить; наша жизнь—невозможность что-либо изжить до конца и до совершенства. Жизнь изживаемая—самое недѣйствительное и самое нежизненное въ кругу всего извѣстнаго намъ бытія; лишь отрицательно опредѣлима жизнь: она есть то, чему нѣчто иное помѣшало стать и свершиться. Такъ Шеллингъ писалъ: «мы говоримъ о длительности вещи потому, что ея бытіе несоизмѣримо съ ея сущностью».

Подлинная жизнь всегда недѣйствительна, всегда недоступна для эмпирической жизни. Вспыхнетъ нѣчто, молніеносно сверкнетъ надъ ея банальными путями, нѣчто мѣшающее, плѣнительно влекущее, опасное и неожиданное, случай, великое мгновеніе, чудо. Обогащеніе и смущеніе: это не можетъ длиться, этого не вынести, ибо нельзя жить на своихъ вершинахъ—на вершинахъ своей собственной жизни, своихъ послѣднихъ возможностей. Необходимо отпаденіе въ душныя будни, необходимъ отказъ отъ жизни, чтобы возможно было жить.

Ибо люди любятъ въ жизни ея атмосферу, ея неопредѣленность, ея маяченье туда, сюда,—которое никогда не кончается, ибо никогда не достигаетъ предѣльнаго; великую неизвѣстность любятъ они, но лишь въ однозвучной формѣ убаюкивающей колыбельной пѣсни. Чудо же—сила опредѣленная и опредѣляющая; врываясь въ жизнь, какъ нѣчто случайное, непредвидѣнное, стоящее внѣ всякой связи съ ея явленіями, оно все безжалостно разрѣшаетъ въ ясную и односмысленную формулу. Но люди ненавидятъ односмысленное, боятся его. Ихъ слабость и ихъ трусость будетъ ласкаться ко всякому внѣшнему затрудненію, ко всякому становящемуся на пути препятствію. Ибо вѣчно недосягаемые и неслыханные райскіе сады цвѣтутъ въ ихъ бездѣятельномъ грезеніи за каждою скалистою стѣной, неприступнаго отвѣса которой имъ никогда не превозмочь. Въ мечтахъ и надеждахъ протекаетъ ихъ жизнь и все, на что судьба наложила запретъ, становится легко и задаромъ

полученнымъ внутреннимъ богатствомъ души. Человѣку жизни никогда не узнать, гдѣ кончаются волны жизни: гдѣ ничего не исполняется, тамъ все возможно. Но чудо всегда исполненіе. Оно вырываетъ у души всѣ ея обманчивые покровы, сотканные изъ блестящихъ миговъ и многочисленныхъ настроеній; очерченная рѣзкимъ и безжалостнымъ контуромъ душа стоитъ передъ ликомъ чуда въ своей обнаженной существенности.

Но предъ Богомъ дѣйствительно только чудо. Для Него нѣтъ ничего относительнаго, нѣтъ перехода, нѣтъ и оттѣнковъ. Его взоръ уничтожаетъ во всякомъ явленіи все временное и все пространственное. Передъ нимъ не существуетъ различія между призракомъ и сущностью, между явленіемъ и идеей, между свершеніемъ и судьбой. Вопросъ о цѣнности и дѣйствительности здѣсь безсмысленъ: цѣнность порождаетъ здѣсь дѣйствительность и перестаетъ быть толкованіемъ ея и мечтою о ней. Оттого всякая подлинная трагедія—мистерія, нѣкое auto: раскрытіе Бога передъ Богомъ—вотъ ея подлинный смыслъ. Вѣчно нѣмой, неизбавленный Богъ природы и судьбы вызываетъ здѣсь замолкшіе въ жизни звуки того Бога, который спитъ въ человѣкѣ. Имманентный Богъ пробуждаетъ къ жизни Бога трансцендентальнаго. «Такъ какъ Богъ безъ твари не можетъ волить дѣйственно и подвижно, то онъ и хочетъ свершить это съ тварью и въ твари» гласитъ книжка о совершенной жизни; Геббель же говоритъ «о невозможности монолога для Бога».

Но боги дѣйствительности, исторіи слишкомъ поспѣшны и упрямы. Сила и красота чистаго откровенія не удовлетворяютъ ихъ честолюбія. Не только созерцателями совершающагося откровенія хотятъ они быть, но и его вождями и завершителями. Своими руками они произвольно вторгаются въ загадочно-ясное сплетеніе нитей рока и спутываютъ все въ какую-то слишкомъ уже ясную, даже безсмысленную планомѣрность. Они вступаютъ на сцену, ихъ появленіе унижаетъ человѣка до маріонетки, судьбу до Провидѣнія, и тяжелое свершеніе трагедіи превращается въ праздно полученный подарокъ избавленія. Богъ долженъ сойти со сцены, но, сойдя, остаться зрителемъ:—вотъ историческая возможность трагическихъ эпохъ. Еще никогда природа и судьба не были столь бездушны и нѣмы, какъ нынѣ, еще никогда души людей не вступали на свой забытый путь столь одинокими какъ въ наши дни,—все это признакъ того, что мы имѣемъ право ждать трагедіи; она появится, когда отъ природы снова отлетятъ всѣ тѣ колеблющіяся тѣни дружественнаго намъ порядка, который наши трусливые сны бросили въ нее во имя своей лживой безопасности. «Лишь послѣ того, какъ мы станемъ окончательно безбожными», пишетъ современный трагикъ Пауль Эрнстъ, «у насъ снова появится трагедія». Ибо во-

кругъ Макбета Шекспира, душа котораго не вынесла всей тяжести необходимаго пути къ необходимой цѣли, все еще танцуютъ и поютъ на перепутьи судьбы соблазнительницы-вѣдьмы, и ожидаемыя чудеса возвѣщаютъ ему, что пришелъ день послѣдняго осуществленія. Окружающій его дикій хаосъ, который оформляли его поступки и въ которомъ оцѣпенѣла его воля, могъ казаться подлинно хаотичнымъ лишь для слѣпыхъ очей его тоски, въ дѣйствительности же онъ былъ не больше хаотичнымъ, чѣмъ собственное неистовство героя—хаотично для его-же души. Въ дѣйствительности же передъ нами не что иное, какъ Божій судъ; тѣ-же руки того же Провидѣнія устраиваютъ все: предательски возносятъ они героя, обманывая его тоску ея исполненіемъ; предательски же даруютъ ему всѣ побѣды; все удается ему—пока все достигается,—потомъ все столь же внезапно берется. И внутри и во внѣ тутъ важно еще одно обстоятельство: однѣ и тѣ же руки властвуютъ и надъ душой и надъ судьбой; здѣсь драма все еще—Божій судъ; каждый ударъ упадаетъ согласно предначертаніямъ Провидѣнія. Да и тотъ Ярлъ Ибсена, который во снѣ бывалъ всегда королемъ и могъ бывать королемъ только во снѣ, ожидаетъ отъ борьбы силъ—Божьяго суда и его приговора о послѣдней истинѣ. Но міръ вокругъ него идетъ своими путями, не затронутый ни вопросами, ни отвѣтами. Онѣмѣли всѣ вещи, и битвы равнодушно дарятъ и лавры и бѣгство. Никогда болѣе пути судебъ не огласятся ясными словами внятнаго божескаго приговора: его голосъ когда-то все пробуждалъ къ жизни, теперь все должно жить одиноко, само по себѣ, судный голосъ отзвучалъ навсегда. Оттого Ярлъ и могъ побѣдить тамъ, гдѣ король Шекспира оказался бы побѣжденнымъ; побѣдивъ, оказался бы побѣжденнымъ и приговореннымъ къ погибели еще неизбѣжнѣе, чѣмъ бѣжавъ. Здѣсь ясенъ и внятенъ голосъ трагической истины: чудо жизни, судьба трагедіи являются лишь разоблачителями души. Слишкомъ далекіе, чтобы быть врагами, противостоятъ другъ другу разоблачающее и разоблаченное, поводъ и откровеніе. Ибо чуждо поводу то, что разоблачается въ немъ; оно выше него и изъ другихъ міровъ. И отчужденными взорами измѣряетъ обрѣтшая себя душа все свое прошлое бытіе. Непонятно оно ей, несущественно и мертво; она только грезила, что когда-то была иной, ибо только это ея бытіе и есть истинное бытіе;—и вотъ праздный случай прогналъ ея сонъ и случайные звуки далекаго колокола пробудили ее поутру.

Нагія души и нагія судьбы ведутъ здѣсь одинокіе разговоры. У тѣхъ и у другихъ отнято все кромѣ ихъ послѣдней сущности; всѣ жизненныя отношенія уничтожены во имя единаго образа судьбы; все атмосферическое между людьми и вещами пропало, уступивъ мѣсто ничего

не скрывающему, рѣзкому горному воздуху послѣднихъ вопросовъ и послѣднихъ отвѣтовъ. Трагедія всегда начинается тамъ, куда чудо случая вознесло человѣка и жизнь: оттого случай и исключенъ навсегда изъ ихъ міра. Ибо онъ не можетъ подарить эту жизнь тѣмъ опаснымъ обогащеніемъ, которое онъ постоянно вноситъ въ обыденность. Трагедія имѣетъ только одно измѣреніе: измѣреніе высоты. Она начинается съ того момента, когда загадочныя силы изгнали существо изъ человѣка и принудили его къ существенности; ея развитіе есть не что иное, какъ постоянно наростающее откровеніе этого единственно-подлиннаго бытія. Жизнь, которая исключаетъ случай, безподъемна и безплодна, безконечная равнина лишенная возвышенностей; ея необходимость—необходимость дешевой увѣренности и укрытости, лѣнивой законченности и огражденности отъ всего новаго, трезваго отдохновенія въ лонѣ сухой разумности. Трагедіи же случай не нуженъ по иному; не нуженъ потому, что она навѣки вмѣстила его въ свой внутренній міръ, въ ней онъ живетъ всюду и нигдѣ.

Вопросъ о возможности трагедіи есть вопросъ о бытіи и сущности; вопросъ о томъ:—есть ли все то, что есть, благодаря только этому своему бытію уже дѣйствительное бытіе? Нѣтъ ли степеней и ступеней бытія? Что бытіе: качество всѣхъ вещей или оцѣночное сужденіе о нихъ, различающее и разъединяющее?

Въ томъ значитъ и заключается парадоксальность драмы и трагедіи, что возникаетъ вопросъ, какъ сущее можетъ стать живымъ? Какъ можетъ оно, войдя въ чувственную непосредственность, стать единственно дѣйствительнымъ подлиннымъ бытіемъ? Ибо только драма «образуетъ» дѣйствительныхъ людей, но она же и лишаетъ ихъ—благодаря этому «образованію»—всякаго т о л ь к о жизненнаго бытія. Слова и жесты—вотъ ихъ жизнь, но каждое слово, что они говорятъ, и всякій жестъ, который они дѣлаютъ, уже больше чѣмъ слово и больше чѣмъ жестъ; всѣ проявленія ихъ жизни—только знаки послѣднихъ соотношеній; вся ихъ жизнь—только блѣдная аллегорія ихъ собственныхъ платоновскихъ идей. Ихъ бытіе не можетъ быть фактическою истиной, оно всегда—душевная дѣйствительность. Дѣйствительность переживанія и вѣры. Это «переживаніе» всегда спрятано во всякомъ жизненномъ переживаніи, какъ грозящая опасность бездны, какъ двери въ залъ къ судьѣ; спрятано въ немъ, какъ его связь съ тою идеею, явленіемъ которой оно объявляется, или, по меньшей мѣрѣ, какъ мыслимость такой связи, среди хаотическихъ случайностей дѣйствительной жизни. Вѣра же утверждаетъ эту связь и превращаетъ ея вѣчно недоказуемую возможность въ апріорное основаніе всего бытія.

Это бытіе не знаетъ ни времени, ни пространства; все происходящее въ немъ лишено всякаго обоснованія, и души его людей вознесены надъ всякой психологіей. Точнѣе: время и пространство трагедіи лишены всякой отличающей и ослабляющей перспективности, а внѣшнія и внутреннія основанія поступковъ и страданій никогда не касаются ихъ сущности. Въ трагедіи важны всѣ ея элементы, ибо каждый участвуетъ въ ея построеніи съ одинаковой силой и одинаковымъ вѣсомъ. Здѣсь какъ бы скрывается порогъ жизненной возможности, пробуждаемости къ жизни; все же способное къ жизни всегда присутствуетъ въ ней, и одинаково присутствуетъ всегда это все. Совершенное бытіе—есть бытіе людей трагедіи. Философія средневѣковья выражала это въ ясной и односмысленной формѣ. Она учила тому, что ens perfectissimum есть одновременно и ens realissimum: чѣмъ совершеннѣе нѣчто, тѣмъ оно больше, тѣмъ и обильнѣе; чѣмъ соотвѣтственнѣе своей идеѣ, тѣмъ и реальнѣе (mehr seiend). Но какъ-же пережить въ живой жизни—а вѣдь содержаніе трагедіи и есть сама жизненность—свою идею и свое совпаденіе, свое объединеніе съ ней? Для жизни это не гносеологическій вопросъ (какъ для философіи), для нея это въ кровавой непосредственности изжитая послѣдняя истинность великихъ мгновеній.

Сущность этихъ великихъ мгновеній заключается въ чистомъ переживаніи своего я, своей самости. Въ обыденной жизни мы переживаемъ самихъ себя всегда периферично, переживаемъ наши побужденія и наши отношенія. Наша жизнь течетъ обыкновенно внѣ подлинной необходимости и представляетъ собой въ сущности только эмпирическую необходимость сложнаго сплетенія отношеній и связей, сотканныхъ изъ тысячи случайныхъ нитей. Основаніе же всей сѣти необходимостей случайно и безсмысленно; все, что есть, могло бы быть инымъ, и подлинно необходимымъ кажется только прошлое, въ которомъ ничего уже нельзя ни сдвинуть, ни измѣнить. Но развѣ прошлое дѣйствительно необходимо? Развѣ можетъ случайный потокъ времени, произвольный сдвигъ произвольнаго отношенія къ переживаніямъ, измѣнить ихъ сущность? Создать изъ случайнаго нѣчто необходимое и существенное? Превратить окружность въ центръ? Часто кажется, что это возможно, но это только кажется такъ, ибо лишь наше, въ данное мгновеніе совершенно случайное знаніе превращаетъ прошедшее въ нѣчто законченное и неизмѣнно-необходимое. Каждое же мельчайшее измѣненіе этого знанія, всегда возможное въ связи съ любою случайностью, бросаетъ новые отсвѣты на это «неизмѣнное»—отсвѣты, въ которыхъ оно совершенно мѣняетъ свой смыслъ; въ которыхъ все становится инымъ. Лишь на первый взглядъ является Ибсенъ ученикомъ грековъ и продолжателемъ великой ком-

позиціи Эдипа. Подлинный же смыслъ его аналитическихъ драмъ утверждаетъ, что въ прошломъ нѣтъ ничего неизмѣннаго, что все оно текучепереливчато и измѣнчиво, что все оно новымъ познаніемъ всегда превращается въ нѣчто иное и новое.

Конечно и великое мгновеніе несетъ въ себѣ новое постиженіе, но оно только кажущимся образомъ подчиняется постояннымъ и вѣчнымъ переоцѣнкамъ. Въ сущности же оно является началомъ и концомъ. Оно даритъ людямъ новую память, новую нравственность и новую справедливость. Многое, что раньше было краеугольнымъ камнемъ, совсѣмъ исчезаетъ, незамѣтное же и малое жизни становится опорою и несущимъ началомъ. Пути, по которымъ раньше ступалъ человѣкъ, лежатъ передъ нимъ словно заказаны, и взоръ, скользящій по нимъ, уже не въ силахъ различить направленія. Но легко и крылатыми шагами поднимается человѣкъ теперь по бездорожнымъ горнымъ вершинамъ; твердою и рѣшительною поступью преодолѣваетъ онъ бездонныя болота. Глубокое забвеніе и ясновидящая память владѣютъ его душою; молніеносный свѣтъ новаго познанія освѣтилъ ея центръ; все, что было не въ немъ,—отлетаетъ, онъ же зацвѣтаетъ новою жизнью. Не въ неразрѣшимомъ узлѣ причинъ и основаній возникаетъ это чувство необходимости; оно безпричинно, оно вознесено надъ всѣми причинами эмпирической жизни. Необходимость означаетъ здѣсь тѣсную связь съ сущностью, иного обоснованія она не требуетъ; память же удерживаетъ только это необходимое, все же остальное она просто предаетъ забвенію. Лишь это необходимое значитъ и подлежитъ какъ суду надъ душою, такъ и самоосужденію въ душѣ. Все же остальное забыто. Забыто всякое «зачѣмъ» и всякое «почему», лишь это единое падаетъ на чашу вѣсовъ. Жестокъ и суровъ этотъ судъ: онъ не знаетъ ни милости, ни прощенія за давностью. Безжалостно осуждаетъ онъ каждую мельчайшую провинность, скрывавшую въ себѣ хотя бы только тѣнь измѣны сущности, и со слѣпой неумолимостью исключаетъ онъ изъ царства людей каждаго, кто едва замѣтнымъ жестомъ мимолетнаго и давно прошедшаго мгновенья однажды обличилъ свою несущественность. Никакое богатство прекрасныхъ дарованій души не можетъ смягчить его приговора; передъ нимъ ничто цѣлая жизнь, исполненная славы и подвиговъ. Но со свѣтящеюся кротостью забываетъ онъ всякій грѣхъ обыденной жизни, грѣхъ не проникающій до средоточія души: назвать это забвенье прощеньемъ,—значило бы переоцѣнить его. Не замѣчая этого грѣха, скользитъ взоръ судьи мимо и дальше его.

Это мгновенье является началомъ и концомъ. Оно ничего не порождаетъ, изъ него ничто не проистекаетъ, его ничто не связываетъ съ жизнью. О немъ нельзя сказать, что оно означаетъ жизнь, оно *есть*

сама эта жизнь, та иная жизнь, которая глубоко противоположна обыденной жизни, которая исключаетъ ее. Вотъ метафизическій фонъ временной сосредоточенности драмы, основной смыслъ требованія единства времени. Оно вырастаетъ въ тоскѣ подойти во внѣшней формѣ наивозможно ближе къ сущности этого мгновенья, которое совсѣмъ вознесено надъ временемъ и которое все таки есть вся цѣлая жизнь. (Единство мѣста есть лишь самоочевидный и ближайшій символъ этой остановленности среди постоянной измѣнчивости окружающей жизни; потому и технически необходимое средство для ея возсозданія). Трагическое всегда въ мгновеньи: вотъ смыслъ, высказываемый единствомъ времени. Техническая же парадоксальность, заключающаяся въ томъ, что мгновенье, лишенное по всему своему существу всякой жизненной длительности, все-таки длится,—является лишь выраженіемъ того, что мистическое переживаніе никогда не можетъ быть выражено въ словахъ. «Какъ можно образовать безббразное и доказать неуказуемое?» вопрошаетъ Сузо. Выхожденіе времени изъ времени, вотъ что должна выражать трагическая драма. Проведеніе же требованія единства есть постоянное возсоединеніе прошлаго, настоящаго и будущаго. Благодаря тому, что настоящее становится, такимъ образомъ, второстепеннымъ и не дѣйствительнымъ, прошлое опаснымъ и угрожающимъ, а будущее давно знакомымъ, хотя и безсознательно изжитымъ переживаніемъ, происходитъ нѣчто гораздо большее, чѣмъ разрываніе и запутываніе реально-эмпирической послѣдовательности; сама послѣдовательность этихъ моментовъ не является уже больше ихъ слѣдованіемъ во времени. Съ точки зрѣнія времени, трагическая драма является какъ бы застывшей въ вѣчности и покоѣ: растянутость ея мгновеній является скорѣе нѣкоторою рядоположенностью, чѣмъ послѣдовательностью; ибо это не есть растянутость въ долинѣ временныхъ переживаній. Единство времени уже въ себѣ самомъ парадоксально; всякое ограниченіе времени, всякое превращеніе его въ кругъ—единственное средство образованія единства—уже противорѣчитъ его сущности. (Достаточно вспомнить внутреннюю окоченѣлость кругового движенія въ ученіи Ницше о возвращеніи). Но драма прерываетъ потокъ времени не только полюсами своего начала и конца, которые она, приближая другъ къ другу, сливаетъ другъ съ другомъ, но и проводитъ эту стилизацію вглубь, примѣняя ее къ каждому изъ своихъ внутреннихъ мгновеній—ибо каждый моментъ драмы является ея образомъ, уменьшеннымъ отображеніемъ ея цѣльности, отличающимся отъ нея лишь размѣромъ. Оттого и слаганіе такихъ мгновеній, моментовъ, можетъ быть только ихъ влаганіемъ другъ въ друга, но не ихъ расположеніемъ въ послѣдовательности времени. Французскіе классики считали для себя необходимымъ оправдать въ этомъ

направленіи свое правильное постиженіе разсудочными мотивами, но ихъ раціоналистическая формулировка мистическаго единства только унижала всю вскрытую парадоксальность и превращала ее въ произволъ и тривіальность. Внѣвременное и надвременное единство превращали они въ единство во времени; мистическое единство—въ механическое. Лессингъ правильно чувствовалъ (хотя такъ же поверхностно, какъ и они, стремился къ раціональному, а потому невѣрному обоснованію этого своего чувства), что Шекспиръ, хотя и окружнымъ путемъ, все же ближе подошелъ къ грекамъ, чѣмъ ихъ мнимые наслѣдники; столько можно было бы,—и именно съ этой точки зрѣнія,—возразить даже противъ него.

Началомъ и концомъ одновременно является это переживаніе, новорожденнымъ и давно умершимъ чувствуетъ себя каждый въ этомъ мгновеніи; его жизнь—жизнь наканунѣ суднаго дня. Всякое «развитіе» человѣка въ драмѣ всегда только кажущееся; оно есть лишь переживаніе такого мгновенья, лишь вознесеніе человѣка въ тотъ міръ трагедіи, по внѣшнимъ очертаніямъ котораго пока бродила только его тѣнь. Оно есть его превращеніе въ человѣка, его пробужденіе отъ путаницы сна. Случается оно всегда внезапно и совершенно непосредственно: всякое приготовленіе—только для зрителей: это приготовленіе ихъ душъ къ прыжку въ великое превращеніе. Ибо никакихъ приготовленій никогда не слышитъ душа трагическаго человѣка, въ ней все мѣняется сразу, мѣняется молніеносно, становится существеннымъ, самимъ существомъ, сейчасъ же—какъ только, наконецъ, прозвучало слово рока. Даже и рѣшимость умереть, бодрое спокойствіе трагическаго человѣка передъ лицомъ смерти, или восторженное устремленіе къ ней—все это только кажется героическимъ, все это героично лишь въ свѣтѣ человѣчески-психологическаго анализа; умирающіе герои трагедіи,—такъ приблизительно писалъ одинъ молодой трагикъ—уже давно мертвы, когда ихъ настигаетъ смерть.

Дѣйствительность такого міра, не можетъ имѣть ничего общаго съ тѣмъ бытіемъ, которое лежитъ во времени. Всякій реализмъ долженъ въ корнѣ разрушать всѣ формотворящія, а потому и жизнесозидающія цѣнности трагической драмы. Всѣ основанія мы уже перечислили. Тривіальностью становится драма тамъ, гдѣ близость жизни заслоняетъ драматическую дѣйствительность. Тамъ же, гдѣ она погружена въ подлинно-драматическое построеніе, она является какъ бы лишней, и незамѣтно скользитъ мимо нашего взора всякій ея образъ и подобіе. Внутренній стиль драмы реалистиченъ въ смыслѣ средневѣковья и схоластики, а потому онъ исключаетъ всякій современный реализмъ.

Драматическая трагедія—это форма вершинъ бытія, его послѣднихъ цѣлей и послѣднихъ границъ. Здѣсь отграничиваются другъ отъ

друга мистически-трагическое переживаніе существенности отъ сущностнаго переживанія мистики. Вершина бытія, обрѣтаемая въ мистическомъ экстазѣ теряется въ облачномъ небѣ всеединства; повышеніе же бытія, которое порождается этою экстатичностью, сплавливаетъ переживающаго со всѣми вещами и всѣ вещи между собой. Лишь тамъ, гдѣ нѣтъ больше никакихъ различеній, начинается подлинное бытіе мистика; чудо, создавшее его міръ, должно было разрушить всѣ формы, ибо только за ними, закрытая и заслоненная ими, живетъ его дѣйствительность: — сущее. Чудо трагедіи, наоборотъ,—чудо созидающее, творящее формы; самость постольку же исключительно свойственна ему, какъ чуду мистики—самоуничиженіе. Мистика—претерпѣваніе бытія; трагедія—его созиданіе. Непонятное мистики—это непонятность всепоглощающаго «я»; непонятность того, какъ оно, уничтожая въ состояніи текучей расплавленности всѣ отличія своей самости и всего міра, все же сохраняетъ нѣкое «я», въ которомъ и переживаетъ эту поглощенность и схороненность всего міра въ себѣ. Въ трагедіи также необъяснимо обратное: въ ней «я» утверждаетъ свою самость со всеисключающей и всесокрушающей силой, но это крайнее самоутвержденіе даруетъ стальную твердость и самодовлѣющую жизнь всѣмъ вещамъ, съ которыми оно встрѣчается; при абсолютномъ же достиженіи вершины чистой самости, оно уже уничтожаетъ себя самого; такъ послѣднее напряженіе «я» погашаетъ въ немъ все только индивидуальное. Сила этого напряженія осѣняетъ вещи причастностью къ судьбѣ, великая же борьба его съ самосозданною судьбою превращаетъ само это напряженіе въ нѣчто сверхличное, въ символъ послѣднихъ роковыхъ соотношеній. Такъ соприкасаются другъ съ другомъ, такъ дополняютъ и исключаютъ другъ друга мистическое и трагическое переживанія міра; загадочно соединяютъ въ себѣ оба жизнь и смерть замкнутую въ себѣ самость и безостаточное уничтоженіе «я» въ высшемъ существѣ. Преданность—путь мистика; борьба—путь трагической жизни. Пройдя свой путь, душа мистика растворяется, душа трагическаго человѣка разбивается. Изъ объединенія со всѣмъ возникаетъ глубоко личная сущность мистическаго экстаза, въ мгновеніе своего послѣдняго напряженія уничтожается въ трагической душѣ ея самоутверждающая самость. Кто скажетъ, какъ отграничена здѣсь область жизни отъ области смерти? Ось той жизни, которая одна возможна и выносима, одинаково упирается какъ въ полюсъ жизни, такъ и въ полюсъ смерти. Обыденная жизнь неминуемо смѣшиваетъ и ослабляетъ оба полюса, ибо, лишь обезсиливши и измѣнившись до полной неузнаваемости, становятся они выносимыми въ ней и для нея. Каждый изъ полюсовъ одинаково смертоносенъ для жизни, каждый для нея конецъ и

граница. Сами же они противостоятъ другъ другу въ братской враждѣ, являясь единственно истиннымъ преодолѣніемъ другъ друга.

Мудрость трагическаго чуда есть мудрость границъ. Чудо всегда опредѣляюще, все же опредѣляющее разграничиваетъ и указуетъ два міровыя направленія. Каждый конецъ означаетъ всегда пристань и прекращеніе, утвержденіе и отрицаніе; каждое послѣднее достиженіе— вершину и границу, точку пересѣченія смерти и жизни. Трагическая жизнь есть до крайности посюсторонняя изъ всѣхъ жизней. Оттого граница ея жизни всегда сливается со смертью. Дѣйствительная жизнь никогда не достигаетъ границы, а потому смерть ей извѣстна лишь въ образѣ грозящаго, безсмысленнаго, внезапно пресѣкающаго ея теченіе. Мистика же находится за этой границей и потому для нея смерть лишена всякой дѣйствительности. Для трагедіи же смерть является границей въ себѣ, всегда имманентной ей дѣйствительностью, съ которой она неразрывно связана каждымъ изъ своихъ свершеній. И не только въ томъ смыслѣ, что ея этика утверждаетъ, какъ содержаніе своего категорическаго императива, смерть всего въ ней начавшагося; не только въ томъ смыслѣ, что ея психологія есть вскрытіе тѣхъ смертныхъ мгновеній, тѣхъ осознанно послѣднихъ, въ которыя душа отказывается отъ всей богатой широты своего бытія и цѣпляется лишь за то, что въ ней есть самаго подлиннаго и глубокаго; не въ этихъ, значитъ, и многихъ другихъ только отрицательныхъ значеніяхъ, но и въ чисто положительномъ и жизне-утверждающемъ смыслѣ. Переживаніе границы означаетъ для души ея пробужденіе къ сознательности, къ самосознанію: она постигаетъ, что ея бытіе связано съ ея ограниченностью, постигаетъ, что она существуетъ лишь потому, что она ограничена, и жива постольку, поскольку она ограничена.

Этотъ вопросъ опредѣленно звучитъ въ концѣ одной трагедіи Павла Эрнста:

«Могу ли я хотѣть, когда я все могу
И только куклы у меня на нитяхъ?
...Возможно ли, чтобъ славу Богъ стяжалъ?

И вотъ отвѣтъ:

«Мы должны имѣть границы того, что намъ доступно,
Иначе мы живемъ въ мертвой пустынѣ
Мы живемъ только тѣмъ, что недостижимо» [1].

[1]) Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann
Und andre Puppen nur an meinen Fäden?
...Ist's möglich, dass ein Gott sich Ruhm gewinnt?
Wir müssen Grenzen unseres Könnens haben
Senst leben wir in einer toten Wüste;
Wir leben nur durch das, was nicht erreichbar.

Возможно ли, чтобы Богъ искалъ славы? Поставленный общѣе этотъ вопросъ прозвучалъ бы нѣсколько иначе: можетъ ли Богъ жить? Развѣ совершенство не снимаетъ всякое бытіе? Развѣ Шопенгауэръ не правъ, что пантеизмъ представляетъ собою только вѣжливую форму атеизма? Развѣ разнообразныя формы очеловѣченія Бога, его связь со средствами и путями человѣческихъ формъ, не являются подлинными символами этого чувства? Чувства, что даже и онъ долженъ выйти изъ своего безформеннаго совершенства, чтобы стать дѣйствительно живымъ.

Двойственный смыслъ границы заключается въ томъ, что она есть одновременно и исполненіе и отказъ. Въ скрытой и нечистой формѣ эта двойственность является также и метафизическимъ фономъ обыкновенной жизни, что глубже всего вскрывается въ тривіально-жизненномъ убѣжденіи, что всякая возможность превращается въ дѣйствительность лишь путемъ уничтоженія всѣхъ иныхъ возможностей. Въ трагедіи же превращается въ дѣйствительность только глубочайшая, основная возможность души. Этой возможности другія возможности противостоятъ не какъ лишенныя осуществленія, но какъ рѣшительно недѣйствительныя; ея необходимая мыслимость превращаетъ всѣ иныя въ немыслимость, въ абсурдъ. Оттого трагедія и означаетъ пробужденіе души. Вскрывая въ душѣ ея глубочайшее ядро, и срывая своимъ презрительнымъ пренебреженіемъ всѣ иные покровы, познаніе границы тѣмъ самымъ даруетъ послѣдней сущности души ея истинное бытіе, бытіе внутренней и единственной необходимости. Ибо лишь для извнѣ идущаго взора является граница началомъ ограничивающимъ и отрѣзывающимъ возможности. Проснувшейся же душѣ она представляется ея собственнымъ и ей органически необходимымъ моментомъ. Только отвлеченно-абсолютной идеѣ человѣка доступна вся полнота человѣческаго. Трагическое же есть воплощеніе этого человѣческаго въ его конкретной сущности. Твердо и увѣренно отвѣчаетъ трагедія на самый опасный вопросъ платонизма: на вопросъ о томъ, должно ли и отдѣльнымъ, обособленнымъ вещамъ приписывать сущность, должно ли и ихъ относить къ идеямъ. Ея отвѣтъ повторяетъ вопросъ съ обратнымъ знакомъ: только въ своей отдѣльности обособленное, только дозрѣвшее до послѣднихъ границъ своей индивидуальности и есть подлинно существующее, т. е. соотвѣтствующее своей идеѣ. Безцвѣтная же и безформенная, всеохватывающая общность слишкомъ безсильна въ своей многосодержательности и слишкомъ пуста въ своемъ единствѣ, чтобы когда либо стать подлинною дѣйствительностью. Она слишкомъ существуетъ, чтобы стать истиннымъ бытіемъ; тожественность общности—тавтологія: идея соотвѣтствуетъ идеѣ. Такъ, преодолѣвая платонизмъ, отвѣтствуетъ

трагедія на тотъ осуждающій вопросъ, который ей былъ поставленъ Платономъ.

Глубочайшей тоски человѣческой жизни исполнено метафизическое основаніе трагедіи: тоски человѣка по своему «я», тоски по превращенію вершины бытія въ долину жизненнаго пути, его смысла въ ежедневную дѣйствительность. Трагическое переживаніе, драматическая трагедія есть ея совершеннѣйшее, единственно безостаточное осуществленіе. Но всякое осуществленіе тоски есть и ея уничтоженіе. Изъ тоски произросла трагедія, потому ея форма должна исключать всякую возможность выраженія тоски. Еще ранѣе чѣмъ трагическое вступило въ жизнь, его сила уже породила исполненіе и уничтожила состояніе тоски. Оттого современная лирическая трагедія и должна была потерпѣть крушеніе. Она хотѣла ввести a priori трагедіи въ самое трагедію, хотѣла, чтобы основаніе стало дѣйственной силой; но она смогла поднять свою лирику только до внутренне-блѣдной грубости, она должна была остаться за порогомъ драматически-трагическаго. Атмосферическая и въ неясной тоскѣ трепещущая особенность ея діалоговъ имѣетъ только лирическія цѣнности, лежащія далеко за предѣлами драматически-трагическаго міра; ея поэзія есть только поэтизація обыденной жизни, есть, значитъ, только повышеніе жизни, но не ея превращеніе въ драму. И не только манера, но и все направленіе этой стилизаціи глубоко противоположно сущности драмы: ея психологія подчеркиваетъ мгновенное и преходящее, ея этика—этика всепониманія и всепрощенія. Все это погружаетъ человѣка въ красивую мягкость и разслабленность, все это поэтически глушитъ его душу. Потому-то наше время и жалуется постоянно на жесткость и холодность діалога у всякаго подлиннаго драматическаго трагика, жалуется, не замѣчая того, что эта жесткость и холодность являются только презрѣніемъ того трусливаго опьянѣнія, которое вѣчною дымкой должно окутывать трагическое тамъ, гдѣ отрицатели трагической этики слишкомъ трусливы, чтобы отрицать самоё трагедію, а ея защитники слишкомъ слабы, чтобы вынести всю ея царственность. А потому и интеллектуализація діалога въ трагедіи, его ограниченіе ясно осознаннымъ отраженіемъ чувства судьбы отнюдь не является разсудочно объясняющимъ, но подлинно необходимымъ и глубокимъ. Также и упрощеніе людей и событій въ трагической драмѣ означаетъ не бѣдность, но всею сущностью вещей продиктованную своеобразную форму сосредоточеннаго богатства: только тѣ люди появляются въ драмѣ, встрѣча которыхъ другъ съ другомъ стала для каждаго изъ нихъ судьбою; только то мгновеніе ихъ жизни вырывается ею изъ всей жизненной связи, которое стало для каждаго изъ нихъ роко-

вымъ. Благодаря всему этому, внутренняя правда этого момента становится наглядно внѣшнею, и ея синтетически-формулирующее выраженіе въ діалогѣ, переставая звучать интеллектуалистическимъ объясненіемъ, превращается въ лирическую зрѣлость осознавшихъ свою судьбу трагическихъ людей. Здѣсь, но и только здѣсь, драматическое и лирическое перестаютъ противостоять другъ другу противоположными принципами; эта лирика есть уже вершина подлинно драматическаго.

Значеніе Отечественной войны въ исторіи русскаго самосознанія.

Статья А. Зміева (Москва).

I. ВОЙНА И РУССКАЯ КУЛЬТУРА.

Война, разсматриваемая отвлеченно внѣ всякихъ историческихъ и культурныхъ условій, есть, конечно, зло. Проповѣдь и усилія достичь всеобщаго міра и братства народовъ должны быть привѣтствуемы, какъ сознательная подготовка идеала будущаго. Даже болѣе того, можно ясно доказать, что война въ качествѣ внутренняго моральнаго противорѣчія, присущаго ей, должна стать рано или поздно невозможной и отойти въ область исторіи, какъ средневѣковыя ордаліи и суды Божьи. Но разсматриваемая исторически, война должна явиться для всякаго непредубѣжденнаго изслѣдователя не только выраженіемъ варварства и грубости общества и человѣчества, но зачастую и могучимъ рычагомъ и двигателемъ культуры, и это какъ объективно, т.-е. въ смыслѣ созиданія новаго міра и разрушенія стараго, такъ и субъективно, для сознанія каждаго человѣка, въ смыслѣ начала, будящаго чувства благородныя и возвышенныя.

При критикѣ историческихъ событій нужно помнить, что вообще такія понятія, какъ зло и добро, истина и ложь, должны быть понимаемы въ нѣсколько иномъ значеніи, чѣмъ въ частной и обыденной жизни. Легко съ узко-моральной точки зрѣнія критиковать великихъ героевъ исторіи, Алкивіада, Цезаря, Наполеона, вскрывать мелочныя чувства и мотивы ихъ поступковъ и дѣйствій, ихъ честолюбіе, себялюбіе, жестокость, и не замѣчать существеннаго и всеобщаго начала ихъ дѣйствій. Такая критика не понимаетъ своего предмета: она не видитъ историческаго значенія критикуемыхъ ею событій, погружена всецѣло въ частное и внѣшнее. Всякій великій человѣкъ въ извѣстномъ смыслѣ преступникъ, поправшій законы данной страны, даннаго времени, страстями своими опрокинувшій кумиры. Въ то же время онъ

болѣе чѣмъ моральная личность, онъ является какъ бы воплощеніемъ и орудіемъ міровой души, которая находитъ свое моральное оправданіе инымъ путемъ, чѣмъ отдѣльная человѣческая личность.

Гибель цвѣтущихъ городовъ, разореніе семействъ ни въ чемъ неповинныхъ, разрушеніе памятниковъ искусства можетъ волновать, какъ нѣчто безсмысленное и свирѣпое, исторія кажется, съ этой точки зрѣнія безуміемъ и зломъ, всѣ стремленія ложными, прогрессъ безсмыслицей. Зло не преодолѣвается зломъ, а только добромъ. Непротивленіе злу кажется единственно истиннымъ принципомъ.

Должно помнить, что такое абстрактное представленіе лишено реальнаго значенія. Добро и зло суть только отвлеченныя опредѣленія дѣйствительныхъ силъ. Въ качествѣ крайностей они совершенно не могутъ ни вліять, ни видоизмѣнять другъ друга: не добро борется со зломъ и обратно, а человѣкъ борется противъ зла и стремится къ добру. Сфера ихъ дѣйствія есть всегда нѣчто третье: люди и человѣческія отношенія. Въ сердцахъ же людей добро и зло суть силы и страсти, которыя не равнодушно уживаются рядомъ, а которыя необходимо ополчаются другъ противъ друга и вызываютъ другъ друга. Въ послѣднемъ паденіи человѣкъ обрѣтаетъ обращеніе къ Богу, и возносясь выше, онъ зритъ надъ собою адъ своихъ злыхъ страстей.

Однимъ изъ такихъ выраженій этой исконной борьбы является и война, которая въ своей основѣ такъ же существенна для этого міра, какъ противорѣчіе и раздоръ вообще (ср. мысли о войнѣ и раздорѣ Гераклита).

Не нужно вовсе раздѣлять оптимистической концепціи исторіи, признающей историческое значеніе только за тѣми событіями, которыя ведутъ человѣчество по пути къ свободѣ, чтобы оправдывать въ извѣстныхъ случаяхъ войну. Я напомню только разсказъ генерала изъ «Трехъ разговоровъ» Вл. Соловьева, какъ спѣшилъ русскій отрядъ въ послѣднюю турецкую войну на выручку мирнымъ армянамъ, которыхъ рѣзали баши-бузуки, и о желаніи этого отряда уничтожить и разстрѣлять врага.

Поэтому жестокость и безуміе войны не должны заслонять въ нашемъ представленіи ея добра и разума. Войны греко-персидскія, походы крестоносцевъ, французскихъ революціонныхъ армій, имѣютъ громадное культурное значеніе. Они въ конецъ разрушали гніющія цивилизаціи и порождали новый міръ и новую культуру. Въ то же время они клали непроходимую пропасть между новымъ и старымъ, такъ что возвратъ къ отжившимъ формамъ становился немыслимымъ. Каждый этапъ своего развитія человѣчество щедро полило кровью, и

эта кровь освящала и охраняла завоеваніе сильнѣе всякихъ магическихъ знаковъ.

Въ сферѣ субъективнаго духа война пробуждаетъ чувства, никогда, быть можетъ, не ставшія вполнѣ сознанными. Можно сказать, что войны обнажаютъ души людей: человѣкъ робкій становится еще болѣе робкимъ, и малодушный обнаруживается явно такимъ, какой онъ есть, никакія маски не помогаютъ передъ лицомъ послѣдней опасности, и обратно: человѣкъ рѣшительный и храбрый обрѣтаетъ снова свою мощь, часто усыпленную ежедневностью. Подобно тому какъ методъ предѣловъ въ математикѣ даетъ возможность рѣшенія теоремъ, недоказуемыхъ инымъ способомъ, такъ точно и война ставитъ на предѣлъ волю, и въ этомъ послѣднемъ напряженіи обнаруживается вдругъ безконечная природа человѣческаго духа, его возвышенность надъ чувственностью и плотью, торжество безсмертнаго начала надъ смертью.

Культура русская создалась по преимуществу войной. Весьма мѣтко опредѣлилъ В. О. Ключевскій начало и возникновеніе національнаго Московскаго государства: «Оно родилось на Куликовомъ полѣ, а не въ скопидомномъ сундукѣ Ивана Калиты». Дѣйствительно, послѣ разгрома степью торговаго Кіевскаго государства, Россія, испепеленная и сожженная, была сжата врагами, превосходящими ее и надвигающимися на нее единовременно съ востока и запада. Всякая культурная и мирная работа предполагала миръ со стороны границъ, и потому только мечъ могъ обезпечить самое возможность самостоятельнаго внутренняго развитія,—возможность народа. Къ Москвѣ, ставшей впервые за общерусское дѣло на Куликовомъ полѣ, собираются всѣ живые элементы народа, отстаивающіе свое національное самоопредѣленіе и свою религію. Москва становится центромъ Россіи. Въ то же время Московское государство получаетъ по преимуществу в о е н н у ю организацію. Классы и сословія, частная собственность, даже свобода личная, становятся въ зависимость отъ нуждъ государства, поглощаются ими, какъ въ длящемся военномъ положеніи: одни несутъ сторожевую службу, принимаютъ непосредственное участіе въ охранѣ государства (служилые люди), другіе обложены податью (тяглые люди) для военныхъ нуждъ. Съ возрастаніемъ этихъ нуждъ въ XVII вѣкѣ первоначальныя сословія еще болѣе фиксируются и закрѣпощаются, всѣмъ ведется учетъ (писцовыя книги), какъ въ осажденномъ городѣ. Государство строится сверху, а не органически снизу, какъ въ мирное время.

И опять война и ея нужды даютъ поворотъ или, быть можетъ, переворотъ внутренней организаціи Московскаго государства при Петрѣ Великомъ. Его реформы можно разсматривать, какъ частности единой

военной реформы, установившей регулярную армію и флотъ. Побѣда надъ шведами закрѣпляетъ цѣлесообразность и жизненность этихъ реформъ для ближайшихъ преемниковъ Петра.

Паденіе сословнаго строя и начало современной намъ Россіи точно такъ же связано съ войной. Въ 40-хъ годахъ у передовыхъ дѣятелей (Герценъ) не было надежды ни на правительство, ни на народъ и только севастопольскій погромъ заставляетъ покончить со старымъ порядкомъ.

Также исключительное значеніе войны по сравненію, напримѣръ, съ Англіей, положило своеобразный отпечатокъ на русскую жизнь: въ этомъ наша слабость и наша сила. Русская дѣйствительность—тяжелая и часто жестокая. Государство тяготѣетъ надъ нами, какъ рокъ, русскіе люди чувствуютъ какъ бы извнѣ наложенную на нихъ руку. Всѣ мы несемъ тягло и напрасно силимся скинуть его съ себя. Культура задавлена, народъ бѣденъ и теменъ. Реформы проходятъ туго, съ неимовѣрными усиліями и часто слишкомъ поздно. Мы дивимся легкости и пріятности жизни за границей и безпомощно взираемъ на нашу скудность и бѣдноту.

И въ этомъ наша сила, ибо вѣками воспитанный въ борьбѣ, лишеніяхъ и трудахъ, русскій народъ, стоекъ и крѣпокъ, какъ равнинный дубъ, котораго не вырвутъ никакіе аквилоны. Пораженія намъ не страшны, ибо они будятъ лишь нашу энергію, усилія, питаютъ силы. Въ годину испытанія, въ часъ міровой борьбы русскій мирный, земледѣльческій народъ ощутитъ свое отечество не только какъ мачеху, но и какъ мать, и встанетъ на ея защиту, грозный и великій.

II. МОСКВА—ТРЕТІЙ РИМЪ.

Впервые русскій народъ сталъ сознавать себя, т.-е. для него стали выясняться его сущность и его назначеніе, вскорѣ послѣ образованія великорусской народности и ея объединенія вокругъ Москвы, т.-е. въ концѣ XV-го и въ XVI-омъ вѣкѣ.

Великорусскій народъ, отразивъ восточныхъ варваровъ—татаръ, и положивъ предѣлъ наступленію Литвы съ запада, былъ въ правѣ гордиться своими успѣхами и своей стойкостью.

Въ формѣ идейной эта народная гордость, порожденная внѣшними успѣхами, вылилась въ ученіе о Москвѣ, какъ Третьемъ Римѣ. «Два Рима пали, третій—Москва—стоитъ, четвертому не бывать», такъ разсуждали русскіе въ началѣ XVI-го вѣка. Москва превратилась не только въ естественный центръ русской народности и государственности, она

стала легендарнымъ градомъ Божіимъ, о которомъ пророчествовали древніе пророки, куда переселяются не только служилые люди изъ другихъ княжествъ, но и святые изъ другихъ странъ, въ который Константинопольскіе императоры передаютъ знаки своего верховнаго господства надъ міромъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ народъ русскій превращается въ народъ, избранный самимъ Богомъ, въ «Новый Израиль», которому обѣщана власть надъ всѣми царствами.

Эта идея, могущая сама по себѣ служить великимъ источникомъ внутренняго прогресса и совершенствованія, вскорѣ превратилась для русскаго сознанія въ тормазъ и преграду всякаго прогресса. Дѣйствительно, разъ Москва есть окончательная форма всемірно-историческаго процесса, разъ русскій народъ есть народъ избранный и священный, то естественной становится задача охранить неизмѣнными тѣ исторически-сложившіяся черты его, которыя получили Божіе благословеніе. Прежде всего нужно окончательно отмежеваться, какъ отъ порчи и вреда, отъ всякихъ вліяній и заимствованій извнѣ, отъ безбожныхъ агарянъ и еретиковъ-латинянъ. Россія должна жить и развиваться самобытно, замкнуться въ себѣ, въ своей исключительности.

Все, что сложилось исторически, т.-е. инстинктивно, безсознательно, въ силу тѣхъ или другихъ случайныхъ обстоятельствъ, получаетъ теперь стадію послѣдняго завершенія, понимается какъ неподлежащее измѣненію и превращенію въ болѣе высокія формы.

Идея народности, которая никогда не можетъ быть воплощена ни въ какой исторической дѣйствительности, понимается грубо реалистически, какъ данная конкретно въ наличномъ бытіи со всѣми особенностями и случайностями. Осуществленный и матеріализированный Идеалъ превращается въ Идола, лишеннаго духовности и черезъ то безконечныхъ возможностей актуализаціи. Частное проявленіе русскаго Духа превращается въ окончательное его выраженіе. Вмѣсто прогресса выступаютъ требованія охраненія всякой старины.

Быть можетъ, одной изъ главныхъ причинъ тому является религіозная санкція, которую получила эта Идея. Русскій народъ потому взысканъ Богомъ, что въ немъ одномъ сохранилось истинное православіе въ неповрежденномъ видѣ. Греки, отъ которыхъ въ религіозномъ отношеніи зависѣли русскіе, пали, и Константинополь взятъ потому, что они искали помощи на западѣ, у папы, заключили съ нимъ Унію (Флорентинскую). Русскій народъ, отвергшій главенство папъ, окончательно утвердилъ свое самодержство. (Константинополь палъ въ 1453 г. Сверженіе татарскаго ига 1480 г.). Очевидно, религія и есть собственно центръ и сущность русскаго народа. Русская церковь со всѣми своими мѣстными

особенностями и обрядами есть единственно истинная и православная въ полной мѣрѣ.

Всѣ измѣненія и заимствованія, къ которымъ приводили насущныя требованія русской жизни, всегда вызывали послѣдній вопросъ, не повредятъ ли они душѣ, не измѣнятъ ли древняго благочестія. Между внутреннимъ и внѣшнимъ, существеннымъ и случайнымъ, съ трудомъ устанавливалось различіе. Чѣмъ настойчивѣе разныя новшества врывались къ намъ, тѣмъ болѣе упорное сопротивленіе они находили.

Въ этой атмосферѣ сопротивленія и недовѣрія къ Западу и въ твердой рѣшимости и вѣрѣ въ себя созрѣваетъ русскій расколъ и всякое вообще старовѣрчество, необъяснимое и странное на первый взглядъ явленіе. Вѣдь въ Никоновской реформѣ дѣло шло не о догмѣ, она совсѣмъ не касалась вопроса «како вѣруеши», а о внѣшнихъ формахъ богопочитанія и объ обрядности. Двуперстіе, сугубая аллилуія, Іисусъ и Ісусъ не могутъ составить религіи. Если тѣмъ не менѣе значительная часть общества разорвала связь съ церковной жизнью народа, согласилась лучше подвергнуться отлученію и анаѳемѣ, чѣмъ признать новый служебникъ, то это можно объяснить лишь глубокимъ предубѣжденіемъ противъ всякихъ новшествъ и страхомъ потерять чистоту формъ, освященныхъ временемъ и традиціей и потому священныхъ.

Поэтому расколъ, разсматриваемый внѣ исторіи Москвы, чудовищно нелѣпъ. На самомъ дѣлѣ, старовѣрство—типичная русская черта, которая выступаетъ зачастую тамъ, гдѣ ее всего менѣе ожидаешь: старовѣрчество можно найти въ любой области, даже среди наиболѣе радикально настроенныхъ круговъ: отсутствіе упругости и пластичности указываетъ лишь на стойкость и твердость воли, окончательно рѣшившейся, несломленной никакими утратами, и потому не могущей быть наученной никакими открытіями.

Нужно услышать въ подлинникѣ эти странно звучащія для насъ professions de foi русскихъ книжниковъ и начетчиковъ, чтобы почувствовать всю свирѣпую ихъ нетерпимость и исключительность: «Богомерзостенъ передъ Богомъ всякъ, любяй геометрію... а се душевніи грѣси учитися астрономіи и эллинскимъ книгамъ... проклинаю прелесть тѣхъ, иже зрятъ на кругъ небесный», или «Братіе, не высокоумствуйте. Аще кто ти речетъ, вѣси всю философію, и ты ему рци эллинскихъ борзостей не рекохъ, риторскихъ астроновъ не читахъ, ни съ мудрыми философами не бывахъ, философію ниже очами видѣлъ...»

Дальше этой самоувѣренности незнанія итти нельзя. Подобныя утвержденія должны рано или поздно стать собственнымъ осужденіемъ и приговоромъ, и древняя Русь, конечно, погибла бы отъ внутренняго

разложенія и была бы поглощена внѣшними врагами, если бы не нашла въ себѣ силы отказаться отъ крайней любви къ созданному стариной, отъ своего узкаго національнзма и исключительности, и не впитала бы въ себя западно-европейской цивилизаціи.

Вѣдь «философія» и «эллинскія борзости» являются не только игрой пытливаго ума, но всегда и реальной силой. Идеи не суть нѣчто пассивное и мертвое, онѣ имѣютъ живую душу и реальную мощь. При столкновеніи государствъ идеи объективируются въ усовершенствованныхъ пушкахъ и ружьяхъ, въ орудіяхъ защиты и нападенія. Русское неповоротливое, плохо вооруженное войско потерпѣло бы окончательное пораженіе отъ своихъ культурныхъ западныхъ сосѣдей, если бы сами русскіе не стали бы обращаться къ Западу, выписывать офицеровъ, заводить у себя новыхъ полковъ рейтарскихъ и солдатскихъ.

Дѣйствительно, послѣ смутнаго времени, когда поляки занимаютъ Москву, а шведы отторгаютъ области и отрѣзываютъ русскихъ окончательно отъ моря и все русское государство терпитъ великую разруху, стихійно возникаетъ стремленіе къ преобразованію. Кульминаціоннымъ пунктомъ и торжествомъ «новшествъ» является дѣятельность Петра Великаго.

III. ПЕТРЪ ВЕЛИКІЙ И ВОЛЬТЕРІАНСТВО XVIII ВѢКА.

По отношенію къ Петру Великому русская наука до сихъ поръ чувствуетъ нѣкоторую растерянность. Хотя критикой и устранены крайности, представляющія Петра то Божественнымъ, то рядовымъ характеромъ, видящія въ его дѣятельности то начало совершенно новой Россіи, кореннымъ образомъ отличной отъ старой, то отрицающія всякую сознательную идею его дѣятельности, тѣмъ не менѣе не созданъ окончательный, положительный синтезъ личности Петра В. и значеніе его для исторіи Россіи. Единаго образа Петра нужно искать не у научнаго сознанія, а у сознанія народнаго. Народъ же, съ одной стороны, назвалъ Петра антихристомъ, лжецаремъ, подмѣненнымъ въ «стеклянномъ» царствѣ, а съ другой,—слагалъ о немъ былины и сдѣлалъ его героемъ эпоса. Такое кажущееся противорѣчивымъ отношеніе народа къ Петру В. требуетъ объясненія.

Петръ и его реформы въ извѣстномъ смыслѣ дѣйствительно глубоко антинаціональны и противонародны. Онъ измѣнилъ не столько внѣшнія условія жизни соціальной и политической—историкамъ легко открыть подъ новыми названіями старыя учрежденія и сословныя группировки,—Петръ разрушилъ старый укладъ жизни, измѣнилъ какъ бы

самую субстанцію духа народнаго: чувство и воля получаютъ съ тѣхъ поръ у русскихъ другое направленіе, измѣняется мысль о назначеніи народа, о смыслѣ его исторіи. Начинается въ самомъ дѣлѣ новый «Петербургскій» періодъ нашей исторіи.

Въ то же время необходимость и жизнеспособность дѣятельности Петра находятъ себѣ свое подтвержденіе не только непосредственно въ побѣдѣ надъ Швеціей и черезъ поднятіе Россіи въ рангъ великой державы, но и всей послѣдующей исторіей послѣ смерти Петра. Несмотря на Бироновщину и злыхъ временщиковъ передовые дѣятели первой половины XVIII вѣка побѣдили реакцію и упрочили наслѣдство Петра. Европеизація пускаетъ корни въ чуждую ей русскую почву. Поворотъ къ старому становится невозможнымъ. Въ чемъ же загадка этого страннаго противорѣчія?

Обыкновенно «народность» понимается консервативно, т.-е. какъ преклоненіе и охраненіе того, что уже создалъ народъ. Гораздо труднѣе мыслить это слово прогрессивно: народность въ смыслѣ тѣхъ силъ, которыя таятся въ народѣ и которыя должны быть обнаружены. Пока народъ существуетъ, послѣднее слово еще не сказано, цѣль его дѣятельности не осуществлена. Можетъ быть, все прошлое лишь обманъ, и только завтрашній день несетъ правду.

Наивно-реалистическая точка зрѣнія утверждаетъ народность, какъ нѣчто данное, конкретное, видимое, осязаемое. Критическая точка зрѣнія должна полагать народность, какъ идею, трансцендентную всякой эмпирической дѣйствительности. «Народъ» не есть только его прошлая исторія, ни даже его настоящее, всякій жизнеспособный народъ имѣетъ еще свое будущее. Сущность его всегда скрыта, во всякомъ случаѣ далеко не выражается въ его наличномъ бытіи, она угадывается предводителями народа, его героями, которые, направляя народную жизнь по, казалось бы, новому пути, тѣмъ ближе и полнѣе стремятся выразить субстанцію духа народнаго.

Петра можно назвать противонароднымъ только въ узкомъ и консервативномъ пониманіи народности. Онъ видоизмѣнилъ лишь частную сторону лика народнаго и открылъ новую сторону души народной. Какъ прежняя, такъ и новая Русь одинаково существенны для нашей исторіи. Потому реформа Петра оказалась жизненной и потому самъ Петръ является нашимъ національнымъ героемъ.

Вмѣстѣ съ реформами Петра начинается новый періодъ русскаго самосознанія: западная культура вошла въ Россію, измѣнила души русскихъ, ихъ помыслы и чувствованія. На долю русскихъ въ XVIII вѣкѣ выпала тяжелая задача не только усвоить результаты западноевропей-

ской образованности, но и слить ихъ воедино съ культурой до-петровской эпохи. Россія переживала тяжелый кризисъ.

Мы сказали, что съ Петра начинается новое пониманіе народности, прямо противоположное пониманію древней Руси: если для русскаго XVI столѣтія народность была данной конкретностью, исторически сложившимся организмомъ со всѣми особенностями и частностями своей исторической жизни, то для Петра народность была идеей, задачей, долженствованіемъ, которое онъ, какъ самодержавный государь, хотѣлъ воплотить. Отсюда просвѣщенный абсолютизмъ Петра, созданіе полицейскаго государства, гдѣ все подвергалось контролю и правительственной регламентаціи, начиная отъ церковныхъ вопросовъ вплоть до внѣшности одежды и даже гробовъ, въ которыхъ должны быть погребены покойники. Отсюда «отвлеченность» дѣятельности Петра и ея несогласованность съ конкретной жизнью народа, даже разрывъ съ народомъ, который болѣзненно чувствовалъ самъ Петръ и который, какъ проклятіе, легъ на сыновъ духа Петрова. Всѣ они вращаются въ сферѣ отвлеченнаго, въ сферѣ общихъ идей, безсильные согласовать внутреннее и внѣшнее, русскую дѣйствительность и русскую Идею.

Начинается трагическій періодъ русскаго сознанія, длящійся въ извѣстной мѣрѣ и до сихъ поръ, знакомый каждому русскому по личному опыту. Потому что все еще не слиты воедино Востокъ и Западъ, интеллигенція отторгнута отъ народа и хотя бьется единое сердце, головы двуглаваго орла смотрятъ въ разныя стороны.

Но если для насъ такія состоянія въ значительной мѣрѣ пережитки прошлаго, и совсѣмъ другія задачи у настоящаго, то для XVIII вѣка это было насущнымъ и часто роковымъ вопросомъ: быть или не быть.

Вліяніе нѣмецкое, а потомъ французское захватили русскую мысль. Литература и искусство, которыя въ значительной мѣрѣ выражаютъ настроеніе общества, показываютъ, что народный элементъ былъ представленъ весьма слабо. Русскіе писатели подражаютъ западно-европейскимъ образцамъ. Они пишутъ ложно-классическія сатиры, оды, трагедіи. Русскіе крѣпостные актеры играютъ Андромахъ и Федръ въ французскомъ стилѣ.

Типическимъ явленіемъ XVIII вѣка мнѣ представляется вольтеріанецъ, т.-е. человѣкъ, проникнутый западно-европейскимъ просвѣщеніемъ и въ то же время чувствующій себя совершенно чуждымъ русской дѣйствительности, чуждымъ до жуткости.

Вольтеріанецъ не находилъ ни средствъ, ни возможностей воплотить въ какой-либо формѣ свою мысль, которая оставалась пустой отвлеченностью, которая отравляла, а не освобождала духъ, и въ то же время

былъ принужденъ жить среди народа, котораго онъ не понималъ, и среди условій, которыя онъ пытался игнорировать. Наиболѣе трезвые и практическіе умы (напр., Фонвизинъ) того времени, вмѣсто реальныхъ реформъ и конкретныхъ требованій, предлагаютъ обществу отвлеченныя трактаты о добродѣтеляхъ и порокахъ.

Такая ненормальная культурная атмосфера создала нравственныхъ уродовъ, отвратительную смѣсь крѣпостника и радикала. Въ качествѣ яркаго примѣра можно привести одного богатаго помѣщика Николая Еремеича Струйскаго, бывшаго губернатора при Екатеринѣ. Выйдя въ отставку, онъ поселился въ своемъ роскошномъ деревенскомъ домѣ-дворцѣ. Въ этомъ сельскомъ уединеніи онъ занимался наукой и литературой. Его кабинетъ, который онъ назвалъ Парнассъ, былъ заваленъ французскими модными книгами и Вольтеръ былъ наверху всѣхъ. Струйскій самъ писалъ стихи и печаталъ ихъ въ спеціально заведенной для этого типографіи. Въ то же время онъ былъ высоко-образованный юристъ. «Онъ устроилъ у себя въ деревнѣ настоящій правильно организованный на европейскій ладъ судъ надъ крестьянами. Мужиковъ ставили въ кабинетъ барина, самъ баринъ произносилъ обвинительныя рѣчи по всѣмъ правиламъ западно-европейской юриспруденціи. Только финалъ этихъ судебныхъ засѣданій былъ въ чисто русскомъ вкусѣ: обвиненнаго крестьянина онъ пыталъ, для чего въ имѣніи у него въ подпольѣ имѣлся огромный арсеналъ орудій пытки» (Ключевскій).

Такое совпаденіе противоположностей, хотя, быть можетъ, типичное для XVIII вѣка, было во всякомъ случаѣ ненормально. Желая вырваться изъ путъ отвлеченнаго раціонализма и гдѣ-нибудь соприкоснуться съ реальностью, вольтеріанецъ часто обращается въ мистика, мартиниста и розенкрейцера. Повторяется вновь часто испробованный путь примиренія разсудка и вѣры, научности и мистицизма, при чемъ ни та ни другая стороны человѣческаго духа не получаютъ полнаго удовлетворенія: разумъ противится признать нѣчто неразумное или сверхразумное и вѣра, очищенная разумомъ, лишена живой силы непосредственности. Мистицизмъ получаетъ отвлеченный характеръ. Безконечное противополагается конечному, которое его ограничиваетъ. Реальный міръ исчезаетъ во всеобъемлющемъ «единствѣ», вмѣсто обрѣтенія жизни, всегда многообразной и до конца индивидуальной, получается нирвана, буддистское небытіе, въ которомъ исчезли различія всѣхъ предметовъ.

Розенкрейцеръ и вольтеріанецъ, противоположные по существу, сходятся въ отвлеченномъ характерѣ ихъ міросозерцанія. Оба они въ одинаковой мѣрѣ были чужды русской дѣйствительности. Отсюда горечь и трагизмъ культуры XVIII вѣка. Баре, жившіе въ бездѣльѣ въ своихъ

дворцахъ, имѣя рабовъ и досугъ, лишены удовлетворенія и радости, болѣе, чѣмъ кто-либо, тяготятся своей жизнью. «Блаженъ живущій въ будущемъ, блаженъ живущій въ мечтаніяхъ!»

Нѣкоторые не выдерживали. Мы знаемъ, напримѣръ, одного помѣщика Ярославской губ., нѣкоего Опочинина. «Онъ былъ поклонникомъ французской философіи и благодаря этому сталъ въ непримиримую вражду съ русской дѣйствительностью. Это былъ не только любопытный читатель, но и чувствительный, честный человѣкъ. Онъ не могъ примириться съ этимъ противорѣчіемъ и въ 1793 году застрѣлился. Послѣ себя онъ оставилъ любопытное завѣщаніе, и это завѣщаніе вскрываетъ весь ужасъ послѣдствій, къ которымъ приводило досужее образованіе. Будущее, говоритъ завѣщатель, обѣщало мнѣ своевольное и пріятное существованіе. Но жизнь ему опротивѣла. Отвращеніе къ нашей русской жизни есть то самое побужденіе, принудившее меня рѣшить своевольно свою судьбу. Онъ завѣщаетъ два семейства своихъ дворовыхъ отпустить на волю, хлѣбъ раздать крестьянамъ. Составивъ завѣщаніе, съ пистолетомъ въ рукѣ онъ бросилъ взглядъ на покинутыя книги. Онѣ только растрогали его до глубины души. Книги мои, любимыя книги, не знаю, кому завѣщать ихъ. Я увѣренъ, что въ здѣшней сторонѣ онѣ никому не нужны. Прошу покорно моихъ наслѣдниковъ предать ихъ огню. Онѣ были первое мое сокровище, онѣ только и питали меня въ моей жизни, онѣ были главнымъ пунктомъ моихъ удовольствій напослѣдокъ...» (Ключевскій).

Конечно, въ большинствѣ случаевъ дѣло не кончалось столь трагически. Вольтеріанство имѣло свою карикатуру въ щеголяхъ-петиметрахъ и кокеткахъ-вертопрашкахъ, выведенныхъ русской сатирой XVIII столѣтія. Это типъ былъ болѣе распространеннымъ, въ него естественно вырождалось вольтеріанство, которое, развиваясь по прямой линіи, приводило къ самоубійству.

У щеголя-петиметра нѣтъ отечества или оно очень далеко: это Парижъ, цивилизацію котораго онъ знаетъ по кафе и бульварамъ. До русской дѣйствительности ему нѣтъ никакого дѣла. Русскій языкъ онъ презираетъ. «Я не хотѣлъ бы знать русскаго языка,—восклицаетъ одинъ изъ персонажей комедіи Сумарокова,—скаредный языкъ, для чего я родился русскимъ».

Такимъ образомъ мы видимъ, что моральныя оцѣнки русскаго человѣка перешли въ свою полную противоположность. Какъ раньше въ XVI вѣкѣ все русское было хорошо, потому что оно русское, такъ теперь утверждается все иностранное, потому что оно иностранное, и отрицается все русское.

Таковы трудности и опасности, которыя предстояло преодолѣть русской мысли.

IV. ГОДЪ СЛАВЫ.

Значеніе Отечественной войны и состоитъ въ томъ, что она дала возможность и силы слить противоположности воедино, сочетать глубокую любовь къ родинѣ съ любовью къ общеевропейской культурѣ и къ общечеловѣческимъ идеаламъ.

Въ 12-мъ году русскій человѣкъ чувствовалъ себя противопоставленнымъ Европѣ: вся Европа шла на насъ и велъ ее человѣкъ, геніальность и сверхчеловѣческая мощь котораго ослѣпляли. Этому нашествію русскіе противопоставили горячую любовь къ родинѣ.

Классы общества, разъединенные еще съ XVII вѣка, исключающіе другъ друга своими правами и обязанностями, не могли, казалось бы, поддерживать никакой совмѣстной дѣятельности. Угасли земскіе соборы, проявившіе столь значительную дѣятельность въ первую половину XVII вѣка, влачило жалкое существованіе мѣстное самоуправленіе или превращались въ чисто сословное, дворянское съ своими капитанъ-исправниками и засѣдателями, этими распорядителями Екатерининскихъ уѣздовъ. Надъ разъединенными сословіями, потерявшими всякую связь и поддержку, подымалась все обезличивающая бюрократическая машина, стремящаяся подавить въ корнѣ всякую самостоятельность общества. Наканунѣ Отечественной войны Сперанскій въ своей запискѣ, поданной императору Александру, могъ справедливо писать: «Въ Россіи нѣтъ гражданъ, есть два класса рабовъ, рабы верховной власти и рабы этихъ рабовъ».

Дѣйствительно, рабство, коренившееся въ крѣпостномъ правѣ, подавляло личность, лишало государство живыхъ источниковъ экономическихъ силъ, истощало, какъ длящаяся болѣзнь, Россію, такъ что народъ, подавленный, забитый, не могъ, казалось, ощутить ни своего единства, ни своего достоинства, ни живого Духа, вдохновляющаго на совершеніе подвига.

Тѣмъ не менѣе въ 12-мъ году принимаютъ участіе въ общей борьбѣ всѣ классы общества. Ихъ заглохшая самодѣятельность возникаетъ вновь, русскіе объединяются въ чувствѣ любви къ родинѣ. Ни правовыя, ни политическія, ни культурныя различія не могутъ разъединить единаго потока народной воли. Образованное дворянство и аристократія чувствуютъ себя какъ бы объединенными съ темной, крѣпостной крестьянской массой. Эта любовь, этотъ искренній, благородный патріотизмъ спасли

Россію. У русскихъ въ 12-мъ году была одна душа и одна воля. Жизнь государственная, строившаяся, какъ я указывалъ, въ Россіи сверху, подъ вліяніемъ главнымъ образомъ внѣшнихъ силъ, а не являвшаяся органическимъ продуктомъ въ развитіи самого общества, несмотря на всю тяжесть, которой она давила на личность русскаго, оказалась все же далеко не выражающей и далеко не исчерпывающей ни силъ, ни возможностей, таящихся въ самомъ русскомъ обществѣ. Поэтому помимо борьбы офиціальной посредствомъ военнаго министерства, генеральнаго штаба, помимо правильныхъ сраженій и диспозиціи военоначальниковъ, шла и развивалась война безъ плана, безъ руководства сверху, война народная, распадающаяся на рядъ схватокъ, нападеній, убійствъ, грабежей, пожаровъ, подтачивающихъ силы народа и въ то же время готовящихъ смерть и могилу иноплеменнымъ. Русское общество помимо правительственной организаціи, проведенной сверху, оказалось организованнымъ иными, не правовыми, не государственными нормами, а темнымъ біеніемъ пульса жизни народной, непонятной какъ для Наполеона, такъ и для современной науки о государствѣ. Не въ учрежденіяхъ, не въ общей культурѣ ощутилъ себя русскій русскимъ, а гдѣ-то въ тайникахъ своего сознанія, въ послѣдней основѣ своего историческаго бытія сказались индивидуальность народа и его единство.

Въ то же время этотъ горячій патріотизмъ не выродился у русскихъ въ исключительный націонализмъ XVI вѣка, а сочетался съ вѣрой въ общеевропейскіе культурные идеалы.

Общее и индивидуальное, повидимому столь противоположныя другъ другу какъ въ логическомъ, такъ и въ популярномъ сознаніи, оказались слитыми воедино, получили нерасторжимую связь. Императоръ Александръ высказалъ эту мысль, одушевлявшую лучшихъ представителей тогдашней Россіи: борясь противъ Наполеона, вы боретесь за свободу Европы. Русскіе въ 12 году смотрѣли не на себя, а на французовъ, какъ на варваровъ, которые попрали священное право народовъ, право ихъ самоопредѣленія, и потому дѣло русскихъ было дѣломъ всей Европы, міровой культуры, дѣло Божіе. Наполеонъ явился не только врагомъ Россіи, но и угнетателемъ Европы, интересы русской культуры сливались съ интересами культуры обще-европейской.

Кажется, что когда отдѣльный человѣкъ или отдѣльный народъ преслѣдуетъ свои личныя цѣли, борется за свое существованіе, то этимъ онъ наноситъ вредъ и ущербъ другому; говорятъ, что человѣкъ человѣку звѣрь, что всякій народъ естественно врагъ другому народу. Забываютъ, что кромѣ дѣйствій для меня и для тебя, есть еще дѣйствія во имя блага самого по себѣ. Въ признаніи такого объективнаго блага сущность всякаго идеализма.

На первый взглядъ идеалъ есть нѣчто несуществующее, онъ есть чистое долженствованіе, болѣе того, онъ никогда не можетъ быть воплощенъ всецѣло ни въ какой эмпирической дѣйствительности, никогда не данъ, а всегда заданъ. Въ то же время Идеалъ объективенъ въ томъ смыслѣ, что всякое конечное, конкретное бытіе имѣетъ своимъ послѣднимъ основаніемъ его, какъ всеобщую цѣль, безъ которой онъ не можетъ ни въ какомъ случаѣ быть. Идеалъ въ этомъ смыслѣ есть послѣднее и первое: цѣль, къ которой стремится бытіе, и условіе, на которомъ оно покоится. Платонъ въ знаменитомъ мѣстѣ своего Государства (Res. 6. 508 и слѣд.) говоритъ: подобно тому какъ солнце есть причина свѣта и потому является причиной видѣнія какъ самого солнца, такъ и остальныхъ предметовъ, точно такъ же Идея блага есть причина сущности и познанія всѣхъ вещей и въ то же время выше сущности и выше всякаго познанія. Ты признаешь вмѣстѣ со мною, что солнце не только дѣлаетъ видимыми всѣ видимые предметы, но что оно даетъ имъ рожденіе, ростъ и пищу, само не рождаясь. Такъ и всему познаваемому благо сообщаетъ не только познаваемость, но и самое бытіе, самую сущность, между тѣмъ какъ оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоитъ выше самой сущности» (509).

Въ качествѣ условія всякаго бытія идеалъ есть начало всеобщее. Всякое бытіе стремится къ нему, какъ къ своей цѣли и къ своему завершенію, и въ то же время отъ него получаетъ возможность и начало своего бытія. Послѣдняя основа всякаго частнаго и индивидуальнаго бытія есть всеобщее, поэтому раздѣленіе этихъ началъ можетъ имѣть всегда лишь предварительное и условное значеніе, въ безусловномъ все есть единое и одно есть все. Поэтому не нужно думать, что вездѣ и всегда принципъ индивидуальности есть ложный и мнимый принципъ. Всеобщее находится въ немъ, а не внѣ его. Въ себѣ самомъ человѣкъ носитъ образъ божества, духъ человѣка самъ по себѣ есть начало универсальное.

Такъ напримѣръ, вдохновеніе художника есть радость и восторгъ его личный и въ то же время оно является источникомъ радости и для другихъ черезъ воплощеніе идеи Красоты, которая, независимо отъ всѣхъ человѣческихъ интересовъ, есть нѣчто цѣнное само по себѣ.

Равнымъ образомъ, созданіе научнаго генія является прежде всего выраженіемъ его интимныхъ и сокровенныхъ думъ, но въ то же время оно несетъ освобожденіе и благодѣяніе всему человѣчеству. Независимо отъ всего этого истина есть нѣчто прекрасное само по себѣ.

Можно сказать, что всякое культурное строительство есть такое сверхличное благо, въ которомъ объединяются интересы всего человѣчества, въ немъ люди не враги другъ другу, а братья.

Русскіе, борясь въ 12-мъ году за свою свободу, боролись за свободу всей Европы. Въ этомъ чувствѣ они были объединены съ тирольскими пастухами, съ испанскими крестьянами и нѣмецкими философами. Личное дѣло русскихъ превратилось въ дѣло общее всѣмъ культурнымъ народамъ.

Этотъ новый національнизмъ, рожденный впервые въ 12 году, не умеръ въ русскомъ обществѣ. Можно сказать, онъ является опредѣляющимъ сознаніе всего XIX вѣка.

V. РУССКІЙ НАРОДЪ.

Съ 12-го года русская мысль получаетъ по преимуществу общественный и практическій характеръ, перестаетъ вращаться въ пустыхъ отвлеченностяхъ, обращается къ живой дѣйствительности, становится въ ней силой творческой и преображающей. Проклятый кругъ отчужденности и пустоты, въ который былъ замкнутъ духъ вольтеріанца XVIII вѣка, былъ разорванъ, русскіе передовые дѣятели обращаются къ своей родинѣ; и хотя они часто ее не понимали, заблуждались, они все же жили общей жизнью и своимъ народомъ, столь далекіе отъ него по своей культурѣ и образованію. На мѣсто холоднаго раціонализма и сухой мысли—становится чувство и воля. Слагается первое общественное движеніе XIX вѣка—движеніе декабристовъ.

Понять дѣятельность декабристовъ внѣ 12-го года невозможно. Внутренняя программа движенія, объединяющая частныя разногласія, покрывается двумя понятіями: благо отечества и свобода, при чемъ какъ первое, такъ и второе тѣснѣйшимъ образомъ соприкасаются и проникаютъ другъ друга: благо родины понимается какъ свобода, и обратно свобода не есть отвлеченное пустое понятіе, а реальная свобода русскаго народа, задавленнаго Аракчеевщиной и вогнаннаго въ военныя поселенія.

Какъ мы видимъ, это тѣ же самыя чувства, которыми одушевлялись русскіе въ 12 году, съ той только разницей, что отъ вопросовъ внѣшней политики, отъ войны, русскіе люди обратились къ вопросамъ внутренней политики, къ самой русской дѣйствительности.

Мы имѣемъ показанія участниковъ 14 декабря и ихъ признанія въ томъ, что привело ихъ къ выступленію. Почти черезъ всѣ показанія проходитъ одна мысль: «Взирая на блистательныя качества, которыми Богъ одарилъ русскій народъ, единственный на свѣтѣ по силѣ и могуществу, по сильному и мощному языку, которому нѣтъ подобнаго въ Европѣ, по радушію, мягкосердію, я скорбѣлъ душой, что все это задавлено, вянетъ и, быть можетъ, не принесетъ никакого плода въ мірѣ».

Въ этомъ признаніи in nuce цѣлая программа: русскій народъ долженъ проявить объективно, «въ мірѣ», свои внутреннія качества, и долгъ всякаго русскаго заключается въ томъ, чтобы эти качества могли свободно развиваться и не были задавлены чуждой силой. Тутъ переходъ отъ декабристовъ къ послѣдовавшимъ за нимъ теченіямъ русской мысли.

Въ самомъ дѣлѣ такъ называемые славянофилы обратили главнымъ образомъ свое вниманіе на «единственность» русскаго народа и на «блистательныя его качества». Во многомъ ихъ разсужденія не выдерживаютъ критики, ибо, съ одной стороны, они выражали сущность русской идеи и русской исторіи понятіями заимствованными изъ чуждой философіи, а съ другой стороны, и это главное, пытались въ конкретныхъ фактахъ русской исторіи усмотрѣть воплощеніе этой единственности и блистательности, при чемъ въ фактахъ наиболѣе проблематическихъ и спорныхъ. Ни русская государственность XVII вѣка, ни русская церковная жизнь, ни русскій общинный бытъ, не представляютъ въ дѣйствительности чего-то окончательнаго и завершеннаго. Славянофилы впали въ ошибку первой формы русскаго самосознанія, уже указанную нами: вмѣсто идей они подставляли конкретные эмпирическіе факты. Наиболѣе значительныя ихъ разсужденія о русской общинѣ подверглись суровой и справедливой критикѣ въ лицѣ Чичерина, указавшаго фискальные элементы ея образованія. Поэтому такое странное впечатлѣніе производятъ споры западниковъ со славянофилами. Славянофилы кажутся реакціонными, въ то время какъ они были, быть можетъ, наиболѣе прогрессивны, во многомъ гораздо прогрессивнѣе западниковъ; они хотѣли повести Россію по совершенно новому, еще никѣмъ непроложенному, пути и къ новымъ идеаламъ, едва намѣченнымъ и почти не развитымъ гдѣ-то тамъ въ глубинѣ русской исторіи.

Можетъ быть такое конкретизированіе идеи народности нужно было сдѣлать въ тогдашнее тяжелое время. Напомнимъ пессимистическую формулу Чаадаева: прошлое русскаго народа темно, его настоящее ужасно и у него нѣтъ права на будущее. Поневолѣ приходилось искать въ исторіи и въ настоящемъ чего-либо положительнаго, чтобы опереться на немъ въ своей творческой работѣ.

Съ другой стороны, западники обратили вниманіе на вторую часть программы декабристовъ. Сущность ихъ ученія вытекаетъ главнымъ образомъ изъ понятія «свободы», которую они видѣли выраженной и формулированной во французской революціи и ея продолженіи на западѣ. Нужно признать, что именно западники являются наиболѣе активнымъ значительнымъ двигателемъ общественной русской мысли, изъ

ихъ рядовъ вышли главнымъ образомъ предтечи и дѣятели реформы. Они непосредственно идутъ отъ вольтеріанства XVIII вѣка. Ихъ трагедія есть трагедія русской мысли вообще.

Самымъ большимъ, прямо геніальнымъ изъ нихъ является Герценъ, идеи котораго далеко не изжиты и не преодолѣны даже современностью. Путь его развитія, можно сказать, совпадаетъ съ развитіемъ русскаго общества.

Въ началѣ своей дѣятельности Герценъ думалъ найти свободу выраженной на Западѣ, поэтому Россія должна впитать въ себя элементы западной жизни, чтобы стать свободной. Россія есть лишь частный случай закона развитія культуры вообще. Говоря языкомъ философскимъ, «общее» стоитъ подъ частнымъ и индивидуальнымъ, одинаково имѣетъ значеніе для всего, что имъ обнимается. Отвлеченность идеала такимъ образомъ далеко еще не преодолѣна Герценомъ перваго періода и только съ февральской революціи Герценъ въ индивидуальной и новой идеѣ русскаго народа видѣлъ заложенный идеалъ всей Европы. До сихъ поръ слова Герцена звучатъ нѣсколько странно для русскаго. Въ отрицаніи Запада и въ признаніи русскаго народа чудится старая, изжитая формула: Москва—Третій Римъ, отрицаніе просвѣщенія и прогрессивнаго вольтеріанства. Русскому какъ-то трудно признать въ нихъ с и н т е з ъ этихъ идей, т.-е. дѣйствительное, гармоническое примиреніе индивидуальности народной и общечеловѣческихъ культурныхъ идеаловъ. Въ то же время едва ли ошибочно будетъ сказать, что всѣ русскіе инстинктивно чувствуютъ и понимаютъ эту мысль. Западная жизнь, чѣмъ больше и глубже ее знаешь, тѣмъ менѣе можетъ удовлетворять русскаго человѣка. Весь укладъ западно-европейской жизни глубоко противенъ (въ логическомъ смыслѣ) русскому сознанію. Герценъ заклеймилъ его именемъ «мѣщанство». Не только современная культура Запада душна и смрадна, но и будущее ея не внушаетъ довѣрія. Европа кажется живому чувствующему русскому дѣйствительно только кладбищемъ, гдѣ лежатъ дорогія могилки. «Мѣщанство» грозитъ обезличить и растворить въ себѣ все: даже соціализмъ въ Европѣ грозитъ превратиться въ «мѣщанскій», какъ то и выражено въ различныхъ утопіяхъ «черезъ сто лѣтъ».

Это великое разочарованіе во всей западной жизни выражено у Герцена въ его безсмертной книгѣ «Письма съ того берега», которая волнуетъ, какъ будто она была написана нашимъ современникомъ. «Ночь на океанѣ». Oceano nox—вотъ ея сущность. Не чуждымъ, не враждебнымъ, не равнодушнымъ взглядомъ окинутъ здѣсь западно-европейскій міръ, напротивъ взглядомъ былого друга, почти влюбленнаго когда-то. Если Герценъ не нашелъ ни одного просвѣта въ этой жизни, то, значитъ, дѣй-

ствительно, для русскаго потушены всѣ путеводные огни. «Истины Запада пережили свою истинность». Поэтому не тамъ нужно искать возможностей будущаго и его идеаловъ, а здѣсь, у насъ, въ родной стихіи народнаго духа.

Формы западной жизни исторически несравненно выше политическаго устройства Россіи и въ то же время онѣ не соотвѣтствуютъ болѣе современной нуждѣ, современному пониманію. Все преимущество русскаго человѣка и заключается въ томъ, что онъ понимаетъ эту нужду, имѣетъ это томленіе по другому, еще неизвѣстному идеалу, чего лишены народы Европы. «Западный же умъ убѣжденъ въ непогрѣшимости своей методы и въ истинѣ своихъ истинъ». Споръ становится невозможнымъ, возможны лишь различнаго рода дѣйствія.

Поэтому народничество, понимаемое не въ спеціальномъ и узкомъ, а въ наиболѣе широкомъ значеніи этого слова, т.-е. въ смыслѣ признанія, что въ русскомъ народѣ таятся извѣстныя черты, которыя при своемъ развитіи должны принести освобожденіе всей Европѣ, дать идеалъ общечеловѣческій, является типическимъ направленіемъ русской мысли второй половины XIX вѣка. Для всѣхъ народниковъ, независимо отъ партійныхъ и иныхъ разногласій, характерно одно убѣжденіе, что въ русскомъ народѣ таятся еще никѣмъ не отгаданныя возможности, нѣкая новая мысль о новой культурѣ. Русскій мужикъ—загадка, какъ говоритъ Тургеневъ, онъ загадоченъ, и отгадка этого сфинкса будетъ рѣшеніемъ міровой культуры, будетъ ли то «община», «жизнь на душѣ», «православіе», «цѣльность духа»—все это уже частности.

Снова и снова на Русь обращены взоры русскаго человѣка. Россія есть спящая красавица въ заколдованномъ замкѣ, прекрасная дама русскаго рыцаря Духа. Таковы чувства всякаго русскаго, которыя не могутъ быть вытравлены никакими ядами.

Въ этомъ конкретный идеализмъ русской мысли: общее и индивидуальное, всемірное и народное не противостоятъ другъ другу въ качествѣ отвлеченности, а приникаютъ другъ къ другу и образуютъ единую цѣльность. Въ себѣ самомъ индивидуальное таитъ общія опредѣленія, развитіе жизни народной даетъ въ результатѣ подвигъ общечеловѣческій, словомъ то, что было девизомъ героевъ 12-го года: борясь за свою свободу, вы боретесь за свободу Европы.

Гносеологія Вл. Соловьева.

Статья Э. Радлова (С.-Пб.).

I.

Человѣкъ во всѣ времена стремился къ выясненію окружающей его природы и своего въ ней положенія. Онъ не довольствовался тѣми данными, которыя доставляли ему чувства, а старался проникнуть въ глубь природы, понять ея сущность. Гораздо раньше, чѣмъ возникъ вопросъ о возможности рѣшенія такой задачи, были созданы грандіозныя картины религіознаго и философскаго сознанія, долженствовавшія удовлетворить любознательность. Но человѣкъ не можетъ удовольствоваться религіозными и философскими объясненіями проблемы міра, если ему не дана увѣренность, что эти объясненія могутъ быть оправданы, т.-е. окажутся не только убѣдительными для нѣкоторыхъ, но и достовѣрными для всѣхъ. Такимъ образомъ возникла необходимость для каждаго мыслителя оправдать свою систему, т.-е. указать общеобязательныя основанія, на которыхъ она покоится. Но такъ какъ системы, объясняющія міровую проблему, чрезвычайно различны и даже противорѣчатъ другъ другу, то возникла необходимость въ разсмотрѣніи вопроса, можетъ ли вообще человѣческая мысль справиться съ поставленной задачей. Скептическое рѣшеніе не могло получить господства въ сознаніи человѣка и являлось только какъ настроеніе или же какъ мимолетное и скоропреходящее направленіе. Скепсисъ есть самоубійство разума. Какъ настроеніе, скепсисъ имѣетъ значеніе и можетъ принести пользу, но скепсисъ, какъ система, невозможенъ, ибо онъ долженъ оправдать себя передъ разумомъ средствами самого же разума, т.-е. онъ все же предполагаетъ, что мысль способна найти несомнѣнную истину, какъ свою точку отправленія и какъ конечный выводъ. Довѣріе къ мысли есть естественное состояніе человѣка, поэтому онъ не спрашиваетъ, возможно ли познаніе, а лишь какъ оно возможно. Такимъ образомъ необходимость оправданія философомъ своей системы влечетъ за собою общій вопросъ объ оправданіи познанія вообще, т.-е. вопросъ гносеологическій.

Возможна ли однако гносеологія какъ самостоятельная область знанія? Не заключаетъ ли построеніе гносеологіи внѣ системы философіи и ранѣе самого знанія о мірѣ попытку научиться плавать, прежде чѣмъ броситься въ воду, какъ говорилъ Гегель. Можно ли построить теорію знанія безъ всякихъ предпосылокъ общефилософскаго характера? До настоящаго времени такая попытка не удалась, и споры двухъ направленій гносеологіи—эмпирическаго и раціоналистическаго—касательно источника, характера и границъ знанія не привели къ удовлетворительному примиренію враждующихъ сторонъ; гносеологія безъ предпосылокъ кажется однимъ достижимымъ идеаломъ, въ то время какъ другимъ такой замыселъ кажется неосуществимымъ, невозможнымъ. Если когда-либо, послѣ всесторонняго изслѣдованія познанія, удастся найти общеобязательную теорію знанія, тогда задача философа значительно упростится: ему тогда достаточно будетъ оправдать свою картину и объясненіе міра, не заботясь объ общихъ гносеологическихъ проблемахъ; въ настоящее же время на философѣ лежитъ двоякая обязанность: онъ долженъ, во-первыхъ, разобраться въ общихъ гносеологическихъ вопросахъ и опредѣлить направленіе, которое онъ считаетъ правильнымъ, и во-вторыхъ, онъ долженъ оправдать свою картину міра передъ этимъ направленіемъ.

II.

Выполнилъ ли Вл. Соловьевъ эту двойную задачу? Въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» онъ вполнѣ отчетливо и обстоятельно показалъ слабость какъ раціоналистической, такъ и эмпирической философіи и вывелъ отсюда заключеніе, что слѣдуетъ признать существованіе особаго принципа, который онъ назвалъ мистическимъ и безъ примѣненія котораго построеніе философской системы немыслимо. Въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія» онъ постарался описать этотъ принципъ съ положительной его стороны, не входя однако въ подробный его анализъ. Такимъ образомъ первая задача—анализъ общихъ гносеологическихъ вопросовъ—доведена Вл. Соловьевымъ до конца. Мистическій принципъ, послужившій основаніемъ для философской системы, примѣненъ Вл. Соловьевымъ на дѣлѣ, напримѣръ, въ его ученіи о нравственности, а также въ его философіи религіи, но философъ чувствовалъ необходимость оправданія своего принципа не только системой мыслей, на немъ построенной, но и особымъ аналитическимъ сочиненіемъ [1]), за которое онъ и при-

[1]) Вл. Эрнъ въ своей статьѣ «Гносеологія Вл. Соловьева» говоритъ, будто бы я утверждалъ, что у Соловьева не было гносеологіи. Я утверждаю лишь, что онъ не

нялся не задолго до смерти. Три статьи «Теоретической философіи» представляютъ введеніе въ большой трудъ, оставшійся, къ сожалѣнію, невыполненнымъ. Въ этомъ трудѣ читатель, несомнѣнно, нашелъ бы оправданіе мистицизма, какъ его понималъ нашъ философъ. Къ сожалѣнію, замыселъ философа остался однимъ лишь замысломъ. Отсюда однако не слѣдуетъ, что для выполненія указаннаго заданія—оправданіе мистицизма—Вл. Соловьевъ ничего не сдѣлалъ. Если мы и не можемъ себѣ представить въ деталяхъ, въ чемъ могло состоять это оправданіе, то все же общее направленіе и нѣкоторыя важныя положенія могутъ быть точно установлены на основаніи сочиненій философа. Неудобнымъ обстоятельствомъ является, конечно, то, что приходится пользоваться по преимуществу ранними произведеніями философа и оставлять въ сторонѣ наиболѣе зрѣлыя и законченныя.

Итакъ, намъ предстоитъ двоякая задача, иначе говоря мы должны отвѣтить на два вопроса: во-первыхъ, въ чемъ Вл. Соловьевъ видѣлъ неудовлетворительность существующихъ направленій въ гносеологіи, неудовлетворительность, которая привела его къ защитѣ мистицизма, и, во-вторыхъ, какъ представлялъ себѣ нашъ философъ оправданіе мистической теоріи познанія. Отвѣтъ на эти два вопроса въ свою очередь вызываетъ необходимость разсмотрѣнія, въ какой степени удалась Вл. Соловьеву отрицательная и положительная задача.

III.

Отношеніе нашего философа къ общимъ гносеологическимъ направленіямъ и основы его теоріи познанія были уже предметомъ изслѣдованія; такъ, напримѣръ, съ этой задачей весьма удовлетворительно справился Д. Уснадзе въ своей книгѣ «Die Erkenntnisstheorie und Metaphysik Wl. Solowýeff's». Halle 1909. Задача эта и не представляетъ большихъ трудностей, поскольку она касается отрицательной стороны, т.-е. критики существующихъ гносеологическихъ направленій.

Вл. Соловьевъ не представлялъ себѣ возможности гносеологіи безъ предпосылокъ, а предполагалъ, что познаніе обусловлено тѣмъ, что оно познаетъ, подобно тому какъ и теорія познанія обусловлена метафизикой или ученіемъ о сущемъ. Истина для Соловьева существуетъ не только въ сужденіи, но и какъ бытіе, при чемъ бытіе принадлежитъ не конечнымъ предметамъ, которые существуютъ лишь въ связи цѣлаго, а

написалъ гносеологіи, но нисколько не сомнѣваюсь въ томъ, что она у него была, т.-е. что и вторую задачу—оправданіе мистицизма—онъ въ состояніи былъ выполнить.

именно этому цѣлому; всеединому сущему принадлежитъ какъ бытіе, такъ и истина, которыя въ немъ совпадаютъ.

Отсюда возникаетъ двоякая задача: во-первыхъ, необходимо показать, почему это единое сущее до настоящаго времени не познано философіей; во-вторыхъ, въ чемъ заключается истинный путь къ его познанію. Причину перваго нашъ философъ видитъ въ томъ, что онъ называетъ отвлеченнымъ мышленіемъ, которому онъ противополагаетъ цѣльное знаніе или органическое мышленіе. Вл. Соловьевъ считалъ себя представителемъ мистической философіи, и сущность его мистицизма, отличающая его отъ родственныхъ мистическихъ направленій, заключается именно въ опредѣленіи цѣльнаго знанія.

Критическая задача рѣшена Вл. Соловьевымъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ».

Вообще говоря, въ теоріи познанія возможны четыре направленія: эмпирическое, раціоналистическое, скептическое и мистическое. Первыя два направленія, будучи противоположны, имѣютъ весьма много общаго: оба догматичны, т.-е. исходятъ изъ довѣрія къ познанію; въ существѣ дѣла они отличаются не столько способомъ объясненія познанія, сколько метафизическими предпосылками, изъ которыхъ они исходятъ; такъ какъ точки отправленія ихъ различны, такъ какъ на природу человѣческой мысли они смотрятъ различно, то конечные результаты, къ которымъ они приходятъ, должны быть различны. Конечные результаты эмпиризма и раціонализма одинаково неудовлетворительны, хотя и по различнымъ причинамъ. Какъ эмпиризмъ, такъ и раціонализмъ имѣютъ нѣсколько видовъ, которые между собой логически связаны, т.-е. представляютъ необходимый переходъ отъ низшихъ формъ къ болѣе высокимъ. Поэтому достаточно подвергнуть критикѣ наиболѣе совершенную форму, чтобы рѣшить вопросъ о состоятельности или несостоятельности остальныхъ.

Эмпиризмъ исходитъ изъ предположенія о субъективномъ характерѣ мышленія и объективномъ значеніи опыта. Истина можетъ быть найдена въ томъ случаѣ, если представить опытъ въ чистомъ его видѣ, т.-е. устранить изъ него всѣ субъективные элементы; значитъ, вопросъ въ концѣ концовъ сводится къ опредѣленію понятія опыта. Опытъ распадается на два вида: внѣшній и внутренній. Эмпиризму, настаивающему на томъ, что внѣшній опытъ способенъ дать истину, очень скоро приходится испытать разочарованіе: на провѣрку оказывается, что все, что опытъ можетъ сказать о предметѣ, состоитъ лишь въ субъективныхъ показаніяхъ, нисколько не похожихъ на самый предметъ. Эмпиризмъ

тщетно старается ввести различіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ предмета, т.-е. качествъ, принадлежащихъ предмету самому по себѣ, приписываемыхъ ему сознаніемъ, ибо и первичныя качества, т.-е. свойства пространства и времени, столь же мало оказываются принадлежащими предмету, какъ и вторичныя (напримѣръ, цвѣтъ). Всѣ элементы предметовъ, доставляемые опытомъ, а именно чувственныя качества, положеніе предмета въ пространствѣ и времени и его независимое отъ воспріятія существованіе оказываются субъективными состояніями сознанія, частью чувственнаго характера, частью мысленнаго. Такимъ образомъ эмпиризмъ естественно долженъ измѣнить свой первоначальный взглядъ на опытъ и ухватиться за мысль, что источникъ истины находится во внутреннемъ опытѣ; но внутренній опытъ говоритъ лишь о состояніяхъ субъекта, и матеріальный міръ для него оказывается лишь постоянною возможностью ощущенія. Начавъ съ мысли о необходимости устраненія всякой активности субъекта въ познаніи внѣшняго міра, эмпиризмъ пришелъ къ признанію этой активности и къ потерѣ объекта. Изъ сферы субъективности для него нѣтъ выхода, и онъ не можетъ найти моста, ведущаго къ внѣшнему міру.

Прямо противоположную эволюцію претерпѣваетъ раціонализмъ. Онъ исходитъ изъ довѣрія къ активности мысли, которая будто бы можетъ постичь дѣйствительность. Но наивный догматическій раціонализмъ Декарта и Лейбница переходитъ по необходимости въ критическій раціонализмъ Канта совершенно такъ же, какъ эмпиризмъ чувственнаго опыта переходитъ въ эмпиризмъ внутренняго опыта. Признаки, которые мысль приписываетъ объекту, оказываются понятіями, не улавливающими дѣйствительности, и приходится признаться, что весь міръ съ его законами и явленіями есть не что иное какъ система понятій, живущихъ сообразно собственной природѣ, которая всецѣло объясняется изъ единства сознанія (трансцендентальнаго единства аперцепціи). Объективный міръ оказывается находящимся внѣ системы понятій (категорій) и стоитъ передъ мышленіемъ какъ непознаваемый міръ предметовъ самихъ по себѣ. Остается сдѣлать еще только одинъ шагъ, который и дѣлаетъ абсолютный раціонализмъ, т.-е. признать, что и этотъ міръ предметовъ самихъ по себѣ есть лишь мысль, и тогда получится утвержденіе тожества бытія и мышленія. Бытіе есть не что иное какъ саморазвивающееся понятіе. Раціонализмъ началъ съ довѣрія къ активности человѣческой мысли, но эта мысль оказалась бытіемъ, развивающимся по собственнымъ необходимымъ законамъ, исключающимъ свободное творчество мысли. Субъектъ въ концѣ концевъ оказался потерянным путемъ такого же процесса, въ результатѣ котораго для эмпиризма

оказался потеряннымъ объектъ; отъ объекта раціонализмъ не можетъ найти моста, ведущаго къ субъекту.

Но познаніе есть познаніе предметовъ; оба элемента: субъективный и объективный, для познанія въ одинаковой мѣрѣ необходимы, и если раціонализмъ и эмпиризмъ утрачиваютъ каждый по одному элементу, то это доказываетъ, что они понимаютъ процессъ познанія неправильно, совершенно отвлеченно и что отвлеченному мышленію должно быть противопоставлено живое, цѣльное, въ которомъ оба элемента нашли бы осуществленіе своихъ правъ.

Но, быть можетъ, вообще задача философіи неосуществима? Можетъ быть, всѣ попытки построить метафизику обречены на неудачу, и удѣлъ человѣка есть вѣчное сомнѣніе? Вл. Соловьевъ этого не думалъ; онъ полагалъ, что метафизика или познаніе всеединаго сущаго возможна; напротивъ, скептицизмъ, какъ система, невозможенъ, ибо онъ доводами разума пользуется для уничтоженія разума, т.-е. предполагаетъ именно то, что пытается отрицать.

Если познаніе всеединаго цѣлаго возможно, но недостижимо ни путемъ опыта, ни путемъ чистаго мышленія, то остается одинъ путь, обѣщающій достиженіе истины, именно путь мистическаго прозрѣнія. Но этотъ путь, спасительность котораго Вл. Соловьевъ признавалъ, представляетъ своеобразныя трудности: будучи чисто индивидуальнымъ, онъ совершенно правомѣренъ, напримѣръ, въ области искусства; но философія вѣдь претендуетъ на общеобязательность, поэтому прозрѣніе, если оно возможно, должно оправдать себя передъ свѣтомъ разума. Недостаточно ссылаться на внѣшнія свидѣтельства, напримѣръ, на видѣнія; точно такъ же неудовлетворителенъ и путь внутреннихъ переживаній, въ которыхъ душа познаетъ свое единство съ Богомъ. Первый путь внѣшняго свидѣтельства или откровенія ведетъ къ безконечному ряду, ибо всякое свидѣтельство для установки своей истины нуждается въ новомъ свидѣтелѣ и т. д., а внутреннее переживаніе обязательно только для того, кто его испытываетъ; сдѣлать же переживаніе общеобязательнымъ уже потому невозможно, что нельзя быть увѣреннымъ, что мое переживаніе совершенно соотвѣтствуетъ по содержанію переживанію другого лица. Итакъ, если держаться убѣжденія, что прозрѣніе возможно и ведетъ къ установкѣ истины, то нужно его обставить такъ, чтобы оно удовлетворяло общимъ условіямъ установки истины; но въ такомъ случаѣ не перестанетъ ли оно быть прозрѣніемъ?

IV.

Что называется прозрѣніемъ? Отвлеченное мышленіе установило незыблемое положеніе: міръ есть мое представленіе, но оно не могло доказать того, что міръ есть только мое представленіе. Представленія суть символы, а символы нуждаются въ истолкованіи, такъ какъ они обозначаютъ нѣчто, чего они суть символы, и сознаніе не можетъ успокоиться, пока такое истолкованіе не дано. Такимъ истолкованіемъ заняты наука, философія, искусство и религія. Всякое научное открытіе, поскольку оно не просто увеличиваетъ количество символовъ, а даетъ новое объясненіе ихъ, представляетъ собою прозрѣніе. Разсудокъ и разсудочное мышленіе пригодны лишь для провѣрки знанія, но недостаточны для нахожденія новаго. Существуетъ лишь аналитическая логика провѣрки, а не логика открытій, ибо все новое въ области реальнаго знанія не представляетъ простого вывода изъ стараго, а заключаетъ въ себѣ нѣкоторое добавленіе, взятое изъ нѣдръ творческаго духа. Но какъ только это новое добавленіе сдѣлано, оно подпадаетъ подъ правила логики провѣрки и можетъ быть оправдано логически и провѣрено на опытѣ, и тогда входитъ въ составъ знанія. Въ этомъ сила науки, устанавливающей общеобязательное знаніе. Дѣйствительно существующее постигается въ научномъ прозрѣніи не субъективнымъ мнѣніемъ, а единымъ, цѣльнымъ воззрѣніемъ. Въ иномъ положеніи находится искусство. Въ основѣ его лежитъ тоже прозрѣніе, но оно совершенно свободно и индивидуально, оно не нуждается въ провѣркѣ логикой или опытомъ, ибо не стремится къ установленію общеобязательной истины, а лишь къ образному выраженію личной истины, покоющейся на такомъ же, т.-е. на личномъ опытѣ. Искусство стремится къ тому, чтобы сдѣлать индивидуальную истину пріемлемой и для другихъ, но дѣлаетъ это не путемъ логическихъ доказательствъ, а своего рода внушеніемъ или заразою, распространяемой соотвѣтствующими символами. Философія занимаетъ среднее положеніе между наукой и искусствомъ, въ основѣ ея лежитъ точно такъ же чисто индивидуальное прозрѣніе, но въ отличіе отъ искусства философія старается обосновать его путемъ логическимъ и опытнымъ, въ отличіе же отъ науки философія удѣляетъ мѣсто и внутреннему, субъективному элементу. Три области духовнаго творчества, о которомъ мы говоримъ, отличаются еще и количественно. Число и объемъ раскрываемыхъ символовъ въ философіи больше и они общѣе, чѣмъ въ наукѣ или искусствѣ. Въ корнѣ всѣхъ трехъ видовъ духовнаго творчества лежитъ одно основное и глубочайшее прозрѣніе религіознаго характера, то прозрѣніе, въ которомъ

«Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественнымъ огнемъ,
И утро вѣчное восходитъ жизни новой
Во всѣхъ, и всѣ въ одномъ».

Религіозное прозрѣніе безконечно разнообразно. Оно обнаруживается и въ блѣдной мысли о единствѣ сознанія, въ которомъ связаны всѣ символы, и въ сознаніи единства всѣхъ міровыхъ явленій и, наконецъ, въ живомъ чувствѣ единства всего существующаго въ Божествѣ. Можно ли отрицать объективное значеніе религіознаго прозрѣнія на томъ лишь основаніи, что оно не можетъ быть оправдано путемъ логическихъ законовъ аналитическаго разсудка. Не слѣдуетъ ли на этомъ основаніи отрицать возможность прозрѣнія и въ другихъ областяхъ, даже въ наукѣ? Не правильнѣе ли признать ограниченность разсудочнаго отвлеченнаго мышленія, коренящагося въ отдѣленіи индивидуальнаго познанія отъ всеединаго цѣлаго. Признаніе полнаго господства разсудка есть утвержденіе безусловнаго значенія за индивидуальнымъ сознаніемъ, забвеніе того факта, что индивидуальное сознаніе есть лишь обособившаяся часть цѣлаго. Если признать это господство части надъ цѣлымъ, то само собой разумѣется, что цѣлое не найдетъ себѣ оправданія передъ частью, признавшей себя за безусловное начало. Но, съ другой стороны, эта часть, разсудокъ, не можетъ найти перехода къ цѣлому, и удѣлъ ея сомнѣніе. Кто съ этимъ не можетъ примириться, тотъ долженъ признать, что въ человѣкѣ кромѣ разсудка и его отвлеченнаго мышленія есть еще и разумъ, въ идеяхъ котораго живетъ сознаніе связи человѣка съ всеединымъ сущимъ. Въ организаціи разума это сущее находитъ свое отображеніе.

Цѣльное знаніе отличается отъ отвлеченнаго тѣмъ, что оно признаетъ за разсудкомъ и логикою лишь ограниченное значеніе. Принципами разсудка нельзя объяснить даже простѣйшаго вида знанія, а именно воспріятіе предмета. Въ каждомъ дѣйствительномъ познаніи предмета мы имѣемъ нѣчто бо́льшее чѣмъ то, что дано въ нашихъ ощущеніяхъ и понятіяхъ. Предметъ данъ намъ въ обоихъ отношеніяхъ, т.-е. въ чувственномъ и мыслительномъ, лишь условно, но мы утверждаемъ еще и его независимое отъ насъ существованіе. Итакъ, во всякомъ дѣйствительномъ познаніи предмета онъ существуетъ для насъ троякимъ образомъ: во-первыхъ, какъ предметъ познаваемый чувственно въ явленіяхъ, во-вторыхъ, какъ мыслимый въ идеальныхъ отношеніяхъ съ остальными предметами, въ-третьихъ, какъ существующій независимо или безусловно. Мы ощущаемъ и мыслимъ предметъ и увѣрены въ его существованіи. Эта увѣренность не обусловлена ни чувствами, ни понятіями, а, напро-

тивъ, чувственное и мыслимое познаніе предмета обусловлено увѣренностью въ его независимомъ существованіи. Эта увѣренность есть особый видъ познанія, предполагающій между познающимъ и познаваемымъ такое отношеніе, въ которомъ они соединены другъ съ другомъ не внѣшнимъ и случайнымъ образомъ, а существенною внутреннею связью, т.-е. соединены въ томъ, что есть безусловное въ обоихъ. Если бы познающій и познаваемый были бы только внѣ другъ друга, то никакое познаніе о самомъ предметѣ не было бы возможно; мы могли бы только знать, что существуетъ нѣкоторый предѣлъ или граница нашего существа. Если для субъекта, какъ эмпирически чувственнаго, и предметъ является лишь какъ ощутительный фактъ, если для субъекта раціональнаго и предметъ есть лишь понятіе; то для субъекта, какъ безусловнаго существа, и предметъ существуетъ какъ безусловно сущій, и это предполагаетъ нѣкоторое существенное единство обоихъ, состояніе же увѣренности есть указаніе на это единство. Итакъ, мы познаемъ предметъ двояко: и з в н ѣ со стороны нашей феноменальной отдѣльности и и з н у т р и со стороны нашего абсолютнаго существа, связаннаго внутренне съ существомъ познаваемымъ; послѣднее и есть знаніе мистическое, безусловное. Предметъ увѣренности или вѣры есть то, что не можетъ быть ощущеніемъ или понятіемъ, что составляетъ безусловное существованіе предмета. Необходимо, слѣдовательно, предположить такое взаимоотношеніе между предметомъ и субъектомъ, въ которомъ субъектъ воспринималъ бы не тѣ или иныя качества предмета, а его характеръ или идею. Такое взаимоотношеніе возможно, поскольку субъектъ самъ есть нѣчто единое или сущность, или идея, находящаяся въ взаимоотношеніи съ другими идеями. Такое взаимоотношеніе между идеями называется в о о б р а ж е н і е м ъ, и оно производитъ въ нашемъ сознаніи тѣ постоянные образы, въ которыхъ мы объединяемъ всю множественность частныхъ впечатлѣній. Производимый взаимодѣйствіемъ предмета и субъекта образъ опредѣляется не только характеромъ познаваемаго, но и характеромъ познающаго, т.-е. субъектъ видитъ идею предмета въ свѣтѣ собственной идеи. Когда мы ощущаемъ предметъ, то мы сначала воображаемъ его, т.-е. налагаемъ образъ предмета на данное въ нашемъ сознаніи ощущеніе. Если отношеніе наше къ предмету, выражаемое въ постоянной его идеѣ, лежащей за предѣлами сознанія, есть нѣкоторое взаимоотношеніе, то такое же взаимоотношеніе имѣетъ мѣсто и въ физическомъ или феноменальномъ познаніи, т.-е. въ качествахъ предмета отражается нѣкоторая зависимость ихъ отъ предмета, иначе говоря, въ самихъ ощущеніяхъ субъектъ находитъ нѣкоторое предрасположеніе къ опредѣленной идеѣ. Творческій

актъ духа, превращающій нестройную толпу ощущеній въ единый образъ, есть актъ наложенія образа на ощущенія, и этотъ актъ наложенія можетъ быть сравненъ съ творчествомъ поэта, находящаго въ словѣ уже осмысленный матеріалъ.

Итакъ, процессъ дѣйствительнаго познанія предмета состоитъ изъ трехъ моментовъ, которые могутъ быть обозначены словами: вѣра, воображеніе или идеальное созерцаніе и творчество. Вѣра говоритъ намъ о томъ, что предметъ существуетъ, воображеніе опредѣляетъ самый предметъ, показываетъ, что онъ есть, а творчество даетъ явленіе предмета или указаніе, какъ онъ существуетъ, и только совокупность трехъ моментовъ даетъ дѣйствительное познаніе предмета.

Мы отличаемъ предметное знаніе, отъ разсудочнаго, въ которомъ нами познается связь или отношеніе предметовъ. Хотя въ предметномъ знаніи мы имѣемъ уже всѣ элементы познанія въ опредѣленномъ синтезѣ, но воспріятіе или предметное знаніе содержитъ лишь основаніе для познанія истины. Правда, дѣйствительное познаніе предмета содержитъ въ себѣ познаніе всего, ибо всякій предметъ есть единство себя и всего. Предметъ, какъ отдѣльной предметъ, есть одновременно и все и не все. Единство всего требуетъ нѣкотораго начала единства, независимаго отъ особенности каждаго, въ которомъ каждое опредѣляется какъ все; все какъ особенное можетъ быть единымъ только въ о т н о ш е н і и, принципъ котораго есть разумъ всего или законъ, обнаруживающійся двояко: какъ дѣйствительное отношеніе или взаимоотношеніе и какъ мыслимое отношеніе или логосъ. Мыслимое или отвлеченное единство есть равенство (всякая мысль сводится къ уравненію), но въ то же время это мыслимое единство предполагаетъ дѣйствительную рознь, которая должна быть мнѣ дана, какъ нѣчто отличное отъ меня. Я мыслю единое, потому что испытываю многое. Если внутренняя связь субъекта съ бытіемъ выражается въ актѣ вѣры, воображенія и творчества, то внѣшнее отношеніе субъекта къ познаваемому выражается въ чувственномъ опытѣ, дающемъ мнѣ множественность и въ мышленіи, которое эту множественность объединяетъ. Внутренняя связь всего есть истина, но въ чувственномъ опытѣ эта истина утрачена. Логическое мышленіе можетъ возстановить лишь форму истины, ибо все содержаніе принадлежитъ дѣйствительности, которая здѣсь не истинна. Мышленіе не можетъ получить изъ опыта соотвѣтствующее ему содержаніе, слѣдовательно, должно его получить изъ идеальнаго созерцанія, т.-е. отъ мистическаго или божественнаго элемента: иначе говоря, философія получаетъ свое содержаніе отъ знанія религіознаго или теологіи. Но это внутреннее знаніе всего обнаруживается въ нашемъ сознаніи

неполно, ибо мы являемся здѣсь какъ нѣчто отдѣльное, и познается только во внѣшнемъ опытѣ какъ множественное, и въ мышленіи какъ отрицательное единство. Если нашъ опытъ и мышленіе нуждаются въ мистическомъ знаніи, то, съ другой стороны, и послѣднее нуждается въ опытѣ и мышленіи, ибо мистическое знаніе само по себѣ не имѣетъ дѣйствительности для нашего природнаго сознанія и безъ мышленія неполно. Итакъ, полная истина открывается для насъ только въ правильномъ синтезѣ этихъ трехъ элементовъ. Элементъ мистическій долженъ осуществиться во внѣшнемъ опытѣ какъ знаніе о явленіяхъ, при посредствѣ мышленія какъ знанія о возможныхъ отношеніяхъ между предметами. Основаніе для синтеза существуетъ уже въ предметномъ знаніи, но это неполный и безсознательный синтезъ. Въ предметномъ знаніи мы имѣемъ дѣло съ результатомъ синтеза, съ даннымъ фактомъ, самыя же дѣятельныя силы его остаются за предѣлами сознанія и открываются лишь философскому анализу. Такимъ образомъ этотъ синтезъ, раскрытый путемъ философскаго анализа, есть задача ума, для рѣшенія которой сознаніе представляетъ лишь разрозненные элементы. Недостаточность элементовъ опыта и мышленія, т.-е. науки и философіи, была уже показана въ § 3, но и мистическій элементъ, какъ онъ обнаружился въ исторіи (теологіи), недостаточенъ, ибо въ немъ нѣтъ свободнаго развитія человѣческаго знанія и разума и знанія матеріальной природы. Правильный синтезъ трехъ указанныхъ элементовъ есть задача свободной теософіи.

VI.

Мы изложили сначала возраженія противъ эмпиризма и раціонализма, затѣмъ постарались представить положительныя воззрѣнія Вл. Соловьева, пользуясь «Критикой отвлеченныхъ началъ». Въ положительной части находится два пункта: во-первыхъ, довольно подробный и весьма замѣчательный анализъ предметнаго знанія или воспріятія и, во-вторыхъ, защита мистическаго начала въ знаніи. Противъ критики эмпиризма и раціонализма, какъ она представлена нашимъ философомъ, трудно возразить что-либо существенное. Защитники критицизма, конечно, будутъ возражать противъ подведенія философіи Канта подъ понятіе раціонализма. Мы считаемъ точку зрѣнія Вл. Соловьева на философію Канта правильной, но въ настоящее время на этомъ останавливаться не будемъ, равно какъ и на томъ, возможно ли въ будущемъ возрожденіе указанныхъ гносеологическихъ направленій. Положительная сторона воззрѣній Вл. Соловьева, къ сожалѣнію, детально представлена

имъ не была. Три статьи о теоретической философіи [1]) не подвигаютъ дѣла впередъ. Изъ нихъ можно только заключить, что въ существенномъ точка зрѣнія Соловьева не измѣнилась. Содержаніе этихъ трехъ статей самъ философъ резюмировалъ въ слѣдующихъ словахъ:

«Существуетъ для начала философіи триединая достовѣрность: во-первыхъ достовѣрны субъективныя состоянія сознанія, какъ такія—психическая матерія всякой философіи.

«Во-вторыхъ, достовѣрна общая логическая форма мышленія, какъ такая (независимо отъ содержанія).

«Въ-третьихъ, достовѣренъ философскій замыселъ или рѣшимость познать саму истину,—какъ живое начало философскаго дѣланія, какъ дѣйствительная, опредѣленная форма, заключающая въ себѣ зародышъ или сѣмя своего безусловнаго содержанія.

«Единство этой троякой достовѣрности состоитъ въ томъ, что первый ея видъ присущъ и обоимъ другимъ, такъ какъ и формальная разумность,—мышленіе вообще, и замыселъ мышленія безусловнаго, или познанія истины суть прежде всего факты сознанія, непосредственно достовѣрные въ этомъ первомъ смыслѣ. Но къ этой своей субъективной достовѣрности логическое мышленіе, какъ такое, привноситъ всеобщую и объективную значимость (формальную разумность) каждаго изъ своихъ проявленій, а философскій замыселъ въ своей субъективной достовѣрности и къ логическому значенію своего предмета (понятіе самой истины или безусловнаго) присоединяетъ ту рѣшимость, или тотъ актъ отдающейся своему предмету воли, что́ является дѣйствительнымъ началомъ движенія и превращаетъ мышленіе въ становящійся разумъ истины.

«Должно такимъ образомъ различать въ познающемъ, во-первыхъ, субъекта эмпирическаго, во-вторыхъ, субъекта логическаго и, въ-третьихъ, субъекта собственно философскаго».

Изъ сказаннаго видно, что Вл. Соловьевъ различаетъ три источника знанія и въ синтезѣ ихъ видитъ задачу философіи. «Сверхличное вдохновеніе», поднимающее человѣка въ область самой истины, здѣсь является живымъ центромъ познанія, какъ и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Различіе, правда, довольно значительное, послѣднихъ статей по сравненію съ ранними произведеніями состоитъ въ опредѣленіи значенія, какое слѣдуетъ придавать опыту. Соловьевъ отказался отъ Декартовой точки зрѣнія, которой онъ раньше держался, состоящей въ томъ, что во внутреннемъ опытѣ мы имѣемъ дѣло съ самой реальностью, а не съ

[1]) Подробный анализъ содержанія трехъ указанныхъ статей данъ С. М. Лукьяновымъ въ его работѣ «Замѣтки о теоретической философіи Вл. С. Соловьева». Журналъ Мин. Нар. Просв. 1909. Январь.

явленіемъ. Но это измѣненіе [1]) во взглядахъ на значеніе внутренняго опыта не повлекло за собой видоизмѣненія въ пониманіи мистическаго знанія и его отношенія къ опыту и разуму. Предметъ постигается въ его существенности благодаря вѣрѣ, которая знаменуетъ собой единство познаваемаго съ познающимъ. Какъ бы ни толковали мы опытъ: въ Декартовомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ утвержденія, что въ психическихъ состояніяхъ мы познаемъ реальность, или же въ смыслѣ Канта, по которому сознаніе свидѣтельствуетъ намъ лишь о смѣнѣ душевныхъ явленій,— во всякомъ случаѣ приходится признать, что данныя внутренняго опыта нуждаются въ истолкованіи и что лишь сверхличное вдохновеніе даетъ возможность подобнаго толкованія.

Что разумѣлъ Соловьевъ подъ вѣрою или мистическимъ началомъ? Присутствіе вѣры въ нашемъ познаніи есть фактъ, устанавливаемый анализомъ воспріятія, но вѣра не исчерпывается воспріятіемъ, въ немъ она проявляется въ наиболѣе элементарной формѣ, безсознательной и общей всѣмъ живымъ существамъ. Вѣра обнаруживается и въ мышленіи, поскольку мышленіе устанавливаетъ единство всего бытія, но наиболѣе ясное и высшее обнаруженіе вѣры заключается въ признаніи единства міра явленій съ безусловнымъ началомъ. И на этой ступени возможны различныя градаціи вѣры вплоть до вдохновенія пророковъ, въ которыхъ слѣдуетъ видѣть преимущественныхъ носителей богочеловѣческаго сознанія и представителей глубочайшаго нравственнаго союза всего человѣчества и міра съ Богомъ (Соб. соч. IV, стр. 503).

Вѣра есть свидѣтельство о связи части съ цѣлымъ, человѣка съ Богомъ, земли съ небомъ. То, чего не можетъ дать ни опытъ, ни разсудочное мышленіе—перехода отъ субъекта къ объективному міру и его единству—то съ полной достовѣрностью даетъ вѣра; само собой разумѣется, что ея показанія не могутъ быть доказаны логическимъ путемъ, но это не исключаетъ ихъ достовѣрности, и эти показанія сами являются основой логическаго мышленія. Требовать доказательства существованія единого начала, значитъ не понимать природы логическаго доказательства. Существованіе Бога есть аксіома вѣры, которая, однако, можетъ быть подтверждена философскими доводами (La Russie et l'église universelle p. 223) и опытнымъ путемъ, а именно указаніемъ на мистическія явленія. Что же это за явленія?

---

[1]) А. И. Введенскій, основываясь на указанномъ измѣненіи во взглядѣ Вл. Соловьева на значеніе внутренняго опыта, хотѣлъ установить два періода въ развитіи философіи нашего философа; ошибочность взгляда проф. А. И. Введенскаго была мною показана въ статьѣ «Мистицизмъ Вл. Соловьева». «Вѣстникъ Европы», ноябрь, 1905.

Всѣ явленія могутъ быть раздѣлены на три большія группы: физическія, психическія [1]) и мистическія. Къ мистическимъ явленіямъ относятся такія, въ которыхъ мы чувствуемъ себя опредѣленными существенностью иною, чѣмъ мы, но не внѣшнею намъ, а такъ сказать болѣе внутреннею, болѣе глубокою и центральною, нежели мы сами; въ этихъ явленіяхъ мы чувствуемъ себя не подчиненными, не стѣсненными, а напротивъ, возвышаемся надъ собой и получаемъ внутреннюю свободу (Соб. соч. I 286). Существуетъ связь и воздѣйствіе міра трансцендентнаго на міръ явленій. Человѣкъ въ мірѣ явленій занимаетъ особое мѣсто, на его долю выпала задача возсоединенія небеснаго и земного. Возможность этого соединенія дана въ природномъ родствѣ человѣка съ божествомъ; общеніе съ высшимъ міромъ путемъ внутренней творческой дѣятельности есть мистическая цѣль (Соб. соч. I стр. 261).

Въ этомъ описаніи мистическихъ явленій подчеркнутъ психологическій моментъ и въ немъ заключается основаніе для отнесенія Вл. Соловьева къ тѣмъ мистикамъ, которые оправдываютъ свою точку зрѣнія ссылкою на внутреннія переживанія; однако такое отнесеніе было бы несправедливымъ, и въ исторіи мистицизма Вл. Соловевъ занимаетъ своеобразное мѣсто. Его постоянное стремленіе къ синтезу науки, философіи и религіи не заключаетъ въ себѣ отрицаніе значенія науки и философіи; его мистицизмъ старается быть дополненіемъ къ односторонностямъ научной истины и отвлеченной философіи. Необходимость вѣры Вл. Соловьевъ обосновываетъ анализомъ познанія, точно такъ же и признаніе мистическихъ явленій, обнаруживающихся въ переживаніяхъ, объясняется неполнотою и незаконченностью міра физическихъ и психическихъ явленій.

Такъ какъ существованіе всеединаго цѣлаго есть аксіома вѣры, то необходимо признать и всѣ слѣдствія, которыя изъ этой аксіомы вытекаютъ. Все существующее, которое Вл. Соловьевъ представляетъ себѣ въ терминахъ Лейбницевой философіи, находится во взаимодѣйствіи; живой центръ этого единства по необходимости обнаруживается въ его частяхъ не только какъ связь, устанавливаемая законами природы, познаваемыми мыслью на основаніи опыта, но и какъ живое воздѣйствіе этого центра на части единства, обнаруживающееся въ фактѣ любви, представляющемъ какъ бы средоточіе мистики.

Чтобы понять значеніе любви какъ средоточія мистическихъ явленій, слѣдуетъ вспомнить о томъ, что мы сказали въ § 3. Вл. Соловьевъ

[1]) Къ группѣ психическихъ явленій слѣдуетъ отнести и тѣ явленія, которыя Вл. Соловьевъ предлагаетъ назвать психургическими. См. Соб. соч. VI, стр. 419.

не представлялъ себѣ возможности гносеологіи безъ предпосылокъ: подобно тому какъ знанія, оторваннаго отъ предмета познанія, не существуетъ, такъ не можетъ быть и гносеологіи, независимой отъ метафизики; метафизика же имѣетъ дѣло съ истиннымъ бытіемъ. Метафизика, свидѣтельствуя о существованіи абсолютнаго начала,—всеединства—вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ, что «міръ, въ которомъ мы живемъ, вмѣсто того, чтобы быть реализаціей нашего глубочайшаго божественнаго существа, есть для насъ міръ внѣшній, чуждый; въ нашей дѣйствительности нѣтъ истины и мы не познаемъ истины, потому что живемъ не въ истинѣ. Для истинной организаціи знанія необходима организація дѣйствительности, а это есть уже задача мысли созидающей или творчества» (Соб. соч. II, стр. 333). Такимъ образомъ теорія знанія оказывается не только зависящей отъ метафизики, но и отъ этики, поскольку послѣдняя занимается творчествомъ.

Безусловное начало, всеединое цѣлое или Богъ у Вл. Соловьева опредѣляется еще и какъ любовь. Если человѣкъ можетъ испытать на себѣ вліяніе трансцендентнаго начала или Бога, то это вліяніе не можетъ быть инымъ, кромѣ воздѣйствія любви; такъ какъ воздѣйствіе трансцендентнаго міра на человѣка покрывается понятіемъ мистическаго явленія, то очевидно, что между мистическимъ и любовнымъ отношеніемъ должно предположить тожество. Но отношеніе трансцендентнаго міра къ человѣку не исчерпывается одностороннимъ воздѣйствіемъ, а представляетъ собой взаимодѣйствіе двухъ началъ: земного и небеснаго.

Любовь, поскольку она проявляется въ отношеніяхъ людей между собой, представляетъ совершенно такое же мистическое явленіе, какъ и любовь, обращенная на человѣка изъ потусторонняго міра. Раскрытіе смысла любви въ человѣкѣ вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ объясненіе мистики и мірового процесса. Любовь какъ чувство, служащее для поддержанія жизни рода, только въ томъ случаѣ получаетъ значеніе, если допустить, что родъ не есть простое повтореніе безконечнаго ряда индивидовъ. Индивидъ долженъ погибнуть въ силу своей отдѣльности, ограниченности или своего эгоизма, любовь же есть та живая сила, которая выводитъ человѣка изъ ложнаго самоутвержденія. Будучи силой упраздняющей эгоизмъ, любовь представляетъ дѣйствительное его оправданіе. Смыслъ любви есть оправданіе и спасеніе индивидуальности чрезъ жертву эгоизма. Задача любви состоитъ въ томъ, чтобы на дѣлѣ оправдать указанный ея смыслъ: требуется такое сочетаніе двухъ органическихъ сушествъ, которое создало бы изъ нихъ одну абсолютную личность, достойную вѣчной жизни, не подверженную гибели. Человѣкъ, кромѣ своей животной и матеріальной природы, имѣетъ еще и идеальную, связы-

вающую его съ абсолютной истиной или Богомъ, иначе говоря, человѣкъ заключаетъ въ себѣ образъ Божій. Этотъ образъ Божій отвлеченно и теоретически познается нами въ разумѣ и черезъ разумъ, а въ любви онъ познается конкретно и жизненно. Любовь такимъ образомъ есть возстановленіе образа Божія въ матеріальномъ мірѣ. Этотъ процессъ возстановленія возникаетъ изъ темной области безсознательнаго, но возрастить его долженъ самъ человѣкъ путемъ нравственнаго подвига. Если неизбѣжность смерти несовмѣстима съ истинной любовью, то, съ другой стороны, и безсмертіе несовмѣстимо съ пустотой нашей жизни. Истинная любовь не есть слабое подражаніе и предвареніе смерти, а торжество надъ смертью, не отдѣленіе смертнаго отъ безсмертнаго, а превращеніе смертнаго въ безсмертнаго. Главное препятствіе къ возстановленію образа Божія и вѣчнаго бытія заключается въ двойной непроницаемости вещества: непроницаемости во времени и непроницаемости въ пространствѣ. Задача мірового процесса состоитъ въ томъ, чтобы побѣдить эту двойную непроницаемость, сдѣлать внѣшнюю среду сообразной съ всеединствомъ идеи. Человѣчество черезъ дѣйствіе разумнаго сознанія должно оживотворить природу и увѣковѣчить ея красоту, тогда и осуществится побѣда любви надъ смертью.

Итакъ, любовь есть центръ мистики: дѣятельной и творческой мистики—поскольку задача любви состоитъ въ побѣдѣ надъ смертью и въ пріобрѣтеніи безсмертія; теоретической—поскольку только путемъ любви получается истинное, живое познаніе. Но если любовь есть путь къ познанію истины, то въ ней мы должны найти тѣ же элементы и тѣ же ступени, что и въ познаніи міра явленій. Такъ какъ предметное познаніе состоитъ изъ вѣры, воображенія и творчества и распадается на воспріятіе и мышленіе, то и въ любви, какъ пути познанія міра трансцендентнаго или дѣйствительно существующаго, мы должны найти тѣ же элементы и ступени.

Такъ оно и есть: во-первыхъ, дѣло истинной любви прежде всего основывается на в ѣ р ѣ; коренной смыслъ любви состоитъ въ признаніи за другимъ существомъ безусловнаго бытія, иначе говоря, подъ вѣрою въ предметъ нашей любви мы разумѣемъ утвержденіе его, какъ существующаго въ Богѣ и въ этомъ смыслѣ обладающаго безусловнымъ значеніемъ (Соб. соч. VI, стр. 402). Истинная идея любимаго предмета хотя и просвѣчиваетъ въ мгновеніяхъ любовнаго паѳоса сквозь реальныя явленія, но въ болѣе ясномъ видѣ является сначала лишь какъ предметъ в о о б р а ж е н і я. При любви непремѣнно бываетъ особенная и д е а л и з а ц і я любимаго предмета, который представляется любящему совершенно въ другомъ свѣтѣ, нежели въ какомъ его видятъ посторон-

ніе люди. Наконецъ, подобно тому какъ безсознательный творческій актъ создаетъ единый образъ изъ нестройной массы ощущеній, такъ и любовь безсознательно творитъ, т.-е. возстановляетъ образъ Божій въ матеріальномъ мірѣ, являясь началомъ воплощенія истинной идеальной человѣчности. Итакъ, три элемента предметнаго познанія соотвѣтствуютъ въ точности и тремъ элементамъ, входящимъ въ составъ любви.

Въ познаніи мы отличаемъ три ступени познанія: предметное или воспріятіе, доставляемое чувствомъ, отвлеченное или мышленіе, доставляемое разсудкомъ и, наконецъ, познаніе мистическое, дополняющее и объединяющее двѣ первыя ступени. Точно такъ же и въ любви мы различаемъ три вида или ступени: любовь плотскую или нисходящую, соотвѣтствующую воспріятію и вызванную имъ къ жизни, любовь духовную или восходящую, какъ превращеніе смертнаго въ безсмертное, и воспріятіе временнаго въ вѣчное (этотъ видъ любви, впрочемъ, слѣдуетъ отличать отъ мнимо-духовнаго) и, наконецъ, въ-третьихъ, любовь божественную, которая, предшествуя нашей любви, содержитъ въ себѣ тайны ея идеализаціи; здѣсь идеализація низшаго существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ реализація высшаго (VI, стр. 405).

VII.

Все сказанное можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ: существованіе всеединаго цѣлаго есть аксіома вѣры. Всеединое цѣлое познается цѣльнымъ знаніемъ, состоящимъ изъ синтеза знанія предметнаго, отвлеченнаго и мистическаго. Въ предметномъ знаніи мы различаемъ три момента: вѣру, воображеніе и творчество. Вѣра или мистическое знаніе есть центръ, объединяющій всѣ виды знанія. Мистическія явленія суть обнаруженія любви, въ которой мы находимъ тѣ же три момента, что и въ предметномъ знаніи. Любовь есть истинный путь къ познанію дѣйствительности, въ любви заключается средоточіе, соединяющее теорію съ практикой, познаніе съ дѣятельностью.

Что сказать о гносеологіи, покоющейся на такихъ предпосылкахъ? Не заключается ли въ этомъ построеніи столько фантазіи, столько личнаго творчества, что имъ исключается возможность всякой критики? Мы этого не думаемъ, но считаемъ въ настоящее время критику безцѣльной, въ виду того, что въ возстановленной картинѣ гносеологіи Соловьева отсутствуетъ детальная разработка и доводы самого философа, тѣмъ не менѣе статья наша имѣетъ болѣе освѣдомительное значеніе, чѣмъ критическое; но не безполезно будетъ указать на сильную и слабую стороны представленной картины.

Сильная сторона гносеологіи Соловьева заключается въ замѣчательномъ анализѣ воспріятія и въ указаніи роли, которую онъ приписалъ творческому воображенію. Въ этомъ отношеніи его можно сравнить лишь съ Фихте старшимъ (ср. его различныя попытки изложенія наукословія). Картина внѣшняго міра есть всецѣло созданіе творческаго воображенія, и человѣкъ вѣчно вращался бы въ сферѣ иллюзіи, если бы вѣра не указавала ему пути его къ объективному міру. Но именно въ понятіи вѣры, столь правильно указанномъ и выясненномъ Соловьевымъ, заключается уязвимый пунктъ. Безъ сомнѣнія, вѣра есть опора объективнаго міра для человѣка; но если подъ понятіе вѣры, какъ оно устанавливается философскимъ анализомъ, т.-е. вѣры, какъ одного изъ условій возможности познанія объективнаго міра, подводится вѣра въ значеніи религіознымъ и изъ нея выводится содержаніе положительной религіи, т.-е. историческаго факта, то право на такое подведеніе нуждается въ особомъ доказательствѣ.

Вильгельмъ Дильтей, какъ философъ.

Статья Макса Фришейзенъ-Кёлера (Берлинъ).

Дильтей не оставилъ намъ законченной философской системы, хотя въ послѣдніе годы своей академической дѣятельности онъ не разъ читалъ курсъ о системѣ философіи. Но многія систематическія сочиненія его, такъ же какъ и историческія изслѣдованія, посвящены развитію его идей съ опредѣленной философской точки зрѣнія, которая въ философіи нашего времени отмѣчена печатью безспорнаго своеобразія. Если до сихъ поръ еще онъ не встрѣтилъ вниманія, котораго заслуживалъ, если его значительность и оплодотворяющія силы еще не выявлены,—это объясняется отчасти тѣмъ, что сочиненія Дильтея, къ сожалѣнію, разсѣяны и по большей части погребены въ извѣстіяхъ Берлинской Академіи наукъ. Его литературно-историческія работы, собранныя въ книгѣ «Das Erlebnis und die Dichtung», не оказывали замѣтнаго вліянія, пока онѣ оставались на забытыхъ страницахъ журналовъ, но теперь, объединенныя—хотя и поздно—оказываютъ, повидимому глубокое воздѣйствіе на исторію литературы: нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что—будучи собраны—систематическія работы Дильтея (изданіе которыхъ ожидается въ близкомъ будущемъ) пріобрѣтутъ такое же значеніе для теоретической философіи.

Да будетъ мнѣ позволено почтить память этого мыслителя, котораго прошлой осенью отняла у насъ смерть, отмѣтивъ здѣсь вкратцѣ нѣкоторыя изъ важнѣйшихъ идей, характеризующихъ его точку зрѣнія.

I. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МЕТАФИЗИКИ.

Отправной пунктъ для пониманія всей философской работы Дильтея, основная предпосылка, отъ которой онъ исходилъ и къ которой всегда возвращался съ новой углубленностью,—это убѣжденіе въ невозможности метафизики, какъ науки. Убѣжденіе это не ново, оно со-

ставляетъ общее достояніе критической школы, какъ въ ея позитивистическомъ, такъ и трансцендентальномъ выраженіи. И въ наши дни, когда не рѣдко на нашихъ глазахъ всплываютъ—явныя или прикрытыя—всякаго рода метафизическія новообразованія, это убѣжденіе строго сохраняется какъ вождями новокантіанскаго направленія, такъ и позитивной, опытной философіей. Однако у Дильтея оно имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ резиньяція съ ея отказомъ отъ разрѣшимости извѣстныхъ теоретическихъ—пограничныхъ или остаточныхъ—проблемъ; оно проникнуто здѣсь радикализмомъ, оставляющимъ далеко за собою все, что было высказано скептиками и критицистами, оно пріобрѣтаетъ глубину, изъ которой немедленно рождается новая жизнь.

Уже самый путь, которымъ Дильтей приходитъ къ этому убѣжденію, существенно разнится отъ пути критическихъ школъ. Невозможность метафизики онъ выводитъ не изъ абстрактныхъ опредѣленій границъ теоретическаго разума. Во всѣхъ этихъ стараніяхъ онъ видѣлъ только слѣды вліянія того самаго метафизическаго духа, который они стремятся уничтожить, продолжая вращаться въ кругу его предпосылокъ. Въ Кантѣ онъ усмотрѣлъ саморазложеніе абстракцій, создавшее исторію метафизики; и Кантъ, и судьба трансцендентальной философіи особенно отчетливо, казалось ему, подтверждаютъ живучесть метафизическаго духа. Единственное, но вполнѣ убѣдительное доказательство того, что метафизика, въ противоположность другимъ созданіямъ человѣческаго духа, есть феноменъ, исторически ограниченный, онъ нашелъ въ исторіи самой метафизики. «Феноменологія метафизики» (какъ Дильтей называлъ свои изслѣдованія) показываетъ, что всѣ донынѣ встрѣчавшіяся метафизическія системы возникли не изъ чистаго отношенія познанія къ воспріятію, но изъ работы познанія надъ совокупностью, созданной всею цѣлостностью духа.

Исторія тысячью устъ проповѣдуетъ ту важную истину, что великія міропониманія не являются результатомъ теоретическаго раздумья, продуктомъ логической работы понятій, но обязаны своимъ возникновеніемъ и содержаніемъ опыту, коренящемуся въ глубинѣ сердца. Бросьте взглядъ за сѣрую паутину абстрактныхъ метафизическихъ конструкцій,—и вы всюду встрѣтите живого человѣка, въ жилахъ котораго течетъ не разрѣженный сокъ разума, какъ голой мыслительной дѣятельности, но настоящая кровь. Прежде всякаго мышленія о жизни дана сама жизнь и заключенныя въ ней невыразимыя, никогда не исчерпываемыя мыслью переживанія внутренняго опыта. Средства познанія, которыми мы располагаемъ, допускаютъ, правда, построеніе науки о

природѣ; но это возможно лишь потому, что они ограничиваются избранными, частными содержаніями опыта, связывающимися по принципу достаточнаго основанія. Логически необходимая связь, которую мы конструируемъ, какъ основу всѣхъ явленій, встрѣчающихся нашимъ чувствамъ,—это только возстановленіе внѣшней связи отношеній, которая дозволяетъ предвидѣніе и расчетъ, указываетъ фактамъ ихъ мѣсто въ системѣ опыта. Но именно потребность науки возстановить эту логически необходимую связь повела къ тому, что наука отвлекается отъ внутренней, существенной связности міра. Въ переживаніи я всегда сознаю нѣчто чужое, что я чувствую отличнымъ отъ меня, но понять этотъ противодѣйствующій мнѣ субъектъ я могу лишь, подставивъ на его мѣсто связь математически-механической природы. Поэтому науки о внѣшнемъ мірѣ стали позитивными, и это произошло въ то же время изъ внутренней потребности этихъ наукъ, которыя оттолкнули метафизику за ея безплодіе еще ранѣе, чѣмъ гносеологическое движеніе нашего времени обратилось противъ нея. Но метафизическое сознаніе личности не истреблено, оно коренится во внутреннемъ опытѣ самой жизни.

Феноменологія метафизики показываетъ, что всякая метафизика стремится возвысить это метафизическое сознаніе до единства разумнаго знанія и пользуется тѣми же познавательными средствами, которыя являются плодотворными въ границахъ опытной науки, потому что отказываются объяснить сущность связи между явленіями и вывести факты, столь различныя по своему происхожденію. Раціональная наука была поэтому какъ бы позвоночнымъ столбомъ европейской метафизики. Но того, что дано непосредственному переживанію въ цѣлостности нашего существа, нельзя разложить на мысли, нельзя никогда обнаружить въ единствѣ логически необходимой связи. Одно изъ двухъ: или содержаніе метафизики было недостаточно для запросовъ жизненной природы человѣка, или ея доказательства оказались недостаточными, стремясь перешагнуть кругъ того, что разумъ способенъ констатировать въ опытѣ. Если метафизическое мышленіе хочетъ дѣйствительно познать субъектъ міра, это всегда—логизмъ; всякая метафизика, которая притязаетъ на познаніе субъекта мірового процесса, но въ немъ ищетъ не что иное, какъ логическую необходимость, становится въ явное противорѣчіе между своей цѣлью и своими средствами. Мышленіе не можетъ найти въ дѣйствительности иной связи, кромѣ логической. Нѣчто иное, чѣмъ логическую необходимость, мы можемъ только смутно угадывать въ сердцѣ міра въ поэтической игрѣ представленій, при помощи аналогій, влагая въ субъектъ мірового процесса то бездны и темныя силы

нашей души, то спокойную гармонію ея, ясную свободную волю, творческую фантазію; но это уже не наука, и метафизическія системы этого направленія цѣнны лишь, какъ протестъ противъ логической необходимости. Такимъ образомъ всякая метафизическая система характерна лишь для той ступени, въ которой душа усмотрѣла міровую загадку, но научнаго разрѣшенія этой загадки она не даетъ и дать не можетъ, ибо каждая попытка такого разрѣшенія неминуемо наталкивается на противорѣчіе между притязаніями мысли и тѣмъ переживаніемъ, въ которомъ душа сознаетъ себя передъ лицомъ дѣйствительности. Но это личное содержаніе душевной жизни въ своемъ постоянномъ историческомъ измѣненіи прихотливо, относительно, ограничено. Сама жизнь души измѣняется въ исторіи человѣчества, не только тѣ или иныя мысли. Изъ этого историческаго пониманія развитія душевной жизни, которая существуетъ прежде всякой метафизики, какъ науки, и держится вопреки ей и независимо отъ нея,—рождается сознаніе границъ нашего разума, иное и болѣе глубокое, чѣмъ сознаніе Канта, для котораго, въ духѣ 18 вѣка, метафизическое сознаніе было лишено исторіи.

Въ этомъ смыслѣ Дильтей задумалъ въ первомъ томѣ своего «Einleitung in die Geisteswissenschaften» написать исторію метафизики, которая должна была прослѣдить ея судьбы, начиная отъ миѳическаго представленія до окончательнаго умиранія метафизическаго отношенія человѣка къ дѣйствительности. Хотя въ этомъ томѣ онъ дошелъ только до возникновенія современныхъ опытныхъ наукъ въ 17 столѣтіи, но его многочисленныя историческія работы, которыя онъ издавалъ въ дополненіе къ исторической части своего труда, къ сожалѣнію въ очень отрывочной формѣ, всегда посвящены той же самой цѣли.

Отъ этого отверженія всякой метафизики, укрѣпленнаго на основѣ историческаго анализа, Дильтей ни въ чемъ не отступилъ; напротивъ, постоянно расширялъ его и работалъ надъ болѣе рѣзкой его формулировкой. Послѣ заключительной главы перваго тома «наукъ о духѣ» еще могло казаться, что гносеологическая точка зрѣнія человѣчества, разсмотрѣнію которой посвящался второй томъ, должна будетъ устранить всѣ трудности, приводящія къ невозможности метафизики, какъ науки. Но постоянно возвращаясь ко внутренней критикѣ гносеологическихъ школъ, Дильтей и здѣсь долженъ былъ признать пережитокъ метафизической эпохи и отклонить ихъ, увидѣвъ въ основѣ ихъ сопротивленія, дожившаго до нашихъ дней, тѣ же мотивы, что и въ анархіи метафизическихъ системъ. Все рѣзче выражалась его оппозиція противъ трансцендентальнаго идеализма, который восходитъ къ апріорнымъ условіямъ нашего познанія или къ абсолютнымъ цѣнностямъ, въ какомъ бы то ни

было смыслѣ; и не менѣе рѣшительно выступилъ онъ противъ позитивизма, который опирается только на чувственно данное и строитъ свою систему на наличности относительныхъ и самостоятельныхъ опытныхъ наукъ. Въ обоихъ вліятельныхъ направленіяхъ нашего времени онъ сумѣлъ разглядѣть метафизическія системы въ замаскированной формѣ, какъ бы на высшей ступени абстракціи. Для него характерна неутомимость, съ которой онъ умѣлъ находить для различныхъ формъ всевозможныхъ метафизическихъ системъ соотвѣтствующія имъ гносеологическія воззрѣнія и тѣмъ самымъ возводить и эти послѣднія къ лежащимъ въ основѣ первыхъ переживаніямъ. Но такъ какъ Дильтей вообще не столько критическій, сколько положительный, творческій умъ, то онъ создаетъ собственное понятіе философіи, почерпнутое изъ пониманія невозможности научнымъ путемъ обосновать метафизическое міровоззрѣніе или даже развить ученіе о познаніи, указывающее въ концѣ концовъ на то же самое жизненное чувство, изъ котораго вырастаетъ метафизика.

II. ТОЧКА ЗРѢНІЯ САМООСОЗНАНІЯ.

Основная черта, отличающая Дильтеевское понятіе философіи отъ многихъ другихъ постоянно повторяющихся попытокъ опредѣленія ея сущности, заключается въ томъ отношеніи, въ которомъ находятся, по Дильтею, логическая работа философской мысли—и жизнь. Философія для него, выражаясь одной формулой,—самоосознаніе (Selbstbesinnung), рефлексія жизни на самое себя. Ни одно слово не имѣетъ такого значенія у Дильтея, какъ жизнь: «переживаніе», «чувство жизни», «жизненное отношеніе», «жизненная загадка», «жизненный опытъ»,—повторяются на каждомъ шагу, къ нимъ постоянно возвращается философъ. Нельзя только понимать здѣсь жизнь въ какомъ-нибудь біологическомъ или прагматическомъ смыслѣ. Для Дильтея всѣ эти выраженія обозначаютъ внутреннее воспріятіе нашей души, непосредственное впечатлѣніе возникающихъ въ сознаніи фактовъ и состояній того, что является самымъ достовѣрнымъ для насъ, чего и скепсисъ никогда не въ силахъ превратить въ иллюзію. Эта самодостовѣрность внутренняго опыта—единственный прочный и неприкосновенный фундаментъ. Дильтей отказывается отъ всякой метафизики, какъ познанія міровой цѣльности, такъ какъ она не можетъ быть объективной истиной, не можетъ дать ея. Но, вѣдь, истина не метафизика. Объективное познаніе внѣшняго міра всегда можетъ быть спорнымъ, такъ какъ возможны лишь гипотетическія сужденія относительно того, что лежитъ въ основѣ явленій.

Но никакое сомнѣніе не возможно относительно явленій, возникающихъ въ сознаніи, и состояній, переживаемыхъ вмѣстѣ съ ними; въ нихъ дано истинное знаніе и въ нихъ же лежитъ исходный пунктъ философіи. Это, и только это, понимаетъ Дильтей подъ реальностью внутренняго опыта, которая должна выражать не метафизическое утвержденіе, но только безспорность послѣдней дѣйствительности, и которая въ мышленіи можетъ возвыситься до раздѣльнаго, отчетливаго знанія.

Разумѣется, это положеніе, въ его общей формѣ, не ново, не имъ открыто. Дильтей самъ хотѣлъ показать въ своей исторіи метафизики, что античность подготовила его, но только христіанство впервые высказало, а методически развило—новое время. Но въ то же время онъ хотѣлъ показать, почему античность съ господствующимъ въ ней созерцательнымъ настроеніемъ и устремленіемъ всякаго познанія къ изслѣдованію внѣшняго міра—не могла прійти къ нему; почему средневѣковье, подавленное превосходствомъ античной культуры, не построило на его основѣ системы наукъ; какъ до самаго послѣдняго времени мышленіе, постоянно оріентированное на естествознаніи, подвергало внутренній опытъ интеллектуалистическому истолкованію и всевозможными ограниченіями лишало его настоящей его цѣнности. Необходимо признать, что этотъ внутренній опытъ включаетъ не только чувственныя явленія, которыя, какъ факты нашего сознанія, безспорны для насъ и независимы ни отъ какихъ гипотезъ о внѣшнемъ мірѣ, но включаетъ и необозримое богатство иныхъ, особыхъ фактовъ и отношеній, что совокупность переживаній въ этомъ смыслѣ предшествуетъ всякому мышленію и господствуетъ надъ мышленіемъ, и что переживаніе—фактъ исторически измѣнчивый, который непрерывно углубляется и расширяется въ историческомъ развитіи. Жизнь въ своей всеобъемлющей формѣ, свободной отъ всякаго натуралистическаго или психологическаго истолкованія, но въ то же время въ своемъ типѣ, всегда исторически обусловленномъ, и есть, по Дильтею, то общее, чье самопознаніе (Selbstbesinnung) задача философіи. Такимъ образомъ смыслъ работы всей жизни Дильтея въ томъ, чтобы сдѣлать насъ зрячими къ этой жизни, повсюду вскрыть богатство внутренняго міра, являющагося какъ бы послѣдней субстанціей всякаго бытія.

Въ основаніи у него лежитъ теорія метода, которымъ мы пользуемся, чтобы закрѣпить въ понятіяхъ то, что дано въ непосредственномъ опытѣ, и представить его результаты въ связной цѣлокупности сужденій. По Дильтею, познаніе движется въ двоякомъ направленіи. Съ одной стороны оно является, какъ предметное знаніе, (Auffassen), съ другой—какъ пониманіе (Verstehen).

Предметное знаніе образуетъ систему отношеній, въ которой заключаются воспріятія и ихъ сочетанія, представленія памяти, сужденія, понятія, заключенія и ихъ сочетанія. Общее для всѣхъ этихъ формъ то, что въ нихъ даны лишь отношенія фактическаго рода, и что онѣ не сопровождаются сознаніемъ актовъ или операцій мысли. Отъ этого зависитъ объективность познанія даннаго. Это данное прежде всего проясняется въ элементарныхъ мыслительныхъ актахъ, т.-е. возвышается до отчетливаго сознанія въ функціяхъ сравненія, различенія, комбинированія, предшествующихъ всякому дискурсивному мышленію; далѣе оно отображается въ представленіяхъ и, замѣщая себя различными формами, участвуетъ въ дискурсивномъ мышленіи. Изъ этого взгляда на предметное познаніе, какъ на послѣдовательность процессовъ прояснения, отображенія и замѣщенія должна вытекать возможность (Дильтей развивалъ эту мысль въ своихъ лекціяхъ, а иногда намекалъ на нее въ своихъ сочиненіяхъ)—возможность свести формы дискурсивнаго мышленія къ формамъ выраженія конкретно данныхъ отношеній, такъ какъ обособленіе матеріала впечатлѣній отъ формъ ихъ связи—просто вспомогательное средство абстракціи. Во всякомъ случаѣ, Дильтей не считалъ законовъ мысли за апріорныя условія нашего мышленія. И еще менѣе способенъ онъ былъ признавать категоріальныя отношенія вещи и свойства, причины и дѣйствія за такія апріорныя, вытекающія изъ мышленія условія. Наоборотъ, эти категоріи, которыя интеллектуалистическія теоріи знанія считаютъ только логически-необходимыми предпосылками, или формами разсудка, основными отношеніями мышленія,—ихъ онъ попытался вывести изъ полноты жизненнаго самосознанія.

Пониманіе—другая форма, въ которой открывается намъ внутренняя жизнь,—всегда подчиняется условіямъ предметнаго знанія, но пріобрѣтаетъ существенное углубленіе, вступая въ отношенія, съ одной стороны, къ цѣлостности жизненнаго опыта личности, съ другой—къ выраженію переживанія въ чувственныхъ знакахъ и объективаціяхъ. Все содержащееся во внутреннемъ опытѣ всегда укладывается въ форму индивидуальной структуры, первично данной, какъ и оно само. Въ жизненномъ процессѣ каждое отдѣльное переживаніе принимается по отношенію къ цѣлому, а это цѣлое представляетъ, съ своей стороны, не сумму смѣняющихъ другъ друга моментовъ, но нѣкое единство, конституируемое при помощи ведущихъ отъ одного переживанія къ другому отношеній, которыя однако сами могутъ быть предметомъ переживаній. На основѣ жизненнаго опыта вырастаетъ пониманіе, всегда являющееся вторичнымъ переживаніемъ, воскрешающимъ жиз-

ненныя отношенія, а не простымъ предметнымъ представленіемъ множественности переживаній. Это пониманіе одно способно преодолѣть ограниченность единичнаго и субъективнаго въ личномъ опытѣ. Простираясь на множество людей, на духовныя созданія и формы общенія, оно расширяетъ кругозоръ личной жизни и расчищаетъ путь, ведущій отъ общаго къ универсальному. Взаимное пониманіе обезпечиваетъ намъ общеніе, которое существуетъ между индивидуумами, а это общеніе является исходнымъ пунктомъ для образованія того всеобщаго, что проникаетъ собою историческую жизнь. Такимъ образомъ пониманіе проходитъ цѣлую лѣстницу формъ, отъ элементарной интерпретаціи символическихъ движеній и словъ до послѣднихъ всеобщихъ истинъ наукъ о духѣ, въ которыхъ вторичное переживаніе на основѣ жизненнаго опыта стоитъ во взаимной и неразрывной связи съ систематическимъ знаніемъ.

Самое важное здѣсь—это переходъ отъ точки зрѣнія собственнаго «я», сознающаго съ безспорной достовѣрностью прежде всего лишь факты личнаго, внутренняго опыта, къ признанію того, что пережито другими познающими субъектами; для систематической философіи возникаетъ отсюда центральный вопросъ: какъ, исходя изъ «я», оправдать убѣжденіе въ реальности другихъ лицъ и внѣшняго міра. Въ извѣстіяхъ Берлинской Академіи наукъ (1890) Дильтей далъ этой старой проблемѣ свое рѣшеніе, которое часто понималось совершенно ошибочно и рѣдко оцѣнивалось по достоинству въ своихъ тенденціяхъ.

Дильтей исходилъ изъ «закона феноменальности». Этотъ высшій законъ философіи говоритъ, что все, для меня существующее, должно удовлетворять общему условію—быть фактомъ моего сознанія. Всякое допущеніе или даже всякое утвержденіе, говорящее, что мои впечатлѣнія и представленія должны относиться къ предмету внѣ меня, не переступаютъ границъ сознанія, ибо только въ противополагающихъ актахъ сознанія дано раздѣленіе «я» и объекта. Но законъ феноменальности незамѣтнымъ образомъ, путемъ ложныхъ заключеній, приводитъ къ феноменализму, если онъ связывается съ дальнѣйшимъ предположеніемъ, что фактъ сознанія—вещь или предметъ—состоитъ изъ элементовъ, данныхъ въ представленіяхъ. Это—интеллектуалистическое, ложное пониманіе закона феноменальности, которое возникло подъ вліяніемъ математическаго естествознанія 17 столѣтія. Но вотъ что важно: вѣру во внѣшній міръ Дильтей основываетъ не на логической связи, но выводитъ ее изъ связи жизни, данной во влеченіи, волѣ и чувствѣ и опосредствованной въ процессахъ, эквивалентныхъ актамъ мышленія. Нельзя путемъ неправильной абстракціи замыкать внѣшній міръ въ образы

представляющей дѣятельности. Не поможетъ намъ и включеніе ощущеній въ область понятій при помощи признаковъ, между которыми находится и независимость отъ воли. Первичное сознаніе внѣшняго міра возникаетъ только въ переживаніи, въ которомъ одновременно раскрывается и самосознаніе. Это тотъ же самый актъ различенія «я» и объекта внутри сознанія, словно борозда, проведенная въ немъ, которой ограничивается «я» и въ то же время объективируется чувственный образъ во внѣ. «Я» лишь постольку существуетъ для насъ, поскольку различается отъ внѣшняго міра, и слова «внѣшній міръ» имѣютъ лишь тотъ смыслъ, что отдѣляютъ его отъ «я».

Какъ психологически описывается это первоначальное переживаніе—вопросъ второстепенный. Дильтей думалъ, что въ переживаніи стѣсненной воли, въ импульсѣ и сопротивленіи содержится зародышъ раздѣленія «я» и объекта; онъ развивается, когда «я» отграничиваетъ себя, какъ самостоятельное цѣлевое цѣлое. Но принципіально взглядъ Дильтея независимъ ни отъ какой теоріи воли. Справедливо и то, что для него переживаніе чужой реальности лишено всякаго трансцендентнаго характера. «Я» и объекты находятся, какъ онъ это настойчиво подчеркиваетъ, оба внутри «сознанія вообще». Но такимъ путемъ мы достигли важнаго результата. Философская мысль хочетъ только прояснить то, что аналитически заключается въ жизненномъ опытѣ. Она только высказываетъ, чѣмъ является реальность внѣшняго міра для правильно понятаго опыта. И здѣсь самое важное то, что этого внѣшняго міра намъ не понять, исходя изъ чистыхъ опредѣленій мысли или, говоря общѣе, изъ интеллектуальныхъ актовъ. Всѣ наши высказыванія о существованіи чего-либо указываютъ въ послѣднемъ счетѣ на отношенія, данныя въ типическомъ опытѣ. Такимъ образомъ, соотвѣтственно съ общей точкой зрѣнія Дильтея, все философское мышленіе устремлено на то, чтобы, изслѣдуя лежащія въ основѣ всего переживанія, дать твердый смыслъ основнымъ понятіямъ, которыхъ требуетъ построеніе нашего представленія о мірѣ. И жизнь при этомъ не обращается въ составную часть или въ дополненіе міра логическихъ связей, но вся совокупность этихъ связей подчинена опыту жизни.

Это раскрытіе происхожденія нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра и ея правомѣрности обусловило возможность перехода къ объективной точкѣ зрѣнія, способной вмѣстить и оцѣнить опыты и переживанія другихъ познающихъ субъектовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ все богатство исторической жизни. Но для строгой выдержанности этого перехода его нужно было подкрѣпить вторымъ доказательствомъ—реальности времени. Все содержаніе исторической жизни, во всей неприкосновен-

ности, какъ оно раскрывается въ великихъ объективаціяхъ и проекціяхъ искусства, религіи и метафизики, лишь въ томъ случаѣ получаетъ свой смыслъ, если форма его развитія во времени—не просто форма познающаго сознанія, но форма самой жизни, единственной для насъ доступной и познаваемой реальности. Въ своихъ лекціяхъ Дильтей съ особенной любовью и тщательностью развивалъ ученіе объ объективности времени; въ своихъ напечатанныхъ работахъ онъ не далъ ему самостоятельнаго обоснованія.

III. УЧЕНІЕ О МІРОВОЗЗРѢНІИ.

Теперь открывается свободный и безопасный путь—перейти отъ субъективности собственнаго опыта къ анализу опыта всеобщаго и вмѣстѣ съ тѣмъ личное самосознаніе дополнить самосознаніемъ историческимъ, которое, оглядываясь назадъ отъ историческихъ объективацій, вскрываетъ все богатство жизни. Дильтей зналъ—не хуже всякаго другого,—что мы не можемъ остановиться на голомъ культѣ переживанія. Что такое эта жизнь, на непостижимомъ лицѣ которой читали мыслители и поэты всѣхъ вѣковъ,—этого не угадать ни простымъ резонированіемъ о ней, ни самосозерцаніемъ. Если Ницше спасся бѣгствомъ во внутреннія страны суверенаго «я», чтобы въ самоанализѣ постичь сущность жизни, то это ломаніе головы надъ міромъ единичнаго духа могло только повести къ полному банкротству. Что такое человѣкъ, не антропологическое созданіе, но познающій субъектъ, субъектъ чувствующій и волящій,—этому, таково было основное убѣжденіе Дильтея, учитъ только исторія. Только возвращаясь къ созданіямъ, воплощеннымъ въ исторіи, можно въ научной формѣ овладѣть тѣми цѣнностями, которыхъ требуетъ систематическое самоосознаніе. И здѣсь совпали его склонности и его мышленіе, которое стремилось во всей исторической жизни за выраженіями ея найти переживающаго ихъ человѣка во всей полнотѣ его переживаній, познать богатство человѣческой души. Какъ возводилъ онъ великія созданія религіи и поэзіи къ ихъ основнымъ переживаніямъ, какъ на протяженіи вѣковъ слѣдилъ онъ за измѣнчивостью типа «человѣкъ»,—все это вводитъ непосредственно въ его собственно историческую работу. Въ философскомъ отношеніи самымъ значительнымъ завоеваніемъ является эскизъ общаго ученія о міровоззрѣніи, которое онъ любилъ совершенно особенной любовью и тщательно разработалъ въ свои послѣдніе годы.

Предпосылки для этого ученія заключались въ тѣхъ опытахъ, которые предпринимало нѣмецкое, оріентированное на исторіи умозрѣ-

ниченная, но весьма широкая свобода въ развитіи міровоззрѣній, то метафизическое мышленіе, по своей природѣ, всегда, конечно, стремилось къ единству системы и общезначимости. Метафизика хочетъ быть наукой. Но здѣсь исторія учитъ всякаго, кто имѣетъ уши, чтобы слышать, что между философскими системами господствуетъ своего рода анархія, и что все еще съ одинаковымъ правомъ и при тѣхъ же самыхъ условіяхъ знанія высказываются и защищаютъ свои позиціи совершенно противоположныя истолкованія міра.

Здѣсь возникаетъ для ученія о міровоззрѣніи вторая задача: устранить страшное противорѣчіе между притязаніемъ философскихъ системъ на общезначимость и ихъ исторической анархіей; а это невозможно, пока мы останемся при діалектическихъ противопоставленіяхъ субъекта и объекта, мышленія и силы, какъ послѣднихъ противоположностяхъ, между которыми мы имѣемъ право произвольнаго выбора. Но когда мы видимъ, что споръ метафизическихъ системъ коренится въ послѣднемъ счетѣ въ самой жизни, въ жизненномъ опытѣ, въ отношеніяхъ къ жизненной проблемѣ, лишь тогда начинаемъ мы понимать значеніе и границы метафизической работы понятій, и даже болѣе—мы можемъ бросить взоръ въ многообразіе дѣйствительности, которое никогда не можетъ быть уловлено въ систему, въ законченную сѣть понятій, но только понято въ совокупномъ процессѣ мыслительной переработки міра. Поэтому путь къ преодолѣнію историзма ведетъ исключительно черезъ исторію. Постиженію связи между жизнью и метафизикой, погруженію въ жизнь, какъ въ средоточіе этихъ системъ, сознанію великихъ проходящихъ черезъ всю исторію связей системъ, въ которыхъ сохраняется ихъ типическое соотношеніе, какъ бы ни разграничивать и ни дѣлить ихъ,—всему этому учитъ только исторія. Поэтому Дильтей, приступивши послѣ долголѣтней работы надъ историческими метафизическими системами, къ построенію извѣстной классификаціи между ними, опирающейся на основныхъ противорѣчіяхъ въ жизненномъ чувствѣ, постоянно подчеркиваетъ, что эта новая типологія метафизическихъ міровоззрѣній основана на историческомъ сравненіи и только на немъ одномъ. Если на дѣлѣ онъ пришелъ въ концѣ концовъ къ тройному дѣленію типовъ, столь похожихъ во всякомъ случаѣ на три класса системъ, конструированныхъ Тренделенбургомъ, то это, быть можетъ, не случайность. Но, разумѣется, это и не простое перенесеніе абстрактныхъ разсужденій въ пеструю жизнь исторіи. Замѣчательно, что Дильтей всегда подчеркивалъ неокончательный характеръ своей классификаціи, что въ ней онъ въ концѣ концовъ хотѣлъ найти только средство для болѣе глубокаго прозрѣнія, исходящаго

изъ жизни, для уловленія великихъ цѣлей метафизики. Поэтому онъ былъ готовъ заранѣе допустить измѣненія въ своей типологіи, разсматривая ее, лишь какъ начало, а не какъ завершеніе сверхъисторическаго познанія.

Дильтей называетъ различаемые имъ типы міровоззрѣнія натурализмомъ, идеализмомъ свободы и объективнымъ идеализмомъ. Ихъ можно выдѣлить въ силу сродства между многочисленными историческими системами, которое, коренясь въ опредѣленной жизненной организаціи, заключаетъ въ себѣ разрѣшеніе въ одномъ опредѣленномъ направленіи всѣхъ проблемъ, содержащихся въ загадкѣ жизни.

Натурализмъ отправляется отъ сознанія нашей зависимости отъ природы. Эта природа обнимаетъ собственное тѣло такъ же, какъ и внѣшній міръ. Именно состоянія этого тѣла, могучія животныя влеченія, властвующія надъ нимъ, воздѣйствуютъ на наше жизненное чувство. Такъ возникаетъ направленіе, стремящееся подчинить все господствующей въ тѣлѣ животной жизни инстинктовъ и ея отношеніямъ къ внѣшнему міру; мышленіе и руководимая имъ цѣлесообразная дѣятельность поступаютъ здѣсь на службу животности (Animalität), они ограничиваются удовлетвореніемъ ея потребностей. Въ философскомъ обобщеніи выступаетъ утвержденіе, что процессъ природы является единственной и полной дѣйствительностью. Какимъ подавляющимъ кажется физическій міръ въ предѣлахъ нашего опыта! Какъ что то неизмѣримое и непрерывное, онъ охватываетъ исчезающія и мимолетныя духовныя явленія! Они кажутся похожими на интерполяцію въ великомъ текстѣ физической закономѣрности. И въ то же время природа—первоначальный источникъ всякаго познанія единообразія. Конечно, въ этомъ истолкованіи міра содержатся трудности, которыя въ неутомимой работѣ діалектики влекутъ натурализмъ все къ новымъ и новымъ формулировкамъ. И вотъ изъ грубѣйшей метафизики онъ постепенно превращается въ самый осторожный позитивизмъ, не отказываясь отъ господствующаго въ немъ жизненнаго чувства, не измѣняя вытекающаго изъ него принципіальнаго отношенія къ жизненнымъ загадкамъ.

Идеализмъ свободы вырастаетъ изъ того настроенія, въ которомъ познающій субъектъ съ суверенным превосходствомъ противополагаетъ себя всякой данности; онъ переживаетъ въ себѣ независимость духовнаго начала отъ всѣхъ этихъ данностей; духъ сознаетъ свое существо отличнымъ ото всякой физической причинности. Но въ то же время свободное своеволіе въ отношеніи къ другимъ лицамъ видитъ себя связаннымъ, не физически, но нравственной нормой и обязанностью.

Самопроизвольная и свободная жизненность находитъ въ себѣ такую силу, которая вліяетъ на другихъ лицъ, въ мѣру ихъ свободы, но въ то же время человѣкъ чувствуетъ, какъ въ немъ самомъ другія лица сдѣлались силой, оказывающей соотвѣтствующее вліяніе на его собственную самопроизвольность. Въ идеализмѣ свободы живой, волевой характеръ активнаго и пассивнаго взаимодѣйствія становится схемой міровой связи вообще. Онъ соотвѣтствуетъ героическому чувству жизни. Но и тутъ попытка научно развить основной принципъ міропониманія ведетъ къ неустранимымъ трудностямъ. Самое рѣзкое свое выраженіе этотъ идеализмъ получилъ въ нѣмецкой трансцендентальной философіи. Его мощь неразрушима, мѣняются только его форма и доказательства. Ибо эта мощь покоится на жизненной организаціи, которая отправляется отъ человѣка дѣйствующаго и требуетъ твердой нормы для поведенія.

Отъ этихъ двухъ обрисованныхъ нами типовъ отклоняется группа системъ, которыя образуютъ собственно главное ядро всякой метафизики и оказываются въ тѣсномъ родствѣ съ великими явленіями религіи и искусства. Этотъ типъ мысли основанъ на созерцательномъ жизнеощущеніи, въ которомъ жизнь чувства, все наше богатство, цѣнность и счастье бытія расширяются до особой универсальной симпатіи. Въ этомъ душевномъ состояніи индивидуализмъ чувствуетъ свое родство съ божественной связью вещей и со всякимъ другимъ звеномъ этой связи. Отсюда вытекаетъ общая метафизическая формула всей этой группы системъ. Всѣ части вселенной двоезначны; разсматриваемыя съ одной стороны, во внѣшнемъ воспріятіи, онѣ даны, какъ чувственные предметы и, какъ таковые, находятся въ физической связи; напротивъ, постигаемыя какъ бы изнутри, онѣ заключаютъ въ себѣ жизненную связь, которая переживается въ нашемъ собственномъ внутреннемъ мірѣ. Изъ сознанія всеобщаго сродства съ единой основой міра возникаетъ, какъ общее правило, детерминизмъ, такъ какъ отдѣльный человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ цѣлаго. Но, какъ въ натурализмѣ и въ идеализмѣ свободы, и здѣсь заключаются научно неразрѣшимыя трудности. Метафизика вырываетъ только отдѣльныя стороны изъ жизненной цѣлостности субъекта, изъ жизненной связи лицъ и проецируетъ ихъ, какъ міровую связь, въ безконечность. Отсюда рождается безпокойная діалектика, которая всюду гонитъ впередъ отъ системы къ системѣ, пока, исчерпавъ всѣ возможности, не приходитъ къ сознанію неразрѣшимости проблемы.

IV. ОСНОВОПОЛОЖЕНІЕ НАУКЪ О ДУХѢ.

Если историческое самоосознаніе совершается только путемъ историческаго пониманія, то въ самомъ пониманіи этомъ и заключается проблема чрезвычайной важности: проблема, которая была предметомъ споровъ еще въ тѣ дни, когда родилась историческая школа, которая въ эпоху внутренней зрѣлости Дильтея получила, казалось, хотя и радикальное, но весьма неудовлетворительное рѣшеніе, переносившее на духовный міръ методы естественно-научнаго мышленія. Не одна только личная потребность въ систематической ясности влекла Дильтея къ раздумью надъ основами историческаго мышленія. Въ самой исторической школѣ сознавалась мучительная незаконченность, и до нынѣшняго дня продолжаетъ сказываться неувѣренность въ принципахъ историческаго изслѣдованія и во внутренней связи духовно-историческихъ дисциплинъ. Попытки нѣмецкаго идеализма дать схему всеобщей философіи исторіи, какъ глубоко ни были онѣ задуманы и опоэтизированы въ энциклопедической системѣ Гегеля, все-таки оказались несостоятельны. И съ превосходствомъ человѣка, одареннаго подлиннымъ историческимъ чувствомъ, Дильтей понялъ, что смѣлыя попытки французскаго и англійскаго позитивизма разрѣшить загадку историческаго міра перенесеніемъ въ него естественнонаучныхъ принциповъ и методовъ и разработать натуралистическую философію исторіи въ формѣ соціологіи,— попытки эти въ метафизическомъ смыслѣ не менѣе насильственны, чѣмъ конструкціи нѣмецкаго идеализма. И вотъ онъ рѣшился оправдать самостоятельность духовно-соціальнаго міра, въ которомъ онъ жилъ, который понималъ, какъ никто другой, и своеобразіе пріемовъ его изученія. Самые ранніе систематическіе опыты его относились къ основоположенію «наукъ о духѣ», имъ же введенъ и самый этотъ терминъ въ Германіи. Онъ постоянно возвращался къ работѣ надъ этимъ основоположеніемъ. Дать цѣльное его изложеніе (которому предшествовали другія формулировки, отчасти напечатанныя на правахъ рукописи) онъ задумалъ въ своемъ«Введеніи въ науки о духѣ», и первая книга перваго тома представляетъ, по крайней мѣрѣ, очеркъ связной теоріи духовнаго міра. Но хотя ему и не удалось закончить своего столь широко задуманнаго труда, онъ развилъ свои основныя мысли въ цѣломъ рядѣ отдѣльныхъ статей. За годъ до смерти, въ своемъ послѣднемъ напечатанномъ трудѣ онъ еще разъ взялся за задачу изобразить «построеніе историческаго міра въ наукахъ о духѣ».

Цѣль этихъ трудовъ его подвергалась не всегда справедливой оцѣнкѣ. Прежде всего это вовсе не логическая цѣль въ собственномъ смыслѣ

Его сравнительно мало интересовали вопросы методологическіе, которые касаются противоположности историческаго и естественнонаучнаго мышленія и въ настоящее время выдвигаются на первый планъ; его взоръ былъ устремленъ къ иному. Его цѣлью было воскрешеніе великихъ замысловъ Гегеля—вскрыть структуру духовнаго міра, какъ самобытной дѣйствительности, въ которой соціально-историческіе факты нашли бы свое мѣсто и вмѣстѣ съ тѣмъ свою связь, допускающую ихъ историческое и систематическое изученіе. Онъ попытался извлечь изъ этой духовной жизни длительныя, основныя черты сверхличной значимости, жизненныхъ связей, въ которыхъ протекаетъ жизнь исторіи и заключаются принципы нашего сознательнаго вмѣшательства въ жизнь и общественнаго строительства. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что трудъ, предпринятый Дильтеемъ—описать космосъ духовныхъ явленій, какъ связное и отдѣльное отъ природы цѣлое, представляетъ самый значительный, во всякомъ случаѣ самый самостоятельный опытъ философіи исторіи, т.-е. теоріи основъ исторической жизни.

Онъ исходилъ прежде всего изъ положенія, что въ психо-физическихъ индивидуумахъ, въ «жизненныхъ единицахъ», анализъ находитъ послѣдніе элементы, изъ которыхъ построяются общество и исторія. Субъекты, о которыхъ высказывается естественно-научное мышленіе, суть гипотетически полагаемыя единицы; въ наукахъ о духѣ это единицы реальныя, данныя, какъ факты во внутреннемъ опытѣ. И притомъ жизненная единица дана себѣ, какъ живое цѣлое, въ которомъ всѣ функціи даны во внутренне переживаемыхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Эта связь первична. Дильтей называетъ ее, благодаря ея телеологическому сплетенію, «структурной связью». Мы опознаемъ ее въ ея отдѣльныхъ звеньяхъ и констатируемъ ея постоянныя свойства: «самость» (Selbigkeit), дѣятельность, страданіе, постановка цѣлей. И этой переживаемой жизненности, этой, данной во внутреннемъ опытѣ, не формальной, но матеріальной цѣльности никакая мысль не въ силахъ разрушить, не въ силахъ исказить ея непосредственности. Ни одна теорія не можетъ проникнуть за эту опознанную въ душевной жизни и привычную для насъ связь. Исходя изъ этого, Дильтей повелъ борьбу противъ объяснительной или конструктивной психологіи, которая, по примѣру естественныхъ наукъ, стремится свести, въ какой бы то ни было формѣ, всѣ переживанія на отношенія элементовъ, но гдѣ ни элементы, ни ихъ отношенія недоступны переживанію. Всякій конструктивный методъ такого рода жертвуетъ непосредственно и внутренно переживаемой нами связью функцій ради связи чисто внѣшняго сосуществованія и послѣдовательности. Какъ бы далеко ни сумѣла проникнуть конструктивная

психологія, исходя изъ анализа чувственныхъ ощущеній, Дильтей не можетъ отказаться отъ задачи научно уловить и описать переживаемую связь, какъ таковую. Такого рода психологію Дильтей называлъ сначала «реальной психологіей»; позднѣе, въ своихъ «Ideen über eine beschreibende und zergliederne Psychologie »(1894), онъ предпочиталъ выраженіе «описательная и аналитическая психологія»; наконецъ, въ своихъ «Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften» (1905), онъ охотнѣе всего называлъ ее «структурной психологіей».

Онъ требовалъ этой структурной психологіи, какъ основы для пониманія отдѣльнаго человѣка, для изученія индивидуальностей, которыя служатъ послѣдними и самыми реальными камнями въ зданіи человѣческаго общества. Она должна была изслѣдователю духовнонаучныхъ областей дать то, чего онъ напрасно ищетъ въ лабораторіяхъ экспериментальной психологіи: твердое, научно обоснованное знаніе о связи функцій, живыхъ въ отдѣльной личности, и прочную терминологію.

Однако было бы недоразумѣніемъ думать, что Дильтей хотѣлъ всѣ науки о духѣ основать на психологіи, какъ онъ понималъ ее. Хотя ея истины и образуютъ основу дальнѣйшаго построенія, но онѣ заключаютъ лишь вырванное изъ исторической дѣйствительности, частное содержаніе и не обнимаютъ всѣхъ фактовъ, составляющихъ предметъ наукъ о духѣ. Второе основное убѣжденіе Дильтея гласитъ, что изъ совокупной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ въ исторіи возникаютъ образованія, значеніе и жизнь которыхъ выходятъ за предѣлы отдѣльной личности. Содержаніе единичнаго духа лишь преходящая, отдѣльная форма среди объемлющаго ее содержанія духа, господствующаго въ исторіи и обществѣ. Высшее въ каждомъ индивидуумѣ это способность жить въ чемъ то, что уже не есть онъ самъ. Для этого объемлющаго цѣлаго, которое однако спеціализируется на множествѣ отдѣльныхъ связей, Дильтей въ своей послѣдней работѣ ввелъ терминъ «дѣйственная связь». Связь эта, заключенная въ устойчивыхъ продуктахъ творчества историческаго человѣка, тѣмъ отличается отъ причинной связи природы, что она, сообразно со структурой духа, рождаетъ цѣнности и реализуетъ цѣли. И при томъ не случайно, не здѣсь или тамъ, но самая структура духа—въ томъ, чтобы въ своей дѣйствительной связи, на основѣ своихъ воззрѣній порождать цѣнности и реализовать цѣли. Въ этой связи творчества и протекаетъ исторія. Историческая жизнь творитъ, она самостоятельна и дѣятельна въ созданіи благъ и цѣнностей, и всѣ понятія о нихъ—только отраженія ея дѣятельности. Носителями этого самостоятельнаго творчества въ духовномъ мірѣ являются индивидуумы, общества, культурныя системы, основанныя на сотрудничествѣ лицъ.

Совмѣстная работа индивидуумовъ опредѣляется тѣмъ, что для реализаціи цѣнностей они подчиняютъ себя нормамъ и ставятъ себѣ цѣли. Такъ во всякомъ видѣ сотрудничества выражается уклонъ жизни, который совпадаетъ съ существомъ человѣка и связываетъ во-едино личности,—какъ бы сердцевина, недоступная для психологіи, но проявляющаяся во всякой системѣ отношеній между людьми. Въ индивидуумахъ протекаетъ первоначально такая дѣйственная связь. Но эти индивидуумы суть точки, гдѣ скрещиваются системы отношеній, каждая изъ которыхъ является постояннымъ носителемъ воздѣйствій. Это творчество совершается въ личностяхъ, общинахъ, культурныхъ системахъ, націяхъ, въ условіяхъ, поставленныхъ природой, которая постоянно предлагаетъ имъ матеріалъ и импульсы; оно достигаетъ въ наукахъ о духѣ своего самосознанія. Но различные носители творчества сплетаются и въ болѣе широкія, общественно-историческія связи, какъ то: нація, эпоха, историческій періодъ. На основѣ этой связи развивается дальнѣйшая форма объединенія исторической жизни. Такъ историческій міръ является для насъ цѣлымъ, это цѣлое—дѣйственной связью, эта дѣйственная связь—создающей цѣнности, полагающей цѣли, короче—творческой.

Внутри этого цѣлаго можно обособить отдѣльныя дѣйственныя связи. Важнѣйшими группами среди нихъ являются, съ одной стороны, «системы культуры», состоящія изъ отдѣльныхъ изолируемыхъ областей, въ которыхъ совершаются частные акты творчества для общихъ цѣлей;- во-вторыхъ, «системы внѣшней организаціи общества»—союзы, основанныя на отношеніяхъ господства, подчиненія и равноправнаго соединенія волевыхъ единицъ; и въ-третьихъ, посединѣ между этими двумя системами—право, какъ строй общественныхъ цѣлей, принудительно поддерживаемый внѣшней организаціей общества.

Съ этой точки зрѣнія науки о духѣ получаютъ свою задачу и свою самостоятельность.

Что даетъ намъ право противопоставлять естествознанію такія науки, какъ исторію, политическую экономію, юридическія и государственныя дисциплины, науку о религіи, изученіе литературы, поэзіи и музыки, философскихъ міровоззрѣній и системъ, а также психологіи,—выдѣлять ихъ, какъ самостоятельное цѣлое, и называть ихъ науками о духѣ? Прежде всего, онѣ всѣ относятся къ одному великому факту: къ человѣческому роду; онѣ описываютъ и разсказываютъ, судятъ и опредѣляютъ понятія и теоріи по отношенію къ этому факту. Правда, въ немъ одновременно содержится то, что привыкли раздѣлять на физическое и психическое, и потому науки о духѣ привлекаютъ человѣка

и съ его физической стороной въ кругъ своего изученія. Слѣдовательно, науки о духѣ не могутъ быть отграничены исключительно по матеріалу, къ которому онѣ относятся. Нельзя забывать еще объ одномъ условіи. Предметъ ихъ возникаетъ только въ результатѣ особаго отношенія къ человѣчеству, которое характеризуется тенденціей восходить отъ внѣшняго къ внутреннему, данное въ чувственномъ опытѣ дѣлать доступнымъ для вторичнаго переживанія путемъ уясненія его смысла. Но это внутреннее—не психическій процессъ жизни, не одно психическое; предметъ, съ которымъ имѣетъ дѣло право, поэтика или религія, есть духовное образованіе съ особой ему присущей структурой и закономѣрностью; его нельзя разложить на простую сумму психическихъ функцій. Это духовная связь, проявляющаяся въ чувственномъ мірѣ, которую мы понимаемъ, только исходя изъ этого міра. Этимъ не только вполнѣ опредѣляется принципъ, который существенно отграничиваетъ науки, о духѣ отъ естественныхъ, но становится яснымъ и смыслъ словъ «науки о духѣ» и право ихъ употребленія. Это тотъ же самый смыслъ, въ которомъ Монтескьё говорилъ о духѣ законовъ, Гегель—объ объективномъ духѣ, Іерингъ о духѣ римскаго права.

Исторически это сознаніе, господствующее во всѣхъ наукахъ о духѣ, развилось сравнительно поздно. Въ то время, какъ естественныя науки въ стремительномъ своемъ ростѣ конституировались въ первой половинѣ 17 столѣтія, лишь вторая половина 19-го дала основоположеніе наукъ о духѣ. Подготовлено оно было 18-мъ вѣкомъ и просвѣтительными идеями, которыя обусловливали всемірно-историческое пониманіе отдѣльныхъ частей исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ построеніе естественной системы наукъ о духѣ. Изъ того убѣжденія, что науки о духѣ не могутъ установить одной общезначимой системы понятій, возникла затѣмъ истинная формулировка проблемъ духовнаго міра. Начиная съ конца 18-го и до второй половины 19-го столѣтія, науки о духѣ,—главнымъ образомъ въ Германіи,—опредѣлили истинную связь своихъ задачъ, и тѣмъ самымъ постепенно завоевали историческій міръ, въ качествѣ своего цѣльнаго объекта, и историческое сознаніе, какъ цѣльное отношеніе къ нему.

Въ выработкѣ своихъ методовъ науки о духѣ повсюду находились въ зависимости отъ ранѣе развившихся наукъ естественныхъ. Такъ біологія первая нашла сравнительный методъ, который затѣмъ сталъ получать все болѣе широкое примѣненіе въ систематическихъ наукахъ о духѣ, и экспериментальные методы были перенесены на психологію, эстетику и педагогику. Но несмотря на отдѣльныя точки соприкосновенія, связь духовнонаучныхъ методовъ, уже по самому исходному пункту, отлична

ніе, стремясь опредѣлить свое собственное мѣсто въ связи историческихъ возможностей, полный обзоръ которыхъ былъ данъ впервые имъ же. Сознаніе внутренней связности расходящихся направленій философской мысли и извѣстнаго сродства между ними проснулось, правда, уже рано, но въ очень смутномъ видѣ. Во всѣхъ попыткахъ эклектизма оно было дѣятельнымъ участникомъ. Лейбницъ былъ имъ проникнутъ, признавая все положительное въ системахъ различныхъ направленій и считая ошибочнымъ лишь то, что ими оспоривалось. Слѣдующимъ шагомъ нѣмецкой спекуляціи было признать это формально, какъ историческую основу для построенія своихъ собственныхъ системъ. Съ этою цѣлью Фихте, Тренделенбургъ и другіе стремились конструктивно опредѣлить всевозможные виды системъ. Такъ, Тренделенбургъ, учитель Дильтея, усмотрѣлъ коренное различіе философскихъ системъ въ той противоположности, которую онъ считалъ самой глубокой въ предѣлахъ міра нашихъ понятій: это противоположность между мышленіемъ и бытіемъ (по его терминологіи—«силой»). Въ самомъ дѣлѣ, отношеніе между ними можно представлять трояко: или сила прежде мысли, или мысль прежде силы, или же, наконецъ, мысль и сила въ основѣ своей тожественны. Въ первомъ случаѣ возникаетъ группа матеріалистическихъ системъ, которую, по имени ея виднѣйшаго представителя въ исторіи можно назвать демокритизмомъ, во второмъ случаѣ—группа идеальныхъ системъ, платонизмъ, и въ послѣднемъ—философія тожества, спинозизмъ.

Едва ли можно сомнѣваться, что эти идеи вдохновляли и Дильтея. Но въ томъ то и сказалась его оригинальность, что онъ, выйдя изъ сферы логическихъ и при томъ весьма спорныхъ противоположеній, выработалъ такія точки зрѣнія, съ помощью которыхъ мы можемъ схватить не только простыя абстрактныя возможности, но и жизненную дѣйствительность. Для историческаго сознанія, въ которомъ жилъ Дильтей, всѣ понятія получили отношеніе къ опредѣленной—исторически и индивидуально—жизни, полное пониманіе ихъ требовало постояннаго возвращенія къ этой жизни. Такимъ образомъ послѣдній корень всякаго міровоззрѣнія открылъ онъ въ жизни, которая въ процессѣ своего самосознанія выдвигаетъ чередующіяся явленія опыта и вмѣстѣ съ ними всевозможныя загадки. Изъ этого корня вырастаетъ твердая структура всякаго міровоззрѣнія. То, что скрыто смутно въ жизненной загадкѣ, какъ клубокъ проблемъ, міровоззрѣніе стремится превратить въ закономѣрную скàлу, въ опредѣленное развитіе, согласно которому оно, на основѣ познанія дѣйствительности, хочетъ достигнуть ея оцѣнки и, идя далѣе, опредѣлить нормы нашего поведенія. Но міровоззрѣнія

развиваются при различныхъ условіяхъ. Какъ земля покрыта безчисленными формами живыхъ существъ, между которыми разыгрывается неустанная борьба за существованіе и за пространство для своего размноженія, такъ развиваются въ мірѣ людей формы міровоззрѣній и борятся между собою за власть надъ духомъ. Но во всѣхъ этихъ разновидностяхъ міровоззрѣнія сохраняется постоянное отношеніе между образомъ міра, жизненной оцѣнкой и цѣлями воли. Въ этомъ то и выражается функція міровоззрѣній въ исторіи, какъ гласитъ первое и основное положеніе Дильтеевскаго ученія о міровоззрѣніи; а исторія для него не что иное, какъ сознаніе жизнью себя самой, и она должна поэтому отражать структуру жизни въ ея существенныхъ чертахъ.

Но цѣль міровоззрѣнія—постигнуть многообразіе его историческихъ проявленій, и здѣсь уже намъ измѣняетъ абстрактное мышленіе; стоитъ только представить себѣ, что развитіе міровоззрѣнія требуетъ не только логической работы надъ понятіями, но рядомъ съ метафизическимъ геніемъ стоитъ геній религіозный и художественный. Всѣ эти творческіе умы живутъ въ той высотѣ, гдѣ они освобождаются отъ общественныхъ узъ, отъ работы надъ ограниченнымъ кругомъ задачъ, отъ подчиненности историческимъ условіямъ. Всѣ они работаютъ надъ пониманіемъ жизни, нестѣсненные этими искажающими вліяніями, и въ этомъ царствѣ свободы они создаютъ мощныя міровоззрѣнія, развивающіяся не сходно по закону своего образованія, своей структурѣ и своимъ типамъ. Какъ недостаточны формулы логическаго или метафизическаго систематика, чтобы опредѣлить взаимныя отношенія искусства, религіи и метафизики! Пока мы упорно не хотимъ покинуть точки зрѣнія рефлексіи, устремленной въ направленіи къ цѣльной общезначимой системѣ, мы можемъ смотрѣть на поэтическія и религіозныя жизне- и міровоззрѣнія, лишь какъ на болѣе или менѣе совершенныя приближенія, какъ на символическія одѣянія, на дополненія, на ступени въ томъ развитіи познанія, которое находитъ свое послѣднее завершеніе въ абстрактной, общезначимой системѣ. Но отъ этихъ абстрактныхъ помысловъ, являющихся чѣмъ то послѣднимъ, не первоначальнымъ, историческое сознаніе ведетъ насъ назадъ, къ самой жизни. Оно показываетъ, что метафизическая работа понятій есть только одна изъ формъ выраженія, на ряду съ поэтической и религіозной, что человѣкъ, расширяя свой жизненный опытъ, приходитъ къ сознанію самого себя; и въ то же время оно показываетъ, что при всей метафизической работѣ надъ понятіями до сихъ поръ не удалось сдѣлать ни одного шага впередъ къ созданію цѣлостной системы. Если, согласно съ условіями религіознаго и поэтическаго мышленія и творчества существовала и будетъ существовать, хотя и огра-

отъ связи естественныхъ наукъ. Хотя въ основѣ этихъ методовъ лежатъ всеобщія формы мышленія и процессы предметнаго пониманія, но къ нимъ присоединяются здѣсь особыя условія, опредѣляющія ихъ собственную структуру.

Важнѣйшее изъ нихъ вытекаетъ изъ отношенія, въ которомъ науки о духѣ находятся къ жизни. Онѣ представляютъ только высшее развитіе сознанія, которое, на любыхъ ступеняхъ знанія всегда сопутствуетъ жизни. Исходный пунктъ образуетъ жизненный опытъ индивидуума. Онъ возникаетъ изъ воспоминанія о теченіи собственной жизни и изъ общенія съ другими лицами, которыя вызываютъ воспоминанія о своихъ состояніяхъ, переживанія, образы различныхъ положеній. Онъ образуется путями, эквивалентными индукціи. Конечно, его достовѣрность отлична отъ научной общезначимости. Но индивидуальная точка зрѣнія, связанная съ личнымъ жизненнымъ опытомъ, находитъ поправку и расширеніе во всеобщемъ жизненномъ опытѣ, т.-е. во всѣхъ тѣхъ положеніяхъ, которыя формулируются въ кругу лицъ, находящихся въ какомъ бы то ни было общеніи, и являются ихъ общимъ достояніемъ. Это мысли о жизни, оцѣнки, правила поведенія, опредѣленія цѣлей и благъ, отлагающіяся въ видѣ пословицъ, мыслей о страстяхъ, характерѣ и цѣнностяхъ жизни въ обобщающей народной мудрости и въ литературѣ. Но важно отмѣтить, что такое знаніе живетъ не только въ отдѣльныхъ индивидуумахъ и ихъ обществахъ, но и въ отдѣльныхъ идеальныхъ субъектахъ, поднимающихся надъ ними въ историческомъ развитіи. Всякое органическое государственное цѣлое развиваетъ знаніе о самомъ себѣ, о нормахъ, съ которыми связано его существованіе, о его отношеніяхъ къ человѣку. Науки о духѣ возвышаютъ весь этотъ опытъ самопознанія до логической ясности. Поэтому онѣ всегда тяготѣютъ къ жизни и находятся во взаимномъ обмѣнѣ съ нею. Жизнь и жизненный опытъ—это вѣчно свѣжіе, неизсякающіе источники для пониманія соціально-историческаго міра. Пониманіе, идя отъ жизни, проникаетъ все въ новыя глубины; и лишь въ обратномъ воздѣйствіи на жизнь и общество науки о духѣ получаютъ свое высшее значеніе.

Но это непосредственное отношеніе, въ которомъ находятся жизнь и науки о духѣ, ведетъ въ нихъ къ противорѣчію между тенденціями жизни и ихъ научными цѣлями. Историкъ, политико-экономъ, теоретикъ государственнаго права, эстетикъ—всѣ они стоятъ въ гущѣ жизни, хотятъ вліять на нее. Они не могутъ не произносить своего приговора надъ историческими лицами и направленіями, и приговоръ этотъ бываетъ обусловленъ ихъ индивидуальностью. Даже тамъ, гдѣ

они увѣрены, что ихъ пріемы свободны отъ предвзятости, они все-таки остаются въ зависимости отъ своего круга зрѣнія: всякій анализъ понятій какого-либо прошедшаго поколѣнія вскрываетъ въ этихъ понятіяхъ элементы, возникшіе изъ предпосылокъ нашего времени. Желанная общезначимость логическихъ конструкцій блѣднѣетъ и исчезаетъ, когда мѣняется жизнь, питавшая ихъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ всякой наукѣ, какъ таковой, присуще притязаніе на общезначимость. Если должны быть наукі о духѣ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, онѣ должны ставить себѣ эту цѣль. Здѣсь заложено противорѣчіе тенденцій, котораго въ подобной формѣ не знаетъ естествознаніе. Характеръ относительности, присущій его законамъ, существенно иного типа. Пусть всѣ его допущенія, раздѣляемыя данною эпохой, только устойчивыя гипотезы, всегда подразумѣвающія возможность замѣны ихъ лучшими гипотезами, все ихъ развитіе идетъ, по крайней мѣрѣ, принципіально, независимо отъ историческихъ условій индивидуальности, націи или эпохи. Напротивъ, въ наукахъ о духѣ вся работа понятій всегда окутана этой атмосферой индивидуальности и исторической относительности. Именно потому, что не логическая работа образуетъ основу наукъ о духѣ, а постиженіе психическаго состоянія въ его цѣльности и повтореніе его въ сочувственномъ переживаніи, что жизнь въ нихъ постигается жизнью, онѣ и на своей высшей ступени всегда являются выраженіемъ жизни, которая была и будетъ подчинена закону исторической относительности. Какъ возможно здѣсь примиреніе между этими тенденціями, заложенными въ самихъ наукахъ о духѣ, какъ можно соединить ихъ притязаніе на общезначимость, которое онѣ необходимо должны поддерживать, съ характеромъ относительности, столь же необходимо присущимъ имъ?

Общій принципъ для разрѣшенія этого противорѣчія Дильтей нашелъ въ своемъ пониманіи историческаго міра, какъ дѣйственной связи. Ея средоточіе въ самой себѣ. Каждая отдѣльная, заключенная въ ней дѣйственная связь, полагая цѣнности и реализуя ихъ, имѣетъ свой центръ въ самой себѣ, но всѣ онѣ структурно объединены въ одно цѣлое, въ которомъ, изъ сужденія о значительности отдѣльныхъ частей, рождается смыслъ связи историческаго міра; такимъ образомъ въ этомъ структурномъ цѣломъ должно корениться всякое полаганіе цѣнностей и цѣлей, завѣщанныхъ для будущаго.

Для Дильтея и методовъ его работы характерно, что онъ не остановился на этихъ самыхъ общихъ формулахъ; вѣдь для него онѣ были только высшей абстракціей, найденной въ его собственной упорной и неутомимой борьбѣ съ весьма опредѣленными и ограниченными проблемами. Въ частныхъ изслѣдованіяхъ онъ окончательно достигъ ясности

своей общей основной идеи. Прежде всего въ этомъ отношеніи интересны его работы надъ созданіемъ новой поэтики; но и возможность общезначимой педагогики онъ основывалъ на этомъ же принципѣ.

V. ПОЭТИКА И ПЕДАГОГИКА.

Кто умѣлъ такъ глубоко и такъ живо чувствовать поэзію, какъ Дильтей, и кто въ то же время старался въ упорной борьбѣ постигнуть законы духовной жизни и принципы ея изслѣдованія, тотъ не могъ остановиться на чисто исторической точкѣ зрѣнія. Представимъ себѣ, что мы подошли къ извѣстному историческому періоду. Прошедшее охватываетъ насъ со всѣхъ сторонъ и въ области поэзіи; но мы должны возвыситься надъ чисто пассивнымъ историческимъ пониманіемъ, иначе наступитъ царство полной анархіи вкуса. И вотъ уже въ 70-хъ годахъ Дильтей указалъ, какъ на одну изъ насущныхъ задачъ современной философіи, на возстановленіе здоровыхъ отношеній между эстетической мыслью и искусствомъ. Онъ долго работалъ надъ этой задачей; съ наибольшей полнотой онъ развилъ свои мысли въ изслѣдованіи о «силѣ поэтическаго воображенія», которое онъ, какъ «матеріалы для поэтики», посвятилъ Эдуарду Целлеру къ его пятидесятилѣтнему докторскому юбилею («Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik»).

Задача поэтики вотъ въ чемъ: можетъ ли она прійти къ общезначимымъ положеніямъ, способнымъ стать правилами творчества и нормами критики? Отъ старой задачи поэтики нельзя отказаться. Поэтому наряду съ исторіей изящной литературы должна существовать общая наука объ элементахъ и законахъ, на основѣ которыхъ создаются поэтическія произведенія. Исходнымъ пунктомъ такой теоріи долженъ быть анализъ творческой способности, акты которой обусловливаютъ поэзію. Поэтика имѣетъ прежде всего свою точку опоры въ образцовыхъ и общепризнанныхъ созданіяхъ, изъ которыхъ она получаетъ свои абстракціи; затѣмъ метафизическое понятіе прекраснаго: но его она должна искать въ душевной жизни. Такимъ образомъ одно только раскрытіе элементовъ поэтической силы воображенія, полученное путемъ историческаго и психологическаго анализа, ведетъ къ научно пригодной поэтикѣ.

Фантазія вовсе не чудо, какъ это могло бы показаться сначала, это не явленіе, совершенно отличное отъ повседневной жизни человѣка: напротивъ, она связана со всѣмъ строемъ душевной жизни. Она не только въ каждую минуту вліяетъ на наше поведеніе, какъ бы облекая все наше существованіе и одновременно выводя насъ изъ его предѣловъ: много

свободнѣе и независимѣе оказывается дѣятельность фантазіи, когда она строитъ второй міръ, отличный отъ міра, въ которомъ мы живемъ и дѣйствуемъ. Такъ время рыцарства и придворная культура Ренессанса показываютъ, какъ вполнѣ отрѣшенное отъ жизни созданіе поэтическаго міра уже подготовлялось въ ней самой. Этотъ міръ возникаетъ для поэта въ связи со всей совокупностью его жизненнаго опыта, еще прежде, чѣмъ явились идея и планъ произведенія. Поэтическій міръ существуетъ прежде, нежели поэтъ записалъ первую строчку своей поэмы. Въ его построеніи участвуютъ всѣ силы человѣка. Поэтому и въ жизни поэтъ отличается отъ всѣхъ другихъ классовъ людей; въ немъ живетъ могучее, совершенно невольное и непреодолимое влеченіе къ творчеству, обусловленное чрезвычайной силой впечатлѣній, чувствъ и образовъ фантазіи. Такъ изъ элементарныхъ процессовъ съ внутренней необходимостью вырастаютъ поэтическія созданія.

Всякое произведеніе поэзіи есть изображеніе отдѣльнаго событія. Но какъ бы далеко прекрасное ни обособилось отъ опыта жизни, переживанія всегда остаются источникомъ, питающимъ опосредственно или непосредственно каждую часть произведенія. Но отношеніе поэта къ жизненной дѣйствительности—иное, чѣмъ у философа или государственнаго дѣятеля; онъ пользуется фактами опыта не для обобщеній и не для удовлетворенія системы потребностей; его глазъ вдумчиво покоится на нихъ; они открываютъ ему черту жизни, которой *такъ* не видѣлъ ранѣе никто, и которую онъ, отрѣшивши отъ связи съ дѣйствительностью, предлагаетъ для вторичнаго переживанія, облекая иллюзіей реальности. Онъ помогаетъ намъ видѣть отдѣльное событіе во всей его значительности. Это значитъ прежде всего, что имъ подчеркиваются эмоціональныя цѣнности, связанныя въ жизни съ этимъ событіемъ. Но въ то же время въ каждомъ поэтѣ заложено нѣчто ясновидящее. Ибо познаніе цѣнностей, сообразно со структурой нашей душевной жизни, всегда связано съ объективнымъ углубленіемъ и расширеніемъ жизненнаго опыта. И если поэтъ уноситъ переживаніе въ міръ иллюзіи, то уже внѣшнимъ планомъ своего художественнаго разсказа онъ заставляетъ читателя или слушателя уловить въ разсказанномъ общія черты жизненныхъ отношеній, открывающія болѣе глубокое ихъ пониманіе. Поэзія—это органъ пониманія жизни. Тѣмъ самымъ понятіе переживанія пріобрѣтаетъ болѣе рѣзкую опредѣленность. Въ психологическомъ смыслѣ, переживаніемъ можетъ быть названо любое изъ безчисленныхъ жизненныхъ состояній, чрезъ которыя проходитъ поэтъ; но въ литературно-историческомъ смыслѣ, лишь тотъ изъ моментовъ его бытія можно разсматривать, какъ переживаніе, въ которомъ событіе

становится значительнымъ для него и даетъ ему глубже вглядѣться въ жизнь. И идеи, и чужой опытъ, разсказы и преданія могутъ образовать элементы поэтическаго переживанія, поскольку они уясняютъ поэту его собственный опытъ и помогаютъ ему усмотрѣть нѣчто новое въ жизни. Событіе, изображенное поэтомъ, становится значительнымъ лишь тогда, когда въ немъ проявляется подобная черта. Такъ какъ подпочву поэтическаго творчества образуютъ личное переживаніе, пониманіе чужихъ состояній, расширеніе и углубленіе опыта посредствомъ идей, то возникаетъ возможность многообразія разновидностей поэтическаго опыта. Только предразсудокъ заставляетъ считать характеръ поэтическаго переживанія по существу однороднымъ у поэтовъ всѣхъ странъ и вѣковъ и отличнымъ лишь по силѣ и содержанію. Гете не типъ поэта «вообще»; всякое историческое образованіе въ области религіи, философіи или поэзіи подчинено закону ограниченности, относительности отдѣльнаго бытія; каждое изъ нихъ находитъ свое дополненіе въ другомъ; одно никогда не обнимаетъ всего богатства возможностей. И міровая литература являетъ разные поэтическіе типы; задача историка изучить эти разновидности въ ихъ своеобразіи, въ ихъ силѣ, ихъ границахъ и объяснить ихъ изъ историческихъ условій. Дильтей вскрываетъ нѣкоторыя изъ основныхъ формъ поэтическаго опыта, которыя могутъ быть обнаружены лишь путемъ сравнительнаго метода. Одна изъ нихъ открывается въ противоположности объективно и субъективно оріентированнаго поэтическаго творчества, какъ представляютъ ихъ, съ одной стороны, Шекспиръ, съ другой—Гете. Первый всѣми чувствами и силами стремится впитать въ себя, насладиться и возсоздать жизнь во всѣхъ проявленіяхъ, характеры всѣхъ классовъ,—второй постоянно заглядываетъ въ самого себя и тѣмъ, чему учитъ его міръ, онъ хотѣлъ бы пользоваться исключительно для того, чтобы возвысить и углубить свое «я». Другая разновидность основныхъ поэтическихъ направленій возникаетъ изъ непостояннаго отношенія непосредственнаго жизненнаго опыта къ міру идей.

Пониманіе многообразія поэтическаго опыта ведетъ, съ одной стороны, непосредственно къ изученію самихъ историческихъ индивидуацій. Формы поэтическаго переживанія безграничны, и исторія поэзіи открываетъ безконечныя возможности чувствовать и накоплять жизнь.

Но съ другой стороны, этотъ же анализъ поэтическаго творчества, который усматриваетъ внутреннее содержаніе творческаго процесса въ переработкѣ переживанія, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и средства, позволяющія взяться за задачу поэтики, поскольку она допускаетъ общезначимое рѣшеніе. Анализъ поэтическаго процесса обнаруживаетъ принципы,

которые опредѣляютъ закономѣрную переработку переживаній на основѣ чувствъ и импульсовъ, исходящихъ изъ всего строя душевной жизни. Число этихъ принциповъ еще не опредѣлимо при настоящемъ состояніи нашего психологическаго изслѣдованія. Но Дильтей сдѣлалъ попытку показать, что значительная часть принциповъ, надъ которыми работала донынѣ эстетика, допускаютъ такую психологическую дедукцію. Пріобрѣтенные такимъ путемъ эстетическіе законы не зависятъ отъ измѣнчивости вкуса и техники, такъ какъ почерпаютъ свою постоянную значимость изъ всегда тожественной человѣческой природы. Всякое эстетическое творчество и наслажденіе подчинено выраженнымъ въ нихъ условіямъ.

Но эти законы не достаточны, чтобы обосновать общезначимую теорію поэтической техники. Прежде всего необходимо признать, что въ поэтически-творческій процессъ, рождающійся изъ первоначальнаго стремленія—сообщить свои переживанія, вторгается сознательная эстетическая дѣятельность, цѣль которой—вызвать опредѣленныя эстетическія впечатлѣнія. Это дало психологической эстетикѣ нашего времени право исходить изъ изученія эстетическаго впечатлѣнія, чтобы изъ него заключать о намѣреніи художника вызвать его и объяснить такимъ путемъ возникновеніе обусловливающей его техники. Но процессъ творчества первиченъ, а потому Дильтей требовалъ, чтобы поэтика исходила изъ анализа творчества. Но нѣтъ сомнѣнія, что поэтическая техника обнаруживаетъ двусторонность. Всякая историческая жизнь и всякая производительность коренится въ отношеніи творчества и усвоенія. Поэтому эстетическій анализъ творчества не только нуждается въ дополненіи анализомъ впечатлѣнія, но онъ долженъ признать и то, что въ поэтѣ всегда дѣйственны оба начала: невольное, неустанное созиданіе и оцѣнка впечатлѣнія, равно какъ и способовъ его достигнуть. Именно отсюда и вытекаетъ то, что можно назвать поэтической техникой. Связь образовъ, рожденная въ поэтическомъ творчествѣ, не только доставляетъ удовлетвореніе самому творцу, но въ то же время—длительное удовлетвореніе, вызываемое въ слушателѣ или читателѣ, становится цѣлью поэта и мѣрою его творчества. Поэтому подъ поэтической техникой вообще слѣдуетъ понимать сознающее свои цѣли и свои средства и увѣренное въ нихъ творчество поэта. Но общезначимой поэтической техники быть не можетъ. Здѣсь сказывается общее отношеніе между психологическимъ и историческимъ, проходящее черезъ всѣ области духа. Изъ поэтическаго процесса, изъ средствъ изображенія, которыми пользуется поэтъ, изъ предмета, который онъ ставитъ предъ собой, возникаютъ единообразныя условія, управляющія всякимъ поэтическимъ

творчествомъ, общезначимыя правила, которымъ оно подчиняется. Для отдѣльныхъ формъ поэзіи: лирической, эпической, драматической—привходятъ еще особыя условія. Въ этихъ формахъ, по этимъ правиламъ вырабатывается поэтическая техника. Но послѣдняя исторически условна, а не человѣчески всеобщна. Ея основу образуютъ событія исторической жизни, всего духовнаго строя, далѣе—привычныя формы изображенія. Такъ возникаетъ національно и хронологически опредѣленная манера представлять людей, связывать дѣйствія. Техника, развивающаяся въ великой поэзіи творческаго генія, всегда связана со всѣми этими условіями и можетъ только въ особенности этого фактическаго и историческаго характера поэзіи внести единство, необходимость и болѣе высокое художественное дѣйствіе. Фантазія поэта исторически обусловлена не только въ своемъ матеріалѣ, но и въ своей техникѣ.

Этотъ анализъ основъ поэтики совершенно аналогиченъ постановкѣ и разрѣшенію проблемы въ изслѣдованіи «о возможности общезначимой педагогической науки» («Ueber die Möglichkeit einer allgemeinen gultigen pädagogischen Wissenschaff»), которое Дильтей представилъ въ 1888 году берлинской академіи наукъ. И здѣсь онъ исходилъ изъ отсталости господствующихъ педагогическихъ системъ, которыя онъ разсматривалъ, какъ послѣдній пережитокъ естественной системы наукъ о духѣ, выработанной 17 и 18 столѣтіями. Противъ ихъ притязаній на общезначимость Дильтей возражалъ, что ни цѣль жизни, изъ которой выводится цѣль воспитанія, ни способы, которыми воспитаніе можетъ достигнуть этой цѣли, не опредѣляются общезначнымъ образомъ. Но какъ до него и Шлейермахеръ, который первый почувствовалъ и формулировалъ историческую обусловленность воспитанія, такъ и Дильтей, отказываясь отъ абстрактной, общезначимой педагогической науки, не хотѣлъ разрушать самой педагогики, какъ науки. Въ духѣ исторической школы борясь съ педагогикой, какъ съ отсталой аномаліей, поскольку она строитъ неисторическую систему, онъ все же не остался въ границахъ исторической школы, онъ не хочетъ замѣнить вообще педагогику анализомъ историческихъ формъ преподаванія и воспитанія. Онъ постоянно подчеркиваетъ: какъ ни цѣнна чисто-историческая работа, мы хотимъ въ концѣ концовъ знать не только «к а к ъ это было». Если историческая школа стремится только къ познанію того, что было, она не можетъ замѣнить уничтоженной естественной системы. Вопросъ въ томъ, какимъ путемъ изъ знанія того, что есть, возникаетъ правило того, что должно быть? Задача въ томъ, чтобы очертить границы, внутри которыхъ возможно общезначимое ученіе о воспитаніи.

И тутъ изъ его взгляда на телеологическую структуру души, которая должна быть пріобрѣтена и укрѣплена въ индивидуальномъ развитіи, вытекаетъ убѣжденіе, что правила воспитанія, пріемлемыя для всѣхъ, должны служить раскрытію душевныхъ силъ. Развитіе каждаго ребенка должно осуществить совершенство процессовъ и ихъ сочетаній, участвующихъ въ телеологической связи душевной жизни. Для всякой части въ этой связи возможно это совершенство качествъ и дѣятельности, и оно является основнымъ условіемъ способности и силы человѣка. Содержаніе жизненныхъ цѣлей всегда опредѣляется исторически. Напротивъ, совершенство душевной жизни въ ея отдѣльныхъ процессахъ и ея цѣломъ,—это всеобщее, заложенное въ человѣкѣ условіе, отъ котораго зависитъ достиженіе всякой матеріальной цѣли. Этимъ обозначена область общезначимой педагогики. Она узка, и на ней не вырастаютъ принципы, которые могли бы разрѣшить великіе и жгучіе вопросы воспитанія. Поэтому ни одинъ конкретный педагогическій вопросъ не можетъ быть рѣшенъ общей наукой; къ нимъ можно подходить только на основѣ болѣе точнаго, спеціальнаго знанія и исторіи воспитанія, путемъ своего рода художественнаго творчества, въ которомъ сотрудничаютъ дарованія государственнаго человѣка и педагога. Но хотя и нельзя при этомъ достигнуть строгой общезначимости для всѣхъ временъ и народовъ, но въ этомъ переходѣ отъ обсужденія формальныхъ условій индивидуальнаго совершенства къ конкретному идеалу воспитанія и педагогической дѣйствительности нашихъ дней мы отнюдь не предоставлены чистому произволу. Прежде всего путемъ біологическаго и историческаго изслѣдованія можно выяснить, какъ изъ элементарныхъ педагогическихъ процессовъ выросла опредѣленная по своему содержанію система образованія, воспитанія и преподаванія, господствующая въ извѣстномъ кругу культуры. Далѣе, сравнительное изученіе воспитательныхъ системъ показываетъ, что отдѣльныя формы ихъ связаны между собою прогрессивнымъ развитіемъ человѣчества и отмѣчаютъ собою тенденцію въ развитіи воспитанія, которую необходимо использовать въ интересахъ нашихъ научныхъ взглядовъ для руководства дѣломъ преподаванія. И, наконецъ, углубленіе въ нашу національную систему воспитанія, въ ея исторію и современное положеніе, пониманіе связей этой системы съ нашей культурой будетъ способно указать пути дальнѣйшему развитію нашей національной школы.

Мы еще не въ состояніи во всей полнотѣ обозрѣть отмѣченныя здѣсь философскія идеи,—въ той цѣльности систематической связи, къ которой постоянно стремился ихъ творецъ. Какъ все, созданное Дильтеемъ, въ извѣстномъ смыслѣ остается торсомъ и, вѣроятно, обречено имъ оставаться, такъ и своимъ теоретическимъ воззрѣніямъ онъ не могъ дать законченнаго изложенія. Но это не мѣшаетъ намъ признать, что въ результатѣ труда его жизни была завоевана точка зрѣнія своеобразная, глубокая и, что всего важнѣе, способная къ развитію. Въ дополненіи и развитіи, несомнѣнно, она нуждается. Но хотя все, что далъ Дильтей, только фрагментъ и отрывокъ (какъ самъ онъ съ трогательной скромностью выразился на праздникѣ своего 70-лѣтія),—въ его напечатанныхъ, а также и оставшихся послѣ него и ожидающихъ свѣта работахъ заключено все же неисчерпанное богатство идей и точекъ зрѣнія, имѣющихъ и систематическое значеніе. Глубина, съ которой Дильтей обосновалъ точку зрѣнія самоосознанія и внутренняго живого опыта, какъ исходнаго момента философіи, открылъ богатство духовной жизни и защитилъ ея право противъ естественно-научнаго мышленія, выявилъ въ историческомъ самосознаніи структуру общества, на которую онъ первый открылъ намъ глаза,—все это даетъ намъ право, несмотря ни на что, дать ему мѣсто въ ряду творческихъ философовъ. Какъ и у Гердера, съ которымъ онъ, на ряду съ Лейбницемъ, обнаруживаетъ нѣкоторое сродство, все его мышленіе и поэтическое творчество (у него это одно и то же) было исполнено идей, которыя, почерпнутыя изъ самой жизни, всегда носятъ отпечатокъ жизненности и возможности многозначнаго истолкованія. Теперь, когда намъ впервые откроется цѣликомъ наслѣдіе этого человѣка, нашъ долгъ сдѣлать его идеи плодотворными и для строгой науки, прояснить ихъ, ограничить, расширить, поставивъ ихъ лицомъ къ лицу съ дружескими и враждебными направленіями мысли.

БИБЛІОГРАФІЯ.

I.

Pali-Buddhismus in Uebersetzung von Karl Seidenstücker. Breslau 1911. S. XII+470. M. 12.

Настоящій переводъ древнѣйшихъ списковъ Пали-Буддизма вышелъ по случаю торжественнаго для адептовъ и поклонниковъ Будды года. Въ 1911 году исполнилось 2500 лѣтъ со времени «просвѣтленія» Будды. Одна изъ древнѣйшихъ философскихъ религій или, вѣрнѣе, философій, стала, наконецъ, доступной Европѣ въ безусловно заслуживающемъ довѣрія переводѣ, а подробное указаніе всѣхъ источниковъ и оригиналовъ и детальное разъясненіе каждаго термина, оставляемаго безъ перевода, дѣлаетъ этотъ трудъ цѣннымъ и для спеціалиста, философа.

Трудно касаться по существу этого безконечно глубокаго и мудраго ученья древняго Востока, но одно лишь можно тутъ сказать,—что въ Буддизмѣ уже лежитъ зерно позднѣйшаго Христіанскаго ученія любви, состраданія и аскетизма, а въ чисто философскомъ отношеніи уже проводится различіе между трансцендентнымъ и трансцендентальнымъ (стр. 176) Затрогиваніе всѣхъ рѣшительно сторонъ жизни какъ соціальной, такъ и чисто духовной, дѣлаетъ это ученіе безусловно интереснымъ и для неспеціалиста.

А. Миноръ.

*

Аристотель. Политика. Переводъ С. А. Жебелева. М. 1911.

Политика Аристотеля принадлежитъ къ тѣмъ рѣдкимъ сочиненіямъ, которыя соединяютъ въ себѣ все значеніе великаго историческаго памятника съ большою систематической цѣнностью. Съ одной стороны, это компендіумъ греческаго государственнаго права, теорія политическаго строя, соціологическое изслѣдованіе, съ другой—это прикладная этика и педагогика. Философъ, историкъ, юристъ, педагогъ—всѣ найдутъ въ этой энциклопедической книгѣ рядъ стимуловъ. Дѣло ея изученія облегчается тѣмъ, что почтенный переводчикъ снабдилъ переводъ цѣнными примѣчаніями, прекрасно освѣщающими текстъ и дающими рядъ сопоставленій Аристотелевскихъ идей съ воззрѣніями иныхъ мыслителей. Кромѣ того, къ книгѣ приложенъ интересный очеркъ греческой политической литературы въ связи съ «Политикой».

Переводъ точенъ и читается легко. Кто читалъ подлинникъ, тотъ знаетъ, каковы его стилистическія трудности. Аристотелева κοινή не такъ блестяща, какъ

языкъ Платона, только ему одному свойственный, но переводу она поддается не легко. Тѣмъ крупнѣе заслуга проф. С. А. Жебелева, переводу котораго нельзя не пожелать самаго широкаго распространенія.

Г. Гордонъ.

*

Мейстеръ Экхартъ. Проповѣди и разсужденія. Переводъ со средне-верхне-нѣмецкаго и вступительная статья М. В. Сабашниковой. Издательство «Мусагетъ». Москва 1912, стр. 184. Цѣна 3 р.

Наше время опредѣленно отмѣчено углубленіемъ религіозныхъ исканій. Думается, что Россія идетъ въ этомъ направленіи впереди другихъ странъ. Ясно, что этому религіозно-философскому броженію нашему глубоко необходимы кристаллизирующіе его центры. Ученіе Мейстера Эккехарта *) для многихъ и очень многихъ можетъ и должно стать такимъ центромъ. За такое предположеніе говоритъ все: мистическая истинность, логическая стройность, психологическая глубина и художественная цѣлостность всей религіозной концепціи Мейстера.

Представитель стариннаго рыцарскаго дома Хохгеймовъ, Эккехартъ родился въ 1260 г. Тринадцати лѣтъ отъ роду поступилъ онъ въ Эрфуртскій доминиканскій орденъ и закончилъ свое образованіе проповѣдника въ высшей школѣ ордена въ Кельнѣ, гдѣ всего только за нѣсколько лѣтъ до его поступленія учили такіе столпы церкви, какъ Альбертъ Великій и Ѳома Аквинскій. Въ 1300 г. орденъ посылаетъ Эккехарта въ Парижъ, гдѣ онъ занимаетъ должность университетскаго учителя. Въ 1302 г. онъ получаетъ званіе Мейстера и становится главою Саксонскаго ордена. Съ этого времени начинается его неутомимая церковно-организаторская и проповѣдническая дѣятельность. Ученіе его имѣетъ всюду громадный успѣхъ. Оно проникаетъ въ послѣднія глубины народнаго духа. Но чѣмъ независимѣе отстаиваетъ онъ его, тѣмъ энергичнѣе поднимается противъ него офиціальная церковь и традиціонная мысль. Въ 1327 г. архіепископъ начинаетъ противъ него формальный процессъ. Конца своего процесса Эккехартъ не дождался, онъ умеръ въ томъ же году, а черезъ два года послѣ его смерти появилась папская булла, объявившая ученіе Эккехарта еретическимъ.

Самъ Эккехартъ считалъ свое ученіе безусловно согласнымъ съ ученіемъ Церкви. Многіе и сейчасъ склонны держаться такого мнѣнія. Намъ этотъ взглядъ представляется въ корнѣ невѣрнымъ. Всякое церковное ученіе полагаетъ Бога, какъ трансцендентную по отношенію къ тварному, грѣховному міру реальность, и утверждаетъ богочеловѣческую природу Христа, какъ единственную, метафизически реальную точку пересѣченія этихъ двухъ фактомъ грѣха раздѣленныхъ міровъ. Съ момента осуществленія этого пересѣченія, т.-е. съ момента Рождества Христова, начинается процессъ постояннаго единенія абсолютнаго, божественнаго порядка съ порядкомъ здѣшняго міра, т. е. съ міромъ, лежащимъ во злѣ, начинается, иными словами, богочеловѣческій процессъ становящейся Церкви Христовой. При этомъ важно, во-первыхъ, то, что восхожденіе каждой души къ Богу возможно не иначе, какъ путемъ ея прохожденія черезъ Христа, т.-е. черезъ единственную осуществленную въ историческомъ процессѣ точку реальнаго касанія двухъ міровъ, а, во-вторыхъ, то, что послѣднее единеніе человѣка съ Богомъ возможно для человѣка лишь по его

*) Вслѣдъ за Денифлемъ и Бютнеромъ я придерживаюсь этой болѣе старой формы начертанія имени великаго мистика.

освобожденіи отъ законовъ и несовершенства сего міра, т. е. только послѣ осуществленія земной смерти. Ни одно изъ этихъ положеній въ его точномъ смыслѣ, въ сущности, непріемлемо для Эккехарта. Все, что Церковь утверждаетъ, какъ послѣднюю реальность міра, какъ онтологическое бытіе и онтологическій процессъ, все это для Эккехарта, по послѣднему смыслу его ученія, не больше, какъ высокій и гностически точный символъ того подлинно послѣдняго, что для него стоитъ за догматически фиксированнымъ понятіемъ Бога, Христа, Міра и Церкви, стоитъ въ подлинной реальности внутренне-мистической жизни. Не зная, такимъ образомъ, трансцендентнаго мистическому переживанію церковно схоластическаго Бога, Эккехартъ и въ своемъ постиженіи Бога идетъ, въ сущности, исключительно путемъ непосредственнаго сліянія съ Нимъ, идетъ мимо прозрѣній и откровеній, данныхъ извнѣ, идетъ даже мимо авторитета Священнаго писанія. Между Церковью и Эккехартомъ та разница, что Церковь утверждаетъ вѣру отдѣльной личности на основѣ опредѣленнаго событія исторически-метафизическаго порядка, Экехартъ же, напротивъ, отрицаетъ и за метафизическимъ бытіемъ и за историческимъ процессомъ какое бы то ни было изначальное значеніе, предопредѣляя такимъ образомъ всякую реальность не только въ ея познаніи, но и въ ея бытіи тайной мистической жизни.

Только въ свѣтѣ этого, глубоко личнаго и абсолютно-непосредственнаго отношенія къ Богу (всегда открывающаго возможность возникновенія богоборческихъ стремленій, чего не избѣжалъ и Эккехартъ) понятны, какъ историческое значеніе мистическаго ученія Эккехарта: его связь съ персонализмомъ эпохи Возрожденія и съ нѣмецкимъ идеализмомъ 19-го столѣтія, такъ и религіозно-философская убѣдительность его психологической и метафизической концепціи.

Переводъ Эккехарта на русскій языкъ представлялъ собою задачу очень значительной трудности. М. В. Сабашникова разрѣшила ее безусловно, съ глубокимъ внутреннимъ тактомъ и съ большимъ внѣшнимъ мастерствомъ. Хорошо также и большое предисловіе переводчицы. Оно даетъ не только всѣ тѣ внѣшнія свѣдѣнія, которыя обязано дать всякое предисловіе: краткую біографію издаваемаго автора, обще-историческій фонъ и условія возникновенія его ученія, сжатое изложеніе этого ученія и основное направленіе дальнѣйшаго развитія его;—оно даетъ гораздо больше: даетъ то глубокое и личное отношеніе переводчицы къ Эккехарту, которое во многихъ мѣстахъ вступительнаго слова ярко вспыхиваетъ прекрасными образами и точными формулами.

Издана книга прекрасно.

Θ. Степунъ.

*

August Messer. Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter. № 107 серіи «Wissenschaft und Bildung». Verlag von Quelle und Meyer in Leipzig. 1912. VII+136. Цѣна 1 марка.

Всякая популяризація имѣетъ свои трудности; популяризація же исторіи философіи представляетъ тѣмъ большія трудности, что направляется на ученія, зачастую по своей сущности темныя, краткое изложеніе которыхъ, не сопровождаемое цѣлымъ рядомъ оговорокъ и поясненій, рискуетъ не только сдѣлать ихъ еще темнѣе, но прямо-таки извратить ихъ дѣйствительный смыслъ. Книжка Мессера есть свидѣтельство того, что и эти трудности преодолимы: она кратка и ясна и вмѣстѣ съ тѣмъ нигдѣ не допускаетъ свою краткость и популярность перейти во зло. Это относится въ одинаковой мѣрѣ какъ къ изложенію авторомъ различныхъ ученій,

такъ и къ той оцѣнкѣ, которою онъ сопровождаетъ главнѣйшія изъ нихъ, тѣмъ внося опредѣленный смыслъ въ ихъ взаимныя связи и общій ходъ развитія философской мысли. Сверхъ того, книжка Мессера отличается выгодно еще однимъ качествомъ: она съ дозволенной своими предѣлами подробностью трактуетъ средневѣковую философію, дѣлая ее чуть ли не впервые доступной широкимъ кругамъ въ ея непосредственной связи съ философіей античной. Разумѣется, недостатки имѣются и у книжки Мессера, и даже, пожалуй, недостатки существенные. Такъ неоплатонизмъ изложенъ у него крайне скудно и освѣщенъ слишкомъ отрицательно для безпристрастной точки зрѣнія историка: совсѣмъ не видно у него того завершительнаго значенія, которое по самой сущности неоплатоническихъ ученій принадлежитъ системѣ Плотина въ сферѣ греческаго умозрѣнія. Равнымъ образомъ, слишкомъ мало мѣста удѣлено философскимъ взглядамъ Оригена; а еще того хуже дѣло обстоитъ съ болѣе философскими Отцами Церкви и философіей такого колосса ранняго Средневѣковья, какимъ является Эріугена. Нельзя, наконецъ, быть вполнѣ довольнымъ и изложеніемъ ученія Платона. Какъ бы ни была произвольна интерпретація Платоновской философіи Марбургцами въ цѣломъ, въ сферѣ ученія о знаніи и бытіи они отмѣчаютъ несомнѣнно наличный у Платона (особенно въ Парменидѣ) моментъ становленія бытія въ познаніи и діалектическаго (динамическаго) его развитія изъ первоначалъ познанія. Но все это, конечно, не должно быть серьезнымъ препятствіемъ для того, чтобы интенсивно желать перевода книжечки Мессера на русскій языкъ.

Б. Яковенко.

*

A. Leissner. Die platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwickelung, Wesen und Stellung innerhalb der platonischen Philosophie. Diss. S. 104 Noerdlinque 1909.

Диссертація эта представляетъ цѣнный вкладъ въ современную литературу о Платонѣ. Проблема единства души и отношенія этого единства къ множественности ея составныхъ частей—это одинъ изъ основныхъ вопросовъ Платоновой психологіи, который, несмотря на существующую по нему обширную литературу, далеко еще не можетъ считаться исчерпаннымъ. Изслѣдованіе Лейсснера не выходитъ за предѣлы чисто историческаго и филологическаго анализа.

Разбирая важнѣйшіе изъ «конструктивныхъ» діалоговъ Платона, авторъ удѣляетъ главное вниманіе употребляемой въ нихъ психологической терминологіи, которая—какъ показываетъ тщательно собранный имъ матеріалъ—въ различные періоды творчества Платона подвержена весьма значительнымъ колебаніямъ. Исходя изъ этихъ терминологическихъ данныхъ, Л. пытается затѣмъ опредѣлить лежащія въ основѣ отдѣльныхъ діалоговъ психологическія концепціи и выяснить путемъ цѣлаго ряда сопоставленій ихъ преемственную связь и внутреннее развитіе. Выводы, къ которымъ приводитъ этотъ анализъ, не лишены значенія и для другого вопроса Платоновой философіи: для хронологической датировки нѣкоторыхъ діалоговъ (Федонъ, Федръ). Въ этомъ—несомнѣнная заслуга работы Лейсснера. Трудно, однако, согласиться съ толкованіемъ, которое онъ даетъ проблемѣ единства души у Платона. Оно пріемлемо только въ томъ случаѣ, если совершенно отвлечься отъ той многозначности и многогранности психологическихъ концепцій Платона, которая обусловлена скрещеніемъ въ нихъ

самыхъ различныхъ логическихъ и этическихъ мотивовъ. Въ этой односторонности обнаруживается коренной недостатокъ, кроющійся въ исходной точкѣ всего изслѣдованія Л.: полное пренебреженіе систематическими тенденціями, опредѣляющими структуру Платонова идеализма.

В. Сеземанъ.

*

Е. Спекторскій. Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи. Т. I. Новое міровоззрѣніе и новая теорія науки. Варшава 1910. Стр. VII+563+XIII. Ц. 3 руб.

Передъ нами блестяще написанная книга: яркія и живыя характеристики различныхъ идейныхъ и научныхъ теченій смѣняютъ въ ней другъ друга. Авторъ не только выводитъ послѣднія передъ нами, изображаетъ ихъ въ наиболѣе существенныхъ чертахъ и даетъ имъ общую оцѣнку, но и сами представители философской и научной мысли XVII столѣтія какъ бы отстаиваютъ въ этой книгѣ свои методологическіе принципы, гносеологическія предпосылки и научныя построенія. Для ознакомленія съ идеями выдающихся и второстепенныхъ мыслителей эпохи и со всѣмъ умонастроеніемъ ея въ книгѣ приведена масса подлинныхъ формулъ, опредѣленій и положеній въ видѣ коротенькихъ цитатъ изъ научныхъ и философскихъ сочиненій того времени; а это сообщаетъ всѣмъ ея характеристикамъ отпечатокъ подлинности и соотвѣтствія съ исторической дѣйствительностью. Начитанность автора и знакомство его съ литературой того времени прямо поразительны. Но особенно цѣнна влюбленность автора въ вопросы методологіи, научныхъ построеній и идейныхъ системъ.

По замыслу автора его книга должна состоять изъ трехъ частей и двухъ томовъ; передъ нами пока первый томъ, заключающій въ себѣ двѣ части—«Новое міровоззрѣніе» и «Новую теорію науки».—Второй томъ будетъ посвященъ главному вопросу, интересующему автора,—«Новому обществовѣдѣнію». Въ небольшомъ введеніи къ первому тому Е. В. Спекторскій даетъ краткую характеристику Гуманизма эпохи возрожденія, съ одной стороны, и Раціонализма XVII ст., съ другой. Онъ указываетъ на то, что, несмотря на крупныя чисто-просвѣтительныя заслуги гуманистовъ, они со своимъ филологическимъ и стилистическимъ интересомъ къ античнымъ литературамъ, съ по преимуществу скептическимъ и отчасти эстетическимъ умонастроеніемъ, не возродили истинной научности и не создали дѣйствительно гуманнаго отношенія къ человѣку. Въ противоположность этой относительной безплодности гуманизма, научный духъ былъ насажденъ въ Европѣ раціоналистами XVII ст., создателями математическаго естествознанія. Новое міровоззрѣніе Е. В. Спекторскій опредѣляетъ, какъ физическое, и противопоставляетъ его средневѣковому моральному міровоззрѣнію. Къ сожалѣнію, за недостаткомъ мѣста, мы не можемъ здѣсь воспроизвести, хотя бы въ основныхъ чертахъ, яркое сопоставленіе и очень удачныя характеристики двухъ противоположныхъ міровоззрѣній, заключающихся въ этой части разсматриваемой книги. Послѣ общей характеристики физическаго міровоззрѣнія XVII вѣка, которое было вмѣстѣ съ тѣмъ математическимъ и раціоналистическимъ, Е. В. Спекторскій въ частности останавливается на постановкѣ и рѣшеніи раціоналистами XVII в. трехъ основныхъ проблемъ, отношеніемъ къ которымъ опредѣляется всякое міровоззрѣніе, именно проблемы природы, человѣка и Бога. Вторая главная часть книги Е. В. Спекторскаго посвящена «Новой теоріи науки» и состоитъ изъ трехъ обширныхъ главъ, въ которыхъ разсматриваются различныя стороны

постановки раціоналистами XVII ст. вопроса о научной истинѣ, соотвѣтственно чему, главы эти носятъ заглавія—«Проблема истины», «Методика истины» и «Систематика истины»; въ свою очередь эти главы распадаются на цѣлый рядъ различныхъ подраздѣленій. Эта часть книги Е. В. Спекторскаго посвящена по преимуществу гносеологическимъ и методологическимъ проблемамъ; даже третья глава ея, отведенная пансофической проблемѣ, занята вопросами систематики наукъ и классификаціи ихъ, а не вопросами метафизическихъ и мистическихъ построеній. Особенно интересна и важна третья глава, въ первой части которой дана «критика схоластической методологіи», а во второй изложена и оцѣнена методологія XVII вѣка. Въ десяти подраздѣленіяхъ послѣдней очень тщательно изслѣдованы и вскрыты въ ихъ основахъ всѣ методологическіе пріемы математическаго раціонализма, начиная отъ интуиціи и дедукціи и заканчивая геометрической методой. Наконецъ, послѣдняя одиннадцатая глава всей книги отведена вполнѣ самостоятельному очерку объ «Эдгардѣ Вейгелѣ, забытомъ раціоналистѣ XVII вѣка». Эта глава, конечно, нарушаетъ цѣльность плана книги и должна была бы быть превращена въ приложеніе къ ней, а не въ составную часть ея.

Совершенно особенная и чрезвычайно характерная черта изслѣдованія Е. В. Спекторскимъ тѣхъ методологическихъ и гносеологическихъ принциповъ, которыхъ придерживались раціоналисты XVII ст., заключается въ томъ, что онъ для оцѣнки ихъ прибѣгаетъ къ цѣлому ряду обстоятельныхъ сравненій и сопоставленій. Въ его книгѣ имѣются самостоятельные очерки, посвященные какъ античной и средневѣковой методологіи и теоріи познанія, такъ и постановкѣ вопросовъ о существѣ, характерѣ и способахъ добыванія научныхъ знаній въ XVIII и XIX столѣтіяхъ и даже вплоть до нашего времени. При этомъ изъ изслѣдованія Е. В. Спекторскаго оказывается, что до XVII ст. философы и мыслители всѣхъ предшествующихъ эпохъ, искали и стремились найти методы раціонально-математическаго построенія науки, но всѣ ихъ попытки оканчивались неудачей, а послѣ XVII ст. началось какъ бы вырожденіе, и раціоналистическая опредѣленность и ясность смѣнились запутанностью и хаосомъ, царствующими въ вопросахъ методологіи и теоріи познанія и по сіе время. Съ этой точки зрѣнія, напримѣръ, Кантъ, разсматривается, какъ простой эклектикъ, стремившійся объединить эмпирическій и раціоналистическій методъ, при чемъ авторъ настаиваетъ на томъ, что, устанавливая эту точку зрѣнія на Канта, онъ лишь вдвигаетъ его въ историческія рамки. Въ критическомъ изслѣдованіи о книгѣ Е. В. Спекторскаго, Вл. Э. Грабарь, какъ историкъ, обратилъ особенное вниманіе на эту сторону ея и пришелъ къ заключенію, что въ ней не соблюдена историческая перспектива, въ доказательство чего имъ приводится цѣлый рядъ примѣровъ и соображеній (ср. Вопр. филос. и псих. кн. 109). Для философа и въ частности историка философіи эта чрезвычайно важная особенность изслѣдованія Е. В. Спекторскаго рисуется совсѣмъ въ другомъ свѣтѣ. Она объясняется тѣмъ, что у Е. В. Спекторскаго, когда онъ приступалъ къ своему изслѣдованію, не было самостоятельной философской точки зрѣнія, и онъ почерпнулъ ее изъ того самаго предмета, который онъ принялся изслѣдовать. Судя по предшествующимъ работамъ Е. В. Спекторскаго, онъ былъ сперва позитивистомъ, а затѣмъ неокантіанцемъ Когеновскаго направленія, но постепенно отошелъ какъ отъ позитивизма, такъ и отъ неокантіанства, неудовлетворенный ими. Было время, когда онъ превратился въ чистаго скептика въ философскомъ отношеніи, и съ этой точки зрѣнія написана его книга—«Очерки по философіи общественныхъ наукъ» (Варшава 1907). Наконецъ, заинтересовавшись, повидимому, соціальными системами XVII ст., онъ началъ изслѣдовать теорію познанія и методологію раціо-

налистовъ этой эпохи и вдругъ открылъ, что есть такіе методы изслѣдованія, которые гарантируютъ безусловно достовѣрную научную истину. Итакъ, Е. В. Спекторскій нашелъ болѣе отрадную научно-философскую точку зрѣнія, чѣмъ обуявшій его было скептицизмъ, но въ то же время онъ не только сохранилъ, а даже и усилилъ свое скептическое отношеніе ко всему остальному.

Конечно, эта попытка Е. В. Спекторскаго возродить математическій раціонализмъ XVII ст. заслуживаетъ вниманія и полнаго сочувствія. Однако, она пріобрѣтетъ серьезное значеніе только тогда, когда Е. В. Спекторскому удастся показать, какъ при помощи раціонально-математическихъ методовъ не только рѣшались научныя задачи XVII ст., заключавшіяся въ сравнительно простыхъ проблемахъ элементарной физики, а въ частности астрономіи и механики, но и какъ удовлетворительно рѣшить при помощи ихъ научныя задачи современности, заключающіяся въ проблемахъ біологіи, психологіи и соціологіи. Для этого Е. В. Спекторскому, вѣроятно, придется дальше разрабатывать, расширять и углублять то направленіе современной научно-философской мысли, которое представлено сторонниками такъ называемой математической логики. Пока оно, какъ и вообще математическій раціонализмъ, совершенно непригодно для рѣшенія сложныхъ научныхъ задачъ современности.

Что касается прошлаго этого метода, то изъ книги Е. В. Спекторскаго можно уже вывести заключеніе, что попытка раціоналистовъ XVII столѣтія примѣнить свои раціонально-математическіе методы къ рѣшенію проблемъ этики, психологіи и соціологіи, даже по мнѣнію автора, потерпѣла крушеніе. Это, впрочемъ, не подрываетъ значенія и интереса готовящагося второго тома изслѣдованія Е. В. Спекторскаго. До сихъ поръ соціальныя идеи XVII ст. изучались и оцѣнивались главнымъ образомъ по содержанію. Если Е. В. Спекторскій покажетъ намъ ихъ въ связи съ тѣми методами и гносеологическими предпосылками, которымъ слѣдовали раціоналисты XVII ст., иными словами, если онъ развернетъ ихъ передъ нами, дѣйствительно, въ видѣ цѣльной и послѣдовательной системы «соціальной физики», то это можетъ оказаться нѣкоторымъ событіемъ въ научномъ мірѣ.

Б. Кистяковскій.

*

Н. Д. Виноградовъ, Философія Давида Юма. Ч. II. Этика Д. Юма, въ связи съ важнѣйшими направленіями британской морали XVII—XVIII вв. М. 1911. Стр. VIII+416.

Настоящее изслѣдованіе, являющееся продолженіемъ болѣе ранней работы автора (Фил. Д. Юма. Ч. I. Теоретич. фил. М. 1905), посвящено вопросу, который почти не затронутъ не только русской, но и западной литературой [1]). Уже одно это дѣлаетъ книгу весьма полезною. Кромѣ того, большой интересъ придаетъ ей то обстоятельство, что авторъ удѣлилъ много вниманія предшественникамъ Юма въ области англійской этической философіи. Между прочимъ здѣсь данъ переводъ извѣстной «The fable of bees» Мандевиля, этого единственнаго въ своемъ родѣ теоретика крайняго эгоизма.

Изложеніе автора носитъ вездѣ чисто историческій и строго объективный характеръ. Критикуя этическія воззрѣнія Юма, г. Виноградовъ точно также

*) Кромѣ работы проф. Л. И. Смирнова (Англійскіе моралисты XVII в.) и Гижицкаго (Die Ethik David Humes) книга г. Виноградова является едва ли не единственной монографіей, посвященной исторіи англійской этики.

остается въ предѣлахъ только имманентной критики. Объ этомъ нельзя не пожалѣть. Именно такую неизслѣдованную область, какъ этику Юма, слѣдовало бы, думается намъ, освѣтить лучами анализа съ разныхъ сторонъ. Иначе этическая философія Юма остается какъ бы оторванной отъ «этики вообще», и возможная роль ея въ системѣ этики дѣлается неясной. Между тѣмъ строгая эмпиричность Юмовыхъ воззрѣній, исключительно психологическій ихъ тонъ и въ связи съ этимъ абсолютный, если можно такъ выразиться, релятивизмъ вызываютъ рядъ вопросовъ и ставятъ въ необходимость занять относительно Юма ту или иную опредѣленную позицію.

Несмотря на это, книга г. Виноградова является цѣннымъ вкладомъ въ нашу философскую литературу, чрезвычайно небогатую монографіями о большихъ философахъ прошлаго.

Г. Гордонъ.

*

Hans Pichler: Ueber Christian Wolffs Ontologie. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1910. S. 91. Цѣна 2 марки.

Христіанъ Вольфъ принадлежитъ къ числу философовъ, не только оставшихся мало использованными, но и не вскрытыхъ въ ихъ историческомъ значеніи, а просто-на-просто позабытыхъ. Это вполнѣ объяснимо его временной близостью тому перевороту, который былъ произведенъ Критикой чистаго Разума въ философскомъ мышленіи, и тѣмъ вліяніемъ, которымъ пользуется Кантъ и понынѣ, заставляя около себя концентрироваться въ томъ или иномъ отношеніи всѣ философскія старанія. Но, если такое отношеніе къ философіи Вольфа и объяснимо, оно во всякомъ случаѣ непростительно. Ибо, съ одной стороны, забвеніе вообще игнорируетъ подчасъ весьма цѣнныя достиженія: съ другой же стороны, имъ нарушается непрерывность развитія философской мысли, и дѣятельность руководителей этой послѣдней получаетъ слишкомъ исключительное, индивидуалистическое, а вмѣстѣ съ тѣмъ и одностороннеошибочное освѣщеніе.—Потому, ко всякой попыткѣ реставрировать позабытаго философа, сдѣлать его снова живымъ и въ глазахъ исторіи философіи и въ глазахъ живущихъ философовъ, слѣдуетъ относиться съ глубокой благодарностью и непритворнымъ интересомъ. Тѣмъ болѣе это касается попытки возстановить основныя положенія философіи Вольфа, такъ какъ его философская система знаменуетъ собою одинъ изъ послѣднихъ этаповъ философскаго мышленія передъ выявленіемъ его въ Критикѣ чистаго Разума.

Небольшая книжка Пихлера чрезвычайно удачно заполняетъ этотъ пробѣлъ, сосредоточившись на самомъ главномъ и цѣнномъ въ философіи Вольфа, на его онтологіи. Не многословя, но пользуясь всегда обильнымъ аутентическимъ матеріаломъ, устанавливаетъ Пихлеръ сначала, что подъ онтологіей Вольфъ разумѣлъ науку о предметѣ или предметности вообще (Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere seu quatenus ens est), независимо отъ того, является ли предметъ существующимъ (seiende) или несуществующимъ (sive existant sive non), а затѣмъ показываетъ какъ отстраивается она у Вольфа на базѣ двухъ основныхъ аксіомъ—законовъ противорѣчія и основанія—изъ свойствъ и чертъ предметности согласно ихъ убывающей существенности. При этомъ, особенно важное значеніе имѣютъ три слѣдующихъ утвержденія Пихлера: 1) что Вольфъ является прямымъ предшественникомъ современной такъ называемой теоріи предметности (Мейнонгъ и его школа, а также Гуссерль, Ительсонъ и др.); 2) что среди чертъ предметности фундаментальной является

порядокъ, характеризующій собою ее, какъ подлинную, реальную предметность, и благодаря этому полагающійся въ основаніе системы опредѣленій реальной предметности, въ основаніе трансцендентальной истины (veritas adeo, quae transcendentalis appelatur, et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum...), и 3) что Вольфова онтологія и Кантова трансцендентальная логика не только имѣютъ много точекъ соприкосновенія, но въ существенномъ даже совпадаютъ, такъ что «трансцендентальная философія имѣетъ уже исторію» (84).

Разумѣется, какъ послѣдователь теоріи предметности, Пихлеръ преувеличиваетъ въ этой близости Канта Вольфу значеніе онтологической стороны Кантова ученія и преуменьшаетъ его гносеологическую сторону. Видя въ Кантовской гносеологической постановкѣ вопроса только простую «субъективизацію» Вольфовской онтологической точки зрѣнія, въ извѣстномъ смыслѣ произвольное суженіе и спеціализацію трансцендентальной проблемы и даже незаконное смѣшеніе психологической и предметной точекъ зрѣнія (74 f., 81 f., 84 ff., 89 f.), Пихлеръ просто-напросто упускаетъ изъ виду то обстоятельство, что Кантовская «субъективизація» была вызвана къ жизни стремленіемъ преодолѣть догматизмъ вещи или «данной» (хотя бы и въ очень общей формѣ) предметности,—догматизмъ, въ конечномъ счетѣ предполагающій чисто-психологистическую схему предмета, опознаваемаго мышленіемъ, и только произвольно (непонятнымъ образомъ) отвлекающій предметность вообще отъ мышленія. «Объективистичность» Вольфа гораздо «субъективистичнѣе» по существу своему пресловутой «субъективистичности» Канта, какъ и всякій формализмъ вообще, а широта ея кругозора по сравненію съ узостью Кантовскаго взгляда покупается простымъ невниманіемъ, т.-е. догматическимъ отношеніемъ къ своему происхожденію и къ внутреннему смыслу своего собственнаго утвержденія. Это нисколько не препятствуетъ признать вполнѣ правильнымъ утвержденіе Пихлера, что «Трансцендентальная логика Кр. ч. Разума есть тоже не что иное, какъ абрисъ онтологіи» (73). Прежде всего уже потому, что таковъ взглядъ самого Канта: «онтологія есть чистое ученіе объ элементахъ всѣхъ нашихъ познаній a priori» (74).—Но, при этомъ, нельзя забывать того, что Кантовская онтологія критична, т.-е. строится на базѣ критически-гносеологическаго анализа (насколько совершеннаго—это уже другой вопросъ). Именно поэтому совершенно неправильно другое утвержденіе Пихлера: «какъ трансцендентальная логика Канта есть въ извѣстномъ смыслѣ онтологія, такъ Вольфова онтологія есть въ извѣстномъ смыслѣ трансцендентальная философія» (75). Ибо Вольфова онтологія только въ томъ случаѣ можетъ быть названа трансцендентальной философіей, если эта послѣдняя будетъ взята въ своемъ догматическомъ докантовскомъ и, стало быть, н е кантовскомъ смыслѣ.

*

Julius Baumann. Wolff'sche Begriffsbestimmungen. Ein Hülfsbüchlein beim Studium Kants. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1910. IV+54. Цѣна 1 марка.

Здѣсь собраны въ систематическомъ порядкѣ и по возможности самому Вольфу принадлежащей формулировкѣ всѣ важныя понятія и существенныя положенія его философіи. Кто проштудируетъ эту книжечку, будетъ имѣть ясное и отчетливое представленіе о философской системѣ Вольфа. Разумѣется, лучше передъ изученіемъ ея познакомиться съ какимъ-либо общимъ изложеніемъ этой системы, какъ

то рекомендуетъ дѣлать и самъ авторъ,—чтобы наличная, все же, разрозненность отдѣльныхъ опредѣленій спаивалась воедино руководящей идеей общаго смысла Вольфовой доктрины. Зато рекомендовать вмѣстѣ съ авторомъ пользованіе его книжечкой при изученіи Канта ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ. Чтобы проникнуть въ сущность любого великаго дѣянія, его нужно взять внѣ всякихъ сравненій и постараться пережить своими силами. Постоянное заглядываніе въ Вольфа до постиженія «Коперниковскаго дѣла», совершеннаго Кантомъ, неизбѣжно должно создать по отношенію къ этому послѣднему нѣкоторую предвзятость (такую же предвзятость, каковою страдаютъ, напр., всѣ лица, изучающія Канта послѣ ознакомленія съ его философіей по Шопенгауэру, Гартману, Соловьеву и пр.), т.-е. сдѣлать подлиннаго Канта недостижимымъ для уразумѣнія. Но для того, кто превозмогъ уже Критику чистаго Разума, книжка Баумана будетъ чрезвычайно полезна, такъ какъ онъ найдетъ въ ней для себя цѣлый рядъ невѣдомыхъ до тѣхъ поръ объясненій и смысла, и происхожденія Кантовскаго трансцендентализма.

Б. Яковенко.

*

August Stadler. Kants Teleologie und ihre erkentnistheoretische Bedeutung. Unveränderte Neuausgabe der ersten Auflage. 1912. Цѣна 3 м. 60 пф.

Эта книга, вышедшая впервые въ 1874 г., сыграла въ свое время большую роль въ возрожденіи интереса къ Канту и его пониманію. Нынѣ—уже послѣ смерти ея автора (см. замѣтку въ «Логосѣ» кн. 1 за 1911 г.)—эта лучшая книга Штадлера появляется во второмъ изданіи. Хотя систематическіе итоги ея полностью вошли во 2-ое изд. «Kants Theorie der Erfahrung» Когена (въ этомъ пунктѣ К. многимъ обязанъ своему ученику), а также въ его же «Logik der reinen Erkenntniss», она все же не потеряла интереса и до сихъ поръ. Она по прежнему остается однимъ изъ лучшихъ пособій при чтеніи Кантовой «Критики способности сужденія», прекрасно выясняя отношеніе Канта къ проблемѣ біологіи. Въ ней очень рѣзко и правильно освѣщается позиція Канта, одинаково отличная какъ отъ механистическаго, такъ и отъ метафизическаго пониманія организма. Теперь, когда нѣкоторые неовиталисты даже Канта пытаются превратить въ своего безсознательнаго союзника, такое отграниченіе особенно цѣнно и своевременно.

С. Гессенъ.

*

Марсель Эберъ. Прагматизмъ, изслѣдованіе его различныхъ формъ, англо-американскихъ, итальянскихъ, и его религіознаго значенія. Переводъ со 2-го французскаго изданія З. А. Введенской подъ редакціей М. А. Лихарева съ предисловіемъ проф. С.-Пб. университета Ал. Ив. Введенскаго. С.-Петербургъ. 1911 г. стр. 140. Цѣна 85 коп.

Какъ бы ни относиться къ ученіямъ прагматизма, за ними нельзя не признать извѣстной умственной свѣжести и нельзя не привѣтствовать въ его лицѣ протестъ противъ крайняго интеллектуализма и схематизма. Сколь ни бѣденъ содержаніемъ прагматизмъ въ смыслѣ положительнаго ученія, какъ ни далекъ онъ вообще въ этомъ отношеніи отъ «философской» точки зрѣнія на жизнь и дѣйствительность, сколь ни заслуживаетъ онъ упрека въ затемненіи уже свѣтлыхъ или просвѣтлѣвающихъ

понятій философіи многосмысленнымъ и неустойчивымъ содержаніемъ ходячихъ жизненныхъ словоупотребленій,—въ своей отрицательной, критической дѣятельности онъ способенъ принести несомнѣнную пользу и послужить дѣйствительнымъ толчкомъ къ дальнѣйшему развитію философской мысли. И съ этой стороны слѣдуетъ радоваться каждой попыткѣ ясно и точно изложить требованія, раздающіяся изъ устъ прагматистовъ, и дать имъ толковую критическую оцѣнку. Тѣмъ болѣе, что эти требованія разсыпаны по различнымъ журналамъ и книгамъ и, въ виду молодости движенія, не пріобрѣли еще достаточно устойчивыхъ и согласныхъ формъ своего выраженія и толкованія. Книжка Эбера на маломъ пространствѣ ясно и точно формулируетъ сущность прагматическихъ ученій, отмѣчая ихъ основныя утвержденія не только по отношенію къ проблемамъ познанія и бытія, но и по отношенію къ проблемамъ этики, эстетики и религіи.

Большимъ упущеніемъ автора представляется, конечно, забвеніе Дьюи, являющагося на ряду съ Пёрсомъ наиболѣе оригинальнымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и солиднымъ, среди прагматистовъ. Въ равной мѣрѣ хотѣлось бы видѣть въ книжкѣ Эбера и отсутствующее тамъ изложеніе (хотя бы краткое упоминаніе) нефранцузской критики прагматизма. Наконецъ, недостаточна и та критика, которой подвергаетъ Эберъ ученія прагматизма и которая можетъ быть формулирована его же собственными словами слѣдующимъ образомъ: «Англо-американскій прагматизмъ не доказалъ ни того, что истина сводится исключительно къ полезному, ни также того, что «актъ» сводится исключительно къ стремленію» (106). — Въ дѣйствительности, этого мало, ибо утилитаризмъ прагматистовъ коренится въ практицизмѣ, этотъ же послѣдній въ конечномъ счетѣ опирается на волюнтаризмъ, и для полнаго разрушенія прагматизма необходимо разрушить волюнтаризмъ. Но на это Эберъ ни въ коемъ случаѣ не согласится, будучи самъ приверженцемъ волюнтаризма или философіи дѣйствія и занимая, такимъ образомъ, нѣкоторое промежуточное положеніе между прагматизмомъ и не-прагматизмомъ.

Б. Яковенко.

*

Я. А. Берманъ. Сущность прагматизма. Новыя теченія въ наукѣ о мышленіи. XII+240. К-во Златоцвѣтъ. Москва. 1911. Цѣна 1 р. 75 к.

Нечего говорить, какъ желательна у насъ въ Россіи хорошая монографія о прагматизмѣ, ясно, систематически и детально излагающая все разнообразіе прагматистическихъ тенденцій, зачастую еще сумбурныхъ и между собою противорѣчивыхъ. Къ сожалѣнію, разсматриваемая книга не отвѣчаетъ самымъ элементарнымъ требованіямъ, которыя естественно предъявлять къ монографіямъ такого рода. Прежде всего, въ ней ученія прагматизма излагаются не по какому-либо внутреннему, систематическому плану, а просто подрядъ: книга за книгой, статья за статьею. Отсюда—масса ненужныхъ повтореній, общая раздерганность въ изложеніи и т. п. Затѣмъ, она излагаетъ ученія только трехъ прагматистовъ (Джемса, Шиллера и Дьюи съ его учениками), тѣмъ страшно сужая многообразіе прагматическихъ проявленій современной мысли. Нѣтъ въ ней ни слова объ итальянскомъ прагматизмѣ (Вайляти, Папини, Ческа), нѣтъ никакого упоминанія о прагматизмѣ нѣмецкомъ (Гольдшейдъ, Ерусалемъ, Освальдъ, Гомперцъ, Зиммель) и прагматизмѣ французскомъ (Блондель, Леруа, Пуанкарэ, Бергсонъ и др.). Нѣтъ, въ равной мѣрѣ, и изложенія метафизическихъ и религіозныхъ взглядовъ прагматизма, для него столь существенныхъ и опре-

дѣляющихъ. Далѣе, защищая прагматизмъ отъ враждебныхъ ему теченій, книга г. Бермана избираетъ мишенью своихъ нападокъ почему-то только трехъ мыслителей: Когена, Гуссерля и Лотце, не позаботившись о сопоставленіи основныхъ прагматистическихъ ученій со взглядами другихъ мыслителей, по существу менѣе враждебныхъ прагматизму, чѣмъ выше упомянутые философы, но тѣмъ не менѣе выступающихъ противъ прагматизма рѣзко и опредѣленно(Виндельбандъ, Риккертъ, Липпсъ, Ойкенъ, Мюнстербергъ, Кроче и др.). Нѣтъ и сопоставленія съ имманентной философіей и ученіями эмпиріокритицизма, которое было бы въ высшей степени поучительно, такъ какъ показало бы полную неоригинальность прагматизма. Всего же больше приходится быть недовольнымъ отсутствіемъ очной ставки съ англосаксонскими противниками прагматизма (Бредли, Бозанкветъ, Ройсъ, Тэйлоръ, Пратъ, и др.), столько потрудившимися надъ выясненіемъ его несостоятельности. Наконецъ—и это самое печальное—при трактованіи противниковъ прагматизма книга г. Бермана совсѣмъ не слѣдуетъ своему собственному требованію: вдумываться въ то, что хотѣлъ сказать писатель (216, 218), и зачастую извращаетъ ихъ взгляды. Въ подтвержденіе я приведу нѣсколько примѣровъ. Такъ на стр. 170 Когенъ сдѣланъ представителемъ того взгляда, будто число есть реальность, между тѣмъ какъ на дѣлѣ число является у Когена только категоріей реальности. Далѣе, на стр. 171 Когену приписывается мнѣніе, будто внѣшній міръ есть субъективный продуктъ нашего мышленія, въ то время какъ Когенъ считаетъ его продуктомъ не «нашего», а «чистаго» мышленія, и то лишь при томъ условіи, чтобы смотрѣть при этомъ на внѣшній міръ съ гносеологической точки зрѣнія, а не съ точки зрѣнія наивнаго чувственнаго воспріятія. Далѣе, на стр. 186—189 Гуссерлю приписывается нормативистическій взглядъ на законы логики, хотя въ дѣйствительности Гуссерль всѣ свои усилія употребилъ на то, чтобы доказать, что логическіе законы, по существу своему, не нормативны, а идеальны, и нормативистическими становятся только въ своемъ примѣненіи. И т. д., и т. д.—Все это лишаетъ книгу г. Бермана того значенія, на которое она претендуетъ: она мало пригодна для изученія прагматизма, еще менѣе—для изученія вопросовъ теоріи познанія вообще. Будемъ надѣяться, что въ дальнѣйшихъ обѣщаемыхъ авторомъ работахъ, которыя онъ намѣренъ посвятить другимъ теченіямъ позитивизма, онъ усвоитъ себѣ иной методъ изложенія и критики: и болѣе систематическій, и болѣе обстоятельный, и болѣе правдолюбивый.

Б. Яковенко.

*

Philosophische Abhandlungen Hermann Cohen zum 70-en Geburtstag dargebracht. S. 358. 1912. Цѣна 9 м.

Минувшаго 21-го іюня (4-го іюля) «Марбургская школа философіи» праздновала 70-тилѣтній день рожденія своего старшаго товарища и вождя Германна Когена. Съ спокойнымъ сердцемъ и гордымъ сознаніемъ исполненнаго громаднаго дѣла можетъ покинуть Когенъ Марбургъ (съ наступающаго зимняго семестра Когенъ прекращаетъ чтеніе лекцей и переселяется въ Берлинъ). Хотя для всѣхъ, кому привелось слушать Когена, обликъ его и связанъ тѣсно съ воспоминаніемъ о старинномъ университетскомъ городкѣ,—должно сказать, что, конечно, совершенно случайныя, постороннія философіи причины приковали Когена на все время его профессорской дѣятельности къ маленькому Марбургу. Какъ большой культурный центръ гораздо болѣе соотвѣтствовалъ бы страстной и всесторонней натурѣ Когена, такъ

и «Марбургская школа» давно уже переросла свое скромное географическое названіе. Но разбросанная географически чуть ли не по всѣмъ европейскимъ странамъ, она даетъ намъ рѣдкій образецъ тѣснаго философскаго содружества, которое, напоминая намъ о философскихъ союзахъ древности, уже чисто моральной своей стороной представляетъ большую философскую цѣнность: не давя оригинальности отдѣльнаго своего члена «школа» предоставляетъ ему возможность дружественнаго философскаго общенія, помогающаго раскрытію собственныхъ мыслей. Всѣ эти черты школы рельефно обнаружились также въ изданномъ учениками Когена въ честь его сборникѣ статей. Сборникъ этотъ поражаетъ не только географической разбросанностью своихъ сотрудниковъ (въ немъ 5 статей принадлежатъ между прочимъ авторамъ изъ Россіи), но и многообразіемъ темъ: на частныхъ примѣрахъ изъ всѣхъ областей философіи статьи сборника обнаруживаютъ плодотворность философскаго м е т о д а, зачатаго Когеномъ. Для всѣхъ, интересующихся философіей Когена, настоящій сборникъ можетъ служить весьма цѣннымъ пособіемъ: живую мысль особенно важно изучать въ ея движеніи и развитіи. Мы остановимся здѣсь лишь на самыхъ существенныхъ статьяхъ сборника.

Сборникъ открывается статьей Н и к о л а я Г а р т м а н н а «Systembildung und Idealismus». Въ этой изящно написанной статьѣ авторъ пытается на примѣрѣ отношенія субъекта—объекта показать текучесть и подвижность философскихъ понятій. Какъ въ наукѣ статичное—субстанціональное понятіе замѣняется динамичнымъ—функціональнымъ, такъ и въ философіи значеніе и функція понятія мѣняются въ зависимости отъ его мѣста въ системѣ. Въ разныхъ положеніяхъ роль понятія иная. Авторъ прослѣживаетъ значеніе корреляціи «субъектъ-объектъ» въ логикѣ, этикѣ, эстетикѣ и психологіи. Движеніе ея совпадаетъ для него съ движеніемъ противорѣчія идеализма-реализма. Оригинально толкуетъ Г. при этомъ Кантово понятіе «возможности опыта» какъ утвержденіе тождества субъекта и объекта (мышленія и бытія) въ ихъ принципахъ. Логика, утверждая тождество (въ принципахъ) субъекта-объекта, безразлична по отношенію къ идеализму-реализму. Этика, наоборотъ,—безусловный идеализмъ, такъ какъ рѣшающая въ ней проблема свободы ведетъ къ отрицанію тождества и къ подчиненію объекта субъекту. Эстетика, утверждая абсолютное (и не только въ принципахъ) тождество объекта-субъекта, тоже безразлична по отношенію къ противорѣчію идеализма-реализма, такъ же какъ и психологія, въ которой либо нѣтъ совсѣмъ никакого, либо имѣется совершенное тождество субъекта-объекта. Такимъ образомъ логика и психологія, представляя крайніе полюсы философіи, безразличны по отношенію къ проблемѣ идеализма-реализма. Одна изъ нихъ изслѣдуетъ исключительно объектъ въ себѣ, другая—исключительно субъектъ въ себѣ. Объ онѣ—внѣ отношенія субъекта-объекта, тогда какъ лишь при актуализаціи этого отношенія возникаетъ проблема идеализма-реализма. Но если логика и психологія по сю сторону этой проблемы, то и гносеологія, для которой проблема идеализма, казалось бы, играетъ большую роль, въ сущности безразлична къ ней. Въ виду тождества для нея (въ принципахъ) субъекта и объекта, она выше всякой опредѣленной точки зрѣнія идеализма-реализма: по ту сторону самой проблемы. Также и эстетика не можетъ дать рѣшенія проблемы вслѣдствіе своей индифферентности къ противорѣчію субъекта-объекта. Остается этика, которая и рѣшаетъ вопросъ и придаетъ всей философской системѣ идеалистическій характеръ.—Эта нейтрализація почти всей философіи по отношенію къ проблемѣ идеализма и установленіе примата этики въ ея рѣшеніи очень интересны для уясненія многихъ сторонъ Марбургской школы. Характерно также весьма спорное пониманіе психологіи, какъ завершающей всю философскую систему

дисциплины, а также интеллектуализированіе сферъ нравственности и искусства, какъ особыхъ видовъ познанія.

Систематическій характеръ носитъ также статья Василія Сеземана, несмотря на ея историческую тему: «Die Ethik Platos und das Problem des Bösen». На основаніи весьма четкаго анализа этическихъ воззрѣній Платона, Сеземанъ выдѣляетъ въ нихъ двѣ противоположныя тенденціи. Согласно одной изъ нихъ (болѣе ранней) зло есть начало, вполнѣ соотносительное съ добромъ и постольку имѣющее положительное значеніе и самостоятельное бытіе. Другая (позднѣйшая) видитъ наоборотъ въ злѣ лишь μὴ ὄν добра, т.-е. «лишь отрицаніе добра, упраздненіе чистаго творчества, уничтоженіе единства и гармоніи въ процессѣ движенія созидательныхъ силъ духовной жизни». Систематическій разборъ обѣихъ тенденцій приводитъ автора къ выводу, что только вторая тенденція дѣйствительно соотвѣтствуетъ идеалистической этикѣ и даже вообще идеалистической системѣ философіи.—Какъ ни цѣнно пониманіе зла, какъ дисгармоніи, и вскрытіе его вторичнаго характера, намъ кажется, однако, что и уравненіе, по ихъ философскому достоинству, зла съ добромъ (первая тенденція Платона) отчасти правомѣрно. Этическое добро, какъ установленіе нарушенной гармоніи, носитъ тоже вторичный характеръ и, въ полярности своей злу, равносущно ему. Не одно лишь зло, но вся противоположность этическаго зла и добра вторична по отношенію къ добру, какъ абсолютной гармоніи. Этична ли еще, а не сверхъэтична ли уже эта абсолютная гармонія? Нельзя ли и у Платона найти различенія между абсолютнымъ, какъ уже внѣэтическимъ, и относительнымъ, коррелятивнымъ злу добромъ, какъ этическимъ? Не означаетъ ли вскрываемый Сеземаномъ приматъ добра надъ зломъ лишь ограниченность этической сферы? Не становится ли уже въ предѣлахъ этой ограниченной и постольку относительной области корреляція зла и добра, какъ нарушенія и установленія гармоніи, снова правомѣрной? Всѣ эти вопросы, подымающіеся при чтеніи статьи Сеземана, указываютъ лишь на глубину и плодотворность его постановки проблемы.

Весьма актуальны также статья Наторпа «Willensfreiheit und Verantwortlichkeit» и прекрасно написанная статья Макса Саломона—обѣ, посвященныя проблемѣ наказанія. Выясняя философское понятіе наказанія, обѣ онѣ стремятся преодолѣть противорѣчіе раціонализма—эмпиризма въ философіи права. Если статья Наторпа, оріентируя весь вопросъ на проблемѣ отвѣтственности и вмѣняемости, движется въ старыхъ, психологическихъ схемахъ, то статья Саломона, наоборотъ, привлекаетъ свѣжестью и оригинальностью. Саломонъ исходитъ изъ преступленія, понимаемаго имъ въ смыслѣ Когеновскаго «μὴ ὄν». Какъ всякое μὴ ὄν порождаетъ бытіе, есть его изначало (Ursprung), такъ и преступленіе, разряжая правовыя силы государства, порождаетъ право. Наказаніе и можетъ быть оправдано лишь какъ правовое творчество государства, какъ воспитаніе къ праву. Особенно цѣнная потому, что она написана юристомъ-практикомъ, статья Саломона, какъ намъ кажется, вполнѣ правильно схватываетъ сущность наказанія. (Срв. объ обѣихъ статьяхъ примѣчанія въ нашей статьѣ «Философія наказанія» въ этой книжкѣ «Логоса»).

Изъ остальныхъ статей упомянемъ еще статью Гавронскаго объ основателѣ синтетической геометріи Понселе (въ ней авторъ, на основаніи тщательнаго анализа, вскрываетъ принципъ непрерывности, какъ основное движущее начало всѣхъ построеній Понселе), статью Бука о Фарадеѣ, статью Кассирера о «законѣ числа» Ренувье и слишкомъ уже краткую, въ сущности только намѣчающую рѣшеніе проблемы взаимоотношенія права и нравственности статью Б. Вы ше-

славцева (*право есть предшествующая нравственности и необходимая для нея* ступень въ процессѣ реализаціи идеи добра). Въ общемъ, повторяемъ, сборникъ очень интересенъ и характеренъ для Марбургской школы. Хотя большинство участниковъ его—вполнѣ самостоятельные мыслители, почти всѣ они старались выбрать для дара своему вождю такія свои мысли, которыя, наиболѣе ихъ объединяя, вскрываютъ то, чѣмъ каждый изъ нихъ обязанъ своему учителю.

Возвращаясь къ юбилею Когена, упомянемъ еще, что лучшая статья, появившаяся по поводу юбилея, принадлежитъ Наторпу: помѣщена она въ спеціальной юбилейной книжкѣ «Kantstudien» (№ 3 за 1912 г.). На русск. яз. читатель можетъ ознакомиться съ теоретической философіей Когена по статьѣ Б. Яковенко въ 1-ой кн. «Логоса» за 1910 г. и имѣющей скоро появиться статьѣ В. Сеземана въ «Новыхъ идеяхъ въ философіи» (вѣроятно вып. 5 или 6-ой). Краткое изложеніе системы Когена перваго періода читатель найдетъ также въ книгѣ Н. О. Лосскаго «Введеніе въ философію», часть 1-ая, 1911 г.

С. Гессенъ.

*

Э. Радловъ. Очеркъ исторіи русской философіи. С.-Петербургъ. 1912, стр. 35.

«Русскій народъ пока не внесъ въ общую сокровищницу философскаго творчества новаго принципа. У русскихъ нѣтъ вполнѣ оригинальной самостоятельной философской системы; тѣмъ не менѣе было бы несправедливо утверждать, что существуетъ лишь философія въ Россіи и нѣтъ русской философіи» (3),—такова руководящая, глубоко справедливая мысль, легшая въ основаніе этого чрезвычайно полезнаго и прекрасно написаннаго очерка. Согласно ей Э. Радловъ и рисуетъ положеніе россійской философской мысли въ каждомъ изъ трехъ слѣдующихъ направленій, характеризующихъ, по его мнѣнію, эту послѣднюю: 1) въ направленіи академическомъ, идущемъ изъ университетовъ и духовныхъ академій; 2) въ направленіи публицистическомъ, идущемъ изъ интеллигентныхъ круговъ самого общества, и 3) въ направленіи болѣе всего національномъ, свое выраженіе нашедшемъ у славянофиловъ и ихъ послѣдователей. Представителямъ перваго и второго направленія Э. Радловъ справедливо отказываетъ въ подлинной (національной) оригинальности, исключая только Каринскаго, изложенію философскихъ взглядовъ котораго онъ отводитъ нѣсколько страницъ и тѣмъ старается избавить его отъ совершенно незаслуженнаго забвенія и малоизвѣстности. И только за представителями славянофильства признаетъ онъ долю дѣйствительной философской оригинальности, не нашедшей, впрочемъ, по его мнѣнію, *для себя полнаго и всесторонняго философскаго* выраженія (даже у Соловьева).—Очень интересны вводныя замѣчанія (стр. 6 сл.) о тѣхъ стѣсненіяхъ, *которымъ подвергалась философія со стороны* правительственной власти. — Имѣются и упущенія, напр., не упомянутъ классическій трудъ кн. С. Трубецкого «Ученіе о Логосѣ», равнаго которому нѣтъ и на Западѣ. Точно такъ же и философія Лопатина заслуживала бы болѣе, чѣмъ бѣглаго упоминанія.

Б. Яковенко.

*

М. Гершензонъ. Жизнь В. С. Печерина. Цѣна 1 р. 50 к.

Въ основу этой книги Гершензона положенъ его очеркъ о Печеринѣ, напечатанный еще въ 1908 г. въ «Исторіи молодой Россіи». Но несмотря на этотъ очеркъ, новая

біографія, написанная авторомъ на основаніи важнаго матеріала, доставленнаго ему лишь въ 1909 году, представляетъ собою очень большой и вполнѣ самостоятельный интересъ. Въ ней сообщено очень много писемъ, діалоговъ, стихотвореній и драматическихъ отрывковъ, не вошедшихъ въ очеркъ; сообщена, какъ жизненный документъ и какъ художественное произведеніе, очень значительная поэма Печерина «Торжество смерти»; впервые подробно разсказано время по окончаніи университета и пребываніе Печерина за границей; нѣмецкій университетъ и путешествіе по Италіи. Кромѣ того, существенно развито и углублено многое другое. Въ результатѣ—прекрасная книга, написанная рукою прирожденнаго біографа. Безъ какихъ-либо смѣлыхъ построеній и догадокъ, безъ произвольно-глубокомысленныхъ психологическихъ анализовъ и характеристикъ, однимъ заботливымъ, любовнымъ подборомъ матеріала и осторожнымъ, вдумчивымъ использованіемъ его, а главное, бережнымъ и проникновеннымъ отношеніемъ къ рисуемой имъ душѣ и судьбѣ, создалъ М. О. Гершензонъ законченный образъ своей книги.

Вначалѣ мечтательный и восторженный воспитанникъ Петербургскаго университета, всѣми любимый членъ тѣснаго дружескаго кружка «Святой пятницы», типичный русскій романтикъ 30-хъ годовъ. Затѣмъ студентъ Германскаго университета, какъ бы готовящійся къ профессурѣ въ Россіи, а въ сущности уже будущій скиталецъ по Западу—мрачный, безумно честолюбивый, восторженный, свѣтлый и самоотверженный,—не то мучительно заболѣвшій, не то свыше вдохновленный великою идеей о спасеніи имъ міра путемъ жертвенной гибели Россіи. Съ 1840 г. одинъ изъ знаменитѣйшихъ дѣятелей католическаго монашескаго ордена редемптористовъ, проводящій годы въ молитвѣ, уединеніи, постѣ, христіанскомъ размышленіи, а, главное въ напряженной миссіонерской работѣ и пламенной проповѣди, въ послѣдніе 23 года — кроткій, смиренный капелланъ при больницѣ «Mater Misericordiae»,— посвящающій свой досугъ изученію восточныхъ языковъ и вдохновенной перепискѣ съ друзьями, оставшимися на далекой и къ старости снова такъ горячо и нѣжно любимой родинѣ,—вотъ прекрасный и захватывающій образъ В. С. Печерина, какимъ его увидѣлъ и возсоздалъ Гершензонъ.

Ѳ. Степунъ.

*

С. А. Аскольдовъ. А. А. Козловъ. Книгоиздательство «Путь».

Уже по появленіи «Хомякова» Н. А. Бердяева намъ приходилось подчеркивать наше положительное отношеніе къ идеѣ К-ва «Путь», издать рядъ монографій подъ общимъ названіемъ «Русскіе мыслители». Нѣтъ сомнѣнія, что нашему обществу уже давно пора осознать скромныя, но безусловныя заслуги родной, русской мысли. Но одно дѣло взяться за осуществленіе правильной и насущной идеи, другое—правильно осуществить её.

Монографія—дѣло крайне трудное: ибо, будучи по всему своему существу наукою въ формѣ искусства, она требуетъ для своего созданія гармоническаго объединенія научнаго и художественнаго духа. Научнымъ должно быть въ монографіи все ея содержаніе, художественнымъ—ея форма. Сущность науки въ ея непрерывности, правда всякаго научнаго положенія въ его контекстѣ, а потому монографія, воспроизводящая какого-либо мыслителя, должна прежде всего сопоставить его взгляды со взглядами его предшественниковъ и современниковъ; отдѣлить въ немъ его личную ирраціональность отъ rationis породившей его культуры,

и, наконецъ, уничтожить и эту личную ирраціональность путемъ ея анализа и утвержденія, какъ начала будущей жизни и мысли. Сущность же искусства наоборотъ—въ прерывности. Правда всякаго художественнаго произведенія въ его единственности, а потому монографія, построяющая образъ мыслителя, должна мозаически группировать всѣ элементы его мысли и жизни въ нѣкій художественный образъ, разрывающій своимъ четкимъ контуромъ тотъ историческій контекстъ, въ который sub specie научнаго метода та же монографія должна ввести всѣ теоріи и построенія занимающаго ее философа.

Ясно, что въ силу всей этой своей сущности, идеальная монографія не можетъ имѣть своимъ объектомъ любого философа, художника, политическаго и общественнаго дѣятеля. Оставаясь въ сферѣ философіи должно признать, что тѣ мыслители, что представляютъ собою лишь нѣкую передаточную инстанцію, лишь нѣкую безличную наличность самостоятельно продуманныхъ теорій, требуютъ, какъ формы своего изслѣдованія, «исторіи развитія философическихъ идей», но никакъ не монографіи. Съ другой стороны, объектами идеальной монографіи не являются и тѣ мыслители, взгляды которыхъ, не имѣя точнаго мѣста въ организмѣ міровыхъ идей, важны исключительно для характеристики ихъ носителей. Таковы, напримѣръ, всѣ «кунктаторы», «Панауровы», запоздалые самородки и (все равно еще или вообще) невнятные міру безумцы. Подлинными объектами монографическихъ изслѣдованій являются, значитъ, лишь тѣ философы, въ которыхъ историческій потокъ философскихъ идей временами успокаивается въ строго-оформленныхъ очертаніяхъ лично—сверхличнаго достиженія. Если это и не всегда геніи, то это все же всегда люди, надѣленные хотя бы въ самой малой степени основнымъ признакомъ геніальности: микрокосмическою структурою ихъ дарованія и творчества.

То, что Алексѣй Александровичъ Козловъ къ такимъ людямъ безусловно не принадлежалъ,—это блестяще доказала намъ монографія С. А. Аскольдова. Этимъ доказательствомъ г-нъ Аскольдовъ отчасти снялъ съ себя отвѣтственность за большіе недостатки своей работы. Но все же во многомъ повиненъ и онъ самъ. Перейдемъ къ этому многому и разсмотримъ работу С. А. Аскольдова сначала съ точки зрѣнія ея научной солидности, а затѣмъ и съ точки зрѣнія ея литературно-монографической цѣнности.

Мы уже говорили, что научной задачей по отношенію ко всякому ученію, является, съ одной стороны, установленіе его какъ новой формулы старыхъ мнѣній, съ другой,—какъ новаго матеріала будущихъ формулировокъ, говоря иначе: установленіе его мѣста и значенія въ процессѣ историческаго развитія той дисциплины, къ которой оно принадлежитъ. Вполнѣ понимая эту задачу, г-нъ Аскольдовъ на 2 стр. II-й части, посвященной философіи Козлова, поднимаетъ вопросъ о томъ, «можно ли считать Козлова авторомъ вполнѣ оригинальнаго философскаго ученія», и утверждаетъ, что его «по справедливости» считать таковымъ нельзя, хотя за нимъ все же можно признать «немаловажное универсальное значеніе». Такая постановка вопроса заставляетъ ожидать сопоставленія Козлова съ другими философскими теченіями, и выясненія, какъ его большой зависимости, такъ и его существенной личной ноты. И дѣйствительно, такое сопоставленіе г-нъ Аскольдовъ даетъ, но проводимое почти на протяженіи всей книги, оно въ сущности ничего не выясняетъ. Причина въ его недопустимой общности и схематичности. Уже основныя линіи тѣхъ философскихъ вліяній, которыя построяли Козлова, проводятся г-номъ Аскольдовымъ въ крайне блѣдныхъ терминахъ. Такъ онъ говоритъ о томъ, что Козловъ проявлялъ «чрезвычайную терпимость» ко всѣмъ

направленіямъ, кромѣ «матеріализма и узкаго позитивизма», что наибольшія симпатіи связывали его съ Шопенгауэромъ и Гартманномъ, отъ которыхъ его отдѣлялъ пессимизмъ, что съ наибольшимъ сочувствіемъ онъ относился къ Канту и имѣлъ вообще «склонность къ гносеологическому идеализму». (стр. 76). Часто и вполнѣ справедливо сопоставляетъ г-нъ Аскольдовъ философію Козлова также и съ философіями Лейбница, Лотце и Тейхмюллера. Но и тутъ всѣ эти сопоставленія продолжаютъ вращаться въ атмосферѣ какой-то безотвѣтственной приблизительности. Такъ, напримѣръ, изложеніе гносеологическихъ основъ міросозерцанія Козлова начинается съ заявленія, что воззрѣнія Козлова обусловлены трудами предшественниковъ, въ особенности Тейхмюллера, «однако имѣютъ настолько своеобразную обосновку и формулировку, что именно въ этихъ пунктахъ Козлова надо признать самостоятельнымъ и оригинальнымъ мыслителемъ». На послѣдующихъ страницахъ не сдѣлано ни малѣйшей попытки выяснить эти своеобразныя «обосновки и формулировки». А въ заключеніе г-нъ Аскольдовъ снова пишетъ «въ этой общей философской основѣ Козловъ вполнѣ сходится съ Лейбницемъ и его новѣйшими продолжателями Лотце и Тейхмюллеромъ, отличаясь отъ нихъ лишь во вторичныхъ и болѣе детальныхъ развѣтвленіяхъ философской системы». Однако, объ этихъ детальныхъ, вторичныхъ отличіяхъ Аскольдовъ и тутъ не говоритъ ни слова. Такъ все его сопоставленіе превращается въ общее мѣсто. Философская цѣнность и оригинальность Козлова остаются покрытыми мракомъ неизвѣстности. Детальнѣе сопоставляетъ г-нъ Аскольдовъ Козлова и Канта. Изложивъ (стр. 117) изложеніе Козловымъ кантовскаго взгляда на время, г-нъ Аскольдовъ продолжаетъ: «Этотъ выводъ какъ бы согласуется съ точкой зрѣнія Канта на время. Однако это согласіе ограничивается лишь признаніемъ идеальной стороны времени. Вопросъ же о происхожденіи идеи времени рѣшается Козловымъ совершенно иначе. Время не есть априорная форма созерцанія, какъ думаетъ Кантъ, а идея апостеріорнаго происхожденія». Что значитъ все это разсужденіе? Что значитъ признаніе идеальной стороны времени, если это не значитъ признанія времени за начало апріорное? И какъ можно вопросъ кантовскаго «apriori» превратить въ вопросъ происхожденія? И какъ можно думать, что кантовская апріорность отрицаетъ возможность эмпирическаго происхожденія представленія времени въ отдѣльномъ субъектѣ? (См. Kant. Kritik der reinen Vernunft § 7 Erläuterung.) Такъ малѣйшая детализація философскаго вопроса приводитъ г-на Аскольдовъ къ утвержденію положеній, едва ли защитимыхъ передъ нелицепріятнымъ судомъ серьезной логической совѣсти. Къ сожалѣнію, за неимѣніемъ мѣста, мы не можемъ далѣе слѣдить за научной солидностью работы г. Аскольдова, а потому перейдемъ къ ея литературно-художественной цѣнности. Монографія—портретъ. Далеко не высшее, но безусловно въ первую очередь необходимое требованіе портретной объективности—это сходство. Такого сходства монографія г-на Аскольдова не дала, и не дала потому, что мѣсто художественнаго сочувствія образу Козлова у г-на Аскольдова занимаетъ партійное требованіе, чтобы Козловъ сочувствовалъ религіозному образу мысли самого г-на Аскольдова. Только такою партійностью и можно объяснить то, что г-нъ Аскольдовъ сдѣлалъ изъ Козлова, который «отстаивалъ философію какъ самостоятельную науку» и «послѣдній великій результатъ общественной жизни», который, будучи опредѣленнымъ западникомъ, писалъ, что «намъ не время оригинальничать и измышлять восточныя міросозерцанія», а нужно неослабно учиться и учиться, который, наконецъ, относился, по словамъ того же г-на Аскольдова, недоброжелательно ко всему, что можно было бы назвать

религіозною мыслью, ни больше ни меньше какъ основателя христіанской философіи въ Россіи!

Какіе же мотивы дали г-ну Аскольдову право такой насильственной стилизаціи. Въ главѣ, посвященной взглядамъ Козлова на религію и его отношенію къ христіанству, г-нъ Аскольдовъ доказываетъ религіозность Козлова на основаніи трехъ моментовъ: 1) Козловъ былъ религіознымъ ребенкомъ, 2) онъ имѣлъ правильное философское сужденіе о религіи, 3) онъ критиковалъ Толстого съ точки зрѣнія подлиннаго религіознаго сознанія. Все это такъ. Но вѣдь религіозный ребенокъ сталъ потомъ атеистомъ, а правильный теоретическій взглядъ на религію еще ровно ничего не говоритъ о дѣйствительной религіозности ея носителя;онъ вполнѣ объяснимъ, какъ результатъ научной серьезности и философской объективности. Но пусть г-нъ Аскольдовъ правъ, допустимъ, что онъ доказалъ наличность въ Козловѣ новой христіанской религіозности. Вѣдь этого мало. Вѣдь не всякій христіанинъ уже и основатель христіанской философіи. Вѣдь между состояніемъ души и его переходомъ въ новое религіозно-философское сознаніе громадная дистанція. Что Козловъ ее преодолѣлъ, за это рѣшительно ничего не говоритъ. Жизненно быть можетъ и возвращаясь къ христіанству, Козловъ въ области философіи отнюдь не становился благодаря этому основателемъ христіанской философіи въ Россіи, а преспокойно оставался послѣдователемъ западно-европейскаго панпсихизма и его религіозныхъ тенденцій. Таже полемичность, заставившая г-на Аскольдова исказить философскій образъ Козлова, проявляется также и въ грубо-несправедливыхъ полемическихъ выпадахъ. Самымъ излишнимъ представляется намъ его характеристика современныхъ Шугаевыхъ. Нельзя же, наконецъ, все съ тѣмъ же чувствомъ повторять общія мѣста о томъ, что Гегель худосочный раціоналистъ, критицизмъ—все тотъ же позитивизмъ, не дѣлая ни малѣйшихъ попытокъ къ оправданію этихъ положеній. Нельзя же съ паѳосомъ называть объединеніе критицизма и мистицизма «пестрой неразберихой», безотвѣтственно забывая, что этотъ синтезъ создалъ послѣдній періодъ шеллингіанства, на которомъ базировался между прочимъ и Владиміръ Соловьевъ. Правда, всѣ эти выпады г-на Аскольдова обличаютъ въ немъ писателя большого публицистическаго темперамента, но проявлять публицистическій темпераментъ въ научной работѣ означаетъ проявлять и полное отсутствіе литературнаго вкуса. Итакъ, ни съ научной, ни съ художественной точки зрѣнія работу г-на Аскольдова никакъ нельзя признать зрѣлой и удачной.

Но, несмотря на все сказанное, намъ думается, что К-во «Путь» имѣло полное право и основаніе выпустить въ свѣтъ работу г-на Аскольдова. Нельзя же, правда, критиковать все съ точки зрѣнія идеала и совершенства. Нѣтъ сомнѣнія что снѣжные пути Россіи ведутъ куда-то въ безконечную даль. А вѣдь спасительными вѣхами вдоль нихъ воткнуты все больше чахлыя елки, да корявые сучки.

Ѳ. Степунъ.

*

Памяти Константина Николаевича Леонтьева († 1891 г. Литературый сборникъ. С.-Пб. 1911 г. Стр. 424+VIII. Ц. 2 р.

Уже 20 лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ умеръ Леонтьевъ. 20 лѣтъ глубокаго молчанія... И вдругъ заговорили, зашумѣли... о «возрожденіи», о «воскресеніи» его имени. Но такъ ли это? Возможно ли для имени Леонтьева подлинное воскресеніе,

такое воскресеніе, которое онъ самъ могъ бы привѣтствовать, какъ побѣду надъ fatum'омъ, заживо хоронившимъ его? Едва ли... Сѣмена, которыя разбрасывалъ Леонтьевъ, падали на каменистую почву, и каменистой она осталась понынѣ. «Поговорятъ и замолчатъ»—такъ нужно, мнѣ кажется, отнестись къ претензіозной крикливости современныхъ «друзей» Леонтьева. Исключеніемъ является В. В. Розановъ, который подходитъ къ Леонтьеву не съ гуманными цѣлями оправдать Леонтьева, а съ кистью, запечатлѣвающей самыя зловѣщія, самыя подлинныя черты Леонтьева. Но вѣдь то же было и при жизни Леонтьева, который видѣлъ въ Розановѣ искреннѣйшаго своего цѣнителя. Въ разсматриваемомъ нами сборникѣ лучшія строки принадлежатъ все тому же Розанову. «Идя въ циркъ,—пишетъ Розановъ въ своей небольшой статьѣ «Неузнанный феноменъ»...—и проходя мимо ложи императора, гладіаторы восклицали: Ave, Caesar, morituri te salutant... Здѣсь я хочу говорить о писателѣ, который прошелъ мимо «Цезаря», потупя взоръ, и ничего не сказалъ. «Цезарь»—общество, толпа, «всеобщее признаніе»; гладіаторъ передъ ареной—Леонтьевъ. Онъ былъ бы даже «избавленъ отъ смерти», скажи «Ave, Caesar! Salve, plebs!» Но онъ промолчалъ. И умеръ въ мукѣ растянутой на тридцать лѣтъ» (стр. 165). И нужно прибавить—умеръ, чтобы не «воскреснуть», ибо никогда и никто (ни «враги», ни «друзья» его) не простятъ Леонтьеву его безчеловѣчной гордыни. Тотъ же Розановъ разсказываетъ о своей бесѣдѣ съ Рачинскимъ, знавшимъ Леонтьева, но который всегда, на всѣ разспросы Розанова о Леонтьевѣ, упорно отмалчивался. Наконецъ онъ высказался: «Я отъ него отскочилъ, какъ ужаленный отъ гадюки. Я не спорю, что онъ отлично пишетъ и вообще очень талантливъ; но я чувствую къ нему непобѣдимое отвращеніе (онъ сказалъ съ удареніемъ), которое отъ годовъ молодости до старости ни въ чемъ не ослабилось». Рачинскій былъ искрененъ, «друзьямъ» же Леонтьева именно искренности и недостаетъ... Такъ, напримѣръ, когда г. Коноплянцевъ говоритъ о развратѣ Леонтьева и пышными словами тщится оправдать его въ немъ, то за всѣмъ этимъ невольно чувствуется явно фальшивая нота, ибо «не по плечу» это гг. Коноплянцевымъ... «Это не былъ простой пошлый развратъ, которому предаются многіе и средніе и мелкіе люди, здѣсь былъ развратъ, возведенный въ поэзію, это были по своему идеалу тѣ вершины красоты, вѣчной, сіяющей...» (стр. 64). Совсѣмъ не къ мѣсту г. Коноплянцевъ впадаетъ въ паѳическій тонъ!

Итакъ, если что есть цѣннаго, заслуживающаго вниманія въ сборникѣ, то это, во-первыхъ,—біографическая канва К. Н. Леонтьева, во-вторыхъ,—вся та сумма цитатъ изъ сочиненій и писемъ Леонтьева, которую мы находимъ въ сборникѣ и, наконецъ, статья Розанова, такъ мѣтко, искренно и прочувствованно охарактеризовавшаго душевную драму Леонтьева.

Ѳедоръ Куклярскій.

II.

Новыя идеи въ философіи. Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова. Сборникъ № 1-й.

Философія и ея проблемы. Из-во «Образованіе». Спб. 1912. IV+181. Цѣна 80 к.

Подъ такимъ названіемъ начало выходить новое непеpіодическое изданіе, редактируемое Н. О. Лосскимъ и Э. Л. Радловымъ. Имена редакторовъ—лучшее ручательство за хорошую постановку изданія; популярныя его цѣли, безъ со-

мнѣнія, привлекутъ къ нему широкій кругъ читателей. Мы тѣмъ болѣе привѣтствуемъ новое начинаніе, что его задачи совпадаютъ въ извѣстной мѣрѣ съ задачами «Логоса». Обѣщанные сборники должны служить дѣлу ознакомленія широкой публики съ различными областями философскаго вѣдѣнія и съ тѣми попытками рѣшенія вѣчныхъ проблемъ философіи, какія выдвинула современная философствующая мысль. Только что вышедшій первый сборникъ «Новыхъ идей» озаглавленъ «Философія и ея проблемы». Онъ «посвященъ выясненію точки зрѣнія различныхъ философовъ на характеръ философіи». Этому выясненію служатъ помѣщенныя въ сборникѣ статьи Бергсона, Бутру, Гомперца, Маха и Дильтея.

Статьи эти, взятыя сами по себѣ, очень интересны, но общее содержаніе сборника, самая совокупность именно э т и х ъ статей насъ, признаться, не совсѣмъ удовлетворяетъ. Начать хотя бы съ того, что въ самомъ выборѣ рефератовъ чувствуется какая-то случайность. Среди нихъ нѣтъ, напримѣръ, такого превосходнаго очерка, какимъ является первая глава книжки Наторпа «Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme»*). Она, думается намъ, была бы здѣсь болѣе у мѣста (и по своей цѣльности, и потому, что представляетъ одно изъ крупнѣйшихъ философскихъ теченій современности), чѣмъ статья Гомперца, писателя, хотя и оригинальнаго, но не настолько значительнаго, чтобы его стоило выдвигать въ ряды руководителей философскаго мнѣнія. Точно такъ же пробѣломъ является и отсутствіе статьи Виндельбанда «Что такое философія?» Объясненіе, которое даютъ этому факту редакторы, грѣшитъ непослѣдовательностью. Совершенно вѣрно, что эта статья «уже извѣстна русской публикѣ». Но вѣдь извѣстна русской публикѣ и та первая глава изъ книги Маха «Познаніе и заблужденіе», которая (въ переводѣ одного и того же переводчика), однако, спокойно напечатана рядомъ съ новыми этюдами Бергсона, Бутру и др. Нельзя не пожалѣть, наконецъ, и объ отсутствіи прекрасной, полной глубокой одухотворенности статьи покойнаго кн. С. Н. Трубецкого о задачахъ и цѣли философствованія, служащей введеніемъ къ его «Исторіи древней философіи» и напечатанной ранѣе въ «Проблемахъ идеализма». Она превосходно выражаетъ общее настроеніе и основной взглядъ на интересующую насъ проблему большой русской философской школы.

Нельзя, далѣе, согласиться и съ тѣмъ вольнымъ обращеніемъ, которому подвергся Гомперцъ. Его сократили, и какъ бы ни мало важны были сдѣланныя въ его статьѣ сокращенія, все же этотъ путь чрезвычайно опасенъ и потому, намъ кажется, едва ли допустимъ.

Наконецъ, и переведены статьи, вошедшія въ сборникъ, неровно. Болонскій докладъ Бергсона «Философская интуиція», являющійся, по нашему мнѣнію, украшеніемъ перваго выпуска «Новыхъ идей», прямо испорченъ неуклюжимъ переводомъ. Кого не покоробитъ отъ такого, напримѣръ, мѣста въ переводѣ: «Опустимся во внутрь самихъ себя, чѣмъ глубже будетъ расположена та точка, которой мы коснемся, тѣмъ сильнѣе будетъ давленіе и порывъ, которое выпретъ (sic!) насъ наружу» (стр. 23). Вообще отъ изящнаго, тонкаго языка Бергсона не доносится къ намъ сквозь кору перевода ни одного отзвука.

Но, несмотря на всѣ указанные только что недочеты сборника, въ немъ есть и большія достоинства. Они заключаются главнымъ образомъ въ содержаніи доклада Бергсона и статьи Дильтея, озаглавленной «Типы міровоззрѣнія и обнаруженіе ихъ въ метафизическихъ системахъ».

---

*) См. рецензію въ настоящемъ № «Логоса».

Докладъ Бергсона представляетъ собою одновременно и анализъ философскаго творчества, и опредѣленіе смысла философіи. Принято думать, что философъ въ процессѣ творчества руководствуется указаніями своей л о г и к и, что онъ исходитъ изъ ряда опредѣленныхъ идей, группируетъ ихъ, систематизируетъ, развиваетъ, и въ результатѣ возникаетъ стройная система, изучая которую мы поражаемся тонкостью ея архитектоники и завершенностью ея частей. Но на самомъ дѣлѣ, какъ показываетъ Бергсонъ, это не такъ. Философъ не исходитъ изъ идей: наоборотъ, онъ приходитъ къ нимъ. То начало, которое руководитъ имъ, есть не дискурсивная мысль, но философская интуиція. Всякая система, чѣмъ больше мы съ ней знакомимся, чѣмъ больше въ нее вживаемся, обращается для насъ въ одну основную точку. Въ этой точкѣ, которой мы никогда не достигнемъ, хотя безконечно къ ней можемъ приближаться, заключено все то, ради чего строилась громадная система. Въ этой точкѣ—интуитивное постиженіе философа. Эта интуиція—все! И въ то же время она никакъ невыразима. Вотъ почему философу и приходится говорить всю жизнь. Въ своемъ стремленіи передать, объективировать свою простую интуицію онъ постоянно ищетъ новыхъ средствъ для выраженія своихъ мыслей, все время приближаясь къ своей цѣли, но никогда не доходя до нея. Можно ли опредѣлить эту интуицію? Конечно, нѣтъ. Одно только можно сказать о ней: подобно Демону Сократа она непостижимымъ образомъ останавливаетъ, предостерегаетъ философа тамъ, гдѣ, казалось бы, все ясно, извѣстно и просто, гдѣ передъ нимъ открывается соблазнительный путь спокойнаго выведенія слѣдствій по правиламъ прямолинейной логики. Цѣлостный характеръ основной интуиціи вызываетъ, какъ слѣдствіе, то обстоятельство, что, какъ бы ни были многообразны вліянія, которымъ подвергается философъ, какъ бы ни запутаны были побочные ходы его философствованія,—все равно, главный ходъ остается однимъ и тѣмъ же, на какой бы стадіи своего развитія ни началъ философъ строить міровоззрѣніе. Мало того: Бергсонъ утверждаетъ, что и роль эпохи, въ которую создана была та или иная система, является только второстепеннымъ моментомъ въ процессѣ ея создаванія философомъ. Конечно, то или иное время возникновенія системы философіи отражается на ея смыслѣ, терминологіи, широтѣ захватываемыхъ проблемъ, но основная интуиція остается все той же. «Чѣмъ глубже мы проникаемъ до этой первичной интуиціи,—говоритъ Бергсонъ о системѣ Спинозы,—тѣмъ болѣе мы убѣждаемся, что если бы Спиноза жилъ до Декарта, то онъ, несомнѣнно, написалъ бы нѣчто иное, чѣмъ то, что онъ написалъ, но что все-таки—живи Спиноза и пиши онъ—мы навѣрное имѣли бы спинозизмъ». Вотъ почему такъ неправильно общераспространенное мнѣніе о томъ, что будто бы философъ строитъ свою систему «изъ существующихъ до него идей, сливая ихъ въ нѣкоторый высшій синтезъ или комбинируя ихъ съ какой-нибудь новой идеей». Тѣмъ болѣе неправильна точка зрѣнія тѣхъ, кто хочетъ изъ философіи сдѣлать синтезъ частныхъ наукъ. Чрезвычайно остроумно критикуя это воззрѣніе, Бергсонъ замѣчаетъ по поводу самой проблемы философіи: «дѣлать изъ философіи совокупность обобщеній, идущихъ далѣе научныхъ обобщеній,—это желать отъ философа, чтобы онъ довольствовался правдоподобнымъ и ограничивался вѣроятнымъ». Философія не есть синтезъ частныхъ наукъ, хотя она и должна строиться по типу науки. Въ заключеніе Бергсонъ искусно связываетъ весь свой блестящій докладъ съ одной изъ самыхъ завѣтныхъ своихъ идей,—съ убѣжденіемъ, что только интуитивное познаніе имѣетъ въ конечномъ счетѣ дѣло съ подлинной дѣйствительностью, протекающей въ сплошномъ и непрерывномъ времени. Философія, основанная на ин-

туиціи, выноситъ насъ за предѣлы науки: она пріучаетъ насъ разсматривать отрѣшенныя, разрозненныя вещи «sub specie durationis», и если «наука со своими приложеніями, направленными на удобства существованія, обѣщаетъ намъ благополучіе, въ лучшемъ случаѣ удовольствіе, то философія сможетъ дать намъ радость».

Если статья Бергсона является какъ бы «логикой» философскаго творчества, то разсужденія Дильтея можно назвать его «психологіей». Философія, по мнѣнію Дильтея,—всецѣло порожденіе міросозерцанія философа. Но «послѣдній корень міровоззрѣнія—жизнь». Жизнь поражаетъ своей загадочностью, и изъ стремленія устранить эту загадочность вырастаетъ размышленіе, а изъ него жизненный опытъ. Послѣдній слагается изъ самыхъ разнородныхъ элементовъ. Въ числѣ ихъ немаловажную роль играютъ отдѣльныя впечатлѣнія, каждое изъ которыхъ показываетъ человѣку жизнь со своей особой стороны. Изъ такихъ впечатлѣній слагаются, наконецъ, настроенія, и вотъ «эти-то настроенія, это безчисленное множество оттѣнковъ въ отношеніи людей къ міру, образуютъ подпочву развивающихся на ихъ основѣ міровоззрѣній». Поэтому міровоззрѣніе по самому существу своему оказывается систематическимъ выраженіемъ основныхъ направленій нашей психики, и устойчивость извѣстныхъ міровоззрѣній въ процессѣ историческаго развитія есть не что иное, какъ результатъ устойчивости психическихъ типовъ и жизненныхъ традицій. «Міровоззрѣнія не являются созданіемъ мышленія. Они не являются въ результатѣ одной лишь воли познанія. Постиженіе дѣйствительности есть важный моментъ въ ихъ образованіи, но только одинъ изъ моментовъ. Они являются въ результатѣ занятой въ жизни позиціи, жизненнаго опыта, всей структуры нашего психическаго цѣлаго». Оттого-то, несмотря на полемику, несмотря на сокрушающія, казалось бы, опроверженія, основныя историческія міровоззрѣнія не побѣдили другъ друга. Опровергались только модификаціи того или иного типа, но «корень ихъ въ жизни сохраняется и продолжаетъ вліять и вызывать къ жизни все новыя и новыя образованія».

Таковы въ существенномъ и главномъ взгляды Дильтея. Намъ нѣтъ нужды слѣдовать за его дальнѣйшими разсужденіями, носящими уже выводной характеръ. Прослѣдивъ и установивъ типы міровоззрѣнія въ религіи, поэзіи, литературѣ, авторъ переходитъ къ классификаціи типовъ метафизической мысли. Такихъ типовъ онъ различаетъ три: натурализмъ, идеализмъ свободы и объективный идеализмъ. Внутри каждаго типа различаются гносеологическія, онтологическія и этическія его особенности. Классификаціи этой нельзя отказать въ ясности, опредѣленности и остроуміи, но все же она раздѣляетъ общіе всѣмъ классификаціямъ недостатки: извѣстную растяжимость и въ то же время узость.

Кромѣ того, именно въ виду самимъ же Дильтеемъ указанныхъ свойствъ міровоззрѣнія,—отдѣльныя философскія системы (Лейбницъ, напримѣръ, или Декартъ*) захватываютъ двѣ области, и это обстоятельство въ извѣстной степени обезцѣниваетъ самую классификацію. Но все-таки статья Дильтея остается интересной попыткой психолого-историческаго освѣщенія проблемы философіи и философскаго творчества, и мы рекомендуемъ познакомиться съ нею всякому, кто хочетъ ввести себя въ начала философіи.

---

*) Тоже имѣетъ въ значительной мѣрѣ мѣсто и по отношенію къ нѣкоторымъ направленіямъ въ неокантіанствѣ.

*

Новыя идеи въ философіи. Сборникъ № 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе. С.-Пб. 1912, стр. 188. Ц. 80 к.

Второй сборникъ «Новыхъ идей» посвященъ «борьбѣ за физическое міровоззрѣніе». Въ него вошли обширная статья Абеля Рея «Общій духъ современной физики и цѣнность физической науки», Мило «Раціональная наука», Дюгема «Физика качества», Гельма о механическихъ моделяхъ въ физикѣ и полемика между Планкомъ и Махомъ по поводу физическихъ теорій послѣдняго. Указанныя статьи довольно полно освѣщаютъ современное состояніе вопроса, которому онѣ посвящены. Къ сожалѣнію, двѣ изъ нихъ, а именно статьи Рея и Дюгема, выхвачены изъ большихъ книгъ этихъ авторовъ и потому производятъ впечатлѣніе извѣстной незаконченности и отрывочности. Но, все же, содержаніе сборника интересно, и затронутыя въ немъ проблемы разработаны съ разныхъ точекъ зрѣнія. Современное физическое міровоззрѣніе далеко еще не опредѣлилось: рядъ противоположныхъ концепцій господствуетъ въ умахъ физиковъ и философовъ, и борьба между различными пріемами мыслей неустанно продолжается. Если огромное большинство физиковъ склонялось за послѣдніе годы къ направленію, намѣченному въ физикѣ Кирхгофомъ, а въ философіи—Махомъ, то въ настоящее время это направленіе встрѣчаетъ и сильныя возраженія. Противникомъ его является, напримѣръ, Планкъ. Впрочемъ и въ средѣ сторонниковъ перваго направленія нѣтъ единодушія, оно въ свою очередь дробится на рядъ теченій. Это и показано въ новомъ сборникѣ «Новыхъ идей». Переводъ выполненъ удовлетворительно.

*

Новыя идеи въ философіи. Сборникъ № 3. Теорія познанія 1. Спб. 1913. Стр. 146. Цѣна 80 к.

Три оригинальныхъ статьи составляютъ содержаніе этого сборника прив.-доц. Н. О. Лосскаго объ «Имманентной философіи В. Шуппе», прив.-доц. Д. В. Викторова о «Психологическихъ и философскихъ воззрѣніяхъ Рих. Авенаріуса» и Б. В. Яковенко о «Философіи Эд. Гуссерля». Статья объ Авенаріусѣ представляетъ собою въ высшей степени ясное и удачное изложеніе эмпіріокритической философіи, еще очень недавно стоявшей въ центрѣ вниманія русской публики, интересующейся философскими проблемами. Г. Викторовъ не ограничивается, однако, простымъ изложеніемъ взглядовъ Авенаріуса, но даетъ рядъ указаній на связи, соединяющія эти взгляды съ нѣкоторыми изъ философскихъ ученій послѣднихъ лѣтъ, какъ напр., съ философіей Файхингера, изложенной въ его «Philosophie des Als ob», съ прагматизмомъ Джемса, съ идеями Дьюи и гуманизмомъ Шиллера. Статья Н. О. Лосскаго знакомитъ читателя съ мало извѣстной въ широкихъ кругахъ философіей основателя имманентной школы, Вильгельма Шуппе. Изложеніе носитъ характеръ точнаго слѣдованія мыслямъ Шуппе и, вслѣдствіе этого, совершенно объективно. Нѣсколько инымъ представляется содержаніе обширной статьи Б. В. Яковенко о Гуссерлѣ. Несмотря на то, что главная работа Гуссерля появилась уже 10—11 лѣтъ назадъ, у насъ заговорили о немъ только въ самое послѣднее время. Между тѣмъ нѣтъ сомнѣнія, что логика имѣетъ въ лицѣ Эдмунда Гуссерля одного изъ самыхъ рѣшительныхъ и видныхъ своихъ представителей, и взгляды его будутъ имѣть немалое значеніе для

всего послѣдующаго развитія философской мысли. Поэтому можно только благодарить редакцію «Новыхъ идей» за то, что ею отведено такъ много мѣста Гуссерлю, и г. Яковенко за его систематически-разработанную и отъ этого много выигравшую статью. Отличіе ея отъ статьи г. Лосскаго заключается въ большей широтѣ и болѣе свободномъ отношеніи къ темѣ. Простое изложеніе, не снабженное извѣстными экскурсами въ нѣкоторыхъ, наиболѣе важныхъ и трудныхъ мѣстахъ, меньше удовлетворяло бы читателя. Нѣсколько вредитъ статьѣ ея не вездѣ легкій и ровный слогъ. Кромѣ того, не можемъ не выразить здѣсь нѣкотораго недоумѣнія, возникшаго у насъ при чтеніи вступленія къ статьѣ. Характеризуя общій складъ современной философской мысли въ отличіе ея отъ мысли греческой, Б. В. Яковенко высказываетъ мнѣніе, что «центромъ греческихъ спекуляцій всегда былъ непосредственно данный и наивно воспринимаемый космосъ вещей и движеній», а въ центрѣ новой философіи, какъ результатъ философіи Канта, стоитъ проблема познанія. Трудно съ этимъ согласиться. Кто, какъ не Платонъ формулировалъ на вѣчныя времена проблему познанія? И не напоминаетъ ли какъ разъ философію самого Гуссерля (конечно, mutatis mutandis) знаменитый тезисъ Парменида? Да и самую систему Аристотеля, построенную какъ никакъ на логикѣ и «первой философіи», можно ли считать «космичной до мозга костей»? Вѣдь въ этомъ смыслѣ космична и система Канта, стремившаяся въ послѣднемъ его неоконченномъ сочиненіи перейти именно въ философію космоса.

Въ заключеніе, еще разъ привѣтствуя появленіе этого интереснаго сборника, позволимъ себѣ выразить увѣренность, что онъ встрѣтитъ вполнѣ заслуженное имъ признаніе со стороны лицъ, интересующихся философіей.

Г. Гордонъ.

*

У. Джемсъ. Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей Г. Г. Шпетта. Книгоиздательство «Космосъ». Москва. 1911 г. Цѣна 2 р.

До опубликованія этого труда Джемсъ былъ извѣстенъ главнымъ образомъ, какъ психологъ; только въ самое послѣднее время онъ сталъ выдвигаться, какъ гносеологъ. Данная книга раскрываетъ передъ нами гораздо больше этого: передъ нами метафизицирующій мыслитель. Всякій, кто прочтетъ эту книгу, пойметъ съ ясностью, что движеніе, выступившее первоначально подъ флагомъ прагматизма, не въ состояніи удовольствоваться эмпирически-позитивистической теоріей познанія и жаждетъ развернуться въ метафизическую концепцію. Дѣйствительно, опираясь на рѣзкую и подчасъ острую критику интеллектуализма, Джемсъ набрасываетъ общими штрихами картину новаго эмпирико-философскаго міросозерцанія. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что его книга много дастъ каждому, кто интересуется проблемами философіи. Но и для спеціалиста-философа она принесетъ немалую пользу, главнымъ образомъ, своей критикой интеллектуализма и своимъ призывомъ считаться и при отвлеченномъ размышленіи съ конкретнымъ содержаніемъ дѣйствительности.

Въ общихъ чертахъ метафизическое credo Джемса, являющагося, по его собственному заявленію, ученикомъ Бергсона, сводится къ слѣдующему. Живую конкретную дѣйствительность человѣкъ постигаетъ непосредственно, въ прямомъ пе-

реживаніи ея. Наоборотъ, умъ человѣческій удаляетъ отъ дѣйствительности, будучи лишь полезнымъ орудіемъ при разрѣшеніи практическихъ задачъ, но не являясь органомъ прямого постиженія. Потому философія, стремясь именно къ прямому постиженію, должна обращаться не къ уму, а къ переживанію, отвергая формалистическія схемы раціоналистическаго способа міропониманія и вскрывая безпощаднымъ анализомъ ихъ внутреннюю взаимопротиворѣчивость и недостаточность. Она должна взять дѣйствительность въ ея непрерывной и живой измѣнчивости, въ ея безконечномъ разнообразіи моментовъ, формъ и видовъ. Философія должна быть философіей самой жизни—самого потока живой дѣйствительности. Другими словами, философія должна оставить интеллектуалистическій монизмъ и утвердиться на принципѣ плюрализма. Такая философія въ правѣ именовать себя эмпирической, ибо ея конечной инстанціей является опытъ, ибо все для нея, даже абсолютное, Богъ, истина и т. п., заключается въ рамкахъ доступнаго опыту міра. Ее не слѣдуетъ, при этомъ, смѣшивать съ обычнымъ эмпиризмомъ, тоже интеллектуализирующимъ и схематизирующимъ дѣйствительность. Въ отличіе отъ него плюралистическая философія именуетъ себя радикальнымъ эмпиризмомъ.—Основнымъ недостаткомъ такой концепціи является то, что она построена на внутреннемъ противорѣчіи: она отрицаетъ всякій интеллектуализмъ, всякую значимость разсудка, всякую способность его постичь подлинную природу живой дѣйствительности,—и, тѣмъ не менѣе, какъ концепція, претендуетъ сама на званіе разсудочнаго слова о мірѣ. Это весьма тривіальное возраженіе попадаетъ, однако, въ самое больное мѣсто радикальнаго эмпиризма. Что-нибудь одно изъ двухъ: либо это ученіе страдаетъ тѣмъ же самымъ недостаткомъ, что и раціонализмъ, раціонализируя реальность только въ другомъ направленіи (по схемамъ понятій «жизнь», «переживаніе», «индивидуальное», «ирраціональное» и т. п.); либо оно даетъ простой пересказъ личныхъ переживаній Джемса и не имѣетъ никакого права претендовать на значеніе философской (познавательной) концепціи міра. Кромѣ того, неправомѣренъ совершенно и безпредѣльный психологизмъ радикальнаго эмпиризма. Стремленіе представить все содержаніе сущаго (напр., и $2\times2=4$, и островъ Цейлонъ, и любое химическое соединеніе и т. п.) въ формѣ переживанія или комплекса переживаній до того абсурдно, что его можно объяснить лишь чрезвычайнымъ догматическимъ увлеченіемъ Джемса и его единомышленниковъ. Наконецъ, и плюралистическій принципъ лишь высказывается у Джемса и не только не проводится въ жизнь, но прямо-таки нарушается монистической тенденціей, которая, хотя и робко, но уже съ достаточной ясностью, звучитъ въ предложеніи гипотетическаго теизма.

Переводъ выполненъ вполнѣ удовлетворительно.

*

Richard Avenarius. Der menschliche Weltbegriff. Dritte Auflage vermehrt um den Abdruck von Wilchelm Schuppe offener Brief an Avenarius über die «Bestätigung des naiven Realismus» und von Richard Avenarius «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie». Leipzig. O. R. Reisland. 1912. XXVI+274. Цѣна 8 м.

«Человѣческое понятіе міра» даетъ наиболѣе ясное, простое и адэкватное выраженіе той философской концепціи, которая дѣлаетъ Авенаріуса однимъ изъ са-

мыхъ замѣчательныхъ мыслителей послѣдней четверти прошлаго вѣка. Его первое произведеніе: «Философія, какъ мышленіе міра согласно принципу наименьшей мѣры силъ», конечно, совершенно явственно уже обозначаетъ уклонъ его мыслей; кромѣ того, оно формулируетъ его философское credo еще не настолько своеобразно, чтобы это препятствовало узрѣнію тѣхъ нитей, которыя тѣсно связываютъ Авенаріуса съ руководителями нѣмецкаго идеализма (въ особенности съ Гегелемъ), и только съ большимъ трудомъ могутъ быть подмѣчены въ другихъ его книгахъ; каковое обстоятельство дѣлаетъ первое произведеніе Авенаріуса особенно важнымъ и интереснымъ. Но въ немъ нѣтъ зато достаточно выраженнаго и подробно раскрытаго ученія объ интроэкціи, изложеніемъ котораго Авенаріусъ сдѣлалъ огромный и по своимъ философскимъ послѣдствіямъ совсѣмъ еще неосознанный и потому неисчерпанный вкладъ въ философію, и подробному раскрытію котораго всецѣло посвящено именно «Человѣческое понятіе міра».

Въ ученіи объ интроэкціи достигнута, наконецъ, цѣль всѣхъ вѣковѣчныхъ и многообразныхъ сенсуалистическихъ стараній: въ немъ показано съ безповоротной ясностью и исчерпывающей аргументировкой, что міръ вещей и силъ самостоятельный внѣшній міръ, въ той формѣ какъ онъ непосредственно представляется наивному сознанію, является безсознательнымъ продуктомъ мысленной обработки чувственныхъ данныхъ и можетъ быть и въ своемъ происхожденіи, и въ своей съ виду столь независимой наличности прекрасно объяснено психологіей ощущенія и мышленія. Другими словами, въ ученіи объ интроэкціи психологически подтверждено и закрѣплено одно изъ основныхъ достиженій гносеологической критики: отсутствіе и невозможность какихъ бы то ни было «вещей въ себѣ».

Напечатанная въ качествѣ приложенія статья Авенаріуса о «предметѣ психологіи» освѣщаетъ роль интроэкціи и необходимость ея элиминацій какъ разъ съ этой психологической стороны. А прилагаемая тоже статья В. Шуппе, съ одной стороны подчеркивая свое полное согласіе съ общимъ уклономъ философіи Авенаріуса и тѣмъ содѣйствуя укрѣпленію открытыхъ ими обоими истины, съ другой стороны съ чрезвычайной убѣдительностью показываетъ, что и Авенаріусъ, несмотря на ученіе объ интроэкціи, не въ состояніи избавиться отъ предпосылки сознанія, какъ послѣдняго и краеугольнаго факта. Для Шуппе такое установленіе—похвала. Въ дѣйствительности же, это—признакъ того, что и эмпиріокритицизмъ Авенаріуса не въ состояніи добиться окончательнаго освобожденія подлинно сущаго ото всѣхъ интроэктивистическихъ предразсудковъ, и что надо итти по этому же самому пути еще дальше.

Б. Яковенко.

*

Natorp Paul. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen. 1911, стр. 172.

Въ пяти главахъ этой превосходной маленькой книжки, посвященныхъ философіи вообще, логикѣ, этикѣ, эстетикѣ и философіи религіи, наконецъ, психологіи, Наторпъ излагаетъ свою систему философіи. Если взять мѣрою цѣльность и единство содержанія, то настоящая книжка является едва ли не лучшимъ изъ всего того, что написано ея авторомъ. «Platos Ideenlehre», «Logische Grundlagen», «Socialpädagogik»—все это спеціальныя изслѣдованія, написанныя въ не всякому доступной формѣ. «Философская пропедевтика» ближе всего подходитъ къ «Philosophie, ihr Pro-

blem und ihre Probleme», но она слишкомъ кратка и элементарна. Въ виду этого новое произведеніе Наторпа, написанное прекраснымъ языкомъ и, несмотря на свою сравнительную сжатость, чрезвычайно богатое мыслями, какъ нельзя лучше удовлетворяетъ своему назначенію—служить введеніемъ въ критическій идеализмъ автора.

Одна основная мысль проходитъ черезъ всю книгу,—вѣрнѣе, одною вѣрою она одушевлена. Идеализмъ для Наторпа—это не простое теоретическое построеніе, философія—не сухая система мертвой мысли. Вмѣстѣ съ Платономъ вѣритъ онъ въ то, что «не иначе можетъ ж и з н ь человѣка на землѣ сложиться къ его благу и внутренней правдѣ, какъ если она всецѣло будетъ пропитана философіей». Отъ раздробленной отдѣльными науками истины человѣкъ стремится къ истинѣ цѣлостной и единой и находитъ ее въ философіи. Философія не исключаетъ науку, не противорѣчитъ ей,—она сама наука, но наука какъ разъ о томъ единствѣ познанія, которое мы тщетно стали бы искать въ частныхъ наукахъ,—этомъ многообразіи отдѣльныхъ познаній. И все же противъ философіи постоянно возстаютъ, самаго права на существованіе не хотятъ признать за ней. Развѣ не представляетъ она собою безпорядочный наборъ противорѣчивыхъ теорій, вѣчную смѣну взаимоисключающихъ рѣшеній однихъ и тѣхъ же вопросовъ?—говорятъ намъ. Даже и собственнаго своего опредѣленія не дала она до сихъ поръ! Эти сомнѣнія понятны, и надо признать, что философія въ своемъ стремленіи создать систему познанія в е щ е й, к а к ъ о н ѣ с у щ е с т в у ю т ъ в ъ с е б ѣ, сама даетъ имъ поводъ. Но это стремленіе глубоко неправильно: задача человѣческаго познанія безконечна, и всякія попытки обратить ее въ конечную, обречены на безнадежную неудачу. «Однако, если путь познанія безконеченъ, то отъ этого онъ еще не лишенъ з а к о н о м ѣ р н о с т и, еще не перестаетъ нуждаться въ строгомъ единствѣ своего н а п р а в л е н і я... П р е д м е т ы неисчерпаемы, но п о з н а н і е, которое, направляясь на предметъ, постоянно все ближе и ближе къ нему подходитъ, никогда его, однако, не достигая, остается въ своей собственной внутренней, закономѣрной основѣ всегда однимъ и тѣмъ же». Разныя проблемы возникали и разныя рѣшенія создавались у древнихъ, у мыслителей средневѣковья, у насъ,—но принципъ познанія, несмотря на ростъ послѣдняго, оставался все время однимъ и тѣмъ же. Не ясно ли, что единство познанія заключается «не въ безконечности его п р е д м е т о в ъ, но въ собственномъ внутреннемъ законѣ с а м о г о п о з н а н і я».

Эта мысль съ особенной яркостью и силой высказана была Кантомъ. Въ ней суть критицизма, ей принадлежитъ вѣчное значеніе. Она же выражаетъ и глубокое различіе между критицизмомъ и догматизмомъ. Для послѣдняго бытіе есть нѣчто статическое, нѣчто въ себѣ сущее,—для перваго оно есть функція познанія. «Только въ вѣчномъ движеніи впередъ, въ procedere, въ «методѣ» познанія бытіе становится к о н к р е т н ы м ъ... Оно всегда остается, конечно, цѣлью, но цѣлью только идеальной, остается какъ бы безконечно-удаленной точкой, которая въ своей основѣ есть лишь другое выраженіе для постоянно тожественнаго н а п р а в л е н і я б е з к о н е ч н а г о п у т и п о з н а н і я, а не означаетъ достижимаго конечнаго пункта, въ которомъ познаніе пришло бы къ безусловному завершенію». И пусть не упрекаютъ критическую точку зрѣнія за то, что она «своей абстрактной методикой лишаетъ жизнь ея содержанія и ведетъ ее въ безплодную пустыню міра однихъ только понятій!» Абстракція—только способъ постиженія конкретнаго, и критицизмъ не забываетъ этого; наоборотъ, догматизмъ, превращая простыя абстракціи въ реальныя раздѣльности (Trennungen) и тѣмъ лишая ихъ всякаго

методическаго значенія и творческой силы, населяетъ міръ пустыми и безплодными призраками. Въ то же время, мысля бытіе, какъ законченное въ себѣ, какъ готовое разъ навсегда, догматизмъ обращаетъ философію въ аналитическій актъ, т.-е. лишаетъ ее настоящаго ея синтетическаго значенія. Не такъ критицизмъ: для него каждый достигнутый этапъ есть новая проблема, новое, по слову Сократа, знаніе своего незнанія. Только на этомъ пути переходовъ отъ проблемы къ проблемѣ, на которомъ раскрываются безграничныя перспективы бытія, достигается подлинная «жизнь».

Взаимообусловленность,—отнюдь не раздробленность, не выдѣленіе одного на счетъ другихъ,—принциповъ познанія тѣсно связана съ неограниченной возможностью развитія, и обѣ онѣ составляютъ исконную сущность критическаго метода. Всякое стремленіе выдѣлить одинъ какой-нибудь принципъ,—будь то матерія, форма, бытіе, познаніе, объектъ, субъектъ и т. д., и т. д.,—равно смерти познанія: тамъ, гдѣ наступаетъ забвеніе безконечности процесса познанія, гдѣ разсудокъ обрекается на покой, приходитъ конецъ познанію. Но оно не мирится съ такимъ положеніемъ, и вотъ возникаетъ конфликтъ между догматической философіей и наукой,—конфликтъ опасный для науки, но еще болѣе опасный для философіи, которой угрожаетъ въ такомъ случаѣ потеря связи съ творческой работой науки и культуры, безъ каковыхъ она, однако, никакъ не можетъ обойтись, ибо «внѣ міра работы науки и всей культуры нѣтъ никакого мѣста, на которомъ можно было бы стоять». Вотъ почему и критическая философія, «во главу угла ставитъ требованіе твердаго, неотъемлемаго соотнесенія всей своей задачи съ вѣчно движущейся впередъ работой науки, а черезъ нее и всей культуры. Въ этомъ и ни въ чемъ другомъ заключается значеніе словъ: ф и л о с о ф і я, к а к ъ «м е т о д ъ».

Такъ кончается первая, вводная глава книги Наторпа, основное содержаніе которой мы только что изложили. Отсылая читателя къ слѣдующимъ главамъ, пожелаемъ книжкѣ самаго широкаго распространенія.

Г. Гордонъ.

*

А. И. В в е д е н с к і й. Проф. С.-Петербургскаго университета. Л о г и к а, к а к ъ ч а с т ь т е о р і и п о з н а н і я. Второе, вполнѣ переработанное, изданіе. XI+510. С.-Пб. 1912. Цѣна 3 р.

Въ этомъ новомъ, совершенно переработанномъ и значительно расширенномъ изданіи трудъ проф. Введенскаго, безспорно, представляетъ собою одно изъ самыхъ выдающихся явленій логической литературы послѣднихъ лѣтъ. Все въ немъ свидѣтельствуетъ о томъ: и подлинная оригинальность самостоятельной и повсюду проводимой точки зрѣнія, и глубокая продуманность каждаго утвержденія, и поразительная обстоятельность развитія своихъ ученій, и рѣдкая послѣдовательность въ изложеніи и аргументировкѣ. Такъ пишутся только труды, представляющіе собою дѣло цѣлой жизни и раскрывающіе новый взглядъ на трактуемую дисциплину и ея спеціальное содержаніе. Нѣтъ въ немъ ничего лишняго, нѣтъ и ничего недоговореннаго для развиваемой имъ точки зрѣнія. И работа надъ нимъ должна дать каждому (даже и принципіальному противнику) какъ богатый матеріалъ для собственныхъ размышленій, такъ и глубокое умственное удовлетвореніе.—Тѣмъ бо-

лѣе приходится радоваться появленію такого труда у насъ въ Россіи, гдѣ логическая литература бѣдна до чрезвычайности, даже прямо таки нища. Не принимая въ расчетъ популярныхъ учебниковъ логики, лишенныхъ какого-либо научнаго значенія, въ отечественной литературѣ можно указать чуть ли только не два трактата, построяющихъ логику, какъ отдѣльную дисциплину, во всемъ ея цѣломъ (труды Владиславлева и Троицкаго). Но и эти труды уже давно устарѣли, да и никогда вообще не отличались большими достоинствами. Такъ что можно безъ колебаній поздравить себя съ пріобрѣтеніемъ въ лицѣ труда проф. Введенскаго перваго самостоятельнаго и на высотѣ современныхъ логическихъ идей стоящаго русскаго трактата по логикѣ.

Этимъ, однако, значеніе «Логики» проф. Введенскаго далеко еще не исчерпывается. Есть въ ней рядъ болѣе частныхъ, внутреннихъ моментовъ, заставляющихъ признать ее сочиненіемъ высокой важности и большихъ послѣдствій для настоящей и будущей теоретической философіи въ Россіи. Я позволю себѣ остановиться сейчасъ только на четырехъ изъ нихъ, представляющихся мнѣ наиболѣе актуальными, оставляя болѣе подробное разсмотрѣніе и болѣе обстоятельную оцѣнку логическихъ и гносеологическихъ взглядовъ проф. Введенскаго на долю той статьи, которая уже объявлена въ «Логосѣ» и должна быть помѣщена въ ближайшихъ его №№. Эти четыре момента:—антипсихологизмъ, критицизмъ, кантіанизмъ и антиметафизицизмъ. 1) Логика и гносеологія должны быть трактуемы, по мнѣнію проф. Введенскаго, совершенно независимо отъ психологіи, ибо онѣ осуществляютъ собою вполнѣ своеобразную и самостоятельную точку зрѣнія на мышленіе, точку зрѣнія оцѣнки, точку зрѣнія годности, тогда какъ психологія изучаетъ мышленіе безоцѣночнымъ образомъ, какъ психическое переживаніе (стр. 4—18, 334 сл., 357 с. с.). 2) Логика и гносеологія должны быть преисполнены критическаго духа, т.-е. въ качествѣ единственной предпосылки допускать лишь фактъ знанія (математика и естествознаніе) и затѣмъ путемъ уясненія условій возможности этого знанія и его границъ установить самый смыслъ понятія знанія и тѣмъ положить конецъ употребленію этого понятія въ несобственномъ или неточномъ смыслѣ, чѣмъ обычно создается смѣшеніе его сферы со сферой вѣры (26 с. с., 35 с. с., 273 с. с., 360 с. с., 420 с. с.). 3) Кантовская философія и есть какъ разъ утвержденіе такого критицизма на антипсихологическомъ основаніи: Кантъ исходилъ изъ факта знанія, какъ познавательнаго состава, а не переживанія, и разсмотрѣніемъ этого факта стремился добиться установленія принциповъ и границъ человѣческаго познанія (94 с. с., 273 с. с., 363 с., 378 с. с., 438 с. с.). 4) Философія, основанная на логикѣ и теоріи знанія и, значитъ, критически построенная, должна опредѣленно и безповоротно отказаться отъ познанія чего-либо не имманентнаго мышленію, какого-либо бытія (или вещей) въ себѣ, являющагося въ познаніи голосомъ вѣры и потому въ качествѣ познавательнаго момента недопустимаго: всякая метафизическая философія есть привнесеніе въ сферу познанія того, что совершенно недопустимо въ ея предѣлахъ по самому смыслу критическаго понятія познанія (262—288, 370, 433).

Сколь безспорной, однако, ни казалась бы мнѣ правильность этихъ установленій, какъ таковыхъ, тѣмъ не менѣе, я не могу обойти молчаніемъ своего полнаго несогласія съ тѣмъ истолкованіемъ, которое даетъ проф. Введенскій этимъ своимъ установленіямъ, и которымъ онъ, по моему мнѣнію, глубоко нарушаетъ ихъ непосредственную истинность. И, первымъ дѣломъ, ясно показавъ необходимость полнаго и принципіальнаго отдѣленія логики и теоріи познанія отъ психологіи, онъ въ своемъ трудѣ далеко не

всегда держится этого цѣннаго установленія. Такъ напримѣръ, онъ утверждаетъ, что среди логическихъ законовъ законы тожества и исключеннаго третьяго суть естественные законы, а законъ противорѣчія естественъ для представленій и нормативенъ для мышленія (243—255). Вѣдь въ такомъ случаѣ между естественностью и нормативностью, представленіемъ и мышленіемъ, пролагается, очевидно, принципіальное различіе и различіе, притомъ, не внутренно-логическое, такъ какъ сфера логическаго, по самому начальному опредѣленію, характеризуется нормативностью, годностью, точкой зрѣнія оцѣнки. Очевидно, что естественность есть нѣчто внѣлогическое; а такъ какъ мышленіе, кромѣ психологической еще стороны, иныхъ сторонъ, опять-таки по начальному опредѣленію, не имѣетъ, то и приходится думать, что «логическіе» законы тожества и исключеннаго третьяго вообще, а законъ противорѣчія, какъ «логическій» законъ представленія, суть законы психологическіе. И вообще совершенно непонятно, какъ можно придавать моменту представленія столь принципіальное значеніе въ сферѣ логики. Вѣдь, если представленіе не есть логическій моментъ, т.-е. не есть моментъ мышленія со стороны его годности или цѣнности, то въ такомъ случаѣ его не слѣдуетъ принимать во вниманіе при разсмотрѣніи логическихъ законовъ; если же оно есть моментъ мышленія въ его нормативномъ (непсихологическомъ) аспектѣ, то оно не представляетъ собою никакой самостоятельной силы или сферы и всецѣло подчинено объемлющему его мышленію со всѣми законами этого послѣдняго именно потому, что оно—моментъ такого мышленія.—Далѣе, провозглашая критицизмъ и оріентируя гносеологію на фактѣ науки, проф. Введенскій беретъ этотъ фактъ не въ смыслѣ предварительнаго отправного пункта, а въ смыслѣ опредѣленной законодательной инстанціи, тѣмъ нарушая подлинную сущность критическаго метода. Вмѣсто того, чтобы, отправляясь отъ наличной данности наукъ, спросить себя о томъ, состоятельно ли внутренне это данное познаніе, можно ли на немъ дѣйствительно утвердиться и т. п., онъ разрѣшаетъ только вопросъ о томъ, каковы условія такого знанія, и затѣмъ провозглашаетъ эти условія, какъ единственно возможныя и правомѣрныя. Не чувствуется ли въ этомъ своеобразнаго обнаруженія стараго догматизма? Не столь же ли предвзятъ безъаппеляціонный исходъ изъ факта научнаго знанія, какъ столь справедливо упрекаемый проф. Введенскимъ въ предвзятости и произвольномъ догматизмѣ безъаппеляціонный и законодательствующій исходъ Н. О. Лосскаго изъ непосредственнаго познавательнаго переживанія?—Далѣе, снявъ съ Канта рядомъ чрезвычайно удачныхъ поясненій, всякую тѣнь подозрѣнія въ психологизмѣ и подчеркнувъ центральность въ Кантовской философіи понятія «состава знанія», проф. Введенскій, затѣмъ, неожиданно записываетъ его въ субъективисты: вещи въ себѣ или истинное бытіе недоступны-де, по Канту, познанію, и этому послѣднему приходится довольствоваться наличностью «нашихъ» представленій о вещахъ и «кажимостью» транссубъективнаго значенія этихъ представленій. Но не исключается ли сосредоточіемъ на «составѣ знанія» самая возможность противопоставлять вещи въ себѣ и «наши» представленія? Не относится ли понятіе «нашего» представленія къ сферѣ психологіи? И не вносится ли въ ученіе Канта такимъ сохраненіемъ этого до-критическаго противопоставленія изгнанный было изъ него психологизмъ?—Наконецъ,—что находится въ самой тѣсной связи съ такимъ субъективированіемъ Канта,—отказавъ совершенно справедливо метафизикѣ, какъ знанію о вещахъ въ себѣ, въ правѣ на существованіе и утвердивъ принципъ имманентизма, проф. Введенскій находитъ почему-то нужнымъ и возможнымъ толковать такой имманентизмъ, какъ имманентизмъ «нашему» познанію «нашихъ» представленій, т.-е. какъ субъективистическій феноменализмъ. Это, безусловно,

снова возвращаетъ гносеологію на дорогу психологіи, ибо «составъ знанія», какъ таковой, объективенъ, и субъективный смыслъ ему можно придать только сведеніемъ его на «нашъ» мыслительный процессъ или на «наше» представленіе, т.-е. на психическую сторону мышленія. Вѣдь для подлинной логической или гносеологической «стороны» ничего «нашего» не существуетъ, а имѣется лишь «логическое» и «гносеологическое». И потому именно для нея-то не существуетъ и ничего потусторонняго, а есть лишь наличный познавательный «составъ», напр. $2 \times 2 = 4$, или «солнце заходитъ», или «Наполеонъ былъ великій полководецъ».—Проф. Введенскій, въ сущности, разрушаетъ своимъ субъективизмомъ подлинный познавательный имманентизмъ, такъ какъ его субъективизмъ умѣетъ «чувствовать» свои границы и долженъ постоянно помнить, что за границами этими, возможно, что-нибудь, да есть, т.-е. агностически допускать возможность трансцендентнаго.

Кромѣ этихъ четырехъ основныхъ аргументовъ, я позволю себѣ сдѣлать по поводу «Логики» проф. Введенскаго еще три слѣдующихъ систематическихъ замѣчанія. Во-первыхъ, онъ совершенно догматиченъ въ своемъ опредѣленіи правильнаго мышленія, какъ годнаго, которымъ онъ начинаетъ свой трактатъ, и которое служитъ какъ бы краеугольнымъ камнемъ для общаго р е л я т и в и с т и ч е с к а г о тона его гносеологіи. Вѣдь прагматизмъ говоритъ тоже о годности и тоже не обосновываетъ этого, а просто полагаетъ годность, какъ основной признакъ правильности!—Во-вторыхъ, опредѣленіе философіи, какъ системы научно разработаннаго міровоззрѣнія, страдаетъ безусловнымъ субъективизмомъ, ибо въ немъ научная разработанность подчиняется принципу міровоззрѣнія, а не наоборотъ. Подлинная же критическая философія всегда должна учитывать возможность того, что ея «міровоззрѣніе» будетъ «міро-разложеніемъ», «міро-убійствомъ». Своимъ опредѣленіемъ философіи проф. Введенскій совершенно догматически утверждаетъ наивно-непосредственную, субъективно-человѣческую (не научную) точку зрѣнія на міръ, какъ на вотъ эту, распростирающуюся вокругъ меня вселенную. Кромѣ того, цѣлый рядъ системъ не подойдетъ подъ его опредѣленіе: напр. система Юма, Фихте, Гегеля, Когена и т. п.—Въ-третьихъ, провозглашая логику первой частью теоріи познанія, проф. Введенскій, тѣмъ не менѣе,—и это вполнѣ естественно, ибо необходимо-неизбѣжно,—предпосылаетъ ей цѣлый рядъ лишь гносеологически установимыхъ и объяснимыхъ понятій, напр. понятія «правильнаго мышленія», «годности мышленія», «провѣрки», «сужденія», «предмета», и т. д.—Мнѣ думается, что вопросъ примата уже совершенно безповоротно рѣшенъ, благодаря трудамъ Маймона, Гегеля, Шуппе, Когена, въ пользу гносеологіи.

Наконецъ, въ заключеніе—еще одно замѣчаніе, касающееся одной изъ особенностей изложенія проф. Введенскимъ его «Логики». Онъ повсюду ведетъ это изложеніе отъ себя и старается при борьбѣ съ противными взлядами имѣть въ виду теоріи, а не философовъ. Долженъ сознаться, что такой способъ изложенія представляется мнѣ наиболѣе соотвѣтствующимъ той значительности и оригинальности, которыми обладаетъ, «Логика» проф. Введенскаго. Но именно благодаря этому мнѣ было непріятно констатировать иногда наличныя, ничѣмъ необъяснимыя отступленія отъ такого способа изложенія: я имѣю въ виду цѣлый рядъ объясненій съ Н. О. Лосскимъ. Ужъ если проф. Введенскій рѣшился отступить отъ избраннаго имъ способа изложенія, то читатель въ правѣ ожидать отъ него объясненій по всѣмъ существеннымъ вопросамъ логики и гносеологіи съ главными представителями современной теоретической философіи, какъ-то съ Зигвартомъ, Вундтомъ, Лотце, Шуппе, Когеномъ, Рилемъ, Ренувье, Бредли, Гуссерлемъ, Риккертомъ, и т. п. Выдѣленіе

Н. О. Лосскаго, объясняемое исключительно полемическими цѣлями, только нарушаетъ стройность и цѣльность изложенія.

Я думаю, что всѣми этими моими замѣчаніями я иду навстрѣчу тому обращенію къ читателю, которое имѣется въ предисловіи у проф. Введенскаго. Заранѣе извиняюсь за краткость и еще разъ отсылаю къ предполагающейся статьѣ въ «Логосъ».

Б. Яковенко.

*

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Verbindung mit W. Windelband herausgegeben von A. Ruge. I Band: Logik. Tübingen 1912. Verlag von I. C. B. Mohr.

Появившійся подъ такимъ заглавіемъ трудъ представляетъ собой собраніе статей различныхъ авторовъ объ основныхъ началахъ логики. Авторы эти принадлежатъ различнымъ странамъ. Германію представляетъ Windelband, Англію и Америку—Royce, Францію—Couturat, Италію—Croce и Enriques, Россію—Лосскій. Тотъ, кто бы сталъ искать въ этомъ трудѣ законченнаго построенія логики, не найдетъ его. Зато онъ найдетъ разносторонній подборъ взглядовъ на основы логики, принадлежащихъ виднѣйшимъ логикамъ важнѣйшихъ европейскихъ странъ, найдетъ вѣрное отраженіе господствующихъ логическихъ направленій. «Энциклопедія» вполнѣ правильно позволяетъ намъ судить, на какіе два главные лагеря распадаются современные логики. Два главныхъ направленія существуютъ теперь въ логикѣ: математическое, которое старается привести логику въ связь съ математикой, и гносеологическое, стремящееся привести ее въ связь съ теоріей познанія, а значитъ съ философіей, значитъ съ метафизикой. Оба эти направленія равномѣрно представлены въ Энциклопедіи: математическое представлено Ройсомъ, Кутюра, Энриквесомъ, гносеологическое—Виндельбандомъ, Кроче, Лосскимъ.

Начнемъ съ математическаго направленія, со статьи Ройса. Ройсъ ставитъ логику въ самую тѣсную связь съ математикой. Это явствуетъ уже изъ его опредѣленія логики. «Логика—наука о порядкѣ вообще, ученіе о формахъ каждой упорядоченой (geordneten) области реальныхъ или идеальныхъ объектовъ» (стр. 63). Затѣмъ та же связь доказывается Ройсомъ и для логической индукціи и для логической дедукціи. Особенно интересно дѣлаетъ это Ройсъ для индукціи. Ройсъ отвергаетъ взглядъ, что индукція основывается на постулатѣ «однообразія природы» или на законѣ достаточнаго основанія. Въ обоснованіи индукціи онъ примыкаетъ къ очень интересной и малоизвѣстной русскому читателю теоріи «хорошаго образчика» (gutes Muster), принадлежащей остроумному американскому философу C. S. Peirce,—отцу и родоначальнику прагматизма*). Согласно этой теоріи, если мы совершенно наугадъ возьмемъ какой-нибудь образчикъ изучаемаго нами явленія, то мы уже по нему одному можемъ съ нѣкоторой степенью вѣроятности судить о законѣ того явленія, ибо всегда имѣется гораздо больше такихъ образчиковъ, которые слѣдуютъ закону или типичной структурѣ явленія, чѣмъ такихъ образчиковъ, которые уклоняются отъ нихъ. Поэтому и при одномъ образчикѣ уже имѣется вѣроятность угадать законъ, или типическую структуру явленія. Вся роль индуктивныхъ процессовъ въ томъ, чтобы увеличивать эту вѣроятность. Такимъ образомъ индукція опирается на теорію вѣроятностей.

*) Эта теорія изложена Пёрсомъ въ «Studies of Logic by members of John's Hopkins University». 1883.

Дедуктивные процессы въ свою очередь сводятся Ройсомъ къ математической логикѣ отношеній, которую онъ и излагаетъ подробно и ясно. Силлогизмъ: p есть q, q есть r, слѣдов. p есть r, устраненіе средняго члена есть только частный случай устраненія средняго члена у такъ называемыхъ транзитивныхъ отношеній, т.-е. отношеній въ родѣ p больше q, q больше r, которыя тоже допускаютъ устраненія средняго члена и отношеніе p больше r. Такимъ образомъ логика вся безъ остатка растворяется въ наукѣ о порядкѣ. Сама же эта наука о порядкѣ становится всзможной благодаря нѣкоторымъ абсолютнымъ законамъ приводящей въ порядокъ дѣятельности. Свои воззрѣнія Ройсъ называетъ абсолютнымъ прагматизмомъ: прагматизмомъ, потому что они сводятъ логику къ дѣятельности, къ активности,—абсолютнымъ, потому что сохраняется абсолютный характеръ логики[1]).

Статья Кутюра занята не столько основаніями логики, сколько изложеніемъ, сжатымъ и блестящимъ, математической логики, или логистики, какъ онъ предпочитаетъ ее называть. Кто хочетъ имѣть краткій обзоръ всѣхъ развѣтвленій математической логики, тотъ найдетъ его въ статьѣ Кутюра. Для Кутюра, повидимому, и нѣтъ другой логики, кромѣ логистики. Поэтому для вопроса объ основаніяхъ логики статья Кутюра даетъ не особенно много. Я отмѣчу главнымъ образомъ два пункта: 1) его утвержденіе (стр. 144), что законы тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго суть три независимыхъ другъ отъ друга истины; 2) его утвержденіе (стр. 188), что для каждой данной дедуктивной системы возможно нѣсколько системъ элементарныхъ положеній и элементарныхъ понятій, т.-е. такихъ, изъ которыхъ одинаково вѣрно выводятся всѣ теоремы данной теоріи. Критическое обсужденіе этихъ пунктовъ невозможно въ краткой рецензіи. Интересны также соображенія Кутюра о критеріяхъ совмѣстности (непротиворѣчія) и о критеріяхъ самостоятельности (невыводимости) аксіомъ. Для широкой публики болѣе интересны изысканія Кутюра объ отношеніи между логикой и языкомъ, его указаніе на несовершенство всѣхъ языковъ, возникшихъ естественно, и его пропаганда въ пользу искусственнаго интернаціональнаго языка.

Къ тому же самому направленію принадлежитъ и очеркъ итальянскаго профессора Энриквеса; однако онъ уступаетъ предыдущимъ очеркамъ и по существу и по стройности изложенія. Авторъ отстаиваетъ точку зрѣнія «критическаго позитивизма». Дѣйствительность не вполнѣ разумна, не вполнѣ логична; такъ измѣнчивость вещей противорѣчитъ логическому закону, но въ этой всеобщей измѣнчивости имѣются медленно измѣняющіяся вещи, которыя мы можемъ разсматривать, какъ неизмѣнные предметы логики. Такимъ образомъ становится возможной наука.

Теперь перейдемъ къ направленію гносеологическому или философскому.

Кроче начинаетъ свою статью рѣзкимъ и насмѣшливымъ выпадомъ противъ логистики, который сопровождается огульнымъ и необоснованнымъ осужденіемъ формальной и психологической логики. Всѣмъ этимъ формамъ логики Кроче противопоставляетъ философскую логику. Однако его понятіе о философской логикѣ довольно скудно и спутано. То такая логика совпадаетъ съ философіей вообще, то на ея долю выдѣляется удѣлъ: обычныя проблемы формальной, гносеологической и методологической логики. Главной проблемой логики будетъ для Кроче, повидимому, классификація наукъ и знанія. Онъ отличаетъ четыре формы знанія: поэзія (или искусство вообще), философія, которая отожествляется съ исторіей, естественныя

*) Объ «абсолютномъ прагматизмѣ» Ройса смотри мою статью «Третій Международный Философскій Конгресъ», въ Журн. Мин. Нар. Просв. за 1909 г.

науки и математика. Однако въ «Эстетикѣ» Кроче приводилъ къ одному знаменателю исторію и искусство. Такъ и неизвѣстно, что же такое исторія, философія или искусство. А этимъ вновь дѣлается проблематичнымъ то различеніе философіи и искусства, которое сдѣлано Кроче.

Лосскій излагаетъ хорошо извѣстныя русской публикѣ исходныя точки гносеологіи интуитивизма и ихъ отношеніе къ логикѣ, излагаетъ съ той ясностью, которая такъ свойственна почтенному русскому мыслителю. Обсуждать ихъ здѣсь, конечно, невозможно, особенный интересъ представляетъ полемика автора съ проф. Введенскимъ по вопросу объ отношеніи между силлогизмомъ и закономъ противорѣчія. Эта полемика заслуживаетъ того, чтобы ею заняться подробно.

Весьма интересенъ и содержателенъ очеркъ Виндельбанда, дающій объективную сводку той специфически германской теоретикопознавательной логики, которая выросла на почвѣ ученія Канта. Этотъ очеркъ особенно интересенъ многочисленными изящными деталями и тонкими частностями. Именно воззрѣнія Виндельбанда представляютъ собой наиболѣе полный контрастъ съ тремя статьями представителей математическаго направленія. Виндельбандъ противъ всякаго математизированія логики. Логика имѣетъ значеніе для математики, но не математика для логики. «Es gibt logische Prinzipien der Mathematik, aber keine mathematische Prinzipien der Logik». Такъ ясно формулируетъ онъ свою точку зрѣнія. Но въ этомъ и заключается основная проблема современной логики. Здѣсь ея Геркулесово распутье. Можно ли дѣйствительно строить логику безъ математики? Возможно ли, напримѣръ, построеніе логики безъ простыхъ истинъ ариѳметики? Возможно ли оно безъ знанія что 1 да 1 даютъ 2? Кто станетъ отрицать специфическую связь между логикой и геометріей, выражающуюся хотя бы въ геометрическихъ кругахъ логики? Наконецъ, самая возможность алгебраической логики (что бы ни говорить о ея безполезности, схоластичности и пр.) указываетъ на эту связь между логикой и математикой.

Возвращаясь къ «Энциклопедіи» долженъ отмѣтить, что она удачнымъ подборомъ авторовъ даетъ вѣрную картину современнаго положенія логики. Прочитавъ ее, и тотъ, кто спеціально не занимается логикой, можетъ оріентироваться въ современной логикѣ. Остается только пожелать широкаго распространенія и русскаго перевода этой полезной книги.

Н. А. Васильевъ.

*

Hermann Lotze. Logik (System der Philosophie I). Mit Uebersetzung des Aufsatzes: Philosophy in the last forty years, einem Namen und Sachregister herausgegeben und eingeleitet von Georg Misch. Der Philosophischen Bibliotek Band 141. Leipzig. Verlag von Felix Meiner. 1912. CXXVIII+632. Цѣна M. 7,50.

Всякая книга имѣетъ свою судьбу. Имѣютъ ее, конечно, и философскія книги. И замѣчательно, что чѣмъ глубже захватываетъ философская книга свои проблемы, чѣмъ существеннѣе ея отвѣты, чѣмъ напряженнѣе и непрерывнѣй ея работа и чѣмъ больше, поэтому, пользы и умственнаго наслажденія она въ состояніи доставить философствующему, тѣмъ меньшій успѣхъ она по большей части имѣетъ и тѣмъ скорѣе позабывается. Къ такой книгѣ судьба бываетъ по большей части безжалостна.

Среди замѣчательныхъ созданій философской мысли второго 50-лѣтія 19-го вѣка такую незаслуженно тяжелую судьбу испытываютъ логическіе трактаты Лотце и

Шуппе. Въ то время, какъ логика Зигварта имѣетъ четыре, логика Вундта три и даже логика Эрдманна два изданія, сочиненія Лотце и Шуппе, во всѣхъ (существенныхъ) отношеніяхъ далеко превосходящія эти логики, не переиздавались; логика Шуппе совсѣмъ, а логика Лотце послѣ опубликованія окончательной редакціи въ 1880 году. Сочиненіе Лотце успѣло даже сдѣлаться антикварской рѣдкостью: его было чрезвычайно трудно найти и за него въ случаѣ удачи приходилось дорого платить.

«Философская библіотека» заполнила дешевымъ переизданіемъ его въ высшей степени существенный пробѣлъ. Опубликованная въ своемъ первоначальномъ видѣ еще въ 1841 году, логика Лотце, тѣмъ не менѣе, живетъ совершенно тѣми же интересами, что и современная логическая мысль. Съ одной стороны,—отграниченіе отъ антропологизма или психологическаго генетизма, съ другой стороны,—уклонъ къ телеологическому обоснованію, сочетанный съ признаніемъ высшихъ теоретическихъ цѣнностей, истинъ въ себѣ. И къ этому еще—требованіе оріентировки на наукѣ, имманентизма познаваемаго міра и безповоротный отказъ отъ формализма въ пользу логики содержанія, смысла вещей. Впрочемъ, если вдуматься въ историческое положеніе Лотце, «современность» его логики быстро потеряетъ всю свою неожиданность. Вѣдь ему пришлось переработать наслѣдіе Гегелевскаго абсолютизма, Фрисовскаго антропологизма, Фихтевскаго этизма, Гербартовскаго дуализма и Кантовскаго гносеологизма, въ непосредственной временной близи къ которымъ онъ возросталъ. Ну, а зависимость современныхъ исканій и рѣшеній отъ эпохи нѣмецкаго идеализма ясна для всякаго, кто знаетъ и эту эпоху и наше время.

Сочиненію Лотце предпослано очень интересное введеніе М и ш а, въ краткихъ словахъ характеризующее различныя стадіи развитія его философской системы и старательно подчеркивающее его связь съ другими, какъ предшествовавшими ему, такъ и послѣдовавшими за нимъ мыслителями. Пользованіе книгой облегчается тщательно составленнымъ указателемъ понятій. Было бы въ высшей степени желательно, чтобы это новое изданіе Лотцевской логики послужило побудительнымъ толчкомъ для перевода ея на русскій языкъ. Мы крайне нуждаемся въ такомъ сочиненіи, такъ какъ живемъ еще въ атмосферѣ цѣлаго ряда докантіанскихъ предразсудковъ. И, пока мы не создадимъ своей «системы философіи», будетъ очень полезно поучиться у «Системы» Лотце.

*

T h e o d o r L i p p s. G r u n d z ü g e d e r L o g i k. Unveränderter Abdruck. VI+233. Leipzig und Hamburg. Verlag von Leopold Voss. 1912. Цѣна M. 3.

Какъ извѣстно, въ началѣ XX-го столѣтія Липпсъ пережилъ подъ вліяніемъ, главнымъ образомъ, Гуссерля и Риккерта нѣкоторую эволюцію своихъ взглядовъ, эволюцію прочь отъ первоначальнаго психологизма и по направленію къ телеологической метафизикѣ. Результатомъ этой эволюціи былъ цѣлый рядъ статей, посвященныхъ вопросамъ теоретической философіи («Inhalt und Gegenstand. Psychologie und Logik» въ Sitzungsb. d. Königl. Münchner Akkademie отъ 1905 г.; «Naturphilosophie» въ сборникѣ «Die Philosophie im Beginn des 20 Iahrhunderts, 1907; статьи въ Psychologische Untersuchungen I 1907). Эти статьи являлись предработами ко второму и совершенно переработанному (какъ то въ свое время анонсировалось) изданію «Основаній логики». Къ сожалѣнію, болѣзнь помѣшала Липпсу—и повидимому на всегда—выполнить свое намѣреніе.

Однако, несомнѣнно-наличное несоотвѣтствіе между позднѣйшими взглядами Липпса и тѣми его взглядами, которые онъ проводилъ въ первомъ изданіи своихъ «Основаній», нисколько не обезцѣниваетъ этого труда его, какъ такового. Во-первыхъ, уже и здѣсь имѣется очень много такого, что легко можетъ быть оставлено и при отказѣ отъ психологизма, на которомъ открыто базируется первое изданіе «Основаній». Во-вторыхъ,—и это главное,—«Основанія» эти представляютъ собою весьма выдержанную попытку изложить логику психологистически и полезны, какъ образчикъ, при разработкѣ логическихъ вопросовъ. Этимъ вполнѣ оправдывается простая перепечатка книжки Липпса, давно уже вышедшей изъ продажи и ставшей антикварной рѣдкостью.

Б. Яковенко.

III.

Э. Кассиреръ. Познаніе и дѣйствительность. Перев. Б. Столпнера и Б. Юшкевича. Стр. 454. Ц. 3 р. (Библіотека современной философіи. Вып. 8. «Шиповникъ». Спб. 1912).

Подъ этимъ заглавіемъ вышла на русскомъ яз. книга Кассирера «Substanzbegriff und Funktionsbegriff», отзывъ о которой читатель найдетъ въ 2/3 книгѣ «Логоса» за 1911/12 годъ. Что касается перевода, то его слѣдуетъ признать вполнѣ удавшимся. Укажемъ лишь, какъ на главный замѣченный недостатокъ, на иногда встрѣчающуюся нѣмецкую конструкцію фразъ и злоупотребленіе иностранными словами. Напр. «Subsumptionstheorie» можно было смѣло перевести «теорія подчиненія» вмѣсто «субсумпціи» (292), «ältere Naturphilosophie»—«древнѣйшая», а не «старшая» натурфилософія (423). Примѣръ тяжелыхъ фразъ: «Что прежде всего бросается въ глаза въ этой дедукціи, такъ это то обстоятельство, что...» Издана книга превосходно.

С. Г.

*

Рихардъ Авенаріусъ. О предметѣ психологіи. Переводъ съ нѣмецкаго Ив. Маркова. «Московское книгоиздательство». Стр. 83. Москва. 1911. Ц. 60 к.

Эта брошюра представляетъ собою переводъ ряда статей Авенаріуса, опубликованныхъ первоначально подъ заглавіемъ «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie» въ Vierteljahrschrift'ѣ für wissenschaftliche Philosophie (Bd. XVII, 1894, s. 137 ff. и Bd. XIX, 1895, s. 1 ff. n 129 ff.), а въ самое послѣднее время перепечатанныхъ въ видѣ приложенія къ 3-му изданію другого произведенія Авенаріуса: «Der menschliche Weltbegriff» (1912,—см. замѣтку объ этомъ изданіи выше во второмъ отдѣлѣ).

Главная цѣль этихъ статей Авенаріуса—осуществить преодолѣніе интроэкціи и въ такъ называемой «субъективной» части опыта или, какъ совершенно правильно формулировалъ это Г. Ланцъ (см. его статью «Философія Рихарда Авенаріуса» въ предыдущей книжкѣ «Логоса», стр. 227 и сл.), осуществить преодолѣніе логизма, т.-е. логизаціи психическаго логическими схемами, и выявить психическое въ той формѣ, какъ оно непосредственно есть.

О важности и значительности этой работы Авенаріуса не можетъ быть двухъ мнѣній: ею установленъ для гносеологіи психологіи рядъ истинъ, поколебать которыя уже нельзя, и только на основаніи которыхъ возможна дальнѣйшая плодотворная работа въ этой сферѣ.

Переводъ выполненъ вполнѣ удовлетворительно.

Я.

*

Prof. I. Geyser. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Münster 1912. XIX+736. 2-te Auflage.

Вышедшая 2-мъ изданіемъ «Психологія» Гейзера является, однако, по сравненію съ 1-мъ изданіемъ, совершенно новымъ трудомъ: не только все изложеніе заново переработано и дополнено, но измѣненъ и самый планъ изложенія. Уже 1-е изданіе книги было благосклонно принято критикой; вполнѣ справедливымъ будетъ такое же отношеніе и ко 2-му изданію. Трудъ Гейзера интересенъ въ различныхъ отношеніяхъ. Прежде всего это прекрасный компендіумъ психологической литературы по самымъ различнымъ вопросамъ. При этомъ принимается въ разсчетъ какъ древняя и средневѣковая литература, такъ и самая новая, при чемъ особенное вниманіе удѣлено экспериментальной психологіи.

Можно только упрекнуть автора въ томъ, что онъ считается гораздо больше съ нѣмецкими авторами, чѣмъ съ иностранными. Такъ часто совершенно незаслуженно оставляются имъ въ тѣни англійскіе авторы. Очень хорошъ обзоръ новѣйшихъ работъ по экспериментальному изученію мышленія. При этомъ авторъ обнаруживаетъ большую критическую способность. Недостаткомъ книги является несоразмѣрность ея частей. Такъ изученію волевыхъ явленій посвящено всего 50 страничекъ изъ 700; при чемъ большая часть ихъ занята чисто философской защитой индетерминизма.

Затѣмъ «Lehrbuch» Geyser'a интересенъ и другимъ. Самъ авторъ ставитъ цѣлью своего труда «сліяніе всѣхъ достовѣрныхъ психологическихъ фактовъ съ сохранившими свою жизненность принципами и понятіями аристотелевской философіи». Отсюда характерный обликъ книги: съ одной стороны, это очень современная книга, ибо оперируетъ съ самыми новѣйшими фактами психологіи, разбираетъ самыя новѣйшія теоріи, останавливается главнымъ образомъ на тѣхъ проблемахъ, которыя дебатируются теперь; съ другой стороны, эта книга средневѣковая и античная, ибо весь громоздкій матеріалъ современной психологіи служитъ въ ней для доказательства основаній аристотелевской психологіи. Такъ, напр., Гейзеръ всецѣло поддерживаетъ взглядъ на душу, какъ на энтелехію тѣла, дѣленіе состояній сознанія на чувственныя и не чувственныя, ученіе о distinctio rationes т. п. Нужно признать, что свою трудную задачу авторъ выполняетъ, во всякомъ случаѣ не нарушая научности. Свои часто рискованныя теоріи авторъ старается доказывать, въ полемикѣ онъ строго объективенъ, изложеніе ясное и интересное. Все это дѣлаетъ трудъ проф. Гейзера весьма поучительнымъ также и для того, кто держится совсѣмъ другихъ взглядовъ на психологію.

Н. Васильевъ.

*

М. Дессуаръ. Очеркъ психологіи. Авторизованный переводъ съ нѣмецкаго М. В. Райхъ. С.-Петербургъ. Книгоиздательство О. Богдановой. 1912, стр. 215.

Психологія вообще не богата историческими изслѣдованіями. Большой трудъ Шенье по «исторіи психологіи грековъ», неоконченная «исторія психологіи» Зибека, краткая «исторія психологіи» Гармса, неоконченная «исторія новѣйшей нѣмецкой психологіи» Дессуара, книга Вилла о «современной психологіи», книга Гартманна, посвященная «новѣйшей психологіи»,—вотъ, пожалуй, и все главное, что написано въ этой области. Уже по одному этому небольшая книга Дессуара должна быть привѣтствуема. Но у нея есть, кромѣ того, еще и внутреннія достоинства, дѣлающія изъ нея чрезвычайно полезное пособіе для каждаго, кто интересуется психологіей. Въ краткой, сжатой формѣ она сообщаетъ почти обо всѣхъ сколько-нибудь значительныхъ психологическихъ ученіяхъ, чего никакъ нельзя сказать о книжкѣ Гармса, пока единственной, излагающей всю исторію психологіи цѣликомъ. Разумѣется не все въ одинаковой мѣрѣ удовлетворительно въ книжкѣ Дессуара. Такъ напр., непріятно чувствуется отсутствіе изложенія ученій о душѣ у древнихъ восточныхъ народовъ, въ частности древнееврейскихъ и индійскихъ ученій. Слишкомъ мало мѣста удѣлено психологическимъ ученіямъ Отцовъ Церкви. Черезчуръ мимоходомъ разсмотрѣна психологія шотландской школы. Совершенно отсутствуетъ хотя бы даже упоминаніе о психологическихъ ученіяхъ такихъ замѣчательныхъ мыслителей, какими являются итальянцы Росмини и Джіоберти и американецъ Эмерсонъ. Хотѣлось бы также, чтобы очеркъ былъ доведенъ до болѣе поздняго времени и не кончался семидесятыми годами прошлаго столѣтія. Послѣднія сорокъ лѣтъ были весьма богаты разнообразнѣйшими психологическими ученіями; близость же ихъ современности не представляется въ устахъ историка достаточнымъ основаніемъ для ихъ исключенія. Среди достоинствъ книжки Дессуара прежде всего слѣдуетъ отмѣтить изложеніе психологіи нѣмецкаго идеализма, вскрывающее въ немногихъ словахъ ту огромную роль, которую играла эта дисциплина въ ихъ чисто-философскихъ спекуляціяхъ вопреки ихъ собственному мнѣнію. Переводъ читается легко, хотя и не всегда свободенъ отъ нерусскихъ выраженій.

Б.

*

Вильгельмъ Вундтъ. Проблемы психологіи народовъ. Переводъ пр.-доц. Н. Самсонова М. 1912, стр. X + 132.

Въ настоящую книжку Вундта вошли четыре статьи, посвященныя различнымъ проблемамъ, подробнѣе разработаннымъ въ его «Völkerpsychologie». Первыя три статьи объединены борьбою противъ гербартіанства въ психологіи вообще и въ психологіи народовъ въ частности. Въ статьѣ, носящей заглавіе «Задачи и методы психологіи народовъ», авторъ выдвигаетъ противъ понятія душевной субстанціи теорію актуальности психической жизни и доказываетъ, что при актуалистической точкѣ зрѣнія въ терминѣ «духъ» или «душа» народовъ не заключается ничего противорѣчиваго, а потому и психологія народовъ становится возможной, какъ самостоятельная дисциплина съ особымъ предметомъ и методомъ. Предметъ ея составляютъ «три большія области, которыя въ виду того, что ихъ содержаніе превышаетъ объемъ индивидуальнаго сознанія,—въ то же время обнимаютъ три основныя проблемы психологіи народовъ: языкъ, миѳы и обычаи». Въ связи съ этими тремя преблемами возникаетъ рядъ спорныхъ вопросовъ. Таковъ, напримѣръ, вопросъ о происхожденіи языка. Ему посвящена вторая статья. Вундтъ полемизируетъ здѣсь съ извѣстнымъ языковѣдомъ Паулемъ, который придержи-

вается того мнѣнія, что вопросъ о происхожденіи языка можетъ быть рѣшаемъ только наукою о принципахъ языка, а не философіей или психологіей. Въ противовѣсъ этому взгляду Вундтъ рядомъ теоретическихъ соображеній и интересныхъ лингвистическихъ иллюстрацій доказываетъ, что чистое историко-лингвистическое изысканіе не приводитъ насъ къ рѣшенію вопросовъ, связанныхъ съ проблемой происхожденія языка. Недостаточнымъ является и соціологическое изслѣдованіе. Чтобы понять происхожденіе какого-либо языка, мы должны понять механизмъ его въ современномъ намъ состояніи. Но механизмъ языка—продуктъ отчасти физическихъ, а главнымъ образомъ психическихъ факторовъ. Поэтому психологія народовъ именно здѣсь и вступаетъ въ свои права.

Третья статья отведена проблемѣ индивидуализма и выясненію роли индивидуальнаго начала въ психологіи народовъ. Взглядъ автора, энергично отстаиваемый имъ отъ нападенія гербантіанцевъ-языковѣдовъ, заключается въ томъ, что онъ рѣшительно отвергаетъ индивидуалитическую теорію развитія языка. Въ то время какъ «Пауль допускаетъ, что виновникомъ всякаго новообразованія, измѣненія въ языкѣ является индивидуумъ или ограниченное число индивидуумовъ, на общество же не обращаетъ при этомъ никакого вниманія», Вундтъ, наоборотъ, видитъ въ такомъ воззрѣніи пережитокъ стараго наивнаго міросозерцанія, приписывавшаго личности рѣшающую роль въ процессѣ созиданія религіи, общества, языка и тому подобныхъ коллективныхъ феноменовъ. На самомъ дѣлѣ и языкъ, и миеы, и обычаи «создаются именно обществомъ, и при развитіи ихъ во всѣхъ существенныхъ отношеніяхъ общество опредѣляетъ индивидуумъ; индивидуумъ же не опредѣляетъ общества даже какимъ-либо косвеннымъ образомъ». Исходя изъ этого основного убѣжденія, Вундтъ даетъ интересную критику естественно-историческихъ аналогій къ исторіи языка и теоріи подражанія.

Четвертая статья представляетъ особенный интересъ потому, что разбираемая въ ней проблема стояла за послѣднее время въ центрѣ русскаго философскаго вниманія. Волны прагматизма, докатившіяся и до насъ, вызвали рядъ переводовъ, статей, дебатовъ. Хотя интересъ къ прагматизму, этому странному сочетанію нигилизма съ религіознымъ настроеніемъ и диллетантства съ метафизикой, теперь далеко уже не тотъ, что два-три года назадъ, все же этюдъ Вундта,—«Прагматическая и генетическая психологія религіи» привлечетъ, вѣроятно, вниманіе читателя. Онъ найдетъ здѣсь и интересный анализъ происхожденія и основныхъ идей прагматизма, и критику современной нѣмецкой психологіи, и, наконецъ, краткое изложеніе убѣжденій самого Вундта. Любопытно, что маститый авторъ выступаетъ здѣсь на защиту Канта отъ теолого-метафизическихъ покушеній.

Переводъ не совсѣмъ удовлетворителенъ: языкъ его часто тяжелъ, и нерѣдко попадаются мало понятныя или даже совсѣмъ непонятныя фразы.

Г. Гордонъ.

IV.

Wilhelm Dilthey. Das Erlebniss und die Dichtung. Lessing. Goethe. Nowalis. Hölderlin. Dritte erweiterte Auflage. Verlag von B. C. Teubner. Leipzig. 1910.

Недавно умершій берлинскій профессоръ Вильгельмъ Дильтей принадлежалъ къ типу тѣхъ философовъ, которые свои наиболѣе цѣнныя систематическія истины обрѣтаютъ прежде всего при конкретныхъ данностяхъ какъ своего, такъ и чужого

внутренняго опыта. Защитѣ этого положенія посвящены теоретическія работы Дильтея, кладущія въ основу философіи своеобразную дескриптивную психологію; его иллюстраціи—двѣ большія монографіи о Шлейермахерѣ и о Гегелѣ, а также четыре прекрасныя статьи о Лессингѣ, Гёте, Новалисѣ и Гёльдерлинѣ, объединенныя въ книгу «Das Erlebniss und die Dichtung», вышедшую уже третьимъ изданіемъ, для котораго авторъ написалъ введеніе «о развитіи новой европейской литературы», интересно опредѣляющее всемірно историческое значеніе этихъ четырехъ нѣмецкихъ поэтовъ. Какъ историкъ современной нѣмецкой культуры, Дильтей не имѣетъ себѣ равнаго. Громадная историческая эрудиція соединена въ немъ съ глубоко упроченной философской позиціей, при чемъ теоретическая сущность этой позиціи такова, что отнюдь не оспориваетъ исторіи, но наоборотъ сама требуетъ конкретнаго историческаго матеріала для своего раскрытія и оправданія. Въ этой встрѣчности историческихъ и систематическихъ тенденцій и заключается значеніе и вся особенность Дильтея. Благодаря ей онъ въ каждомъ разбираемомъ явленіи культуры одинаково остро видитъ какъ его абсолютный центръ, такъ и его историческія и относительныя наслоенія. Въ результатѣ величайшее мастерство синтетическаго анализа и положительной, построяющей, никогда не деструктивной критики. Изъ четырехъ работъ разбираемой нами книги, статью о Лессингѣ надо признать наиболѣе удачной. Возращенная въ холодномъ пламенѣніи просвѣтительной эпохи, германски-мужественная, безконечно-вольная, независимая и многосторонняя натура преждевременнаго и одинокаго Лессинга нарисована съ классическою четкостью и обвѣяна большимъ обаяніемъ. Сильно переработанныя статьи о Новалисѣ и Гёльдерлинѣ, впервые опубликованныя въ 1865-мъ и 67-мъ годахъ, принадлежатъ къ лучшимъ изслѣдованіямъ о романтической эпохѣ. Не будучи въ душѣ романтикомъ въ духѣ Рикарды Хухъ или Эрвина Кирхера, Дильтей все же вполнѣ овладѣлъ сокровенною тайною романтизма и благополучно избѣгъ того наставительнаго и врачующаго тона, который мѣстами такъ досадно портитъ прекрасную книгу Гейма «Die romantische Schuhle». Въ статьѣ о Новалисѣ особенно цѣнны внимательная реконструкція натуръ-философскихъ теорій поэта и защита «Генриха фонъ Офтердингенъ», какъ произведенія цѣлостнаго и внутренне единаго. Въ обоихъ пунктахъ Дильтей по существу расходится съ Геймомъ. Статья о Гёльдерлинѣ одинаково значительна и какъ раскрытіе философскихъ идей поэта, глубоко роднящихъ Гёльдерлина и Гегеля, и какъ прекрасный анализъ совершенно новыхъ изумительно простыхъ и скупыхъ изобразительныхъ средствъ Гёльдерлина въ области романа, драмы, но прежде всего лирики, и какъ картина этой жизни, видной намъ лишь въ искаженномъ неузнаваемомъ образѣ отчаянья и безумія, ибо протекшей въ сущности гдѣ-то не здѣсь, не среди насъ на землѣ.

Статья о Гёте слабѣе другихъ статей. Давая анализъ жизни, переживанія, поэзіи, фантазіи и т. д., она какъ бы перегружается теоретически-эстетическими элементами и лишается той концентрированной цѣльности, которую должно требовать отъ каждой строчки, посвященной Гёте.

Въ настоящее время въ Германіи готовится полное собраніе сочиненій Дильтея, отчасти разбросанныхъ по различнымъ журналамъ и уже давно не имѣющихся въ продажѣ.

Ѳ. Степунъ.

*

Б. Христіансенъ. Философія искусства. Библіотека современной философіи. Выпускъ седьмой. Издательство «Шиповникъ». С.-Петербургъ. Ц. 1 р. 75 к.

О вышедшей въ 1909 г. книгѣ Бродера Христіансена «Philosophie der Kunst» намъ уже раньше приходилось говорить на страницахъ «Логоса» (т. I, стр. 278). Передать въ краткихъ словахъ содержаніе всей этой очень интересной современной эстетики, представляется задачей крайне трудной. Особенный интересъ представляютъ собою для теоретика искусства три первыя основныя главы всей работы. Первая—останавливаетъ наше вниманіе парадоксальнымъ утвержденіемъ, что эстетическая цѣнность, въ силу своей автономности, не должна и не можетъ быть общеобязательной. Вторая—констатируетъ понятіе подлиннаго эстетическаго объекта, возникающаго по поводу даннаго, временно-пространственнаго художественнаго произведенія внутри воспринимающаго это произведеніе субъекта, какъ нѣкій специфическій синтезъ. Выясняя въ дальнѣйшемъ, совершенно въ духѣ Канта, тѣ трансцендентальные моменты, которые конституируютъ внѣшній объектъ реальнаго міра, Христіансенъ строитъ эстетическій объектъ совершенно аналогичнымъ путемъ и опредѣляетъ его, какъ совершаемое въ переживаніи художественнаго произведенія, телеологическое (категорія) сращеніе (форма координацій) чувственныхъ элементовъ искусства, т.-е. матеріала, содержанія и формы. Кромѣ этихъ основныхъ вопросовъ Христіансенъ занятъ также проблемой стиля и критики, различія живописи и рисунка, импрессіонизма и портрета.

Вся книга обличаетъ очень тонкаго теоретика искусства, серьезнаго и самостоятельнаго мыслителя, чуткаго знатока современности, и кромѣ того человѣка и писателя большого и строгаго вкуса.

Переводъ книги Христіансена очень трудная задача, ибо Христіансенъ своеобразный и изящный стилистъ и кромѣ того авторъ строго-продуманной и послѣдовательной терминологіи.

Своеобразное изящество русскій переводъ замѣнилъ пріятной гладкостью, терминологію же оригинала лишилъ ея односмысленности и строгости. Но все же при всемъ этомъ онъ безусловно удобочитаемъ.

Ѳ. Степунъ.

*

Benedetto Croce. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. 4 ed. XXIII+587. Bari. Gius. Laterza e Figli. 1912. Цѣна 8 лиръ.

Четвертое изданіе этой книги на протяженіи какихъ-нибудь десяти лѣтъ (впервые она появилась въ 1901 году) свидѣтельствуетъ какъ о ростѣ общаго интереса къ вопросамъ эстетики, къ философскому трактованію искусства, такъ и о выдающихся достоинствахъ самой книги. И, дѣйствительно, Эстетика Кроче во всѣхъ отношеніяхъ превосходная книга. Въ своей первой части она даетъ абрисъ оригинально задуманной и проводимой теоріи художественно-интуитивнаго или выразительнаго познанія. Во второй же (по объему своему значительно большей) части она излагаетъ съ примѣрной краткостью исторію эстетическихъ идей отъ начала и до самыхъ послѣднихъ дней, являясь по своей полнотѣ единственной исторіей эстетики. Несмотря на трудность точки зрѣнія автора, книга Кроче читается легко и съ увлеченіемъ благодаря превосходному языку и образному изложенію. По выходѣ въ свѣтъ русскаго перевода этой книги (который теперь подготовляется) въ «Логосѣ» будетъ, конечно, данъ подробный анализъ ея многообразнаго содержанія.

Б.

V.

Сергѣй Булгаковъ. Философія хозяйства. Часть первая. Міръ какъ хозяйство. Москва. К—во «Путь». IV+321+V. 1912. Ц. 2 р.

Не подлежитъ сомнѣнію, что книга С. Булгакова представляетъ собою одно изъ лучшихъ произведеній нашей религіозно-философской литературы и есть вмѣстѣ съ тѣмъ одно изъ интереснѣйшихъ и показательнѣйшихъ проявленій современной русской философской мысли. За это говоритъ и новизна замысла и серьезная продуманность книги, а въ равной мѣрѣ и стараніе автора быть научнымъ, обстоятельнымъ и доказательнымъ.

Разумѣется, это не значитъ, что въ каждомъ изъ этихъ трехъ отношеній книга С. Булгакова представляется намъ обладательницей безотносительныхъ достоинствъ. Относительна ,прежде всего, новизна ея замысла, ибо какъ хозяйственное міропониманіе, она всецѣло покоится на представленіяхъ христіанской философіи, на ученіяхъ Бёме, Шеллинга, Баадера и на философскихъ размышленіяхъ нашихъ славянофиловъ; постановка же критическаго вопроса о томъ, какъ возможно хозяйство, особливо вмѣняемая себѣ въ заслугу С. Булгаковымъ (но, къ сожалѣнію, только намѣченная или, вѣрнѣе, отмѣченная имъ, и совсѣмъ неразработанная) имѣетъ своихъ предшественниковъ въ лицѣ Зиммеля, Мюнстерберга и, главнымъ образомъ, Кроче, изъ которыхъ послѣдній вводитъ экономическую философію въ свою систему философіи духа, какъ область равноправную эстетикѣ, логикѣ и этикѣ.—Относительны также и продуманность съ научностью, ибо, какъ о томъ будетъ рѣчь ниже, исходы книги С. Булгакова примитивно догматичны, изложеніе вращается въ надуманныхъ схемахъ, а проникновеніе въ мысль представителей нѣмецкаго идеализма и современной гносеологіи оставляетъ интенсивно желать лучшаго. Если мѣрить ее масштабомъ научности и доказательности, достигнутымъ философіей на Западѣ, то придется даже признать, что она въ этомъ отношеніи превосходитъ совершенно ужъ ненаучныя и бездоказательныя книги Бердяева и Эрна только съ чисто-внѣшней стороны, освобождаясь отъ недобросовѣстнаго обращенія съ неизученными противниками и публицистически-полемическаго сквернословія,—внутренно же остается въ одной съ ними плоскости теоретическаго произвола*).—Но какъ бы ни были относительны указанныя достоинства книги С. Булгакова, они все же наличны и вполнѣ достаточны для того, чтобы у насъ въ Россіи считать ея появленіе событіемъ немаловажнымъ.

При этомъ, особенно цѣннымъ представляются три слѣдующихъ ея черты. Во-первыхъ, давно пора и у насъ также выдвинуть проблему хозяйства чисто-философски, поставить относительно нея критическій вопросъ Канта и взглянуть на нее, какъ на сферу культуры, по своему достоинству стоящую рядомъ съ другими культурными областями. Что изъ этого получится—другой вопросъ. Но въ связи съ культурными переживаніями послѣдняго полустолѣтія такое изслѣдованіе, несомнѣнно, крайне важно. И большое спасибо С. Н. Булгакову за починъ въ этомъ направленіи. Во-вторыхъ, не оставляетъ желать лучшаго та критика экономическаго матеріализма, которую даетъ С. Булгаковъ, показывая всю неправомѣрность его метафизическихъ притязаній. Дѣйствительно, философія экономическаго матеріализма зиждется на сплошномъ недоразумѣніи, на грубомъ и наивномъ гипостазированіи политико-экономическихъ понятій въ метафизическія сущности. Наконецъ, въ-третьихъ, нельзя не при-

*) При этомъ имѣется въ виду, конечно, только философская сторона книги.

вѣтствовать починъ С. Булгакова въ дѣлѣ текстуальнаго изученія своихъ враговъ, чего такъ недоставало представителямъ нашего религіозно-философскаго движенія, и наличность чего такъ важна хотя бы для того, чтобы возбудить къ себѣ дѣйствительный интересъ другой стороны.

Но рядомъ съ этими серьезными достоинствами книги С. Булгакова встаютъ и не менѣе серьезные ея недостатки. И, первымъ дѣломъ,—проникающій ее внутренно догматизмъ. Безо всякихъ доказательствъ (или хотя бы обоснованій) С. Булгаковъ утверждаетъ приматъ жизни надъ знаніемъ и разсматриваетъ затѣмъ знаніе, какъ одно изъ проявленій жизни. Безъ всякихъ, далѣе, доказательствъ трактуетъ онъ эту жизнь то какъ общій принципъ, транссубъективный знанію и примиряющій въ себѣ логическое и алогическое, субъектъ и объектъ, то какъ органическій процессъ микрокосма, то какъ его хозяйственный процессъ, и т. п. Вся аргументація сводится, при этомъ, къ иллюстраціи примѣрами, легко поддающимися, при желаніи, приспособленію къ какимъ угодно схемамъ. Между тѣмъ, ни такой приматъ жизни надъ знаніемъ, ни такія ея схематизаціи не правомѣрны. Для того, чтобы утверждать приматъ жизни надъ знаніемъ, нужно уже знать жизнь. Даже и въ томъ случаѣ, если объявлять ее высшей тайной, все же нужно знать ее, какъ высшую тайну. А тѣмъ самымъ жизнь (хотя бы и тайная) будетъ сдѣлана проблемой гносеологіи, т.-е. лишена своей первородности. Съ другой стороны, говорить о приматѣ жизни надъ знаніемъ и употреблять, при этомъ, упомянутыя схемы имѣетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если знаніе будетъ взято, какъ процессъ. Если же знаніе будетъ взято, какъ познавательный смыслъ, или составъ, т.-е. взято чисто гносеологически,—а только такъ и можетъ его брать теперь философія, ибо это—безповоротное достиженіе XIX-го столѣтія,—то даже самая постановка вопроса о приматѣ жизни надъ знаніемъ потеряетъ всякое значеніе: знаніе, какъ смыслъ, не будетъ подлежать вѣдѣнію жизни, какъ жизни, по самому непосредственному своему значенію.

Равнымъ образомъ догматичны и разсужденія С. Булгакова объ исходномъ пунктѣ въ философіи или объ объектѣ философской оріентировки. Эта послѣдняя должна быть всегда предварительна, временна, избрана только для удобства. И совершенно правильно, что съ принципіальной точки зрѣнія, при этомъ, безразлично, будетъ ли ея объектомъ наука (напр., у Когена) или хозяйство (у самого С. Булгакова). Но совершенно ясно также и то, что, исходя такъ изъ науки или хозяйства, мы этимъ еще не дѣлаемъ ни ее, ни его, основной схемой нашего философствованія. Объектъ оріентировки не есть философскій принципъ и не долженъ быть за него выдаваемъ. У С. Булгакова же мы имѣемъ какъ разъ такой скачокъ: оріентируясь на хозяйствѣ, онъ все содержаніе своей философіи строитъ по схемѣ хозяйства,—экономизируетъ все сущее.

Вся произвольность и схематичность такой экономизаціи рѣзко бросается въ глаза, если сосредоточить свое вниманіе на частныхъ примѣрахъ, разбираемыхъ С. Булгаковымъ. Такъ, свои мысли насчетъ потребительской функціи въ міровой жизни онъ иллюстрируетъ на примѣрѣ питанія. Что же такое питаніе по мнѣнію С. Булгакова? «Ѣда есть натуральное причащеніе,—пріобщеніе плоти міра. Когда я принимаю пищу, я ѣмъ міровую матерію вообще» (84). «Мы ѣдимъ міръ» (83),—вотъ отвѣтъ С. Булгакова. Что же сказать на это! Вѣдь совершенно же ясно, что ѣдимъ мы только тотъ или другой отдѣльный предметъ (при чемъ число доступныхъ ѣденію предметовъ въ высшей степени ограничено), и что міръ, какъ цѣлое, не данъ намъ, какъ такой предметъ, и открывается намъ никакъ не въ ѣдѣ, а въ понятіи. Отвѣтъ С. Булгакова равенъ другому, аналогичному: мы ѣдимъ предметность. Совершенно

очевидно, что это не отвѣтъ, а схематическая натяжка. И нужно сознаться—натяжка очень легкая. Такихъ натяжекъ можно придумать сколько угодно. С. Булгаковъ разсматриваетъ міръ въ категоріи хозяйственности. Также легко разсматривать міръ въ категоріи художественности, органичности, сексуальности и т. п.

Однако, существеннѣе и по своимъ послѣдствіямъ гораздо плачевнѣе всего этого иного рода недостаточность предлагаемой С. Булгаковымъ «Философіи хозяйства». Дѣло въ томъ, что это, въ концѣ-концовъ,—новое (только новое) изданіе философіи экономическаго матеріализма. Отличіе отъ стараго—только въ спиритуалистически-виталистическомъ покровѣ. Суть же и основа старая—экономическій, матеріальный факторъ. С. Булгакову было тѣсно въ низенькой и маленькой избушкѣ марксовскаго экономическаго матеріализма и вотъ онъ приладилъ къ ней религіозно-спиритуалистическую вышку, приправилъ Маркса Соловьевымъ (какъ совершенно правильно замѣтилъ какъ-то въ дебатахъ кн. Е. Трубецкой).—Изъ этого получился своеобразный конгломератъ, матеріо-спиритуализмъ или спирито-матеріализмъ, который своей произвольной схематичностью отпугнетъ отъ себя и матеріалистовъ (если таковые еще имѣются, во что мнѣ очень трудно повѣрить) и спиритуалистовъ, и который вмѣсто преодолѣнія ложной метафизики экономическаго матеріализма, съ одной стороны еще болѣе подчиняетъ философію незаконнымъ происканъ этого послѣдняго, а съ другой еще глубже нарушаетъ смыслъ понятій научной экономики метафизическимъ ихъ употребленіемъ.

Что касается до главы, посвященной наукѣ и современной философіи, опирающейся на науку, то несостоятельность ея основныхъ критическихъ мыслей обусловливается уже тѣмъ, что С. Булгаковъ не хочетъ дѣлать различія, какъ то уже выше упоминалось, между процессомъ знанія и составомъ знанія, между наукой, какъ процессомъ изслѣдованія, и наукой, какъ совокупностью трансцендентальныхъ содержаній или категорій. Къ знанію и наукѣ въ первомъ смыслѣ, несомнѣнно, подходитъ до нѣкоторой степени прагматическая точка зрѣнія, раздѣляемая С. Булгаковымъ:—тутъ можетъ быть примѣненъ принципъ инструментализма и т. п. Къ знанію же и наукѣ во второмъ смыслѣ прагматистическія выкладки не имѣютъ никакого отношенія, ибо эта сфера опредѣляется изначально абсолютно другими категоріями. И до тѣхъ поръ, пока С. Булгаковъ не почувствуетъ глубокаго различія между этими двумя порядками данностей, методовъ и точекъ зрѣнія, онъ не освободится и отъ постоянной склонности вмѣнять Канту, Фихте, Гегелю, Когену, Гуссерлю, Риккерту и т. д., того, чего они, по меньшей мѣрѣ, не думаютъ, мнѣ же кажется,—чего и не говорятъ.

Вполнѣ правъ С. Булгаковъ, когда говоритъ (3), что было бы «дефектомъ историческаго самочувствія» не учесть философски той громадной роли, которая все болѣе и болѣе выпадаетъ на долю экономическаго фактора въ жизни. Но, мнѣ думается, я не ошибусь, если, руководствуясь тѣми же аспираціями, скажу, что превращать по этой причинѣ все содержимое жизни и философіи въ экономическій фактъ, значитъ обнаружить «гипертрофію исторической чувствительности» или «дефектъ систематическаго самочувствія».

Б. Яковенко.

*

Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber. Eugen Diederichs. Jena.

Сборникъ отрывковъ экстатической исповѣди, извлеченныхъ изъ писаній всѣхъ временъ и народовъ—въ этомъ прежде всего чувствуется нѣкоторая безвкусица, безтактность. И дѣйствительно, развѣ допустимъ этотъ выставленный на показъ фронтъ самыхъ сокровенныхъ, самыхъ невнятныхъ обыкновенному слуху словъ и возгласовъ боговдохновенныхъ человѣческихъ душъ?

Думается, что для многихъ книга Мартина Бубера такъ и останется только безвкусицей и безтактностью. Но все же возможно къ ней и совершенно иное отношеніе. Ибо нѣтъ сомнѣнія, что Мартинъ Буберъ большой знатокъ мистической литературы и человѣкъ, безусловно владѣющій нѣкоторой мѣрой личнаго мистическаго опыта; нѣтъ сомнѣнія и въ томъ, что въ основу своей книги онъ положилъ вполнѣ правильную мысль. Его интересуютъ не тѣ слова мистиковъ, которыя являются уже организованными въ теоретическія системы, художественныя произведенія и психологическіе самоанализы, его вниманіе привлекаютъ лишь тѣ какъ бы нагія, новорожденныя слова ихъ, что еще не облечены ни въ какую опредѣленно-творческую форму. Пользуясь, значитъ, при составленіи своей книги исключительно критеріемъ мистической непосредственности и принявъ въ нее изреченія народовъ Востока и Запада на протяженіи нѣсколькихъ тысячелѣтій, Мартинъ Буберъ создалъ книгу, въ которой безусловно чувствуется опредѣленное и существенное единство, являющееся лучшимъ доказательствомъ того, что чувство человѣческое субъективно и произвольно лишь на своихъ предварительныхъ уровняхъ, на своихъ же послѣднихъ вершинахъ надѣлено тою высшею объективностью, которая гармонично объединяетъ личное и сверхличное, общее и конкретное.

Ѳ. Степунъ.

ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Русскіе журналы.

Вопросы философіи и психологіи. Годъ XXII (1911) стр. 530+861 (Кн. 106—110).—Прежде чѣмъ обратиться къ изложенію статей, заполняющихъ собою этотъ годъ «Вопросовъ»—годъ, къ слову сказать, относительно очень удачный и интересный—я чувствую настоятельную необходимость остановиться на томъ, какъ у насъ зачастую трактуется философія Канта, его учениковъ—«великихъ» и нынѣшнихъ—и ученіе критицизма вообще. Дѣло въ томъ, что «Вопросы» благосклонно раскрываютъ двери для философскихъ работъ самаго различнаго направленія, и нѣтъ ничего удивительнаго, если и 1911 годъ обнаружился на ихъ страницахъ, между прочимъ, рядомъ статей, то въ болѣе спеціальной, то въ болѣе общей формѣ выступающихъ противъ Канта и его послѣдователей. Всѣ эти выступленія представляютъ себѣ философскую позицію Канта и критицизма приблизительно слѣдующимъ образомъ. Существуетъ человѣческая способность познанія съ разсудкомъ и чувственностью, и существуютъ сверхъ того вещи въ себѣ; эти послѣднія воздѣйствуютъ на чувственность, сами по себѣ оставаясь непознаваемыми, а разсудокъ перерабатываетъ получаемыя такимъ образомъ данныя чувственности согласно своимъ собственнымъ правиламъ. Отсюда,—во-первыхъ, интеллектуализмъ или логизмъ, во-вторыхъ, отвлеченный и ограничительный схематизмъ, въ-третьихъ, если такъ можно выразиться, экстеріоризмъ и въ-четвертыхъ, скептицизмъ Кантовскаго критицизма *).—Между тѣмъ, истолкованіе критическаго ученія Канта, приводящее къ подобной квалификаціи его доктрины, опирается въ дѣйствительности на совершенное непониманіе внутренняго смысла того переворота въ философской точкѣ зрѣнія, который суждено ему было произвести, и на примѣненіе къ его философіи старыхъ, отмѣненныхъ ею мѣрилъ, т.-е. на чисто внѣшнее ея усвоеніе и чисто поверхностную ея критику. Мыслители, повинные въ такомъ истолкованіи ея, подходятъ къ ней обычно съ предвзятостью, со своей уже заранѣе заготовленной и по существу своему пред-кантіанской схемой и затѣмъ судятъ Канта согласно непосредственно предлежащей «буквѣ» его ученій, а не согласно закрытому для ихъ взоровъ такой предвзятостью и схематичностью духу ихъ. Нѣтъ спору, «буква» Кантовскаго критицизма во многомъ дѣйствительно такова, какъ это было кратко выражено выше. Но достаточно только внимательно вглядѣться въ его внутренній, сущностный духъ, чтобы сразу же согласиться, что буква эта есть пережитокъ стараго времени и должна быть истолкована въ свѣтѣ этого духа,

*) О субъективизмѣ и феноменализмѣ его, неизбѣжно сопряженныхъ съ этими свойствами, въ этомъ году «Вопросовъ» какъ то ничего не упоминается.

а не наоборотъ.—Въ чемъ же сущность содѣяннаго Кантомъ переворота, органически ускользающая отъ взоровъ цѣлаго ряда русскихъ мыслителей? Коротко говоря,—въ отказѣ отъ точки зрѣнія психологическаго изслѣдованія и въ утвержденіи точки зрѣнія гносеологической: въ перенесеніи центра философской тяжести съ акта познаванія на содержаніе познанія, на его предметный смыслъ. Все докантовское время находило возможнымъ философски изслѣдовать либо внѣ познающей дѣятельности находящіяся вещи, либо дѣятельность (способность, жизнь) познанія. Кантъ (правда, путемъ чрезвычайно несовершенной и двусмысленной терминологіи) отвергъ философскую возможность обоихъ изслѣдованій и призналъ философски правомѣрнымъ лишь изслѣдованіе состава знанія, передавъ дѣятельность (способность) познаванія психологіи, а «внѣшнія» вещи—механикѣ, физикѣ, химіи, біологіи, и т. п. Этимъ онъ возвысился и надъ логистическимъ интелектуализмомъ, сводящимъ все содержаніе сущаго къ схемамъ одной только дѣятельности (способности) познанія; и надъ отвлеченнымъ схематизмомъ, берущимъ за свой исходный пунктъ не высшую данность, наличность, непосредственность познавательнаго смысла (состава), а либо психологическія, либо космическія (механически-біологическія) схемы; и надъ экстеріоризмомъ, навязывающимъ теоретической философіи совершенно чуждыя ей точки зрѣнія религіи, частныхъ наукъ, искусства, и т. п.; и надъ скептицизмомъ, возможнымъ только на почвѣ докантовскаго противопоставленія познавательной дѣятельности и реально внѣшнихъ ей вещей.—Можно, конечно, не соглашаться съ тѣмъ, что переворотъ, содѣянный Кантомъ, есть переворотъ къ лучшему (и onus probandi лежитъ тогда на сомнѣвающихся); но нельзя отрицать самой наличности этого переворота и искажать его смыслъ истолкованіемъ его въ терминахъ докантовской философіи. Это и глубоко неисторично и совершенно безжалостно по отношенію къ самой философской мысли: подлинный философскій Эросъ можетъ расцвѣсти только тамъ, гдѣ къ проявленіямъ философской мысли будутъ относиться со всей возможной бережливостью и внимательностью и не будутъ обращаться съ ея продуктами какъ-попало и по произволу. Къ сожалѣнію, именно въ такой безжалостности приходится упрекнуть русскую философію. Ни разу не попытавшись дѣйствительно углубиться въ Канта и дать его ученію пространное и систематическое изложеніе, она удовольствовалась (и продолжаетъ по большей части довольствоваться) *) простымъ усвоеніемъ Шопенгауэро—Гартманновскаго трафарета въ Канто-толкованіи и тѣмъ обрекаетъ себя на систематическое непониманіе какъ критицизма, такъ и вообще гносеологической (значимостной) точки зрѣнія.

Сдѣлавъ это общее замѣчаніе, я могу теперь перейти къ краткому обозрѣнію отдѣльныхъ статей. При этомъ, я остановлюсь сначала на статьяхъ историческаго характера (и изъ нихъ сначала на статьяхъ, посвященныхъ болѣе отдаленнымъ мыслителямъ), а затѣмъ коснусь статей систематическаго содержанія.—Изъ статей историческихъ на первое мѣсто безусловно должна быть поставлена какъ согласно избранному порядку изложненія, такъ и по своей интересности и цѣнности, статья Вл. Карпова: Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время (517—597, 725—814). Авторъ даетъ въ ней цѣлостное, глубоко-продуманное изложеніе теоретической философіи Аристотеля, ставя въ центръ ея, какъ мнѣ кажется, съ полнымъ правомъ онтологію или ученіе о бытіи (οὐσία—сущность)

*) Я исключаю до нѣкоторой степени русскій кантіанизмъ, который, все же, повиненъ въ слишкомъ большой склонности къ психологистически-феноменалистическому толкованію Канта.

и только, какъ продолженіе и дальнѣйшее развитіе онтологіи, понимая его философію природы. При этомъ, въ качествѣ большихъ достоинствъ статьи Вл. Карпова нельзя не отмѣтить, съ одной стороны, ея исчерпывающую краткость, а, съ другой, желаніе излагать Аристотеля такъ, какъ онъ былъ, держась по возможности въ сторонѣ отъ предвзятыхъ теорій и передѣлки его взглядовъ на болѣе современный ладъ: Аристотель встаетъ передъ нашими глазами подъ перомъ автора, какъ настоящій эллинъ-космистъ IV вѣка до Р. Хр., неискаженный никакими привнесеніями новѣйшей философіи. Однако, авторъ не ограничивается однимъ только изложеніемъ философіи Аристотеля и дополняетъ его своей оцѣнкой, на мой взглядъ значительно уступающей изложенію и по своей солидности и по своей продуманности. И главной причиной этому является, несомнѣнно, то обстоятельство, что авторъ не изучилъ и не продумалъ хорошенько того философскаго теченія, которому онъ противопоставляетъ философію Аристотеля, какъ единственно правомѣрный путь философствованія, т.-е. кантовскаго и неокантіанскаго критицизма. Чтобы не быть голословнымъ, я приведу нѣсколько примѣровъ. Такъ авторъ совершенно напрасно и начинаетъ (517 с.) и кончаетъ (805) свою работу вздохомъ о томъ, что трансцендентальная философія, а вмѣстѣ съ ней и философская современность вообще, предаетъ Аристотеля полному забвенію. Ибо, во-первыхъ, какъ авторъ въ этомъ самъ сознается (809, 807), между Кантомъ и Аристотелемъ въ обще-философскомъ разрѣзѣ замѣчается много сходства, указывающаго, по-моему, на то, что основополагатель трансценденталізма (сознательно или безсознательно—это уже другой вопросъ) сдѣлалъ свое употребленіе изъ «дѣяній» Аристотеля; ибо, во-вторыхъ, одинъ изъ наиболѣе значительныхъ представителей современнаго неокантіанства, Эмиль Ласкъ, въ своей книгѣ (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, вышедшей въ концѣ 1910 года) прямо указываетъ на Аристотеля, какъ на своего духовнаго отца (ср. s. 225—236), и тѣмъ подчеркиваетъ глубокую внутреннюю связь между Аристотелевской философіей и ученіями трансцендентальнаго телеологизма (Лотце, Виндельбандъ, Риккертъ); ибо, въ-третьихъ, прямымъ ученикомъ и горячимъ почитателемъ Аристотеля является чрезвычайно вліятельный нынѣ Францъ Брентано (вѣдь, Гуссерль и Мейнонгъ—его ученики!); въ четвертыхъ, вліяніе Аристотеля безъ труда констатируется при внимательномъ и серьезномъ изученіи имманентизма Шуппе (ср. Erkenntnisth. Logik s. 554 ff.); ибо, въ-пятыхъ, о близости Аристотелю Эд. ф. Гартманна, Росмини или Фриса и говорить-то не приходится: настолько это очевидно (а между тѣмъ всѣ они являются представителями XIX—трансцендентальнаго!—вѣка). Столь же слабое знакомство съ современной трансцендентальной философіей обнаруживаетъ авторъ, когда утверждаетъ: «приверженцы математическаго естествознанія совершенно упускаютъ изъ виду тотъ элементъ или, вѣрнѣе, рудиментъ «формы», который искони находился въ механикѣ и подвергался математической обработкѣ: я разумѣю м е х а н и к у с и с т е м ы» (792). Я предложу ему только прочитать стр. 267—345 Когеновской «Logik der reinen Erkenntnis» (1902) и онъ убѣдится въ томъ, какъ много вниманія удѣляетъ этотъ руководитель современнаго трансценденталізма «рудименту» системы. Правда, логика Когена — вещь трудная (надъ ней, какъ и надъ всякой классической философской книгой, нужно немало поломать голову) и потому вполнѣ понятно стремленіе замѣнить ея изученіе знакомствомъ съ Марбургскимъ неокантіанствомъ по менѣе самостоятельной и потому болѣе легкой книгѣ Наторпа (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften). Въ этой послѣдней вопросъ о логикѣ наукъ біологическихъ совсѣмъ не трактуется, что легко можетъ послужить поводомъ къ тому, чтобы и Когену вмѣнить это въ вину и позво-

лить себѣ слѣдующее общее утвержденіе о марбургцахъ: «въ ихъ представленіи натурфилософія все болѣе и болѣе превращается въ чистую математику и методику» (776). Но отъ человѣка, столь сѣтующаго на забвеніе философіи Аристотеля, можно было бы и нужно было бы ожидать болѣе внимательнаго отношенія къ взглядамъ своихъ противниковъ. На стр. 803 Вл. Карповъ пишетъ: «Большинство неокантіанцевъ признаетъ только одну Критику чистаго разума...» Я много занимался неокантіанскимъ движеніемъ и вынесъ убѣжденіе, что всѣ его главнѣйшіе руководители (Когенъ, Риль, Виндельбандъ, Наторпъ, Риккертъ) цѣнятъ и признаютъ въ равной мѣрѣ и обѣ другія его «Критики», а Виндельбандъ признаетъ даже приматъ за «Критикой силы сужденія». О трансцендентализмѣ Вл. Карповъ пишетъ, далѣе: «въ центрѣ всего ставится понятіе чего-то познающаго, развивающаго изъ самого себя подъ вліяніемъ невѣдомо чего — формы, претворяющія это невѣдомое въ дѣйствительность. Такимъ образомъ познаніе производитъ бытіе» (812). Но, во-первыхъ, по Когену, познаніе творитъ бытіе лишь постольку, поскольку бытіе есть познаніе, т.-е. поскольку познаніе творитъ познаніе; во-вторыхъ же, творчество познаніемъ формъ объясняется у него не вліяніемъ «невѣдомо чего», а логической потребностью чистаго познанія не оставаться въ неопредѣленности и безпрестанно опредѣляться и опредѣляться въ бытіе. Авторъ совершенно напрасно аристотелизируетъ Когена (а вмѣстѣ съ нимъ, косвенно и Гегеля). Все это (а я могъ бы безъ труда еще умножить примѣры) сильно нарушаетъ то выгодное впечатлѣніе, которое складывается при чтеніи излагательной части работы Вл. Карпова, и невольно вызываетъ недовѣріе къ общимъ ея философскимъ положеніямъ и выводамъ.—Статья П. Блонскаго: «Телеологія Лейбница» (187—214) очень обстоятельно разсказываетъ, какъ постепенно сложилось философское credo Лейбница, и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ, хотя и краткую, но вмѣстѣ съ тѣмъ весьма рельефную его формулировку. Очень интересны замѣчанія автора, касающіяся родства Лейбница съ Аристотелемъ, и цѣлый рядъ документальныхъ соображеній, направленныхъ противъ некритическаго признанія такого родства. Впрочемъ, если я и убѣдился вполнѣ, что родство это исторически чрезвычайно «запутанно», я не могу все же не настаивать на томъ, что въ систематическомъ отношеніи оно совершенно ясно и безспорно. Оба они—теисты, оба они—телеологисты, оба—монодологисты, оба—космисты. Разница между ними—разница языка и времени, а не принциповъ.—Статьи В. Эрна: «Жизнь и личность Григорія Саввича Сковороды» (126—166) и «Очеркъ теоретической философіи Г. С. Сковороды» (645—680) даютъ весьма живое представленіе какъ о жизни этого замѣчательнаго самородка, такъ и объ основныхъ его воззрѣніяхъ на бытіе, природу и познаніе. Къ сожалѣнію, научно-историческій духъ изложенія нарушенъ въ этихъ статьяхъ наивнымъ духомъ чрезмѣрнаго поклоненія и обезображенъ полемическимъ пыломъ, совершенно неумѣстнымъ въ работахъ такого рода. Не обходится дѣло и безъ «крѣпкихъ» словъ: такъ на стр. 647 задача «нечеловѣческаго познанія» безо всякихъ того доказательствъ (которыхъ В. Эрнъ, вообще, нигдѣ еще не далъ) именуется «вздорной», а на стр. 666 человѣкъ, котораго обожествляетъ Фейербахъ съ Кантомъ, квалифицируется словомъ «гнусный». Оставляя подробный отзывъ о Сковородѣ до разбора только что появившейся монографіи В. Эрна о Сковородѣ, я не могу не отмѣтить сейчасъ полной теоретической неоригинальности Сковороды, о чемъ свидѣтельствуетъ самъ авторъ: «мысль Сковороды колеблется между высшимъ сверхсущественнымъ, отнюдь не пантеистическимъ монизмомъ христіанства и идеалистическимъ дуализмомъ Платона» (676). Будучи замѣчательной личностью, Сковорода не былъ совсѣмъ замѣчателенъ, какъ

философъ. И въ этомъ именно его глубокое отличіе отъ Сократа, который впервые далъ философіи принципъ самокритики: γνῶτι σεαυτὸν.—Статья Г. Шпетта «Скептицизмъ и догматизмъ Юма» (1—18), на мой взглядъ, вполнѣ правильно поднимаетъ вопросъ о томъ, не является ли самый базисъ Юмовскаго скептицизма догматичнымъ, и ищетъ его разрѣшенія въ анализѣ не столько Юмовскаго «Изслѣдованія», сколько его «Трактата». Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, я отказываюсь видѣть догматизмъ Юма въ томъ, въ чемъ его видитъ Г. Шпеттъ. Юмъ, по-моему, не возвращался къ признанію реальныхъ вещей (16 с.), и если онъ говоритъ въ приводимой Г. Шпеттомъ цитатѣ о внѣшнихъ объектахъ, то «эти внѣшніе объекты» цѣликомъ разлагаются для него на воспріятія, объединяемыя въ предметныя единства силой воображенія благодаря привычкѣ. Беря своимъ исходомъ воспріятія и только воспріятія, Юмъ никогда по существу дѣла не сходитъ съ этихъ рельсъ и никогда не нарушаетъ принципа феноменализма. Однако, отсутствіе внутренняго догматизма въ его ученіи еще нисколько не спасаетъ его отъ догматизма вообще, такъ какъ догматичнымъ оказывается его феноменализмъ, какъ таковой, означая собою утвержденіе психической реальности, т.-е. догматизмъ психическаго бытія. Но признать такой догматизмъ въ юмовской философіи можно только въ томъ случаѣ, если взглянуть на нее извнѣ, съ Кантовской, критической точки зрѣнія, возвышающейся надъ нею, какъ требованіе полнаго адогматизма, полной свободы отъ предпосылокъ наивно натуралистическаго порядка. Для того, чтобы скептицизмъ Юма выявилъ свою догматическую сущность, нужно встать на гносеологическую точку зрѣнія познавательнаго смысла, признающую наличность и внѣшнихъ вещей и психическихъ переживаній, но толкующую оба порядка реальности въ критико-познавательныхъ терминахъ и благодаря этому преодолѣвающую всякій феноменалистическій скептицизмъ.—Статья Н. Кудрявцева: «Философія Мэнъ де Бирана въ начальной стадіи ея развитія» (156—186) даетъ очень дѣльный анализъ первоначальныхъ сенсуалистическихъ выступленій будущаго «французскаго Фихте». Къ сѣтованіямъ автора о томъ, что Мэнъ де Биранъ совсѣмъ у насъ неизвѣстенъ, слѣдуетъ безусловно присоединиться, ибо его позднѣйшій спиритуалистическій динамизмъ оказалъ очень сильное (безсознательно, конечно) вліяніе на нашу философію, каковое вліяніе сказывается сейчасъ, напр., въ нашихъ симпатіяхъ къ философіи Бергсона. Было бы очень хорошо, если бы Н. Кудрявцевъ далъ въ дальнѣйшемъ и очеркъ позднѣйшей философіи Мэнъ де Бирана, сдѣлавъ тѣмъ первый шагъ въ дѣлѣ пополненія означеннаго пробѣла.—Статья И. Ильина: «Идея личности въ ученіи Штирнера» (55—93) со всегда присущей этому автору обстоятельностью и детальностью вскрываетъ внутренній смыслъ Штирнеровскаго индивидуализма. Имѣются въ ней и весьма интересныя систематическія замѣчанія о типахъ индивидуалистическихъ доктринъ. Чрезвычайно удачное въ общемъ изложеніе заканчивается нѣсколько натянутой, по-моему, попыткой вдохнуть въ Штирнерово ученіе о личности нормативистическій смыслъ. Я допускаю вполнѣ, что, подвергнувъ утвержденія Штирнера систематическому разложенію и раскрытію, можно прійти къ нормативистическому ихъ освѣщенію. Но самъ Штирнеръ такъ не думалъ: онъ жилъ отрицаніемъ и стремился все обезцѣнивать. Если подъ этимъ отрицаніемъ и скрывалась нѣкоторая положительная философія, о ней Штирнеръ не вѣдалъ, ея онъ не хотѣлъ; она жила въ немъ безсознательно, и ея языкомъ Штирнеръ пользовался для выраженія противоположной ей тенденціи. Историческое изслѣдованіе не должно касаться ея, иначе оно рискуетъ стать субъективнымъ, присвоивъ себѣ функцію критически-систематическаго анализа. —Статья Б. Бабынина: «Философія Бернгсона» (251—290, 272—516) удачно за

полняетъ собою существовавшій въ нашей литературѣ пробѣлъ и даетъ обстоятельное и стройное изложеніе далеко еще не приведеннымъ въ систему мыслямъ французскаго философа.*) Однако, поскольку она одобрительно относится къ Бергсоновской критикѣ Канта, она повинна въ вышеупомянутомъ схематизированіи Канта по докантовскимъ схемамъ. Если Бергсонъ отправляется отъ процесса познаванія, онъ не только не можетъ достигнуть никакого успѣха въ критикѣ Канта, но и не можетъ вообще его критиковать, ибо Кантъ имѣлъ совсѣмъ иные исходы. Критиковать точку зрѣнія познавательнаго смысла съ точки зрѣнія познавательнаго акта не имѣетъ никакого смысла; это значитъ просто не понимать гносеологической точки зрѣнія, и именно такимъ непониманіемъ запечатлѣно большинство замѣчаній автора, касающихся Канта и преимуществъ Бергсоновской философіи. Недостаткомъ Бергсоновской философіи является, конечно, не «недооцѣнка реальнаго значенія чувственной интуиціи», какъ думаетъ авторъ (515), а ея безпредѣльный психологизмъ и присоединяющійся къ нему неизвѣстно какъ біологизмъ. Недооцѣнка же реальнаго значенія чувственной интуиціи есть conditio sine qua non всякой философіи, постигающей подлинную сущность сущаго или, по крайней мѣрѣ, двигающейся по направленію къ такому постиженію, а не по направленію прочь отъ него.— Интересны и хороши замѣтки С. Гессена о книгѣ E. Meyerson'a: Identite et réalitè (215—227) и А. М. Селитренникова о вышеупоминавшейся книгѣ P. Natorp'a (94—115). Не могу не отмѣтить въ каждой изъ нихъ по недостатку. Въ первой неправильно утверждается (227), будто и въ лицѣ Когена апріоризмъ вѣритъ въ полную законченную систему апріорныхъ принциповъ, что не соотвѣтствуетъ взглядамъ самого Когена (см. его Logik, стр. 41—63, 340 с.с.). Во второй логическое обоснованіе Наторпомъ математическаго естествознанія признается недостаточнымъ на томъ основаніи, что, по мнѣнію Наторпа же,«вообще только въ пространствѣ и во времени всѣ логическія связи пріобрѣтаютъ плоть и кровь, переходя къ реальнымъ связямъ и зависимостямъ міра явленій» (115). Но, вѣдь, и пространство и время въ этомъ случаѣ уже не интуиціи, а логически построенныя системы: ни о какихъ воззрительныхъ формахъ нѣтъ тутъ и рѣчи, и сама логика при помощи своихъ болѣе конкретныхъ формъ создаетъ реальное значеніе для своихъ болѣе общихъ формъ развитіемъ первыхъ изъ послѣднихъ.

Среди статей систематическаго характера много мѣста занимаютъ четыре статьи В. М. Хвостова: «Психологія женщинъ» (1—37), «О пессимистическомъ міровоззрѣніи» (187—233), «Плюралистическое міропониманіе» (361—394) и «Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра» (437—490). Что касается первой статьи, то она является вольнымъ изложеніемъ книжки Гейманса на ту же тему и сопровождается нѣкоторыми комментаріями автора, изъ которыхъ самымъ интереснымъ и характернымъ является, безспорно, уничтоженіе антипсихологизма и трансцендентализма простой ссылкой на то, что къ нимъ примыкалъ Вейнингеръ. Три другихъ статьи вошли въ книжку «Этика человѣческаго достоинства» (1912) того же автора и будутъ въ свое время подробнѣе разсмотрѣны въ отдѣльной рецензіи. Сейчасъ же мнѣ хочется сдѣлать по поводу нихъ четыре слѣдующихъ замѣчанія. Я не понимаю, во-первыхъ, почему В. М. Хвостовъ называетъ свое міропониманіе плюралистическимъ, такъ какъ, въ концѣ концовъ, міръ представляется ему игрою двухъ силъ: добра и зла, пріобрѣтающихъ въ его глазахъ значеніе метафизическихъ, кос-

*) Статья Кронера Философія творческой эволюціи (Логосъ I. 1) не можетъ, конечно, претендовать на сколько-нибудь исчерпывающее изложеніе, хотя она и очень хороша въ своей критической части.

мическихъ факторовъ, чему у него соотвѣтствуетъ распадъ сферы познанія тоже на два гетерогенныхъ момента раціональнаго и ирраціональнаго. Чѣмъ отличается такое воззрѣніе отъ дуализма, я совершенно не вижу: развѣ только нѣсколько смягченной формулировкой дуалистической противопоставленности! Далѣе, прочитавъ какъ В. М. Хвостовъ устами Бергсона вскрываетъ всю безсмысленность и невозможность понятія «не-бытія», я удивляюсь при видѣ признанія имъ за нѣчто возможное и даже необходимое особой сферы ирраціональнаго. Не приложима ли въ дѣйствительности критика понятія небытія къ понятію ирраціональнаго? Развѣ не раціонализируемъ мы ирраціональное уже тѣмъ, что начинаемъ думать о немъ, какъ объ ирраціональномъ? Далѣе, если справедливо утвержденіе В. М. Хвостова о мистическомъ опытѣ, «что отвергать показанія этого опыта на томъ основаніи, что есть люди, увѣряющіе, будто они его не переживали, было бы неосновательно» (392), то столь же справедливымъ должно быть признано и обратное утвержденіе, что неосновательно было бы повѣрить въ наличность такого опыта только на томъ основаніи, что есть люди, увѣряющіе, будто они его переживали. Наконецъ, не могу не посѣтовать на В. М. Хвостова за то, что вмѣсто разрѣшенія проблемы зла онъ просто-напросто разсказываетъ о томъ, что въ дѣйствительности есть зло, что зло это является источникомъ всякой ограниченности, конечности и слабости, что, если стремиться къ добру, то можно уменьшать вліяніе зла, и т. п. Такъ вѣковѣчныя антиноміи не рѣшаются, такъ онѣ только формулируются. Для разрѣшенія проблемы зла нужно либо показать, какъ можетъ зло, будучи зломъ, превратиться въ добро, либо доказать, что зла вовсе нѣтъ, либо совершенно расторгнуть ихъ сферы. Въ противномъ случаѣ антиномія остается, и простое увѣреніе въ томъ, что зло-де устранимо (472), не говоритъ ничего ни уму, ни сердцу.—Статья М. Р у б и н ш т е й н а: Къ вопросу о трансцендентной реальности (19—54) обстоятельно излагаетъ взгляды Риккерта по данному вопросу. Большимъ достоинствомъ ея является постоянное стремленіе защитить Канта и неокантіанство отъ трафаретныхъ и совершенно несостоятельныхъ нападокъ на него у насъ въ Россіи, о которыхъ я говорилъ вначалѣ. Съ нѣкоторыми же положительными утвержденіями автора я никакъ не могу согласиться. Во-первыхъ, проблема психологизма мнѣ кажется общѣе проблемы трансцендентности, такъ какъ эта послѣдняя проблема есть продуктъ психологистическаго исхода въ теоріи познанія. Тамъ, гдѣ вниманіе будетъ сосредоточено только на смыслѣ знанія, ни о какой трансцендентности въ прямомъ, грубомъ смыслѣ слова и рѣчи быть не можетъ. Во-вторыхъ, я совершенно отказываюсь признать сколько-нибудь правомѣрнымъ исходъ въ теоріи знанія изъ переживанія. Всякое переживаніе лежитъ за сферой знанія и перестаетъ быть самимъ собою, какъ только знаніе дѣлаетъ его своимъ исходнымъ пунктомъ. Въ этотъ моментъ оно ставится уже особымъ знаніемъ; и такъ какъ оно, при этомъ, продолжаетъ быть взятымъ на вѣру—имъ вносится въ сферу знанія догматическій моментъ. Наконецъ, въ третьихъ, я не могу согласиться съ мнѣніемъ М. Рубинштейна, будто я въ моей критикѣ Риккертовскаго понятія «сознанія вообще» вмѣняю Риккерту въ вину установленіе реальнаго перехода между различными понятіями сознанія, тогда какъ на дѣлѣ Риккертъ мыслитъ этотъ переходъ чисто-логически (35 с. с.). Въ своей критикѣ я нѣсколько разъ настойчиво подчеркивалъ, что говорю о логическомъ, принципіальномъ переходѣ или методѣ перехода (см. Вопросы философіи и психологіи Кн. 93, стр. 392, 394, 395, 397, 399, 400, 409, 410).—Отличная статья Н. В о к а ч ъ: «Зигвартъ и проблема логики» (449—471, 681—724) посвящена тонкому, выдержанному анализу логическихъ ученій Зигварта, своимъ органи-

ческимъ результатомъ имѣющему безпощадную ихъ критику. Въ заключительной главѣ данъ рядъ очень интересныхъ соображеній о сущности логическаго содержанія и свойства истинности, движущихся въ направленіи Гуссерлевской логики. О своемъ несогласіи съ однимъ изъ нихъ я долженъ здѣсь упомянуть. А именно я никакъ не могу признать утвержденіе двойственности идеи сужденія за аксіому. Ученіе о двухъ сторонахъ сужденія или о двухъ возможныхъ точкахъ зрѣнія на него (психологической и логической) представляется мнѣ глубоко несостоятельнымъ. Двѣ стороны чего, двѣ точки зрѣнія на что? Достаточно задать себѣ этотъ вопросъ, чтобы сразу же почувствовать наличность чрезвычайно сложной проблемы. И достаточно продумать эту проблему до конца, чтобы отвергнуть всякую двойственность и либо вернуться къ сліянію сторонъ и точекъ зрѣнія, либо расторгнуть ихъ совершенно, что я и считаю единственно правомѣрнымъ.—Статья Н. О. Лосскаго: Теорія знанія и проблема происхожденія знанія (391—399) стремится отграничить гносеологію отъ психологіи à la Гуссерль, концентрируя гносеологическое изслѣдованіе на понятіи истинности. Вмѣстѣ съ только что упомянутой статьей Н. Вокачъ она повинна въ ошибочной теоріи двусторонности сужденія. Но вмѣстѣ съ той же статьею она можетъ послужить прекраснымъ пособіемъ въ дѣлѣ освобожденія русской философской мысли отъ предразсудочнаго отношенія къ кантіанству и трансцендентализму.

Кромѣ того, въ этомъ году «Вопрососъ» помѣщены еще статьи П. И. Новгородцева: Объ общественномъ идеалѣ (395—435, 491—530), о которыхъ «Логосъ» выскажется, когда выйдетъ та книга, частями которой онѣ являются; Г. Ф. Шершеневича: Оправданіе права (111—125); И. Д. Холопова: Позиція религіи въ новое время и предѣлы религіозной эволюціи (70—109); С. Н. Булгакова: Соціальная философія Роберта Оуэна (167—185); Г. И. Челпанова: Что нужно знать педагогу изъ психологіи (38—69); Объ американскихъ психологическихъ институтахъ (234—359); А. Г. Гурвича: Понятіе нормировки и детерминаціи въ біологіи (129—155); В. В. Фаусека: Искусство и игра (300—368); В. В. Зѣньковскаго: Принципъ индивидуальности въ психологіи и педагогикѣ (369—393, 815—855); А. Руге: Четвертый международный конгрессъ по философіи въ Болоньѣ (394—431); В. Грабаря: Опытъ реабилитаціи соціальной философіи XVII вѣка (589—631) и совершенно справедливый отвѣтъ ему Е. Спекторскаго (857—860); Г. И. Россолимо: Письмо въ редакцію (отвѣтъ Г. И. Челпанову).

«Богословскій Вѣстникъ». Издаваемый Московской Духовной Академіей. Годъ двадцатый. 3 тома. 832+637+860+ приложенія (книгъ 12). Сергіевъ Посадъ. 1911 г.—Среди работъ философскаго или полу-философскаго содержанія, напечатанныхъ въ этомъ году «Богословскаго Вѣстника», большую цѣнность представляютъ, по моему мнѣнію, нѣсколько работъ историко-философскаго характера, тогда какъ работы систематическія и менѣе значительны и менѣе интересны. Причина тому, однако, кроется не въ меньшей солидности, недостаточной продуманности или какой-либо дефектности изложенія, а въ одномъ совершенно спеціальномъ обстоятельствѣ. Дѣло въ томъ, что большинство работъ систематическаго характера, будучи посвящено борьбѣ съ механически-матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ, стремится простымъ констатированіемъ современнаго развала этого міровоззрѣнія доказать либо совмѣстимость науки съ религіей, либо даже, болѣе того, необходимость введенія религіозной вѣры, какъ фактора, въ научное объясненіе міра и существованія. Если—такъ разсуждаютъ нѣсколько авторовъ, участвующихъ въ этомъ году—оплотъ прежняго

отрицанія религіи: механическій матеріализмъ, а вмѣстѣ съ нимъ и эволюціонизмъ, признается несостоятельнымъ, если большинство представителей современной научной мысли открыто признаетъ необходимость религіозной вѣры, и если цѣлый рядъ основныхъ вопросовъ, вродѣ проблемы происхожденія человѣка, происхожденія міра и пр., получаетъ загадочный, научно непостижимый смыслъ, то отсюда можетъ быть сдѣланъ только одинъ выводъ, а именно: прежній пріоритетъ религіозной вѣры въ такихъ вопросахъ можетъ и долженъ быть возстановленъ, а торжеству науки надъ религіей положенъ конецъ. Между тѣмъ, освобожденіе научной мысли, а равно и философіи, отъ вліянія и господства религіозной вѣры осуществлено въ принципіальномъ, внутренно-существенномъ смыслѣ совсѣмъ не провозглашеніемъ механистически-матеріалистическаго міровоззрѣнія (какъ то можетъ казаться близорукимъ наблюдателямъ-историкамъ), а установленіемъ критически-гносеологическаго исхода при обсужденіи всѣхъ и всяческихъ философскихъ проблемъ. И потому, съ одной стороны, крушеніе матеріалистически-механистическаго міропредставленія совсѣмъ не означаетъ крушенія надеждъ и притязаній научнаго познанія вообще, а является лишь перестройкой внутри этого послѣдняго, перестройкой не столько самихъ принциповъ его, сколько ихъ конкретнаго примѣненія и способовъ объясненія ими отдѣльныхъ явленій. Съ другой же стороны, наличность религіозной вѣры у представителей научнаго знанія и философовъ представляется, съ гносеологической точки зрѣнія, совершенно безразличной, экстрапознавательной, не могущей оказать никакой помощи при интрапознавательныхъ переворотахъ и кризисахъ. Если механистически-матеріалистическое міропониманіе хотѣло упразднить религію и религіозное сознаніе, то это происходило потому, что оно не озабочивалось предварительнымъ гносеологическимъ установленіемъ своихъ основъ и дѣйствовало узко-догматически, насаждая матеріалистическую метафизику. Если нѣкоторые ученые современности, а вмѣстѣ и тѣ религіозные мыслители, о которыхъ идетъ сейчасъ рѣчь, хотятъ возмѣстить неудачу метафизически-произвольныхъ построеній (схематизацій) матеріализма построеніями спиритуалистическаго и теистическаго характера, то принципіально они остаются на той же догматической и некритической почвѣ произвольной метафизики, ибо предлагаютъ не менѣе схематическое и произвольное объясненіе матеріи духовнымъ началомъ. Прежде чѣмъ объяснять, напр., происхожденіе человѣка, матеріалистически или спиритуалистически, нужно задать себѣ вопросъ о томъ, имѣетъ ли какой-нибудь познавательный смыслъ вообще трактовать о происхожденіи человѣка, и, если имѣетъ,—то какой: тотъ ли, который наворачивается непосредственно при грубомъ и наивномъ воспріятіи вещей, или какой-нибудь другой? А это и есть вопросъ гносеологіи. Поставь его себѣ авторы имѣющихся здѣсь въ виду систематическихъ работъ, и они сразу же поняли бы, что «крушеніе» механистически-матеріалистическаго міропониманія, съ одной стороны, и признаніе самими учеными факта и правомѣрности религіозности, съ другой, ничуточки не благопріятствуютъ возобновленію стараго господства религіозныхъ идей въ дѣлѣ познанія міра. Но они не только не ставятъ гносеологическихъ вопросовъ, но какъ будто бы даже не чувствуютъ ихъ наличности и фундаментальнаго значенія.

Чтобы подтвердить это общее замѣчаніе, я остановлюсь коротко на каждой изъ ихъ статей въ отдѣльности. Такъ С. Глаголевъ въ статьѣ «Новое міропониманіе» (I стр. 1—42), показавъ несоотвѣтствіе механистически-матеріалистической схемы современному состоянію математическаго естествознанія, вдругъ—безо всякихъ на то внутреннихъ основаній—заявляетъ: «науки о природѣ, признавъ, что область

изслѣдованнаго есть почти ничто въ сравненіи съ областью изслѣдованія, должны признать, что ихъ свѣдѣнія о мірѣ должны быть восполнены изъ другого источника. Этотъ источникъ—религія» (39). Почему такъ и насколько это было бы удовлетворительно, С. Глаголевъ не считаетъ нужнымъ объяснить.—Равнымъ образомъ поступаетъ онъ и въ своихъ статьяхъ «Взглядъ Васманна на происхожденіе человѣка» (I 621—642, II 417—450, III 233—264). Изложивъ попытку Васманна примирить матеріалистическую науку о человѣкѣ съ религіей и отвергнувъ ее, онъ отдаетъ предпочтеніе библейскому разрѣшенію вопроса о происхожденіи человѣка. Что же этимъ достигается въ *философскомъ отношеніи*? А лишь то, что на мѣсто единой матеріальной субстанціи полагается двѣ субстанціальныхъ сущности: тѣло и душа, чудеснымъ образомъ связанныхъ и порожденныхъ чудесной силой Божьей. Между тѣмъ, достаточно было бы задаться сперва общими гносеологическими вопросами, чтобы вообще освободить себя отъ совершенно неправомѣрнаго догматическаго субстанціализированія простыхъ явленій воспріятія (тѣлесныхъ и психическихъ) и дать совершенно другое освѣщеніе проблемѣ происхожденія человѣка. Не могу также не отмѣтить несомнѣннаго недоразумѣнія въ словахъ С. Глаголева «дарвинизмъ заключаетъ въ себѣ два взаимно уничтожающіе принципа: 1) принципъ прогресса и 2) принципъ, отрицающій пользу и смыслъ прогресса»(III 252):—дарвинизмъ, будучи критически продуманъ и понятъ, не знаетъ никакого принципа прогресса, а только принципъ органической эволюціи, съ прогрессомъ не имѣющей ничего общаго.—Такъ В. Кожевниковъ въ статьяхъ «Происхожденіе научнаго сомнѣнія въ современномъ невѣріи» (II 113—134, 336—360, III 1—42, 265—277, 688—717, неокончено) сначала подвергаетъ разсмотрѣнію различные факторы, способствующіе вырожденію вѣры въ современномъ сознаніи, а затѣмъ, убѣдившись, что главнымъ изъ нихъ должно быть признано научное невѣріе, основывающееся на механистически-матеріалистическомъ міропониманіи, старается длительной цитировкой различныхъ ученыхъ авторовъ современности показать, что это міропониманіе пало, что благодаря этому его паденію намѣчается признаніе учеными началъ теизма и спиритуализма, и что ученые отъ атеизма въ большинствѣ случаевъ поворачиваютъ къ открытому признанію христіанской религіозной вѣры. Какъ будто бы анкетный способъ рѣшенія можетъ имѣть хотя бы самомалѣйшую философскую цѣнность! И какъ будто бы тѣ ученые, которые склоняются къ теизму хоть на сколько-нибудь менѣе догматичны и произвольны, чѣмъ былые матеріалисты! «Изъ приведенныхъ свидѣтельствъ,—пишетъ В. Кожевниковъ,—мы видимъ, что поворотъ современныхъ естествоиспытателей къ теизму вызванъ главнымъ образомъ оживленіемъ среди нихъ сознанія наличности планомѣрности и цѣлесообразности въ природѣ» (III, 702). Но, вѣдь, это только потому такъ, что означенные естествоиспытатели, отказавшись отъ матеріализма, совсѣмъ не отказались отъ *наивной натуралистической точки зрѣнія на природу*, какъ на какую-то отдѣльную «большую» вещь, а на цѣлесообразность, какъ на результатъ нѣкоторой сознательной воле-силы;—два предразсудка, уничтоженные Кантомъ и вообще уничтожимые только гносеологически.—Въ аналогичномъ же духѣ предвзятой «анкетности» написаны и статьи Н. Сахарова «Союзъ монистовъ и борьба съ нимъ въ Германіи» (III 478—491, 775—791, неокончено).—Зато гораздо болѣе благопріятное впечатлѣніе производятъ статьи А. Спасскаго «Антисоціалистическая религіозность» (I 601—615, 818—832, II 209—220) и переводныя статьи П. Пюньюкура «Анимизмъ» (III 625—640, 792—803). А. Спасскій очень интересно разбираетъ религіозныя исканія С. Булгакова, справедливо вполнѣ выдѣляетъ эти исканія изъ общей массы «богоискательскихъ» фразъ и столь же справедливо упрекаетъ ихъ, съ

одной стороны, въ слишкомъ широкомъ распространеніи религіозности на все, что попало, а, съ другой, въ забвеніи конкретной носительницы подлинной религіозности: церкви и въ соотвѣтствующемъ преувеличеніи значенія личнаго религіознаго опыта. Что касается до работы Пюньюкура, то она въ общемъ права, когда стремится показать невозможность анимистически объяснить религіозное сознаніе, ибо по своему содержанію это послѣднее дѣйствительно совершенно необъяснимо генетическимъ или вообще естественнонаучнымъ путемъ. Зато въ сферѣ психологіи религіознаго сознанія анимизмъ безусловно долженъ быть въ общихъ чертахъ признанъ. Пюньюкуръ совсѣмъ не правъ психологически, когда говоритъ, что «первобытный элементъ религіи есть вѣрованіе въ Бога» (799), такъ какъ имѣетъ при этомъ въ виду высоко-дифференцированное понятіе о Богѣ. Религія есть,—какъ говоритъ кн. С. Трубецкой,—«организованное поклоненіе высшимъ силамъ»*),—вотъ ея первобытный элементъ; а это и есть, вѣдь, въ сущности взглядъ анимизма.

Но особенно хороши и во всѣхъ отношеніяхъ научны статьи историко-философскаго характера, помѣщенныя въ этомъ году «Богословскаго Вѣстника». А. Спасскій даетъ въ своихъ статьяхъ «Эллинизмъ и христіанство» (II, 162—193, 288—335, III, 372—409, 492—522, неокончено) детальную разработку вопроса о литературно-религіозной полемикѣ между христіанствомъ и эллинизмомъ въ самый ранній періодъ, останавливаясь спеціально на произведеніяхъ Фронтона и Лукіана Самосатскаго. Интересно отмѣтить при этомъ тотъ фактъ, что Фронтономъ выдвигалось противъ христіанъ то самое обвиненіе въ употребленіи крови младенцевъ, которое такъ практикуется теперь противъ евреевъ (стр. 188 и 326 II тома).—В. Троицкій съ образцовой обстоятельностью разсказываетъ въ своей статьѣ «Гностицизмъ и Церковь по отношенію къ Новому Завѣту» (II, 493—526), какъ извращали гностики своимъ аллегорическимъ толкованіемъ содержаніе ученій Новаго Завѣта и какъ отвѣтили имъ св. Ириней и Тертулліанъ, оперируя тѣмъ же самымъ методомъ, но идя при этомъ не отъ своего собственнаго разсудка, а отъ истинной вѣры въ Писаніе, данной въ общей церковной жизни (517, 521).—П. Мининъ въ своихъ статьяхъ «Мистицизмъ и его природа» (I 795—817, II 85—112) даетъ превосходную монографію по этому вопросу. Среди многочисленныхъ достоинствъ этой работы не могу не отмѣтить, во-первыхъ совершенно правильнаго противопоставленія мистика просто религіозному человѣку, какъ религіознаго мыслителя внутренняго, личнаго откровенія—религіозному человѣку внѣшняго, церковнаго откровенія (I, 801 сл.); во-вторыхъ, прекрасное изложеніе Плотинова ученія о мистическомъ постиженіи (804—813); и, въ-третьихъ, утвержденіе, что мистики—метафизики-идеалисты и отъ философовъ-идеалистовъ отличаются только своимъ болѣе эмпирическимъ, сенсуалистическимъ способомъ постиженія (II, 103 сл.).—Въ другой своей статьѣ «Главныя направленія древне-церковной мистики» (III 823—838 не окончено) тотъ же П. Мининъ вскрываетъ съ чрезвычайной ясностью различіе между мистикомъ—гностикомъ и мистикомъ—христіаниномъ (христіанская мистика есть мистика Логоса, мистика Христа, Сына Божія, 829), а затѣмъ даетъ прекрасное краткое изложеніе ученія Климента Александрійскаго, какъ представителя абстрактно-спекулятивнаго направленія въ древне-церковной мистикѣ, обѣщая затѣмъ и изложеніе ученія Діонисія Ареопагита.—М. Ершовъ въ статьяхъ «Изъ исторіи идеализма новаго времени» (I 346—363, 588—524, 671—684) излагаетъ ясно, содержательно и обстоятельно гносеологію Мальбранша, въ заключеніе устанавливая, съ одной стороны, вліяніе на Мальбранша Августина и Декарта, а, съ

*) С. Трубецкой. Собр. соч. II (1908) стр. 499, Ср. также стр. 501 сл.

другой, вліяніе Мальбранша на Беркли,—послѣднее въ полномъ согласіи съ Ліономъ, Пиллономъ и Смирновымъ и вопреки поверхностному утвержденію В. Эрна. Мнѣніе автора, будто теорія познанія занимаетъ въ системѣ Мальбранша центральное мѣсто (351 сл.) не представляется мнѣ, однако же, правильнымъ; ибо, во-первыхъ, она слишкомъ спутана у Мальбранша съ психологіей, для того чтобы вообще можно было говорить объ ея опредѣляющемъ въ его ученіяхъ значеніи; а, во-вторыхъ главное ученіе Мальбранша, объ идеяхъ, носитъ несомнѣнно онтологическій характеръ, т.-е. по существу своему метафизично, а уже затѣмъ только гносеологично. Въ этомъ порукой платонизмъ Мальбранша; да съ этимъ долженъ согласиться и самъ авторъ, памятуя о томъ, что идея Мальбранша есть модель и своимъ источникомъ имѣетъ Бога (509).— Кромѣ того, слѣдуетъ упомянуть еще о слѣдующихъ статьяхъ историческаго характера: И. Адамова «Св. Амвросій Медіоланскій» (III 605—624, не кончено); В. Виноградова «О литературныхъ памятникахъ полуаріанства» (I 772—794, II 527—559, III 727—761); М. Васильева «Ученіе отцовъ Церкви о страсти» (II 244—251, III 410—424, 804—822).

Въ заключеніе я позволю себѣ остановиться на одномъ фактѣ чрезвычайной отрадности, нашедшемъ себѣ мѣсто на страницахъ приложеннаго къ «Богословскому Вѣстнику» журнала собраній Совѣта Московской Духовной Академіи за 1910 годъ. Я имѣю въ виду отчетъ П. А. Флоренскаго о кандидатскомъ сочиненіи студента Академіи Рубинскаго на тему: «Логика чистаго познанія и религіозная истина (Панметодизмъ Когена и критика его)». Въ этомъ отчетѣ своемъ П. А. Флоренскій, несмотря на свое принципіальное расхожденіе съ Когеномъ, высказывается объ его философіи въ чрезвычайно лестномъ для нея тонѣ. Логика Когена образуетъ, по его мнѣнію, «законченное въ себѣ и достаточно ярко выраженное цѣлое», имѣетъ «глубокіе историко-философскіе корни» и является, «слѣдовательно, не фантастичной» (374). Одно изъ характернѣйшихъ свойствъ философствованія Когена нужно видѣть «въ его культурности, въ историческомъ богатствѣ его идей» (375), и т. д. — До какой степени такая оцѣнка вдумчиваго и изучившаго Когена ученаго-философа отличается отъ все еще обычнаго у насъ поверхностнаго и крикливаго отношенія къ нему! П. А. Флоренскій даетъ прекрасный примѣръ идеальнаго отношенія къ своимъ идейнымъ противникамъ и наставительный урокъ тѣмъ, кто, не потрудившись изучить Когена, тѣмъ не менѣе позволяетъ себѣ говорить и о немъ, и о всемъ современномъ неокантіанствѣ, что попало.

Б. Яковенко.

ЗАМѢТКИ.

Г. Ф. ШЕРШЕНЕВИЧЪ

† 31 августа 1912 года.

Ранняя смерть Г. Ф. Шершеневича явилась тяжелымъ ударомъ для русскаго общества, которое потеряло въ покойномъ виднаго представителя науки права, блестящаго преподавателя и благороднаго гражданина, стойкаго въ борьбѣ за интересы культуры.

Въ правовѣдѣніи Г. Ф. Шершеневичъ не удовлетворялся какою-либо одной областью. Начавъ съ разработки вопросовъ торговаго и гражданскаго права, онъ въ послѣдніе годы своей жизни усиленно занимался философіей права и уже пораженный тяжкимъ недугомъ мечталъ лишь о томъ, чтобы закончить свою «Общую теорію права», четвертый выпускъ которой онъ пытался корректировать передъ самой смертью.

Для научнаго творчества Г. Ф. Шершеневича характерно его предпочтеніе детальной разработкѣ отдѣльныхъ проблемъ,—монографіямъ, обозрѣнія предмета въ цѣломъ,—курсовъ и учебниковъ. Эта черта въ немъ послужила причиной тому, что значеніе его, какъ ученаго, чрезмѣрно иногда умаляется. Конечно, въ монографіи легче захватить вопросъ глубоко, изслѣдовать его всесторонне, дать ему яркое освѣщеніе. И нужно быть очень одареннымъ, чтобы въ «курсѣ» быть исчерпывающимъ и остроумнымъ и всегда послѣдовательнымъ. Однако и то, что дано Г. Ф. Шершеневичемъ, несмотря на всѣ недостатки его работъ, имѣетъ громадное значеніе, особенно при бѣдности русской науки права.

На первое мѣсто надо поставить работы Г. Ф. Шершеневича въ области торговаго права и, въ частности, его четырехтомный курсъ торговаго права, являющійся настольной книгой для всякаго коммерсіалиста, а также сжатый, ясный и точный учебникъ торговаго права. Въ области гражданскаго права за Шершеневичемъ значится цѣлый рядъ работъ и статей, при чемъ наибольшую цѣнность и здѣсь представляетъ учебникъ гражданскаго права. Начатый курсъ гражданскаго права былъ прерванъ еще на введеніи. Къ детальному знакомству съ вопросами философіи права и общей теоріи права Г. Ф. Шершеневичъ приступилъ послѣ того, какъ имъ уже былъ пройденъ путь цивилиста, какъ уже сложился характеръ ученаго. Быть можетъ, на его взгляды наложили свою неизгладимую печать господствовавшія во время его «Lehrjahre» идеи позитивизма. Г. Ф. Шершеневичъ былъ позитивистомъ и отстаивалъ свою философію въ «Общей теоріи права» со свойственной его темпераменту энергіей. Многія новыя завоеванія въ области философіи и философіи права встрѣтили съ его стороны или неправильную оцѣнку, или недостаточное пониманіе. Нельзя ска-

зать также, чтобы въ «Общей теоріи права» была сильна критика невѣрныхъ, съ точки зрѣнія автора, ученій, или чтобы онъ самъ давалъ что-либо новое, оригинальное, глубокое. Но несомнѣнно одно. И въ «Общей теоріи права» Г. Ф. Шершеневичъ удивительно умѣло группируетъ обширный матеріалъ, блестяще его излагаетъ и сильно заинтересовываетъ читателя.

Въ Г. Ф. Шершеневичѣ надъ ученымъ преобладалъ преподаватель. Въ педагогическомъ отношеніи его книги стоятъ чрезвычайно высоко. Увлеченіе педагогической стороной своей задачи сквозитъ изъ всѣхъ его произведеній. Выясняя, напр., въ коротенькой главѣ безцѣльность науки «энциклопедіи права», Г. Ф. Шершеневичъ посвящаетъ много горячихъ строкъ непригодности ея въ педагогическомъ отношеніи*). Потребность дать учащимся руководство заставляетъ его выпускать свои учебники и курсы сначала въ не вполнѣ удовлетворительномъ видѣ и лишь затѣмъ улучшать ихъ съ каждымъ новымъ изданіемъ, такъ что они пріобрѣтаютъ подъ конецъ совершенно иной видъ и характеръ. Тѣ же педагогическія склонности побуждаютъ его издавать свои популярныя лекціи, читанныя въ Обществѣ народныхъ университетовъ, и такимъ образомъ возникаютъ его «Общее ученіе о государствѣ» и «Соціологія».

Всегда дѣятельность Г. Ф. Шершеневича одухотворена стремленіемъ воспитывать всѣхъ, кто шелъ къ нему, или къ кому онъ шелъ самъ, въ духѣ права и законности. «Особенно важнымъ факторомъ,—говорилъ онъ,—распространяющимъ познаніе нормъ права, является воспитаніе..... То, что дѣлаетъ исторія въ отношеніи всего народа, дѣлаетъ воспитаніе въ отношеніи отдѣльнаго лица. Человѣкъ, съ малыхъ лѣтъ привыкшій уважать авторитетъ закона, привыкшій видѣть вокругъ себя неуклонное и строгое соблюденіе законовъ, пріобрѣтаетъ привычку слѣдовать предписаніямъ объективнаго права, какъ бы ни расходилось требуемое отъ него поведеніе съ непосредственными его интересами»*). И въ наукѣ, и въ преподаваніи ея, Г. Ф. Шершеневича прежде всего интересуетъ воспитаніе, развитіе правовыхъ чувствъ.

Какъ въ наукѣ и преподаваніи, такъ и въ общественной дѣятельности Г. Ф. Шершеневичъ былъ проникнутъ чувствомъ долга, чувствомъ отвѣтственности передъ родиной, горячимъ стремленіемъ работать въ интересахъ широкихъ массъ и согласовать свои поступки съ этими интересами. Такимъ онъ былъ въ Государственной Думѣ, такимъ онъ былъ въ тюрьмѣ, такимъ онъ былъ, покидая въ 1911 году московскій университетъ, такимъ онъ былъ въ своей послѣдующей учебно-организаторской дѣятельности.

Люди складки Г. Ф. Шершеневича такъ рѣдки въ Россіи, такъ нужны русскому обществу,—и оно въ правѣ снова посѣтовать на судьбу: у счастливаго недруги мрутъ, а у бѣднаго—другъ погибаетъ.

А. Долматовскій.

* * *

Въ текущемъ году исполнилось 200 лѣтъ со дня рожденія великаго творца «Du contrat social» и «Emile», Жанъ Жака Руссо. Въ Женевѣ, гдѣ родился мыслитель, было устроено по сему случаю большое торжество, въ которомъ принимали участіе представители различныхъ странъ и учрежденій.

*

*) Общая теорія права, стр. 61, 62.

**) Курсъ гражд. права, т. I, стр. 22, 24.

19 мая 1912 года исполнилось 150 лѣтъ со дня рожденія Іоганна Готлиба Фихте, давшаго міру первую попытку построить систему абсолютнаго познанія и съ безпримѣрной мучительностью выявившаго антиномію, пролагающуюся между самимъ абсолютнымъ и постигающимъ его или излагающимъ познаніемъ.

*

25-го марта текущаго года исполнилось столѣтіе со дня рожденія А. И. Герцена. Судьба, тяготѣющая надъ Россіей, все еще заслоняетъ отъ широкихъ круговъ русской интеллигенціи его единственный и вдохновенный образъ. Полное собраніе сочиненій Герцена все еще впереди; вышедшее въ Россіи въ изданіи Павленкова собраніе сочиненій сильно пострадало отъ цензурныхъ условій; лучшимъ изъ всѣхъ существующихъ является десятитомное женевское изданіе (1875—1880). Далеко не полное, оно все же содержитъ все наиболѣе важное, что было написано Герценомъ, за всю его богатую и бурную жизнь. Рожденный въ тѣ года, когда Европа подъ громъ Революціи и Наполеоновской эпопеи пересматривала изжитой смыслъ своего культурнаго прошлаго, а Россія силилась разгадать свое назначеніе и опредѣлить раскрывавшееся передъ ней будущее; выросшій подъ вліяніемъ просвѣтительныхъ идеаловъ Европы: свободы и атеизма и русской дѣйствительности съ ея народною религіозностью, барскимъ ханжествомъ и крѣпостнымъ правомъ, Герценъ всю свою жизнь бился надъ разрѣшеніемъ тѣхъ трехъ проблемъ, которыя были поставлены ему всею сложностью этихъ событій. Первая проблема была: Россія и Европа, вторая: Свобода и мѣщанство и третья: Вѣра и знаніе. Съ этой стороны все написанное Герценомъ представляется намъ особенно важнымъ и интереснымъ, ибо всѣ эти три проблемы нераздѣльно сливаются въ основную проблему національной культуры Россіи.

*

12 (25) марта 1912 года исполнилось 80 лѣтъ со дня рожденія извѣстнаго берлинскаго философа, Адольфа Лассона. 18 (31) марта Философскимъ обществомъ въ Берлинѣ былъ устроенъ въ соучастіи съ берлинскими членами «Kantgesellschaft» многолюдный торжественный банкетъ, на которомъ Лассонъ въ своей отвѣтной (на поздравленія) рѣчи изложилъ свой взглядъ на внутренній смыслъ послѣднихъ десятилѣтій философскаго творчества и высказалъ свои виды на будущее. Среди произведеній Лассона выдѣляется давно ставшая уже антикварной рѣдкостью «System der Rechtsphilosophie» (1882). Въ равной мѣрѣ ему же обязанъ философскій міръ превосходнымъ, совершенно исключительнымъ переводомъ на нѣмецкій языкъ «Метафизики» и «Никомаховой этики» Аристотеля. (См. объ этомъ рецензію въ кн. 2—3 «Логоса» за 1911—12 годъ).

*

21-го іюня (4-го іюля) исполнилось 70 лѣтъ со дня рожденія классическаго представителя нѣмецкой философіи начала XX вѣка, Германа Когена. Къ этому дню собрались въ Марбургъ, гдѣ состоялъ Когенъ профессоромъ философіи уже 40 лѣтъ, многочисленные его ученики и почитатели. Отъ нихъ ему былъ поднесенъ большой юбилейный сборникъ, состоящій изъ 20 статей (о немъ см. въ Библіографіи рецензію С. Гессена). Кромѣ того, «Kantgesellschaft» выпустило въ честь его очередный нумеръ «Kantstudien». Отъ еврейскихъ теологовъ тоже былъ подне-

сенъ юбилейный сборникъ (за напечатаннымъ пока томомъ послѣдуетъ еще два). На банкетѣ былъ произнесенъ рядъ рѣчей Наторпомъ, Кассиеромъ, Гавронскимъ и др. Ученики горячо просили не покидать каѳедры и не пресѣкать проповѣди своей философіи. Кромѣ того, по случаю торжественнаго дня было сдѣлано пожертвованіе въ 100.000 марокъ съ цѣлью учрежденія при «Lehranstalt zur Wissenschaft des Judentums» въ Берлинѣ особой каѳедры Когеновской философіи.

*

23 Іюля 1912 года исполнилось 50 лѣтъ со дня рожденія безвременно умершаго выдающагося русскаго философа, к н. С. Н. Т р у б е ц к о г о. Для русской философіи эта утрата особенно тяжела потому, что въ лицѣ кн. С. Н. Трубецкого она потеряла одновременно и знатока античной и христіанской философіи, и цѣнителя Кантовскаго критицизма и возросшихъ на его почвѣ системъ. Въ тотъ моментъ, когда для Россіи наступило время философскаго возрожденія, и когда надо бы подумать о безпристрастномъ изученіи какъ подлинниковъ античной эпохи, такъ и подлинниковъ нѣмецкаго идеализма, и о дальнѣйшей работѣ на почвѣ непредвзятаго отношенія и къ тѣмъ и къ другимъ, такой человѣкъ, какъ кн. С. Н. Трубецкой, особенно былъ бы нуженъ и полезенъ; ибо онъ, и никто какъ онъ, былъ въ состояніи предотвратить своимъ авторитетомъ цѣлый рядъ совершившихся и еще могущихъ совершиться эксцессовъ «самобытнаго» россійскаго философскаго творчества.

*

Умеръ О т т о Л и б м а н ъ, 72 лѣтъ отъ роду, послѣ сорока лѣтъ профессорской дѣятельности—до 1882 года въ Страсбургѣ, а затѣмъ въ Іенѣ. Либманъ одинъ изъ первыхъ (вмѣстѣ съ Целлеромъ, Куно Фишеромъ, Гельмгольцемъ и др.) началъ такъ называемый «возвратъ къ Канту». Его сочиненіе «Kant und Epigonen» (1865) было первымъ большимъ трудомъ, затребовавшихъ извлеченія изъ забвенія и пересмотра кантовскихъ «Критикъ». Неокантіанское движеніе разъ и навсегда утвердившее единственную правомѣрность критически-гносеологическаго исхода въ философіи, неразрывно связывается и будетъ связано во всѣ времена съ именемъ Либмана. Однако, Виндельбандовское опредѣленіе этого послѣдняго, «какъ вѣрнѣйшаго изъ всѣхъ кантіанцевъ», приложимо къ Либману далеко не во всѣхъ отношеніяхъ. Наиболѣе оно соотвѣтствуетъ дѣйствительности только со стороны передачи Либманомъ «буквы» Кантовскаго ученія. Въ дѣлѣ же утвержденія подлиннаго «духа» этого послѣдняго другіе мыслители гораздо «вѣрнѣе».— Свои взгляды Либманъ изложилъ систематически въ большомъ трудѣ, носящемъ названіе «Zur Analysis der Wirklichkeit» (3 Aufl 1900). Кромѣ того, среди его произведеній слѣдуетъ отмѣтить еще: «Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen und Studien» (2 Bd. 1882—1904) и «Klimax der Theorien» (1884). Въ 1870 году Либманъ участвовалъ въ франко-прусской войнѣ и затѣмъ (въ 1871 году) издалъ свои воспоминанія о ней подъ заглавіемъ «Vier Monate vor Paris».

*

4-го (17-го) іюля смерть неожиданно похитила знаменитаго французскаго математика, А н р и П у а н к а р э. Какъ и большинство современныхъ руководителей

научнаго мышленія, Пуанкарэ былъ приведенъ самимъ процессомъ наукотворчества къ постановкѣ и разрѣшенію основныхъ проблемъ теоретической философіи. Этимъ лишній разъ была подчеркнута знаменательная потребность спеціально-научнаго мышленія въ разрѣшеніи общихъ вопросовъ гносеологіи и методологіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ трехъ его произведеніяхъ философскаго содержанія: «Наука и гипотеза», «Цѣнность науки», «Наука и методъ» слышится голосъ, несущійся какъ бы изъ самыхъ нѣдръ научной работы и дополняющій своею содержательностью отвлеченные подчасъ выводы теоретиковъ гносеологіи и методологіи. Въ этомъ смыслѣ Пуанкарэ является типичнымъ представителемъ современнаго французскаго интеллектуализма, именуемаго обычно «Philosophie des sciences».

*

Того же 4-го (17-го) іюля скончался въ преклонномъ возрастѣ одинъ изъ наиболѣе выдающихся представителей современной французской философіи, Альфредъ Фуллье. Въ теченіе своей болѣе чѣмъ полувѣковой философской дѣятельности Фуллье написалъ больше 30 книгъ и безчисленное множество отдѣльныхъ работъ и статей, захватывающихъ всѣ области философскаго мышленія, а нерѣдко переходящихъ и въ болѣе спеціальныя научныя сферы. Хотя цѣлостной философской системы ему и не суждено было начертать, тѣмъ не менѣе въ его трудахъ имѣется все необходимое для ея возсозданія. И наиболѣе характернымъ и существеннымъ ея моментомъ является, безспорно, ученіе объ идеяхъ-силахъ, предназначенное примирить, съ одной стороны, детерминизмъ съ индетерминизмомъ, а, съ другой, интеллектуализмъ съ волюнтаризмомъ. Среди произведеній Фуллье наибольшее значеніе имѣютъ слѣдующія: La philosophie de Platon [2] 4 voll. (1883); La philosophie de Socrate, 2 voll. (1874); La liberté et le determinisme [6] (1912); L'avenir de la metaphysique fondée sur l'experience [2] (1895); L'evolutionisme des idées-forces [2]; La psychologie des idées-forces [2] 2 vol. (1896); Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde [2] (1903); Le mouvement idealiste et la reaction contre la science positive [2] (1904); Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain [2] (1907); Morale des idées-forces [2] (1908); La pensée [2] (1911).

*

Этой осенью скончался 80 лѣтъ отъ роду проф. Вѣнскаго университета, Теодоръ Гомперцъ. Имъ былъ опубликованъ цѣлый рядъ сочиненій по классической филологіи. Подъ его редакціей и при его соучастіи былъ сдѣланъ переводъ на нѣмецкій языкъ произведеній Джона Стюарта Милля (1869—80). Ему, наконецъ, принадлежитъ и обширное сочиненіе: «Griechische Denker (3 Bd. 1896—1909, 1 и 2 Aufl.), въ которомъ греческая философія представлена въ связи съ другими областями греческой культуры.

*

«Kantgesellschaft» объявило новую тему на соисканіе преміи (по счету шестую): «Ученіе о категоріяхъ» Эдуарда фонъ-Гартманна и его значеніе для современной философіи. Первая премія 1500 м. вторая—1000 м. Срокъ подачи—22 апрѣля 1915 г. по нов. ст.

*

Съ марта 1912 г. выходитъ въ свѣтъ двухмѣсячникъ издательства «Мусагетъ» «Труды и Дни». Новый журналъ посвящаетъ себя разрѣшенію двухъ задачъ: 1) раскрывать принципы подлиннаго символизма въ области художественнаго творчества, 2) опредѣлять идеалъ подлинной культуры. Видя во главѣ журнала

лучшихъ символическихъ поэтовъ и теоретиковъ символизма нашихъ дней, мы хотимъ надѣяться, что новый органъ привлечетъ къ себѣ то вниманіе публики, котораго заслуживаетъ. Уже въ очередныхъ пяти №№ дано много интереснаго. Отмѣтимъ статьи Вячеслава Иванова и Андрея Бѣлаго, посвященныя теоретическому разбору символизма, діалоги Cunctator'a, живо и мѣтко воспроизводящіе принципіальные споры нашего времени о мистикѣ, метафизикѣ, философіи и теософіи, глубокіе и блестящіе афоризмы Бѣлаго «о мистикѣ», прекрасно написанную статью Вольфинга «О Листѣ», и какъ философски, такъ и литературно интересные фрагменты Ophis'a и Югурта.

*

7 апрѣля 1912 года въ большой богословской аудиторіи Московскаго университета состоялась защита приватъ-доцентомъ Н. Н. Алексѣевымъ диссертаціи на степень магистра государственнаго права подъ названіемъ «Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ. Часть первая. Механическая теорія общества. Историческій матеріализмъ» (Москва, 1912) Офиціальными оппонентами выступили профессора Котляревскій и Байковъ.

*

21 сентября 1912 года въ большой богословской аудиторіи Московскаго университета состоялась защита магистромъ политической экономіи С. Н. Булгаковымъ диссертаціи на степень доктора политической экономіи подъ названіемъ «Философія хозяйства. Часть первая: міръ, какъ хозяйство» (Москва, 1912. К-ство «Путь»). Офиціальными оппонентами выступили профессора Каблуковъ и Котляревскій.

*

Въ Москвѣ начало свою дѣятельность новое философское книгоиздательство «Творчество». Первымъ нумеромъ оно выпустило брошюру г. Уильдона Карра «Философія Бергсона» въ переводѣ И. Румера (М. 1913). Въ ближайшемъ будущемъ выходитъ «Очеркъ исторіи греческой философіи» Э. Целлера, подъ редакціей Н. В. Самсонова (переводъ съ 10 нѣм. изданія).

*

Съ 1913 года начинаетъ свою дѣятельность итальянскій «Логосъ». Онъ будетъ выходить подъ редакціей Вариско (Римъ) и Бонуччи (Перуджа) и при ближайшемъ участіи Бенедетто Кроче. Въ равной мѣрѣ намѣчается возможность осуществить съ 1913 года и англійскій «Логосъ». О подробностяхъ будетъ опубликовано въ слѣдующей книжкѣ.

*

Книгоиздательство «Мусагетъ» предполагаетъ расширить свою дѣятельность по линіи «Логоса». Намѣченъ рядъ работъ систематическаго и историческаго характера. Въ первую очередь поставлена серія монографій о великихъ философахъ, въ которой участіе свое пока обѣщали: Кубицкій, Ильинъ, Гартманъ, Сеземанъ, Гордонъ, Ланцъ, Салаговъ, Гессенъ, Степпунъ, Яковенко и др. Въ скоромъ времени предполагается выпустить три монографіи: г. Ланца о Фихте, Б. Яковенко о Кантѣ и Э. Степпуна о Шеллингѣ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Цѣнности жизни и культурныя цѣнности. Ст. Г. Риккерта . 1
Истина и личность. Ст. Г. Зиммеля 37
Логика и металогика. Ст. Н. Васильева 53
Логическая и психологическая сторона утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій. Ст. Н. Лосскаго 83
Объ имманентномъ трансцендентизмѣ, трансцендентальномъ имманентизмѣ и дуализмѣ вообще. Ст. Б. Яковенко 99
Философія наказанія. Ст. С. Гессена 183
Неовитализмъ. Ст. В. Вайцсекера 233
Отношеніе исторіи языка къ исторіи литературы. Ст. К. Фосслера 247
Формы мистики. Ст. Г. Мелиса 259
Метафизика трагедіи. Ст. Г. Лукача 275
Значеніе Отечественной войны въ исторіи русскаго самосознанія. Ст. А. Зміева 289
Гносеологія Вл. Соловьева. Ст. Э. Радлова 307
Вильгельмъ Дильтей, какъ философъ. Ст. М. Фришейзенъ-Кёлера 325
Библіографія 355
Обзоръ журналовъ 401
Замѣтки 413

ЛОГОСЪ.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЗА 1910 Г.

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

СОДЕРЖАНЕ ВТОРОЙ КНИГИ ЗА 1910 Г.

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

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЗА 1911—12 Г.

Э. Гуссель. Философія, какъ строгая наука. Б. Яковенко. О Логосѣ. В. Сеземанъ. Раціональное и ирраціональное въ системѣ философіи. П. Струве. Современный кризисъ въ политической экономіи. Г. Зиммель. Микель Анжело. Вяч. Ивановъ.

Л. Толстой и культура. Н. Лосскій. Нравственная личность Толстого. Н. Алексѣевъ. Русскій гегеліанецъ Б. Н. Чичеринъ. Библіографія. Замѣтки.

СОДЕРЖАНІЕ ВТОРОЙ И ТРЕТЬЕЙ КНИГИ ЗА 1911—12 Г.

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 Рирхарда Авенаріуса. М. Рубинштейнъ. Очеркъ конкретнаго спиритуализма Л. М. Лопатина. Библіографія. Замѣтки.

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СОДЕРЖАНІЕ БЛИЖАЙШЕЙ КНИГИ.

(Книга третья за 1912—13 годъ, выйдетъ въ февралѣ 1913 г.).

Н. Гартманъ. (Марбургъ). Систематическій методъ.
Р. Кронеръ (Фрейбургъ). Къ критикѣ философскаго монизма.
Ѳ. Степпунъ (Москва). Жизнь и творчество.
Ландау (С.-Пб). Объектные мотивы философскихъ построеній.
А. Мейнонгъ (Грацъ). За психологію и противъ психологизма въ общей теоріи цѣнностей.
Г. Риккертъ. (Фрейбургъ). Сужденіе и процессъ сужденія.
Г. Зиммель (Берлинъ). Индивидуализмъ Гёте.
Е. Кюнеманъ (Бреславль). Гердеръ, Кантъ, Гёте.
Г. Ланцъ (Марбургъ). Бытіе и знаніе въ философіи Фихте.
Н. Авксентьевъ (Парижъ). Философія П. Лаврова.
Б. Яковенко (Москва). Обзоръ американской философіи.
Библіографія. Замѣтки.

Въ слѣдующихъ книгахъ редакція предполагаетъ между прочимъ помѣстить статьи:

Наторпъ (Марбургъ). А. Штадлеръ. В. Вернадскій. Философія и религія. А. Введенскій. О чужомъ «я». Р. Кронеръ (Фрейбургъ). Мистицизмъ и діалектика въ системѣ Гегеля. Г. Ланцъ (Марбургъ). Трансцендентализмъ и спекулятивная философія. Его же. Феноменологія мистическаго сознанія. Ѳ. Степпунъ (Москва). Мистика и діалектика. Вяч. Ивановъ (Петербургъ). Философія трагедіи. Б. А. Фохтъ (Москва). О принципѣ трансцендентальнаго метода въ теоретической философіи Канта. Б. Яко-

венко (Москва). Гносеологическія основанія психологіи. О. Эвальдъ (Вѣна). Культура и техника. К. Фосслеръ. Исторія культуры и исторія. Максъ Веберъ (Гейдельбергъ). О марксизмѣ. Мейнеке (Фрейбургъ). О націи и націонализмѣ. Радбрухъ (Гейдельбергъ). О понятіи культуры. Его же. Раціонализмъ и эмпиризмъ въ наукѣ уголовнаго права. В. Эльяшевичъ (Петербургъ). «Юридическое лицо» въ гражданскомъ правѣ. Б. В. Вышеславцевъ (Москва). Право большинства. Бенш'ъ (Страсбургъ). О культурномъ значеніи музыки. Л. Габриловичъ. Толстой и Менделѣевъ. Г. Мелисъ (Фрейбургъ). О философской любви. Христіансенъ (Фрейбургъ). Объ основномъ феноменѣ эстетики. Л. Циглеръ (Карлсруэ). Тиранія синтетическаго искусства (Рихардъ Вагнеръ). Руге (Гейдельбергъ). Система и исторія философіи. Его же. Принципъ формы въ творчествѣ Геббеля. Г. Зиммель (Берлинъ). Индивидуализмъ Гёте. Андрей Бѣлый (Москва). Идея призванія въ «Перепискѣ съ друзьями» Гоголя. Э. Метнеръ (Москва). Натурализмъ и мистицизмъ въ театрѣ. М. Шварцъ (Москва). О такъ называемомъ научномъ позитивизмѣ. Ф. Кунтце (Берлинъ). С. Маймонъ. С. Гессенъ (Петербургъ). Теоретическая философія В. Шуппе. А. М. Воденъ (Москва). Современное неогегельянство въ Англіи. Н. Авксентьевъ. Философія А. Риля. Ѳ. Степпунъ (Москва). Хомяковъ. Б. Яковенко (Москва). Философія А. Спира. С. Гордонъ (Москва). Философія Т. Липса. Л. Салаговъ (Марбургъ). Философскій критицизмъ А. И. Введенскаго. Гр. Г. Кейзерлингъ (Эстляндія). Къ психологіи системъ. Его же. Сущность интуиціи. Г. Корнеліусъ (Франкфуртъ на Майнѣ). Познаніе вещей въ себѣ. Бернгартъ (Берлинъ). Структура французскаго духа. М. Веберъ (Гейдельбергъ). Авторитетъ и автономія въ бракѣ.

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

Въ 1913 г. будутъ помѣщены обзоры американской, англійской и французской философіи.



ГРУДЫ И ДНИ

ДВУХМѢСЯЧНИКЪ

ИЗДАТЕЛЬСТВА „МУСАГЕТЪ“

при ближайшемъ участіи

Александра Блока, Валерія Брюсова, Андрея Бѣлаго, Вольфинга, Юрія Верховскаго, С. І. Гессена, Вячеслава Иванова, Н. П. Киселева, М. Кузмина, Н. В. Недоброво, В. О. Нилендера, А. С. Петровскаго, В. Пяста, Г. А. Рачинскаго, М. В. Сабашниковой, Бориса Садовского, А. Сидорова, Сергѣя Соловьева, Ѳ. А. Степпуна, М. Сѣдлова, А. Топоркова, Г. Г. Шпетта, Эллиса, К. Эрберга, Б. В. Яковенко и др.

СОДЕРЖАНІЕ ВЫШЕДШИХЪ ТЕТРАДЕЙ.

№ 1. Январь—февраль.

ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. Мысли о символизмѣ.—АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Символизмъ.—ВЛАДИМІРЪ ПЯСТЪ. Нѣчто о канонѣ.—ВОЛЬФИНГЪ. Листъ.—М. КУЗМИНЪ. «Cor ardens» Вяч. Иванова.—ЭМИЛІЙ МЕТНЕРЪ. Мусагетъ.—ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. Орфей.—АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Орфей. ѲЕДОРЪ СТЕППУНЪ. Логосъ.—ORPHIS Идея.—CUNCTATOR. О журавляхъ и синицахъ.

№ 2. Мартъ—апрѣль.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. О символизмѣ.—АЛЕКСАНДРЪ БЛОКЪ. Отъ Ибсена къ Стриндбергу.—Н. В. НЕДОБРОВО. Ритмъ и метръ. О-во ревнителей художественнаго слова.—ЭМИЛІЙ МЕТНЕРЪ. Маленькій юбилей.—ВОЛЬФИНГЪ. Инвективы на музыкальную современность.—А. БѢЛЫЙ. Нѣчто о мистикѣ.—ѲЕДОРЪ СТЕППУНЪ. Къ феноменологіи ландшафта.—О чемъ говорятъ. CUNCTATOR. О двойной истинѣ.—БОРИСЪ САДОВСКОЙ. Жизнь и поэзія.—БОРИСЪ ЯКОВЕНКО. О сущности прагматизма.—ЧЕМБЕРЛЕНЪ. «Моя жизнь» Вагнера.—Mi—Ia. Отвѣтъ эмоціональной эстетикѣ.

№ 3. Май—іюнь.

ЮРІЙ ВЕРХОВСКІЙ. О символизмѣ Боратынскаго.—КОНСТ. ЭРБЕРГЪ. Искусство—вожатый. ВОЛЬФИНГЪ. Инвективы на музыкальную современность.—ЮГУРТА. Логика и риторика.—М. СѢДЛОВЪ. Кремль.—О чемъ говорятъ. CUNCTATOR. Метафизика.—РИХАРДЪ ДЕМЕЛЬ. Книга и читатель.—АЛЕКСѢЙ СИДОРОВЪ. Въ защиту книги.

№ 4—5. Іюль—октябрь.

ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. Манера, лицо и стиль.—АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Линія, кругъ и спираль символизма.—ЭМИЛІЙ МЕТНЕРЪ. Wagneriana.—ВЯЧ. ИВАНОВЪ. Marginalia.—ЭЛЛИСЪ Мюнхенскія письма. I.—АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Круговое вращеніе.—ѲЕДОРЪ СТЕППУНЪ. Открытое письмо Андрею Бѣлому.—ЭЛЛИСЪ. О задачахъ служенія культурѣ.—М. ШАГИНЯНЪ. С. В. Рахманиновъ.—ВОЛЬФИНГЪ. Изъ музыкальнаго дневника.—ORPHIS Sic et non.—Б. САДОВСКОЙ. О «Синемъ журналѣ» и бѣгунахъ.—В. ОЛЕНИНЪ. Музыка Лемма.

Подписная цѣна на годъ 3 руб. съ доставкой и пересылкой.

Цѣна отдѣльнаго номера—60 к., двойного—1 р. 20 к.

Подписка принимается въ конторѣ издательства «МУСАГЕТЪ».

Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9, тел. 179-50,
а также въ лучшихъ книжныхъ магазинахъ.

Книжные магазины при пріемѣ подписки удерживаютъ 10%.

Издательство „МУСАГЕТЪ“.

Москва, Пречистенскій б., 31, кв. 9.

НОВЫЯ КНИГИ

Мейстеръ Экхартъ.

ПРОПОВѢДИ И РАЗСУЖДЕНІЯ.

Предисловіе и переводъ *М. В. Сабашниковой.*

Москва 1912. | Цѣна 3 р.

Вольфингъ.

МОДЕРНИЗМЪ И МУЗЫКА.

КНИГА СТАТЕЙ.

Обложка работы *В. Владимірова.*

Москва 1912. | Цѣна 2 р.

Ипполитъ Тэнъ.

НАПОЛЕОНЪ БОНАПАРТЪ.

Переводъ *О. К. Синцовой.*

Съ портретомъ генерала Бонапарта.

Москва 1912. | Цѣна 80 коп.

