Густавъ Шпетъ

Приватъ-доцентъ Московскаго Университета.

ЯВЛЕНІЕ и СМЫСЛЪ.

Феноменологія какъ основная наука и ея проблемы.



Книгоиздательство „ГЕРМЕСЪ“.

МОСКВА.
1914.

2 экз

1В

Пр.

495
38

439
27

МОСКВА—1914.
Т-во ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА.
Арбатская пл., Филипповскій пер., 11.

Herrn Professor Edmund Husserl

in herzlicher Verehrung

zugeeignet

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе.

Вмѣсто введенія.

Идея основной науки 1

Явленіе и смыслъ.

Вступленіе 11

I. Интуиція опытная и идеальная 17

II. Чистое сознаніе 37

III. Феноменологическая редукція 62

IV. Къ вопросу о методѣ 88

V. Предметъ, положеніе, понятіе 124

VI. Явленіе и дѣйствительность 156

VII. Смыслъ и уразумѣніе 184

Заключеніе 215

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Первоначально у автора была цѣль ознакомить русскаго читателя съ идеями феноменологіи Гусерля. Но уже съ самаго начала его неотступно преслѣдовала музыка Вагнера,—все время онъ слышалъ „Тангейзера". Однако, и теперь Гусерль выдѣленъ всюду спеціальными указаніями и ссылками.

Поворотъ въ философіи, созданный Гусерлемъ, остается очевиднымъ. Но едва ли удовлетворительны въ смыслѣ ясности соблазны, преслѣдовавшіе автора,—иначе ихъ и не было бы. Однако, и остается на первомъ планѣ феноменологія.

Москва, 15 мая 1914 г.

ВМѢСТО ВВЕДЕНІЯ.

Идея основной науки [1]).

Мм. Гг.!

Здѣсь, въ моментъ, когда наука и философія объединяются для одного общаго дѣла, мнѣ показалось умѣстнымъ обратить Ваше вниманіе на *идею* того основанія, которое могло бы быть почвой для нашей общей работы. Я говорю только объ *идеѣ* основной науки, а не о ней самой, такъ какъ она все еще находится въ процессѣ коституированія, становленія.

Извѣстно, что терминъ *философія* примѣняется въ двухъ разныхъ по объему значеніяхъ: имъ обозначаютъ *все* наше знаніе или только нѣкоторое *специфическое* опредѣленное знаніе. Первое пониманіе было свойственно преимущественно античному міру, второе — современному. И второе происходитъ изъ перваго черезъ его ограниченіе въ отожествленіи философіи съ *метафизикой*. Это случайное наименованіе: *Μετὰ τὰ φυσικά*, однако, имѣетъ свое строго опредѣленное содержаніе, — это, прежде всего, область принциповъ, началъ, исходныхъ пунктовъ, основаній. Когда вскрывается, такимъ образомъ, дѣйствительное содержа-

[1]) Рѣчь, произнесенная авторомъ при открытіи Московскаго Общества по изученію научно-философскихъ вопросовъ 1914 года 26 января. Записана по памяти и значительно спустя послѣ произнесенія. Авторъ настаиваетъ только на тожествѣ и порядкѣ мыслей.

ніе философіи, мы видимъ, что на немъ объединяется и древній міръ и нашъ во всѣхъ своихъ многообразныхъ направленіяхъ и теченіяхъ.

Только своеобразіе философскаго метода, вытекающее изъ сущности самой философіи, вѣчное въ ней *да* и *нѣтъ*, вѣчный діалогъ, часто переходящій въ сложную драму съ многими дѣйствующими лицами, мѣшаетъ иногда разглядѣть въ исторіи философской мысли ея единство, преемственность, философскую традицію. Между тѣмъ именно въ исканіи *основъ* она всегда была и остается. Научные взгляды, какъ и всякое міропониманіе вообще, *должны* опираться на философскій фундаментъ, ибо нѣтъ иного знанія объ основаніяхъ. Такъ было въ античномъ мірѣ, такова была роль философіи, когда она какъ ancilla держала на себѣ порядокъ и блюла чистоту парадныхъ покоевъ теологіи, такъ осталось и въ новое время. Идея Mathesis universalis XVII вѣка, границы познанія Локка, географія ума Юма, Трансцендентальная философія, Наукоученіе, Основныя начала Спенсера и т. д., и т. д., — все это, невзирая на различіе содержаній, образцы и примѣры попытокъ осуществленія *одной философской* идеи.

Подойдемъ съ другой стороны къ опредѣленіямъ міропониманія, и мы встрѣтимъ его характеристики: математическое, механическое, біологическое, историческое, соціологическое и т. п. Что же? — Безуспѣшная принципіально, безнадежная и *узкая* попытка узурпаціи философскихъ правъ, — прежде всего *узкая*, потому что здѣсь каждый изъ *своего угла*, даже закоулка, тщится по близкому для него образцу охватить *все*, истолковать цѣлое по части, понять вселенную по образу мыслей и чувствъ своей области, своей провинціи. По истинѣ *провинціальныя* міровоззрѣнія! Но безпокойный духъ философскаго творчества витаетъ и надъ этими созданіями человѣческаго ума, въ нихъ

обнаруживается, какъ свойственное ему стремленіе, какъ *его* идея!..

Но отчего же сама философія не дала философскаго *общаго* взгляда на міръ, не указала *единаго* основанія? Здѣсь не мѣсто входить въ разсмотрѣніе причины этого, но вотъ фактъ: *наше время* сознало и формулировало это, какъ свою задачу, оно *доросло* до нея, и мы, наконецъ, подошли къ моменту, когда уже „нащупывается“ идея основанія, о которой у насъ идетъ рѣчь. Мы можемъ, по крайней мѣрѣ, намѣтить тѣ требованія, которымъ должна удовлетворять философія, какъ „основная наука“.

Мы ищемъ въ ней началъ, основаній, истоковъ, и хотимъ, чтобы это были *послѣднія* основанія, чтобы это были *абсолютныя* начала! Всякое знаніе должно покоиться уже на этихъ началахъ и это знаніе есть прежде всего знаніе *научное*. Научное знаніе мы беремъ, какъ знаніе *теоретическое*, т.-е. объяснительное, устанавливающее законы, и въ этомъ смыслѣ всегда обусловленное, гипотетическое, относительное и эмпирическое. Конечно, и знаніе началъ также можно назвать теоретическимъ знаніемъ, мало того, мы его назовемъ *чистымъ* теоретическимъ, однако, въ иномъ смыслѣ, чѣмъ знаніе выводное и обоснованное. Оно чистое теоретическое знаніе только потому, что въ немъ нѣтъ мѣста для какихъ бы то ни было „практическихъ“ санкцій и утвержденій, но оно *не* теоретично въ томъ смыслѣ, что оно свободно отъ какихъ бы то ни было „доказательствъ“, „обоснованій“, и „построеній“. Будучи не теоретическимъ, оно принципіально автономно и свободно отъ „практическихъ приматовъ“, тогда какъ научное теоретическое знаніе неизбѣжно *прагматично*. Истина современнаго прагматизма не въ томъ, что такъ *должно* быть, а въ томъ, что такъ *есть*: научное знаніе по существу есть знаніе прагматическое и даже

техническое, знаніе pour agir! Свободное, чистое, абсолютное философское знаніе началъ, должно быть, поэтому, чистымъ, абсолютнымъ, свободнымъ отъ всякой теоріи, въ нѣдрахъ своихъ таящей червь прагматизма, и такъ какъ это знаніе именно *началъ*, то оно должно быть знаніемъ *до-теоретическимъ*. Таково первое и главное требованіе, какое мы предъявляемъ къ основному философскому знанію.

Но откуда же оно почерпается, гдѣ его „источникъ"? До-теоретическому знанію науки, *до*-научному знанію, мы противополагаемъ знаніе *обыденное*. Не отсюда ли почерпаются и философскія начала? Если угодно, да! Ибо это есть знаніе жизненное, почерпнутое *изъ цѣлаго*, еще не ограниченнаго ни рамками теорій, ни предписаніями разсудочнаго раздробленія. Не-философскій успѣхъ философіи Бергсона — знакъ, что мы подошли къ новому роднику, или, вѣрнѣе, раскапываемъ старый, заваленный въ вѣкахъ мусоромъ, родникъ живого знанія. Однако, родникъ долженъ быть не только открытъ, но онъ долженъ быть также *чистъ*, — вѣдь обыденныя теоріи и дѣянія не менѣе теоріи и дѣянія, чѣмъ научныя! Бергсонъ сокрушаетъ старые кумиры,—и тутъ уже находитъ свое удовлетвореніе давно назрѣвшая потребность. Но нужно и другое, недостатокъ чего у Бергсона и далъ мнѣ поводъ квалифицировать его успѣхъ, какъ *не*-философскій: *ΔΟΣ ΜΟΙ ΠΟΥ ΣΤΩ*!..

Итакъ, ограниченности интеллектуальнаго противостоитъ безпорядокъ интуитивнаго, условной незыблемости понятій — безусловная случайность потока жизни. Но всмотритесь въ эту безусловную и безудержную случайность, и Вы увидите, что все ея безпокойство отъ того, что она требуетъ, ищетъ себѣ господина, какъ тѣнь она преслѣдуетъ его: безусловную необходимость! Мѣняющееся, преходящее, текущее, всѣми

своими разнообразными голосами призываетъ насъ признать его собственную необходимость *быть такимъ*, — и этого одного довольно, чтобы попытаться проникнуть взоромъ *сквозь* него и увидѣть тамъ ту сущность, что составляетъ и его собственную необходимую основу, исходъ, принципъ и начало. Черезъ преходящее бытіе чувственнаго взора проникаемъ мы умственнымъ окомъ къ бытію же, но вѣчному и непреходящему, бытію идеальному!

Но не правъ ли Бергсонъ, что тутъ какъ разъ и ускользаетъ отъ насъ жизнь и движеніе? Не правъ ли онъ, что нашему умственному взору присуща гипнотизирующая и мертвящая сила глазъ ядовитой змѣи, приковывающая свою жертву къ мѣсту и лишающая ее способности движенія и борьбы? Но на это я спрошу: какъ же проникаетъ этотъ зачаровывающій взоръ къ жизненности и полнотѣ собственнаго философскаго безпокойства и пафоса Бергсона? Подлинно ли мы глазомъ *только* видимъ и умомъ *только* охватываемъ, душимъ и убиваемъ въ своихъ объятіяхъ, глухіе какъ къ стонамъ и проклятіямъ, такъ и къ радости? Но если мы не только видимъ и охватываемъ, но и *разумѣемъ* видимое и охватываемое, то надо же въ положительномъ словѣ о философіи къ чувственности и разсудку привлечь къ участію также *разумъ*. Или современную философію *разумъ* тѣшитъ только иллюзіями и кажущимся?

Для раскрытія моей мысли я прибѣгну къ поясненію, котораго методологическая небезупречность для меня ясна, но прошу имѣть въ виду, что я не анализирую, а иллюстрирую. Я возьму одинъ опредѣленный видъ и форму бытія: бытіе *соціальное*. Какъ къ нему прійти? За оболочкой словъ и логическихъ выраженій, закрывающихъ намъ *предметный* смыслъ, мы снимаемъ другой покровъ объективированнаго знака, и

только тамъ улавливаемъ нѣкоторую подлинную интимность и въ ней полноту бытія. И вотъ оказывается, что мы—не заключенные одиночныхъ тюремъ, какъ увѣряли насъ еще недавно (Зигвартъ), а въ *непосредственномъ* единеніи *уразумѣнія* мы открываемъ подлинное единство смысла и конкретную цѣлостность, проявившагося въ знакѣ, какъ предметѣ.

Это—правда, что ни чувственный опытъ, ни разсудокъ, ни опытъ въ оковахъ разсудка, намъ жизненнаго и полнаго *не даютъ*. Но сквозь пестроту чувственной данности, сквозь порядокъ интеллектуальной интуиціи, пробиваемся мы къ живой душѣ всего сущаго, ухватывая ее въ своеобразной,—позволю себѣ назвать это — *интеллигибельной* — интуиціи, обнажающей не только слова и понятія, но самыя вещи, и дающей *уразумѣть* подлинное въ его подлинности, цѣльное въ его цѣльности, и полное въ его полнотѣ.

Такимъ представляется мнѣ путь основной философской науки, удовлетворяющей основному требованію, выставленному нами, сообразно намѣчающейся идеѣ ея. Она должна быть не только *до-теоретической* и *чистой* по своей задачѣ, но также *полной* и *конкретной* по выполненію ея, и *разумной* по своему пути.

Необходимость такого основанія живо чувствуется всѣми, прежде всего, для самой философіи, низвергшей столько кумировъ, перемѣнившей столько вѣръ. Но не менѣе необходимо оно для науки, гдѣ математизмъ смѣняется механизмомъ, механизмъ—біологизмомъ и т. д. и т. д., гдѣ путаются предѣлы и грани, гдѣ также для каждаго назрѣваетъ потребность знать, наконецъ, свое мѣсто. Да и не только мѣсто, но самую почву, на которой ведется работа. Математикъ докапывается до *своего грунта* и въ результатѣ блестящихъ открытій и рѣшенія сложнѣйшихъ задачъ стоитъ въ недоумѣніи передъ собственной основой, также физикъ,

физіологъ, историкъ. Что *есть* пространство, время, число, движеніе, сила, жизнь, смерть, душа, общество? Не рѣшать задачи физика или историка призвана философская основная наука, а указать ему его собственные корни, источникъ, *начала*, подвести всеобщій фундаментъ подъ всю громаду современнаго знанія. Мало того, она должна указать не только, какъ *есть* все сущее и каждую форму сущаго *бытія*, должна указать каждому не только его мѣсто и назначеніе, но вскрыть единый *смыслъ* и единую *интимную идею*, за всѣмъ многообразіемъ проявленій и порывовъ творческаго духа въ его полномъ и дѣйствительномъ самоосуществленіи.

Эта задача — задача основной философской науки, и только ея, и это есть задача, какъ я указалъ, нашего времени. Но къ этому констатированію факта мнѣ хочется добавить и характеристику моего личнаго отношенія къ нему, — мнѣ кажется, что я не высказался бы вполнѣ, если бы не могъ здѣсь выразить и своего субъективнаго отношенія къ названному факту. Задача нашего времени, — теперь добавлю и *лучшаго* изъ когда-либо бывшихъ! И невольно возникаетъ вопросъ: не въ правѣ ли мы повторить слова лучшаго представителя другого счастливаго времени: науки процвѣтаютъ, искусства развиваются, весело жить!? Нѣтъ? Падаютъ теоріи, сокрушаются міровоззрѣнія, рухнутъ догматы и колеблются престолы и алтари... а все-таки весело жить!..

Безнадежное время, когда было провозглашено „банкротство науки", изжито, матеріалистическая эра, когда въ философіи воцарились „нищіе духомъ", завершена. Во всѣхъ областяхъ научнаго знанія и въ самой философіи мы или присутствуемъ при радикальной ломкѣ стараго и сооруженіи новаго или наканунѣ его. Періодъ сомнѣнія, декаданса, болѣзненнаго безсилія, апатіи

и квіетизма *за* нами! Неслыханныя потрясенія во всѣхъ областяхъ естественно-научнаго знанія только слѣдствіе могучаго роста и обнаруженія новыхъ силъ и новой жизни; увлекательнѣйшіе порывы и все болѣе проясняющійся свѣтъ нашего прошлаго во всѣхъ областяхъ гуманитарныхъ наукъ свидѣтельствуютъ о томъ же; проникновенное устремленіе философскаго духа, уводящее въ самыя затаенныя глубины его, въ философіи, въ его собственномъ самосознаніи открываетъ ту же черту нашего времени! И не наканунѣ великой эпохи мы стоимъ, а *уже* въ ней, въ ея неудержимомъ стремленіи!

И сегодня мы присутствуемъ при знаменательномъ фактѣ актуальнаго выраженія духа нашего времени! Въ *одной* цѣли мы хотимъ объединить свои разнородныя устремленія и одна идея единитъ наши разнообразные пути; духъ нашего времени ради себя самого сводитъ насъ здѣсь. Какъ ни скромны наши собственныя цѣли, но насъ зоветъ къ ихъ осуществленію тотъ же духъ исторіи, который ведетъ за собой и все современное культурное человѣчество.

ЯВЛЕНІЕ и СМЫСЛЪ

...ὥστε τούτῳ γε τῷ λόγῳ μὴ πίστευε, τῷ πάντα τὰ ἐναντιώτατα ἓν ποιοῦνται...

Вступленіе.

Однимъ изъ существенныхъ признаковъ негативной философіи является отрицаніе ею единства въ развитіи философской мысли и отрицаніе наличности опредѣленнаго состава ея проблемъ, а тѣмъ болѣе рѣшенія ихъ, поэтому, негативная философія всегда выступаетъ съ замыслами и планами не только реформаторскими, но и „революціонными". Этотъ признакъ присущъ негативной философіи во всѣхъ ея видахъ, — отъ простого нигилизма, и черезъ скептицизмъ и релавитизмъ, до позитивизма включительно. Напротивъ, положительная философія въ самомъ существѣ своемъ носитъ уваженіе къ философской традиціи и видитъ въ прошломъ философскаго развитія *свои* задачи и непрерывность подготовки ихъ, положительная философія, поэтому, всегда есть философія съ положительными задачами. Задача познанія *сущаго во всѣхъ* его формахъ и видахъ никогда въ ней не подмѣнялась другими задачами, — отъ Платона и до Лотце, черезъ Декарта и Лейбница, идетъ ея одинъ прямой путь.

Не трудно замѣтить, что и положительной философіи приходится иногда „отрицать" и критиковать, но это не мѣняетъ ея существа, такъ какъ всякое ея отрицаніе, будучи направлено противъ негативизма тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ характеръ утвержденія. Поэтому, дѣйствительнымъ ея врагомъ является не прямой нигилизмъ, а его софистически утонченныя модификаціи, выступающія въ формѣ ограниченія и вообще привати-

визма, — всякаго рода натурализмъ, психологизмъ, историзмъ, гносеологизмъ и т. п., гдѣ негативизмъ маскируется въ положительную форму, но раскрывается въ своемъ отрицательномъ значеніи, какъ только мы замѣчаемъ, что во всякомъ утвержденіи такого рода, какъ провозглашеніе задачей философіи „опредѣлить предѣлы разума или познанія", „свести все къ одному", что уже разсматривается какой-нибудь спеціальной наукой и т. п., — что во всѣхъ этихъ утвержденіяхъ есть privatio, а слѣдовательно, и связанная съ нимъ negatio. Положительная философія, поэтому, должна обладать, — и исторически она всегда шла этимъ путемъ, — такой *основой*, въ которой путемъ утвержденія и оправданія *всего во всѣхъ* его формахъ и видахъ предотвращались бы не только эти софистическія попытки подмѣны общаго частнымъ, но и всякая *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Не нужно думать, что вслѣдствіе этого негативная философія должна быть квалифицирована, какъ сплошная „ошибка" или сплошное недоразумѣніе въ философіи, — нельзя отрицать цѣнности ея критики, а тѣмъ болѣе ея *вопросовъ*, и слѣдуетъ тщательно отличать въ ней догматическое *отрицаніе* отъ простыхъ вопросовъ, на которые она, можетъ быть, и не находитъ отвѣтовъ, но ищетъ и ждетъ ихъ: есть принципіальная разница между сомнѣніями и исканіями, „вопросами", напр., Юма, и на все готовыми отвѣтами. И дѣйствительно, негативная философія сыграла въ исторіи немаловажную роль, обращая вниманіе философовъ въ своей критикѣ на новыя стороны и на новые виды сущаго, и выдвигая новые о немъ вопросы и сомнѣнія, — въ этомъ смыслѣ заслуги, напр., Протагора, Локка, Юма, Канта, суть дѣйствительныя заслуги передъ философіей. Такимъ образомъ, и критика, начавшаяся съ Локка, и обостренная до крайней степени Юмомъ, —

но потомъ черезъ Канта перешедшая въ приватившизмъ „теоріи познанія", — открыла новыя проблемы и новое поприще для положительной философіи. Шотландская философія могла съ успѣхомъ оппонировать Юму, но, въ свою очередь, подпала подъ критику Канта какъ-разъ съ такой стороны, что обнаружила слабость, общую съ своими противниками, — психологизмъ. Этотъ историческій примѣръ открываетъ намъ другую сторону въ развитіи философской мысли и является очень хорошей иллюстраціей того, какъ философія, задаваясь положительными цѣлями, тѣмъ не менѣе можетъ перейти въ приватившизмъ и засохнуть, какъ сохнетъ вѣтвь, на живомъ стволѣ философіи. Подобные примѣры учатъ опять-таки, какъ должно строиться и „собираться" то *основаніе* философіи, о которомъ было упомянуто: въ немъ должно быть не только *все*, но и *каждое на своемъ мѣстѣ*.

Попытку этого поворота къ творческому построенію основъ философіи, принимая уже во вниманіе тѣ пробѣлы, которые отмѣчены критикой негативизма XIX вѣка, даетъ *феноменологія*, какъ она понимается *Гусерлемъ* [1]). Еще не время, можетъ быть, устанавливать ея отношеніе не только къ другимъ современнымъ ученіямъ, сходнымъ по задачамъ или по имени, какъ, напр., ученіе Штумфа, съ одной стороны, или Мейнонга, съ другой, но и историческія ея предшествующія, хотя преемственная связь ея съ Лотце, Лейбницемъ и Платономъ такъ же очевидна, какъ и вліянія негативной философіи въ лицѣ Локка, Юма и даже Милля. Однако, исчерпывающее выясненіе роли этихъ

---

[1]) Logische Untersuchungen. B. I.—II. Halle 1900. — Idem. B. I. — II, 1 T. Halle 1913. — Philosophie als strenge Wissenschaft. «Logos». B I, 1910 — 11. H 3. - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. «Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung» B. I, T. 1. 1913.

вліяній все еще такой же открытый вопросъ, какъ и вопросъ о роли Больцано или Брентано. То, что мы ставимъ здѣсь своей цѣлью имѣетъ въ виду уясненіе роли самой феноменологіи, и при этомъ именно со стороны указанной ея задачи быть основной философской наукой и, слѣдовательно, продолжить работу и традиціи положительной философіи. Другими словами, мы имѣемъ въ виду проникнуть въ самый смыслъ феноменологіи, какъ онъ обнаруживается, прежде всего, въ ея постановкахъ вопросовъ, и въ меньшей уже степени въ ея рѣшеніи ихъ. Разумѣется, гдѣ идетъ рѣчь объ отысканіи смысла, тамъ идетъ рѣчь о пониманіи и, слѣдовательно, интерпретаціи, а при тѣхъ трудностяхъ, которыя присущи феноменологіи не только въ силу своеобразія ея вопросовъ, но и въ силу самого существа ихъ, эта интерпретація можетъ подвергнуться оспариванію и вообще упрекамъ въ неправильности самого пониманія. Трудности здѣсь, дѣйствительно, не малыя и ихъ не мало, но мы поступимъ совершенно въ духѣ самой феноменологіи и согласно ея собственнымъ требованіямъ, если будемъ излагать то, что сами *видимъ* въ самомъ дѣлѣ, видимъ, въ феноменологіи. Конечно, и при этомъ интерпретація неизбѣжна, но гдѣ нѣтъ никакой интерпретаціи, тамъ нѣтъ никакого пониманія.

Какъ результатъ интерпретаціи можно разсматривать, между прочимъ, то, что здѣсь выдвигаются на первый планъ не столько конечные выводы и результаты, къ которымъ приходитъ феноменологія, сколько самый захватъ ею проблемъ, ихъ постановка и формулировка. Феноменологія — не откровеніе, въ ней нѣтъ истинъ „на вѣки данныхъ“, многое можетъ быть исправлено, иное и вовсе отвергнуто [1]), но ея заслуги должны быть оцѣниваемы прежде всего, по тому, *какъ* она при-

[1]) Какъ справедливо отвѣчаетъ Канту Гусерль, въ философіи и нѣтъ „королевскаго пути“... *Husserl*, Ideen.... S. 291.

ходитъ къ своимъ результатамъ, и если путь ея — надежный путь, то и ея мѣсто въ развитіи положительной философіи опредѣляется твердо. Какъ бы ни показалась „субъективной“ интерпретація феноменологіи въ этой ея части, мы все же не сомнѣваемся, что ея духъ и умѣніе ставить проблемы будетъ оттѣненъ съ достаточной ясностью. Большое количество проблемъ и сравнительно малое количество ихъ рѣшеній можетъ смутить только того, кто требуетъ отъ философіи вообще не присущаго ей, кто смотритъ на философію, какъ на оракулъ, требующій не работы, а послушливаго вопрошанія.

Мы, напротивъ, цѣнимъ самую постановку проблемъ, и поэтому, чтобы еще больше оттѣнить именно эту сторону, и показать, какъ вырастаютъ проблемы на почвѣ основной философской науки, закончимъ свое изложеніе указаніемъ на еще новыя проблемы, на нашъ взглядъ, непосредственно вытекающія изъ самихъ началъ ея и ведущія ближе къ постоянно окружающей насъ эмпирической жизни. Опять-таки это еще не готовые результаты, это свидѣтельство въ пользу плодоносности почвы, на которую мы вступаемъ.

И методъ, къ которому мы прибѣгаемъ можетъ показаться спорнымъ: все какъ будто сосредоточивается вокругъ одного только вопроса, но было бы дѣйствительнымъ суженіемъ задачъ основной философской науки, если бы осталось скрытымъ, какъ вяжутся и переплетаются съ этимъ вопросомъ, можно смѣло сказать, всѣ проблемы философіи, такъ какъ рѣчь идетъ о вопросѣ для нея фундаментальномъ. Тяжба номинализма и реализма не только не разрѣшена въ исторіи философіи, но всегда является новымъ побужденіемъ къ философскимъ спорамъ и можно замѣтить, что всякая крупная эра въ философіи отмѣчается ея формулировкой въ новыхъ формахъ и въ новой инсценировкѣ.

Это — стержень, вокругъ котораго можно расположить, нанизавъ на него одно за другимъ, всѣ звенья исторической философской мысли. И ни для кого не тайна, что въ наше время вновь этотъ вопросъ требуетъ своего обсужденія, и это послѣднее является центромъ самаго напряженнаго и остраго вниманія, такъ какъ въ немъ сосредоточиваются самыя насущныя потребности философіи, ищущей положительныхъ путей. Проблема логическаго выраженія интуицій въ понятіяхъ есть только новое одѣяніе для этой вѣковѣчной проблемы, она естественно вытекаетъ изъ вопросовъ о методѣ основной науки, такъ какъ сама лежитъ въ основѣ всякой методологіи. А разъ поставленная она уже само собою влечетъ цѣлый рядъ новыхъ и принципіальныхъ проблемъ, идущихъ, отчасти, въ направленіи ея собственнаго обобщенія, а отчасти, въ направленіи углубленія и перехода отъ выражаемаго къ выражающему, и, въ концѣ-концовъ, къ послѣднему источнику всего дѣйствительно-разумнаго.

I. Интуиція опытная и идеальная.

Итакъ, для философіи одной изъ ея первыхъ задачъ является вопросъ объ *основаніи*, на которомъ можно было бы построить все зданіе нашего знанія какъ знаніе философское, такъ и научное, какъ дѣйствительности, такъ и „идеальнаго міра". „Философія по своей сущности есть наука объ истинныхъ началахъ, объ источникахъ, о ῥιζώματα πάντων" [1]). Въ самой философіи, слѣдовательно, необходимо позаботиться объ отысканіи фундамента, „началъ",—о такихъ началахъ и принципахъ по своей идеѣ и призвана говорить „*первая*" философія. Но въ то время какъ исходнымъ утвержденіемъ положительной философіи было признаніе того, что „основной" философской наукой должна быть наука объ основахъ всего существующаго, слѣдовательно, о самомъ бытіи, негативная философія относилась къ этому основоположенію отрицательно, и въ своемъ мнимо-утвержденіи, софизмѣ, задачи „первой" философіи видѣла въ изученіи не познаваемаго бытія, а познающаго субъекта, но опять-таки не въ его *бытіи*, какъ познающаго субъекта, а только въ его познавательныхъ формахъ. Въ этомъ собственно и есть главный грѣхъ софистики и „теоріи познанія",—психологизмъ есть только частное выраженіе этого основного недостатка негативной философіи, и, очевидно, отъ него въ его философскомъ, указанномъ смыслѣ „теорія познанія" по существу освободиться не можетъ, такъ какъ онъ къ ея собственному существу принадлежитъ.

[1]) *Husserl*, Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 340.

Поэтому-то, „теорія познанія“, если она отожествляется съ теоретической философіей вообще, неизбѣжно приводитъ или къ субъективистической метафизикѣ или къ прямому отрицанію философіи, какъ познанія дѣйствительно сущаго. Для характеристики положительной философіи мы принимаемъ не разъ высказывавшійся принципъ, нашедшій свое самое яркое выраженіе, на нашъ взглядъ, въ формулѣ Юркевича: „*для того, чтобы знать, нѣтъ нужды имѣть знаніе о самомъ знаніи*“ [1]).

Необходимо отмѣтить весьма важный моментъ въ исторіи философіи, который, по крайней мѣрѣ, отчасти объясняетъ и широкое господство въ современной философской мысли негативизма. Дѣло въ томъ, что положительная философія часто выражалась какъ въ рѣшеніи, такъ и въ постановкѣ своихъ задачъ, если и не неправильно, то во всякомъ случаѣ *неполно*. Обращая все свое вниманіе на рѣшеніе проблемы о бытіи, съ первыхъ же своихъ шаговъ (Платонъ) она находитъ различіе между дѣйствительнымъ и идеальнымъ бытіемъ, равно какъ и между различными видами каждой изъ этихъ формъ бытія, но она оказывается *неполной* въ томъ смыслѣ, что она не обратила должнаго вниманія на бытіе самого познающаго субъекта. Именно

---

[1]) *Юркевичъ*, Идея. Стр. 11.—Впрочемъ, тоже ср. Спиноза: non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Tractatus de intellectus emendatione. Ed. Bruder, Vol. II, P. 16—17.—Хорошо у **Тейхмюллера**: „Auch die Erkenntnisslehre kann sich ohne den Begriff des Seins nicht vollziehen, da die Erkenntniss selbst schon etwas *ist* und Seiendes zum Gegenstande hat“. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau 1882. S. 3. Конечно, это — развитіе мысли Лотце. Ср. его Grundzüge der Logik. Lpz. 1883. § 92, S. 90. Нечего ужъ говорить о Гегелѣ.—Разумѣется, Шеллинговская идея „тожества“ относится сюда же, хотя здѣсь уже есть и нѣчто новое.—Своеобразное мѣсто въ отношеніи къ онтологіи занимаетъ у Лотце феноменологія. Grundzüge der Metaphisik. Lpz. 1883. Ср. также *Class*, Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Lpz. 1896.

этотъ пробѣлъ и использовала съ такимъ успѣхомъ негативная философія. Но этотъ пробѣлъ превращался нерѣдко прямо въ недостатокъ, въ ошибку, когда положительная философія пыталась представить бытіе познающаго субъекта, какъ эмпирическое дѣйствительное бытіе, потому что такимъ образомъ въ положительную философію въ формѣ, по большей части, психологизма, но и натурализма вообще, проникалъ тотъ самый недостатокъ,—только съ другимъ знакомъ,—который лежитъ въ основѣ „теоріи познанія“. И именно Кантъ тѣмъ и занялъ свое крупное мѣсто въ исторіи философіи, что онъ усматривалъ, иногда даже кажется, что ясно видѣлъ, особое, не-эмпирическое и не-дѣйствительное, бытіе субъекта познанія.

Развитіе положительной философіи, такимъ образомъ, стало возможно въ двоякомъ направленіи: заполненіе указаннаго пробѣла и дальнѣйшая разработка завѣщаннаго вѣками, а вмѣстѣ съ тѣмъ, освобожденіе отъ софизма черезъ признаніе однимъ изъ вопросовъ „первой“ философіи вопроса о *бытіи* познающаго разума; дальнѣйшій путь—черезъ установленіе отношенія этого вида бытія къ другимъ видамъ и формамъ его и, такимъ образомъ, возвращеніе къ положительной философіи.

Именно этимъ путемъ, сколько я понимаю, и идетъ Гусерль, его феноменологія и должна быть той „первой“ философіей, безъ которой немыслима ни философія, ни наука вообще, она должна быть „основной наукой философіи“ (die Grundwissenschaft der Philosophie) [1]).

Окружающій насъ міръ явленій при нашемъ „естественномъ“ отношеніи къ нему представляетъ собою міръ *опыта*, и науки, направляющіяся на изученіе его, имѣ-

[1]) Ideen.... S. 1, ср. S. 121.

ютъ дѣло съ бытіемъ, которое мы можемъ характеризовать, какъ бытіе дѣйствительное, реальное, „бытіе въ мірѣ“ [1]). Эти науки суть науки эмпирическія, объ опытѣ или о „фактахъ“ реальнаго міра, всегда индивидуальныхъ, т.-е. относящихся къ опредѣленному пространству и времени, и потому, фактахъ *„случайныхъ“*. Эта „случайность“ фактовъ означаетъ здѣсь то, что они, будучи обнаружены въ опредѣленномъ мѣстѣ и времени, не заключаютъ въ себѣ *по существу* ничего такого, что исключало бы возможность ихъ во всякомъ другомъ мѣстѣ и времени, при всякой другой обстановкѣ, и т. п. Такъ называемая закономѣрность или законность ихъ сама выражаетъ только фактическое правило, которое могло бы при обстоятельствахъ быть совершенно инымъ. Однако, уже изъ самого смысла, изъ сущности такой случайности вытекаетъ ея соотносительность съ нѣкоторой также существенной *необходимостью*, противостоящей простымъ фактическимъ правиламъ эмпирической дѣйствительности. Такимъ образомъ, случайности фактовъ „бытія въ мірѣ“, противостоитъ нѣчто, что характеризуется, какъ необходимость сущности, какъ „бытіе въ идеѣ“, и мы можемъ соотвѣтственно говорить о наукахъ идеальныхъ, эйдетическихъ, или наукахъ о сущностяхъ въ противоположность эмпирическимъ наукамъ или наукамъ о фактахъ. Чистыя идеальныя науки— „чисты“ отъ всякаго опыта, какъ опыта, одинаково какъ въ смыслѣ своего предмета, такъ и въ смыслѣ его обоснованія, онѣ предполагаютъ другое отношеніе къ окружающему насъ міру явленій, не „естественное“, а идеальное. Какъ мы увидимъ ниже, это не есть уничтоженіе или отрицаніе дѣйствительности, но это есть извѣстное устремленіе нашего зрѣнія, новая „уста-

[1]) Ideen... S. 7 ff.

новка" нашего теоретическаго отношенія, благодаря которой мы получаемъ возможность непосредственно переходить отъ „естественнаго" бытія въ мірѣ къ бытію иного порядка и иныхъ сущностей и, такимъ образомъ, говорить на ряду съ науками эмпирическими о наукахъ идеальныхъ.

Принимая во вниманіе это раздѣленіе случайнаго и необходимаго, эмпирическаго и эйдетическаго, идеальнаго,—вообще „факта" и „сущности",—мы должны признать, что феноменологія можетъ быть только наукой о сущностяхъ, и этимъ уже гарантируется ей тотъ абсолютный характеръ, безъ котораго „основная наука" вообще немыслима. Сущность вообще, и та сущность, на которую направляется изученіе феноменологіи, не есть нѣчто получаемое путемъ гипотезъ и выводовъ, а есть „такая же" интуиція, усмотрѣніе, нашего разума, какъ и индивидуальная интуиція дѣйствительнаго,—такая же по непосредственной данности, но, разумѣется, иная по данному интуиціи. „Все дѣло заключается въ томъ, чтобы мы видѣли и вполнѣ усвоили, что точно такъ же непосредственно, какъ можно слышать тонъ, можно интуитивно видѣть нѣкоторую „сущность", сущность „тонъ", сущность „вещь въ явленіи", сущность „видимая вещь", сущность „образное представленіе", сущность „сужденіе" или „воля" и т. д.,—видѣть и въ интуитивномъ видѣніи высказывать эссенціальныя (Wesensurteile) сужденія" [1]). Гусерль не останавливается на общемъ опредѣленіи того, что изучаетъ феноменологія, какъ „сущности", но идетъ дальше въ опредѣленіи бытія его и характеризуетъ его вообще, какъ „интенціональность". Такимъ образомъ, открывается широкое поле для изслѣдованія какъ самого этого бытія, такъ и всѣхъ другихъ его формъ и видовъ какъ въ ихъ

[1]) Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 318.

взаимномъ коррелативномъ отношеніи, такъ и въ ихъ коррелативномъ отношеніи къ интенціональному бытію. Но особое преимущество Гусерля,—и это именно его рѣшительно отличаетъ отъ негативной и софистической философіи,—что предметъ феноменологіи онъ получаетъ не путемъ отрицанія дѣйствительности, также не путемъ абстрактнаго извлеченія его изъ дѣйствительности и гипостазированія продукта этой абстракціи,—такъ какъ абстракція дѣйствительности всегда остается все же „частью“ дѣйствительности или является просто фикціей,—но также и не путемъ искусственныхъ умозаключеній, построенныхъ на двусмысленныхъ, благодаря своему отрицательному характеру, понятіяхъ „предѣла“ или „границы“, а путемъ только перемѣщенія устремленія „зрѣнія“, путемъ иной, какъ онъ самъ говоритъ, „установки“.

Вѣдь, въ концѣ концовъ, мы наталкиваемся на обычную вещь: философія желаетъ изучать „все“, но это „все“ изучается другими науками, разбирается ими по частямъ, что же остается философіи? Здѣсь повторяется этотъ же вопросъ: науки какъ естественныя, такъ и психологія, о естественныхъ и культурныхъ явленіяхъ, изучаютъ „явленія“, „феномены“,—что же остается на долю феноменологіи? „Феноменъ“ можетъ пріобрѣтать сколько угодно значеній,—если философія желаетъ изучать „все“, то всѣ эти значенія должны стать и ея объектами изученія, здѣсь нельзя говорить, что философія изучаетъ „иныя“ значенія или въ иномъ смыслѣ, чѣмъ спеціальныя науки. И феноменологія, дѣйствительно, желаетъ изучать „все“, только въ иной установкѣ, чѣмъ это дѣлаютъ другія науки, и такимъ только образомъ она можетъ, не уничтожая дѣйствительности, оставаться наукой обо „всемъ“, и при томъ основной наукой. Ничьи права здѣсь не нарушаются, ничьи интересы не затрогиваются, никакое бытіе не вносится въ

проскрипціонные списки, никакое познаніе не попадаетъ въ Index scientiarum prohibitarum,—познанію бытія открывается совершенно свободный путь.

Мы не ограничиваемся этимъ общимъ указаніемъ, а остановимся подробнѣе на нѣкоторыхъ понятіяхъ, такъ какъ, по крайней мѣрѣ, отчасти они усвоиваются послѣдующимъ изложеніемъ.

Феноменологія, въ нашемъ истолкованіи, желаетъ изучать „все", но *все* въ его „сущности" или „идеѣ", эйдосѣ. Этимъ воспроизводится только старое опредѣленіе Платона, по которому философъ любитъ *всякое* значеніе и ненасытенъ въ немъ; этого еще мало, есть любители прекрасныхъ звуковъ, красокъ, формъ, но ихъ умъ неспособенъ видѣть и любить природу самого прекраснаго, истинный философъ способенъ стремиться къ красотѣ самой по себѣ и видѣть ее самое по себѣ, т.-е. въ ея сущности [1]). Такимъ образомъ, уясненіе понятія *сущности*, и въ особенности въ его роли предмета феноменологіи есть ближайшій вопросъ, какъ можно будетъ видѣть, составляющій уже часть ея самой, такъ какъ при рѣшеніи этого вопроса уже намѣчаются первыя и основныя проблемы, подлежащія рѣшенію феноменологіи. Характеръ спеціально феноменологической „установки" и ея смыслъ—слѣдующая и связанная съ этимъ вопросомъ проблема, ведущая, въ свою очередь, вглубь къ установленію и опредѣленію методовъ феноменологическаго описанія.

Гусерлевское рѣшеніе вопроса о „сущности", эйдосѣ, опять-таки приближаетъ насъ въ извѣстномъ смыслѣ къ Платону. Феноменологія, какъ основная философская наука, не можетъ обойти коренной вопросъ всякой философіи, вытекающій изъ антиноміи: *всякое*

[1]) *Πολιτειας ε, 475C, 476B .....αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι..... Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐθό.....*

бытіе—индивидуально, всякое познаніе—обще. И, тѣмъ не менѣе, познаніе бытія, какъ оно есть, задача не только метафизики, но и науки, хотя только метафизика такъ формулируетъ свою задачу, принимая ее во всей ея непосредственности. „Теорія познанія“ (=субъективистическая метафизика) усвоила себѣ спеціально этотъ вопросъ подъ заглавіемъ: объ отношеніи сознанія къ бытію, но совершаетъ здѣсь явно подмѣну и начинаетъ, поэтому, съ ни чѣмъ неоправдываемаго догмата, желая познавать само познаніе, но уже не какъ бытіе, а какъ „условіе“ его, — голословная антиципація, пока мы не знаемъ, что познаніе *есть* и *какъ* оно есть, и nonsens, contradictio in adjecto, когда оказывается, что реальное бытіе подчиняется трансцендентальному условію.

Отсюда не трудно видѣть, что гносеологическое рѣшеніе этой антиноміи по существу, если только имѣть въ виду *„субъективизмъ“* такого рѣшенія, обязываетъ къ номинализму. Дѣло нисколько не мѣняется отъ того, будемъ ли мы называть свою теорію познанія психологической или трансцендентальной. Тутъ номинализмъ Беркли, Юма или Милля одного порядка съ номинализмомъ Канта и новокантіанскаго позитивизма. Въ концѣ концовъ, номинализмъ, будучи доведенъ до скептическаго абсурда, какъ у Риккерта, съ провозглашеніемъ идеала познанія въ наибольшемъ удаленіи отъ дѣйствительности, уже не можетъ разсматриваться, какъ попытка разрѣшенія вопроса, такъ какъ представляетъ собою простое возвращеніе къ нему, — на вопросъ, какъ разрѣшить приведенную антиномію, позитивизмъ намъ отвѣчаетъ: признаніемъ и утвержденіемъ антиноміи! Это — крайній номинализмъ.

Гусерль, на нашъ взглядъ, возвращаетъ наблюдателя къ его нормальной позиціи: данное разсматривается прежде всего *какъ данное*, какъ находящееся *передъ* нами, какъ

предметъ, какъ *данный* вопросъ. Здѣсь нѣтъ теорій и готовыхъ отвѣтовъ, всякое высказываніе о данномъ подвергается анализу съ цѣлью выдѣленія на самомъ дѣлѣ даннаго, и дальше, на самомъ дѣлѣ *первично* даннаго. Все существующее и сущее,—каковы бы ни были формы ихъ бытія,—представляетъ собою многообразіе называемыхъ предметовъ, на которые направляется наше теоретическое (въ самомъ широкомъ смыслѣ) отношеніе, какъ на задачу, въ которой первымъ вопросомъ является вопросъ о первично данномъ прямой *дающей* интуиціи. Реально данное мы получаемъ въ интуиціи черезъ „воспріятіе", какъ индивидуальное, фактическое. Въ „воспріятіи" мы отличаемъ данное въ „воспоминаніи" или инымъ воспроизводящимъ образомъ отъ того, что дано „первично". Мы видѣли, какъ коррелативно „случайности" этого индивидуально даннаго устанавливается „необходимость" *сущности*. Не трудно видѣть, что „*что*" индивидуальнаго становится „что" соотвѣтствующей сущности, поскольку мы его устанавливаемъ, „полагаемъ въ идеѣ" [1], — эмпирическая или индивидуальная интуиція, такимъ образомъ, превращается въ „идеацію", идеальную интуицію или „интуицію сущности". Данное этой интуиціи составляетъ по отношенію къ эмпирической интуиціи соотвѣтствующую ей *чистую* сущность, или *эйдосъ*, — одинаково, идетъ ли рѣчь о высшей категоріи или ея спецификаціи, и вплоть до полной конкретности. На ряду съ предметами „естественнаго" міра мы начинаемъ говорить о новыхъ, иныхъ предметахъ, иного сорта интуиціи и, очевидно, иного рода бытія. „*Сущность (эйдосъ) есть новаго вида предметъ. Какъ данное индивидуальной или опытной интуиціи есть индивидуальный предметъ, такъ данное интуиціи сущности—чистая сущность*". Есть полное основаніе го-

[1]) Ideen... S. 10 f.

ворить здѣсь объ особаго рода предметѣ и особаго рода интуиціи, такъ какъ рѣчь идетъ не о простой внѣшней аналогіи, а о дѣйствительно общемъ: точно такъ же, какъ эмпирическая интуиція „*даетъ*“ индивидуальный предметъ, „совершенно такъ же интуиція сущности есть сознаніе чего-то, „предмета“, чего-то, на что направляется ея взоръ, и что въ ней „дано само“; но что потомъ также въ другихъ актахъ можетъ „представляться“, смутно или отчетливо мыслиться, дѣлаться субъектомъ истинныхъ и ложныхъ предикацій—именно какъ всякій „*предметъ*“ *въ необходимо широкомъ смыслѣ формальной логики*“. Но само собой разумѣется вмѣстѣ съ тѣмъ, что эта интуиція должна быть тщательно и принципіально отличаема отъ эмпирической интуиціи,— какъ говоритъ Гусерль, она „принципіально *собственнаго* и *новаго вида*“ [1]).

Стоитъ ближе присмотрѣться къ характеру обоихъ „видовъ“ интуиціи, чтобы сдѣлать возможно яснымъ ихъ отношеніе и избѣжать въ будущемъ недоразумѣній. Гусерль говоритъ о двухъ „видахъ“ интуиціи. Вполнѣ ли это точно? Интуиція „вообще“, слѣдовательно, является „родомъ“ и мы получаемъ право устанавливать отношенія и дѣлать выводы, какіе вообще допускаетъ логика, когда рѣчь идетъ объ отношеніи „вида“ и „рода“. Но стоитъ вдуматься, съ одной стороны, въ

---

[1]) Очень ясно высказываетъ аналогичную мысль по поводу отношенія „единичныхъ представленій“ и „общихъ понятій“ Штумфъ: „Какъ бы въ другихъ отношеніяхъ ни думали о сущности понятій,.....—одно ясно, что они не могутъ разрѣшиться ни въ простую сумму, ни въ простое среднее единичныхъ представленій. И что касается ихъ возникновенія, то это ясно, что они получаются безъ расходованія и безъ производства единичныхъ представленій и безъ измѣненій содержанія послѣднихъ. При опредѣленныхъ условіяхъ..... понятіе выступаетъ сверхъ наличныхъ явленій и отношеній, по ихъ поводу, ими несомое, но не изъ нихъ сложенное“. *C. Stumpf,* Erscheinungen u. psychische Funktionen. Brl. 1907. S. 24–25.

принципіальное различіе ихъ, видное уже изъ различія „фактическаго“, случайнаго, и необходимаго, что касается предмета, и еще глубже, изъ различія ихъ положенія среди другихъ актовъ, и даже просто психическихъ процессовъ, а съ другой стороны, и въ то, что, дѣйствительно, является для нихъ „общимъ“. Въ первомъ отношеніи подчеркнемъ только одно: репродукція эмпирическихъ воспріятій, какъ воспоминаніе во времени, не имѣетъ ничего общаго съ репродукціей идеальныхъ интуицій, „воспроизводящихъ“ одну и ту же сущность, внѣ всякаго времени. Ясно, что изъ этого одного вытекаетъ безконечный рядъ другихъ не менѣе принципіальныхъ различій. Съ другой стороны, вѣдь единственнымъ „общимъ“ является для нихъ ихъ „первичная данность“, причемъ характеръ этой данности уже принципіально разный. Не имѣемъ ли мы дѣла въ этомъ обобщеніи, въ концѣ концовъ, не съ „обобщеніемъ“, а просто съ логическимъ *формализированіемъ?* Конечно, если имѣть это въ виду, можно избѣжать эквивокаціи, пользуясь терминомъ *видъ*.

Но, что здѣсь, дѣйствительно, есть поводъ къ недоразумѣніямъ, проистекающимъ изъ непониманія именно взаимнаго отношенія интуицій, ясно изъ той полемики, которую вызываетъ приведенное раздѣленіе ихъ. Ихъ взаимное отношеніе, повидимому, ясно: рѣчь идетъ не о двухъ эмпирическихъ „зрѣніяхъ“, не о двухъ „сторонахъ“ или „подходахъ“ или „точкахъ зрѣнія“, или какъ еще, а о нѣкоторомъ *одномъ* устремленіи, „направленности“ взора-сознанія, который въ являющемся ему и схватываетъ то, что мы при естественномъ отношеніи къ міру, называемъ фактомъ, опытно даннымъ, опытной интуиціей, и т. д., но тотъ же „взоръ“ не останавливается на этомъ, а какъ бы идетъ дальше вглубь, „проникаетъ насквозь“ индивидуальное вплоть до его сущности въ разныхъ, можетъ-быть, безконеч-

ныхъ, ступеняхъ его спецификаціи и генерификаціи. И понятно, что это „проникновеніе“ „исходитъ“ отъ индивидуальной интуиціи,—хотя также оно можетъ „исходить“ отъ воспоминанія и даже отъ образа фантазіи,—но все же оно не есть ни въ коемъ случаѣ схватываніе ея самой, не есть установленіе какой бы то ни было *дѣйствительности*, а есть установленіе принципіально новаго сорта предметовъ [1]). Въ то же время и въ связи съ этимъ установленіе интуицій сущности не включаетъ, конечно, установленія эмпирическаго существованія, и чистыя высказыванія о сущностяхъ не содержатъ никакихъ утвержденій относительно фактовъ, во всякомъ случаѣ, изъ нихъ *однихъ* нельзя заключать къ фактическимъ истинамъ. Такимъ образомъ, невзирая на ихъ тѣсную „связь“ и даже на „неотдѣлимость“ эйдоса отъ индивидуальнаго, мы не можемъ найти между ними ничего „общаго“ кромѣ формальнаго признака непосредственной первичной данности. Наконецъ, каждый „сортъ“ интуиціи можетъ устанавливать сколько угодно *видовъ* предметовъ, и можно говорить о видахъ какъ опытной, такъ и идеальной интуиціи, между соотвѣтствующими изъ нихъ можетъ наблюдаться постоянное кор-

---

[1]) „Gewiss liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, dass ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt, obschon freilich keine Erfassung desselben und keinerlei Setzung als Wirklichkeit; gewiss ist, dass infolge davon keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein «entsprechendes» Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewusstseins—wie auch umgekehrt keine individuelle Anschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation und in ihr der Blickrichtung auf die entsprechenden, sich im individuell Sichtigen exemplifizierenden Wesen; aber das ändert nichts daran, dass *beiderlei Anschauungsarten prinzipiell unterschieden* sind, und in Sätzen, derart wie wir sie soeben ausgesprochen haben, bekunden sich nur ihre Wesensbeziehungen“. Ideen... S. 12. Ср. Log. Untersuch. B. II, S. 108 f. (2. Aufl.).

релативное отношеніе, но все же они сами по себѣ остаются принципіально разными, фактомъ и сущностью,—со стороны самого бытія,—„существованіемъ“ и „сутью“ („Existenz“ und „Essenz“) [1].

Такимъ образомъ, можно видѣть, какъ вырывается почва изъ-подъ ногъ номинализма,—смыслъ коренной отмѣченной нами антиноміи выступаетъ въ такомъ освѣщеніи, что призрачность самой антиноміи становится наглядно ухватываемой, хотя, конечно, этимъ еще не разрѣшенъ, пока даже не затронутъ, вопросъ, составляющій историческое оправданіе номинализма, спеціальный вопросъ о роли nomina [2]. Что касается принципіальной стороны „реализма“ Гусерля, то она можетъ только требовать уясненія новой проблемы, именно его постановкой вопроса и вызываемой: какъ и откуда мы приходимъ къ тому, чтобы въ первично данномъ интуиціи видѣть нѣкоторое X, загадки-предметы, требующіе своего теоретическаго разрѣшенія, и совершенно вообще: *какъ есть дѣйствительность*? Mutatis mutandis мы воспроизводимъ сомнѣніе Гегеля по адресу интеллектуальной интуиціи Шеллинга,—не представляетъ ли она самое дѣйствительность недѣйствительнымъ образомъ?—Этотъ вопросъ, относящійся одинаково къ предметамъ, какъ эмпирической, такъ и идеальной интуиціи, мы оставляемъ какъ руководящій для всего послѣдующаго, отмѣтимъ только здѣсь же, что если какой-нибудь смыслъ имѣютъ еще попытки реставраціи номинализма, то только въ направленіи этого вопроса,—въ остальномъ они частью плодъ недоразумѣнія, частью возстанавливаютъ номинализмъ просто какъ замаскированный реализмъ.

---

[1]) Ideen... S. 12—13.

[2]) Ср. объ этомъ вопросѣ Log. Unters., главнымъ образомъ, I, II и IV.

Новѣйшая попытка Астера [1]) реставрировать номинализмъ можетъ послужить иллюстраціей послѣдняго вывода. Астеръ устанавливаетъ дилемму,—или Гусерль или номинализмъ,—которую онъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: „или рѣчь объ *одномъ* тожественномъ общемъ предметѣ, человѣкѣ вообще, цвѣтѣ вообще („dem" Menschen, „der" Farbe) и т. д. есть просто *фиктивная* рѣчь: тогда мы остаемся при номинализмѣ. Или такое образованіе (ein solches Gebilde) есть, тогда мы должны отъ Аристотеля вернуться къ Платону, поскольку мы должны искать это образованіе не *въ* индивидѣ, а *внѣ* его, хотя бы даже не какъ реально существующую вещь" [2]). Прежде всего именно у Гусерля ни о какомъ „образѣ" или „образованіи" (Gebilde) рѣчи нѣтъ,—у него говорится не объ *воображеніи*, а объ „идеаціи" или интуиціи сущности, которую онъ, хотя и называетъ „видомъ" интуиціи, но тѣмъ не менѣе не думаетъ, конечно, что на него можно переносить то, что можетъ быть приписано другому виду. Не менѣе неудачно здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ объ *основныхъ* до-теоретическихъ вопросахъ, поднимать разговоръ о чемъ-то *„внѣ"* или *„внутри"* индивида. Психологически его недоразумѣнія возникаютъ изъ того, что онъ, оставаясь самъ при психологическомъ истолкованіи понятій и сужденій,—(опираясь на Корнеліуса, онъ считаетъ сужденія воспоминаніями и ожиданіями),—такъ понимаетъ и Гусерля, ждетъ отъ идеальныхъ интуицій возможности возникнуть въ воспоминаніи, считаетъ ихъ „образами" и т. п., игнорируя, что они не подлежатъ никакому эмпирическому и прежде всего никакому временному опредѣленію. Онъ приписываетъ, напр., критикуемому имъ направленію

[1]) *E. von Aster*, Prinzipien der Erkenntnislehre. — Versuch zu einer Neubegründung des Nominalismus. Lpz. 1913.

[2]) O. c. S. 43.

такой взглядъ, какъ если бы само понятіе „рода“ здѣсь получалось путемъ абстракціи отъ всякаго hic et nunc, не только не принимая во вниманіе ученіе объ абстракціи названнаго направленія, но просто закрывая глаза на тотъ фактъ, который лежитъ въ самой основѣ этого ученія,—что сама возможность такой абстракціи можетъ быть обусловлена только тѣмъ, что *уже* должна быть на лицо интуиція этого „рода“.

Но важно также, какія соображенія выдвигаетъ Астеръ противъ второй части дилеммы *по существу*. Онъ допускаетъ, что теорія Гусерля „единственно возможная теорія общаго“, если не стать на точку зрѣнія номинализма. Но его побуждаетъ выступить именно противъ Гусерля то, что такъ или иначе для себя разрѣшали и Аристотель и Локкъ, но чего не сдѣлалъ Гусерль: „Аристотель и Локкъ пытаются сдѣлать для насъ понятнымъ до извѣстной степени общее и тотъ путь, какимъ мы доходимъ до него отъ индивидуальнаго“, но и обратно, онъ не находитъ у него никакихъ свѣдѣній „объ отношеніи общаго къ индивиду“, „И, наконецъ, можетъ быть самое важное. Когда мы устанавливаемъ положенія о трехугольникѣ, трехугольникѣ вообще, эти положенія eo ipso годятся (gelten) также для единичнаго, и притомъ для всякаго единичнаго трехугольника, для всѣхъ трехугольниковъ“. — Эта связь остается у Гусерля непонятной: „Вопросъ о дальнѣйшемъ „почему“ остается безъ отвѣта“ [1]).

Фактически невѣрно, будто Гусерль этихъ вопросовъ не касается [2]), но принципіально важно, что ихъ для Гусерля въ такой формѣ, какъ ихъ ставитъ Астеръ и

---

[1]) O. c. S. 46—48.

[2]) На протяженіи всѣхъ Log. Unters.,—въ особенности тутъ важны направленныя противъ номинализма страницы и среди нихъ 149 (по нов. изд.) гдѣ § 17 заканчивается словами о «die Scheinprobleme und die Scheintheorien».

не должно быть,—именно здѣсь не съ Локкомъ и Аристотелемъ надо сопоставить его взгляды, а съ Платономъ. Мы видѣли, какъ проникаетъ идеація черезъ опытную данность къ эйдетическому предмету, видѣли, въ чемъ состоитъ коррелативность предметовъ интуиціи обоего сорта, наконецъ, видѣли и относительную автономію каждаго рода предметовъ, запрещавшую отъ „*однихъ*“ эйдетическихъ предметовъ переходить къ эмпирическимъ. Правда, все это открывается не черезъ „почему“, не черезъ посредство „теорій“, а путемъ феноменологическаго описанія даннаго, какъ оно дано, какъ мы его „видимъ“. Но Астеръ отказывается именно *видѣть*,—въ случаяхъ отношенія индивида къ species, ему „кажется“, что на лицо „не данность species, а знаніе о принадлежности даннаго индивидуальнаго содержанія къ чему-то, что непосредственно не дано“ [1]). Что оно непосредственно не дано эмпирически, „чувствамъ“, объ этомъ нѣтъ спора, но если оно дано, какъ думаетъ Астеръ, не непосредственно, то вѣдь остается все та же старая психологистическая антиномія: *первый* источникъ его или эмпирическій или не-эмпирическій. Вотъ послѣдняго Астеръ и не хочетъ ни за что допустить. Лишено интереса повторять аргументы противъ психологизма, интереснѣе другое: феноменологическій источникъ этого недоразумѣнія у Астера. Намъ кажется, что уже послѣднее замѣчаніе его о „чемъ-то“ приводитъ насъ къ поставленному выше вопросу о „предметѣ“ и „дѣйствительности“... Тоже говоритъ и самое опредѣленіе Астеромъ своего и *всякаго* номинализма: „номинализмъ всякаго оттѣнка,—это именно выражаетъ его сущность,—утверждаетъ, что общія понятія, общіе предметы суть фикціи, предметы, которые ни въ какомъ смыслѣ, ни какъ реальные, ни какъ идеальные, ни какъ

[1]) O. c. S. 49.

физическіе, ни какъ психическіе, ни какъ самостоятельные, ни какъ части предметовъ, не существуютъ, образованія, которыя, слѣдовательно, и ни въ какой формѣ намъ не могутъ быть знакомы, ни при какихъ обстоятельствахъ не могутъ быть для насъ налицо какъ феноменальныя данности“ [1]). Если въ этомъ опредѣленіи присущую негативизму категоричность перевести на языкъ дѣйствительнаго сомнѣнія и вопрошанія, то проблема, которая здѣсь затрогивается, состоитъ именно въ томъ, какъ отъ непосредственной данности интуиціи мы приходимъ не только къ предмету, но прежде всего къ самому вопросу о „предметѣ“, какъ нѣкоторой „дѣйствительности“.

Непосредственное усмотрѣніе въ идеальной интуиціи особаго рода предмета какъ сущности, влечетъ за собою, какъ было указано, вопросъ о тѣхъ „условіяхъ“, при которыхъ обнаруживается эта sui generis предметность,—при требованіи, вытекающемъ изъ существа основной философской науки, это изслѣдованіе должно составлять уже часть самой феноменологіи, такъ какъ всякій психологическій или иной спеціально-научный анализъ всегда здѣсь окажется предвзятой теоріей, искажающей смыслъ самого вопроса. Но и вообще первымъ шагомъ во всякомъ самостоятельномъ научномъ или философскомъ изслѣдованіи является строгій пересмотръ, ревизія, тѣхъ понятій и представленій, съ которыми приходится имѣть дѣло изслѣдователю, — это вѣрно, какъ въ большомъ, такъ и въ маломъ. Сомнѣніе („методическое“), критика, воздержаніе отъ сужденій (Urteilsenthaltung), вообще ἐποχή,—разныя названія, выражающія это необходимое методологическое требованіе познанія. И какъ большія эры въ развитіи философской и научной мысли связываются съ фактами по-

[1]) Ib. S. 34—35.

добнаго пересмотра, ревизіи, такъ они проникаютъ, или по крайней мѣрѣ, должны проникать, и въ каждую частную работу научнаго изслѣдованія, должны сопровождать ее на каждомъ ея шагу. Философская основная наука только въ томъ случаѣ и выполнитъ свое назначеніе, если она начнетъ съ ревизіи уже установившихся понятій, теорій, предположеній, часто предразсудковъ, сумѣетъ отдѣлить истинное отъ ложнаго, иллюзорное отъ дѣйствительнаго, и установитъ собственное содержаніе на основаніи строго провѣренныхъ и несомнѣнныхъ данныхъ. Эта работа не разъ производилась въ философіи, но философія не должна уставать повторять ее вновь и вновь.

Смыслъ подобнаго рода „ревизіи“ и пересмотра состоитъ въ томъ, что мы желаемъ найти такое твердое начало философствованія, которое не было бы „обременено“ никакимъ „предразсудкомъ“, предвзятостью, вообще и въ широкомъ смыслѣ не имѣло бы „*предпосылокъ*“. Какъ будто Эриннiи преслѣдуетъ современную философію въ ея стремленіи начать свое дѣло безъ „предпосылокъ“ и „допущеній“!.. Нужно, однако, отдать себѣ отчетъ въ томъ, отъ *какихъ* предпосылокъ мы хотимъ быть свободны, такъ какъ и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ эквивокаціей, и притомъ сложной.

Иногда разумѣютъ подъ предпосылками просто „посылки“, — тѣ первыя положенія, изъ которыхъ мы выводимъ въ своемъ построеніи содержаніе даннаго изложенія. Такого рода „предпосылки“, по существу, суть положенія недоказуемыя, т.-е., не выведенныя изъ другихъ, и не подлежащія доказательству, — въ этомъ смыслѣ и они могутъ быть названы „усмотрѣнными“ въ сущности, до-теоретическими положеніями. Можно считать особой задачей логики и основной науки раскрытіе ихъ содержанія и освѣщеніе путей ихъ достиженія. Основная философская наука ихъ самихъ и

имѣетъ своимъ содержаніемъ, и уже по этому одному должна быть свободна отъ нихъ, какъ „предпосылокъ". Но въ ней и вообще нѣтъ посылокъ, изъ которыхъ въ ней самой дѣлались бы теоретическіе выводы, или которыя служили бы *условіями* этихъ выводовъ или ихъ примѣненія.

Точно также, какъ *чистое* знаніе, она должна быть свободна отъ „предпосылокъ" и въ томъ смыслѣ, гдѣ подъ ними разумѣются нѣкоторыя положенія, получающія свое оправданіе только въ процессѣ теоретическаго построенія или черезъ примѣненіе его. По существу такія предпосылки носятъ въ широкомъ смыслѣ практическій характеръ и называются *постулатами*.

Но если называютъ „предпосылками" также *принципы* собственной работы того или иного знанія, то отъ нихъ, разумѣется, основная наука не можетъ быть свободна. Но и здѣсь она находится въ совершенно особомъ положеніи, которое можетъ имѣть аналогію только въ логикѣ. Подобно послѣдней и принципы своей работы основная наука включаетъ въ собственное содержаніе и по мѣрѣ осуществленія ихъ даетъ себѣ въ нихъ полный и исчерпывающій отчетъ.

Наконецъ, называютъ иной разъ „предпосылками" и *эмпирическія условія* самого философствованія и познанія, — всѣ эти „предпосылки" сводятся, въ концѣ концовъ, къ факту нашего собственнаго существованія. Понятно, что для того, чтобы философствовать, мы должны не только *уже* стремиться къ истинѣ, вѣрить въ ея достижимость и т. п., но должны, конечно, родиться, имѣть родителей, пить, ѣсть, и выполнять много другихъ функцій, прежде всего, значитъ, нужно существовать. Отъ *такого* рода „предпосылокъ", надо думать, не свободна феноменологія.

Философію не безъ основанія характеризуютъ, какъ науку о принципахъ вообще. Принципы суть, прежде

всего, *начала*, подъ которыми вовсе нѣтъ надобности разумѣть раціональные принципы, такъ какъ рѣчь идетъ о началахъ, какъ „исходныхъ пунктахъ“. Очевидно, что основная наука, будучи именно *начальной* наукой по смыслу своему и въ идеѣ своей исключаетъ возможность имѣть какія-либо „предпосылки“, поскольку только въ нее не вносятся начала гетерогенныя, какъ въ послѣднемъ значеніи понятія „предпосылки“.

II. Чистое сознаніе.

Человѣкъ сознаетъ окружающій его міръ во всемъ его многообразіи, сознаетъ самого себя, свои цѣли и дѣйствія, и собственное стремленіе къ познанію, но не трудно замѣтить, что какъ только онъ начинаетъ отдавать себѣ во всемъ этомъ отчетъ, въ его мысляхъ и высказываніяхъ тѣсно переплетается то, что онъ, дѣйствительно, и непосредственно, *видитъ, слышитъ* и такъ далѣе, и то, что слышалъ отъ другихъ, то, что онъ предполагаетъ на основаніи видѣннаго и слышаннаго и т. д. Первая задача основной философской науки можетъ и должна состоять только въ томъ, чтобы опредѣлить то, что человѣкъ непосредственно находитъ въ данномъ ему сознаніи, отъ того, что онъ самъ примышляетъ, къ чему онъ заключаетъ и т. п. Здѣсь нѣтъ оцѣнки, нѣтъ сужденія о большей или меньшей полезности или важности какой-либо изъ этихъ двухъ составныхъ частей того, о чемъ мы мыслимъ и говоримъ, — здѣсь только требованіе отдать себѣ отчетъ въ „источникѣ“ каждаго понятія, мысли и слова. Но, въ то же время, очевидно, что о цѣнности примышленнаго нами, „теоретическаго“, мы можемъ судить только послѣ того, какъ мы знаемъ, чѣмъ мы обладаемъ безъ этого теоретизированія, *до* него.

Основная философская наука должна быть свободна въ своемъ исходномъ пунктѣ: судя обо „всемъ“, она можетъ все взять своимъ исходнымъ пунктомъ, „началомъ“, — тѣхъ „догматическихъ“ принциповъ, съ кото-

рыхъ начинаетъ всякая другая наука, въ ней не должно быть, такъ какъ вѣдь она есть *основная* наука. И указанное „естественное“ положеніе человѣка къ окружающему его и къ нему самому она можетъ взять за свой исходный пунктъ и произвести въ немъ указанную работу разложенія и выдѣленія дѣйствительно *даннаго* отъ примышленнаго къ нему[1]). Міръ вещей, животныхъ, людей, цѣнностей, благъ и прочее въ этой „естественной установкѣ“ выступаетъ передъ нами какъ „естественный міръ“, но на ряду съ нимъ мы констатируемъ въ своемъ сознаніи и такія данныя, которыя мы не считаемъ данными естественнаго міра, и если мы обратимся только къ нимъ, мы какъ бы покидаемъ этотъ естественный міръ и попадаемъ въ міръ совершенно иного облика и порядка. Таковъ, напр., міръ *чиселъ*, арифметическій міръ, гдѣ два, пять, и т. д., не суть ни вещи, ни люди, ни блага, и тѣмъ не менѣе мы оріентируемся въ этомъ мірѣ и онъ существуетъ „внѣ“ того естественнаго міра. Мы легко совершаемъ переходъ изъ одного міра въ другой, не уничтожая при этомъ ни одного, и не сомнѣваясь въ другомъ, который мы только что покинули, послѣдній просто остается внѣ разсмотрѣнія, то-есть, онъ можетъ быть даже заднимъ планомъ моего сознанія, но только не можетъ составлять того „горизонта“, въ которомъ заключенъ новый міръ, къ которому мы переходимъ. Одно только „объединяетъ“ оба эти міра, — „дѣйствительный“ и „идеальный“, — это то, что они являются мнѣ данными въ моемъ сознаніи, спонтанные акты котораго, постоянно мѣняясь и переливаясь, направляются на внѣ-данное, разсматриваютъ его и изслѣдуютъ, объясняютъ, выражаютъ въ понятіяхъ и словахъ, описываютъ, сравниваютъ, различаютъ, считаютъ, радуются

---

[1]) Ideen.... S. 48 ff.

на него, боятся его, и т. д. и т. д. Мы можемъ обозначить всю эту совокупность „спонтанностей“ по отношенію къ „данному“ общимъ терминомъ, картезіанскимъ *cogito*. Само cogito можетъ сдѣлаться „предметомъ“, на который направляются другія cogito, — одно несомнѣнно, что эти cogito всегда налицо при той естественной установкѣ, съ которой мы начали, съ такой же несомнѣнностью, какъ все то, на что они направлены, какъ на данное. Рѣчь, конечно, идетъ не о несомнѣнности каждаго отдѣльнаго переживанія и его даннаго, не о фактѣ наличности того и другого, наоборотъ, по отношенію ко всему данному въ частности всегда можетъ имѣть мѣсто сомнѣніе, или во всякомъ случаѣ можетъ имѣть мѣсто попытка къ сомнѣнію. Такимъ образомъ, по отношенію ко всему „естественному міру“ мы получаемъ возможность установить слѣдующій „генеральный тезисъ естественной установки“: „Я всегда нахожу налицо передъ собою эту одну пространственно-временную дѣйствительность, къ которой принадлежу я самъ такъ же, какъ всѣ другіе въ ней находимые и равнымъ образомъ къ ней относимые люди. „Дѣйствительность“, — это уже выражаетъ слово, — я нахожу, какъ *находящееся предо мною тубытіе* (*daseiende*) *и принимаю ее, какъ она мнѣ дается, такъ же, какъ находящееся предо мною тубытіе*“ [1]).

Этотъ тезисъ естественной установки мы совершенно свободны попытаться подвергнуть весь и во всѣхъ его частностяхъ какъ сомнѣнію, такъ и ἐποχή, отъ этого въ немъ, какъ тезисѣ естественной установки, утверждающемъ наличное тубытіе міра, не мѣняется ничего, онъ остается цѣлью и задачей соотвѣтственныхъ наукъ. Дѣлая *попытку* подвергнуть что бы то ни было сомнѣнію или просто воздерживаясь отъ сужденія о

[1]) Ideen.... S. 52 — 53. Переводъ термина *das Dasein* черезъ *тубытіе* заимствую у *Вл. Соловьева*.

чемъ бы то ни было, мы безспорно совершаемъ нѣкоторое „уничтоженіе“, „снятіе“ соотвѣтственнаго тезиса, но въ высшей степени важно точно понимать значеніе этого „уничтоженія“. Это не есть превращеніе его въ антитезисъ, не есть вообще превращеніе утвержденія въ отрицаніе, или предположеніе, или допущеніе, или сомнѣніе, такъ какъ подобныя превращенія, состоящія въ измѣненіи нашего убѣжденія, не зависятъ отъ нашей воли, а обусловливаются соотвѣтственнымъ содержаніемъ предмета и его бытіемъ. И все же, дѣлая попытку подвергнуть нѣчто сомнѣнію, мы подвергаемъ тезисъ извѣстной модификаціи въ томъ отношеніи, что, хотя оно остается тѣмъ, что оно есть, оно полагается нами какъ бы *внѣ дѣйствія*, *выключается*, *заключается въ скобки*, другими словами, мы просто не дѣлаемъ изъ него *никакого примѣненія*.

Мы совершимъ, такимъ образомъ, перемѣну „установки“, если подвергнемъ феноменологической *ἐποχή* съ помощью метода выключенія установленный выше тезисъ „естественнаго міра“, другими словами, слѣдовательно, въ новой нашей установкѣ мы не будемъ имѣть дѣла съ „естественнымъ міромъ“, — не отрицая его и не сомнѣваясь въ немъ, мы его оставимъ внѣ нашего пользованія. „Если я такъ поступаю, — говоритъ Гусерль, — и въ этомъ я совершенно свободенъ, — то я, такимъ образомъ, *не отрицаю* этого міра, какъ если бы я былъ софистомъ, *я не сомнѣваюсь въ его тубытіи*, какъ если бы я былъ скептикомъ; но я произвожу „феноменологическую“ *ἐποχή*, которая мнѣ *совершенно закрываетъ всякое сужденіе о пространственно-временномъ тубытіи*“ [1]). Слѣдовательно, и что касается наукъ о естественномъ мірѣ, то какъ бы мы ихъ ни оцѣнивали, и они со всѣми своими сужденіями и тенденціями дол-

[1]) Ideen... S. 56. Ср. S. 142, такъ же и S. 278.

жны остаться внѣ нашего пользованія. Но тутъ и возникаетъ вопросъ, что же остается, если мы выключаемъ весь дѣйствительный міръ, со всѣмъ знаніемъ о немъ, выключаемъ, въ концѣ-концовъ, слѣдовательно, въ томъ числѣ и самихъ себя со всѣмъ нашимъ cogitare?

Остается, конечно, весь „*міръ какъ эйдосъ*“, — напр., мы видѣли его уже въ примѣрѣ чиселъ, — но въ феноменологіи, какъ основной философской наукѣ рѣчь идетъ не о немъ, хотя и здѣсь мы, выходя изъ сферы естественной установки, должны будемъ остаться въ области эйдетической. То особое бытіе, на которое теперь направляется нашъ взоръ, есть то, что выше было обозначено, какъ cogito, сами наши переживанія, сознаніе, *бытіе* совершенно своеобразное и, дѣйствительно, включающее *все*. Рѣчь идетъ не о психологическихъ процессахъ, такъ или иначе связанныхъ съ существами животнаго міра и человѣка, такъ какъ этотъ міръ уже подвергнутъ редукціи и составляетъ предметъ соотвѣтствующихъ „естественныхъ“ наукъ, а о чистой сферѣ сознанія, открывающейся имманентно нашему рефлектирующему взору. Это сознаніе, — мы о немъ говоримъ, какъ о сознаніи вообще, — въ силу своего абсолютно sui generis бытія не было и не могло быть подвергнуто произведенному выше выключенію. „Такимъ образомъ, оно (сознаніе) остается какъ „феноменологическое residuum“, въ качествѣ принципіально своеобразной области бытія (Seinsregion), которая, дѣйствительно, можетъ стать поприщемъ (das Feld) новой науки — феноменологіи“ [2]). Однако, прежде чѣмъ переходить къ анализу его въ собственно феноменологической установкѣ, остановимся на разсмотрѣніи сущности сознанія въ его полной конкретности,

[2]) Ideen.... S. 59.

въ живомъ потокѣ сознанія. Всякое переживаніе можетъ быть схвачено въ направленной на него рефлексіи со стороны его собственной интуитивной сущности, какъ своеобразное „содержаніе“, — на этомъ мы пока и сосредоточимъ свое вниманіе.

Нужно тщательно отличать то, что относится къ самому cogito и то, что относится къ его cogitatum. Во всякомъ воспріятіи есть его воспринимаемое, которое ни въ коемъ случаѣ не есть само переживаніе, послѣднее есть бытіе принципіально совершенно иного вида. Все воспринимаемое есть нѣчто существующее, „здѣсь и теперь“, оно лежитъ въ полѣ воспріятія или интуиціи, какъ бы окруженное другими воспріятіями или интуиціями, которыя также входятъ въ сознаніе или переживаніе, но въ силу необходимаго соотношенія cogito и cogitatum обо всякой интуиціи и обо всякомъ воспріятіи можно сказать, что это есть необходимо „сознаніе *чего-нибудь*“. То, что относится къ воспріятію, относится и ко всѣмъ другимъ переживаніямъ, воспоминаніямъ, фантазіи и т. д. равно какъ и къ переживаніямъ чувствованія или хотѣнія. Различіе между интуиціями данными ясно, на которыя направленъ нашъ „духовный взоръ“, и окружающимъ фономъ ихъ можно разсматривать, какъ двѣ разныя модификаціи сознанія: актуальное и неактуальное или потенціальное, сознаніе explicite и сознаніе implicite. Въ цѣломъ потокъ переживаній никогда не можетъ состоять только изъ чистыхъ актуальностей, но всегда одинъ модусъ сознанія переходитъ въ другой, cogito, какъ *актъ*, актъ сознанія переходитъ въ потенціальное сознаніе, и обратно [1]). Но существенное свойство сознанія сохраняется при этихъ переходахъ, и всякое переживаніе сознанія сохраняетъ свою существенную особенность,—

[1]) Ideen.... S. 63 ff.

быть сознаніемъ *чего-нибудь*, быть направленнымъ на что-нибудь, и въ этомъ смыслѣ всякое переживаніе остается „интенціональнымъ переживаніемъ", и, такимъ образомъ, хотя не всякій реальный моментъ въ конкретномъ единствѣ интенціональнаго переживанія обладаетъ характеромъ интенціональности,—какъ напр., ощущенія, какъ data переживаній и т. п.,—обратно, то, что принадлежитъ къ cogitatum, можетъ являться только объектомъ для интенціональнаго переживанія, но не становится отъ этого самимъ сознаніемъ, актомъ. Оно можетъ быть „интенціональнымъ объектомъ" и отличается отъ просто подмѣчаемаго объекта въ томъ смыслѣ, что на него направляется цѣлый рядъ актовъ,— не только акты воспріятія и вообще подмѣчанія „вещи" физическимъ или умственнымъ окомъ, но и акты оцѣнки, практическаго отношенія и под.,—но во всякомъ случаѣ, какъ интенціональный объектъ, оно всегда остается принципіально инымъ, чѣмъ актъ, по самому виду своего бытія. Поскольку мы все переживаемъ въ cogito, сама наша cogitatio не является такимъ интенціональнымъ объектомъ, но мы всегда и на нее можемъ направить свой *рефлективный* взоръ, — въ формѣ, понятно, новой cogitatio, — можемъ сдѣлать ее предметомъ „внутренняго воспріятія", и, слѣдовательно, также объектомъ [1]). Такимъ образомъ, мы получаемъ различіе переживаній или актовъ: внутренно, *имманентно* направленныхъ, къ сущности которыхъ относится, что ихъ интенціональные предметы принадлежатъ къ одному съ ними потоку переживаній, и представляютъ собою одно непосредственное единство одной конкретной cogitatio; и, съ другой стороны, *трансцендентно* направленныхъ переживаній, интенціональный предметъ которыхъ по существу не можетъ принадлежать этому потоку и

[1]) Ideen.... S. 67 f. О рефлексіи и ея роли въ феноменологіи см. S. 144 ff.

данъ не въ непосредственномъ единствѣ, а по существу не самостоятельно, абстрактивно.

Если мы ближе разсмотримъ это отношеніе воспріятія и воспринимаемаго, вещи въ воспріятіи, (какъ и всякой cogitatio и cogitatum), и при томъ не съ точки зрѣнія какой-либо *теоріи*, теоріи физика, психолога или примитивнаго, „наивнаго", человѣка, а какъ подобаетъ основной наукѣ,—въ ихъ непосредственной данности, то мы ближе подойдемъ къ нашей цѣли установленія сущности чистаго сознанія черезъ уясненіе вопроса о взаимномъ отношеніи трансцендентнаго и сознанія. При воспріятіи какой-либо вещи, напр., стола, мы констатируемъ, съ одной стороны, постоянно мѣняющееся воспріятіе, такъ что ни при какихъ условіяхъ при повтореніи оно не можетъ быть тѣмъ же, но съ другой стороны, сама воспринимаемая вещь не только не мѣняется, а остается *той же* во всѣхъ нашихъ актуальныхъ переживаніяхъ, она можетъ оставаться той же и для потенціальнаго сознанія, или вовсе не будучи воспринятой [1]). Любая вещь, какъ и каждая ея часть, сторона или моментъ, остается „тѣмъ же", нѣкоторымъ единствомъ, „синтезомъ отожествленія", несмотря на то, что она дается намъ въ непрерывно мѣняющемся многообразіи оттѣнковъ, въ которыхъ выступаютъ передъ нами data ощущеній, но оттѣнки эти опять-таки, какъ переживаніе,—хотя какъ было указано, и не интенціональное переживаніе, — есть нѣчто принципіально иное, чѣмъ оттѣняемое въ нихъ, они, какъ переживанія, не пространственны, а оттѣняемое можетъ быть принципіально возможно только какъ пространственное и не можетъ быть переживаніемъ; и, съ другой стороны, воспринимаемая вещь только и воспринимается въ своей дѣйствительности, черезъ посредство оттѣнковъ, какъ нѣкоторое интенціональное единство явленій, тогда какъ

[1]) Ideen... S. 74 ff.

переживаніе не выступаетъ въ оттѣнкахъ, а дано существенно. Такимъ образомъ, мы получаемъ общее положеніе, которое и должно быть поставлено въ основу самой основной науки: *вещь, воспринимаемое, ни въ какомъ возможномъ сознаніи вообще*,—потому что это принадлежитъ къ существу какъ вещи, такъ и сознанія,—*не можетъ быть дана, какъ реально имманентное*; между бытіемъ какъ переживаніемъ и бытіемъ, какъ вещью, выступаетъ въ основѣ существенное различіе. Это означаетъ, что сама вещь сплошь трансцендентна,—и такимъ образомъ вскрывается самое глубокое принципіальное различіе, какъ между двумя видами бытія: *сознаніемъ и реальностью*, такъ и между тѣми способами, какими они намъ даны: прямо въ своей сущности или черезъ посредство оттѣнковъ въ явленіяхъ.

Вещь какъ воспріятіе всегда дана черезъ оттѣнки только и необходимо въ явленіяхъ, иначе и она могла бы стать имманентнымъ бытіемъ и быть *просто* воспринимаемой какъ абсолютное, и также необходимо она дается всегда въ извѣстной неадэкватности, „односторонне“,—нѣкоторое ядро „дѣйствительно представляемаго (Dargestellten)“ всегда окружено горизонтомъ несобственно вмѣстѣ-даннаго, съ большей или меньшей неопредѣленностью, которая однако раскрывается, какъ законченная опредѣленность, предписываемая самой вещью, и съ постоянными переходами отъ одного момента къ другому, отъ новаго къ новому или старому и т. п.; напротивъ, переживаніе есть имманентное воспріятіе, простое усмотрѣніе того, что дано въ воспріятіи, какъ *абсолютное* (и не тожественное явленіямъ, даваемымъ черезъ оттѣнки), оно не имѣетъ никакихъ сторонъ и не представляется (darstellen) то такъ, то иначе [1]). И переживаніе, воспринимаемое имманентно,

[1]) Ideen. . S. 81. „Während es zum Wesen der Gegebenheit durch Erscheinungen gehört, dass keine die Sache als «Absolutes» gibt, statt in

никогда не можетъ быть воспринято совершенно и въ своемъ единствѣ адэкватно, такъ какъ оно представляетъ собою потокъ, въ которомъ нашъ взоръ направляется на одинъ какой-нибудь моментъ, тогда какъ остальное уплываетъ отъ него, поэтому, и само имманентное воспріятіе возможно только въ формѣ ретенціи. Но, очевидно, что эта неполнота и это несовершенство принципіально иного рода, чѣмъ тѣ, которыя мы встрѣчаемъ въ трансцендентномъ воспріятіи явленія черезъ посредство оттѣнковъ, такъ какъ хотя и здѣсь могутъ имѣть мѣсто относительныя различія степеней ясности или смутности, тѣмъ не менѣе они даются прямо какъ такія, „абсолютно“, а не черезъ мѣняющіеся и колеблющіеся оттѣнки.

Бытіе переживанія имѣетъ то особенное, что его воспріятіе, имманентное воспріятіе, направляется совершенно непосредственно на всякое переживаніе въ формѣ *рефлексіи*, т.-е. воспринимаемое переживаніе дается какъ нѣчто, что не только есть и длится, но *уже было*, *прежде*, чѣмъ на него былъ направленъ взоръ. Это въ высшей степени важное свойство имманентнаго воспріятія обнаруживаетъ новыя, глубокія и принципіальныя отличія его отъ трансцендентнаго воспріятія. Переживанія суть не только сознаніе *чего-нибудь*, но они сами составляютъ сознаніе, такъ что если даже на нихъ не направляется рефлектирующій взоръ, то все же не рефлектированно они всегда составляютъ задній планъ сознанія и всегда „готовы“ быть воспринятыми. Нѣчто подобное имѣетъ мѣсто и при трансцендентномъ воспріятіи, но только по отношенію къ вещамъ, которыя уже *явились* въ нашемъ полѣ зрѣнія, но остались незамѣченными, но не всѣ вещи выполняютъ это условіе,

einseitiger Darstellung, gehört es zum Wesen der immanenten Gegebenheit, eben ein Absolutes zu geben, das sich gar nicht in Seiten darstellen und abschatten kann“.

хотя бы уже по одному тому, что поле зрѣнія вниманія не безконечно. Переживаніе „являться“ не можетъ и оно „готово“ быть воспринятымъ только благодаря самому способу своего бытія по отношенію къ совершающему рефлексію Я [1]).

Къ этому добавимъ еще, что этотъ способъ бытія не можетъ быть названъ существованіемъ, какъ вытекаетъ изъ всего предыдущаго, а также относится къ „сути“, т.-е. имманентное воспріятіе по своему существу даетъ не бытіе во времени, а бытіе *внѣ времени*, или, что тоже,—„всегда“. Въ этомъ смыслѣ приведенныя выше указанія на „прежде“ не есть указаніе на эмпирическое время, а есть констатированіе того, что данное имманентное воспріятіе *не „появилось“* сейчасъ,— оно не могло *появиться*, потому что оно *не есть явленіе*, но именно, поэтому, оно и не обладаетъ *существованіемъ*, а обладаетъ *сутью*. А такимъ образомъ, мы необходимо приходимъ къ утвержденію общаго и существеннаго характера, что *всякое имманентное воспріятіе есть интуиція не эмпирическая, а интуиція сущности*, тогда какъ трансцендентное воспріятіе вещи въ явленіи можетъ быть и эмпирической интуиціей и интуиціей сущности, будетъ ли это воспріятіе физической вещи или animalia или любое иное.

Возвращаясь къ аргументаціи Гусерля, мы находимъ у него, какъ слѣдствіе проведеннаго имъ различенія имманентнаго и трансцендентнаго воспріятія, выводы, согласующіеся, на нашъ взглядъ, съ изложеннымъ только что: поскольку рѣчь идетъ объ имманентномъ воспріятіи, оно необходимо обезпечиваетъ намъ существованіе его предмета, это есть *„абсолютная* дѣйствительность“, отрицать бытіе которой принципіально невозможно, сомнѣніе въ немъ противорѣчитъ смыслу,

[1]) Ideen... S. 83—84. Ср. также S. 92—93.

т.-е. здѣсь приходится повторить то, что говорилъ Декартъ о своемъ cogito. Напротивъ, существованіе вещей не необходимо въ своей данности, сомнѣніе въ немъ не противорѣчитъ смыслу, и оно всегда можетъ быть подвергнуто сомнѣнію, оно всегда въ извѣстной мѣрѣ случайно, тезисъ міра противостоитъ, какъ „случайный“ „необходимому“, — не подлежащему сомнѣнію тезису чистаго Я, потока переживаній [1]).

Эти выводы Гусерля могутъ вызвать нѣкоторыя возраженія и сомнѣнія, которыя я дѣлаю попытку предотвратить слѣдующими замѣчаніями. Ниже будетъ показано, что несмотря на возможность подвергнуть сомнѣнію „тезисъ міра“, *фактически* необходимо существуетъ этотъ единственный міръ, и несмотря на случайность воспріятій его, трансцендентныхъ воспріятій, какъ уже всколзь было указано, есть существенная необходимость въ предписываніи вещами опредѣленности ихъ воспріятія въ явленіяхъ. Но обратно, „тезисъ Я“, какъ потока переживаній, не можетъ быть принципіально подвергнутъ отрицанію или сомнѣнію, слѣдовательно, само бытіе его существенно необходимо, хотя какое-либо актуальное переживаніе, какъ такое, не представляетъ существенной необходимости, а составляетъ необходимость факта. Но можетъ возникнуть вопросъ, нельзя ли, по крайней мѣрѣ, *попытаться* подвергнуть сомнѣнію и „тезисъ Я“, или совершить по отношенію къ нему *ἐποχή*? Непосредственная рефлексія этого акта открыла бы намъ, что мы при этомъ остаемся все-таки въ „тезисѣ Я“, но важно раскрыть другое: *сущность этой невозможности сомнѣнія*. Дѣло въ томъ, что эта невозможность есть или безсмыслица или нѣчто противорѣчащее смыслу,—въ первомъ случаѣ, отрицаніе смысла есть ничто иное какъ его ограниче-

[1]) Ideen... S. 85, 86.

ніе, privatio, т.-е. допущеніе, что „нѣкоторый“ смыслъ все же сохраняется, такъ что даже при полномъ отрицаніи можно прійти, къ утвержденію „нѣкотораго“ смысла, потому что всегда можетъ остаться нѣчто въ родѣ „смысла безсмыслицы“: безсмыслица имѣетъ *свой* смыслъ—быть безсмыслицей. Другое дѣло, противорѣчіе смыслу: это вещь недопустимая, въ особенности, когда противорѣчіе смыслу обнаруживается въ *существѣ* осмысливаемаго. Итакъ, съ чѣмъ же мы имѣемъ дѣло, въ данной попыткѣ сомнѣнія или отрицанія? Отрицать существенную необходимость имманентнаго бытія, или сомнѣваться въ ней, значитъ приписывать ей необходимость факта,— отрицать и необходимость факта, невозможно въ силу указанной рефлексіи. Но если это только необходимость факта, то, какъ бы ни казался этотъ фактъ необходимъ, онъ относится къ такого рода бытію, которое можетъ прекратиться или исчезнуть. Мы можемъ сказать, что, такъ какъ рѣчь идетъ о бытіи данномъ въ интуиціи сущности, то объ исчезновеніи или прекращеніи не можетъ быть рѣчи. И это правильно, но противъ этого можно сказать вмѣстѣ съ Лейбницемъ, что пусть это бытіе не можетъ „прекратиться“, но оно можетъ быть „*уничтожено*“. Однако не трудно видѣть, что „уничтожающій“ [1])

[1]) Это допущеніе „уничтожающаго“, resp. допущеніе „создающаго“, не есть простая игра ума или „пустое“ логическое допущеніе только съ цѣлью доведенія до абсурда разсматриваемаго сомнѣнія,— легко убѣдиться, что проблема „уничтоженія“ и „созданія“ нуждается въ своемъ, и притомъ феноменологическомъ освѣщеніи. Сказанное здѣсь уже даетъ поводъ къ интересному направленію мысли: „уничтожающій“ обнаруживаетъ свою абсолютность *имманентно*, но будучи Абсолютомъ (не въ смыслѣ абсолютности сознанія) по приписываемой ему возможности „создавать“ и „уничтожать“ (не въ смыслѣ реальной причинности), онъ проецируется *трансцендентно*, (не въ смыслѣ реальной трансцендентности), такъ какъ само имманентное воспріятіе не обнаруживаетъ въ насъ переживанія „созданія“ и „уничтоженія“ сущ-

долженъ имманентно воспринимать въ переживаніи „уничтоженіе“, и притомъ, какъ абсолютное бытіе, въ чемъ обнаружатся всѣ тѣ же законы сущности, и слѣдовательно, это бытіе не можетъ быть уничтожено и не можетъ быть бытіемъ факта, а это и свидѣтельствуетъ о томъ, что наша попытка сомнѣнія по существу противорѣчитъ смыслу. Разъ оно не можетъ быть уничтожено, то, обратно, оно не было „никогда“ и „создано“, т.-е. оно не „появлялось“, не есть „явленіе“ и вообще не обладаетъ „существованіемъ“, — это, дѣйствительно, бытіе необходимости, абсолютное, „суть“. Оно просто не подлежитъ никакому опредѣленію во времени, именно въ этомъ смыслѣ оно и „не существуетъ“, „не дѣйствительно“, „не реально“. Какъ уже было указано, констатируемое нами при всякомъ имманентномъ воспріятіи: оно „было“, „прежде“, не означаетъ указанія на время, а есть именно выраженіе внѣ времени, „всегдашности“, такъ какъ то, что—*внѣ времени*, о томъ можно сказать, что оно есть *всегда*,—„есть“ въ своей *сути*. разумѣется,—„всегда“ сознается, „всегда“ переживается, хотя и не всегда въ актуальныхъ переживаніяхъ,—это уже фактическая необходимость,—но „всегда“ „готово“ быть пережитымъ, какъ „всегда“ есть сама *рефлексія*, доставляющая имманентное воспріятіе. Такимъ образомъ, сомнѣнія въ существенной необходимости бытія „тезиса Я“ въ томъ обнаруживаетъ противорѣчіе смыслу, что смыслъ бытія имманентнаго воспріятія есть само необходимое бытіе. Наоборотъ, существенная необходимость этого бытія составляетъ предпосылку необходи-

ностей, т.-е. той *абсолютной* свободы, которую мы приписываемъ Абсолюту. Идетъ ли здѣсь рѣчь о спеціальномъ новомъ видѣ интуиціи или о чемъ иномъ, это—спеціальная тема. Любопытно еще отмѣтить, что этотъ аргументъ „къ уничтожающему“, обнаруживающій существенную невозможность отрицанія „тезиса Я“, возвращаетъ насъ къ картезіанской мысли о существованіи Я, „потому что“ Богъ существуетъ.

мости бытія трансцендентнаго, но уже не какъ существенной необходимости,—иначе и оно было бы имманентнымъ,—а какъ необходимости факта. Отсюда понятно, почему сомнѣніе въ этомъ бытіи, отрицаніе „тезиса міра", не противорѣчитъ смыслу,—хотя и можетъ быть признано *безсмысленнымъ*,—смыслъ бытія трансцендентнаго въ томъ, что оно существуетъ *для имманентнаго* бытія, но для него можетъ существовать,—(логически допустимо),—и какое-либо иное трансцендентное бытіе, какой-либо иной „міръ".

Такимъ образомъ, міръ имманентнаго воспріятія и міръ трансцендентнаго воспріятія рѣзко противостоятъ другъ другу, какъ во всемъ различные міры, однако было бы ошибкой думать, что между ними нѣтъ никакого отношенія, или что міръ трансцендентнаго, по крайней мѣрѣ, можетъ *разсматриваться* внѣ отношенія къ міру сознанія, какъ самъ по себѣ существующій предметъ. Напротивъ, изъ изложенныхъ различій уже вытекаетъ, что міръ сознанія, какъ имманентный и абсолютный, можетъ быть данъ только такъ, какъ онъ данъ, но иначе обстоитъ дѣло по отношенію къ міру трансцендентному,—уже въ силу своей „случайности" онъ,—дѣйствительный міръ,—долженъ разсматриваться, какъ одинъ изъ возможныхъ случаевъ разнообразныхъ міровъ [1]). Однако, какъ видно изъ сущности ихъ возможной и дѣйствительной данности, они могутъ быть даны только совершающему опытъ сознанію, и, слѣдовательно, стоятъ къ нему въ существенно необходимой корреляціи,—чѣмъ бы вещи ни были, что бы мы ни высказывали о ихъ бытіи, мы можемъ говорить о нихъ только, *какъ о вещахъ опыта* и въ опредѣленныхъ связяхъ опыта. Говоря о возможности для вещи быть предметомъ опыта, мы имѣемъ въ виду не возможность,

[1]) Ideen... S. 88 f.

требуемую логическимъ закономъ противорѣчія, равно какъ и не кавзально-субстанціальную обусловленность, а возможность самого дѣйствительнаго опыта, т.-е. возможность мотивированную въ связяхъ самого опыта. Пусть вещь не воспринимается нами въ опытѣ актуально, но возможность быть предметомъ опыта обозначаетъ для нея то, что она можетъ войти въ сферу актуальности, и стать данною; черезъ мотиваціи связей опыта, она относится къ неопредѣленному, но *опредѣлимому* горизонту актуальнаго опыта, который всегда указываетъ и мотивируетъ, выходя за собственные предѣлы, новые возможные опыты, и т. д. до безконечности,—вещь, какъ предметъ опыта, всегда есть вещь міра и „обстановки". Такимъ образомъ, дѣйствительный міръ, какъ и всякій возможный иной міръ, мыслимы только въ коррелативномъ отношеніи къ сознанію,—и это именно дѣлаетъ то, что феноменологическое изслѣдованіе самого сознанія никогда не остается *пустымъ*, а вмѣстѣ съ тѣмъ становится понятнымъ, почему феноменологическое изслѣдованіе міра дѣйствительнаго и другихъ возможныхъ міровъ не можетъ быть смѣшиваемо съ догматическимъ изслѣдованіемъ трансцендентныхъ предметовъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ спеціальныхъ наукахъ.

Съ другой стороны, изъ необходимости и абсолютной данности сознанія вытекаетъ, что и то, *чего* оно есть сознаніе, слѣдовательно, и весь міръ, дѣйствительный міръ, несмотря на формально-*логическую* возможность другихъ міровъ, т.-е. на отсутствіе запрещенія со стороны закона противорѣчія, фактически есть единственный міръ. Уже въ силу коррелативности вещи, какъ вещи опыта, сознанію, ясно, думаемъ мы, что всякій „иной" гипотетическій міръ былъ бы по существу такой же данностью, какъ и тотъ міръ, о которомъ мы говоримъ, какъ о дѣйствительномъ мірѣ,

„инаковость" мыслимаго міра можетъ означать только фактическую ограниченность того или иного опыта, принципіально же всякій „иной" міръ долженъ выполняться въ связяхъ и мотиваціяхъ этого міра, который, поэтому и является единственнымъ,—„иной" міръ можетъ быть только въ *этомъ* мірѣ.

Фактически наше сознаніе всегда можетъ быть ограничено и фактическій міръ въ разныхъ его частяхъ доступенъ то одному, то другому Я, равно какъ и одному и тому же въ разныхъ степеняхъ опредѣленности, но одно исключается всѣмъ сказаннымъ: допущеніе какого-нибудь иного міра внѣ даннаго на томъ основаніи, что онъ можетъ быть недоступенъ, не данъ *нашему* сознанію, но данъ какому-нибудь иному. Это исключается въ силу того, что данное одному какому-нибудь Я принципіально должно быть доступно для *всякаго* [1]),—это ясно уже изъ разъясненной абсолютности тезиса чистаго Я.

Послѣ приведеннаго разъясненія отношенія cogito и cogitatum, отчетливѣе выступаетъ смыслъ характеризованной выше феноменологической установки и содержаніе того „residuum", на которое она направляется: феноменологія, какъ основная философская наука, дѣйствительно, изучаетъ все, но всегда остается на почвѣ непосредственно даннаго отношенія трансцендентнаго и имманентнаго и все описываетъ въ той коррелативной связи ихъ, которая также дана непосредственно. Мы можемъ пояснить это слѣдующимъ *образомъ*: все непосредственно данное,—какъ и все вообще данное, о чемъ мы говоримъ, думаемъ и проч., что существуетъ въ какой бы то ни было формѣ бытія,—необходимо является намъ съ опредѣленнымъ коэфиціентомъ сознанія; изслѣдуя ту или иную область дѣйствительности или бы-

[1]) Ideen... S. 90.

тія вообще, мы можемъ изслѣдовать ее или догматически-научно, не принимая въ разсчетъ стоящаго передъ ней коэфиціента,—и такое изслѣдованіе будетъ изслѣдованіемъ вполнѣ законнымъ, оно дѣйствительно опредѣлитъ данное X или У, или иное неизвѣстное и ихъ алгебраическую связь,—но можемъ изслѣдовать данное X также „вмѣстѣ“ съ сопровождающимъ его коэфиціентомъ и въ немъ,—такое изслѣдованіе будетъ феноменологическимъ, по крайней мѣрѣ, по роду своему. Очевидно, мы можемъ производить многочисленныя операціи надъ выведеніемъ за скобки, то одного, то другого общаго множителя, и такимъ образомъ получать феноменологическія описанія разной степени общности и разнаго характера по существу. Продолжая эту задачу идеально до конца, мы можемъ предвидѣть, что останется нѣкоторый коэфиціентъ, общій множитель ко „всему“ заключенному въ скобкахъ. Его изслѣдованіе, какъ коэфиціента *всего* и есть чистая область феноменологіи во всемъ ея всеобщемъ и основномъ значеніи. Если мы продолжимъ анализъ нашего образа, то мы тотчасъ замѣтимъ, 1) тѣ трудности, на которыя должна натолкнуться феноменологія съ первыхъ же своихъ шаговъ, а 2) на своеобразіе ея проблемъ, и слѣдовательно, требованіе ихъ отчетливой формулировки.

Именно, не можетъ ли оказаться, что тотъ совершенно общій множитель, о которомъ у насъ шла рѣчь, окажется просто „единицей“, съ которой намъ нечего дѣлать? Съ другой стороны, чѣмъ бы ни оказался этотъ множитель, уже въ силу его общности его изслѣдованіе не можетъ дать знанія „всего“ въ его конкретности и специфичности, а принимая во вниманіе относительность понятій „общій—частный“, мы должны признать, что ограничивая свое поле изслѣдованія только *самымъ* общимъ, мы безконечно сузили бы задачи науки, кото-

рая дѣйствительно, хочетъ быть основной по отношенію ко всему и во всемъ. Отсюда, какъ необходимое требованіе возникаетъ, что феноменологія не можетъ и не должна ограничиваться описаніемъ „одного только“ сознанія, хотя въ то же время чистое сознаніе и составляетъ главную ея цѣль и задачу. *Все* можетъ быть объектомъ феноменологіи, начиная вотъ съ этой сожженной спички и пепла, и вплоть до мірового и надъмірового цѣлаго, включая въ него и божество, цѣлаго— дѣйствительнаго и идеальнаго, мнимаго и реальнаго, безобразнаго и прекраснаго, порочнаго и менѣе порочнаго.

Но главныя ея трудности связаны все же съ главной темой — чистымъ сознаніемъ: надо не только сдѣлать его объектомъ феноменологическаго изслѣдованія, но и показать, что онъ не представляетъ собою той пустой единицы, которая остается внѣ скобокъ дѣйствительности и идеальности, какъ лишенный содержанія индексъ. Такимъ образомъ, точно опредѣлена первая проблема феноменологіи: въ чемъ состоитъ бытіе чистаго сознанія, какъ оно изучается какъ такое и каково его содержаніе?

Несмотря на то, что данный міръ опыта есть единственный фактическій міръ, этимъ еще не установлено, что міръ вообще или какая-нибудь вещь необходимо должна существовать, и какъ мы видѣли, всякаго рода трансцендентное въ силу его относительности можетъ быть подвергнуто сомнѣнію и отрицанію. Наоборотъ, имманентное, даже принимая во вниманіе отмѣченную выше коррелативность, въ силу его абсолютности, „уничтожено“ быть не можетъ, — именно это обстоятельство побуждаетъ насъ сдѣлать чистое сознаніе спеціальнымъ и особымъ объектомъ изслѣдованія.

Бытіе сознанія, какъ оно дано намъ въ потокѣ переживаній, есть всегда нѣкоторая интенціональность,

„направленность“ на что-нибудь, но если отъ этого „что-нибудь“ въ его вещномъ или жизненномъ многообразіи, при феноменологической установкѣ, и остается только безцвѣтное и умерщвленное „нѣчто“, — хотя, нужно подчеркнуть, что обезцвѣченіе и умерщвленіе отнюдь не слѣдуетъ понимать, какъ негативистическое отношеніе къ дѣйствительности, а какъ было указано, мы просто ею не пользуемся, и оно въ этомъ смыслѣ представляетъ собою мертвый капиталъ, — если и остается это неопредѣленное „нѣчто“, то все же само сознаніе не теряетъ особенностей своего бытія, — и хотя оно при этомъ необходимо *модифицируется*, тѣмъ не менѣе эта модификація не касается сущности бытія сознанія [1]). Модификація происходитъ здѣсь отъ того, что изъ полнаго потока переживаній выключаются всѣ связи опыта эмпирическаго міра, а слѣдовательно, и всѣ теоретическіе и иные акты сознанія, поскольку въ ихъ направленности констатируется коррелативность выключаемаго трансцендентнаго. Не выключенныя такимъ образомъ переживанія характеризуются тѣмъ, что они не нуждаются ни въ какомъ реальномъ бытіи, не нуждаются въ существованіи вещей, выступающихъ въ сознаніи, какъ явленія. Отсюда слѣдуетъ, что бытіе сознанія можетъ изучаться, какъ оно есть, т.-е. какъ абсолютное бытіе, и мы теперь имѣемъ право опредѣлить тотъ смыслъ, въ какомъ мы говоримъ объ абсолютномъ бытіи сознанія, какъ имманентнаго бытія, — „оно принципіально nulla „re“ indiget ad existendum“.

Трансцендентное бытіе, хотя также не „зависитъ“ отъ сознанія, но оно „указываетъ“ на него и требуетъ его, и притомъ въ его актуальной сущности, но не въ силу ихъ кавзальнаго или иного вида взаимной реальной обусловленности, равно какъ и не въ силу

[1]) Ideen.... S. 91 f.

логическаго отношенія въ качествѣ формы и матеріи или категоріи и содержанія, а въ силу того интенціональнаго характера всякаго актуальнаго переживанія, которое въ самомъ себѣ носитъ постоянно подчеркиваемую нами коррелативность обоихъ видовъ бытія. Трансцендентное бытіе всегда дано, какъ было указано, въ опытѣ и въ опредѣленныхъ и мотивированныхъ связяхъ опыта, это есть бытіе по самому своему смыслу относительное, *для* сознанія, оно всегда есть только интенціональное бытіе.

Трансцендентное бытіе всегда относительно и, поэтому, частно, и оно относитъ себя къ сознанію, какъ абсолютному, которое имѣетъ бытіе и безъ отнесенія къ частному и относительному. Вообще же, ни въ коемъ случаѣ, это „отношеніе“ не должно мыслить, какъ какое-нибудь „дѣйствительное“ отношеніе, ибо этимъ уже бытіе сознанія ставилось бы въ одинъ родъ, родъ „дѣйствительности“, съ трансцендентымъ, т.-е., становилось бы относительнымъ. Правда, мы здѣсь уже говоримъ объ двухъ *видахъ* бытія, что можетъ зародить вопросъ объ ихъ общемъ родѣ, точно также мы говоримъ и о томъ и о другомъ, какъ о „предметахъ“, и т. п., однако, своеобразный характеръ такой „общности“ мы имѣли случай отмѣтить по другому поводу, говоря о двухъ „видахъ“ интуицій, какъ о разныхъ „сортахъ“, подлежащихъ „обобщенію“, развѣ только въ силу подведенія подъ формальную общую *логическую* категорію, обстоятельство, которое давало намъ случай усумниться: подлинно ли рѣчь идетъ объ обобщеніи, а не о „формализированіи“ соотвѣтствующихъ nomina или соотвѣтствующихъ терминовъ. Это — поистинѣ два міра, два царства, по Платону, но только царство идей противостоитъ царству дѣйствительнаго, не какъ дѣйствительность, а какъ нѣчто принципіально абсолютное. „Между сознаніемъ и реальностью зіяетъ

по истинѣ пропасть смысла. Въ одномъ случаѣ бытіе оттѣняющееся, которое никогда не можетъ быть дано абсолютно, только случайное и относительное; въ другомъ случаѣ абсолютное бытіе, которое принципіально не можетъ быть дано въ оттѣнкѣ или явленіи" [1]) Какъ возможно отношеніе двухъ „вещей", которое связывало бы ихъ не „реально" и не уничтожало бы въ своей коррелативности абсолютнаго характера одной изъ нихъ, можно видѣть опять-таки на примѣрѣ математики: всякая вещь „указываетъ" на число, требуетъ счета, но число не теряетъ отъ этого своего независимаго абсолютнаго бытія, и можетъ оставаться объектомъ спеціальнаго изученія, — число представляетъ собою „другое" царство, чѣмъ вещи, — вещь нуждается въ немъ, но оно въ вещи не нуждается, и все-таки есть корреляція въ счетѣ чистыхъ чиселъ и именованныхъ предметовъ.

Такимъ образомъ, выясняется, какъ изучается чистое сознаніе, — въ его абсолютной сущности, — именно въ самомъ его абсолютномъ бытіи, — и становится понятнымъ смыслъ того, что выше было названо феноменологической установкой. Несмотря на то, что міръ вещей, людей, живыхъ существъ, *не* уничтожается, мы получаемъ возможность, просто оставляя этотъ міръ внѣ употребленія, произвести „феноменологическую редукцію", направить нашу рефлексію на самые интенціональные акты и изучать чистое сознаніе въ его абсолютномъ бытіи. Феноменологія имѣетъ своимъ предметомъ въ найденомъ нами „феноменологическомъ residuum", то абсолютное имманентное бытіе, которое открывается актомъ рефлексіи, направленнымъ на сознаніе, на интенціональныя переживанія, какъ абсолютныя сущности. Что при этомъ нѣтъ рѣчи объ эмпирическомъ,

[1]) Ideen... S. 93.

психологическомъ или психофизическомъ сознаніи, — это до такой степени ясно, что на этомъ нѣтъ надобности останавливаться, но можетъ возникнуть мысль, не является ли чистое сознаніе только простой абстракціей отъ этого дѣйствительнаго психологическаго сознанія? Но такой вопросъ обнаруживалъ бы только ту „духовную слѣпоту", которая вообще мѣшаетъ разглядѣть специфическое существованіе идеальнаго бытія на ряду съ эмпирическимъ, но совершенно „независимо" отъ него. Всякое идеальное бытіе есть бытіе sui generis и оно усматривается путемъ особаго направленія вниманія или путемъ особой „установки", — въ корнѣ не вѣрно, поэтому, утвержденіе, видящее въ идеальныхъ „вещахъ" только продукты нашего абстрагирующаго познанія. Если идеальные предметы суть только продукты абстракціи, то они не отличаются принципіально отъ другихъ не абстрактныхъ предметовъ дѣйствительности; они могутъ стоять въ корелативномъ отношеніи къ идеальнымъ предметамъ, но они не тожественны послѣднимъ и не обусловлены ими. Очевидно, все это относится къ феноменологической установкѣ: чистое сознаніе не есть абстракція, иначе оно было бы относительнымъ, „естественнымъ" сознаніемъ.

Такимъ образомъ, мы получаемъ общее указаніе на то, въ чемъ состоитъ бытіе чистаго сознанія, остается открытымъ вопросъ о его содержаніи. Мы видѣли, что проблема послѣдняго источника нашего познанія въ области феноменологической установки разрѣшается точно такъ же, какъ и всякаго познанія: въ конечномъ счетѣ оно дается черезъ непосредственное усмотрѣніе въ прямой интуиціи. Само собою разумѣется, что только благодаря своеобразной установкѣ нашего „взора" становится возможной сама эта интуиція, и слѣдовательно, она по существу и прин-

ципіально должна отличаться отъ другихъ интуицій, возникающихъ въ зависимости отъ другихъ установокъ. Дѣйствительный міръ дается намъ въ „чувственной“ интуиціи опыта, — феноменологическій не можетъ быть данъ въ ней, хотя бы уже потому, что чувственная интуиція предполагаетъ то самое сознаніе, которое мы дѣлаемъ объектомъ спеціальнаго изученія въ феноменологіи. Точно также, — и по тѣмъ же основаніямъ, — это не можетъ быть интуиція психологическаго опыта, немыслимаго безъ отношенія къ своему физическому коррелату и исторической (соціальной) обстановкѣ, какъ не можетъ быть и интуиціей пониманія, имѣющей мѣсто въ соціальныхъ отношеніяхъ. Вообще, вѣдь весь „дѣйствительный“ міръ нами „выключенъ“, слѣдовательно, и источникъ познанія міра феноменологическаго мы должны искать внѣ тѣхъ формъ интуиціи, которыя приносятъ съ собою познаніе дѣйствительнаго міра. Начало всѣхъ началъ, „принципъ всѣхъ принциповъ“ самой основной философской науки требуетъ, чтобы всякую первоначальную интуицію мы брали такою, какъ она „первично“ является передъ нами, въ границахъ ея данности, — только при этомъ условіи мы получимъ возможность производить свое изслѣдованіе независимо отъ вліянія ложныхъ предвзятостей и idola. Но если бы мы стали утверждать, что sentire est scire, что всякое познаніе сводится къ чувственнымъ интуиціямъ, какъ къ своему источнику, мы должны были бы отвергнуть поправку Лейбница: „excipe: nisi intellectus“, стали бы на точку зрѣнія теоріи, которая уже достаточно обнаружена въ ея несостоятельности. Вообще — это одна изъ основныхъ и важнѣйшихъ задачъ самой феноменологіи выяснить и перечислить всѣ виды интуиціи, ихъ характеръ, отношеніе, зависимости и объемъ, здѣсь мы можемъ довольствоваться только указаніемъ на то, что, признавая основ-

ное дѣленіе интуицій на двѣ группы: интуиціи опыта и интуиціи идеальныя, проникающія въ *существо* вещи или предмета, и не предрѣшая пока вопроса о различныхъ видахъ интуицій внутри этихъ классовъ, мы, во всякомъ случаѣ, должны признать, что интуиціи, дающія намъ чистое сознаніе въ его абсолютномъ бытіи, суть интуиціи идеальныя. Но если очевидно, что *всѣ* чувственныя интуиціи должны быть „выключены“ при феноменологической установкѣ, вопросъ о сущностяхъ, открывающихся только въ ней, подлежитъ болѣе детальному разсмотрѣнію, такъ какъ только послѣ него мы можемъ отвѣтить и на поставленный выше вопросъ о *содержаніи* феноменологіи, какъ основной науки. Мы уже видѣли на частномъ примѣрѣ чиселъ, что существуютъ идеальныя интуиціи, выключаемыя тѣмъ не менѣе изъ сферы чистой феноменологіи, такъ какъ и онѣ, подобно чувственнымъ интуиціямъ, представляютъ собою не само чистое сознаніе, а указываютъ только, на что оно направлено, т.-е. относятся къ сознанію *чего-нибудь*. Если мы выключимъ и эти интуиціи, то, повидимому, еще больше сузимъ поле возможной работы феноменологіи, что же остается на ея долю?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ и предполагаетъ болѣе углубленный анализъ того, что остается на долю феноменологіи послѣ того, какъ въ феноменологической редукціи будетъ подвергнуто выключенію все то, что открывается въ ея специфической установкѣ не какъ чистое сознаніе въ своемъ абсолютномъ бытіи.

III. Феноменологическая редукція.

Въ „естественной установкѣ“ данное намъ бытіе есть дѣйствительное бытіе, въ своей *первичной* данности оно есть данное для нашей интуиціи, — и будетъ ли это данность вещи, „внѣшняго воспріятія“ или данность „внутренняго опыта“ или какая-либо иная данность, поскольку рѣчь идетъ о *дѣйствительномъ* мірѣ, мы можемъ говорить о ней, какъ о данности интуиціи *опыта*. Къ существу опытной интуиціи относится, что всякій даваемый ею объектъ, дается въ опредѣленной обстановкѣ пространства и времени, всякая возможная мотивація чувственной данности заключается въ отнесеніи объекта къ его пространственно-временной средѣ. Объектъ можетъ обладать извѣстнымъ самостоятельнымъ постоянствомъ и при перемѣнѣ этихъ условій его среды, какъ можетъ пріобрѣтать постоянство „несамостоятельное“ въ силу того, что онъ разсматривается оторванно отъ этой среды и вообще отъ нѣкотораго „цѣлаго“, — одинаково его данность есть въ конечномъ счетѣ данность опытной интуиціи. Эта зависимость объекта, какъ въ его самостоятельности, такъ и въ его отвлеченности, дѣлаетъ его, въ концѣ-концовъ, совершенно „случайнымъ“ въ томъ смыслѣ, что самое бытіе его „случайно“ и зависитъ отъ „случайной“ обстановки. Сама *повторяемость* объекта въ разныхъ пространственно-временныхъ условіяхъ указываетъ на эту случайность, — абстрактный предметъ не менѣе „случаенъ“, поэтому, чѣмъ конкретный, во

всякомъ случаѣ его необходимость не простирается дальше того объема пространственно-временныхъ данностей, отъ котораго онъ отвлеченъ,—*въ этомъ смыслѣ* абстрактный законъ не менѣе „случаенъ“, чѣмъ конкретный фактъ. На почвѣ „естественной установки“, поэтому, неизбѣжно вырастаетъ и развивается юмовскій скептицизмъ, ограничиваемый только необходимостью прошедшаго времени, *facti*. Не-случайность, необходимость, устанавливается новымъ путемъ, и мы видѣли, что иныя установки, чѣмъ „естественная“, открываютъ передъ нами иныя отношенія и показываютъ существенно иные „предметы“, которые, однако, стоятъ въ коррелативномъ отношеніи къ предметамъ дѣйствительной установки, и этимъ только сообщаютъ ей самой тотъ характеръ необходимости, который по существу „дѣйствительному“ не присущъ.

Но слѣдуетъ обратить вниманіе на то обстоятельство, что говоря о возможности измѣненія обстановокъ среды, объекта, измѣненія его условій и, слѣдовательно, его самого, мы все же допускаемъ возможность не только „узнать“ его въ его новой обстановкѣ, но даже признаемъ, что онъ необходимо долженъ сохранить нѣчто *существенное*, чтобы остаться „тѣмъ же“ при всѣхъ „случайностяхъ“ своего обнаруженія. И это нѣчто, относящееся къ существу объекта, вовсе не есть продуктъ абстракціи, какъ мы видѣли, но оно уже для того, чтобы быть абстрагированнымъ, должно быть *усмотрѣно, какъ существенное*. Съ другой стороны, оно не есть и продуктъ индуктивнаго обобщенія, какъ утверждаютъ нѣкоторыя теоріи, такъ какъ сама индукція основывается на его предположеніи и такъ какъ мы вовсе не нуждаемся въ безконечномъ повтореніи для того, чтобы, наконецъ, выдѣлить существенное, или чтобы оно „само“ для насъ выдѣлилось, осѣло tanquam in fundo (Bacon). Милль утверждалъ, что тотъ, кто смо-

жетъ отвѣтить на вопросъ, почему въ одномъ случаѣ тысячи набюденій мало для полученія обобщеній, а въ другомъ — достаточно одного, разрѣшить труднѣйшую задачу индукціи, но Милль не усмотрѣлъ того, что эта задача уже была разрѣшена Платономъ, но только это вовсе не была задача индукціи. Существенное усматривается нами не путемъ процесса умозаключенія, а путемъ такой же непосредственной интуиціи, какъ и то, что усматривается опытной интуиціей, и такимъ образомъ, на ряду съ опытной интуиціей съ ея разнообразными видами, мы говоримъ объ интуиціи идеальной также съ ея разнообразными видами.

Обращаясь къ Гусерлю, мы находимъ у него такое противопоставленіе „индивидуальной интуиціи" интуиціи сущности (Wesenserschauung), или „идеаціи" [1]), гдѣ сущность получается не путемъ абстрактнаго установленія нѣкотораго „что", обозначающаго сущность индивидуальнаго бытія, а благодаря тому, что это „что" можетъ быть *установлено въ идеѣ* („in Idee gesetzt"). То, что усматривается такимъ образомъ въ идеѣ и есть *чистая* сущность или эйдосъ, — при этомъ, какъ мы уже говорили, рѣчь можетъ итти какъ о высшихъ категоріяхъ, такъ и объ ихъ спецификаціяхъ, вплоть до полной конкретности. Такимъ образомъ, въ сущности или эйдосѣ мы имѣли совершенно новый, новаго вида, предметъ, — принципіальное различіе обоихъ видовъ интуиціи есть и принципіальное различіе ихъ предметовъ: *фактъ* и *эйдосъ*, къ каждому факту или индивидуальному предмету относится своя сущность, свой эйдосъ, и всякой сущности соотвѣтствуютъ возможные индивиды.

Сообразно этому и науки были нами раздѣлены на науки о фактахъ и на науки о сущностяхъ или эйде-

---

[1]) Ideen.... S. 10 f.

тическія науки, въ которыхъ факты опыта не могутъ выполнять обосновывающей функціи. Къ чистымъ наукамъ о сущностяхъ относятся чистая логика, чистая математика, чистое ученіе о времени, пространствѣ, движеніи и подобное, но такъ какъ всякая эмпирическая наука, каковъ бы ни былъ родъ ея опытнаго обоснованія, нуждается въ нѣкоторыхъ формальныхъ принципахъ, то можно здѣсь вообще говорить о комплексѣ *формально-онтологическихъ дисциплинъ*, который на ряду съ формальной логикой въ узкомъ смыслѣ охватываетъ и остальныя дисциплины „mathesis universalis", имѣющей дѣло съ „предметами вообще" [1]). Но такъ какъ, съ другой стороны, всякій фактъ заключаетъ въ себѣ и *матеріальный* элементъ сущности и всякая истина, относящаяся къ чистой сущности, должна предстать въ формѣ закона, связывающаго данные факты, то является возможность говорить еще о матеріальныхъ эйдетическихъ онтологіяхъ. Эмпирическіе конкретные предметы, разсматриваемые со стороны ихъ матеріальной сущности, объединяются въ особыя „регіональныя области" (Region) эмпирическихъ предметовъ, которыя представляютъ ихъ *высшій* матеріальный родъ, образуя, такимъ образомъ, „категоріи регіональной области" на ряду съ *аналитическими*, „формальными категоріями", относящимися къ формальной сущности предмета вообще. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить, слѣдовательно, напримѣръ, объ *онтологіи природы*, какъ эйдетической наукѣ о физической природѣ вообще, по отношенію къ естественнымъ наукамъ, понимая подъ ней совершенную раціонализированную эмпирическую науку, составляющую самое всеобщее и принципіальное основаніе наукъ о природѣ. То же самое относится къ другимъ регіональнымъ областямъ: всякой регіональ-

[1]) Ideen.... S. 18 f. Дальнѣйшее объ отношеніи формально-логическаго и формально-онтологическаго см. S. 307.

ной области соотвѣтствуетъ своя регіональная онтологія съ своимъ рядомъ покоящихся на ней регіональныхъ наукъ; въ зависимости отъ того, составляютъ ли высшіе роды наукъ регіональныя (конкретныя) роды или только ихъ несамостоятельные компоненты, и сами науки выступаютъ, какъ *науки конкретныя* или *абстрактныя* [1]). Вмѣстѣ съ формальными онтологіями, относящимися одинаково ко всѣмъ наукамъ, эти регіональныя онтологіи или регіональныя эйдетическія науки въ ихъ спецификаціи составляютъ существенный *теоретическій* фундаментъ всякой эмпирической науки.

Принявъ сказанное во вниманіе и зная, что феноменологія тоже есть наука эйдетическая, о сущностяхъ, мы теперь можемъ отвѣтить на вопросъ: что же остается на долю феноменологіи, по выключеніи всѣхъ предметовъ эмпирическихъ наукъ, равно какъ и предметовъ нашего практическаго, эстетическаго, культурнаго и проч. отношенія къ нимъ, и въ какомъ отношеніи она стоитъ къ другимъ эйдетическимъ наукамъ, т.-е. выключаются ли и онѣ въ феноменологической редукціи и въ какой степени, и что остается послѣ такого выключенія?

Едва ли могутъ возникнуть затрудненія для выключенія тѣхъ изъ выше названныхъ матеріальныхъ онтологій, которыя относятся къ регіональнымъ сферамъ индивидуальнаго бытія, обнимающихъ, хотя и въ высшей раціонализированной формѣ, но именно тѣ области предмета, которыя относятся нами къ cogitatum. Трудности возникаютъ прежде всего въ отношеніи чисто логическаго, и вообще всего того, что обнимается у Гусерля терминомъ mathesis universalis, того, что составляетъ сферу формальной онтологіи, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ не объ реальныхъ предметахъ, а о

[1]) Ideen... S. 134.

„всеобщихъ“ предметахъ и „сущностяхъ“, [1]) составляющихъ высшія категоріи, обязательныя для всѣхъ предметовъ и наукъ. Формальная онтологія, слѣдовательно, имѣетъ дѣло съ „предметомъ вообще“, который не составляетъ регіональной области въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ объ областяхъ предметовъ дѣйствительнаго міра; если до извѣстной степени „предметъ вообще“ и составляетъ регіональную категорію, то только въ переносномъ и образномъ смыслѣ, строго говоря, это не регіональная, а quasi-регіональная область. Трудности возникаютъ въ особенности по отношенію къ логикѣ по той причинѣ, что феноменологія должна не только слѣдовать ей, но она постоянно имѣетъ дѣло съ тѣми же предметами, что и логика, она постоянно образуетъ понятія, сужденія и выводы. Но не нужно забывать, что феноменологія, изслѣдуя чистое сознаніе, имѣетъ въ виду только чисто *описательный* анализъ, производящійся въ *чистой интуиціи*, тогда какъ въ логикѣ ея собственный предметъ, какъ и сущность формально-категоріальнаго вообще, уже сами предполагаютъ и требуютъ феноменологическаго основанія. Поэтому, феноменологія требуетъ *ἐποχή* и по отношенію къ эйдетической сферѣ логическаго и вообще всей mathesis universalis,—для нея даже формальныя теоріи логики, алгебры и другихъ математическихъ дисциплинъ также остаются внѣ использованія, остаются „выключенными“; для нея и эта область остается трансцендентной, хотя и въ другомъ смыслѣ трансцендентности, чѣмъ трансцендентность дѣйствительнаго міра.

Этотъ вопросъ о „выключеніи“ логики изъ сферы феноменологіи имѣетъ, на нашъ взглядъ, вообще принципіальное и основное значеніе, и не только въ указанномъ здѣсь смыслѣ. Напротивъ, въ *этомъ* смыслѣ вопросъ не такъ труденъ, какъ кажется съ перваго

[1]) Ideen... S. 111 ff.

взгляда, и уже апріорно предрѣшается именно тѣмъ, что феноменологія — *чисто описательная* дисциплина и, слѣдовательно, должна быть *до*-теоретической не только въ смыслѣ свободы отъ *не*-практическихъ оцѣнокъ и мотивацій, какъ не можетъ быть свободна отъ нихъ логика и наука вообще, но до-теоретична и въ смыслѣ самой логики, т.-е. можно бы сказать до-логична. Трудности, которыя, дѣйствительно, коренятся въ этомъ вопросѣ, касаются, слѣдовательно, не столько способа его разрѣшенія, сколько способа *пониманія* этого разрѣшенія. Дѣло въ томъ, что, съ одной стороны, феноменологія все же чисто теоретическая наука,—въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова при его противопоставленіи тоже въ самомъ широкомъ смыслѣ практическому,— и это *абсолютно*! Но съ другой стороны, утверждая, что феноменологія должна быть *до*-теоретической, не приписываемъ ли мы ей нѣкотораго практическаго значенія, хотя бы въ томъ смыслѣ, въ какомъ Гегель предлагалъ войти въ воду, чтобы научиться плавать? Что нѣчто можетъ быть названо до-теоретическимъ, — это мы очень хорошо понимаемъ, такъ какъ фактически очень многому въ жизни научаемся *до* всякой теоріи, но какъ понимать до-теоретическое здѣсь? Въ согласіи со всѣмъ вышеизложеннымъ мы можемъ только еще разъ подчеркнуть, что въ феноменологіи рѣчь идетъ именно объ интенціональности, и притомъ въ ея актуальной модификаціи, такъ какъ въ концѣ концовъ in potentia всякое cogito актуально. Конечно, и актуальное можно назвать sui generis „практическимъ“, но рѣчь идетъ не о словахъ, а о правильномъ пониманіи употребляемыхъ здѣсь терминовъ, и по преодолѣніи указанныхъ затрудненій въ пониманіи, все же вопросъ остается послѣдовательно разрѣшеннымъ.

Но какъ указано выше, здѣсь имѣются трудности совсѣмъ иного свойства,—это общее возраженіе про-

тивъ возможности интуитивнаго познанія и чистаго дологическаго описанія вообще, возраженія, которыя и служатъ самымъ сильнымъ препятствіемъ для выключенія сферы логическаго изъ феноменологіи, и слѣдовательно, препятствіемъ стать ей дѣйствительно основной философской дисциплиной. Нужно сказать, что простая апеляція къ интуиціи потому не кажется убѣдительной, и даетъ только поводъ торжествовать противникамъ, что она въ самомъ дѣлѣ недостаточна, пока мы не можемъ указать, что́ же собственно въ самой интуиціи ставитъ ее въ такое исключительное положеніе, что даетъ возможность говорить объ интуитивномъ до-теоретическомъ познаніи. Простое противопоставленіе интуиціи понятію ровно ничего не говоритъ, такъ какъ возьмемъ ли мы опытную интуицію или интуицію идеальную,—то, въ чемъ онѣ противопоставляются понятію, только и дѣлаетъ понятнымъ ихъ различіе, но не показываетъ, *какъ есть* чисто интуитивное познаніе. Мы можемъ пойти еще дальше,—и тутъ сторонники интуитивнаго познанія, если и не укрѣпляютъ своей позиціи, то все же сбиваютъ съ позиціи своихъ противниковъ, во всякомъ случаѣ лишаютъ ихъ права пользоваться тѣмъ оружіемъ, какимъ тѣ думаютъ нанести интуиціи самый сильный ударъ,—вѣдь по отношенію къ понятію имѣетъ всю силу тотъ же аргументъ, что и по отношенію къ интуиціи: непонятно, *какъ есть* чисто интеллектуальное познаніе. Кантовское рѣшеніе здѣсь вообще не при чемъ, такъ какъ изъ двухъ непонятныхъ вещей нельзя сдѣлать одну понятную,—интуиція и понятіе — не „части“ и не абстракціи. Вопросъ просто-на-просто идетъ о томъ, *какъ мы понимаемъ* понятія, и соотвѣтственно, *какъ мы понимаемъ* интуиціи, а можно поставить и вопросъ, какъ мы понимаемъ понятія съ „подводимыми“ подъ нихъ интуиціями. Пока нѣтъ отвѣта на этотъ вопросъ,—а его нѣтъ,—всѣ возраженія интел-

лектуализма противъ интуитивизма, не имѣютъ принципіальнаго значенія. Правда, это не обосновываетъ интуитивизма, но зато избавляетъ его отъ отвѣта на мнимыя возраженія, и ставитъ передъ нимъ,—какъ и передъ интеллектуализмомъ,—дѣйствительную и насущную проблему. Не случайно, что эта проблема становится ясной только на почвѣ самого интуитивнаго описанія, и, поэтому, въ концѣ концовъ, интуитивизмъ призванъ разрѣшеніемъ ея оказать большую услугу и враждебному ему интеллектуализму. Гусерль, однако, здѣсь этой проблемы не касается, и мы поэтому, здѣсь хотѣли только указать на нее по причинѣ ея кардинальной важности, но къ попыткѣ разрѣшенія ея перейдемъ уже ниже, оставляя проблему въ слѣдующей формѣ: *какъ есть дѣйствительное вообще,* какъ оно *есть* въ интуиціи и какъ—въ понятіи,—такъ какъ ближайшій анализъ открылъ, что простого факта, что у насъ есть интуиціи и понятія (или интуиціи, подведенныя подъ понятія), явно недостаточно,—это мертвые термины, засушенныя растенія, гербарій, а не „жизнь".

Итакъ, *допуская,* что интуитивное познаніе, какъ дотеоретическое вообще, такъ и до-логическое, есть; слѣдовательно, *если* оно есть, то и область чистой логики и формальной онтологіи подлежитъ выключенію при феноменологической *ἐποχή*. Затрудненія, на которыя мы при этомъ натолкнулись, такимъ образомъ, затрудненія не столько принципіальныя, сколько просто нѣкоторыя трудности, требующія для своего устраненія ясности и отчетливости пониманія. Нѣсколько иначе,—и притомъ сложнѣе, обстоитъ дѣло по отношенію къ нѣкоторымъ дисциплинамъ матеріально онтологическимъ, поскольку и они направляются не на cogitatum, а на само cogito; вопросъ объ ихъ „выключеніи" не только требуетъ ясности въ своемъ рѣшеніи, но можетъ вызвать и принципіальныя недоразумѣнія, и притомъ очень щепетиль-

наго свойства. Дѣло въ томъ, что при выключеніи дѣйствительнаго міра при феноменологической установкѣ для насъ не встрѣтилось никакихъ препятствій вмѣстѣ съ „природой", „человѣкомъ" и проч. выключить и „дѣйствительное", эмпирическое, животное и человѣческое, сознаніе. Но въ числѣ онтологій матеріальныхъ мы встрѣтимъ на ряду съ „природой" и проч. опять „сознаніе", и на этотъ разъ не эмпирическое, дѣйствительное, а „эйдетическое", идеальное, взятое, усматриваемое, въ его сущности. Какъ было сказано, феноменологія также разсматриваетъ сознаніе идеально, въ его сущности, и она есть матеріально эйдетическая наука, [1]),—не оказывается ли она тожественной съ матеріальной онтологіей сознанія? Послѣ столькихъ усилій это былъ бы плохой результатъ, такъ какъ феноменологія не только утеряла бы свое значеніе *основной* философской науки, и заняла бы мѣсто въ ряду другихъ наукъ, требующихъ „основанія", но и само ея мѣсто оказалось бы одіознымъ, „психологическимъ" мѣстомъ,—очевидно, что онтологическій характеръ разсмотрѣнія противъ эмпирическаго нисколько дѣла по существу не мѣнялъ бы: раціональная психологія есть все же психологія, а не основная философская дисциплина. Изъ этого ясно, до какой степени щепетиленъ вопросъ, къ которому мы подошли.

Гусерль разрѣшаетъ вопросъ слѣдующимъ образомъ [2]): согласно сказанному выше, феноменологія, сосредоточивая все свое вниманіе на чистомъ сознаніи, обращается въ своей специфической установкѣ исключительно на *имманентное*. Но въ такомъ случаѣ не только дѣйствительность окажется для нея трансцендентностью, но и *не всѣ сущности* останутся въ сферѣ

---

[1]) Ср. Ideen... S. 133.

[2]) Ideen... S. 113—115.

имманентнаго, напротивъ, многія изъ нихъ придется отнести къ трансцендентному, именно не только „сущности“ матеріальныхъ онтологій „природы“, но и такія сущности, какъ „человѣкъ“, „человѣческое ощущеніе“, „душа“ и „душевное переживаніе“ (переживаніе въ психологическомъ смыслѣ), „личность“, „свойство характера“ и т. п., являются для феноменологіи трансцендентными сущностями. Такимъ образомъ, получается возможность подвергнуть редукціи и предметы матеріально-эйдетическихъ наукъ, такъ какъ принципіально признано, что никакая трансцендентность не можетъ служить предпосылкой при изслѣдованіи и чистомъ описаніи чистаго сознанія, феноменологія должна до конца оставаться въ совершенной независимости.

Нѣтъ сомнѣнія, что рѣшеніе Гусерля принципіально правильно, и во всякомъ случаѣ, послѣдовательно,— феноменологія, дѣйствительно, должна оставаться абсолютно независимой,—все, что ей ни понадобилось бы,— хотя бы изъ міра другихъ установокъ или областей идеальнаго,—она должна сама для себя установить. И тѣмъ не менѣе, именно принимая во вниманіе указанную щепетильность вопроса, намъ кажется, что отвѣтъ на поставленный вопросъ долженъ содержать въ себѣ больше опредѣленности, больше наглядной ясности. Прежде всего можетъ показаться, что „выключаемыя“ сущности суть сущности того же порядка, что и невыключаемыя, остающіяся въ сферѣ феноменологической установки, между тѣмъ на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, слѣдовательно, простого указанія на различіе имманентнаго и „трансцендентныхъ сущностей“ не достаточно, необходимо указать, что собственно относится, такъ сказать, къ сущности „трансцендентныхъ сущностей“. Съ другой стороны, мы выключаемъ „душевныя переживанія“,—въ *психологическомъ смыслѣ*,—и не только въ ихъ эмпирической дѣйствительности, но и въ ихъ сущности, но если

мы не укажемъ этой сущности, то рискуемъ впасть въ ошибку: или выключить вмѣстѣ и чистое сознаніе, или оставить не одно чистое сознаніе, — какъ очевидно, здѣсь и кроется источникъ щепетильности всего вопроса.

Между тѣмъ неясность здѣсь вовсе не представляется непреодолимой. Начать съ того, что хотя мы въ матеріальныхъ онтологіяхъ,—(основныхъ наукахъ по отношенію къ различнымъ регіональнымъ областямъ предметовъ),—и имѣемъ дѣло съ сущностями, т.-е. съ идеальными предметами, но все же мы получаемъ ихъ въ иной,—имъ самимъ свойственной,—установкѣ, чѣмъ въ феноменологіи. Эта установка въ извѣстномъ смыслѣ „ближе“ къ той, въ которой мы получаемъ „дѣйствительный міръ“, къ естественной, такъ какъ и она носитъ спеціально научный, а не философскій характеръ, въ томъ отношеніи, что и въ ней идеальные предметы берутся внѣ необходимой ихъ корреляціи къ сознанію. Наоборотъ, при феноменологической установкѣ, если мы и обращаемся къ этимъ предметамъ, то въ ихъ корреляціи къ сознанію, а само чистое сознаніе получаемъ только вслѣдствіе специфической установки, при которой всѣ коррелативные ему предметы оказываются въ скобкахъ. Этимъ различіемъ уже нѣсколько ближе опредѣляется характеръ трансцендентности сущностей матеріальныхъ онтологій, выключаемыхъ при феноменологической установкѣ.

Но это поясненіе не менѣе еще обще, чѣмъ поясненіе Гусерля,—оно одинаково относится какъ къ онтологіи „природы“, такъ и къ онтологіи „души“ и „духа“, между тѣмъ послѣдніе находятся еще подъ спеціальнымъ подозрѣніемъ. Можно ли выключать и ихъ, разсматриваемыхъ въ ихъ сущности? Не является ли здѣсь разница установокъ однимъ „разговоромъ“?.. Но что, въ самомъ дѣлѣ, относится къ сущности души, душевнаго, духовнаго, психическаго? Беря ихъ въ естествен-

ной установкѣ, мы видимъ, что они въ большей или меньшей степени могутъ поддаваться абстрактному изученію, но не только, какъ конкретные предметы, но и въ этой своей абстрактности они стоятъ въ необходимомъ, т.-е. эмпирически постоянномъ, отношеніи къ предметамъ „природы“. И это отношеніе не есть логическое, или какое-нибудь идеальное отношеніе, а есть отношеніе, входящее въ эмпирическій составъ самой же дѣйствительности, какъ отношеніе дѣйствительное. Перейдемъ къ новой установкѣ и станемъ разсматривать тѣ же предметы, какъ идеальные предметы, въ ихъ сущности,—мы увидимъ, что эти отношенія осѣются вмѣстѣ съ ними. По *существу* и принципіально, слѣдовательно, объекты психологіи и такъ называемыхъ наукъ о духѣ вообще не могутъ разсматриваться иначе, какъ въ ихъ „натуральной“,—и соціальной, добавимъ,—обстановкѣ или средѣ, и какъ въ естественной установкѣ мы констатируемъ „вліяніе“ среды и обусловленности самихъ названныхъ объектовъ, такъ и въ идеальныхъ наукахъ мы ищемъ выраженія этой обусловленности въ „законахъ“ и эссенціальныхъ связяхъ. Но вѣдь ни о какой обусловленности въ феноменологическомъ изученіи сознанія рѣчи нѣтъ,—описывать „чистое“ сознаніе въ его натуральной или соціальной обстановкѣ и обусловленности, взятыхъ хотя бы въ ихъ сущности, было бы невыносимой нелѣпостью, такъ можно было бы говорить и о томъ, что „четыре“ или „тринадцать“ обусловлены „развитіемъ производительныхъ силъ“ или „состояніемъ почвы и климата“. Дѣло ясное, что при феноменологическомъ устремленіи зрѣнія мы даже и не увидимъ ничего подобнаго, нужно только, чтобы устремленіе это дѣйствительно было совершено,—тогда на самомъ дѣлѣ откроется свободное поле для чистаго описанія чистыхъ данныхъ сознанія, чистыхъ интенціональностей или переживаній.

Наконецъ, указаніе характера выключаемой трансцендентности требуется и еще съ одной стороны: имманетное, какъ абсолютное, можетъ столкнуться еще съ проблемой абсолютнаго, какъ трансцендентнаго, можетъ явиться мысль разсматривать чистое сознаніе, какъ сознаніе Божества,—простая редукція теологическихъ предметовъ на томъ основаніи, что они относятся къ „практическимъ" объектамъ, а послѣдніе во всѣхъ установкахъ подвергаются редукціи для феноменологіи, явно недостаточна, такъ какъ сознаніе Бога,—какъ, напр., у Беркли и въ мистицизмѣ,—можетъ играть роль и въ качествѣ чисто теоретическаго мотива. Явное дѣло, что это Абсолютное есть абсолютное въ совершенно иномъ значеніи и смыслѣ, чѣмъ тотъ, о которомъ идетъ рѣчь при обсужденіи имманентнаго опыта, какъ на это и указываетъ Гусерль [1]), но и здѣсь положеніе вещей оставалось бы темнымъ, если бы нельзя было провести указаннаго выдѣленія чистаго сознанія,—послѣ него проясняется и необходимость редукціи въ отношеніи къ теологическимъ объектамъ сама собою.

Такимъ образомъ, послѣ тщательнаго выясненія всего того, что, дѣйствительно, является трансцендентнымъ, и феноменологической редукціи его, выключенія изъ сферы нашего взора, мы приходимъ къ тому, что передъ нами остается въ качествѣ сферы изслѣдованія одно чистое сознаніе, т.-е. область чистыхъ переживаній, разсматриваемая въ свойственной имъ сущности, идеально и эйдетически. Многообразіе и сложность потока переживаній, какъ онъ является намъ въ естественной установкѣ, обѣщаетъ и для феноменологіи такое же богатое и разнообразное поприще изслѣдованія, такъ какъ, какъ мы видѣли, существенное свойство сознанія:

---

[1]) Ideen... S. 110—111.

быть направленнымъ на что-нибудь, быть сознаніемъ *чего-нибудь*, сохраняется и въ феноменологической установкѣ, т.-е. оно остается „интенціональнымъ переживаніемъ“. Интенціональность характеризуетъ сознаніе и позволяетъ намъ, поэтому, весь потокъ переживаній обозначить, какъ потокъ сознанія и какъ единство одного сознанія [1]). Но интенціональность переживаній состоитъ именно въ томъ, что сознаніе всегда есть сознаніе *чего-нибудь*, въ самомъ общемъ значеніи воспріятіе есть воспріятіе *чего-нибудь*, сужденіе — сужденіе *о чемъ-нибудь*, оцѣнка, любовь, дѣятельность и т. п.,—все предполагаетъ свое *что-нибудь*, на которое они направляются, все, что было обозначено выше, какъ cogito, которое (или такъ какъ оно) и есть ничто иное, какъ особый модусъ интенціональнаго, интенціональность explicite, *актъ* въ широкомъ смыслѣ. Explicite интенціональное переживаніе есть нѣкоторый „совершенный“ актъ cogito или, пользуясь выраженіемъ Канта, „ich denke“,—во всякомъ актуальномъ cogito направляется „нашъ“ взоръ на „нѣчто“, предметъ, вещь, обстоятельство и т. д., хотя и не во всякомъ переживаніи эта актуальная направленность интенціональнаго „единства сознанія“, „нашего взора“, „Я“, дана актуально, напротивъ, мы знаемъ интенціональное и въ другой его модальности, гдѣ „актъ“ интенціональности еще „не совершенъ“, еще только „побужденіе къ акту“ (Aktregung): потенціальное поле воспріятія остается какъ окружающій фонъ или задній планъ актуальнаго воспріятія, гдѣ съ помощью новыхъ „совершеній“ мы почерпаемъ и новые предметы, не„создавая“ и не присутствуя при ихъ „появленіи“, а только переводя изъ одной модальности въ другую. Такимъ образомъ, самъ собою здѣсь выдвигается вопросъ какъ по отношенію къ „совершеннымъ„

[1]) Ideen. . S. 168 f. u. S. 235 f.

актамъ, такъ и по отношенію къ „несовершеннымъ“, къ „побужденіямъ“, вопросъ о „единствѣ сознанія“, единствѣ интенціональныхъ направленностей, о „насъ“, объ *ego* cogito, словомъ, о Я, направляющемъ свой взоръ на предметъ, на нѣчто, наличность чего характеризуетъ существенно все сознаніе, весь потокъ его, какъ *интенціональный* потокъ переживаній. Возникаетъ вопросъ: кто—это я? Не подлежитъ ли и оно феноменологической редукціи, не составляетъ ли cogito простой „совокупности“ переживаній, „a bundle or collection of different perceptions“, по крайней мѣрѣ, какъ предметъ феноменологіи? А съ другой стороны, не вносится ли съ нимъ, если онъ не „выключается“, то „естественное“ или какое-либо иное трансцендентное, отъ котораго мы старались предохранить себя до сихъ поръ?

Нѣтъ надобности опять возвращаться къ повторенію сказаннаго о психическомъ и духовномъ, – въ своей эмпирической и идеальной данности, они уже подвергнуты редукціи. Точно также очевидно, что это „Я“, это „наше“ сознаніе, „наше“ cogito, „наше“ феноменологическаго изслѣдованія не есть эмпирическое „я“ философа, производящаго феноменологическую установку,—оно въ такомъ же смыслѣ „наше“, въ какомъ „мы“ производимъ дедукцію теоремы или „мы“ принимаемъ, что двѣ величины равныя порознь третьей равны, „мы“ „представляемъ“ содержаніе закона противорѣчія и т. д., и т. д. [1]). Явно, что и въ феноменологіи, какъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, рѣчь идетъ только объ оборотѣ рѣчи, носящемъ „субъективную“ форму, но — объ изслѣдованіи, производимомъ надъ предметами, не теряющими нимало въ своей идеальности отъ этихъ эмпирически неизбѣжныхъ оборотовъ языка. Слѣдовательно, въ поставленныхъ нами вопро-

[1]) Ideen... S. 122.

сахъ, рѣчь идетъ просто о томъ, можемъ ли мы констатировать такое единство въ интенціональныхъ переживаніяхъ, которое могло бы войти въ феноменологію, какъ „чистое я“ сознанія, и если вообще можемъ, то входитъ ли оно въ составъ феноменологическаго изслѣдованія, или тоже должно быть подвергнуто редукціи?

Этотъ субтильный вопросъ требуетъ особеннаго вниманія и предосторожности по отношенію ко всякаго рода „теоріямъ“ и „міровоззрѣніямъ“, въ особенности по отношенію къ теоріямъ негативнымъ, отрицающимъ вовсе значеніе того, что называется здѣсь „я“, или наоборотъ, сводящимъ все предметное къ его активной дѣятельности. Зато при безпристрастномъ и „чистомъ“ отношеніи къ вопросу въ его рѣшеніи обнаруживается особенная важность самой феноменологіи, какъ основной философской дисциплины. Любопытна въ этомъ отношеніи та эволюція, которую претерпѣли взгляды Гусерля,—въ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“, гдѣ идея феноменологіи еще не реализуется во всей своей опредѣленности и законченности, Гусерль скептически рѣшаетъ вопросъ о „чистомъ Я“ [1]), въ опытѣ обоснованія феноменологіи, при установленіи того, что можетъ быть подвергнуто редукціи, онъ свой взглядъ мѣняетъ. Мы не можемъ не констатировать того, думаетъ онъ, что всякая совершенная cogitatio принимаетъ explicite форму cogito [2]), т.-е. разумѣется, *Ego* cogito. Переживанія въ своемъ безпрерывномъ потокѣ многообразно мѣняются, мы ихъ можемъ обозначать какимъ угодно именемъ, но одно *не* мѣняется, остается постояннымъ и тожественнымъ, и это есть Я, къ которому относятся всѣ эти разнообразныя переживанія и акты, „изъ него

[1]) Ср. Ideen.. S. 110 Anm. Ср. также 2-ое изд. Log. Unters., Unters. V, Erstes Kapitel

[2]) Ideen... S. 109 f. Ср. S. 160.

проистекаютъ", въ немъ актуально „живутъ". Но если мы перейдемъ къ только потенціальному фону актуальныхъ переживаній, мы и здѣсь съ неизбѣжностью приписываемъ этому фону принадлежность къ Я, объединяющему его вмѣстѣ съ актуальными переживаніями въ одинъ потокъ, гдѣ имѣетъ мѣсто постоянный переходъ изъ одной модальности сознанія въ другую. Но, съ другой стороны, если бы мы захотѣли найти это Я въ самомъ потокѣ переживаній, интенціональностей, найти какъ одно изъ переживаній среди другихъ, насъ постигла бы неудача, - оно не появляется и не исчезаетъ вмѣстѣ съ ними и среди нихъ, и въ то же время оно констатируется постоянно и какъ постоянное, оно именно „направляетъ" свой „взоръ" „черезъ" самыя переживанія, черезъ всякое актуальное cogito, на предметное. Всякая cogitatio можетъ мѣняться, появляться и исчезать, безразлично, идетъ ли рѣчь о *необходимо* преходящемъ или мы это констатируемъ только какъ фактъ, тогда какъ чистое Я оказывается принципіально *необходимымъ* и при всей возможной смѣнѣ переживаній абсолютно тожественнымъ, а какъ такое, слѣдовательно, уже не можетъ ни въ какомъ смыслѣ составлять *реальную* часть или моментъ переживанія. Такимъ образомъ, оно выступаетъ, какъ нѣкоторая *своеобразная* „трансцендентность въ имманентности",—и какъ такая, т.-е. въ самомъ имманентномъ находимая, она, очевидно, уже не можетъ быть подвергнута феноменологической редукціи, а входитъ въ составъ содержанія феноменологіи, такъ какъ необходимо и по существу быть „направленнымъ на что-нибудь", „быть занятымъ чѣмъ-нибудь", что-нибудь испытывать, страдать и т. д. и т. д., требуетъ исхожденія изъ Я или направленія къ нему. Но именно эти же существенныя свойства отношенія Я и „его" переживаній указываютъ на то, что чистое переживающее Я само для себя (für sich) не можетъ

быть взято и не можетъ быть сдѣлано, поэтому, собственнымъ объектомъ изслѣдованія,—внѣ своихъ „способовъ отношенія“ оно „пусто“ въ своемъ существѣ и у него нѣтъ никакого объяснимаго содержанія, само по себѣ (an und für sich) оно даже не поддается описанію: „чистое Я и больше ничего“ („reines Ich und nichts weiter)“ [1]).

И здѣсь намъ не достаетъ ясности представленія, такъ какъ и здѣсь необходимо больше опредѣленности въ томъ, что такое эта „трансцендентность“? Какимъ образомъ, то, что чистое Я, какъ нѣкоторая трансцендентность, не подвергается, тѣмъ не менѣе, редукціи, согласуется съ самой постановкой проблемы: произвести феноменологическую установку на одно абсолютное, имманентное, и редуцировать все трансцендентное, какъ не абсолютное, а обусловленное, мотивированное, относительное? Строгость метода требовала, чтобы мы редуцировали даже абсолютное трансцендентное, какъ Богъ, почему же мы оставляемъ другое трансцендентное, которое, конечно, тоже должно быть абсолютнымъ, но все же оно подобно первому *трансцендентно*? Исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ могло бы дать само феноменологическое изслѣдованіе чистаго Я, которое мы здѣсь еще не можемъ предпринять, поэтому, мы должны ограничиться только, по крайней мѣрѣ, устраненіемъ возможныхъ недоумѣній, предполагая не столько рѣшеніе проблемы, сколько намѣчая тотъ путь, въ направленіи котораго она можетъ быть рѣшена.

Основное затрудненіе возникаетъ уже въ чистомъ описаніи этого чистаго Я: дѣйствительно, наше сознаніе какъ актуальное, такъ и потенціальное, необходимо относится къ Я, но оно само какъ переживаніе въ

[1]) Ideen... S. 160.

то же время среди этихъ переживаній не дано. Всякое переживаніе есть „*мое*“ переживаніе, подобно тому, какъ всякое „что-нибудь“ есть „что-нибудь“ по отношенію къ сознанію. Это подобіе находитъ свое выраженіе и въ языкѣ, когда мы различаемъ перцепцію, и апперцепцію, сознаніе и самосознаніе. Но именно „выдѣленіе“ этого „само“ изъ сознанія и представляетъ трудности по той причинѣ, что мы не находимъ его *въ* самомъ сознаніи, оно оказывается по отношенію къ нему „трансцендентнымъ“, мало того, если мы вдумаемся въ смыслъ этого „трансцендентнаго“, какъ оно констатируется въ естественномъ мышленіи, мы увидимъ, что это „трансцендентное“ въ самомъ истинномъ *первомъ* значеніи. Для наивнаго сознанія „предметное“ не составляетъ трансцендентности въ собственномъ смыслѣ, оно „свое“, „здѣшнее“, несомнѣнно и въ своей полнотѣ данное, но вотъ это нѣкоторое „само“, которое констатируется на каждомъ шагу, какое-то не-здѣшнее, „появляется“ неизвѣстно откуда, „уходитъ“ неизвѣстно куда, но и уходитъ ли? Не остается ли оно, по крайней мѣрѣ, въ своемъ вліяніи изъ нездѣшняго на здѣшнее? и т. д.,—вопросы, которыми впервые вѣдь и опредѣляется смыслъ „трансцендентнаго“. Мы производимъ феноменологическую редукцію, но и при новой установкѣ это трансцендентное ускользаетъ отъ насъ опять какъ будто нездѣшнее,—и въ то же время оно „вліяетъ“ и не можетъ быть редуцировано вмѣстѣ со всѣмъ, что теперь было названо трансцендентнымъ. Его бытіе принадлежитъ къ его собственной сущности,— *истинное*, подлинное бытіе, бытіе по существу, но бытіе не коррелативное бытію сознанія, какъ всякое другое трансцендентное, эмпирическое или идеальное, бытіе, а бытіе абсолютное, по отношенію къ которому только, поскольку оно выражается актуально въ сознаніи, *есть* и все остальное; это—бытіе самого же имманентнаго

сознанія. Переживанія приходятъ и уходятъ, ихъ потокъ не прекращается, но сами они всегда и во всемъ разнообразны, они „даются“ въ абсолютности своихъ актовъ, качествъ и характеровъ, но не въ абсолютной непреходимости своего бытія. Бытіе, какъ такое, абсолютное бытіе относится къ сущности Я, и оно можетъ быть трансцендентно только по отношенію къ возникающимъ переживаніямъ, по отношенію къ становленію въ потокѣ переживаній. Можетъ ли это своеобразное трансцендентное быть редуцировано при установкѣ на сущность чистыхъ интенціональностей?

Различая трансцендентность предмета и Я, мы тѣмъ самымъ устанавливаемъ для нихъ нѣкоторое родовое общее, но необходимо постоянно имѣть въ виду его границы, чтобы предотвратить возникновеніе безплодныхъ проблемъ и вредныхъ смѣшеній, которыя могутъ возникнуть при переходѣ черезъ названную границу. Наиболѣе опаснымъ намъ представляется соблазнъ со стороны метафизическихъ проблемъ, возникающихъ по поводу отношенія Я и предмета въ формѣ отношенія субъекта и объекта. Съ одной стороны, на непредвзятое до-теоретическое изслѣдованіе могутъ оказать вліяніе эти проблемы въ теоріяхъ субъективизма всѣхъ оттѣнковъ, какъ и его противоположной крайности — уничтожающаго отрицанія самого Я; съ другой стороны, обобщеніе „предмета“ и „Я“, какъ трансцендентнаго, можетъ дать предлогъ для надѣленія каждаго изъ нихъ свойствами другого,—рискованный для основной науки путь въ направленіи матеріализма и спиритуализма.

Что касается первой апоріи, то она возникаетъ изъ задачи, по нашему мнѣнію, въ основной философіи *мнимой*. Нѣкоторыя философскія направленія особенно безпокоитъ такъ называемый дуализмъ Я и предмета, субъекта и объекта. Извѣстно, какъ много силъ и

остроумія было потрачено на „преодолѣніе“ этого „дуализма“, однако одно основное обстоятельство даетъ право считать эту задачу мнимой для основной философіи. Дѣло въ томъ, что главнымъ камнемъ преткновенія въ этой проблемѣ служитъ недоумѣніе, „непониманіе“, того, какъ же можно установить понятное отношеніе между субъектомъ и объектомъ, разъ самой постановкой вопроса они ставятся на двухъ полюсахъ нашего мышленія, такъ что заранѣе исключается всякая возможность перехода отъ одного къ другому, а тѣмъ болѣе возможность необходимаго будто бы для искомаго взаимоотношенія *сходства* обоихъ.

Для насъ существенно здѣсь не столько то, что это постулированіе „сходства“ до извѣстной степени суживаетъ проблему и указываетъ на предвзятую антиципацію въ самой постановкѣ вопроса о Я, сколько сама неизбѣжность этого ограниченія, доказывающая безо всякой возможности оговорокъ, что проблема эта берется по отношенію къ *дѣйствительности* и въ смыслѣ *дѣйствительности*.

Въ самомъ дѣлѣ, будучи мнимой проблемой для основной философіи, эта проблема имѣетъ совершенно насущное значеніе въ сферѣ дѣйствительнаго, такъ какъ она всецѣло только на его почвѣ и возникаетъ. Она проистекаетъ изъ *дѣйствительной* раздѣльности субъекта и объекта и только въ такомъ видѣ и существуетъ, т.-е. это проблема, прежде всего, психологіи, какъ науки о субъектѣ и субъективныхъ процессахъ и явленіяхъ дѣйствительности. Поэтому, и всякая попытка рѣшать такую задачу, а слѣдовательно, и попытка преодолѣнія названнаго дуализма есть попытка по существу своему *психологическая*. Разсматривая дѣло по существу, мы можемъ открыть только „тожественность“, на которую натолкнулся еще Шеллингъ. Всякое сознаніе есть сознаніе чего-нибудь и всякое что-нибудь есть

только для сознанія, само же Я мыслимо только въ своихъ актахъ, которые и суть акты сознанія. Не уловить этого и стремиться философски „преодолѣть“ тутъ дуализмъ, значитъ тѣмъ самымъ не желать сойти съ психологической точки зрѣнія. Конечно, это—точка зрѣнія не непремѣнно психологическая, но она непремѣнно теоретическая точка зрѣнія по отношенію къ дѣйствительному, слѣдовательно, вообще или натуралистическая или метафизическая. Но и метафизическая точка зрѣнія вѣдь есть уже опредѣленное пониманіе, она можетъ дать иное рѣшеніе, чѣмъ психологія или другія науки, но источникомъ теоретическихъ колебаній между субъективизмомъ и объективизмомъ, неизбѣжно остается названное принятіе проблемы отъ дѣйствительности. Что касается основной философской науки, о которой только и идетъ у насъ рѣчь, то она характеризуется своей полной *индиферентностью* не только ко всякому рѣшенію этого вопроса, но, какъ видно, и къ самой постановкѣ его,—индиферентностью, какъ *принципомъ* и *методомъ*, а *не* результатомъ философской беззаботности.

Во второмъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ теоретическими выводами, научный (натуралистическій или психологическій) или метафизическій характеръ которыхъ еще очевиднѣе, поэтому, и „выключеніе“ ихъ представляется дѣломъ болѣе легкимъ, но нѣсколько словъ о немъ нужно сказать, чтобы тѣмъ болѣе отчетливо оттѣнить собственное и существенное значеніе трансцендентности Я. То, что можетъ, на нашъ взглядъ, породить здѣсь неясность или вызвать недоразумѣніе заключается въ томъ, что, называя одинаково „предметъ“ и „Я“ трансцендентностью, мы можемъ дать поводъ обобщить ихъ на почвѣ ихъ феноменологической характеристики, какъ „пребывающихъ“ или „тожественныхъ“ въ себѣ, какъ „того же“, что лежитъ въ

„основѣ“ одинъ разъ, въ качествѣ трансцендентнаго „оттѣняющагося“, другой разъ, въ качествѣ исходящаго въ актахъ. Можетъ возникнуть соблазнъ подсунуть въ томъ или другомъ или даже въ обоихъ случаяхъ на мѣсто „того же“ понятіе субстанціи, и тутъ ясно, что мы вынуждены будемъ отдаться во власть соотвѣтствующей теоріи. Однако, отстранивъ всякія теоріи, не трудно убѣдиться, что между „пребываніемъ“ или „тѣмъ же“ предмета и „пребываніемъ“ Я лежитъ существенное и по существу различіе. Говоря о предметѣ, мы относимъ его пребываніе къ его сущности, но это нисколько не характеризуетъ рода или вида его бытія, тогда какъ пребываніе и „тоже“ Я относится какъ разъ не къ сущности Я, такъ какъ эта сущность въ его актуальности, но къ сущности его бытія, мало того, такъ какъ предметъ есть предметъ только въ его коррелативности сознанію, то и къ сущности бытія предмета, какъ дѣйствительнаго или какъ идеальнаго, все равно. Поэтому, хотя мы и говоримъ въ обоихъ случаяхъ о трансцендентности, по отношенію къ предмету рѣчь идетъ объ реальной (опытной) дѣйствительности, которая реально же оказывается и преходящей или, если даже рѣчь идетъ объ идеальной предметности, то она не обнаруживается, какъ трансцендентное въ имманентномъ,— въ разъясненномъ выше смыслѣ,—а какъ нѣчто, на что направлено сознаніе. Напротивъ, трансцендентность Я относится къ совершенно иного рода бытію, къ сущности котораго относится пребываніе и тожественность, а потому къ бытію не только не преходящему въ *своей* сущности, но и въ *своей* собственной (абсолютной) „дѣйствительности“. Это оправдываетъ и сказанное выше о коррелативности предмета и абсолютности Я. Предметъ—коррелативенъ, но Я стоитъ въ сознаніи абсолютно, такъ какъ только къ нему все и „относится“, а оно само не „относится“, а осуществляется, *по своему*

„реализуется“, въ бытіи сознанія, сообщая ему абсолютность, необходимую для отнесенія къ нему, въ свою очередь, предметности. Попытаемся пояснить еще это, возвращаясь къ сказанному раньше.

Сознаніе, какъ потокъ переживаній, узнается, усматривается, въ феноменологической установкѣ въ то время, когда редуцируется все, на что сознаніе направляется, но не можетъ быть редуцировано то, отъ чьего имени производится эта направляемость. Все редуцируемое— коррелативно сознанію, но попробуемъ также разсматривать сознаніе и Я, самосознаніе, попробуемъ считать Я коррелативнымъ сознанію, и мы ничего не получимъ, *некому* будетъ направлять само сознаніе, исчезнетъ не только бытіе сознанія, но и коррелативныхъ ему трансцендентностей, такъ какъ всякое переживаніе есть переживаніе Я. Мы можемъ подойти къ Я и съ другой стороны,—попробуемъ произвести, такъ сказать, трансфеноменологическую установку и трансфеноменологическую редукцію, направляя свой взоръ на само чистое Я, попробуемъ оставить его „одно“,—и мы опять не получимъ *ничего*, безъ *своего* сознанія Я—ничто. Слѣдовательно, подобіе, съ котораго мы начали, между сознаніемъ и самосознаніемъ только кажущееся, здѣсь нѣтъ той коррелативности, которая есть между сознаніемъ и предметомъ, напротивъ, несмотря на имманентность одного и трансцендентность другого, они сами—по существу *одно*. Всякое раздѣленіе ихъ при такихъ условіяхъ,—будь то разлѣленіе абстрактное или раздѣленіе „установки“,—есть вещь невозможная, оно можетъ привести только къ гипостазированію пустыхъ понятій: Я—только Я своихъ переживаній, переживанія—переживанія своего Я,—и это принципіально, по существу и абсолютно. И, однако, устраняется ли этимъ противорѣчіе, которое чувствуется въ самомъ сочетаніи: трансцендентность въ имманентности; трансцендентное и

имманентное въ одно и то же время? Но не есть ли это свойство самого абсолютнаго—быть трансцендентнымъ и имманентнымъ, преодолѣвая само это противорѣчіе въ силу его относительности, а не обусловленности безусловнаго? Въ самомъ дѣлѣ, если бытіе Я—въ сознаніи, а бытіе сознанія, какъ бытіе—въ Я, то что можетъ значить его трансцендентность? Имманентное—то, что открывается намъ во всякомъ переживаніи, и всякое переживаніе есть переживаніе Я, но открывается ли—не то, что въ каждомъ отдѣльномъ переживаніи или группѣ ихъ,—а то, что во *всей* совокупности ихъ, открывается ли это Я въ своей цѣльности и абсолютной полнотѣ? Очевидно, что на долю трансцендентнаго здѣсь остается неизмѣримо большой „запасъ"! Имманентное открывается намъ только въ своей актуальности, въ актуальномъ Ego cogito, но не все Ego актуально,—Я трансцендентно, поскольку наши переживанія не актуальны. Но къ сущности абсолютнаго же бытія должно принадлежать, что все неактуальное можетъ быть „переведено" въ актуальное,—здѣсь не остается мѣста для тайнъ, для невѣдомаго. Всякія границы, предѣлы, запреты, носятъ только эмпирическій характеръ и сами до послѣдней степени относительны, — замкнуться ими отъ абсолютнаго — пустая затѣя, дѣтская игра въ прятки. Феноменологія, если она желаетъ быть „первой" философіей и желаетъ сохранить традиціи положительной философіи, и продвинуться дальше впередъ въ рѣшеніи ея проблемъ, не можетъ редуцировать то, что по своему существу составляетъ подлинную и истинную характеристику абсолютнаго бытія.

IV. Къ вопросу о методѣ.

Феноменологія, благодаря строгости и *чистотѣ* своего абсолютнаго предмета, послѣ всѣхъ произведенныхъ редукцій, оказывается строго замкнутой въ себѣ дисциплиной, свободной не только отъ всякихъ теоретическихъ и практическихъ предпосылокъ, но и оперирующей только надъ матеріаломъ, который она сама же для себя можетъ установить. Являясь основной для всего философскаго и спеціальнаго знанія, феноменологія не можетъ ничего „получать", она сама „беретъ",— въ этомъ смыслѣ выше было указано, что феноменологія всегда можетъ пользоваться для своихъ цѣлей объектомъ любой установки, но въ своемъ содержаніи, разумѣется, она все это „преобразуетъ" согласно собственному духу и собственнымъ цѣлямъ. Это относится не только къ объектамъ феноменологіи, но къ ея средствамъ и методамъ,—они также не могутъ быть „заимствованы" и не могутъ опираться на основанія другихъ установокъ и другихъ наукъ. Если феноменологіи приходится пользоваться какимъ-либо формальнымъ принципомъ, напр., логическими законами, то даже и въ этомъ случаѣ она должна имѣть для нихъ собственное оправданіе. Такъ какъ феноменологія, будучи „до-теоретической" наукой, опирается не на дискурсію, а на интуицію, какъ мы видѣли, то ея способъ обезпечить себѣ правильный путь и методъ долженъ быть усмотрѣнъ въ самой же интуиціи, и такъ какъ феноменологія имѣетъ дѣло не съ чувственными интуиціями, а

съ идеальными, то и методъ ея долженъ быть *усмотрѣнъ* въ сущности самой идеальной интуиціи. Это само по себѣ совершенно ясное и безспорное требованіе указываетъ и тотъ путь, какимъ должна феноменологія, по крайней мѣрѣ, начинать свое изслѣдованіе: она вовсе не нуждается въ теоретическихъ дискурсивныхъ методахъ установленія отношеній, а можетъ довольствоваться только анализомъ опредѣленныхъ случаевъ и примѣровъ, устанавливая сущность объектовъ и отношеній уже въ этомъ чисто экземплификаціонномъ анализѣ ихъ. Разумѣется, „примѣры", отъ которыхъ исходитъ феноменологическій анализъ, имѣютъ годность только для предѣловъ соотвѣтствующаго объема, но при соблюденіи этихъ границъ, мы найдемъ, что правила метода предписываются самимъ предметомъ и ихъ норма, слѣдовательно, опредѣляется въ конечномъ счетѣ характеристикой регіональной области по роду ея предметнаго бытія и предметной структуры.

Такъ какъ феноменологія есть основная *не*-теоретическая наука, то этотъ путь и есть собственно выполненіе требованія Гегеля: влѣзть въ воду! Но ни Гегель, ни существо дѣла, не могутъ запретить феноменологіи давать себѣ самой отчетъ въ своей дѣятельности, по мѣрѣ того, какъ она развертывается,—и, такимъ образомъ, слѣдовательно, не только провѣрять свои шаги, но и вырабатывать себѣ нѣкоторые регулятивы, которые можно назвать методологическими пріемами феноменологіи. Это — неизбѣжный путь не только феноменологіи, но всякой науки, которая въ томъ или иномъ отношеніи является *основной* и поскольку она основная, таковъ, напр., путь и логики [1]).

Опредѣленіе самой феноменологіи, ея сущности, задачъ и предмета, есть уже работа феноменологическая

[1]) Объ этомъ методологическомъ обращеніи феноменологіи къ себѣ самой см. у Гусерля Ideen... § 65, S. 122 ff.

и феноменологическими методами, поэтому, опираясь на этотъ примѣръ, и представляя себѣ работу феноменологіи на другихъ примѣрахъ, мы можемъ попытаться здѣсь уже установить нѣкоторые регулятивы феноменологическаго метода. По существу феноменологіи нѣтъ никакой надобности спѣшить съ оправданіемъ и установленіемъ своихъ методовъ,—они должны быть установлены и оправданы въ самомъ процессѣ ея работы, но потребность въ этомъ установленіи выдвигается другой, болѣе внѣшней стороной дѣла,—необходимостью для феноменологіи еще отстаивать свое право на существованіе. Возраженія, часто серьезныя и принципіальныя, обязываютъ ее заранѣе показать, на чемъ покоится ея оригинальность, и въ чемъ гарантія ея продуктивности. Нужны хотя бы самыя первоначальныя указанія на то, какъ пользоваться интуитивнымъ познаніемъ, и какими средствами оно достигается. Названныя возраженія касаются, главнымъ образомъ, слѣдующихъ пунктовъ: 1) высказывается сомнѣніе въ томъ, чтобы вообще было иное познаніе, чѣмъ дискурсивное,—интуитивное познаніе, думаютъ, есть contradictio in adjecto, всякое познаніе есть познаніе въ понятіяхъ; 2) сама по себѣ интуиція потому уже не гарантируетъ истинности познанія, что съ нею,—а иногда и преимущественно съ нею,—связана неясность и неотчетливость; 3) чистое описаніе,— до всякой теоріи и свободное отъ всякой теоріи,—вещь вообще невозможная, всякое описаніе фактически такъ тѣсно связано съ теоріей, что вообще его „чистота“ можетъ трактоваться только относительно, и въ концѣ концовъ она вообще—только абстракція.

Съ этихъ трехъ пунктовъ ведется, такъ сказать, генеральная осада не только феноменологіи, но и всякой попытки выбиться изъ оковъ формально раціонализирующей методики интеллектуалистической логики.

И нужно признать, что дѣло касается, дѣйствительно, самого существа новой проблематики и ея методологіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ три пункта нападенія такъ тѣсно между собой связаны, задѣвая существо новаго метода, что нѣтъ возможности ограничиться частичнымъ устраненіемъ одного какого-либо изъ названныхъ сомнѣній, требуется принципіальное ослабленіе ихъ въ ихъ связи и въ ихъ цѣломъ. Но ихъ глубокая внутренняя связь между собой, съ другой стороны, облегчаетъ дѣло критики, такъ какъ возраженія противъ каждаго изъ нихъ задѣваютъ и тотъ общій источникъ, изъ котораго они всѣ проистекаютъ. Ослабленіе каждаго изъ нихъ есть ослабленіе всѣхъ вмѣстѣ.

Эти сомнѣнія направляются на самый смыслъ методики феноменологіи и интуитивно-описательнаго познанія вообще, обнимая всѣ его стороны и проявленія. Первое сомнѣніе, несмотря на то, что оно выражаетъ прежде всего quaestio facti, тѣмъ не менѣе и методологически имѣетъ существенное значеніе, такъ какъ отрицаніе факта въ немъ не является „слѣпымъ“ отрицаніемъ, а покоится на совершенно общемъ и формальномъ аргументѣ, касающемся способа „выраженія“ нашего знанія. И въ этомъ смыслѣ мы здѣсь имѣемъ дѣло, главнымъ образомъ, съ аргументомъ *обще-логическимъ* и *синтактическимъ*. И второе сомнѣніе точно также связано до извѣстной степени съ вопросомъ факта, поскольку, очевидно, что, разъ принявъ принципіально фактъ, мы уже не можемъ придавать серьезнаго и фундаментальнаго значенія критикѣ, направленной на средства, съ помощью которыхъ мы должны освободиться отъ, въ концѣ концовъ, случайныхъ и даже только эмпирическихъ условій, доставляющихъ намъ интуиціи то въ болѣе, то въ менѣе благопріятной обстановкѣ. Во всякомъ случаѣ, какъ сомнѣніе методическое, это сомнѣніе касается по преимуществу *ме-*

тодики познанія, но необходимо имѣть въ виду, что, строго говоря, оно, конечно, должно имѣть мѣсто не только противъ интуитивнаго познанія,—общность въ значительной степени уже смягчающая силу этого аргумента. Наконецъ, третье сомнѣніе относится уже прямо къ методу самого познанія, какъ „изложенія", и въ этомъ смыслѣ имѣетъ принципіально *методологическое* значеніе, но его интимная связь съ первыми двумя, и въ особенности съ первымъ не можетъ быть отрицаема, а слѣдовательно, косвенно и отношеніе къ основному „вопросу факта". Если основной источникъ всѣхъ этихъ сомнѣній, отрицаніе факта, устраняется, то тѣмъ самымъ ослабленіе недовѣрія къ возможности выраженія интуитивнаго до-теоретическаго знанія и къ возможности устраненія условій его несовершенства вызываетъ, по крайней мѣрѣ, идею специфическаго, свободнаго отъ теорій, метода, и, слѣдовательно, приводитъ даже къ нему, какъ къ императиву. Остающаяся почва для сомнѣній въ его осуществленіи опять-таки иного, кромѣ эмпирическаго, значенія имѣть не можетъ. Другими словами, разъ интуиція есть, то есть и ея выраженіе, а слѣдовательно, принципіально возможно стремиться къ ея установленію, изъ чего необходимо вытекаетъ принципіальное же требованіе идеи соотвѣтственныхъ средствъ и опыта ихъ осуществленія.

Что касается теперь перваго сомнѣнія, то какъ разъ въ феноменологіи оно легче всего устраняется. Совершенно очевидно, что оно возникаетъ на почвѣ „естественной" установки и имѣетъ въ виду характеръ чувственной интуиціи, съ ея многообразнымъ, одновременно даваемымъ, содержаніемъ, но его подлинный смыслъ—въ нахожденіи отношенія между насильно разорванными номинализмомъ компонентами, какъ это было показано выше. Теоретически этотъ вопросъ облекается въ форму проблемы объ отношеніи интуиціи къ понятію,—имъ

можетъ интересоваться и феноменологія, но ея интересъ тотчасъ лишаетъ вопросъ той остроты, съ которой онъ ставится, какъ только мы вспомнимъ, что въ ней рѣчь идетъ объ анализѣ „сущностей", не противопоставляемыхъ опыту въ его собственной сферѣ и не абстрагированныхъ изъ него, а усматриваемыхъ путемъ принципіальной его редукціи. И какъ бы феноменологія ни рѣшала этотъ вопросъ, онъ просто *не тотъ*, не того, иного содержанія, чѣмъ проблема, выступающая въ немъ въ качествѣ сомнѣнія въ возможности не-дискурсивнаго познанія. Но изъ этого же легко видѣть, что собственно это послѣднее сомнѣніе вообще не касается феноменологіи, такъ какъ, обращаясь только къ разсмотрѣнію „сущностей", идеальныхъ предметовъ, она не даетъ повода именно къ этому сомнѣнію, относящемуся къ чувственной интуиціи. Если бы даже и на самомъ дѣлѣ познаніе было возможно *только* въ понятіяхъ, то вѣдь феноменологія и не претендуетъ на познаніе въ чувственныхъ интуиціяхъ *естественной* установки, а противъ того, что идеальная интуиція можетъ выражаться въ понятіи, повидимому, никто не споритъ. Можно говорить только о томъ, въ какой степени вообще мы имѣемъ въ понятіи достаточно надежное орудіе для достиженія необходимой намъ ясности и отчетливости, но не говоря ужъ о томъ, что вопросъ о понятіи и о логическомъ вообще самъ требуетъ своего феноменологическаго освѣщенія, ясно, что въ приведенной постановкѣ онъ переводитъ насъ уже ко второму пункту сомнѣнія. Во всякомъ случаѣ съ этой стороны едва ли можетъ быть оспариваемъ серьезно методологическій принципъ, который Гусерль кладетъ въ основу методологіи феноменологіи: „Въ феноменологіи, которая желаетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ ученіемъ о сущностяхъ въ предѣлахъ чистой интуиціи, мы совершаемъ на экземплярныхъ данныхъ трансценден-

тально чистаго сознанія непосредственныя узрѣнія сущностей (Wesenserschauungen) и фиксируемъ ихъ въ *понятіяхъ*, resp. терминологически" [1]).

Другое дѣло—сомнѣніе въ возможной отчетливости и ясности самого нашего интуитивнаго знанія, поскольку оно направляется уже не на „выраженіе", а на само выражаемое, – здѣсь сомнѣніе на первый взглядъ имѣетъ болѣе серьезную почву, во всякомъ случаѣ, раціоналистическая философія, начиная съ Декарта всегда видѣла здѣсь нѣкоторыя препятствія для истиннаго познанія. Правда, раціоналистическія сомнѣнія опять-таки направлялись на чувственныя интуиціи и имѣли эмпиристическую подкладку, но тѣмъ не менѣе принципъ требованія метода этимъ „отвѣтомъ" устраняется еще не вполнѣ, въ особенности, если имѣть въ виду установленную коррелативность опытныхъ интуицій и идеальныхъ, въ силу которой неясность опытной интуиціи можетъ послужить препятствіемъ къ „проникновенію" въ нее и черезъ нее къ интуиціи сущности.

Мы видѣли уже, что въ потокѣ сознанія совершается постоянный переходъ изъ состоянія потенціальности въ состояніе актуальности, и это принадлежитъ къ сущности сознанія, что самый „переводъ" изъ сферы потенціальности въ сферу актуальности всегда въ нашей власти. Однако это само по себѣ еще не свидѣтельствуетъ въ пользу того, что всякое актуальное сознаніе тѣмъ самымъ становится яснымъ, но тѣмъ не менѣе не трудно замѣтить, что точно также къ сущности интенціональности относится переходъ къ ясности, и обратно, возможное удаленіе изъ сферы яснаго, какъ и новое возвращеніе. То, въ чемъ мы теперь нуждаемся и заключается въ томъ, чтобы ближе уяснить существо этого „перевода" и если возможно указать

[1]) Ideen... S. 124.

его методическіе пріемы и методологическія основанія ихъ,—рѣчь идетъ, слѣдовательно, о методѣ уясненія самихъ интуицій.

Къ существу этого метода относится, что, находя интуиціи въ различной степени близости или отдаленности, на различныхъ ступеняхъ ясности, мы должны доводить ихъ до степени „*абсолютной близости*“ [1]), гдѣ они и достигаютъ для насъ полной ясности. Это одинаково относится какъ къ опытнымъ, такъ и къ идеальнымъ интуиціямъ, и въ томъ и въ другомъ случаѣ мы можемъ говорить о своихъ ступеняхъ ясности интуиціи. Такимъ образомъ, уясненіе интуиціи есть ничто иное, какъ доведеніе даннаго намъ до его абсолютной близости къ намъ, или, что тоже, достиженіе въ интуиціи ея полной степени наглядности. „*Дающее сознаніе въ точномъ смыслѣ* и *наглядное*, противъ *ненаглядного*, *ясное* противъ *темнаго*,—это одно и тоже. Равнымъ образомъ: *ступени данности*, *наглядности*, *ясности*. Нуль, какъ предѣлъ, есть темнота, единица—полная ясность, наглядность, данность“. При этомъ слѣдуетъ различать между собственнымъ уясненіемъ, гдѣ дѣйствительно дѣло идетъ о ступеняхъ ясности, или о восхожденіи по ступенямъ въ сферѣ темноты, и уясненіемъ путемъ экстенсивнаго расширенія объема ясности, которое можетъ сопровождаться и интенсивнымъ повышеніемъ ясности уже даннаго наглядно, но которое прямымъ своимъ результатомъ имѣетъ собственно расширеніе сферы самого наглядно даннаго. Достиженіе полной ясности только и дѣлаетъ несомнѣнными всѣ тѣ акты, которые мы совершаемъ въ логическомъ познаніи при изученіи предметовъ,—отожествленіе, различеніе, отнесеніе и проч., и слѣдовательно, и акты постиженія идеальныхъ предметовъ сущностей, а слѣдовательно, и ихъ предметные кор-

[1]) Ideen... S. 126 ff.

релаты. Можно было бы думать, пожалуй, что уясненіе сущности находится въ прямой зависимости отъ ясности соотвѣтственныхъ единицъ въ ихъ полной конкретности, однако простая попытка усмотрѣть сущность въ интуиціи такого „общаго“, какъ напр., тонъ вообще или цвѣтъ вообще, убѣждаетъ насъ въ томъ, что соотвѣтственно такія наиболѣе „общія“ различія сущностей могутъ устанавливаться и не при полномъ уясненіи единичныхъ интуицій въ ихъ отдѣльности и конкретности. Это очень важное обстоятельство для метода феноменологіи однако не исключаетъ регулятивнаго значенія того правила, которое можно разсматривать, какъ резюмэ приведенныхъ соображеній о методѣ уясненія: методъ уясненія интуиціи до полной ея очевидности требуетъ постояннаго приближенія изучаемаго переживанія до степени его абсолютной близости, „самоданности“, черезъ уясненіе соотвѣтственныхъ единичныхъ интуицій, равно какъ и черезъ опредѣленіе сплетающихся съ ними сущностей, путемъ углубленія въ уясненіе ихъ взаимныхъ связей и отношеній, причемъ экземплификаціонный способъ выбора самихъ интуицій остается достаточнымъ отъ начала до конца.

Двѣ вещи требуютъ здѣсь несомнѣнно болѣе детальнаго разсмотрѣнія: 1) вопросъ о томъ, какъ же узнать, что интуиція доведена до полной ясности, до послѣдней абсолютно близкой ступени интуитивной данности? Опять-таки изъ сущности самой интуиціи нетрудно усмотрѣть, что объ этомъ можетъ свидѣтельствовать и будетъ свидѣтельствовать только *очевидность* самого даннаго въ интуиціи, какъ абсолютно свидѣтельствуетъ о наличности всякаго интенціональнаго переживанія его очевидная наличность. То, что усматривается съ полной ясностью, необходимо должно быть *очевидно*,—и проблема очевидности становится необходимой составной частью методологіи феноменоло-

гическаго изслѣдованія. 2) Вопросъ о томъ, что оправдываетъ сами экземплификаціонные пріемы изслѣдованія феноменологіи? Вопросъ этотъ не возникалъ бы здѣсь, если бы мы имѣли уже отвѣтъ на поставленный выше общій вопросъ, какъ есть само дѣйствительное вообще, такъ какъ уясненіе „дѣйствительнаго“ въ данности интуиціи,—опытной и идеальной,—открыло бы въ нихъ ту именно сторону, которая оправдываетъ примѣненіе экземплификаціоннаго пріема при изслѣдованіи сущности, потому что это именно и есть одна изъ сторонъ вопроса объ отношеніи опытной и идеальной интуиціи. Но какъ и выше обсужденіе этого вопроса мы откладываемъ, оставаясь при констатированіи факта, что интуитивное усмотрѣніе дѣйствительнаго, какъ установленіе его вообще, имѣетъ мѣсто въ нашемъ познаніи. На первый же изъ этихъ вопросовъ, какъ на вопросъ самого метода, мы дѣлаемъ нѣкоторыя указанія здѣсь.

Эти указанія должны касаться прежде всего, и главнымъ образомъ, названнаго отожествленія непосредственнаго усмотрѣнія и очевидности. Дѣйствительно, здѣсь въ сущности нечего прибавить: если мы вдумаемся въ смыслъ и значеніе того, что мы называемъ яснымъ и отчетливымъ видѣніемъ, видѣніемъ при полномъ свѣтѣ нашего сознанія, мы убѣдимся, что рѣчь идетъ о непосредственномъ усмотрѣніи и что это и есть ничто иное, какъ *очевидность*. Это надо признать, что очевидность не есть нѣчто привходящее, прибавляющееся или присоединяющееся къ нашей интуиціи, а есть сама эта интуиція, только въ особенно „благопріятныхъ“ условіяхъ сознанія,—ясная интуиція. И это относится, какъ къ чувственной, такъ и къ идеальной интуиціи,—въ сущности мы можемъ одинаково пользоваться для обозначенія этого яснаго состоянія нашей интуиціи, какъ терминомъ „непосредственное усмотрѣніе“ такъ и термономъ „очевидность“. Методъ уясненія, слѣдовательно,

и есть ничто иное, какъ методъ, съ помощью котораго мы дѣлаемъ наши интуиціи *очевидными*,—весь вопросъ, слѣдовательно, сводится къ возможно тщательному выясненію тѣхъ условій, при которыхъ достигается эта послѣдняя степень ясности, которая въ своемъ предѣлѣ и обозначается, какъ очевидность, гдѣ слова „очевидное усмотрѣніе“ должны являться простой тавтологіей. Разумѣется, рѣчь идетъ не о способахъ устраненія тѣхъ препятствій, которыя стоятъ на пути всякаго „усмотрѣнія“, и которыя затемняютъ его,—хотя и этотъ вопросъ принципіально большой важности, но скорѣе критическій, чѣмъ построительный. Съ этой послѣдней точки зрѣнія важно только выяснить: если не всякое усмотрѣніе очевидно, то какое же именно?—*Какое*—не эмпирически, не фактически, а принципіально, т.-е. къ идеальной сущности какого усмотрѣнія относится это „свойство“ быть очевиднымъ?

Опять ничто намъ не мѣшаетъ начать съ естественной установки и даже съ эмпирическаго *зрѣнія*, чтобы затѣмъ перейти къ выясненію того, что относится къ его сущности и, слѣдовательно, сохраняется за нимъ въ идеальной установкѣ, въ томъ числѣ и феноменологической. Что касается, дѣйствительно, зрѣнія (и слуха, и осязанія, и такъ далѣе), то здѣсь—очевидно то, что хорошо видно, то-есть, прямо, вплотную, *непосредственно* видно, — и не трудно согласиться, что эта непосредственность и составляетъ то, что называется иначе очевидностью: очевидность усмотрѣнія здѣсь и непосредственность — одно. Дѣло какъ будто сложнѣе, гдѣ идетъ рѣчь о разумномъ усмотрѣніи, напримѣръ, въ идеальныхъ предметахъ математики,— здѣсь какъ будто все очевидно, и однако все требуетъ „доказательства“, которое есть ничто иное, какъ приведеніе очевидности до *само*-очевидности. Но мы здѣсь должны оставить въ сторонѣ вопросъо смыслѣ и значеніи того,

что называютъ „доказательствомъ“, и мы откроемъ, что *по существу* (и an und für sich) между очевидностью и самоочевидностью нѣтъ принципіальнаго различія, — оба будутъ *непосредственнымъ* усмотрѣніемъ. „Доказательство“ какой-либо теоремы со стороны усмотрѣнія отношенія, которое она формулируетъ, вовсе не требуетъ „сведенія“, „дедукціи“, и подобное, а требуетъ только непосредственности усмотрѣнія, стоитъ припомнить „доказательство“ любой теоремы, чтобы убѣдиться, что дѣло обстоитъ именно такъ, ибо каково бы ни было доказательство, оно ведется въ *процессахъ усмотрѣнія* подъ разными заголовками: прибавимъ, вычтемъ, извлечемъ корень, дифференцируемъ, и такъ далѣе. Повторяемъ, дѣло *здѣсь* не въ совокупности и отношеніи этихъ процессовъ, какъ процессовъ доказательства, а въ ихъ собственной непосредственной данности, какъ очевидныхъ. Всякая очевидность есть съ этой стороны, если угодно, самоочевидность, или самоочевидность и есть очевидность, то-есть, полная *непосредственность*.

Весь вопросъ, такимъ образомъ, сводится къ тому, въ чемъ состоитъ эта *непосредственность*, какія условія сознанія создаютъ намъ ее? Безспорно, во всякомъ видѣніи и всякомъ усмотрѣніи есть извѣстная непосредственность и, слѣдовательно, очевидность, но гдѣ эта очевидность есть на самомъ дѣлѣ *само*-очевидность? Съ точки зрѣнія феноменологіи съ ея принципомъ всѣхъ принциповъ отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ, — тамъ, гдѣ, дѣйствительно, усматриваемое *само* стоитъ передъ нами, какъ *пред*-метъ, гдѣ оно по истинѣ *воспри*нимается, словомъ, гдѣ оно дается намъ въ своей *первичной данности*. Первичная данность объекта въ сознаніи, такимъ образомъ, и является тѣмъ условіемъ, при которомъ мы восходимъ къ очевидному

усмотрѣнію и, слѣдовательно, праву и основанію всѣхъ нашихъ актовъ полаганія [1]).

Послѣднее обобщеніе требуетъ бо́льшаго углубленія въ содержаніе феноменологіи, чѣмъ то, котораго мы могли достигнуть до сихъ поръ, такъ какъ въ немъ рѣчь идетъ уже о цѣломъ „феноменологіи разума“. Однако и при достигнутыхъ результатахъ смыслъ и направленіе изслѣдованія открываются съ достаточной ясностью. То, что сказано въ предыдущемъ объ непосредственности въ смыслѣ первичной данности, простирается на всю область разума, гдѣ мы встрѣчаемся съ противопоставленіемъ первично и не-первично даннаго. Очевидность, выступающая въ первично-данномъ, составляетъ разумную мотивировку соотвѣтствующихъ данностей вторичнаго и иныхъ порядковъ. Дающее сознаніе, какъ очевидность или усмотрѣніе, такимъ образомъ, оказывается мотивированнымъ въ самой данности, отчего, разумѣется, зависитъ и характеръ очевидности. Такъ, мы должны различать между очевидностью опыта, „смотрѣніемъ“, и очевидностью идеальнаго „усмотрѣнія“,—различіе, влекущее за собой очень существенное различіе очевидности со стороны ея адэкватности и неадэкватности. Реально трансцендентное, по существу „оттѣняющееся“, не можетъ давать адэкватной очевидности, открываясь въ явленіи необходимо „односторонне“, и, напротивъ, идеальное эйдетическое усмотрѣніе стоитъ здѣсь совершенно въ иномъ положеніи, доставляя такимъ образомъ чистую очевидность въ точномъ смыслѣ.

И мы видимъ, что тутъ замыкается кругъ феноменологіи, мы возвращаемся къ тому, съ чего она начинаетъ выполненіе своихъ задачъ до-теоретическаго описанія непосредственно даннаго, и мы видимъ, что дѣй-

---

[1]) Ср. Ideen.... S. 282 ff.

ствительно ей обезпечивается положительный путь построенія, такъ какъ исходнымъ пунктомъ ея по существу и принципіально оказывается ничто иное, какъ очевидность. Уже къ содержанію самой феноменологіи относится вопросъ о томъ, что же считать первично-даннымъ, — выше мы допустили вмѣстѣ съ Гусерлемъ, что первично-данное есть данное въ опытной интуиціи, съ ея разнообразными формами „даваемаго“ экзистенціальнаго бытія, и данное идеально, въ сущности, также съ различными формами „даваемаго“ бытія, но эссенціальнаго. Мы полагаемъ, что существуетъ и еще, если не видъ, то все-же особая форма первичной данности, которая собственно и дѣлаетъ впервые возможнымъ установленіе бытія въ его разумной мотивированности, а черезъ это показываетъ, какъ есть само истинное, какъ „дѣйствительное“, феноменологически, а *идеально*, на этой основѣ, какъ есть всякая истина; или *эмпирически* можно просто сказать: дѣлаетъ вообще возможнымъ постиженіе какого бы то ни было „дѣйствительнаго“ бытія. Другими словами, долженъ быть поднятъ еще вопросъ о *разумномъ* бытіи самого сознанія, изъ котораго непосредственно было бы усмотрѣно его бытіе, какъ бытіе воспринимающаго въ непосредственной и первичной данности. Важно только подчеркнуть, что такое бытіе принципіально *не* можетъ быть бытіемъ *не* первичнымъ, въ извѣстномъ смыслѣ,—напротивъ, его можно назвать еще „болѣе“ первичнымъ, чѣмъ бытіе, получаемое въ опытныхъ и идеальныхъ интуиціяхъ, — если только тутъ можно говорить еще о степеняхъ самой первичности. Во всякомъ случаѣ, тотъ смыслъ, который мы здѣсь имѣемъ въ виду, долженъ указывать на „первичность“ въ отношеніи исходнаго пункта всякой разумной мотивированности и включаетъ въ себя общую проблему оправданія разума и смысла разумности.

Приведенныя соображенія при всей своей краткости достаточны не только для уразумѣнія существа дѣла, но даютъ возможность сдѣлать нѣкоторые выводы, которые защищаютъ феноменологію отъ предвзятыхъ взглядовъ, побуждающихъ, вообще, философію съ самаго начала вступить на ложный путь. Прежде всего чистое изслѣдованіе самого сознанія въ его бытіи и сущности открываетъ намъ здѣсь, что дѣйствительно въ немъ „есть“ и чего нѣтъ, что, слѣдовательно, неправильно приписывается ему. Если очевидность есть ничто иное, какъ сама интуиція въ ея совершенной ясности, то мы явно не можемъ ее разсматривать, какъ что-то по отношенію къ интуиціи „внѣшнее“, къ ней привходящее, присоединяющееся, благодаря каковому присоединенію будто бы „неочевидное“ и становится очевиднымъ. Гусерль совершенно справедливо говоритъ по этому поводу: „Очевидность, на дѣлѣ, не какой-нибудь индексъ сознанія, который, будучи пристегнутъ къ сужденію, (а обыкновенно только при таковомъ говорятъ объ очевидности), взываетъ къ намъ, какъ мистическій голосъ изъ лучшаго міра: Здѣсь истина! какъ будто такой голосъ могъ бы намъ, свободнымъ духамъ, что-нибудь сказать и скрыть свой легальный титулъ“. Въ особенности этотъ выводъ цѣненъ, поскольку онъ отвергаетъ „психологическую“ теорію очевидности, въ которой какъ мистическій index veri выступаетъ „чувство очевидности“ или „чувство истины“ [1]).

Дѣло, конечно, не въ томъ, что это „психологическая“ теорія, — если бы только она была вѣрна, она нашла бы и свое феноменологическое оправданіе,—а дѣло въ томъ, что просто идея очевидности, какъ ка-

---

[1]) Ideen.... S. 300, S. 39. Ср. также Log. Untersuch. B. I, §. 51, въ особенности 2-ое, здѣсь *исправленное*, изданіе.

кого-то привѣска къ непосредственному и ясному усмотрѣнію, не имѣетъ никакого оправданія въ самомъ непосредственномъ переживаніи. Если вообще въ *теоріи* очевидности и можетъ итти рѣчь о какомъ-либо „индексѣ“, то изъ предыдущаго ясно, что его характеръ можетъ быть только „теоретическій“, а потому и свое послѣднее основаніе онъ долженъ искать, а не претендовать на то, чтобы служить такимъ основаніемъ.

Но не слѣдуетъ закрывать глаза на тѣ трудности, которыя дѣйствительно могутъ возникнуть изъ обобщенія чисто феноменологическаго описанія очевидности въ теоретическій критерій всякой истинности. „Недостатки“, которые при этомъ обнаружитъ „описаніе“ очевидности, конечно, не есть его ложность, а это, именно, *недостаточность*, недостаточность *для теоріи*, такъ какъ теорія не состоитъ изъ однихъ только интуитивныхъ данныхъ, но здѣсь умѣстно на нихъ остановиться, и не столько, чтобы предотвратить возможныя недоразумѣнія, а скорѣе для того, чтобы въ ихъ же основаніи отмѣтить здѣсь новую проблему для самой феноменологіи.

Возраженіямъ, которыя часто дѣлаются, и которыя сводятся къ тому, что при ссылкѣ на очевидность мы будто бы лишаемся возможности отличить иллюзію, галлюцинаціи, сонъ, отъ трезвой и реальной дѣйствительности,—такого рода возраженіямъ мы не придаемъ большой цѣны. Прежде всего, какъ на это будетъ еще указано ниже, феноменологія обладаетъ средствами описывать иллюзіи именно какъ иллюзіи, и сонъ какъ сонъ, но противъ возраженій этого типа мы могли бы привести и еще одно соображеніе. Вѣрно, что во снѣ мнимое мы принимаемъ за дѣйствительное, какъ если бы встрѣтились съ нимъ въ бодрственномъ состояніи наяву, точно такъ же въ иллюзіи и галлюцинаціи мы при-

писываемъ дѣйствительность тому, что ею не обладаетъ, но изъ этого не только не слѣдуетъ, что въ бодрственномъ состояніи мы видимъ сновидѣнія, а въ „нормальныхъ“ условіяхъ галлюцинаціи и иллюзіи, но и просто какъ фактъ подобныя утвержденія показались бы намъ нелѣпостью или юмористическими конверсаціями. Пусть, когда мы спимъ, мы говоримъ себѣ иногда, что, вотъ, мы бодрствуемъ, но нужно выдумать исключительныя условія для того, чтобы бодрствующій человѣкъ сказалъ о себѣ: я сплю. Но такъ какъ и философія дѣлаетъ свое дѣло въ состояніи бодрствованія, то ея задачи вообще не имѣютъ ничего общаго съ задачами „Толковника сновъ и видѣній“, и подобный скептицизмъ, не свидѣтельствуя о глубинѣ своихъ основаній, можетъ быть оставленъ въ сторонѣ.

Другое дѣло—тѣ затрудненія, которыя вытекаютъ изъ существа дѣла, и потому вызываютъ такія возраженія, которыя простымъ „отводомъ“ устранены быть не могутъ. Вопросъ объ очевидности—не новый, и очевидность интуитивнаго познанія въ свое время горячо отстаивалась противниками юмовскаго феноменализма и скептицизма, въ шотландской философіи. Серьезное возраженіе, на которое натолкнулась эта философія, состоитъ въ томъ, что она, какъ на послѣднее основаніе, вынуждена опираться на *вѣру*, — положеніе, съ которымъ не мирится нашъ теоретическій разумъ. И это возраженіе не пришло откуда-нибудь извнѣ, а обнаружилось въ нѣдрахъ самого теченія, какъ его основная апорія. Уже самъ Ридъ оперируетъ съ вѣрой и „всеобщимъ согласіемъ“, но въ особенности его продолжатели не могутъ справиться съ устраненіемъ этого не-раціональнаго основанія изъ нашего раціональнаго познанія. Нѣкоторая вульгаризація философіи Рида у Битти съ избыткомъ возмѣщалась элоквенціей Д. Стьюарта и основательностью Гамильтона, и тѣмъ не менѣе,

можно сказать, именно на этомъ мѣстѣ закатилась звѣзда философіи „общаго согласія“ [1]).

Тотъ отвѣтъ, который можетъ быть данъ на упрекъ въ „вѣрѣ“ есть тотъ же отвѣтъ, который выдвигается противъ аргументовъ всякаго *субъективизма*, и онъ можетъ состоять только въ указаніи на то, что само „реальное“, или общѣе, предметъ, *заставляетъ* насъ познавать его именно такъ, а не иначе, т.-е. признавать только ему дѣйствительно присущее бытіе, а не иное. И указаніе на эту принудительность есть въ то же время утвержденіе за предметнымъ цѣлостности и „системности“, т.-е., другими словами, признаніе раціональности, какъ познанія, такъ и познаваемаго. Но такой отвѣтъ еще не устраняетъ указанной апоріи, такъ какъ ведетъ къ новымъ вопросамъ, и прежде всего: 1) на чемъ основывается это признаніе раціональности, и 2) какъ же мирится это съ прежде высказаннымъ, — развѣ соединеніе интуиціи и раціонализма не есть соединеніе огня съ водою, — и какъ же мы въ этомъ „соединеніи“ приходимъ къ „дѣйствительному“?

Что касается перваго вопроса, то отвѣтъ на него можетъ быть иногда прямо предательскимъ, — вотъ, напр., одинъ изъ защитниковъ взгляда, что раціональность познанія выражается въ давленіи предмета и системности реальнаго, въ концѣ концовъ приходитъ къ заключенію, которое раціональнымъ нельзя назвать. Бозанкетъ отожествляетъ вопросъ „что есть истинное“ съ вопросомъ „что согласуется съ данной системой“ [2]) и по этому поводу поясняетъ: „Мы никогда не сомнѣваемся въ этомъ принципѣ; если бы усумнились, мы не могли бы имѣть науки“. Но чѣмъ же это отличается

---

[1]) Въ оправданіе новшества при переводѣ термина common sense см. *Th. Reid.* Essays on the intellectual powers of man. Essay VI, ch. II. (Ed. by Hamilton, 1880, P. 421).

[2]) *Bosanquet,* The Essentials of Logic. Ldn. 1910. P. 153.

отъ аргументовъ „общаго согласія“ и вѣры? Что мы раціоналисты отъ рожденія, что міръ раціоналенъ, потому что иначе нельзя было бы его познать и под.,— суть аргументы ad vertiginem, или апеляція къ той же вѣрѣ. Если бы мы, наконецъ, захотѣли выйти изъ затрудненія тѣмъ, что опирались бы на наше раздѣленіе интуицій и видѣли принудительность опытнаго міра обоснованной въ принудительности идеальныхъ интуицій, помогли ли бы мы дѣлу? Вѣдь, *повидимому*, идеальная вѣра не дѣлаетъ еще раціональной вѣру чувственную...

Нужно обратиться къ самому дѣлу. Во время своихъ размышленій я подошелъ къ окну. Изъ окна виденъ городъ, крыши домовъ, вдали горы, но все заволочено туманомъ. Подумалъ: „туманъ идетъ съ моря“. Вдругъ замѣтилъ на сосѣдней крышѣ *негра*: голова въ черныхъ кудряхъ, плечи—сѣрый парусиновый пиджакъ. Должно быть иллюзія,—почему негръ на *крышѣ?* Но почему же это *невозможно?* Важнѣе,—почему *негръ* на крышѣ? Но и это сомнѣніе тотчасъ устраняется, — здѣсь я встрѣчалъ не мало негровъ, индѣйцевъ и под. *Очевидно*, негръ! Но почему такъ долго онъ не *мѣняетъ* своего положенія,— слишкомъ для *человѣка* неподвиженъ. *Очевидно*, это труба, а не негръ!

Ясно, что здѣсь моя чувственная интуиція, даже доведенная до возможной степени ясности, меня все же не удовлетворила, и мое „очевидно“ было отвергнуто во имя чего-то другого, что я тоже характеризовалъ, какъ „очевидно“. Въ чемъ же эта вторая „очевидность?“ Изъ примѣра явствуетъ, что есть всѣ основанія назвать ее раціональной, и притомъ въ указанномъ смыслѣ: моя интуиція не согласовалась съ *цѣлымъ* моего опыта. При этомъ и само цѣлое, какъ видно изъ описанія, я мыслилъ не какъ данное интуитивное цѣлое, а какъ нѣкоторое *возможное*,—и моя интуиція „испра-

влялась" именно этой „возможностью" и „невозможностью". Явное дѣло, что я опирался на „раціональное", при чемъ раціональное входило въ мое сознаніе, какъ *мотивировка* моихъ утвержденій объ интуитивно усматриваемомъ. Другими словами, интуиція, доведенная до степени очевидной ясности, нуждается еще въ мотивировкѣ или оправданіи моего опыта, и при томъ не только наличнаго, но и возможнаго.

Достаточно этого для отвѣта на нашъ вопросъ?—Нѣтъ, потому что: 1) указанная мотивировка есть все-таки апеляція къ интуиціи въ прошломъ, которой я „больше" вѣрю, чѣмъ данной сейчасъ, — раціональное здѣсь только въ силу этого „прошлаго"; 2) въ этотъ анализъ внесено столько „теоріи", что не видно, какое феноменологическое значеніе можетъ имѣть этотъ опытъ. Дѣйствительно, ссылка на „прошлое" можетъ легко здѣсь превратиться въ regressus in infinitum всего нашего опыта, и все-таки остается неяснымъ, какъ одна интуиція можетъ дѣлать другую очевидною,—на самомъ ли дѣлѣ здѣсь рѣчь только о *прошломъ?*

Что касается „теорій", то отъ нихъ нужно теперь освободиться: прежде всего теоретическое было въ основѣ „негръ",— въ дѣйствительности, я видѣлъ „черное" съ „сѣрымъ" въ „туманномъ" и т. д. Но я имѣлъ все же основаніе сказать „негръ" (въ кавычкахъ), т.-е. *какъ* негръ, и тогда моя аргументація принимаетъ, какъ бы слѣдующій видъ: пусть негръ, но къ „сущности" негра не относится быть на крышѣ, — слѣдуетъ возраженіе; къ сущности негра не относится быть здѣсь, — слѣдуетъ возраженіе, и т. д. Существенны эти возраженія дѣйствительно или нѣтъ, не важно,—важно, что я остановился на *мотивѣ*: неподвижность, а это дѣйствительно относится къ сущности „человѣка", и въ идеальной интуиціи, „идеальный человѣкъ", какъ неподвижное, *очевидно*, вздоръ. Нѣтъ надобности здѣсь на бумагѣ

продолжать этотъ анализъ, всякій можетъ его мысленно довести до удовлетворяющей его степени точности и раздѣльности, мы переходимъ непосредственно къ тому, что изъ него получается.

„Освобожденіе“ отъ теорій приводитъ насъ къ тому, что мы убѣждаемся только, что, дѣйствительно, „раціональность“ мотивировокъ въ анализируемой очевидности опирается не на „прошлое“ и состоитъ не въ немъ, такъ какъ сущность, къ которой мы здѣсь обратились, не имѣетъ вообще ни прошлаго, ни настоящаго, а есть *сущность*, идеальный предметъ. Такимъ образомъ, наше „повидимому“ выше, гдѣ мы говорили объ основаніи чувственной вѣры черезъ идеальную, есть только „повидимому“, на дѣлѣ, дѣйствительно, идеальныя интуиціи мотивируютъ очевидность чувственныхъ, и идеальные предметы мотивируютъ предметы чувственные. Но только самое выраженіе „идеальная вѣра“ было подсказано аналогіей, которая мѣста не имѣетъ,— познаніе идеальнаго бытія предметовъ есть знаніе, а не вѣра, и оно-то и мотивируетъ познаніе въ чувственныхъ интуиціяхъ, которое Ридъ и другіе неправильно сводили къ „природѣ“, согласію, вѣрѣ и под., и притомъ именно потому, что раздѣляли въ основномъ принципъ, обозначенный выше, какъ принципъ Index veri. Говоря объ отношеніи наукъ о фактахъ, эмпирическихъ, къ наукамъ о сущностяхъ, Гусерль отмѣчаетъ, что если всякая эйдетическая наука принципіально независима отъ всѣхъ наукъ о фактахъ, то обратное по отношенію къ эмпирическимъ наукамъ нельзя утверждать [1]) И это абсолютно вѣрно, мы можемъ теперь видѣть, что эта зависимость и сказывается въ искомой нами мотивировкѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ становится понятнымъ, что рѣчь, дѣйствительно, идетъ не о вѣрѣ, такъ

[1]) Ideen... S. 18.

какъ раціональность этой мотивировки есть ничто иное, какъ включеніе въ *систему*, въ указанномъ выше смыслѣ, и эту „системность“ мы вовсе не „допускаемъ“ потому, что будто иначе не могло бы быть науки, а констатируемъ ее, *какъ относящуюся къ сущности самихъ идеальныхъ предметовъ*.

Но такимъ образомъ, все-таки оказывается, что мы соединяемъ „огонь съ водой“, возвращаясь къ второму изъ возникшихъ прежде вопросовъ: интуицію съ раціональнымъ. Возвращаясь еще выше къ нашему изложенію, мы увидимъ, что это тотъ самый вопросъ о томъ, какъ есть отношеніе между опытной интуиціей и интуиціей сущности, чувственнаго и идеальнаго, разсмотрѣніе котораго мы все время откладываемъ, и который спрашиваетъ вообще о бытіи дѣйствительномъ или истинномъ.

Для перехода къ этому вопросу обратимъ вниманіе на только что сказанное о „негрѣ“: несомнѣнно должно было остаться *неяснымъ* то мѣсто нашего изложенія, гдѣ мы говорили, что негръ есть собственно „какъ бы негръ“, „негръ“ (въ ковычкахъ) и т. д., должно было остаться неяснымъ, какъ и чѣмъ отличается „негръ“, взятый теоретически и негръ—феноменологически. Эта неясность изложенія проистекала всецѣло отъ трудности словеснаго изложенія мыслей, текущихъ въ разныхъ „установкахъ“, но которыя мы вынуждены обозначать однимъ словомъ. Съ этимъ затрудненіемъ выраженія своей мысли встрѣтится каждый, кто попытается его выполнить, и тѣмъ не менѣе мысль сама станетъ ясной и при обдумываніи ея и при изложеніи, если *понимать*, что мы собственно *разумѣемъ* подъ словомъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ,—какъ здѣсь: я подъ „негромъ“ разумѣлъ „человѣка“ и разумѣлъ комплексъ „зрительныхъ ощущеній“. Такимъ образомъ, въ наше изложеніе и въ связи съ главнымъ его вопросомъ входитъ новый факторъ: *пониманіе, какъ уразумѣніе*. Въ

чемъ его роль, какъ оно связывается со словомъ и раціональнымъ вообще (понятіемъ), и, наконецъ, какъ онъ можетъ помочь намъ разрѣшить нашу главную проблему?

Мы видѣли, что вопросъ уясненія былъ центральнымъ вопросомъ изъ трехъ вышепоставленныхъ: разъ фактически возможно интуитивное познаніе съ его доведеніемъ знанія до полной ясности и очевидности, то *должна* быть и его логика съ синтаксисомъ и его методологія, такъ какъ возможностью уясненія, какъ совокупности эвристическихъ пріемовъ предписывается и соотвѣтственный путь, т.-е. методъ изложенія,—это зависитъ отъ того, что при изслѣдованіи уясненія мы не только указываемъ методическіе пріемы изслѣдованія, но изъ нихъ усматриваемъ также и *цѣль*,—каковой для насъ явилась *очевидность* съ ея коррелатомъ—истиной. Специфическимъ методомъ феноменологіи, какъ дисциплины до-теоретической, мы уже называли методъ описанія, *чистаго* описанія. Съ нимъ также связываются нѣкоторыя сомнѣнія и затрудненія, черезъ разсмотрѣніе которыхъ мы ближе подойдемъ непосредственно къ только что формулированной проблемѣ, анализъ которой составитъ уже часть содержанія самой феноменологіи.

Методъ описанія до настоящаго времени не нашелъ еще своего классическаго изобразителя подобно тому, какъ это имѣетъ мѣсто по отношенію къ методамъ математическому, индуктивному и др. Одну изъ причинъ этого факта нельзя не видѣть въ той исторической традиціи, которая дошла до насъ отъ математизирующей философіи XVII и XVIII вѣковъ, и которая до сихъ поръ гипнотизируетъ умы не только представителей спеціальныхъ наукъ, но и философовъ, идеаломъ „*точной*“ науки, исходящей изъ *опредѣленій* абстрактныхъ предметовъ. До сихъ поръ можно и въ

философской литературѣ встрѣтить наивныя мечтанія о *будущей*, по крайней мѣрѣ, „точности“ описательныхъ наукъ, какъ будто это только случайное и временное явленіе, что предметы, во всякомъ случаѣ, какъ задачи, существуютъ раньше въ своемъ бытіи, чѣмъ въ гипотезахъ, объясненіяхъ и теоріяхъ, и какъ будто это только случайность, что изученіе этого бытія предметовъ требуетъ своего собственнаго метода, какъ будто дѣло не въ томъ, что этотъ методъ вытекаетъ изъ самой сущности задачи. Съ другой стороны, не меньшей наивностью должно быть признано неожиданное притязаніе на описаніе со стороны представителей и поклонниковъ абстрактныхъ наукъ,—неожиданное логически, но съ достаточнымъ фактическимъ основаніемъ свидѣтельствующее о насущности проблемы „описанія“ [1]). Во всякомъ случаѣ, въ настоящее время положеніе вопроса таково, что сами возбужденныя недоразумѣнія и, какъ ихъ слѣдствіе, запутанность вопроса, могутъ быть вполнѣ достаточными доказательствами насущности проблемы, ея важности, и, главное, существованія. Послѣдняго же въ свою очередь достаточно, чтобы имъ обосновывалось и существованіе того, что иной разъ отрицается въ пылу спора объ описаніи, — самого описанія, какъ метода sui generis. Нужно, наконецъ, отрѣшиться отъ матеріалистической логики, или какъ она себя чаще всего именуетъ, логики математическаго естествознанія, чтобы понять ту простую истину, что изъ того, что *есть* математика, не слѣдуетъ, что всѣ науки должны быть математикой, и что вообще нѣтъ мѣста для

[1]) Есть здѣсь мѣсто и для слѣдующаго интереснаго сопоставленія: требованіе чистаго описанія въ естественныхъ наукахъ исходитъ отъ сторонниковъ идеала „математическаго естествознанія“, но какъ было указано выше, вѣдь только очевидность въ области идеальныхъ предметовъ есть очевидность адэкватная. Идеалъ математизаціи науки открывается здѣсь съ своей хорошей и подлинно философской стороны.

сужденій по аналогіи тамъ, гдѣ нѣтъ самой аналогіи.

Гусерль справедливо указываетъ, что рѣчь идетъ о „фундаментальныхъ и еще не рѣшенныхъ проблемахъ принципіальнаго уясненія отношенія *„описанія“* съ его *„дескриптивными понятіями“* и „однозначнаго“, *„точнаго опредѣленія“* съ его *„идеальными понятіями“*; и параллельно этому, уясненія еще такъ мало понятаго отношенія между „описательными науками“ и „объяснительными““ [1]). Для насъ рѣчь идетъ не объ разрѣшеніи этихъ проблемъ, а только объ уясненіи и устраненіи тѣхъ возраженій, которыя направляются противъ самой возможности описанія, какъ научнаго метода. Мы принимаемъ опредѣленіе задачъ описанія въ томъ видѣ, какъ они, на нашъ взглядъ, наиболѣе удачно были формулированы Дилтеемъ, какъ методъ достиженія того знанія о предметѣ, которое находитъ свой предѣлъ въ теоріи и гипотезѣ. Уже это опредѣленіе, сопоставленное съ задачами феноменологіи, указываетъ не только что, но и почему феноменологія должна обратиться къ описанію. Возраженія, которыя здѣсь возможны, можно предвидѣть съ двухъ сторонъ: 1) общія возраженія противъ метода описанія вообще, и 2) спеціальныя—противъ метода описанія въ феноменологіи, какъ основной философской наукѣ съ ея специфическимъ характеромъ предмета, какъ идеальнаго предмета, какъ эйдоса или сущности.

Что касается первой группы возраженій, то они касаются главнымъ образомъ двухъ пунктовъ. Говорятъ, что описаніе, потому будто не можетъ имѣть мѣста, что оно вообще нецѣлесообразно, такъ какъ мы должны пользоваться при описаніи понятіями и словами, между тѣмъ какъ понятія и слова всегда и необходимо суть

[1]) Ideen... S. 137.

уже абстракціи и „упрощенія“ дѣйствительности. По другому поводу выше мы уже имѣли случай отмѣтить недоразумѣніе, которое лежитъ въ этомъ возраженіи, и мы указывали, что какъ разъ по отношенію къ феноменологіи оно меньше всего можетъ имѣть примѣненіе, такъ какъ она говоритъ объ идеальныхъ предметахъ и сущностяхъ. Слѣдовательно, это соображеніе только даетъ намъ основаніе глубже войти въ вопросъ, который мы уже намѣтили, какъ свой главный вопросъ, такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ возраженіемъ, а именно съ вопросомъ: какъ вообще оперируютъ съ понятіями въ цѣляхъ знанія, какъ они являются его орудіями, ибо только имѣя отвѣтъ на это, можно серьезно обсуждать вопросъ: годятся ли понятія для описанія или только для дискурсіи, и какъ они должны употребляться, и т. д. Этотъ вопросъ, такимъ образомъ, есть только слѣдствіе сомнѣнія въ роли понятій, проистекающаго изъ того, что дѣйствительно, логика не дала не только удовлетворительнаго отвѣта на эти вопросы, а даже никакого, она просто обходила его, какъ „само собою разумѣющуюся“ вещь, но если „само собою разумѣется“, то вѣдь это и значитъ для философіи — проблематическое. Но и сомнѣнія и вопросы здѣсь, дѣйствительно, превращаются въ возраженія, если имъ придается форма раздѣлительнаго вывода: или все знаніе есть знаніе теоретическое, или есть знаніе и не теоретическое, но если послѣднее подвергается сомнѣнію, то явно, что вѣрна первая часть раздѣленія, а потому стоитъ только показать, что на дѣлѣ всякая попытка не теоретическаго знанія есть теорія, и описаніе, какъ особый методъ, должно быть отвергнуто. Для усиленія доказательства, что всякое описаніе необходимо все же остается теоріей, указываютъ на то, что, молъ, *всякое* описаніе есть процессъ цѣлесообразный, если оно вообще хочетъ имѣть цѣнность,—

и это въ особенности выдвигается противъ „чистаго описанія“,—а разъ это процессъ цѣлесообразный, т.-е. руководящійся цѣлью, то въ описаніе необходимо входитъ теорія, такъ какъ установленіе цѣли и есть ничто иное, какъ нѣкоторое предположеніе, и слѣдовательно, гипотеза [1]).

Безспорно, ясное разрѣшеніе этого вопроса возможно только послѣ яснаго же установленія самого понятія цѣли, но одно, очевидно, и апріорно,—далеко не всякая цѣль есть предположеніе, такъ какъ могутъ быть цѣли, продиктованныя самимъ предметомъ, съ нимъ вмѣстѣ *данныя*, которыя, слѣдовательно, сами устанавливаются *только* путемъ описанія. Съ другой стороны, въ этой ссылкѣ на цѣль часто скрывается неотчетливое раздѣленіе цѣли и причины, какъ напримѣръ, въ теоріяхъ, по которымъ выходитъ, будто цѣль есть тоже родъ или видъ причины, между тѣмъ, если причина и заключаетъ въ себѣ теоретическіе элементы,

---

[1]) *Б. В. Яковенко*, Философія Гуссерля, стр. 142, («Нов. идеи въ философіи», сборникъ № 3), пишетъ: «Чистое описаніе вообще, nonsens, ибо всякій актъ познанія, по словамъ самого Гуссерля, имѣетъ опредѣленную тенденцію (интенцію) и заключаетъ въ себѣ, стало быть, категоріальныя формы. Такъ что чисто-описательный актъ, если бы таковой вообще былъ возможенъ, своимъ чисто-описательнымъ характеромъ реализовалъ бы, собственно говоря, уже нѣкоторую предвзятость тенденціи и тѣмъ обнаруживалъ свою неописательную въ дѣйствительности природу. Чистое описаніе можетъ быть разсматриваемо лишь какъ одинъ изъ видовъ теоріи, или какъ несовершенное состояніе теоріи. Феноменологія Гуссерля стоитъ подъ цѣлымъ рядомъ опредѣленныхъ категорій психическаго бытія, оперируетъ опредѣленнымъ методомъ образованія понятій и представляетъ собою примѣрную теоретическую науку. Кромѣ того, она предполагаетъ еще наличность психическаго бытія, какъ такового“.

1) Феноменологія изучаетъ не только «акты познанія», а интенціональность во всѣхъ ея, какъ актуальныхъ, такъ и инактуальныхъ модификаціяхъ; 2) Intentio имѣетъ необходимый коррелатъ: intentio *чего* и *на что*,— «интенціональный объектъ» же ни въ коемъ случаѣ не есть „актъ“;

изъ этого не слѣдуетъ, что ихъ должна содержать и цѣль. Наконецъ, не слѣдуетъ упускать изъ виду и происхожденіе этого аргумента, такъ какъ имъ обнаруживаются его истинныя границы примѣненія. Этотъ аргументъ возникъ изъ желанія показать несостоятельность „чистаго описанія“ въ объяснительныхъ наукахъ, на что претендовали нѣкоторые писатели, лишенные достаточной философской подготовки. Суть дѣла здѣсь въ томъ, что этотъ аргументъ въ такомъ примѣненіи оказывается совершенно правильнымъ, такъ какъ онъ въ сущности напоминаетъ и повторяетъ въ себѣ самую задачу теоретическихъ наукъ: эта задача есть *теорія*. Разумѣется, гдѣ описаніе руководится цѣлью—достичь теоріи, тамъ цѣль превращаетъ описательное знаніе въ теоретическое. Слѣдовательно, цѣль не сама по себѣ компрометируетъ описаніе, а только нѣкоторыя *опредѣленныя* цѣли, а потому изъ того, что и описаніе—цѣлесообразно, не слѣдуетъ, что оно невозможно, какъ *не*-теорія. Въ частности феноменологія именно и ограничиваетъ свою задачу „чистымъ описаніемъ“, остава-

---

3) Intentio можетъ быть актуальна, но она *не* активна; 4) Ничего общаго съ волюнтаристическимъ пониманіемъ „акта“ и „Aktregung“ феноменологія не имѣетъ; 5) отожествленіе интенціи и тенденціи—ошибка; 6) „чисто-описательный актъ“ не есть „актъ познанія“, а есть „выраженіе“; 7) приписывать ему возможность „реализовать“ что бы ни было, значитъ, а) брать его въ психологической установкѣ, b) приписывать „активность“; 8) чистое описаніе *есть* „одинъ изъ видовъ теоріи“,—*чистая* теорія; 9) дѣйствительно, съ точки зрѣнія прагматизма *чистая теорія* есть „несовершенное состояніе теоріи“, ибо она *безполезна*; 10) феноменологія не „стоитъ подъ“ категоріей „психическаго бытія“, такъ какъ послѣднее есть эмпирическое бытіе, а феноменологія говоритъ о *чистомъ сознаніи*; 11) она не „образуетъ понятія“ и самую постановку проблемы объ „образованіи понятій“ считаетъ въ корнѣ *ложной*; 12) не „предполагаетъ еще наличность психическаго бытія, какъ такового“, ибо имѣетъ дѣло только съ *даннымъ*, какъ такимъ, которое „находитъ“ (Vorgefundenes).

ясь исключительно въ сферѣ *до*-теоретическаго, и какъ мы видѣли, дѣйствительно, эта цѣль дается въ ней, обнаруживается *спонтанно*, въ самихъ пріемахъ ея работы, какъ конечная цѣль *уясненія*, т.-е. доведенія интуиціи до послѣдней степени ясности, до *очевидности*. Совершенно ясно, что было бы полнымъ извращеніемъ всѣхъ понятій, если бы феноменологію съ ея принципомъ всѣхъ принциповъ и съ такой цѣлью, какъ *очевидность*, объявить теоретической объяснительной наукой. Явное дѣло, что это общее возраженіе противъ „описанія", какъ разъ къ феноменологіи и не подходитъ. Повидимому, больше основаній имѣетъ частное возраженіе противъ возможности описанія именно въ феноменологіи, такъ какъ оно вытекаетъ какъ разъ изъ указанной особенности феноменологіи—быть наукой интуитивнаго познанія.

Дѣло въ томъ, что хотя феноменологія и интуитивная дисциплина, но вѣдь *ея* интуиціи—не чувственныя интуиціи, а „идеальныя", она наука объ сущностяхъ, эйдетическая наука, объ идеальныхъ предметахъ, т.-е. о предметахъ *по существу* находящихъ свое выраженіе въ *понятіяхъ*. Гусерль самъ предвидитъ это возраженіе въ формѣ присущей логическому матеріализму: въ лицѣ геометріи и ариѳметики мы имѣемъ дѣло съ эйдетическими дисциплинами, но онѣ являются образцомъ не описательныхъ, а „точныхъ" наукъ, образцомъ *теоретическаго* знанія,—не окажется ли и феноменологія по аналогіи съ математикой также теоретической наукой? Аналогія здѣсь, конечно, есть, но предѣлы ея въ высшей степени ограничены, во всякомъ случаѣ, они не касаются существа метода и Гусерль рѣшительно противопоставляетъ основную науку математикѣ: „трансцендентальная феноменологія, какъ дескриптивная наука о сущностяхъ, относится къ *совершенно* (total) *иному основному классу эйдетическихъ наукъ*, чѣмъ математическія

науки“ [1]). Но собственно въ отрицаніи названной аналогіи и въ утвержденіи этого положенія и лежитъ устраненіе спеціальнаго возраженія противъ описанія въ феноменологіи, такъ какъ оправданіе приложенія самого метода лежитъ въ тѣхъ особенностяхъ феноменологіи, которыя чужды математики [2]). Слѣдуетъ только напомнить, что весь смыслъ феноменологической установки и ея отграниченіе отъ простого абстрагированія состояли въ томъ, что сущность изучаемаго предмета благодаря этой установкѣ не только не мѣняется, но напротивъ, обнаруживается въ своей полной и первоначальной чистотѣ. Но странно было бы ожидать, чтобы сущность конкретнаго предмета явилась теперь передъ нами въ формѣ абстрактной, а если предметъ феноменологіи, — сущность чистаго *переживанія*, — по существу своему долженъ быть и всегда остается *конкретнымъ*, то этимъ исключаются доказательные мотивы теоретическихъ абстрактныхъ наукъ, но не исключается описаніе, предшествующее дедуктивному „доказательству“ такъ же, какъ и всякаго рода объясненію. Къ этому остается только добавить, что и это возраженіе проистекаетъ изъ эквивокаціи термина „теоретическій“. Сопоставленіе основной науки съ математикой указываетъ на теоретическое уже не какъ на „объяснительное“, а какъ на „демонстративное“, но ни въ томъ ни въ другомъ смыслѣ основная наука теоретической быть не можетъ. Только въ самомъ широкомъ смыслѣ слова она можетъ быть названа теоретической, гдѣ этотъ терминъ противостоитъ тоже въ самомъ широкомъ смыслѣ „практическому“ и „прагматическому“, но такая „теорія“ не исключаетъ описанія и въ противорѣчіе съ идеей его не входитъ.

---

1) Ideen... S. 141.

2) См. развитіе этого взгляда у Гусерля: Ideen... S. 72—75. S. 133 ff.

Феноменологія задается цѣлью изучать сознаніе, какъ полное переживаніе въ его модусѣ сознанія *чего*, интенціональнаго сознанія, и въ той его чистой формѣ, которая обнаруживается какъ чистое сознаніе чистаго Я,—если бы мы забыли при этомъ, что сознаніе дается намъ *только* какъ непрерывный и многообразный потокъ, съ переходами актуальнаго и потенціальнаго, съ перемѣнами общаго фона и т. д., и т. д., мы погрѣшили бы противъ собственныхъ опредѣленій, и только такой цѣной могли бы отказаться отъ метода описанія и признать замѣну его какими-либо другими методами.

Своеобразіе сознанія вообще, признаетъ Гусерль [1]), состоитъ въ непрерывномъ колебаніи, препятствующемъ точному фиксированію въ понятіяхъ какихъ-либо эйдетическихъ конкретностей и ихъ непосредственно конституирующихъ моментовъ. Возьмемъ, какъ примѣръ, переживаніе фантазіи, направленной на вещь, какъ она дается намъ въ феноменологически-имманентномъ воспріятіи. Мы можемъ здѣсь говорить о данной опредѣленной вещи, слѣдовательно, не только, какъ о „родѣ", но и единично, въ ея полной конкретности,—въ той опредѣленности и неопредѣленности, съ той или иной стороны ея, какъ она является намъ въ ея отчетливости или туманности, ясности или смутности и т. п., словомъ, такъ, какъ она вплетается въ конкретный потокъ переживаній. Феноменологія принимаетъ все это конкретное содержаніе въ эйдетическомъ сознаніи, но только въ его идеальной сущности, а слѣдовательно, въ возможности безчисленныхъ экземпляровъ той же сущности. Она, такимъ образомъ, отнимаетъ только опредѣленное hic et nunc у данной индивидуальности и, слѣдовательно, вообще находитъ свой предѣлъ во всякаго рода *индивидуаціи*. Тѣмъ не менѣе нечего ду-

[1]) Ideen... S. 139.

мать фиксировать въ понятіи или терминологически такую текучую конкретность или какую-либо ея часть. Однако невозможность однозначнаго опредѣленія эйдетическаго единичнаго не исключаетъ еще прочныхъ различеній, отожествленій, закрѣпленій въ понятіи сущностей *высшихъ ступеней* спецификаціи, и можно говорить о строгихъ понятіяхъ, напримѣръ, воспріятія вообще, воспоминанія, хотѣнія, равно какъ и болѣе низкихъ видахъ и болѣе высокихъ родахъ, воспріятія, напримѣръ, физической вещи, съ одной стороны, или переживанія вообще, cogitatio вообще и под., съ другой стороны. Въ связи съ этимъ, необходимо также отмѣтить, что дедуктивное теоретизированіе исключено для феноменологіи, но этимъ, конечно, въ ней не запрещаются *опосредствованныя заключенія*, хотя, дѣйствительно, они въ феноменологіи, какъ и всякіе пріемы ненагляднаго оперированія, имѣютъ только то методическое значеніе, что они приводятъ къ вещамъ, которыя должны быть приведены затѣмъ къ данности прямого узрѣнія сущности.

Такимъ образомъ, описаніе ни въ коемъ случаѣ не мѣшаетъ строгому фиксированію понятій, но оно тѣмъ отличается отъ теоретическаго изученія, что оно не допускаетъ дедуктивнаго построенія, присущаго другимъ идеальнымъ наукамъ. То единственное препятствіе, которое видитъ Гусерль, для полной логизаціи феноменологическаго познанія заключается въ самой сущности предметовъ феноменологической установки, какъ предметовъ полной конкретности. Но, повидимому, здѣсь мы и вообще наталкиваемся на предѣлы логическаго выраженія, такъ какъ та же конкретность останавливаетъ насъ и въ области эмпирическаго опыта при естественной установкѣ, даже больше, здѣсь мы наталкиваемся на индивидуацію, на hic et nunc, что окончательно ускользаетъ, какъ отъ теоретическаго, такъ и отъ дескриптивнаго закрѣпленія въ понятіяхъ.

Сопоставленіе этихъ предѣльныхъ моментовъ для „ratio“ представляется намъ въ высшей степени важнымъ въ слѣдующемъ отношеніи: феноменологія, какъ основная наука, въ сущности конкретнаго единичнаго встрѣчаетъ низшій видъ, какъ предѣлъ, за которымъ начинается *чистая жизнь*. Вотъ—пунктъ, вызывающій такое торжество анти-интеллектуализма и алогизма. Отъ логическаго къ эмпирическому, живому, „перехода“ нѣтъ! Феноменологія не претендуетъ на этотъ переходъ, въ этомъ—смыслъ раздѣленія установокъ, опытной и феноменологической, но прежній раціонализмъ повиненъ въ попыткахъ найти этотъ переходъ, „опредѣлить“ и „фиксировать“ то „запредѣльное“,—ordo rerum для него, въ самомъ дѣлѣ, было вещью безпокойной. Если бы и феноменологія шла также далеко, то одна опасность ей несомнѣнно угрожала бы, она перестала бы быть *основной наукой* и стала бы *основой rerum*. Но, дѣйствительно-ли, это доказываетъ, что ratio и ограниченность суть синонимы? Я обращу вниманіе на слѣдующее обстоятельство: описаніе, какъ методъ до-теоретическаго знанія, находитъ свою границу тамъ же, гдѣ и теоретическое знаніе, въ конкретномъ жизни и переживанія, но какъ показываетъ феноменологическій анализъ, этотъ предѣлъ вовсе не эмпирическая конкретность, *не индивидуальная дѣйствительность, а конкретность въ самой своей сущности*. Можетъ показаться, что это обстоятельство еще болѣе ухудшаетъ положеніе вещей,—пожалуй, при предпосылкѣ, что ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum! Но для насъ эта предпосылка содержитъ тотъ основной недостатокъ, что она — теоретична, и притомъ получена путемъ дедукціи. Необходимо обратиться къ чистому описанію интуитивно даннаго въ самой конкретной сущности: пока мы *въ ней* не найдемъ существенныхъ же признаковъ, заставляющихъ логическое такъ

суживаться и дѣлаться смѣшнымъ, мы *не въ правѣ* утверждать, что понятіе останавливается въ своемъ безсиліи *передъ эмпирической дѣйствительностью*, что оно— застывшая форма или кинематографическій снимокъ.

Гусерль съ самаго начала противополагаетъ опытную интуицію интуиціи сущности, какъ *индивидуальную* интуицію, и теперь для него индивидуація есть сфера опытнаго и дѣйствительнаго. Я не совсѣмъ съ этимъ согласенъ и, поэтому, избѣгалъ по возможности этого термина. Въ самомъ дѣлѣ, когда рѣчь заходитъ о логическомъ выраженіи и мы обращаемся къ понятіямъ, мы невольно испытываемъ смущеніе при странномъ сочетаніи: „индивидуальное понятіе", и хочется какъ-то выйти изъ того страннаго опредѣленія его, какое встрѣчается въ традиціонныхъ изложеніяхъ логики: это понятіе объ индивидуальномъ! Но съ другой стороны еще менѣе удовлетворительны опредѣленія его изъ понятія низшаго вида и под., и въ концѣ концовъ кажется, что это опредѣленіе въ самомъ дѣлѣ лучшее, во всякомъ случаѣ, если согласно старому схоластическому раздѣленію считать его опредѣляющимъ признакомъ *нумеричность*. Однако же, если индивидуальное понятіе, какъ нумерическое, есть понятіе объ индивидѣ или индивидуальномъ, то непонятно, почему не быть *„индивидуальному"* понятію *общимъ*? Мало того, я не вижу препятствій и къ чисто индивидуальной сущности. Разумѣется, она не попадаетъ отъ этого въ дѣйствительный опытный міръ, а остается въ томъ же мірѣ идеальныхъ сущностей. Конечно, смѣшно говорить о „Наполеонности" или „Ньютонности", но положительно къ сущности Наполеона относится его hic et nunc, какъ оно относится и къ сущности Казановы, невзирая на единство ихъ въ сущности рода, и равнымъ образомъ hic et nunc, съ другой стороны, Ньютона относится къ его сущности, разъ не всякая земля и не всякое время

его рождаютъ. Я ужъ и не говорю о томъ, что hic et nunc не исчерпываютъ вообще индивидуальности!..

Такимъ образомъ, *ничего* изъ проблемы понятія, какъ орудія теоретическаго и дескриптивнаго метода мы выбрасывать не хотимъ и тѣмъ не менѣе ставимъ подъ вопросъ своевременность алогическихъ торжествъ, такъ какъ сомнѣваемся, чтобы въ характеристикѣ понятія, какъ кинематографическаго снимка была запечатлѣна истинная и полная сущность логическаго понятія. Нашъ вопросъ теперь состоитъ въ слѣдующемъ: выше мы указывали, что несвойственный феноменологіи методъ былъ бы умерщвленіемъ жизни, превращеніемъ живого познанія, живого бытія въ гербарій,—но какъ же возможно сохраненіе живого, если средствомъ его сохраненія является то, что по существу убиваетъ именно многообразіе жизни, сохраняя только схемы и скелеты? *Какъ* становится логическое *понятіе* орудіемъ жизни, а не уничтоженія ея?

Мы упрекали интеллектуализмъ въ томъ, что онъ не рѣшаетъ проблемы и тѣмъ признали правду алогизма, теперь черезъ интуитивизмъ мы приходимъ къ лжи алогизма, но это, конечно, не означаетъ, какъ и было только что подчеркнуто, что мы намѣрены вернуться къ старому раціонализму,—мы хотимъ и здѣсь остаться на почвѣ *до*-теоретической, и, признавая силу упрековъ алогизма, мы не удовлетворяемся его негативной позиціей, а дѣлаемъ попытку найти путь къ положительной философіи. Вслѣдствіи этого нашъ вопросъ касается столь же даннаго интуиціи, какъ и его логическаго выраженія въ понятіи, мы одинаково, какъ относительно интуиціи, такъ и относительно понятія спрашиваемъ: какъ есть дѣйствительное, какъ мы къ нему приходимъ и,—какъ частный вопросъ этой общей проблемы,—какъ оно „выражается", и еще спеціальнѣе, какъ оно выражается въ „понятіи"? Проблемы „реа-

лизма“ (resp. „номинализма“), „отношенія“ интуиціи опытной и идеальной, очевидности и разумной мотивации, дѣйствительности и истины, интуиціи и „логоса“,— сходятся для насъ въ одномъ пунктѣ. Объединеніе вопросовъ не можетъ уничтожить различія содержанія ихъ, какъ не дѣлаетъ ихъ тожественными и то единство отвѣта, къ которому мы можемъ прійти. Но если таковой *есть*, то онъ долженъ касаться основанія самого философствованія такъ же, какъ и самой „дѣйствительности“,—установленіе его было бы „началомъ“ разсмотрѣнія этихъ,—какъ и еще многихъ другихъ вопросовъ, уже въ порядкѣ диференціаціи.

V. Предметъ, положеніе, понятіе.

Недовольство и неудовлетворенность, какія замѣчаются въ современной философіи по поводу знанія въ понятіяхъ и черезъ понятія, проистекаютъ главнымъ образомъ изъ того, что понятія, какъ средства познанія, выступаютъ *опредѣленными*, т.-е. слѣдовательно, ограниченными,—и это не случайность, не временный недостатокъ, а это есть единственный и необходимый способъ сдѣлать понятіе „логическимъ" понятіемъ. Возникшій теперь вопросъ о дескриптивномъ познаніи и имѣетъ въ виду возможность познанія не въ этихъ ограниченныхъ предѣлахъ, а скорѣе вопреки имъ,—едва ли для рѣшенія такого вопроса можетъ быть лучшій методъ, чѣмъ простое осуществленіе самого описанія. Конечно, этимъ не разрѣшится нашъ главный вопросъ о томъ, *какъ есть* дѣйствительное и какъ оно есть въ познаніи, т.-е. какъ мы приходимъ къ дѣйствительному, такъ какъ этотъ вопросъ одинаково стоитъ и передъ дискурсивнымъ познаніемъ и передъ дескриптивнымъ, но это путь къ рѣшенію, по крайней мѣрѣ, одинъ изъ путей: мы должны знать, какъ мы приходимъ къ дѣйствительному, дискурсивно и дескриптивно, чтобы тѣмъ вполнѣ освѣтить и отвѣтъ на вопросъ о томъ, *какъ* оно есть, такъ какъ оно устанавливается не путемъ апріорныхъ конструкцій невѣдомаго матеріала, а должно быть усмотрѣно изъ него самого, въ самомъ фактѣ бытія. Идущія съ разныхъ сторонъ, отъ Дилтея до Бергсона, попытки осуществить

само описаніе, такимъ образомъ, только предварительная работа,—она становится настоящимъ поворотомъ въ философіи только, поскольку мы въ ней находимъ и основанія, на которыхъ покоится сама эта работа. Въ сущности въ этомъ только мы и видимъ дѣйствительный критерій, позволяющій оцѣнить значеніе и реформаторскую роль попытокъ, которыя мы имѣемъ въ виду. И съ этой точки зрѣнія, по нашему убѣжденію, феноменологія идетъ дальше и вѣрнѣе, чѣмъ какое-либо иное изъ современныхъ реформаторскихъ теченій,—въ направленіи къ этимъ основаніямъ должно итти и послѣдующее изложеніе.

Обращеніе къ самой работѣ описанія необходимо здѣсь какъ начало еще и потому, что такимъ только образомъ устраняется тотъ упрекъ, который можетъ явиться по отношенію къ нашей постановкѣ вопроса: стремясь отвѣтить на вопросъ,—какъ мы приходимъ къ дѣйствительному, не воспроизводимъ ли мы въ новомъ видѣ кантовскій софизмъ? Не обращаемся ли мы также за основаніями къ особой „теоріи познанія“? Этотъ упрекъ можетъ быть выставленъ въ двоякой формѣ; болѣе грубой, гдѣ въ сущности будутъ повторены только тѣ основанія, которыя вообще приводятъ будто бы къ необходимости „теоріи познанія“, какъ основной дисциплины. Однако этотъ упрекъ мы должны отклонить, такъ какъ подчеркивали уже, что рѣчь идетъ не объ изученіи познанія, какъ оно фигурируетъ въ психологіи, эмпирически, или въ логикѣ, хотя и идеально, но не въ своемъ *бытіи*, а въ своей роли средства, а объ изученіи самого этого бытія въ его сущности, какъ особаго рода бытія; поэтому, если это и есть „теорія“ (въ самомъ объемлющемъ смыслѣ слова), то теорія не познанія, а бытія. Кромѣ того не слѣдуетъ забывать, что если бы даже вообще этотъ вопросъ былъ тожественъ по смыслу вопросу „теоріи познанія“,

то мы могли бы его опредѣлить просто, какъ *часть* феноменологіи, какъ *феноменологію* познанія.

Болѣе тонко то возраженіе, которое можетъ усумниться въ правѣ феноменологіи на названіе науки, если она хочетъ быть основою наукъ, такъ какъ само это право должно быть обосновано, а это ведетъ къ идеѣ нѣкоторой всеобщей теоріи науки и знанія вообще. На этотъ упрекъ мы можемъ пока отвѣтить только аргументомъ, который услышимъ изъ устъ высказывающаго его, такъ какъ, очевидно, каково бы ни было это высказываніе, оно направляется и противъ собственнаго содержанія. Мы избѣгаемъ regressus infinitus здѣсь тѣмъ, что вводимъ въ кругъ феноменологіи все и всякое бытіе, а потому оставляемъ ея границы не ограниченными *только* научнымъ знаніемъ, какъ и само послѣднее неопредѣленнымъ. Имѣетъ ли право, поэтому, сама феноменологія именовать себя наукой,—для насъ вопросъ не предварительной новой науки, а вопросъ ея собственнаго содержанія. Одно, впрочемъ, и для насъ несомнѣнно, что эта „наука“ не есть наука въ смыслѣ объяснительной или дедуктивной теоріи, демонстраціи дедуктивнаго метода такъ же чужды ей, какъ и гипотезы, обобщенія, предвидѣнія, индукціи, и пр. методы объясненія.

Теорія познанія со своими постулатами общеобязательнаго знанія уже потому не замѣняетъ феноменологію и не стоитъ въ ея основаніи, что для феноменологіи, какъ науки о самомъ бытіи, нѣтъ вовсе вопроса объ обязательности или необязательности, а весь ея вопросъ только въ томъ, что *есть?* Но если бы феноменологія даже ограничилась тѣмъ, что есть, какъ предметъ наукъ, то и здѣсь высказанные упреки не могли бы найти мѣста, пока феноменологія не объявила бы, какъ объявляютъ, дѣйствительно, негативистическія теоріи познанія, что кромѣ этого бытія *нѣтъ*

иного. Феноменологія, иными словами, можетъ сосредоточивать на этомъ свое вниманіе, не отрицая иного, и этого факта опять-таки пока достаточно,—вопросъ о томъ, есть ли она сама наука, поэтому, можетъ быть отнесенъ пока къ проблемамъ этого „иного". Но, съ другой стороны, замыкая свое поле вниманія, феноменологія не должна ограничиваться изученіемъ только поверхности его, а можетъ взрыть его, какъ угодно глубоко, проникая во всякій слой разсматриваемаго бытія. Принимая это во вниманіе, мы должны требовать и при рѣшеніи вопроса о бытіи познанія такихъ отвѣтовъ, которые относились бы не къ какому-либо виду познанія, напр., научному или ненаучному, логическому или нелогическому, а къ познанію въ самомъ бытіи его и въ сущности этого бытія. Такъ неограниченно поставить вопросъ не можетъ уже логика, такъ какъ она говоритъ о *научномъ*, „логическомъ", познаніи, а можетъ только психологія, и дѣйствительно, въ *этомъ вопросѣ* психологія дастъ эмпирическій коррелатъ феноменологическаго изслѣдованія, такъ можно представить себѣ нѣкоторую идеальную психологію, онтологію духа, которая дастъ идеальный коррелатъ феноменологическаго изслѣдованія, но ничего третьяго мы не найдемъ, что стало бы въ основаніе самой феноменологіи для изученія предмета въ его абсолютной чистотѣ.

Итакъ, наша задача теперь состоитъ въ томъ, чтобы утвердить наличность дескриптивнаго познанія, показать, *какъ оно есть*, но не психологически, не эмпирически, а феноменологически, въ его сущности, и такъ, чтобы была открыта не только сущность дескриптивнаго, но и всякаго познанія въ его бытіи, какъ чистаго переживанія. Гусерль показываетъ, какъ получается такое чистое описаніе сущности. Сознаніе есть непрерывный потокъ, въ которомъ никакая конкретность не поддается строгому фиксированію въ понятіяхъ,—фено-

менологія оставляетъ въ сторонѣ то, что относится къ чувственной интуиціи вещи,—къ тому, что Гусерль называетъ „индивидуаціей", hic et nunc вещи,—но полная ея конкретность при этомъ сохраняется, и, очевидно, такое конкретное не поддается строгому фиксированію въ понятіяхъ или терминахъ. Но если мы отъ „эйдетическихъ единичностей" (der eidetischen Singularitäten) обратимся къ сущности болѣе высокихъ ступеней спецификаціи, мы найдемъ, что они доступны описанію, такъ какъ допускаютъ различенія, отожествленія и, слѣдовательно, выраженія въ понятіяхъ. Именно этотъ моментъ установленія „того же" и является существеннымъ для описанія, такъ какъ вмѣстѣ съ нимъ дается въ самой вещи и та „цѣль", по которой должно вестись все описаніе.

Гусерль неоднократно подчеркиваетъ, и мы вполнѣ раздѣляемъ это утвержденіе, что „всякій видъ бытія..... имѣетъ сообразно сущности *свои* способы данности и, слѣдовательно, свои способы метода познанія" [1]). Если мы возьмемъ это положеніе исходнымъ пунктомъ и обратимся къ установленію самихъ видовъ бытія, то мы можемъ прослѣдить, *какъ* мы приходимъ къ нимъ. Установивъ принципъ всѣхъ принциповъ, и показавъ, что „реальность" существуетъ только черезъ „чувственную данность", Гусерль различаетъ, какъ разные виды бытія, бытіе физическихъ вещей, animalia и психическое сознаніе [2]). Однако, здѣсь бросается въ глаза именно для теоретически непредвзятаго взгляда, что пропущенъ особый видъ эмпирическаго бытія, — бытіе *соціальное*, которое, согласно принятому нами положенію, должно имѣть и свою особую данность и свой особый способъ познанія. Простой дескриптивный анализъ этого вида

---

[1]) Ideen... S. 157.

[2]) Ideen... § 52—54, S. 97 ff.

бытія показываетъ намъ въ самомъ его началѣ, что намъ здѣсь дѣйствительно приходится имѣть дѣло съ совершенно своеобразнымъ способомъ познанія, въ которомъ основную роль играетъ такъ называемое вчувствованіе (Einfühlung) и сходные съ нимъ акты. Но Гусерль признавая, что въ этомъ видѣ „узрѣнія“ (Ansehen), мы имѣемъ узрѣніе „интуитивное, дающее“, отказывается признать его „*первично* (*originär*) дающимъ актомъ“, и въ этомъ, намъ кажется, причина того, что въ указанномъ мѣстѣ онъ не останавливается на выдѣленіи соціальнаго бытія, какъ особаго вида бытія. Мы, напротивъ, считаемъ, что именно феноменологическое освѣщеніе этого вопроса является задачей принципіальной важности, такъ какъ тѣ перспективы, которыя открываются при анализѣ этой проблемы показываютъ въ совершенно новомъ видѣ рѣшительно всѣ предметы, какъ научнаго знанія, такъ и философскаго, сама феноменологія испытываетъ при этомъ значительныя модификаціи. Именно изслѣдованіе вопроса о природѣ соціальнаго бытія приводитъ къ признанію игнорируемаго до сихъ поръ фактора, который только и дѣлаетъ познаніе тѣмъ, что оно *есть*, показываетъ, *какъ* оно есть,—но этимъ путемъ, слишкомъ длиннымъ для нашихъ настоящихъ цѣлей, мы здѣсь итти не можемъ. Мы выполняемъ эту работу въ другомъ мѣстѣ, а здѣсь имѣемъ въ виду только представить нѣкоторые результаты ея въ порядкѣ систематическомъ и примѣнительно къ вопросу о задачахъ феноменологіи, какъ основной философской науки.

Вопросъ о соціальномъ бытіи потому является такимъ плодотворнымъ вопросомъ, что отвѣтъ на него обнаруживаетъ неполноту или недоговоренность въ томъ раздѣленіи, которое было произведено нами въ самомъ началѣ и было принято до сихъ поръ, какъ достаточное, именно раздѣленіе интуиціи на интуиціи

опытныя и идеальныя. Является ли это раздѣленіе исчерпывающимъ, достаточно ли признать эти два рода интуицій, чтобы показать возможность всякаго познанія, — другими словами, всякое ли бытіе дается намъ только въ интуиціяхъ этихъ двухъ родовъ? Разумѣется, здѣсь рѣчь идетъ только о родахъ интуицій, изъ которыхъ каждый можетъ имѣть свои виды, и именно, въ этомъ различіи родовъ лежитъ вся трудность проблемы. Вѣдь вся исторія философіи даетъ только это раздѣленіе: чувственное и разумъ, — въ разныхъ формахъ, подъ видомъ разныхъ теорій, объ одномъ идетъ рѣчь у Платона, Декарта, Канта, — и не правъ ли теперь Гусерль, признавая первичную данность только за чувственными интуиціями и интуиціями сущности? Мы не думаемъ здѣсь исправлять Платона или Декарта, но обращаемъ вниманіе на обратную сторону этого основного философскаго раздѣленія: всюду, гдѣ оно приводится въ той или иной формѣ, мы встрѣчаемъ и коренное затрудненіе въ философіи при попыткѣ перекинуть мостъ черезъ пропасть, образующуюся между названными двумя родами источниковъ познанія. Вотъ собственно о немъ и идетъ у насъ рѣчь, — и едва ли вызоветъ удивленіе, если мы скажемъ, что *единственно* у Платона можно найти и правильныя указанія по этому поводу. Но и это изслѣдованіе, какъ ни интересно оно само по себѣ, мы принуждены оставить здѣсь, такъ какъ хотимъ только показать, какъ приводитъ къ нашей проблемѣ феноменологія.

Можетъ быть Гусерль правъ, что собственно Einfühlung не есть первичная данность, но что между чувственной интуиціей и идеальной есть еще нѣчто „третье“, что не составляетъ вида каждаго изъ этихъ родовъ, и что впервые только показываетъ, *какъ* суть оба эти рода интуиціи, и что поэтому, занимаетъ совершенно самостоятельное мѣсто въ отношеніи ихъ обоихъ, — это

все побуждаетъ уже за названнымъ третьимъ признать нѣкоторое первичное значеніе и первичную данность. Но оставаясь на почвѣ феноменологіи, мы можемъ воздержаться отъ этихъ, хотя бы принудительныхъ выводовъ, и обратиться къ самому данному, — мы увидимъ, что именно въ самомъ раздѣленіи интуицій на два рода и лежитъ то, что принуждаетъ насъ къ новому вопросу, можно сказать, что этотъ вопросъ лежитъ въ самой сущности раздѣленія. Мы получаемъ эмпирическую дѣйствительность въ естественной установкѣ и черезъ посредство опытной интуиціи, и получаемъ въ феноменологической установкѣ эйдетическое, сущность, но какое же между ними соотношеніе внѣ зависимости отъ различныхъ видовъ того и другого? Что это соотношеніе, коррелативность, *есть*, и что оно опредѣляется самимъ способомъ полученія соціальныхъ интуицій, это мы старались показать выше. Теперь вопросъ состоитъ только въ анализѣ того, *какъ* оно есть?

Рѣчь идетъ не о логическомъ отношеніи, а о томъ, что *есть*, слѣдовательно, *какъ* выходитъ, что мы не только владѣемъ нашими интуиціями, какъ содержаніемъ нашего знанія, но и *пользуемся* ими, какъ средствами, при чемъ между интуиціями опытными и идеальными обнаруживаемъ постоянную и, какъ мы убѣждены, необходимую коррелацію, такъ что, въ концѣ концовъ, единственнымъ и достаточнымъ средствомъ оказывается нѣчто *третье*, что одинаково *представительствуетъ* какъ за чувственную интуицію, такъ и за идеальную. Очевидно, что возможность такого представительства, „*отображенія*“, обоихъ родовъ интуиціи въ *одномъ*, основывается на томъ же, на чемъ покоится коррелативность самихъ интуицій; такимъ образомъ, наша задача есть ничто иное, какъ феноменологическое освѣщеніе того, *какъ есть понятіе*, какъ выраженіе интуиціи. Ясно, что такія попытки, какъ, напри-

мѣръ, кантовская, разрѣшить этотъ вопросъ путемъ анализа формулированной имъ софистической дилеммы,—просто безплодны, такъ какъ сама формулировка дилеммы исключаетъ то *третье*, что намъ нужно. Ученіе Канта о схематизмѣ есть безсильный порывъ заполнить ту пропасть, которую онъ самъ создалъ своей дилеммой,—неправильность которой лучше всего и обнаруживается какъ въ указаніи на сенсуалистическія тенденціи Канта, такъ и въ установленіи идеальныхъ предметовъ. Съ этимъ вмѣстѣ и возникаетъ до вопроса о *теоріи* отношенія предмета и понятія, вопросъ о томъ, *какъ есть* это отношеніе?

Чтобы разобраться въ этомъ вопросѣ, войдемъ въ нѣкоторыя подробности самого содержанія феноменологіи Гусерля. Во всей феноменологической области большую роль играетъ, по мнѣнію Гусерля, замѣчательная, открываемая въ имманентной рефлексіи переживаній, „двойственность и единство": *сенсуальной ὕλη* и *интенціональной μορφή*. Именно, въ переживаніи мы должны выдѣлять переживанія какъ „первичныя содержанія" („primäre Inhalte"), *„сенсуальныя"* переживанія или *„содержанія ощущеній"*, — это сенсуальныя *data* цвѣта, звука, удовольствія и проч. Эти конкретныя data переживанія входятъ какъ компоненты въ нѣкоторыя другія болѣе объемлющія конкретныя переживанія, которыя какъ цѣлое интенціональны, „и притомъ такъ, что надъ этими сенсуальными моментами лежитъ какъ бы „одушевляющій", *осмысливающій (sinngebende)*, (или по существу включающій въ себѣ осмысленіе) слой, благодаря которому именно возникаетъ (zustande kommt) конкретное интенціональное переживаніе изъ *сенсуальнаго, которое не заключаетъ въ себѣ ничего интенціональнаго*" [1]). Такимъ образомъ, *ὕλη* оформливается въ ин-

[1]) Ideen... S. 172.

тенціональныя переживанія, поскольку къ нимъ привносится специфическое интенціональности, и это есть ничто иное, какъ то, что характеризуетъ специфически сознаніе, когда мы говоримъ, что сознаніе именно тѣмъ, что оно сознаніе, указываетъ на нѣчто, *чего* оно сознаніе. Во избѣжаніе эквивокаціи Гусерль вводитъ для обозначенія этого момента особый терминъ: *ноэза* (die Noese), или *ноэтическій моментъ*.

Очевидно, что главнымъ пунктомъ, на которомъ теперь должно сосредоточиться наше вниманіе, является именно этотъ моментъ *осмысленія*, привходящій вмѣстѣ съ ноэзой. Вѣдь, до сихъ поръ, мы знаемъ только, что къ существу сознанія относится его интенціональность, направленность на *что*, и то, что оно есть сознаніе *чего*, но откуда же осмысленіе?

Ноэзы, выполняя свою интенціональную *функцію* осмысленія, *конституируютъ предметность сознанія*. „Сознаніе,—говоритъ Гусерль,—есть именно сознаніе „чего-нибудь“, это есть его сущность—таить въ себѣ „смыслъ“, такъ сказать, квинтъ-эссенцію „души“, „духъ“, „разумъ“. Сознаніе не есть заголовокъ для „психическихъ комплексовъ“, для сплавленныхъ „содержаній“, для „связки“ или потока „ощущеній“, которые, будучи въ себѣ лишены смысла, и въ любой смѣси не могли бы дать никакого „смысла“, но оно съ начала до конца „сознаніе“, источникъ всего разумнаго и неразумнаго, всего праваго и неправаго, всякой реальности и фикціи, всего цѣннаго и нецѣннаго, поступка и проступка“. Точка зрѣнія функцій является центральной точкой зрѣнія феноменологіи, такъ какъ здѣсь „на мѣсто анализа и сравненія, описанія и классификаціи, держащихся отдѣльныхъ переживаній, выступаетъ разсмотрѣніе единичностей съ „телеологической“ точки зрѣнія ихъ функціи дѣлать возможнымъ „синтетическое единство“ [1]).

[1]) Ideen... S. 176.

Тутъ многое для насъ представляется неяснымъ. Прежде всего, какъ мы пришли къ „осмысленію“? Здѣсь оказалось, что оно относится, повидимому, къ самóй сущности сознанія,—быть сознаніемъ чего-нибудь и значитъ здѣсь—давать смыслъ,—но раньше мы этого не усматривали,—слѣдовательно, что новаго нашли мы въ сознаніи, что открываетъ его осмысливающую функцію? Присуще ли осмысленіе самимъ ноэзамъ? Но какъ? Мы раскрыли то въ сознаніи, что конституируетъ его предметность и что дѣлаетъ возможнымъ въ немъ „синтетическое единство“. Но развѣ это одно и то же: конституированіе и осмысливаніе? Не возвращаемся ли мы опять къ Канту, хотя и къ „Канту“, въ кавычкахъ? Если даже мы можемъ съ несомнѣнностью и очевидностью констатировать, что въ интенціональной функціи, конституирующей предметность, вносится „синтетическое единство“, то значитъ ли это еще, что оно необходимо и само по себѣ вноситъ также *смыслъ*? Вѣдь аналогичное отношеніе мы имѣли въ отношеніи сенсуальной *ὕλη* и интенціональной *μορφή*, но мы не говоримъ и не думаемъ, что вмѣстѣ съ *μορφή* вносится въ наше переживаніе, какъ компонентъ сознанія, чувственный матеріалъ, чувственныя data, а несмотря на ихъ „единство“ подчеркиваемъ ихъ „двойственность“. Обращаясь теперь къ „синтетическому единству“, какъ интеллектуальной функціи, не теряемъ ли мы специфичность именно того, что мы ищемъ, „*смысла*“? Во всякомъ случаѣ, въ непредвзятомъ теоретически разсмотрѣніи вопроса, остается неяснымъ, откуда же, и какъ, функція, къ сущности которой относится „конституировать“, даетъ смыслъ? Вопросъ этотъ совершенно правомѣренъ, если бы даже оказалось,—чего мы не думаемъ,—что само „конституированіе“ тожественно „осмысленію“. И, наконецъ, просто какъ иллюстрація неизбѣжности всѣхъ этихъ вопросовъ, возникаетъ частное сомнѣніе: *откуда* мы

знаемъ о „телеологической“ точкѣ зрѣнія разсмотрѣнія частностей, т.-е. *какъ мы приходимъ* къ утвержденію этой „телеологіи“? Именно, принимая феноменологическія требованія, мы и здѣсь должны спросить сперва, не какъ конституируетъ сознаніе предметность, а *какъ есть* то, что здѣсь было названо *ноэзой*?

Самъ Гусерль утверждаетъ, что этимъ еще ничего не сдѣлано, когда говорятъ или видятъ, что всякое представленіе относится къ представляемому, всякое сужденіе къ выраженному въ немъ и т. д. [1]). Проникая глубже въ то, что мы характеризуемъ какъ интенціональность, мы можемъ произвести различеніе между *собственными компонентами* интенціональныхъ переживаній и ихъ *интенціональными коррелатами* или ихъ компонентами. Первые мы получаемъ въ *реальномъ анализѣ* переживанія, гдѣ мы разсматриваемъ само переживаніе, какъ нѣкоторый предметъ среди другихъ предметовъ, и гдѣ мы говоримъ о его реальныхъ частяхъ или моментахъ. Но, съ другой стороны, интенціональныя переживанія, какъ воспоминаніе, какъ сужденіе, какъ воля, и т. д., по своей сущности есть сознаніе *чего-нибудь*, и мы можемъ ихъ разсматривать въ ихъ сущности со стороны этого „чего-нибудь“. Всякое интенціональное переживаніе, благодаря своему ноэтическому моменту, есть ноэза, т.-е. къ его сущности относится „таить въ себѣ“ „смыслъ“ и выполнять свои функціи „осмысленія“. Такіе ноэтическіе моменты суть напр., направляемость чистаго Я на „подразумѣваемый“ имъ вслѣдствіе осмысленія предметъ; аппрегензія этого предмета, удержаніе, въ то время, когда Я обращается къ другимъ предметамъ, выступающимъ въ томъ, что „подразумѣвается“; объясненіе, отношеніе, концепированіе, увѣренность, догадка, оцѣнка и т. д. Въ сущности

[1]) Ideen... S. 179. И къ послѣдующему S. 181—182.

всѣхъ этихъ реальныхъ компонентовъ переживанія однако обнаруживается и нѣчто, что *нереально*, обнаруживается именно въ томъ, что выступаетъ подъ заголовкомъ „смыслъ"; такимъ образомъ, многообразнымъ даннымъ реальнаго, ноэтическаго содержанія соотвѣтствуетъ многообразіе данныхъ, выступающихъ въ чистой интуиціи, въ коррелативныхъ *„ноэматическихъ содержаніяхъ"* или *ноэмахъ*. Такъ воспріятіе имѣетъ свою ноэму, въ своемъ смыслѣ воспріятія, *воспринимаемое какъ такое;* воспоминаніе — въ своемъ вспоминаемомъ, какъ такомъ, и т. д., вообще по отношенію къ сознанію — сознаваемое, подразумѣваемое, какъ такое. „Вездѣ ноэматическій коррелатъ, обозначающій здѣсь (въ очень расширенномъ значеніи) „смыслъ", слѣдуетъ брать *точно такъ*, какъ онъ „имманентно" лежитъ въ переживаніи воспріятія, сужденія, удовольствія и т. д., т.-е. какъ онъ намъ дается переживаніемъ, *если мы обращаемся съ чистымъ вопросомъ къ самому этому переживанію*",—„чистымъ", т.-е. въ феноменологической установкѣ, по выключеніи всего реальнаго.

Всякое интенціональное переживаніе имѣетъ свой „интенціональный объектъ", т.-е. свой предметный смыслъ, такъ какъ основной характеристикой сознанія является „имѣть смыслъ", обладать чѣмъ-нибудь осмысленно, — другими словами, сознаніе не только переживаніе, но и осмысливающее переживаніе, „ноэтическое" [1]). Но если мы, дѣйствительно, отъ естественной установки переходимъ къ феноменологической и сосредоточиваемъ свое вниманіе только на сознаваемомъ какъ такомъ, на ноэматическомъ, мы можемъ замѣтить, что вмѣстѣ съ „смысломъ" намъ дана еще неполная ноэма, равно какъ и соотвѣтственная ноэтическая сторона переживанія не исчерпывается однимъ только моментомъ „осмыс-

[1]) Ideen... S. 185.

ленія",—смыслъ составляетъ только какъ бы нѣкоторый центральный слой, *ядро*, на которомъ фундируются существенно другіе моменты, которые однако въ распространительномъ толкованіи можно обозначить, какъ „моменты смысла". Полная ноэма состоитъ изъ различныхъ слоевъ, группирующихся вокругъ этого ядра, чистаго *„предметнаго смысла"*, которое выступаетъ во всѣхъ разнообразныхъ феноменологическихъ описаніяхъ, какъ нѣчто тожественное, невзирая на различные характеры, неотъемлемо присущіе данному въ зависимости отъ того, идетъ ли рѣчь о смыслѣ воспринимаемаго, или вспоминаемаго, или воображаемаго, и т. д. Теперь мы подошли къ заключенію фундаментальной важности, которое Гусерль выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „Мы видимъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что параллельно,—если мы снова устранимъ совершенныя въ тезахъ выключенія,—въ соотвѣтствіи съ различными понятіями смысла, должны быть различаемы разныя понятія *немодифицированныхъ объективностей*, изъ которыхъ „просто предметъ", именно тожественное, то воспринимаемое, то прямо воспроизводимое, то представляемое картинно въ видѣ образа и т. п., намѣчаетъ только *одно* центральное понятіе" [1]).

Мы подчеркиваемъ значеніе этого вывода у Гусерля, такъ какъ оно именно и должно послужить исходнымъ пунктомъ для рѣшенія нашего вопроса. Здѣсь, дѣйствительно, разсматривается тайна бытія самого нашего познанія, и проливается свѣтъ на его природу въ указанномъ выше смыслѣ, т.-е. на природу его бытія. Мы знаемъ его въ его бытіи, какъ *логическомъ бытіи*,—согласно всему духу феноменологическаго ученія о корреляціи ноэзы и ноэмы, очевидно, и логическое представляетъ собою въ нихъ одинъ изъ слоевъ, актовъ въ цѣльномъ переживаніи. Но этого, очевидно, мало, если

[1]) Ideen... S. 189.

мы ищемъ уясненія сущности этого бытія въ его роли познавательнаго орудія, тѣмъ болѣе загадочной, что она одинаково проникаетъ сферы различныхъ установокъ, сохраняя собственную тожественность. Смыслъ, центральное ядро ноэмы, вмѣстѣ съ „просто предметомъ", какъ видно изъ этого, *захватывается логическимъ понятіемъ* и въ немъ находитъ свое выраженіе, въ немъ закрѣпляется,—это такъ, но какъ раньше было неясно, *какъ* оказалось, что къ сущности сознанія относится осмысливать, такъ неясно и теперь, какъ понятіе „захватываетъ" этотъ смыслъ,—пожалуй, теперь основаніе вопроса выступаетъ еще ярче. Если именно въ логическихъ актахъ удерживается сознаваемое какъ такое, смыслъ, то относится ли это къ сущности самихъ этихъ актовъ—давать смыслъ, „одушевлять" „предметъ просто", или это необходимое „сосуществованіе" осмысленія и логизированія имѣетъ иную основу, тогда въ чемъ же она? *Какъ понятіе есть такъ, что въ немъ выражается смыслъ?*

Мы видѣли, что, поскольку рѣчь идетъ о „предметѣ просто" въ нѣкоторомъ ноэтически - ноэматическомъ переживаніи, онъ выступаетъ, какъ нѣкоторое центральное ядро, вокругъ котораго складывается своеобразная структура цѣлой ноэмы, состоящая изъ многочисленныхъ характеровъ ноэматическаго ядра. Исчерпывающій анализъ самой названной структуры долженъ былъ бы открыть роль и значеніе этихъ характеровъ, какъ въ сферѣ наличной данности, такъ и ея репродуктивныхъ, символическихъ, образныхъ и другихъ модификаціяхъ. Особое мѣсто тутъ у Гусерля занимаютъ характеры самого бытія и связанныхъ съ нимъ модификацій, равно какъ и соотвѣтствующихъ доксическихъ модальностей въ сферѣ убѣжденія, вѣры, сомнѣнія и т. п. Наконецъ, позиціональныя или нейтрализующія модификаціи сознанія въ ихъ отношеніи къ

актуальнымъ и потенціальнымъ полаганіямъ приводятъ къ такимъ новымъ расширеніямъ самого понятія акта, которое переходитъ за предѣлы чистаго cogito и раскрываетъ въ структурѣ ноэмы-ноэзы новыя предметности, хотя и фундированныя въ „представленіи“, но необходимо присущія всякому цѣльному переживанію. Это также своего вида „полаганія“, но открывающія ноэзу, а соотвѣтственно и ноэму, уже не только со стороны ея когитативной, но и со стороны чувствующей, желающей, оцѣнивающей, и т. д., и т. д. Существенно, что такое расширеніе понятія „полаганія“ (Setzung) за предѣлы доксическихъ модальностей даетъ возможность обо всѣхъ характерахъ говорить, какъ о *тетическихъ* актахъ или *тезахъ*, и, слѣдовательно, въ этомъ расширенномъ значеніи говорить о всякомъ сознаніи, какъ о „тетическомъ“ актуально или потенціально (въ позиціональной модификаціи сознанія,—соотвѣтственно, въ модификаціи нейтрализующей о quasi-тезахъ). Но такъ какъ, съ другой стороны, всякій полагающій актъ полагаетъ необходимо,—какого бы онъ ни былъ качества,—также доксически, т.-е. въ какомъ бы модусѣ ни было совершено полаганіе, онъ въ то же время всегда полагаетъ нѣчто какъ сущее, то не только всякій актъ долженъ разсматриваться, какъ „объективирующій“, но и *всякій актъ* заключаетъ въ себѣ (а соотвѣтственно и его коррелатъ) explicite или implicite „*логическое*“, въ которомъ онъ можетъ быть „выраженъ“. И очевидно, это опять-таки одинаково относится, какъ къ простымъ тетическимъ, такъ и синтетическимъ актамъ съ ихъ объединеніемъ „плюральнаго“ сознанія въ высшее единство, и такимъ образомъ, съ превращеніемъ, съ одной стороны, политетическихъ актовъ въ монотетическіе и съ конституированіемъ нѣкотораго единосовокупнаго предмета, съ другой стороны [1]).

[1]) Ideen... 3. Abschnitt. 4. Kapitel.

Нетрудно изъ этого видѣть, что какое бы значеніе самъ по себѣ ни имѣлъ этотъ сложный феноменологическій анализъ структуры ноэмы-ноэзы, интересующій насъ здѣсь въ частности вопросъ о „логическомъ", какъ спеціальномъ и специфическомъ „*слоѣ*" въ ней, легко выдѣляется въ силу своей всеобщности, покрывающей всѣ частныя различенія структуры, въ особую проблему, которую можно подвергнуть изслѣдованію, независимо отъ остальныхъ различеній [1]).

Гусерль, анализируя „логическій" слой въ корреляціи ноэмы-ноэзы и различая „значеніе", „значить", („Bedeutung", „Bedeuten"), съ одной стороны, и „выраженіе" („Ausdruck"), съ другой стороны, расширяетъ сферу пониманія этихъ словъ за предѣлы ихъ первоначальной области языка и, такимъ образомъ, распространяетъ ихъ на всю ноэтически-ноэматическую сферу, слѣдовательно, на всѣ акты, независимо отъ того, переплетаются они съ собственно „выражающими актами" или нѣтъ. Именно такъ, поясняетъ онъ, идетъ у него рѣчь о „смыслѣ" при всѣхъ интенціональныхъ переживаніяхъ, — „смыслъ", другими словами, вообще употребляется, какъ равноцѣнное „значенію". Но для отчетливости онъ предпочитаетъ для стараго понятія слово *значеніе*, въ особенности въ сочетаніи *„логическое"* или *„выражающее" значеніе*, а слово *смыслъ* употребляетъ въ болѣе объемлющемъ примѣненіи. Допустимъ, мы въ нѣкоторомъ воспріятіи наличнаго предмета совершаемъ въ актѣ полаганія раскрытіе даннаго и выдѣляемыхъ въ немъ моментовъ по схемѣ: „вотъ, бѣлое",— этотъ процессъ можетъ обойтись вовсе безъ „выраженія",—ни въ смыслѣ звукового выраженія, ни въ смыслѣ значенія слова, которое можетъ быть независимо отъ

[1]) Фактически именно съ этой стороны подошелъ Гусерль самъ къ идеѣ феноменологіи во второмъ томѣ своихъ „Логическихъ изслѣдованій". Особ. см. Изслѣдованіе 1-е.

звукового выраженія (напр., если бы мы забыли его). Но если мы „*подумали*“ или *высказали*: „бѣлое“, то въ одно съ „подразумѣваемомъ какъ такимъ“ чистаго воспріятія входитъ нѣкоторый новый слой. И это относится не только къ воспринимаемому, но и къ вспоминаемому, къ образу фантазіи,—всякое „подразумѣваемое какъ такое“ любого акта въ его ноэматическомъ смыслѣ можетъ быть *выражено черезъ „значенія“*, слѣдовательно, *„логическое значеніе есть выраженіе“*. „„Выраженіе“ есть замѣчательная форма, которая подходитъ ко всякому „смыслу“ (ноэматическому „ядру“) и вводитъ (erhebt) его въ царство „логоса“, *охваченнаго въ понятіи* (des *Begrifflichen*) и, слѣдовательно, *„всеобщаго“* “ [1]).

Очевидно, что здѣсь отвѣта на поставленный нами вопросъ мы не получаемъ, напротивъ, принявъ во вниманіе приведенное раздѣленіе „значенія“ и „смысла“, мы окончательно убѣждаемся, что если къ сущности понятія и относится „выражать значеніе“, то „смыслъ“ остается, если онъ также входитъ, какъ необходимый слой въ коррелацію ноэмы-ноэзы, какъ нѣчто безъ рода и имени. *Онъ „захватывается“ въ понятіи уже готовымъ.* Между нимъ и „значеніемъ“ въ этомъ расширенномъ на всю область интенціональныхъ переживаній смыслѣ, обнаруживается принципіальное различіе, которое нисколько не можетъ быть замаскировано тѣмъ, что „значеніе“ выходитъ за сферу своего первоначальнаго примѣненія, за сферу языка, и становится существеннымъ для логическаго акта. И при такомъ расширеніи остается несомнѣннымъ, что если въ идеальной интуиціи схваченная сущность попадаетъ въ понятіе, какъ его „значеніе“ и, такимъ образомъ, превращаетъ логическое въ „выражающее“, то „осмысливаніе“ и „смыслъ“ должны искаться нами именно *не* въ логическомъ и не въ логическихъ актахъ, какъ такихъ. *Осмысленіе* и

[1]) Ideen... S. 256—7.

логизація – по существу и принципіально не тожественны. И, однако, осмысленіе присуще всякой ноэзѣ, и коррелативно смыслъ—ноэмѣ.

Сдѣлаемъ еще послѣдній шагъ для освѣщенія вопроса, оставаясь на почвѣ высказаннаго Гусерлемъ,—зададимся вопросомъ: не играетъ ли роль *„творца“* смысла само чистое Я, а съ другой стороны, войдемъ въ анализъ предметнаго значенія ноэмы, чтобы увидѣть, къ чему же въ ней прикрѣпляется смыслъ, отдѣляя теперь отъ него „логическое“ или „выражающее“ значеніе.

Что касается чистаго Я, то его наличность всегда характеризуется при всѣхъ актахъ сознанія, и всѣхъ интенціональныхъ актахъ, какъ обнаруженіе также нѣкотораго акта со своимъ специфическимъ характеромъ, который мы обозначили, какъ „направляемость“, какъ „духовный взоръ“ самого чистаго Я. Не трудно уловить, что не только терминологическая характеристика этого акта указываетъ на его близость къ тѣмъ интенціональнымъ переживаніямъ, которыя обычно обозначаются какъ „вниманіе“, или мы можемъ говорить здѣсь вообще о переживаніяхъ *„аттенціональныхъ превращеній“* (die attentionalen Wandlungen). Эти аттенціональныя превращенія всегда предполагаютъ уже нѣкоторое ноэтическое ядро, и характеризующіе его разнаго рода моменты,—но они сами по себѣ не мѣняютъ соотвѣтственныхъ ноэматическихъ функцій, хотя, тѣмъ не менѣе, представляютъ превращенія *всего* переживанія какъ со стороны ноэтической, такъ и со стороны ноэматической. Взоръ чистаго Я проникаетъ черезъ различные ноэтическіе слои, равно какъ и въ данномъ общемъ полѣ интенціональныхъ ноэзъ (или ноэтическихъ объектовъ) мы переходимъ отъ цѣлаго къ части или моментамъ, и обратно, къ рядомъ стоящимъ вещамъ и ихъ связямъ; переходимъ внезапно отъ воспріятія къ

случайному объекту воспоминанія, возвращаемся назадъ или переходимъ въ воспоминаніи на другія ступени или въ міръ фантазіи и т. д. Аттенціональный взоръ исходитъ отъ чистаго Я и опредѣляется въ предметномъ, направляется на него или отъ него отклоняется, но онъ не отдѣляется отъ Я, а самъ есть и остается взоромъ, излученіемъ Я (Ichstrahl), это есть актъ самого Я: Я „живетъ“ въ такихъ актахъ [1]).

Совершенно очевидно, что эта „дѣятельность“ чистаго Я не можетъ брать на себя функцій, которыя мы ищемъ. Мы приписали бы чистому Я больше того, что ему присуще по существу, если бы сказали, что оно само въ характеризованныхъ своихъ „жизненныхъ“ актахъ обнаруживаетъ такую творческую способность, которая „создаетъ“ въ соотвѣтствующихъ ноэмахъ ихъ смыслъ. Напротивъ, „жизнь“ чистаго Я можетъ обнаруживаться описаннымъ образомъ, но предметъ со своей ноэмой, на который направляются акты нашей аттенціональной направляемости, остается *мертвымъ*,— или оставался бы мертвымъ, если бы не носилъ въ себѣ оживляющаго *смысла*. Смыслъ не „творится“ чистымъ Я, не окрашиваетъ предметъ субъективной краской произвольной интерпретаціи, а относится къ тому постоянно пребывающему въ предметѣ, что остается тожественнымъ, несмотря на всѣ перемѣны интенціональныхъ переживаній и несмотря на колебанія аттенціональныхъ актовъ чистаго Я. Такимъ образомъ, чтобы освѣтить вопросъ съ другой изъ указанныхъ выше сторонъ остается войти еще въ болѣе детальный анализъ строенія самой ноэмы и ея предметнаго отношенія, сосредоточивая теперь свое вниманіе на самомъ ноэматическомъ „ядрѣ“, независимо отъ присущихъ ему постоянно мѣняющихся „характеровъ“.

---

[1]) Ideen... S. 190—192.

„Всякая ноэма имѣетъ „*содержаніе*“, именно свой „смыслъ“, и относится черезъ него къ „своему“ *предмету*“ [1]),—это и есть то, что намъ надо теперь изслѣдовать ближе. Каждое интенціональное переживаніе, какъ мы знаемъ, имѣетъ „*отношеніе къ предметному*“, или оно есть „*сознаніе чего-нибудь*“, но если мы возьмемъ полную ноэму самое по себѣ, мы должны будемъ и въ ней различать собственно ея „содержаніе“ и „предметъ“, къ которому она относится „черезъ посредство“ этого содержанія. Выше мы говорили о центральномъ ядрѣ ноэмы, теперь мы въ самомъ этомъ ядрѣ должны различать нѣкоторый необходимый центральный пунктъ его, выступающій какъ „носитель“ спеціально ему принадлежащихъ ноэматическихъ особенностей, ноэматически модифицированныхъ свойствъ „подразумѣваемаго какъ такого“,—этотъ носитель и есть ничто иное, какъ предметъ [2]).—Описаніе предмета, предметности, есть описаніе „*подразумѣваемаго предметнаго такъ, какъ оно подразумѣвается*“ безъ примѣси какихъ-либо „*субъективныхъ*“ выраженій, характеризующихъ способъ, какимъ предметное сознается, даетъ намъ нѣкоторое прочное, устойчивое содержимое всякой ноэмы. Такимъ образомъ, мы получимъ нѣкоторую совокупность опредѣленій, выраженныхъ въ понятіяхъ, которыя составляютъ совокупность „*предикатовъ*“, опредѣляющихъ въ своемъ *модифицированномъ значеніи* „*содержаніе*“ предметнаго ядра ноэмы [3]). Предметъ, не будучи единствомъ предикатовъ, является пунктомъ ихъ связи, „носителемъ“, представляя собою нѣкоторое тожественное, интенціональное „то же“, съ мѣняющимися, но отъ него неотдѣлимыми „предикатами“; „„*предметъ*“, „объектъ“, „*тожественное*“, „опредѣленный субъектъ своихъ возможныхъ предикатовъ“,—

[1]) Ideen... S. 267.
[2]) Ideen... S. 269.
[3]) Ideen... S. 270.

чистое X въ абстракціи отъ всѣхъ предикатовъ,—выдѣляется *какъ центральный ноэматическій моментъ*, и отдѣляется *отъ* этихъ предикатовъ, или точнѣе, предикатныхъ ноэмъ".

На одинъ объектъ направляются многообразные акты и способы сознанія, такъ что никакой объектъ немыслимъ безъ этихъ многообразныхъ потенціальныхъ переживаній, связанныхъ въ непрерывное синтетическое единство, въ которомъ онъ сознается, какъ „нѣчто" тожественное, но все-таки ноэматически разными способами. Именно характеризуемое ядро является перемѣнчивымъ, а предметъ, какъ чистый субъектъ предикатовъ, остается тожественнымъ. Если мы выдѣлимъ просто часть имманентной дѣятельности какого-нибудь акта, какъ „актъ", то мы можемъ разсматривать и его, и совокупный актъ, какъ нѣкоторое единство непрерывно связанныхъ актовъ. Точно такъ же могутъ совокупляться въ одномъ согласномъ единствѣ и раздѣльные акты,—напр., двухъ воспріятій или воспріятія и воспоминанія и т. п.,—сознаніе одного и того же предмета, невзирая на раздѣльность ихъ „ядеръ". Вообще можно сказать: „Ноэмы многихъ актовъ имѣютъ здѣсь вездѣ *различныя ядра*, однако такъ, что они невзирая на это *совокупляются въ единство тожества*, въ нѣкоторое единство, въ которомъ „нѣчто", подлежащее опредѣленію, лежащее во всякомъ ядрѣ, сознается, какъ тожественное [1])".

Во всякой ноэмѣ есть такое чистое предметное нѣчто, какъ пунктъ единства, и мы можемъ въ ноэматическомъ отношеніи различать два понятія предмета: этотъ чистый пунктъ единства, *ноэматическій „предметъ просто"* и *„предметъ въ своей опредѣлительной квалификаціи"* (*im Wie seiner Bestimmtheiten*). „„*Смыслъ*" и „*есть*

[1]) Ideen... S. 271.

этотъ ноэматическій „предметъ въ своей опредѣлительной квалификаціи“, со всѣмъ тѣмъ, что *выше характеризованное описаніе* могло въ немъ очевидно найти и выразить въ понятіяхъ““. Онъ можетъ мѣняться отъ ноэмы къ ноэмѣ вообще, но можетъ оставаться абсолютно однимъ и даже можетъ быть характеризованъ какъ „тожественный“, но нѣтъ ноэмы, въ которой онъ отсутствовалъ бы, и нѣтъ ноэмы, въ которой отсутствовалъ бы ея необходимый центръ, пунктъ единства, чистое подлежащее опредѣленію X; съ другой стороны, очевидно, что, въ силу необходимости для смысла имѣть своего „носителя“, не только всякій смыслъ имѣетъ свой „предметъ“, но и различные смыслы относятся къ *тому же* предмету [1]).

Во всемъ этомъ, несомнѣнно, чувствуется нѣкоторый пробѣлъ. Не только остается неяснымъ, какъ мы приходимъ къ усмотрѣнію смысла въ содержаніи ноэмы, т.-е. само это отожествленіе вызываетъ сомнѣнія, но, что важнѣе, непонятно, какъ предикативныя опредѣленія предмета могутъ *исчерпать* содержаніе ноэмы. Вѣдь, если можно еще признать, что такія опредѣленія выражаютъ смыслъ ноэмы въ идеѣ (въ кантовскомъ смыслѣ), то все же это не оправдываетъ ни отожествленія смысла съ содержаніемъ, такъ какъ остается неяснымъ, какъ „привходитъ“ или „осуществляется“ при этомъ смыслъ, ни даетъ надежды на то, что смыслъ въ своей полнотѣ будетъ пріобрѣтенъ въ этой операціи, разъ мы не знаемъ, откуда онъ привносится къ самому содержанію. Единственно, что можетъ быть допущено при такомъ опредѣленіи „смысла“, это только имманентная присущность его *логическому*, ибо утвержденіе осмысливающей роли за квалифицирующей предметъ предикаціей только это и утверждаетъ, но въ та-

[1]) Ideen... S. 272.

комъ случаѣ мы не подвинулись еще впередъ въ сравненіи съ простымъ констатированіемъ логическаго слоя въ структурѣ ноэмы-ноэзы. Въ то же время фактъ „неисчерпаемости" содержанія, въ приведенномъ здѣсь смыслѣ, вѣдь и есть тотъ фактъ, на которомъ спотыкнулся теперь интеллектуализмъ и по поводу котораго справляетъ торжество его критика. Или въ самомъ дѣлѣ нужно сознаться въ своемъ безсиліи? Но сознаться въ этомъ не позволяетъ самый простой фактъ: мы не только предметъ *видимъ*, гдѣ онъ есть, но и умѣемъ *разсказать* („выразить") это, и притомъ съ такимъ совершенствомъ, что анти-интеллектуалистическая критика, ведомая ничѣмъ инымъ, какъ интеллектуалистическимъ оружіемъ, кажется намъ до послѣдней степени убѣдительной!.. Выходитъ, что нельзя еще сознаваться въ своемъ безсиліи, а приходится вѣрить и въ силы. И прежде всего нужно ихъ учесть.

Гусерль ясно видитъ, что его опредѣленіе „смысла" не приводитъ къ „дѣйствительному, конкретно совершенному ядру ноэмы",—„смыслъ, такъ, какъ мы его опредѣлили,—говоритъ онъ [1]),—*не конкретная сущность* во всемъ совокупномъ составѣ ноэмы, а видъ ей присущей абстрактной *формы*. „Какъ же получить его во всей его *конкретной* „полнотѣ""?

Такъ какъ ноэма со всѣмъ своимъ содержаніемъ можетъ быть *дана* въ различной степени ясности, то и „подразумѣваемое" со всѣмъ своимъ опредѣляющимъ содержаніемъ со стороны полноты ясности можетъ быть весьма различнымъ, а потому на ряду съ „предметомъ въ его опредѣлительной квалификаціи" слѣдуетъ еще различать предметъ „*въ квалификаціи его способовъ данности*" (*im Wie seiner Gegebenheitsweisen*). Темно сознанное, какъ такое, и то же самое ясно сознанное совер-

[1]) Ideen .. S. 273.

шенно различны въ отношеніи ихъ ноэматической конкретности, но это не мѣшаетъ тому, чтобы опредѣляющее содержаніе, съ которымъ то и другое подразумѣваются, были бы абсолютно тожественны, ихъ описанія совпадали бы и нѣкоторое синтетическое сознаніе единства охватывало бы обѣ стороны такъ, что рѣчь шла бы, дѣйствительно, объ одномъ и томъ же подразумѣваемомъ. Тогда „полнымъ ядромъ“ можно считать полную конкретность соотвѣтственнаго ноэматическаго состава, слѣдовательно, *„смыслъ въ модусѣ его полноты“*.

По этому поводу мы ограничимся только краткимъ указаніемъ на то, что, если такимъ образомъ и уясняется, какъ мы приходимъ къ полному ядру ноэмы въ ея конкретности, то все же остается невыясненнымъ, какъ мы достигаемъ ея смысла и какая связь между смысломъ и конкретностью. Напротивъ, дѣло усложняется и затемняется: источникомъ смысла является двоякаго рода квалификація предметности, — опредѣлительная, выражающаяся предикативно, и квалификація со стороны данности, имѣющая значеніе,—какъ выясняется изъ самого изложенія,—*не* предметное просто, иначе возможное отожествленіе подразумѣваемаго, выступающаго столь различнымъ въ различныхъ способахъ данности, и кромѣ того еще въ *„какъ“* самихъ этихъ способовъ, было бы подвержено большому сомнѣнію, и притомъ *принципіально*. Если же тѣмъ не менѣе оба источника служатъ одинаково дѣлу осмысленія, то необходимо не только показать собственное мѣсто смысла въ каждомъ изъ нихъ, но и рѣшить рядъ возникающихъ недоразумѣній, напр., какъ можетъ смыслъ одинаково выступать и въ видѣ абстрактной формы и въ видѣ полной конкретности, какъ онъ можетъ исходить изъ содержанія и изъ способа данности, и т. п. Наконецъ, направивъ свое вниманіе на анализъ ноэмы, какъ такой, въ себѣ, на чистую предметность, мы должны

строго держаться того принципа, который устанавливаетъ самъ Гусерль, требуя, чтобы описаніе „предметности“ совершалось въ опредѣленномъ ограниченіи, „именно въ томъ, которое, *какъ описаніе „подразумѣваемаго предметнаго такъ, какъ оно подразумѣвается“, избѣгаетъ всякихъ „субъективныхъ“ выраженій*“ [1]). Поэтому, „*исключаются*“ такія выраженія, какъ „сообразный воспріятію“, „мышленію“, „ясно наглядный“, „данный“ и т. п., „они относятся къ другому измѣренію описаній, не къ предметному, *которое* сознается, а къ *способу, какъ оно сознается*“. Хотя эти способы данности находятся при направленіи нашего взора на самое ноэму, а не на переживаніе и его реальный составъ, и слѣдовательно, они остаются „идеальными“, не какъ „*способы сознанія*“, въ смыслѣ ноэтическаго момента, а какъ способы, въ которыхъ дается *сознаваемое само какъ такое* [2]), тѣмъ не менѣе они не принадлежатъ „тожественному“, какъ его моменты, въ смыслѣ предмета. И дѣйствительно, соблюдая этотъ принципъ, нужно было бы прійти къ отрицанію за смысломъ въ содержаніи подразумѣваемаго, какъ такого, его значенія конкретной сущности и признать за смысломъ только родъ абстрактной формы, — другими словами, пришлось бы и предметность, какъ такую, лишить смысла, между тѣмъ самый фактъ признанія въ „предметѣ“, въ нѣкоторомъ X, „носителя“ ноэматическихъ свойствъ, уже дѣлаетъ его „осмысленнымъ“. Нужно думать, что не только „слова“ („выраженіе“) что-нибудь „значатъ“, имѣютъ смыслъ въ „понятіяхъ“, и не только логическій смыслъ заключается въ содержаніи ноэмы, но и самый „предметъ“ обладаетъ своимъ „внутреннимъ“ смысломъ, а слѣдовательно, для установленія его источниковъ не-

---

[1]) Ideen... S. 269—270.

[2]) Ideen... S. 209.

обходимо не только еще больше обобщить проблему, но прежде всего войти глубже въ строеніе ноэмы и роль носителя ея „ядра".

Однако, прежде чѣмъ прійти къ этому анализу, намъ необходимо вернуться къ нѣкоторымъ установленнымъ выше положеніямъ и въ связи съ ними ближе выяснить въ чистомъ описаніи то мѣсто, „слой", который занимаетъ „логическое" въ общей структурѣ ноэмы-ноэзы. Это необходимо для отчетливости въ самой постановкѣ вопроса. Именно въ связи съ возникшимъ здѣсь вопросомъ о предметѣ въ квалификаціи его способовъ данности, необходимо по существу уяснить роль не только этой квалификаціи, но и самихъ *способовъ*.

Суть дѣла состоитъ въ томъ, что мы различаемъ между „предметнымъ смысломъ", тожественнымъ, являющимся какъ такое, съ тожественной „объективной" квалификаціей явленія, съ одной стороны, и мѣняющимися видами „представленія" въ ихъ различіи *способовъ данности*. Тожественное можетъ сознаваться нами, какъ „*первично*" данное или „*въ воспоминаніи*" или „*образно*" и т. д., какъ было указано, это—не ноэтическіе моменты сознанія, а характеры въ самомъ „идеальномъ", въ „являющемся какъ таковомъ" [1]). Особенно существенной и важной представляется та группа характеровъ, которая относится къ различнымъ модальностямъ *бытія*. Ноэтическимъ характеромъ, какъ характеромъ „*доксическимъ*" или „характерамъ убѣжденія" соотвѣтствуетъ, какъ ноэматическій коррелатъ въ являющемся „объектѣ" характеръ бытія. Такимъ образомъ доксическому характеру „достовѣрности" соотвѣтствуетъ „дѣйствительный" характеръ бытія, и въ соотвѣтствующихъ характерахъ *допущенія, вопроса, сомнѣнія* и т. д.—*модальности бытія* „возможнаго",

[1]) Ideen... S. 209.

„вѣроятнаго", „сомнительнаго" и проч. Одинъ и тотъ же ноэтическій, resp. ноэматическій, характеръ указываетъ и на существующее теперь, на бывшее (въ воспоминаніи), на будущее (въ ожиданіи), во всякомъ случаѣ, мы всегда тутъ имѣемъ дѣло съ „*полагающими*" *бытіе* актами, *тетическими (Seins-„Setzende"* Akte, *„thetische")* [1]. Это въ высшей степени существенный моментъ въ структурѣ ноэзы-ноэмы, потому что, какъ мы видѣли, онъ простирается на *всю* область сознанія, и, поэтому, въ широкомъ смыслѣ слова *всякое сознаніе актуально или потенціально является „тетическимъ"* [2], хотя бы „полагания" въ нихъ и не были въ строгомъ смыслѣ доксическими. Для того, чтобы признать все сознаніе тетическимъ, достаточно расширить понятіе „тезиса", какъ актъ-характера настолько, чтобы во всякомъ „интенціональномъ переживаніи", какъ актѣ, найти „тезисъ",— надъ „тезисомъ" въ узкомъ смыслѣ модальности и убѣжденія („доксы") стоитъ его широкій смыслъ, позволяющій говорить о тетическомъ характерѣ ноэзъ желанія, удовольствія и проч. Но, съ другой стороны, не трудно замѣтить, что всякій фундированный тезисъ долженъ указывать на нѣкоторый пратезисъ доксическаго полаганія и всякое положеніе удовольствія, желанія, оцѣнки и т. п. можно превратить въ доксическое положеніе. И такимъ образомъ, не только „полаганіе", является существенно присущимъ всякому сознанію, но всякое сознаніе, какъ тетическое, можно въ широкомъ смыслѣ разсматривать и какъ доксическое, такъ какъ всякое положеніе иного качества, положеніе оцѣнки, желанія и проч., есть вмѣстѣ съ тѣмъ и доксическое положеніе. Разница только въ модусѣ самого сознанія, которое оказывается актуальнымъ въ позиціональныхъ актахъ и потенціальнымъ

[1] Ideen... S. 214.

[2] Ideen.. S. 241—242. Ср. также § 106, S. 217—218.

въ полаганіяхъ не-доксическихъ. Другими словами, всякій позиціональный актъ полагаетъ также *и* доксически, т.-е. что бы ни „полагалось", оно всегда полагается,— хотя бы и не актуально,— также и какъ существующее [1]).

Отсюда и получается, уже отмѣченная, универсальность *логическаго*, ибо, поскольку оно заключается, explicite или implicite, во всякомъ актѣ, всякій актъ,— и актъ удовольствія или хотѣнія,—оказывается „объективирующимъ", актуально — въ доксическомъ cogito и потенціально—въ сознаніи не-доксическомъ [2]).

Если мы теперь обозначимъ само полагаемое, какъ такое, терминомъ „положеніе" (Satz), то въ силу всего сказаннаго мы должны видѣть въ положеніи нѣкоторое единство тетическаго характера и смысла, вслѣдствіе чего понятіе положенія начинаетъ играть при анализѣ ноэматической структуры основную роль, такъ какъ понятіе смысла и положенія неотдѣлимы отъ понятія предмета. Мы можемъ говорить о различныхъ положеніяхъ, одночленныхъ и многочленныхъ, синтетическихъ, положеніяхъ сомнѣнія, удовольствія, желанія, приказанія, оцѣнки и проч. Понятіе положенія, такимъ образомъ, расширяется въ высшей степени, оно относится ко всѣмъ сферамъ актовъ, такъ что даже въ чистой интуиціи необходимо отличать и интуитивный смыслъ и интуитивное положеніе. Гусерль подчеркиваетъ, что понятія смысла и положенія ничего не содержатъ отъ выраженія и логическаго значенія, но тѣмъ не менѣе они охватываютъ въ себѣ всѣ выражающія положенія или значенія положеній [3]).

Однако согласно сказанному о возможности объектированія всякаго акта нужно думать, что принци-

[1]) Ideen... S. 243.
[2]) Ideen... S. 224.
[3]) Ideen... S. 274.

піально всякое „положеніе“ *можетъ* быть выражено и, слѣдовательно, можетъ быть опредѣлено его логическое значеніе. Остается теперь сопоставить это съ сказаннымъ выше, гдѣ приводилось разграниченіе логическаго значенія и смысла, чтобы увидѣть, что проблема отношенія смысла къ выраженію здѣсь получила необычайное расширеніе и перенесена на всю область интенціональнаго сознанія. Однако отъ этого проблема не только не теряетъ въ своей ясности и строгости, а напротивъ еще выигрываетъ въ этомъ отношеніи, такъ какъ при новой постановкѣ вопроса мы наглядно убѣждаемся въ томъ, что рѣчь идетъ не о частномъ или спеціальномъ вопросѣ логики, а о дѣйствительно принципіальномъ вопросѣ самой основной философской дисциплины и, слѣдовательно, касается по существу всѣхъ центральныхъ проблемъ философіи. Но можемъ ли мы остановиться на этомъ, принимая во вниманіе ту постановку, съ которой мы начали? Вѣдь мы можемъ повторить здѣсь то, что высказали раньше по поводу логическихъ значеній и понятій (выраженій), — смыслъ захватывается положеніемъ, но не видно, какимъ образомъ тетическій актъ самъ по себѣ можетъ „открыть“ смыслъ въ ноэмѣ или предметѣ. Можно сказать даже, что неясность въ этомъ пунктѣ при новомъ расширеніи отношеній обнаруживается еще ярче. Вѣдь строго говоря „смыслъ“ здѣсь выступаетъ не какъ нѣчто новое по сравненію съ „значеніями“, а только какъ очень расширенное понятіе самихъ этихъ послѣднихъ. Но какъ мы видѣли, при этомъ совокупность значеній есть ничто иное, какъ „*содержаніе*“ предмета. И мы очень легко можемъ раздѣлить и понять это отдѣленіе „положенія“ не только отъ „смысла“, какъ содержанія, но выдѣлить и чистаго носителя этого послѣдняго, „чистое нѣчто“, предметъ. Отношеніе тетическихъ моментовъ и содержанія тоже не вызываетъ сомнѣнія, но „осмыс-

леніе" все же мы не улавливаемъ, такъ какъ не видно какъ и гдѣ и почему тетическій актъ можетъ быть и осмысливающимъ актомъ. А коррелативно къ этому ноэтическому анализу мы въ концѣ концовъ должны убѣдиться, что и то, что мы называли „смысломъ", вовсе не есть смыслъ, оно исчерпывается „содержаніемъ". Обратимъ вниманіе только на слѣдующее: полное ноэматическое ядро въ его конкретности получается только въ модусѣ *полноты* смысла, такъ какъ смыслъ, будучи предметомъ въ его опредѣлительной квалификаціи, по мнѣнію Гусерля, *не есть конкретная сущность* совокупной ноэмы, а только родъ присущей ей абстрактной *формы*.

Въ этомъ пунктѣ и возникъ нашъ вопросъ. Смыслъ, не какъ предметъ въ его опредѣлительной квалификаціи, а какъ подлинный смыслъ есть отнюдь не абстрактная форма, а то, что *внутренно присуще самому предмету, его интимное*. По существу, слѣдовательно, смыслъ не только можетъ быть присущъ исключительно конкретному предмету, но онъ, смыслъ, таковой только и опредѣляетъ, такъ какъ въ смыслѣ лежитъ и то, что создаетъ изъ разрозненнаго содержанія цѣлое и цѣльное. Если предметъ въ его опредѣлительной квалификаціи составляетъ только содержаніе, то очевидно, что въ ноэмѣ должно найтись кромѣ содержанія и его носителя и еще нѣчто, что требуетъ своего феноменологическаго описанія, какъ со стороны ноэматической, такъ и со стороны коррелативно-ноэтической. Другими словами, рѣчь идетъ о переходѣ отъ смысла, какъ подразумѣваемаго ноэмы, къ смыслу самого этого подразумѣваемаго, какъ бытія предмета, и при томъ его „дѣйствительности".

Нужно сказать, что, когда Гусерль называетъ „ смыслъ" въ своемъ опредѣленіи извѣстнаго рода *абстрактной формой*, это совершенно точно, поскольку вѣдь сама ноэма есть уже нѣкоторая абстракція. Но не слѣдуетъ

забывать и того, что само противопоставленіе абстрактнаго и конкретнаго есть противопоставленіе не безусловное, и нужно думать, принципіально, невзирая на ограничительныя здѣсь „болѣе“ и „менѣе“, можно признавать, что то, *отъ чего* мы отвлекаемъ, отъ чего почерпаемъ, есть конкретное *κατ' ἐξοχήν*. Натурально, это понятіе переносится и на „остатокъ“, образующійся при отвлеченіи, который фактически едва ли можетъ быть до такой степени исчерпанъ, чтобы дойти до нуля. Скорѣе можно допустить своего рода неуничтожаемый абсолютный „корень“ конкретности, отъ котораго зависитъ и вообще опредѣленіе предметности, въ качествѣ конкретной. Не трудно видѣть, что онъ долженъ быть существенно связанъ съ присущей конкретному мотиваціей и приводитъ насъ къ вопросу о „дѣйствительности“ предмета.

Точно — это опредѣленіе и подъ титуломъ формы, такъ какъ, поскольку „опредѣлительная квалификація“ выполняетъ свою функцію, она даетъ форму, является началомъ формообразующимъ, но какъ смыслъ лежитъ, разумѣется, въ содержаніи. Несомнѣнно, слѣдовательно, что содержаніе должно включать въ себя и формообразующій принципъ, но все же для того, чтобы получить смыслъ самого предмета въ его „дѣйствительности“, необходимо взять и этотъ принципъ въ его конкретномъ *осуществленіи*, другими словами, нужно умѣть перейти къ дѣйствительности и формулировать правило этого перехода по принципу, извлеченному изъ самого предмета въ его ноэматической структурѣ. Если формула можетъ тутъ помочь уясненію мысли, то мы предложили бы слѣдующее раздѣленіе: опредѣлительная квалификація предмета даетъ, по нашему мнѣнію, смыслъ *an* sich, квалификація въ способахъ данности даетъ смыслъ *in* sich, тотъ вопросъ, къ которому мы подвигаемся, есть вопросъ о смыслѣ *für* sich.

VI. Явленіе и дѣйствительность.

Нашъ руководящій вопросъ состоитъ въ томъ, *какъ есть дѣйствительное и какъ мы приходимъ къ нему?* Указанное выше расширеніе проблемы смысла ведетъ насъ уже непосредственно къ отвѣту на этотъ вопросъ но онъ нуждается въ освѣщеніи еще съ новой стороны для того, чтобы было понятно его *всеобщее* принципіально философское значеніе. Какъ мы увидимъ, отысканіе смысла ноэмы, поскольку рѣчь идетъ объ ея логическомъ, выражающемъ слоѣ, даетъ общій *методъ* для рѣшенія поставленнаго вопроса, но его собственный смыслъ выясняется изъ углубленія проблемы до его конечнаго философскаго источника. Ввести нашъ вопросъ въ свѣтъ основного философскаго сомнѣнія и показать, какую роль онъ играетъ въ его разрѣшеніи, значитъ, съ тѣмъ вмѣстѣ показать его значеніе, какъ исходнаго пункта положительнаго философствованія. Наконецъ, и задачи феноменологіи, какъ основной науки, находятъ здѣсь свое завершеніе, что касается ихъ постановки и опредѣленія.

Философская догматика всегда начинаетъ съ утвержденій, касающихся не просто бытія, а „дѣйствительнаго", „подлиннаго" бытія, но отсутствіе отвѣта на вопросъ, какъ мы приходимъ къ этому бытію, порождаетъ законное сомнѣніе, въ свою очередь ведущее къ критикѣ, направленной на „познаніе" его и по существу заканчивающейся неизбѣжнымъ самоограниченіемъ и, слѣдовательно, отрицаніемъ. Такъ получается для

положительной философіи новое побужденіе къ провѣркѣ и пересмотру своихъ отправныхъ пунктовъ, послѣ чего положительная философія перестаетъ быть догматической и становится *разумно-почвенной*. И этотъ „діалектическій процессъ“ философіи будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока она не переживетъ всѣ догматы и не найдетъ *всѣхъ* отвѣтовъ на вопросъ и сомнѣніе о томъ, какъ мы достигаемъ дѣйствительнаго.

Самый реакціонный моментъ въ ходѣ философскаго саморазвитія составляетъ „критика“ по той причинѣ, что она,—какъ это относится къ сущности философіи,—будучи возведена въ принципъ, принуждаетъ въ результатѣ къ универсальному отрицанію и привативному самодовольству. Поддѣлка подъ положительную философію въ „критикѣ“ состоитъ въ томъ, что вопросъ о томъ, какъ есть дѣйствительное, подмѣняется и исключается вопросомъ о томъ, какъ мы достигаемъ его. Цѣнность же догмата уже состоитъ въ томъ, что онъ достигаетъ; разумная почвенность раскрываетъ намъ и пути достиженія. Основная философская наука не имѣетъ въ виду *доказывать*, но именно поэтому она не можетъ декретировать, а должна *показывать* тотъ путь, какимъ она приходитъ къ своимъ утвержденіямъ. Философское геніальничаніе можетъ возводить въ принципъ интуитивное прозрѣніе, и усмотрѣніе дѣйствительнаго, положительная философія даетъ отчетъ въ путяхъ истины. Предвосхищая результатъ, къ которому мы придемъ, мы скажемъ, что положительная философія должна показать не только то, что въ подлинной дѣйствительности *разумъ находитъ самого себя* и утверждаетъ въ себѣ *истину*, но она должна показать и, какъ приходитъ къ себѣ разумъ черезъ *путь уразумѣнія*.

Весь путь феномологіи до сихъ поръ велъ въ этомъ направленіи: въ раскрытіи структуры ноэмы-ноэзы мы всегда имѣли на каждомъ шагу систематическое освѣ-

щеніе путей достиженія при всякомъ ея усмотрѣніи и утвержденіи. Остается прослѣдить въ ней завершающую фазу проникновенія въ подлинную дѣйствительность и открыть путь этого проникновенія. Феноменологія начала свою работу съ редукціи „дѣйствительнаго", какъ опытной данности, теперь ей предстоитъ проникнуть въ дѣйствительное, какъ подлинное бытіе въ истинѣ. Мы не въ правѣ здѣсь ожидать какого-либо „синтеза" въ смыслѣ позитивизма или даже гегелевскаго діалектическаго завершенія, такъ какъ до сихъ поръ мы не имѣли дѣла ни съ „разложеніемъ", ни съ „уничтоженіемъ" и „отмѣненіемъ". Напротивъ, съ самого начала феноменологія подчеркиваетъ только свою *ἐποχή*, но она удерживаетъ ее и сейчасъ: подлинная дѣйствительность въ ней достигается именно благодаря этой *ἐποχή* по отношенію къ дѣйствительности опыта. Ни презрѣнію, ни высокомѣрію по отношенію къ опытной дѣйствительности здѣсь нѣтъ мѣста, есть, напротивъ, признаніе въ ней разумности черезъ обнаруженіе ея въ истинѣ подлинной дѣйствительности и, слѣдовательно, утвержденіе самой опытной дѣйствительности въ ея смыслѣ. Рѣчь идетъ только о нѣкоторомъ *систематическомъ* пути, вызываемомъ сущностью самого предмета феноменологіи. „Заголовокъ проблемы, который охватываетъ всю феноменологію, есть интенціональность. Онъ выражаетъ именно основное свойство сознанія, всѣ феноменологическія проблемы, даже гилетическія, включаются въ него. Такимъ образомъ, феноменологія начинаетъ съ проблемъ интенціональности; но сперва во всеобщности и не вовлекая въ свой кругъ вопросовъ дѣйствительнаго (истиннаго) бытія того, что въ сознаніи сознается. Что позиціональное сознаніе со своими тетическими характерами въ самомъ всеобщемъ смыслѣ можетъ быть обозначено какъ „подразумѣваніе" и какъ такое необходимо под-

лежитъ раціональному противоположенію значимости и незначимости, — остается внѣ разсмотрѣнія“ [1]). И только какъ второй рядъ выдвигаются теперь проблемы самой дѣйствительности и разума.

Направленіе, въ которомъ Гусерль даетъ отвѣтъ на эти вопросы мы предвосхитимъ, приведя слѣдующій его выводъ: „„Предметъ“ для насъ вездѣ есть заголовокъ для эссенціальныхъ связей сознанія; онъ выступаетъ сперва, какъ ноэматическое X, какъ субъектъ смысла различныхъ эссенціальныхъ типовъ смысла и положеній. Онъ выступаетъ далѣе какъ заголовокъ „дѣйствительный предметъ“ и тогда это — заголовокъ для извѣстныхъ эйдетически разсматриваемыхъ связей разума, въ которыхъ осмысленное единство X-а получаетъ свое разумное полаганіе“ [2]).

Это „возвращеніе“ къ „дѣйствительности“ даетъ намъ поводъ отмѣтить еще одинъ важный фактъ, также требующій нѣкотораго „возвращенія“, и при томъ къ самому первому слову феноменологіи. Между этими обоими „возвращеніями“ есть связь.

Мы начали съ того, что назвали феноменологію наукой о „феноменахъ“, при томъ *всѣхъ* и во всѣхъ значеніяхъ, но только въ особой специфической установкѣ. Суть послѣдней заключается въ томъ, что „феноменъ“ благодаря особому пріему феноменологіи, „очищавшему“ путемъ *редукціи* психологическій феноменъ отъ его „реальности“, выводившему его изъ „реальнаго“ порядка, становился ирреальнымъ, и этимъ достигалась возможность его „чистаго“ разсмотрѣнія въ его сущности. „Не ученіемъ о сущности реальныхъ, а трансцендентально редуцированныхъ феноменовъ должна быть наша феноменологія“, обѣщалъ Гусерль [3]).

[1]) Ideen.... S. 303.
[2]) Ideen.... S. 302.
[3]) Ideen.... S. 4.

Однако только теперь, уяснивъ структуру ноэмы-ноэзы въ ихъ принципіальной координаціи и раскрывъ въ нихъ мѣсто предмета съ его содержаніемъ и смысломъ, а равно установивъ роль полагающихъ актовъ въ ихъ разнообразныхъ характерахъ, и, получивъ опредѣленіе „положенія“, мы можемъ понять смыслъ этого утвержденія Гусерля. А вмѣстѣ съ этимъ теперь только поддается точной формулировкѣ самъ феноменологическій подходъ къ дѣйствительности какъ опытной, такъ и идеальной. Слѣдующія слова Гусерля можно разсматривать, какъ резюмирующій результатъ пройденнаго пути:

„Какъ всякое интенціональное переживаніе имѣетъ нѣкоторую ноэму и въ ней нѣкоторый смыслъ, благодаря которому оно относится къ предмету, такъ обратно все, что мы называемъ *предметомъ*, о чемъ мы говоримъ, что мы имѣемъ какъ дѣйствительность передъ глазами, считаемъ возможнымъ или вѣроятнымъ, что себѣ еще такъ неопредѣленно представляемъ, по одному этому есть уже предметъ сознанія; и это значитъ, что, чѣмъ бы ни были міръ и дѣйствительность вообще и что бы они не означали, они должны быть представлены (vertreten) въ рамкахъ дѣйствительнаго и возможнаго сознанія соотвѣтственнымъ выполненнымъ смысломъ, resp., положеніями, съ болѣе или менѣе наглядным содержаніемъ. Если поэтому феноменологія совершаетъ „выключенія“, если она, будучи трансцендентальной, заключаетъ въ скобки всякое актуальное полаганіе реальностей и совершаетъ другія заключенія въ скобки, которыя были выше описаны, то мы теперь понимаемъ изъ болѣе глубокаго основанія смыслъ и правильность раньше выставленнаго тезиса: что все феноменологически выключаемое все же при извѣстномъ измѣненіи индекса находитъ себѣ мѣсто въ рамкахъ феноменологіи. Именно реальныя и идеальныя

дѣйствительности, подпадающія выключенію, представлены въ феноменологической сферѣ соотвѣтствующими имъ совокупными многообразіями смысла и положеній“ [1]).

Такъ мы видѣли въ положеніи нѣкоторое единство тетическихъ моментовъ и смысла, который относился къ своему „тому же“, предмету, нѣкоторому X, какъ „носителю“. „Но *дѣйствительно ли*,—спрашиваетъ дальше Гусерль,—*оно* (это X) *то же?* И „дѣйствителенъ“ ли самъ предметъ?“ Во всякомъ познаніи, какъ такомъ, заключаются вопросы о дѣйствительности, такъ какъ всякое познаніе имѣетъ свой коррелатъ въ „предметѣ“, который подразумѣвается, какъ „дѣйствительно-существующій“. Но всегда возникаетъ вопросъ: когда ноэматически „подразумѣваемое“ тожество X-а есть „дѣйствительное тожество“, а не „просто“ подразумѣваемое, и что означаетъ это „просто подразумѣваемое“ („bloss vermeint“)?

Высказывая что-нибудь о предметѣ просто, мы подразумѣваемъ обычно подъ нимъ нѣкоторый дѣйствительно существующій предметъ, и если это высказываніе разумно, то подразумѣваемое, какъ высказываемое, должно быть „*обосновано*“, „*доказано*“, прямо или косвенно „усмотрѣно“ [2]). Въ логической сферѣ, въ сферѣ высказыванія, такимъ образомъ, существуетъ принципіальная коррелація между „быть истинно“ или „дѣйствительно“ и „быть разумно-доказываемымъ“ или вообще указываемымъ. Анализъ *разумнаго сознанія*, которое составляетъ это разумное „доказательство“, раскрываетъ въ немъ рядъ различій,—такъ мы различаемъ между переживаніями, въ которыхъ полагаемое *дано первично* (акты „воспріятія“, „видѣнія“) и не первично (воспоминаніе и под.).

[1]) Ideen.... S. 278—279. Ср. къ этому § 76, S. 142.

[2]) Ideen... S. 282 ff.

Это различіе касается не чистаго смысла, resp. положенія, а 1) того способа, какимъ онъ, будучи простой абстракціей ноэмы, составляетъ *выполненный* или *невыполненный* смыслъ (положенія), а 2) также *качество* (das Wie) этого выполненія (напримѣръ, способъ переживанія смысла можетъ быть „интуитивный" и подразумѣваемый „предметъ, какъ такой" является наглядно сознаваемымъ). Специфическій характеръ разумности оказывается присущъ характеру полаганія въ томъ случаѣ, если это полаганіе совершается на основѣ выполнимаго смысла, а не только вообще смысла. Полаганіе при этомъ такъ относится (zugehören) къ явленію какой-либо вещи, что оно не только составляетъ одно съ нимъ, но оно *„мотивировано"* имъ, и при томъ „разумно мотивировано". Это тоже, что сказать: полаганіе имѣетъ въ своей данности свое *законное основаніе* (den Rechtsgrund), въ случаѣ первичной данности это основаніе будетъ *„первоначальнымъ"*. Полаганіе „первично" данной сущности въ идеальной интуиціи точно также относится (zugehören) къ „смыслу" въ его способахъ данности и, поэтому, является разумнымъ и первоначально мотивированнымъ въ специфическомъ характерѣ *„усматривающаго"* полаганія, которое и устанавливаетъ такимъ образомъ то, что мы называемъ *„очевиднымъ положеніемъ"*.

Строго говоря, очевидность, въ собственномъ смыслѣ, имѣетъ мѣсто только въ области идеальной, какъ „усмотрѣніе" сущности (напримѣръ, что $2+1=1+2$), гдѣ оно выступаетъ въ адэкватной данности и гдѣ оно „разумно" въ самомъ точномъ смыслѣ. Это побуждаетъ къ дальнѣйшимъ важнымъ различеніямъ, изъ которыхъ отмѣтимъ только два, именно что касается съ одной стороны, *сущности* („аподиктическое" усмотрѣніе) и *индивидуальнаго* („ассерторическое" ви́дѣніе), а съ другой стороны, *адэкватность* въ эйдетической области и неадэкватность въ сферѣ опыта.

Изъ разумнаго „обезпеченія“ дѣйствительно сущаго въ очевидномъ и непосредственномъ полаганіи и изъ опосредствованнаго полаганія съ его опосредствованной очевидностью видны тѣ общія основанія, на которыхъ покоится не только „дѣйствительность“ предмета, какъ истинно существующаго, но и источникъ, по которому конституируется дѣйствительность всякой вещи. Не только „истинно существующій предметъ“ и предметъ, который долженъ быть установленъ разумно, составляютъ эквивалентные коррелаты, но также „истинно существующій предметъ“ и предметъ, который долженъ быть установленъ въ „первоначальномъ совершенномъ тезисѣ разума“ [1]). Этотъ тезисъ долженъ давать предметъ совершенно, а не только „односторонне“. „Такъ какъ тезисъ разума долженъ быть первоначальнымъ, то онъ долженъ свое разумное основаніе имѣть въ *первичной данности* опредѣляемаго въ полномъ смыслѣ: X—не только подразумѣвается въ полной опредѣляемости (die Bestimmtheit), но именно въ ней первично дается“. Указанная эквивалентность сущности означаетъ, что *„всякому „истинно существующему“ предмету* принципіально соотвѣтствуетъ (въ апріорности безусловной эссенціальной всеобщности) *идея возможнаго сознанія*, въ которомъ предметъ самъ можетъ быть подмѣченъ (erfassbar) *первично*, и при томъ *совершенно адэкватно*. Обратно, если эта возможность обезпечена, то предметъ eo ipso истинно существуетъ“.

Особенно важное значеніе имѣетъ то, что всякая *категорія концепированія* (Auffassungskategorie) (составляющая коррелатъ всякой категоріи предмета) опредѣленно предуказываетъ форму образованія конкретныхъ, совершенныхъ или несовершенныхъ концепцій предметовъ такой категоріи, равно какъ для всякаго несовер-

[1]) Ideen... S. 296 ff.

шеннаго концепированія предуказываются способы его усовершенствовать, достигнуть въ немъ полнаго смысла, выполнить въ интуиціи и обогащать дальше самое интуицію. Всякая категорія предмета есть общая сущность, которая должна быть сама принципіально доведена до *адэкватной данности*, въ которой она предписываетъ непосредственно усматриваемое *общее правило* (eine generelle Regel) для всякаго частнаго, сознательно становящагося въ многообразіи конкретныхъ переживаній предмета. Напримѣръ, видимыя свойства какой-нибудь вещи, какъ такія вообще, пространственны,—это даетъ уже правило для восполненія невидимыхъ сторонъ являющейся вещи, правило, которое въ своемъ полномъ раскрытіи даетъ чистую геометрію; и т. д.

Такимъ образомъ, эйдетически быть истинно—коррелативно разнозначуще быть адэкватно даннымъ и быть очевидно полагаемымъ. Но нужно различать, сообразно дѣленію самого „воспріятія“ на имманентное и трансцендентное, различные виды данности. Съ одной стороны, рѣчь идетъ о „конечной данности“, тутъ бытіе есть „имманентное“ бытіе,—бытіе, какъ заключенное переживаніе или его ноэматическій коррелатъ; здѣсь дающая интуиція адэкватна и *имманентна*, первично выполненный смыслъ и предметъ совпадаютъ; „предметъ есть именно то, что подмѣчается, полагается въ адэкватной интуиціи, какъ первичное „само“, вслѣдствіе первичности непосредственно усматриваемое, вслѣдствіе полноты смысла и полнаго первичнаго выполненія его абсолютно непосредственно усматриваемое“. Съ другой стороны, рѣчь идетъ о данности въ формѣ идеи (въ кантовскомъ смыслѣ), это—бытіе трансцендентное, бытіе, „трансцендентность“ котораго заложена въ безконечности ноэматическаго коррелата; дающая интуиція, будучи *трансцендирующей*, не можетъ довести предметное до адэкватной данности, дается

только *идея* такого предметнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ правило для закономѣрныхъ безконечностей неадэкватныхъ опытовъ. Слѣдовательно, всѣ трансцендентные предметы, всѣ „*реальности*“ природы или міра въ „заключенномъ явленіи“ воспринимаются неадэкватно, т.-е. это значитъ, что они и не могутъ быть даны въ заключенномъ сознаніи въ совершенной опредѣляемости и совершенной наглядности. Но, какъ „идея“, совершенная данность предуказывается, какъ абсолютно опредѣленная по типу сущности система безконечныхъ процессовъ непрерывнаго явленія, resp., какъ поле этихъ процессовъ—апріорно опредѣленное *континуумъ явленій*, различныхъ, но опредѣленныхъ измѣреній, по строгой закономѣрности сущности. „Идея мотивированной сообразно сущности безконечности не есть сама безконечность; очевидное усмотрѣніе, что эта безконечность принципіально не можетъ быть дана, не исключаетъ, а скорѣе требуетъ непосредственно усматриваемой данности *идеи* этой безконечности“.

Дальнѣйшее углубленіе въ „дѣйствительность“ ведетъ къ новымъ принципіально существеннымъ проблемамъ „феноменологической конституціи“, дающимъ методологическія указанія на то, какъ производится установленіе „дѣйствительнаго“ во всѣхъ многоразличныхъ видахъ его бытія. Гусерль даетъ въ высшей степени интересный анализъ „области вещи“, который, въ то же время, можетъ служить вообще „руководящей нитью“ (Leitfaden) феноменологическаго изслѣдованія. Въ ретроспективномъ обзорѣ намѣчается послѣдовательный ходъ феноменологическаго анализа въ его законченной систематичности и полнотѣ [1]).

Не трудно видѣть, что, согласно установленной въ началѣ терминологіи, такой переходъ къ „вещи“ указываетъ

[1]) Ideen... S. 312—319.

на нѣкоторые новые методологическіе пріемы самой феноменологіи, состоящіе въ томъ, что феноменологія используетъ совершенно особымъ образомъ тѣ связи, которыя устанавливаются между нею самой въ рѣшеніи проблемы „конституціи“ („конститутивныя феноменологіи“) и соотвѣтственно между онтологіями, какъ формальными, такъ въ особенности и матеріальными. Феноменологія здѣсь не „подчиняется“ онтологіямъ и не получаетъ изъ нихъ „обоснованія“, она только пользуется онтологическими положеніями и понятіями, какъ „руководящей нитью“ для собственной цѣли, — какъ говоритъ Гусерль, — онтологическое понятіе или положеніе служитъ „индексомъ“ для конститутивныхъ связей сущности [1]).

Существенно въ этомъ то, что наша погоня за „дѣйствительнымъ“, resp. „разумнымъ“ приводитъ насъ къ регіональнымъ онтологіямъ съ руководимыми ими проблемами конституціи прежде всего матеріальной вещи, а слѣдовательно, и animalia, и души и т. д.

Регіональныя онтологіи направляютъ свое вниманіе на матеріальную сторону сущности точно такъ же развертывающуюся по предписываемымъ самой вещью правиламъ и законамъ. „*Всякая регіональная область даетъ здѣсь руководящую нить для собственной законченной группы изслѣдованій*“ [2]). Общая проблема, возникающая отсюда и есть проблема „конституціи“ предметностей данной регіональной области въ трансцендентальномъ сознаніи, или „феноменологической конституціи“, напримѣръ, вещи. Идея вещи, съ которой мы имѣли дѣло до сихъ поръ, замѣщается выраженной въ понятіи мыслью „вещь“ опредѣленнаго ноэматическаго состава [3]).

---

[1]) Ideen.... S. 322—323.

[2]) Ideen.... S. 309 ff.

[3]) „Die Idee des Dinges, um bei dieser Region zu verbleiben, ist, wenn wir jetzt von ihr sprechen, bewusstseinsmässig vertreten durch den begrifflichen Gedanken «Ding» mit einem gewissen noematischen Bestand“.

Еще разъ подчеркиваемъ принципіальную важность проблемъ „феноменологической конституціи“ въ виду того, что здѣсь только въ совершенной *полнотѣ*, (какъ было сказано выше, не игнорируя проблемы „дѣйствительнаго“), осуществляется принципіальная задача феноменологіи, какъ основной науки, но съ своей стороны для цѣлей послѣдующаго сосредоточиваемъ вниманіе только на самомъ *отношеніи* проблемъ, которое, говоря вообще, состоитъ въ томъ, что феноменологія разума, поскольку поднимаются вопросы объ дѣйствительномъ и истинномъ, переходитъ въ *рядъ* конститутивныхъ феноменологій сообразно регіональнымъ предметамъ, дающимъ руководящія нити въ названныхъ конституціяхъ. „*Послѣдовательность* (die *Stufenfolge*) *формальныхъ и матеріальныхъ ученій о сущности* предуказываетъ извѣстнымъ образомъ *послѣдовательность конститутивныхъ феноменологій*, опредѣляетъ ихъ ступени общности и даетъ имъ „*руководящія* нити“ въ онтологическихъ и матеріально эйдетическихъ основныхъ понятіяхъ и основоположеніяхъ“ [1]). Изъ этого отношенія вытекаетъ новое опредѣленіе феноменологіи, которое, опять-таки, передадимъ собственными словами Гуссерля. „Всестороннее, обращенное одинаково, какъ на ноэтическіе, такъ и на ноэматическіе слои сознанія, рѣшеніе конститутивныхъ проблемъ явно было бы эквивалентно полной феноменологіи разума во всѣхъ его формальныхъ и матеріальныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ его аномальныхъ (негативно-разумныхъ), равно какъ и его нормальныхъ (позитивно-разумныхъ) формаціяхъ (die Gestaltungen). Но далѣе напрашивается, что такая полная феноменологія разума совпала бы съ феноменологіей вообще, что систематическое выполненіе всѣхъ описаній въ сферѣ сознанія, какія требуются общимъ

[1]) Ideen.... S. 322 ff.

титуломъ предметной конституціи, должны были бы обнимать въ себѣ всѣ описанія въ сферѣ сознанія вообще". Таковы заключительныя слова „Идей" Гусерля.

Воспользуемся теперь всѣмъ изложеннымъ для того, чтобы ближе опредѣлить смыслъ и мѣсто собственной задачи. Требованія системы, какъ мы видѣли, опредѣляли для Гусерля тотъ путь, какимъ онъ шелъ: изслѣдованіе проблемы „чистой" интенціональности, и только затѣмъ обращеніе къ проблемѣ дѣйствительнаго. И наша проблема возникла *опредѣленно* только въ связи съ вопросомъ объ очевидности и мотиваціи, что свидѣтельствуетъ о ея крѣпкой связи, дѣйствительно, съ проблемой „разума". Однако и чистый анализъ ноэмы-ноэзы толкалъ насъ въ сторону того же *по смыслу* вопроса, хотя и въ иной формѣ, въ формѣ проблемы объ источникѣ и способѣ перехода отъ выраженія къ значенію. Мало того, какъ оказалось, сама возможность „проникновенія" къ сущности отъ простого опыта, требовала отвѣта на вопросъ о *какъ* этого проникновенія. Для насъ все это—одна проблема, но это—вѣрно, что только съ вопросомъ о „разумѣ" она выдвигается во всей своей характерной цѣлостности и смыслѣ.

Не желая опять-таки сходить съ почвы проблематики феноменологіи Гусерля, мы должны сперва, прежде чѣмъ окончательно разъяснить свою постановку вопроса, провѣрить, съ какой стороны она вскрывается въ анализѣ самого Гусерля.

Прежде всего для Гусерля безъ дальнѣйшаго очевидно, что разумное сознаніе вообще есть *высшій родъ тетическихъ модальностей* [1]), поэтому, для него совершенно послѣдовательно и естественно простое утвержденіе корреляціи дѣйствительности и разума. Между тѣмъ для насъ здѣсь именно коренится вопросъ,

[1]) Ideen.... S. 285—286.

относящійся ко *всякаго* рода модальности, resp. ко *всякаго* рода полаганію: какъ привходитъ осмысливающая функція къ „пустому“ тетическому акту? Мы усумнились вѣдь именно въ томъ, чтобы тетическій актъ былъ *самъ по себѣ* осмысливающимъ, а съ другой стороны, и смыслъ положенія безъ соотвѣтствующаго ноэтическаго коррелата оказывался „слѣпымъ“, — „логическое выраженіе“ не рѣшало недоумѣнія, такъ какъ, во-1-хъ, положеніе не покрывается имъ, а шире его, а во-2-хъ, мы и здѣсь могли бы повторить свое сомнѣніе: какъ „хромое“ логическое выраженіе овладѣваетъ „слѣпымъ“ значеніемъ?

Ограничивая свое вниманіе только первично и непосредственно даннымъ, слѣдовательно, оставляя въ сторонѣ всѣ возможные репрезентативныя формы, и сосредоточиваясь исключительно на „воспріятіи“, мы изъ анализа „положенія“, какъ единства смысла и тетическихъ моментовъ, приходимъ къ понятію *„явленія“*, какъ взятаго въ его наглядной полнотѣ смысла интуитивнаго положенія [1]). Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ важнѣйшимъ моментомъ въ содержаніи феноменологіи, и уже здѣсь мы можемъ спросить: *какъ есть* явленіе, какъ смыслъ воспріятія, и какъ мы приходимъ къ нему? Т.-е. мы предполагаемъ, что уже воспріятіе включаетъ въ себя, какъ *особый моментъ*, усмотрѣніе не только данности, не только *„содержанія“* ея, но *совсѣмъ особо* и *„смысла ея“*.

Но далѣе оказывается, что этотъ вопросъ, вообще говоря, равносиленъ вопросу: *дѣйствительно* ли мы имѣемъ здѣсь дѣло съ „тѣмъ же“, т.-е. съ „предметомъ“ (X, „носителемъ смысла“)? Есть ли это самъ предметъ *„дѣйствительно“?* Тутъ какъ будто обнаруживается та новая *особая* функція, о которой у насъ идетъ рѣчь:

---

[1]) Ideen... S. 275.

разумность „дѣйствительнаго“ и, слѣдовательно, *самъ разумъ*,— *разумъ въ дѣйствительномъ явленіи и разумъ, полагающій дѣйствительное*, — *чистое индиферентное тожество* (абсолютное уничтоженіе субъекта-объекта!).

Такъ ли это? Вѣдь выходитъ, что уже здѣсь, одинаково, какъ опытную, такъ и идеальную интуицію, насквозь пронизываетъ *уразумѣніе*, проникая въ глубочайшіе и послѣдніе тайники даннаго?

Хорошо, не будемъ дѣлать этого утвержденія, и тогда наше „возвращеніе“ къ дѣйствительному окончательно отодвигаетъ и затираетъ вопросъ объ *интимномъ* смыслѣ *самого предмета*, какъ носителя смысла-содержанія. Справедливо ли это?..

Но это не все. Отодвиганіе названнаго вопроса побуждаетъ ставить другіе и отвѣчать на нихъ. Одинъ изъ распространенныхъ предразсудковъ состоитъ въ томъ, что для *полноты* пониманія требуется *полнота* „представленія“. Думается, что дѣйствительное описаніе пониманія должно бы разрушить этотъ предразсудокъ [1]). Невзирая на то, что мы понимаемъ *и* конкретное, мы едва ли можемъ отнести богатство его „чувственнаго“ содержанія къ существенному моменту, требуемому для пониманія. Объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ именно пониманіе абстрактнаго, а въ особенности пониманіе идеальнаго и всякой вообще интуиціи сущности.

Возвращаясь къ Гусерлю, мы находимъ у него, что само дѣйствительное выступаетъ у него въ наполненномъ интуитивно смыслѣ, и такимъ образомъ оно исчерпывается, какъ разумное основаніе, являющимся. Слѣдовательно, здѣсь вопроса о смыслѣ дѣйствительнаго, какъ особомъ „мотивѣ“ его самого, вовсе нѣтъ.

---

[1]) Какъ его разрушаютъ въ психологіи изслѣдованія Вюрцбургской школы.

Но этого мало, если и можно признать, что способъ данности въ своей полнотѣ мотивируетъ полаганіе, то все же, *какъ есть эта мотивація*, и какъ мы къ ней приходимъ (т.-е. какъ данное въ интуиціи есть *въ то же время* и мотивирующее?), такъ какъ непонятно вѣдь, какимъ образомъ данность, какъ такая, наполняя положеніе, *тѣмъ самымъ* мотивируетъ его разумно, т.-е. нужно допустить, что „разумность“ или есть *новый* моментъ, требующій своего раскрытія, или она относится къ существу данности, и, слѣдовательно, должна быть намъ *уже* раскрыта. Простое установленіе коррелативности въ модальности бытія и доксическихъ характеровъ не дало намъ здѣсь отвѣта уже раньше.

Поскольку мы ищемъ ключъ ко всей проблемѣ, существенна здѣсь не столько мотивированность полаганія, сколько мотивированность и разумность самого дѣйствительнаго бытія. Это именно существенно. Что каждому „истинно сущему“ предмету соотвѣтствуетъ идея возможнаго сознанія, въ которомъ предметъ постигается первично и адэкватно,— это мнѣ представляется безспорнымъ, но *какъ* предметъ обнаруживаетъ свою „истинность“, свою разумность? Категорія предмета въ своей адэкватной данности предписываетъ общее правило для всякаго особаго предмета, становящагося въ многообразіи конкретныхъ переживаній, но какъ „явленіе“ можетъ предписывать „правила“ для положенія, если мы не знаемъ, подчиняется ли и какъ оно само разумному правилу? А что даютъ намъ эти „правила“ безъ *уразумѣнія* дѣйствительности? Они даютъ, конечно, очень много: они составляютъ основаніе не только *методологіи*, какъ формальнаго ученія, но и „натурфилософіи“, „философіи духа“, „философіи исторіи“ и т. д., однако и здѣсь нельзя усмотрѣть, какъ же простая *возможность* можетъ стать *дѣйствительностью?* И думается, что само „правило“ не можетъ

быть усмотрѣно, если нѣтъ *уразумѣнія* его предметнаго источника. Предметъ, какъ X, какъ „носитель", долженъ быть раскрытъ именно въ томъ, что предписываетъ это правило и для предмета и для самого разума,— только для предмета это—простое „*для*", а для разума это также и „*въ*".

Когда рѣчь идетъ о явленіяхъ „заключенныхъ", они воспринимаются, по мнѣнію Гусерля, неадэкватно, но въ безконечномъ процессѣ непрерывнаго явленія, мы имѣемъ дѣло съ „*континуумомъ явленій*", данность которыхъ развертывается до совершенной полноты и адэкватности, она выступаетъ въ такомъ случаѣ, какъ „идея" въ *кантовскомъ* смыслѣ.

„Идея" въ кантовскомъ смыслѣ, сколько я могу судить, заключаетъ въ себѣ далеко неоднородные моменты: она явно носитъ „практическій" характеръ, она только регулятивна и она составляетъ „понятіе максимума". Оставимъ въ сторонѣ „практическій" характеръ. Идея, какъ только перестаетъ быть регулятивной, только регулятивной, по Канту, порождаетъ иллюзіи, а едва ли у Гусерля „адэкватную данность" явленія, предписываемую въ ея „правилѣ", можно разсматривать только въ регулятивномъ значеніи. Остается „понятіе максимума", пріобрѣтающее здѣсь вполнѣ законченный смыслъ, разъ мы вспомнимъ, что дѣло идетъ именно объ адэкватномъ выполненіи „общаго правила" предметной категоріи. Но вѣдь весь вопросъ въ томъ и состоитъ, *какъ мы усматриваемъ* этотъ „максимумъ", какъ мы усматриваемъ, что мы его еще *не* выполнили, какъ мы усматриваемъ, что проблема *есть*? Должны ли мы довольствоваться утвержденіемъ Канта, что идеи „даны природой самого разума"? Или передъ нами попрежнему остается вопросъ: *какъ есть* самъ разумъ? Гусерль самъ говоритъ: „Идея по существу мотивированной безконечности не есть сама безконечность; усмо-

трѣніе того, что эта безконечность принципіально не можетъ быть дана, не исключаетъ, а скорѣе требуетъ усматриваемой данности (die einsichtige Gegebenheit) *идеи* этой безконечности" [1]). Ну, такъ вопросъ вѣдь именно въ томъ, *какъ* мы усматриваемъ эту идею, resp., *какъ* она есть?

Важнѣе однако для раскрытія положительнаго направленія въ рѣшеніи проблемы разсмотрѣть по существу поднятый вопросъ объ „неадэкватности" самой данности. Мы приняли, что трансцендентное воспріятіе принципіально „неадэкватно", но что это означаетъ и какъ можетъ оно оказаться тѣмъ не менѣе адэкватнымъ даннымъ, хотя бы въ „идеѣ"? Гусерль различаетъ воспріятіе въ „заключенномъ явленіи" и „апріорно опредѣленное континуумъ явленій", но нетрудно видѣть, что рѣчь идетъ уже *о различныхъ видахъ данности*. Второй видъ уже не можетъ во всякомъ случаѣ разсматриваться, какъ данность первичная, напротивъ, утвержденіе „адэкватности" только въ этомъ видѣ данности составляетъ принципіальное отрицаніе первичной адэкватной данности,— распростертое въ „безконечный" рядъ" „заключенное явленіе" перестаетъ быть именно этимъ послѣднимъ. И нужно признать, что поскольку предметъ со своимъ „смысломъ" понимается, какъ наглядная полнота, мы должны отказаться отъ мысли такъ *сжомкать* время и длительность, чтобы представить континуумъ въ заключенномъ явленіи. Но это все нисколько не исключаетъ возможности *адэкватной* данности явленія, если не только подъ „смысломъ", но и подъ „интимнымъ" предмета понимать тотъ дѣйствительный центръ, изъ котораго исходятъ всѣ нити его конституціи, — адэкватное усмотрѣніе его давало бы предметъ не только въ его смыслѣ, но и въ его ра-

[1]) Ideen .. S. 298.

зумной мотивированности, хотя бы только въ состояніи „потенціальномъ“, въ состояніи „*готовности быть*“. Послѣднее вѣдь нисколько не мѣшаетъ считать намъ имманентное воспріятіе адэкватнымъ, и притомъ въ его полной конкретности и индивидуальности. Способъ построенія трансцендентнаго индивидуальнаго и конкретнаго имѣетъ много общаго съ этимъ: мы какъ бы держимъ связанными въ одномъ центральномъ узлѣ всѣ нити смысла, индивидуаціи и мотивированной разумности: держимъ „заразъ“, въ „заключенномъ явленіи“. Психологическое узрѣніе чужой индивидуальности въ ея „цѣломъ“ можетъ послужить здѣсь поясняющей аналогіей [1]). Существенно только, чтобы мы могли уразумѣть не только „смыслъ“ явленія, но и „предмета“, (X, „носителя)“, чтобы мы могли „зацѣпиться“ за него и тутъ найти то, что само дѣлаетъ конкретное конкретнымъ, и индивидуальное индивидуальнымъ, и притомъ въ ихъ полной разумной мотивированности. Только такое усмотрѣніе приводитъ насъ къ „дѣйствительному“, отвѣчая на всѣ выше возникавшіе вопросы. Вмѣстѣ съ тѣмъ становится яснымъ, какъ пріобрѣтаетъ „идея“ такъ усматриваемая, *уразумѣваемая*, свое также конститутивное значеніе, возвращаясь въ своемъ значеніи опять-таки въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ Платону.

Остановимся еще на послѣднемъ моментѣ: переходя отъ „идеи“ данности къ самой „вещи“, Гусерль переноситъ вопросъ въ область матеріальныхъ или регіональныхъ онтологій. Онъ говоритъ объ онтологіяхъ, такъ какъ рѣчь идетъ о такомъ изученіи „вещи“, которое опредѣляется своей специфической регіональной областью, другими словами, мы приходимъ къ онтоло-

[1]) Въ высшей степени интересный матеріалъ въ этомъ отношеніи даетъ книжка *G. Finnbogason*, Den sympatiske Forstaalse. Копенгагенъ 1911, — „симпатическимъ пониманіемъ“ онъ называетъ именно это узрѣніе индивидуальнаго.

гіямъ природы, души, и проч. Этотъ „плюрализмъ“ вполнѣ законенъ, такъ какъ онъ условливается плюрализмомъ самого предметнаго даннаго, плюрализмъ— въ основѣ своей „эмпирическій“, *опытный*. „Такимъ образомъ, на самомъ дѣлѣ,—говоритъ Гусерль,—*всякій специфическій* (eigentümlich) *типъ такой дѣйствительности вводитъ* съ собою *свою собственную конститутивную феноменологію*, и слѣдовательно, *новое конкретное ученіе о разумѣ* [1])“. Но такимъ образомъ, выходитъ, что у насъ нѣтъ общаго ученія о „дѣйствительности“. Вѣдь не слѣдуетъ забывать, что при рѣшеніи конститутивныхъ проблемъ феноменологіи въ нихъ начинаютъ играть роль „руководящей нити“ матеріальныя онтологіи. Это не есть, конечно, „обоснованіе“, какъ подчеркиваетъ и Гусерль, но тѣмъ не менѣе признаніе этого факта требуетъ нѣкоторыхъ выводовъ, заставляющихъ опасаться, что „основаніе“ придетъ съ другой стороны, если мы не признаемъ, что „конкретнымъ ученіямъ о разумѣ“ должно предшествовать общее *принципіальное* ученіе о немъ. Изъ того, что феноменологія вообще совпадаетъ (zur Deckung kommt) [2]) съ полной феноменологіей разума вытекаетъ только, что именно проблема „разума“, resp., „уразумѣнія“ и „дѣйствительности“, составляетъ центральную проблему феноменологіи, основную по отношенію къ плюралистическому разсмотрѣнію дѣйствительности, и что если требованіе „систематичности“ и заставило Гусерля *пока* сосредоточить свое вниманіе на чистой интенціональности, то все же главная проблема только здѣсь возникаетъ.

Съ другой стороны, какъ указано, если это требованіе, предъявляемое къ „основной наукѣ“ не будетъ ею выполнено, то искомое „общее“ должно быть все-

---

[1]) Ideen... S. 319.

[2]) Ideen... S. 323.

цѣло предоставлено *метафизикѣ*. Но проблема „реальности“ вѣдь имѣетъ также двѣ стороны: теоретическую, чисто метафизическую, но и принципіальную, начальную, т.-е. сторону *принциповъ и началъ*. Строго говоря, безъ феноменологическаго анализа и метафизика можетъ быть только „догматической“, какъ это хорошо показалъ Кантъ: отвергнувъ разумъ, какъ источникъ опытнаго познанія, онъ показалъ, что всякое *да* и *нѣтъ* въ метафизикѣ остается одинаково правомѣрнымъ или одинаково неправомѣрнымъ,—что одно и то же.

Небольшая историческая иллюстрація поможетъ намъ уяснить свою тенденцію. Интересующій насъ вопросъ есть вопросъ о „дѣйствительномъ“, слѣдовательно, о дѣйствительномъ бытіи,—какъ оно есть? Нашъ отвѣтъ: въ непосредственномъ свидѣтельствѣ разума, въ его усмотрѣніи, уразумѣніи, (въ „выраженіи“, „явленіи“, и наконецъ, въ „предметѣ“), самого себя. Взаимное отношеніе *Канта*, *Юма* и *Якоби* даетъ яркую иллюстрацію смысла проблемы, при чемъ мы видимъ въ нихъ и три различныхъ позиціи въ отношеніи вопроса: чистый *негативизмъ*, *скептицизмъ* и *догматизмъ*. Кантъ отвергаетъ разумъ, какъ источникъ опытнаго знанія, Юмъ—въ немъ сомнѣвается и апелируетъ къ инстинкту, Якоби — утверждаетъ разумъ,—но для всѣхъ трехъ существенна наша „вѣра“ въ дѣйствительность и отношеніе къ ней, но, какъ увидимъ, только Якоби уловилъ истинный смыслъ вопроса.

Для Канта „дѣйствительность“ есть категорія модальности, а какъ такая, будучи опредѣленіемъ предмета, не обогащаетъ содержаніе понятія, а только выражаетъ отношеніе этого понятія къ способности познанія. Кантъ такимъ образомъ сосредоточиваетъ вниманіе на ноэтическомъ моментѣ и игнорируетъ его коррелативно-ноэматическое значеніе. Это — послѣдовательно со стороны „субъективизма“ или „субъективнаго идеа-

лизма", представителемъ котораго остается Кантъ, невзирая на его „опроверженіе идеализма" [1]). Но это требуетъ и другой послѣдовательности: чистаго феноменализма, который Канту, принимая во вниманіе *фактически* имъ высказанное, не доставало [2]). Но поскольку Кантъ сохраняетъ здѣсь послѣдовательность, т.-е. *не знаетъ ничего* о „вещахъ въ себѣ", онъ приходитъ къ своеобразному, но необходимому при его „началахъ", феноменалистическому сенсуализму. „Въ *одномъ* лишь *понятіи* вещи нельзя найти признаковъ ея существованія..... Итакъ, наше знаніе о существованіи вещей заходитъ настолько далеко, насколько простирается воспріятіе въ его связи согласно эмпирическимъ законамъ" [3]). Но это и есть тотъ самый эмпиризмъ, который Кантъ же обозвалъ „скептицизмомъ". Тутъ Кантъ поворачивается къ намъ другой стороною: косматая дѣйствительность подвергается раціоналистической стрижкѣ и мы получаемъ „по законамъ" *природу*. Но вопросъ остается попрежнему вопросомъ: какъ же тетическіе акты категоріальнаго полаганія приводятъ къ смыслу и предметности? Если даже на этотъ вопросъ мы не получаемъ яснаго отвѣта, то тѣмъ болѣе мы далеки отъ вопроса, *какъ* есть дѣйствительное и какъ мы его узнаемъ?

[1]) Якоби совершенно правъ, когда пишетъ, что Кантъ, „чтобы исцѣлить этотъ (*вѣру* въ существованіе внѣшняго міра) недугъ философіи, изобрѣлъ демонстрацію, которая,—довольно чудесно!—опровергла прежніе несовершенные и половинчатые идеализмы Декарта, Мальбранша и Беркли, полнымъ и совершеннымъ, кантовскимъ универсальнымъ идеализмомъ". Werke B. II. Lpz. 1815. S. 38.

[2]) Подчеркиваемъ, что насъ интересуетъ не такъ называемая проблема реальности внѣшняго міра, проблема чисто метафизическая, а мы желаемъ только довести до конца анализъ содержанія *явленія*, беря его, какъ предметъ феноменологіи, въ его существенной данности. Къ чисто метафизической сторонѣ вопроса относится и *„доказательство"* Канта „существованія вещей внѣ меня".

[3]) Кр. ч. раз. Стр. 162—3, въ пер. Н. Лосскаго.

Но въ сущности Кантъ, конечно, остается чистымъ сенсуалистомъ, какъ это и подчеркиваетъ уже Якоби простымъ воспроизведеніемъ кантовской мысли. „Самъ разсудокъ,—говоритъ Якоби [1]),—хотя *названъ* вторымъ источникомъ познанія, на самомъ дѣлѣ, никакой, такъ какъ благодаря ему предметы не *даются*, а только *мыслятся*".

Напомнимъ еще, что, по мнѣнію Канта, „нельзя не признать скандаломъ для философіи и общечеловѣческаго разума необходимость принимать лишь *на вѣру* бытіе вещей внѣ насъ". Но развѣ не большій еще „скандалъ" принимать *на вѣру* бытіе и дѣйствительность самихъ явленій? Но мы видѣли, что въ *принципѣ* здѣсь *одинъ* вопросъ, поскольку и „бытіе вещей" берется феноменологически;—кромѣ своего сенсуализма, лежащаго и въ основѣ „опроверженія идеализма", что даетъ Кантъ?—*Больше*, чѣмъ „вѣру",—онъ даетъ „вѣрованіе", ибо какъ иначе назвать „приматъ практическаго разума"? И еще разъ позволю себѣ цитировать Якоби [2]): „Трансцендентальный идеализмъ, или кантовскій критицизмъ, благодаря которому истинная наука должна была быть только возможна, напротивъ, предоставляетъ наукѣ теряться въ наукѣ, разсудку въ разсудкѣ, всему и всякому познанію во всеобщей *безпочвенности* (Ungrund), изъ которой не было бы никакого спасенія, если бы лишь мнимоумершій разумъ теперь не вырывался опять своевольно изъ своей искусственной могилы, насильно разрушая ее, если бы онъ не воздымался надъ міромъ и надъ всѣмъ въ немъ, болѣе блестящій, чѣмъ когда-либо раньше, взывая побѣдоноснымъ голосомъ: Смотри, я создаю все вновь".

Якоби бралъ разумъ подъ свою защиту, но самъ опирался на „вѣру" (belief) скептическаго Юма. Люди

[1]) L. c. S. 31.
[2]) ib. S. 18.

склонны вѣрить своимъ чувствамъ въ силу „естественнаго инстинкта или предубѣжденія“ и сохраняютъ эту *вѣру* во внѣшніе объекты во всѣхъ своихъ мысляхъ, намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ [1]). Но что такое эта вѣра и какъ она есть? Юмъ, какъ и Кантъ, утверждаетъ, что представленіе существованія не отличается отъ простого представленія предметовъ и ничего къ нему не прибавляетъ [2]), но, какъ говоритъ онъ самъ, онъ идетъ еще дальше и думаетъ, что и „вѣра въ существованіе не прибавляетъ новыхъ представленій къ тѣмъ, которыя составляютъ представленіе предмета“. Она состоитъ только въ способѣ (a manner), какимъ постигается наше представленіе, а этотъ способъ обусловленъ, съ одной стороны, *наличностью* впечатлѣнія, а съ другой, вызывается *чувствомъ* привычки. Въ результатѣ мы имѣемъ дѣло только съ болѣе яркими и живыми представленіями. Разумъ, какъ разсужденіе, насъ здѣсь ни въ чемъ убѣдить не можетъ.

Считаетъ ли Юмъ эту вѣру достаточной? Юмъ считаетъ несовмѣстимымъ съ мудростью природы довѣрить „порядокъ представленій“ разуму, между порядкомъ природы и нашихъ представленій онъ допускаетъ „предустановленную гармонію“ и довѣряетъ нашу мысль „инстинкту“. Особеннаго „скандала“ для философіи Юмъ въ этомъ не видитъ и это ему, по крайней мѣрѣ, позволило разглядѣть проблему, которая тутъ на самомъ дѣлѣ есть, и пусть насъ не удовлетворяетъ ни его скептическое отношеніе къ разуму, ни его опредѣленіе вѣры, какъ нѣкотораго чувства, отличающаго истинныя сужденія отъ ложныхъ, одно несомнѣнно, что онъ понималъ проблему, и притомъ *ставилъ* ее феноменологически. Говоря объ „оче-

[1]) An Enquiry concerning human Understanding, Ed. by Selby-Bigge, P. 151

[2]) A Treatise of human Nature, Ed. by Selby-Bigge, P. 94 ss.

видности", мы отвергли ея истолкованіе, какъ чувственнаго индекса истины, но тутъ и встаетъ вопросъ: чѣмъ его „замѣнить"? Что же гарантируетъ на самомъ дѣлѣ дѣйствительность дѣйствительнаго? Постановка вопроса Юма—чрезвычайно ясна.

Якоби опирается всецѣло на ученіе Юма о „вѣрѣ", но противопоставляетъ себя всякому идеализму, какъ „рѣшительнаго реалиста" („der entschiedene Realist")[1]. Но какъ же тогда разрѣшить сомнѣнія Юма? Его пытались разрѣшить прежде всего Шотландцы, но ихъ рѣшеніе обнаруживаетъ, что именно *ноологической* проблемы въ немъ они и не подозрѣвали; его разрѣшаетъ и *всякій* реализмъ, но *теоретически*, при чемъ эти теоретическія средства низводятъ иногда до степени простой *аналогіи*. Между тѣмъ именно Якоби съ самаго начала остается на позиціи *до* всякой теоріи, хотя, разумѣется, у него встрѣчаются неудачные обороты, но именно его *отвѣтъ* и свидѣтельствуетъ о томъ, что это—только неудачные обороты. „У реалиста нѣтъ ничего,—говоритъ онъ,—на что могло бы опираться его сужденіе, кромѣ самого дѣла (die Sache); ничего кромѣ факта, что вещи (die Dinge) дѣйствительно стоятъ передъ нимъ. Можетъ ли онъ это выразить болѣе удачнымъ словомъ, чѣмъ слово откровеніе?" И дальше: „У насъ вѣдь нѣтъ вовсе никакого доказательства въ пользу существованія самого по себѣ такой вещи внѣ насъ, кромѣ существованія самой этой вещи, и мы должны считать совершенно непостижимымъ (unbegreiflich), что мы можемъ воспринять (gewahr werden) такое существованіе". Затѣмъ онъ спрашиваетъ: на чемъ основывается убѣжденіе реалиста? „На самомъ дѣлѣ ни на чемъ, кромѣ прямотаки откровенія, которое мы иначе назвать не можемъ, какъ *по истинѣ чудеснымъ*".

---

[1]) Werke B. II. S. 165.

Я не настаиваю на томъ, что отвѣтъ Якоби убѣдителенъ или безукоризненъ, я хочу только отмѣтить его *чувство* необходимости дать какой-нибудь отвѣтъ, потому что вопросъ возникъ,—„откровеніе"—не лучше, чѣмъ что-либо иное. Но не есть ли это отвѣтъ тоже sui generis нигилистическій или по крайней мѣрѣ скептическій по отношенію къ разуму и уразумѣнію? Не думаю, такъ какъ „откровеніе" и можетъ быть только уразумѣніемъ,—можетъ быть даже уразумѣніемъ опытной интуиціи или логическаго выраженія, но во всякомъ случаѣ *не сама* же это интуиція или понятіе. Если самъ Якоби еще неясно сознавалъ роль „разума" въ моментъ выхода цитированнаго здѣсь „Разговора"[1]), то тѣмъ ярче подчеркивалъ онъ его смыслъ позже, во „Введеніи" къ своимъ философскимъ трудамъ. Опять и здѣсь Якоби интересуетъ насъ не со стороны нашего съ нимъ согласія или несогласія, а исключительно, какъ свидѣтель въ пользу существованія намѣчаемой нами проблемы. Если изъ „Разговора" и можно еще,—въ силу, по нашему убѣжденію, неудачныхъ оборотовъ рѣчи и подъ вліяніемъ таковыхъ у Юма,—вынести впечатлѣніе, что его интересуетъ только метафизическая проблема о реальности внѣшняго міра, то названное „Введеніе" ясно раскрываетъ другую сторону дѣла.

Онъ видитъ недоразумѣнія, которыя породило его употребленіе словъ „разумъ" и „вѣра", и интерпретируетъ теперь самого себя. Теперешніе свои взгляды онъ видитъ и въ „Разговорѣ", но тогда они „были еще заволочены туманомъ господствующихъ представленій.

---

[1]) «David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch» вышелъ въ свѣтъ въ 1787 г. Къ нему „*Vorrede*, zugleich *Einleitung* in des Verfassers sämtliche Schriften", въ 1815 г. Werke, B. II. Напомнимъ, кстати, что *Гегель* въ своей Гейдельбергской статьѣ уже призналъ, что если не въ методѣ, то *въ цѣли*, онъ сходится съ Якоби, а что такое „разумъ", Гегель зналъ лучше, чѣмъ кто-либо.

Со всѣми ему современными философами онъ называлъ разумомъ то, что не есть разумъ: парящую надъ чувственностью простую способность понятій, сужденій и заключеній, которая непосредственно изъ себя рѣшительно ничего открыть (offenbaren) не можетъ. А то, что есть разумъ дѣйствительно и истинно: способность предполаганія (die Voraussetzung) истиннаго самого по себѣ, добраго и прекраснаго, съ полнымъ довѣріемъ къ объективной значимости этого предполаганія, онъ выставлялъ подъ именемъ вѣры, какъ способность надъ разумомъ“ [1]). Теперь онъ приписываетъ „разумъ“ только человѣку, животное обладаетъ лишь чувственностью и разсудкомъ „животное чуетъ (vernimmt) только чувственное; одаренный разумомъ человѣкъ — и сверхчувственное, и онъ называетъ то, чѣмъ онъ чуетъ сверхчувственное, своимъ *разумомъ*, какъ онъ называетъ то, чѣмъ онъ видитъ, своимъ *глазомъ*“ [2]).

На этомъ мы можемъ закончить это историческое сопоставленіе, считая, что смыслъ искомой нами проблемы достаточно выясненъ, и не въ одной только постановкѣ, но даже и въ попыткахъ, сдѣланныхъ въ направленіи къ ея рѣшенію. Мы резюмируемъ въ параллельной совокупности возбужденные вопросы, предполагая найти одинъ общій ключъ къ рѣшенію ихъ. Феноменологія начинаетъ съ вопроса, какъ есть явленіе, и путемъ описанія и различенія приходитъ къ утвержденію ихъ данности, въ конечномъ счетѣ первичной данности въ интуиціи, опытной и идеальной, — вопросъ въ томъ, какъ мы приходимъ, и что́ есть въ интуиціи, что она—интуиція, опытная и идеальная; далѣе, вопросъ, какъ есть предметъ въ явленіи, удовлетворяется утвержденіемъ предмета въ ноэмѣ, какъ но-

---

[1]) ib. S. 11.
[2]) ib. S. 9.

сителя смысла, входящаго въ устанавливаемое положеніе, заключающее подъ собою и всякій видъ логическаго выраженія, составляющаго одинъ изъ слоевъ ноэмы,—вопросъ въ томъ, какъ захватывается въ тетическомъ моментѣ смыслъ, въ частности въ логическомъ выраженіи; наконецъ, вопросъ, какъ есть въ дѣйствительности явленіе или какъ дѣйствительно явленіе, разрѣшается утвержденіемъ разумной мотиваціи вообще черезъ анализъ очевидности и выясненіе конститутивныхъ проблемъ данности,—вопросъ въ томъ, какъ есть сама эта дѣйствительность, и какъ мы приходимъ къ источнику разумной мотиваціи.

VII. Смыслъ и уразумѣніе.

Отъ проблемы выраженія опытной и идеальной интуиціи мы перешли къ проблемѣ, глубже заложенной въ основаніи самой феноменологіи и поэтому всеобщей принципіальной важности, къ проблемѣ предметной структуры и черезъ вопросъ объ отношеніи тетическихъ актовъ и смысла въ положеніи возвращаемся къ проблемѣ выраженія, по совершенно обобщенной, такъ что рѣшеніе ея одинаково имѣетъ значеніе и для интуитивнаго и для интеллектуальнаго. Мало того изъ этого обобщенія и въ немъ раскрывается новый смыслъ проблемы „*дѣйствительнаго* бытія“ и ея *основного* значенія для всей философіи, сводящаго всѣ наши вопросы и сомнѣнія къ одному центру.

Какъ мы отмѣчали, особенность феноменологіи въ изложеніи Гусерля состоитъ въ томъ, что онъ *пока* не столько рѣшаетъ проблемы, сколько *ставитъ* ихъ,—и въ этомъ одномъ уже обнаруживается высокая продуктивность феноменологическаго метода. Для философіи нѣтъ ничего „само собою разумѣющагося“, но *увидѣть* философскую проблему,—также требуетъ особаго философскаго зрѣнія,—феноменологическая установка облегчаетъ усмотрѣніе проблемъ и выступаетъ чреватая ими. Всякое рѣшеніе проблемы или попытки его, какіе могутъ быть сдѣланы уже теперь, въ свою очередь раскрываютъ передъ нами новый рядъ вопросовъ и требуютъ новыхъ дальнѣйшихъ углубленій. Нашъ вопросъ выросъ указаннымъ способомъ и именно въ

томъ мѣстѣ, гдѣ онъ уже давалъ рѣшеніе первому вопросу, при чемъ выросъ въ видѣ проблемы, которая никакъ частной названа быть не можетъ, а согласно отмѣченной чертѣ феноменологическаго изслѣдованія,— постоянно возвращаться къ себѣ самой, къ уже сдѣланному, для новой провѣрки и новой рефлексіи,—мы и здѣсь получаемъ поводъ говорить объ вопросѣ не менѣе важномъ, чѣмъ основной „принципъ всѣхъ принциповъ".

Нашъ вопросъ возникъ, какъ вопросъ *факта*. Собственно его можно было бы формулировать, какъ сомнѣніе, требованіе критическаго отвѣта по поводу „само собою разумѣющагося" различія двухъ „сортовъ" интуиціи и связаннаго съ проблемой ихъ „отношенія" спора номиналистовъ и реалистовъ. Сомнѣніе превращается въ положительный вопросъ: исчерпывается ли этимъ раздѣленіемъ характеристика источника „первичной" данности? Но только въ выясненіи вопросовъ феноменологической методики и методологіи это сомнѣніе получаетъ свой смыслъ и опредѣляется тенденція его основанія. Углубленіе въ содержаніе феноменологіи, вскрывшее основные моменты въ структурѣ *явленія*, имѣло цѣлью показать, что заподозрѣнный съ самого начала пробѣлъ имѣетъ дѣйствительно мѣсто и вызываетъ за собою, какъ слѣдствіе, то, что само „содержаніе" явленія оказывается раскрытымъ не до конца. Съ одной стороны, устанавливаются несомнѣнныя и твердыя связи-отношенія между тетическимъ актомъ и смысломъ въ положеніи, тогда какъ остается неяснымъ, *неполнымъ*, описаніе источника, свидѣтельствующаго объ этомъ „совпаденіи" другъ съ другомъ двухъ моментовъ единаго „положенія"; съ другой стороны, структура явленія прослѣживается не до его послѣдняго „начала", такъ какъ за обнаруженіемъ „значенія" подъ покровомъ „выраженія" (понятія) и за обнаруженіемъ „смысла"

подъ покровомъ предметной ноэмы, мы должны были остановиться передъ покровомъ самого предмета, за которымъ лежитъ еще загадка: „начало“ самого предмета и съ нимъ вмѣстѣ „источникъ“ его разумной мотиваціи. Между тѣмъ, изъ единства сущности всѣхъ этихъ актовъ „*снятія покрова*“ вытекаетъ указаніе на принципіальное значеніе самихъ актовъ, какъ источниковъ либо самой первичной данности, либо еще незамѣченныхъ свойствъ этой первичной данности. Въ то же время именно въ виду существеннаго единства названнаго акта, все равно на какой „стадіи“ этого „снятія покрова“, самъ собою оправдывается нашъ методъ обращенія къ экземплификаціонному пріему, направленному, главнымъ образомъ, на „частную“, но въ настоящее время животрепещущую проблему логическаго понятія и дѣйствительнаго многообразія.

Такимъ образомъ, мы должны начать съ того, чтобы напомнить въ нѣсколькихъ словахъ данное въ первой главѣ разъясненіе феноменологическаго отвѣта на вопросъ о роли интуиціи, такъ какъ, какъ указано, съ него начинаемъ собственную проблематику. Поводомъ остановиться на немъ служитъ еще то обстоятельство, что *отвѣтъ*, повидимому, остается неяснымъ даже добросовѣстнымъ критикамъ феноменологіи, и естественно ожидать, что и новыя проблемы не сразу будутъ усмотрѣны въ ихъ ясности и значеніи.

Феноменологіи ставится упрекъ, что она не рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи чувственнаго и идеальнаго предмета, поскольку это отношеніе есть повтореніе старой проблемы объ отношеніи индивидуальнаго и общаго. Такъ напр., Астеръ, какъ мы видѣли, считаетъ [1]),

[1]) Аналогичный смыслъ имѣетъ замѣчаніе Б. В. Яковенко, что для выдѣленія чисто-логическаго изъ общаго феноменологическаго переживанія необходимо, чтобы оно какъ-то было „смѣшано“ или стояло тамъ въ связи съ психологическимъ. „Философія Эд. Гуссерля“ въ

что изъ двухъ отвѣтовъ,—отвѣтъ Аристотеля и отвѣтъ Локка,—непріемлемъ ни одинъ въ силу неустойчивости самой позиціи ихъ; позиція Гусерля устойчива, но запрещаетъ спрашивать: *почему* тамъ, гдѣ еще напрашивается этотъ вопросъ, такъ какъ считаетъ данность чувственную и идеальную первоначальнымъ фактомъ.

Мы должны были обратить вниманіе на то, что этотъ упрекъ совершенно игнорируетъ смыслъ феноменологической редукціи и возникаетъ только изъ того, что авторъ упрека самъ остается на психологической точкѣ зрѣнія. Онъ видитъ старое психологическое затрудненіе въ установленіи отношенія между вещью и понятіемъ и требуетъ психологическаго же его рѣшенія. Между тѣмъ рѣшеніе его можетъ быть дано только на почвѣ самой феноменологіи, такъ какъ не только идеальный предметъ усматривается при эйдетической установкѣ, но и сущность его отношенія къ чувственному, какъ всякая сущность, тоже требуетъ той же эйдетической установки. И мы ее усматриваемъ въ изложенномъ выше выдѣленіи въ ноэмѣ предмета и смысла, выдѣленіи, изъ коего ясно, какъ отъ просто „являющагося“ мы приходимъ къ уясненію того, что присуще ему по существу. Феноменологическая редукція, заключая данное натуральной установки въ скобки, не уничтожаетъ этимъ даннаго въ опытной интуиціи, напротивъ, сохраняетъ во всей его неприкосновенности, но видитъ теперь *другимъ зрѣніемъ*. Принадлежащее къ сущности усматриваемаго по существу *не можетъ быть* разнымъ въ разныхъ установкахъ, иначе оно не было бы сущностью. Напримѣръ, сущность двѣнадцати не мѣняется отъ того, идетъ ли рѣчь о двѣнадцати

Сборникѣ 3-мъ „Новыя идеи въ философіи“. Стр. 143. Думаю, что мои замѣчанія противъ Астера должны разъяснить и это недоумѣніе Б. В.

апостолахъ или двѣнадцати мѣсяцахъ или просто о числѣ „двѣнадцать“. Усматриваемое въ сущности несетъ съ собою при переходѣ отъ одной установки къ другой то, что въ ней есть, тетическій актъ, проникая всѣ слои ноэмы, вплоть до ея смысла и предмета, и окрашенный любымъ характеромъ, направляется по единой идеѣ и единственной сущности. Поэтому и логическое выраженіе переноситъ въ понятіе то и только то, что было дано „глазу“. Изъ этого слѣдуетъ, что содержаніе ноэмы, какъ ея смыслъ, сохраняется при всѣхъ операціяхъ, которыя могутъ быть произведены надъ ноэмой, *проникаетъ всѣ ея слои*, а потому входитъ и въ логическое выраженіе какъ его значеніе.

Здѣсь именно изъ самого этого рѣшенія возникшаго вопроса и выростаетъ другая, дѣйствительно, принципіальная проблема. Логическое, какъ выражающее есть только одинъ изъ слоевъ въ полной ноэмѣ, но именно черезъ то, что оно выражаетъ, черезъ „значеніе“, оно переводитъ насъ къ новому, болѣе обширному вопросу: не только логическое выраженіе въ понятіяхъ противостоитъ предмету съ его „логическими значеніями“, но *всякое положеніе* противостоитъ „смыслу“, заключая его въ себѣ и своимъ единствомъ съ нимъ само осуществляющееся *какъ положеніе*, — безъ этого оно только тетическій актъ сознанія. Теперь, для насъ понятно, какъ тетическій актъ, направляясь на содержаніе предмета, образуетъ положеніе „объ“ этомъ содержаніи, такъ какъ феноменологическое описаніе ихъ намъ и открываетъ въ такомъ видѣ ихъ данности. Но первое затрудненіе, какое мы испытываемъ, вызывается тѣмъ, что при этомъ описаніи мы принуждены констатировать содержаніе, какъ „смыслъ“ въ видѣ нѣкотораго рода „*абстрактной формы*“.

Какимъ же образомъ „форма“ можетъ составлять „смыслъ“, т.-е. „содержаніе“ предмета или ноэмы? Если бы

мы захотѣли рѣшать этотъ вопросъ „теоретически", мы безспорно должны были бы обратиться къ ученію Аристотеля съ тѣмъ, чтобы взойти до Платона, а потомъ перейдя рядъ вѣковъ встрѣтить аналогичную мысль Лейбница, — и здѣсь мы, дѣйствительно, нашли бы „форму" въ видѣ того „одушевляющаго" мертвое, въ какомъ и у Гусерля выступаетъ, повидимому, смыслъ. Но не то же ли мы найдемъ при обращеніи къ самой феноменологіи и къ ея чистому описанію? Возьмемъ любой предметъ въ его абстрактной несамостоятельности, и хотя мы найдемъ въ немъ „предметъ въ его опредѣлительной квалификаціи" (der Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten), мы не найдемъ того *подлиннаго смысла*, который обнаруживается только черезъ проникновеніе во *внутреннее интимное* стоящаго передъ нами! Возьмемъ конкретный предметъ, вспомнимъ примѣръ Аристотеля—сѣкира, и мы, правда, найдемъ его „внутренній смыслъ" въ его „рубить". Смыслъ обнаруживается въ полнотѣ конкретнаго „самостоятельнаго" предмета. Это — совершенно справедливо, но откуда присоединиться этому, нами подчеркиваемому *внутреннему*, если его не было въ собственныхъ квалификаціяхъ предмета? Мало того, его, этого внутренняго, не было и въ содержаніи абстрактной несамостоятельности предмета! Какъ мы указывали, „смыслъ" остается очень расширеннымъ „значеніемъ", а то, что мы ищемъ, *въ немъ* не заключается[1]).

Однако, если мы не можемъ найти его въ абстрактномъ предметѣ, а въ конкретномъ онъ не только налицо, но, какъ не трудно убѣдиться, дѣйствительно, относится и къ сущности его, а потому, составляя сущность конкретнаго, „самостоятельнаго", это послѣднее

---

[1]) О роли „полноты" въ смыслѣ способовъ данности и вообще интуитивной полноты мы говорили въ предыдущей главѣ.

впервые только и „создаетъ“, — если такъ, то намъ остается описать его такимъ, какимъ мы его находимъ именно въ конкретномъ предметѣ. Другими словами, разсмотримъ ноэму не только въ ея предметной квалификаціи, но и во всей конкретности выполненія ея, т.-е. выполненія ея смысла.

Если мы возьмемъ названный примѣръ, сѣкиру, и дадимъ себѣ отчетъ въ томъ, что мы дѣйствительно находимъ въ ней даннымъ, ища въ самомъ данномъ *первично* данное, мы не можемъ не отмѣтить того обстоятельства, къ констатированію котораго мы пришли по другому поводу выше, именно при описаніи и установленіи „что“ и „какъ“ предмета,— мы не ограничиваемся „голословной“ данностью и очевидностью, а открываемъ также ея „мотивацію“. Эта мотивація отводитъ насъ къ сущности описываемаго, и въ то же время показываетъ въ ней также существенныя „связи“ описываемаго. Очевидно, что и они могутъ предицироваться, какъ бы составляя „часть“ предмета въ его опредѣлительный квалификаціи, но въ то же время этимъ предикатамъ „мотиваціи“ свойственно нѣчто, что вѣдь и побуждаетъ насъ говорить именно о „мотиваціи“, нѣчто, что какъ бы „*уводитъ*“ насъ отъ центральнаго ядра ноэмы. Коррелативно и ноэзы принимаютъ новое направленіе, и мы можемъ констатировать, что интенціональное сознаніе „переходитъ“ какъ бы въ новую сферу переживаній, не мѣняя, впрочемъ, направленія вниманія, которое попрежнему можетъ оставаться направленнымъ на соотвѣтственное центральное ядро ноэмы. Такимъ образомъ, открывается, при описаніи предмета въ его опредѣлительной квалификаціи новый слой, тѣсно связанный съ этимъ „какъ“ предмета, но требующій выдѣленія изъ него въ силу указанныхъ соображеній.

Мы имѣемъ основанія считать этотъ слой еще болѣе глубокимъ, чѣмъ разсматриваемый слой „смысла“, такъ

какъ онъ открывается только въ послѣднемъ, но не какъ свойство какого-либо изъ предикативныхъ опредѣленій,— поэтому, ему, самому по себѣ, не откуда взяться и при интуитивномъ выполненіи „смысла“,— а онъ относится къ сущности „цѣлаго“ ноэмы. Мы называемъ его „внутреннимъ“, такъ какъ „смыслъ“, какъ содержаніе, также *самъ по себѣ* его не обнаруживаетъ, а даетъ только на него „указанія“, является *„знакомъ“* его. Въ нашемъ примѣрѣ мы „усмотримъ“ въ „сѣкирѣ“ не только слой ея квалификацій какъ чистыхъ „какъ“, но усмотримъ и „внугренній смыслъ“ въ томъ, что сѣкира „рубитъ“. Конечно, я могу это „рубить“ предицировать и какъ чистое качество, но нельзя игнорировать того, что это именно есть то качество, которое „уводитъ“ меня отъ „сѣкиры“, какъ „содержанія“ нѣкоторой ноэмы къ названнымъ мотивирующимъ связямъ. Если я обращусь къ этому качеству, имѣя въ виду именно эту его „сторону“, то оно само по себѣ будетъ для меня уже только „знакомъ“, и „рубить“ окажется чѣмъ-то интимно-внутреннимъ самого предметнаго содержанія, и при томъ въ его цѣломъ окажется, по Аристотелю, его „душой“ или *энтелехіей.* Не трудно представить въ этомъ энтелехическомъ слоѣ или вѣрнѣе, ядрѣ самого смысла, какъ содержанія, нѣчто, что имѣетъ своего носителя въ томъ же предметѣ, что и вся ноэма, но для которой предметъ въ его опредѣлительной квалификаціи является только „внѣшнимъ“ *знакомъ.* Какъ относящаяся къ сущности ноэмы въ ея цѣломъ энтелехія уже не есть абстрактная форма какого бы то ни было рода, а есть нѣчто закрѣпляющее предметъ въ его конкретности. Энтелехія, такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ то, что характеризуетъ предметъ со стороны его опредѣленія *„къ чему“*, она показываетъ нахожденіе предмета въ нѣкоторомъ „состояніи“ цѣлеотношенія или *телеологичности.* При самомъ тщательномъ описаніи мы не

могли бы открыть въ первично данномъ той цѣли, объ отношеніи къ которой здѣсь идетъ рѣчь, поэтому, названное опредѣленіе „къ чему“ не должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, что мотивація принадлежитъ первичной данности, но самая наличность „энтел-ехіи“ (τὸ ἐντελὲς ἔχειν), включенность въ телеологическую мотивацію, констатируется нами въ первичной данности, хотя и черезъ посредство „знаковъ“.

Это — удивительная вещь, что такой неоспоримый, замѣченный уже древней философіей, фактъ до сихъ поръ не получилъ своего всеобщаго признанія, между тѣмъ, какъ отчасти покажетъ дальнѣйшій анализъ, мы имѣемъ дѣло съ фактомъ такой принципіальной важности, что отъ него зависитъ и самый характеръ всего философствованія. Большую роль въ игнорированіи этого факта сыграла столь характерная для философіи новаго времени „борьба противъ телеологіи“, хотя самая безуспѣшность этой борьбы должна бы, по крайней мѣрѣ, для насъ свидѣтельствовать, что она есть ничто иное, какъ борьба слѣпыхъ противъ зрячихъ. Однако, слѣдуетъ внимательнѣе отнестись и къ источнику такого ожесточенія ослѣпленныхъ, такъ какъ мы открываемъ здѣсь новую сторону вопроса, важную для него по существу.

Дѣло въ томъ, что экземплификаціонный методъ въ феноменологіи не есть ея изобрѣтеніе, — и его достоинства, какъ и недостатки, могутъ перейти и въ феноменологію, какъ они имѣли мѣсто и въ другихъ, даже эйдетическихъ, наукахъ. Невзирая на то, что феноменологія оперируетъ надъ сущностями и надъ эйдетическимъ, она можетъ при экземплификаціонномъ методѣ оказаться „односторонней“, не только рискуя смѣшать сущности, но и вообще отнести къ сущности высшаго рода то, что присуще сущности только вида. Конечно, это недостатокъ не феноменологіи, а нашъ

собственный, — повидимому, онъ и имѣлъ мѣсто въ обсуждаемомъ теперь ослѣпленіи противниковъ телеологіи. Примѣру съ „сѣкирой“ не трудно противопоставить такой предметъ, въ которомъ „содержаніе“ исчерпывается въ его выполненіи и мы не только не замѣтимъ въ немъ „указанія“ на энтелехію, но ее дѣйствительно, „не будетъ“. По справедливости такой предметъ мы должны были бы признать „абстрактнымъ“[1]), но чтобы не удаляться отъ нашей прямой задачи, мы можемъ просто воздержаться отъ рѣшенія этого вопроса и согласимся, что могутъ быть указаны предметы, лишенные энтелехіи. Само собою разумѣется, что при этомъ допущеніи мы должны игнорировать и проблему отношенія средства-цѣли, съ одной стороны, и части-цѣлаго, съ другой. Выберемъ, слѣдовательно, примѣръ, который оказался бы наиболѣе чистъ отъ телеологическихъ подозрѣній и могъ исчерпаться, повидимому, самимъ собою, напримѣръ, звѣзда, песчинка, — все равно. Онтологически — это „вещь“, феноменологически — предметъ со своими опредѣленіями и качествами, содержаніе котораго ни прямо не содержитъ энтелехіи, ни указываетъ на нее. Феноменологически, со стороны эйдетической, какъ предметъ, сѣкира даетъ тѣ же опредѣленія, и тѣмъ не менѣе еще нѣчто, что, какъ ни покажется парадоксальнымъ, относится къ ея „тожественному“ и все-таки не обнаруживается, когда мы къ тому же тожественному приходимъ отъ другого примѣра естественной установки. Мы должны вспомнить, однако, что уже при первыхъ своихъ установленіяхъ феноменологія обращаетъ вниманіе на разнородность

---

[1]) И при чемъ „абстрактнымъ“ не въ логическомъ смыслѣ, а въ смыслѣ самой *дѣйствительности*. Онтологически и метафизически это означаетъ, что, напримѣръ, матерія (физики или химіи), какъ дѣйствительность окружающаго насъ міра, есть *сплошная абстракція*.

даннаго не только въ чувственной интуиціи, но и даннаго въ идеальной интуиціи сущности. Эта разнородность имѣетъ мѣсто въ нашемъ случаѣ: мы безъ дальнѣйшаго переходимъ къ феноменологической установкѣ отъ естественной и въ примѣрѣ съ сѣкирой и въ примѣрѣ съ песчинкой, между тѣмъ, уже въ естественной установкѣ ихъ мѣсто опредѣляется разно, и это различіе не можетъ сгладиться при разсмотрѣніи сущности. Напротивъ, оно и обнаружилось, какъ мы видимъ. Сѣкира, какъ явленіе міра *соціальнаго* и песчинка, какъ явленіе міра „естественнаго“, съ одной стороны, предметъ съ внутреннимъ смысломъ, энтелехіей, и предметъ чистаго содержанія, съ другой.

Но феноменологическая установка позволяетъ намъ теперь яснѣе усмотрѣть и то, что, хотя имѣетъ мѣсто и въ естественной установкѣ, но не усматривается въ своей принципіальной важности просто въ силу индивидуальнаго многообразія эмпирической данности. Не трудно убѣдиться, что *всякій* предметъ, — во всякомъ случаѣ, конкретный, — *можетъ* имѣть свою, энтелехію, для этого нужно только „содѣйствіе“ *соотвѣтственнаго* акта интенціональнаго сознанія. Это не значитъ, что мы допускаемъ „творческое“ превращеніе сущности одного рода въ сущность другого рода, напримѣръ, „естественнаго“ въ „соціальное“, но мы имѣемъ въ виду возможность того „перехода“ въ мотиваціи, который „зависитъ“ отъ самой направляемости не только нашихъ аттенціональныхъ превращеній, но и актовъ тетическихъ, актовъ полагающихъ вообще и доксически полагающихъ „положенія“, въ частности. Но, какъ мы видѣли, установленіе энтелехіи не присуще тетическому акту, какъ такому, *самому по себѣ*, слѣдовательно, здѣсь рѣчь идетъ о нѣкоторой коррелативности въ ноэмѣ такъ „связанной“ съ тетическимъ сознаніемъ, какъ связанъ „смыслъ“ съ предметомъ въ „положеніи“.

Такъ какъ мы оставляемъ внѣ вниманія отношеніе „часть-цѣлое“ и допускаемъ „чистыя“ содержанія, какъ исчерпывающіяся въ опредѣлительной квалификаціи предмета, то мы, дѣйствительно, стоимъ передъ своеобразнымъ положеніемъ вещей: мы, слѣдовательно, можемъ увидѣть энтелехію тамъ, гдѣ ея „нѣтъ“, энтелехію „не существующую“. Это — не энтелехія въ собственномъ смыслѣ, а „какъ бы“ энтелехія, quasi-энтелехія. Въ естественной установкѣ мы постоянно имѣемъ дѣло съ quasi-энтелехіями, когда „полагаемъ“ явленію, вещи, нѣчто ей „несвойственное“ собственно, — напримѣръ, песчинка пляшетъ, звѣзда предсказываетъ, сѣкира разсказываетъ. Этотъ „сказочный“ міръ предполагаетъ совершенно особую модификацію сознанія, которая хотя и не теряетъ своего тетическаго характера, тѣмъ не менѣе устанавливаетъ положенія sui generis, — когда мы не протестуемъ противъ „ложности“ ихъ, но и не утверждаемъ ихъ „истинности“, когда въ самомъ тетическомъ актѣ мы остаемся *внѣ* самого этого раздѣленія. Эту своеобразную модификацію Гусерль обстоятельно анализируетъ подъ именемъ „нейтрализаціи“ [1]), и, очевидно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ тѣми ноэзами-ноэмами, которыя такъ соотвѣтствуютъ нейтрализованной модификаціи, какъ вообще энтелехія — смыслу. Существенно только, что тутъ обнаруживается, что и тамъ, гдѣ энтелехіи „нѣтъ“, она можетъ быть усмотрѣна, какъ quasi-энтелехія. Такимъ образомъ, установленіе энтелехіи, будучи установленіемъ внутренняго интимнаго ядра ноэмы, относится не къ какой-либо особенной сущности, а можетъ имѣть мѣсто въ отношеніи ко всякой ноэмѣ, содержаніе которой остается самостоятельнымъ конкретнымъ.

Мы должны прослѣдить также энтелехію предмета

[1]) Ideen.... S. 222 ff.

въ его коррелативномъ ноэтическомъ отношеніи. Мы уже видѣли, что энтелехія составляетъ ядро самого содержанія и знаемъ, что въ цѣломъ „положенія“ энтелехическая ноэза обнаруживается, какъ особый „слой“ тетическаго акта. Обращаясь къ самой сущности ихъ, мы можемъ замѣтить, что, дѣйствительно, присущее имъ коррелативное установленіе бытія и его характеровъ имѣетъ мѣсто и въ нашемъ случаѣ, такъ какъ энтелехія въ объектѣ подвержена всѣмъ тѣмъ же модальностямъ „доксическихъ характеровъ“, какъ и самый объектъ. И мы, дѣйствительно, говоримъ о своемъ сомнѣніи, предположеніи, увѣренности, допущеніи и т. д. по отношенію къ энтелехіи. Однако, нетрудно видѣть, что это происходитъ только отъ того, что энтелехія, составляя внутреннее ядро, „душу“ предмета, не можетъ быть отъ него отнята, но какъ такая она требуетъ особеннаго не только характера доксы, но совершенно особаго акта, одушевляющаго самое доксу. Этотъ актъ не есть самъ тетическій актъ, но какъ бы находится въ тетическомъ актѣ, и послѣдній безъ него просто „механиченъ“, подобно тому, какъ о кантовскихъ категоріяхъ можно сказать, что они „механически“ попадаютъ на свое содержаніе. Въ виду открывшихся уже особенностей этихъ актовъ, выражающихся въ томъ, что они въ содержаніи ноэмы усматриваютъ только знакъ для внутренняго, для энтелехіи, мы можемъ назвать эти акты, одушевляющіе всякое положеніе, *герменевтическими* актами. И, слѣдовательно, разсматривать „положеніе“ не только какъ единство смысла и моментовъ тетическаго характера, но какъ единство ихъ вмѣстѣ съ единствомъ энтелехіи и моментовъ герменевтическаго характера, каковое единство въ себѣ составляетъ единство предмета съ его живымъ интимнымъ смысломъ.

Мы не считаемъ возможнымъ остановиться на этомъ

до послѣдней степени сжатомъ выраженіи того, что раскрываетъ намъ феноменологическій анализъ въ отношеніи предмета и сознанія, а должны войти въ нѣсколько болѣе детальное разсмотрѣніе нѣкоторыхъ сторонъ вопроса, не стѣсняя себя теперь въ свободѣ перехода отъ чисто феноменологическаго описанія къ онтологическимъ выводамъ изъ него, а равно и въ оцѣнкѣ того общефилософскаго значенія, какое могутъ имѣть эти выводы. Но, съ другой стороны, мы должны подчеркнуть, что здѣсь въ наше намѣреніе не входитъ дать сейчасъ и рѣшеніе возбужденныхъ проблемъ, напротивъ, мы хотимъ только возможно яснѣе оттѣнить самую постановку ихъ и значеніе, которое они имѣютъ.

Мы исходимъ изъ анализа „смысла“, къ которому приводитъ гусерлевское разсмотрѣніе предмета, но, какъ мы уже указывали по этому поводу, „смыслъ“ у Гусерля является скорѣе очень расширеннымъ „значеніемъ“. Безспорно, мы имѣемъ достаточно основаній отожествлять въ извѣстномъ направленіи эти термины, но мы желаемъ также выдвинуть на первый планъ тѣ различія, которыя имъ присущи. Въ сущности мы совершенно безразлично пользуемся ими главнымъ образомъ въ сферѣ „значеній“ словъ, языка, вообще грамматической и филологической сферѣ, хотя все-таки и здѣсь предпочитаемъ терминъ „значеніе“. Напротивъ, говоря о вещахъ, идеяхъ, предметахъ, мы не только говоримъ преимущественно о ихъ „смыслѣ“, но и различаемъ довольно рѣзко между „значеніемъ“ и „смысломъ“. Вообще наличность „*знака*“ имѣющаго „значеніе“ болѣе присуща именно „выраженіямъ“, какъ „высказываніямъ“, въ словахъ или жестахъ, чѣмъ самимъ предметамъ, какъ такимъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ „смыслъ“ пріобрѣтаетъ болѣе глубокій, болѣе внутренній оттѣнокъ, и то, что является знакомъ, не разсма-

тривается, какъ знакъ par excellance, а его бытіе въ качествѣ знака, дѣйствительно, входитъ какъ одна изъ квалификацій предмета. Мы предпочли бы, поэтому, сохранить за терминомъ „значеніе“ въ опредѣленіи Гусерля присущее ему указаніе на „содержаніе“ „выраженія“, тогда какъ терминъ „смыслъ“ употреблять для обозначенія предмета въ его опредѣлительной квалификаціи, какъ содержанія, тогда внутренній смыслъ самого предмета обозначится какъ энтелехія.

Въ связи съ этимъ, очевидно, и терминъ „положеніе“ (Satz) требуетъ своего параллельнаго термина, такъ какъ и по существу дѣла рѣчь идетъ не объ устанавливающихъ бытіе характерахъ, а, какъ мы уже можемъ сказать, объ актахъ, устанавливающихъ *смыслъ дѣйствительнаго бытія*. И дѣйствительно, „смыслъ“ какъ „значеніе“,—по преимуществу логическое значеніе, — поскольку онъ „выражаетъ“ „смыслъ“ предмета, не выходитъ за границы опредѣляемаго „содержанія“, тогда какъ мы говоримъ о смыслѣ самого предмета, или онтологически: о *смыслѣ вещи*. Вѣдь очевидно, что смыслъ положенія и составляетъ его содержаніе, предметъ въ его опредѣлительной квалификаціи, но смыслъ самого предмета есть нѣчто совершенно иное и новое. Въ тѣхъ случаяхъ, когда мы мыслимъ, напр., „понятіе“ не выраженнымъ въ словѣ, мы имѣемъ все же его содержаніе, которое можемъ разсматривать какъ значеніе. Другое дѣло, внутренній смыслъ предмета, который въ само понятіе (или положеніе) входитъ, какъ нѣчто къ нему прикрѣпленное только потому, что былъ совершенъ вмѣстѣ съ тетическимъ актомъ какой-то другой актъ, привнесшій съ собою этотъ смыслъ. Понятія, имѣющія свое опредѣленное значеніе, могутъ оказаться совершенно лишенными смысла, напр., понятіе „природа“ въ механическомъ естествознаніи, и тотъ фактъ, что мы можемъ привнести въ него quasi-смыслъ, указываетъ, что актъ

осмысленія есть самостоятельный sui generis актъ, не привязанный необходимо къ чистому тетическому акту. Актъ осмысленія, слѣдовательно, или герменевтическій актъ нуждается и въ соотвѣтственномъ опредѣленіи термина для того, что коррелативно выполняетъ „выраженіе“, для смысла въ положеніи, и это есть ничто иное, какъ „*интерпретація*“ или „истолкованіе“. Однако само „истолкованіе“ „выражается“, и притомъ *въ томъ же* положеніи, которое представляетъ собою единство смысла и тетическаго момента. Это—обстоятельство въ высшей степени важное, такъ какъ изъ него мы и усматриваемъ основаніе такой тѣсной слитности актовъ тетическихъ и герменевтическихъ. *Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δὲ, ἀλλ'.....κατὰ συνθήκην.* (de interpr. C. IV).

Онтологическіе выводы, которые можно сдѣлать изъ этого анализа, представляютъ несомнѣнный интересъ и принципіальную важность. Дѣло въ томъ, что возможность полученія энтелехіи предмета путемъ чистаго описанія свидѣтельствуетъ о томъ, что отношеніе, играющее первостепенную роль во всѣхъ философскихъ спорахъ, отношеніе цѣли-средства вовсе не является чѣмъ-то привносимомъ нами для „удобствъ“ познанія въ нашемъ теоретическомъ познаніи, а есть отношеніе, присущее самой вещи по существу и въ такой формѣ констатируемое нами. Какъ и феноменологическое описаніе, онтологическія конструкціи телеологическихъ системъ не есть „*теорія*“, а есть выраженіе нѣкотораго порядка сущностей, а равно и самой дѣятельности, поскольку рѣчь идетъ о ней въ ея конкретности. „Связи“, которыя мы не „построяемъ“, а, дѣйствительно, *находимъ*, суть связи осмысленныя, телеологическія.

Само собой разумѣется, что этимъ не утверждается, что простое усмотрѣніе открываетъ намъ въ вещахъ и ихъ цѣль, но оно открываетъ наличность ея, такъ какъ

оно именно открываетъ наличность смысла. Этого и достаточно, такъ какъ дальнѣйшее открывается анализомъ самого содержанія предмета, послѣ того какъ мы различили тетическія содержанія отъ герменевтическихъ.

Новѣйшая форма отрицанія телеологіи — ученіе объ отношеніи цѣли - средства, какъ обращенной причинности (Вундтъ), поэтому, явно не соотвѣтствуетъ дѣйствительному положенію вещей, если только за причиннымъ познаніемъ сохраняется ему par excellance присущее значеніе *теоретическаго* познанія. Я считаю это ученіе отрицательнымъ, такъ какъ вижу въ немъ скрытую форму механическаго натурализма, гдѣ вопреки прямому заявленію его представителей, достигается вовсе не „примиреніе“ телеологіи съ механизмомъ, а напротивъ, отрицаніе за телеологіей ей специфически присущихъ основаній имманентной спонтанности и выбора средствъ. Тотъ теоретическій элементъ, который необходимо привносится съ построеніемъ теоріи и гипотезъ при всякомъ обращеніи къ причинности, какъ къ объясненію, по существу *не* присущъ телеологіи. Телеологическое отношеніе устанавливается не путемъ типотезъ и теорій, и потому не можетъ играть въ нашемъ познаніи *объяснительной* роли, что составляетъ подлинный смыслъ всякаго обращенія къ кавзальному отношенію. Напротивъ, такъ какъ цѣль устанавливается путемъ описанія, то она сама нуждается еще въ объясненіи подобно другимъ квалификаціямъ предмета, равно какъ и всѣмъ свойствамъ и отношеніямъ предмета. Въ этомъ именно и заключается кажущаяся сила всѣхъ детерминистическихъ утвержденій, — такъ какъ, дѣйствительно, о каждомъ даже самомъ свободномъ нашемъ выборѣ, мы всегда можемъ сказать, или во всякомъ случаѣ считаемъ законнымъ вопросъ, о тѣхъ *почему*, на основаніи которыхъ нами сдѣланъ выборъ. И, очевидно, что здѣсь обращеніе къ самой цѣли яв-

лялось бы только уклоненіемъ отъ отвѣта, такъ какъ при возможной многочисленности средствъ къ ея достиженію важно указать, *почему* выбрано *именно это*, а не иное средство.

Однако этимъ самымъ указывается и правильное отношеніе, какое существуетъ на самомъ дѣлѣ между телеологіей и кавзальностью. Именно по тому, что наличность цѣли свидѣтельствуетъ о нѣкоторомъ дѣйствованіи, которое въ своихъ причинахъ возникаетъ передъ нами какъ проблема, именно поэтому ясно, что вопросъ о дѣйствующей причинѣ прежде всего возникаетъ тамъ, гдѣ удается констатировать цѣлеустремленіе. Другими словами, истинное отношеніе между кавзальностью и телеологіей таково, что констатированіе цѣлесообразности служитъ побужденіемъ къ отысканію и дѣйствительныхъ причинъ, цѣль является эвристическимъ средствомъ установленія кавзальныхъ отношеній,—обстоятельство, на которое, впрочемъ, въ литературѣ уже было обращено вниманіе (Зигвартъ). Каждымъ своимъ моментомъ система цѣлей-средствъ связана съ особою системой кавзальныхъ отношеній, но каждая изъ нихъ лежитъ въ своемъ особомъ измѣреніи. Слѣдованіе путемъ анализа кавзальныхъ отношеній и системъ ведетъ къ теоретическимъ обобщеніямъ и къ созданію особыхъ модификацій предметнаго содержанія—абстрактныхъ законовъ и отношеній, тогда какъ устремленіе въ сторону телеологическаго заостренія системы никогда не покидаетъ почвы конкретной самостоятельности предмета и приводитъ къ индивидуализированію системы.

Эти выводы побуждаютъ насъ вернуться снова на почву феноменологическаго анализа и отвѣтить на вопросъ, который до сихъ поръ остается открытымъ: какимъ путемъ мы приходимъ къ этому послѣднему завершенію или заостренію телеологической системы,—

къ индивидуальному? Рѣшеніе этого вопроса въ современной логикѣ явно неудовлетворительно, такъ какъ и само словосочетаніе „индивидуальное понятіе“ заключаетъ въ себѣ contradictio in adjecto, и его опредѣленіе, какъ понятія объ индивидѣ, *логически* далеко не совершенно. Съ другой стороны, мы встрѣчаемъ отожествленіе индивидуальнаго понятія съ чувственной интуитивной полнотой (Риккертъ), которое основано на очень несовершенномъ психологическомъ анализѣ и не заключаетъ въ себѣ ровно никакихъ указаній на то, какимъ же путемъ мы приходимъ къ признанію наличности индивидуальнаго. Мы должны обратиться теперь къ феноменологическому анализу ноэтическаго коррелата тѣхъ ноэмъ, въ которыхъ намъ удастся констатировать наличность энтелехіи и среди нихъ отыскать этотъ важный источникъ нашихъ высказываній о цѣлесообразности и индивидуальности.

До сихъ поръ эту сторону мы характеризовали совершенно обще, какъ особую сферу герменевтическихъ актовъ, привязанныхъ къ актамъ тетическимъ вообще, но и въ ихъ частныхъ модификаціяхъ. Мы желаемъ ближе изслѣдовать природу этихъ актовъ, не останавливаясь передъ необходимыми онтологическими и психологическими выводами. Мы видѣли, что единство „смысла“ и тетическаго характера выражается въ положеніи, въ его чрезвычайно расширенномъ значеніи, въ силу чего мы получаемъ возможность разсматривать всякій интенціональный актъ сознанія, какъ актъ, устанавливающій положеніе, и слѣдовательно, могли говорить также объ особомъ интуитивномъ положеніи, какъ и интуитивномъ „смыслѣ“ (значеніи); соотвѣтственно мы можемъ говорить и относительно внутренняго смысла, энтелехіи, о *герменейѣ* вообще, какъ объ единствѣ энтелехіи съ герменевтическимъ характеромъ, а также и спеціально объ интуитивныхъ герменейяхъ,

такъ какъ, принимая во вниманіе расширенное значеніе энтелехіи, гдѣ въ ея сферу вводится и quasi-энтелехія, мы можемъ сказать, что всякое сознаніе можетъ быть герменевтическимъ сознаніемъ. Мы выбираемъ для анализа именно интуиціи не потому, будто индивидуальное тожественно интуитивно многообразному, — а потому, что въ интуиціи имѣемъ дѣло съ первичноданнымъ, и если здѣсь мы сможемъ отвѣтить на вопросъ, какъ мы приходимъ къ установленію энтелехіи, то потомъ прослѣдить ея данность въ другихъ характерахъ уже не составитъ столь трудной задачи.

Мы различали два рода интуицій: интуиціи опытныя и интуиціи идеальныя или интуиціи сущности; теперь это раздѣленіе выступаетъ для насъ въ совершенно новомъ свѣтѣ, такъ какъ мы видимъ насколько было условно самое наименованіе ихъ „родами“ или „классами“ или какъ-нибудь иначе. Рѣчь идетъ, слѣдовательно, просто объ одномъ „источникѣ“ первичной данности, о началѣ или о первоначалѣ, „происхожденіи“ въ спеціфическомъ смыслѣ, Ursprung, но о различныхъ устремленіяхъ взгляда „въ“ него, различныхъ установкахъ, которыя и даютъ различіе въ усмотрѣніи. Поэтому, когда поднимается вопросъ о первичной данности, то отвѣта на него должно искать согласно основному требованію принципа всѣхъ принциповъ. Тутъ можетъ возникнуть прежде всего вопросъ, не является ли и данность энтелехіи просто первичной данностью, которую мы могли бы назвать данностью интуитивной? Тогда намъ пришлось бы говорить объ особаго рода *интеллигибельной интуиціи*, какъ требуетъ соотвѣтствіе со всѣмъ сказаннымъ. Но какъ мы должны были бы это понимать? Есть это — третій „родъ“ интуиціи на ряду съ первыми двумя? И въ такомъ случаѣ мы имѣли бы характеристику и какого-то третьяго рода предметовъ на ряду съ предметами опытно и идеально дан-

ными, и это какъ будто согласовалось бы съ тѣмъ, что энтелехія усматривается не во всякой вещи и не во всякомъ предметѣ. Однако, это легко опровергается простымъ обращеніемъ къ описанію,—и если здѣсь еще могутъ быть сомнѣнія при естественной установкѣ, въ виду разнаго рода интроекціи и антропоморфизма, то при феноменологической они исчезаютъ, такъ какъ можно показать, что существуютъ предметы, къ сущности которыхъ наличность энтелехіи не относится, самое большее—въ нихъ можно говорить о quasi-энтелехіи. Съ другой стороны, такое утвержденіе означало бы ничто иное, какъ то, что здѣсь высказывается идея новой установки, но это не соотвѣтствовало бы пройденному нами феноменологическому пути, который вѣдь и открылъ наличность интеллигибельной интуиціи. Тамъ оказалось, что усмотрѣніе энтелехіи привязывается къ тетическому акту и безъ него существовать не можетъ. Если мы опять-таки обратимся къ феноменологическому анализу интуиціи съ цѣлью описанія самого характера интеллигибельности въ первично данномъ, то мы найдемъ, что, дѣйствительно, въ этомъ первично данномъ, поскольку мы его беремъ въ цѣлостности нашего переживанія, онъ оказывается налицо. Однако и это не говоритъ еще въ пользу его собственной первичности, такъ какъ въ томъ же цѣломъ мы находимъ въ его конкретности многое множество даннаго и не первично даннаго, такъ какъ констатируемъ всегда еще воспоминанія, образы, представленія и проч. Однако имѣемъ ли мы право относить усмотрѣніе энтелехіи цѣликомъ къ репродуктивному содержанію переживанія?

Вотъ здѣсь и обнаруживается совершенная своеобразность ноэтической стороны герменевтическаго положенія. Если бы мы не могли въ энтелехіи усмотрѣть ничего, кромѣ репродуктивнаго содержанія, то мы должны были бы признать, что она всецѣло сво-

дится къ содержанію интуицій и въ концѣ концовъ попали бы въ довольно странное положеніе, защищая, согласно принципу всѣхъ принциповъ, при естественной установкѣ чистый сенсуализмъ, а при феноменологической—чистый интеллектуализмъ. Но и утвержденіе за интеллигибельной интуиціей презентативнаго характера налагаетъ большую отвѣтственность, такъ какъ при несводимости ея въ цѣломъ къ этимъ двумъ характеристикамъ первичной данности передъ нами возникаетъ въ высшей степени трудная проблема объ источникѣ герменевтическихъ актовъ. Дѣйствительно, попытка путемъ чистаго описанія выдѣлить презентативные моменты интеллигибельной интуиціи наталкивается на исключительныя трудности. Во всѣхъ примѣрахъ, какіе бы ни выбрали для анализа,—въ простой естественной установкѣ,—мы *единственно* о содержаніи интеллигибельной интуиціи не можемъ сказать того, что говоримъ объ содержаніи другихъ интуицій, мы не можемъ „прощупать“ непосредственно ея первичность и сказать: вотъ она! Въ естественной установкѣ вещи постоянно выступаютъ передъ нами какъ знаки; языкъ, искусство, всякій соціальный предметъ, организмы, люди и проч. и проч.—всегда выступаютъ, какъ знаки и со своимъ внутреннимъ интимнымъ смысломъ. Но мы его не видимъ, не слышимъ, не осязаемъ, а „*знаемъ*“ все-таки. Мы знаемъ, что der Tisch *значитъ* столъ, столъ *значитъ* орудіе для такой-то цѣли, вотъ тутъ уже его смыслъ, его энтелехія; мы знаемъ, что у птицы крылья *для* летанія; что данный памфлетъ написанъ *для* протеста; наконецъ, просто, вотъ, лежитъ что-то *для* чего-то! И феноменологическій анализъ соотвѣтственныхъ предметовъ покажетъ намъ только, что, дѣйствительно, къ сущности соціальнаго относится имѣть цѣль, т.-е. обладать энтелехіей, тоже къ сущности организма и проч. Не трудно, анализируя эти примѣры въ любой

области жизненныхъ отношеній замѣтить, что здѣсь въ высшей степени трудно установить именно презентативные моменты, такъ какъ фактически мы будемъ всюду восходить или нисходить въ сторону разнаго рода *умозаключеній* и въ результатѣ будемъ терять ихъ начало гдѣ-то въ темныхъ догадкахъ о своемъ дѣтствѣ. Но и этотъ естественный анализъ уже долженъ былъ остановить свое вниманіе на другой въ высшей степени интересной сторонѣ этого „узнаванія", — мы сплошь и рядомъ приходимъ къ конечному пункту, который характеризуемъ словами: мнѣ сказалъ такой-то, я прочелъ тамъ-то, учился въ школѣ и т. п. При чемъ, среди такъ узнанныхъ „фактовъ" есть много такихъ, которые навсегда и останутся узнанными отъ „другого", отъ „свидѣтеля", хотя въ то же время нерѣдко обнаруживается, что именно энтелехію или цѣлемѣрность мы „видимъ" и *по иному*, чѣмъ передающій „свидѣтель", не оспаривая самого факта. Конечно, опять здѣсь играютъ роль выводы и можетъ быть другія показанія, сопоставленіе ихъ, и т. п. Но стоитъ обратиться къ феноменологическому анализу и мы увидимъ, что наше „самостоятельное" отношеніе, наша „критика" и „интерпретація" относятся къ самой сущности интеллигибельной интуиціи, но также къ ея сущности относится то, что мы ее „вкладываемъ" и въ интуицію и во всякій тетическій актъ, слѣдовательно, налицо всегда есть особаго рода направляемость въ сторону энтелехіи, которая точно также не сводится къ актамъ интуитивнаго воспріятія, какъ напр., не сводятся аттенціональныя превращенія и вообще акты вниманія. Но есть и принципіальное различіе: акты вниманія, вообще чистые акты Я, ничего сами по себѣ не даютъ (кромѣ себя), а здѣсь нѣчто дается, „прибавляется" къ даннымъ интуиціи.

Очевидно, нужно обратить вниманіе на само это

„ученіе“, „узнаваніе отъ другихъ“ и проч. Есть „факты“, которые *иначе* нами *не* воспринимаются, какъ изъ передачи другого. но передача другого не есть сущность соотвѣтственныхъ вещей, не есть актъ сознанія, какъ направляемость, сама передача составляетъ интенціональный объектъ, но не является *сознаніемъ чего-нибудь.* Нужно обратиться именно въ эту сторону, въ сторону того, какъ мы приходимъ къ тому, что „передача“ является для насъ „первоначаломъ“. Не о психологіи идетъ рѣчь, не о томъ, какъ „развивается“ это восприниманіе и пониманіе „передачи“, а о томъ чудесномъ, что само дѣлаетъ ее возможной, что также имѣетъ свою психологическую сторону, но что должно быть усмотрѣно въ своей сущности, потому что не трудно убѣдиться, что оно само только и дѣлаетъ сколько-нибудь осмысленными всякія психологическія объясненія. Мы психологически сколько угодно можемъ говорить о взаимодѣйствіи индивидовъ, объ общемъ духѣ и еще о чемъ угодно, но важно, что къ сущности самого сознанія принадлежитъ не только усматривать, но и *понимать, уразумѣвать* усмотрѣнное. И это „уразумѣніе“ не есть только умозаключеніе, какъ не есть оно только и репрезентативная функція вообще, но и презентативная. Она, дѣйствительно, окрыляетъ предметы, одушевляетъ ихъ, и мы, дѣйствительно, можемъ говорить объ особой группѣ предметовъ, къ сущности которыхъ относится *быть уразумѣваемыми.* Феноменологическій анализъ охватываетъ собою всякое психологическое раздѣленіе и держитъ подъ собою это чудесное единеніе индивидовъ, какъ одинъ изъ „актовъ“ на ряду со множествомъ другихъ, для него нѣтъ „одиночныхъ тюремъ“, о которыхъ говоритъ Зигвартъ. *Абсолютное соціальное одиночество, „одиночная камера“, есть удѣлъ не индивида какъ такого, а только сумасшедшаго;* утерять способность интеллигибельной интуиціи,

уразумѣнія, даже при полномъ совершенствѣ интуицій опытной и идеальной,—значитъ сойти съ ума,—единственный путь выхода изъ соціальнаго единенія.

Но разъ къ сущности сознанія въ какихъ бы то ни было актахъ его принадлежитъ это „свойство“ ломать перегородки и проникать въ интимное того, что само хочетъ быть такимъ замкнутымъ, то эта сторона „духа“ или вѣрнѣе самъ *духъ-разумъ* долженъ быть обнаруженъ и въ нормальной естественной установкѣ. Здѣсь не входитъ въ наши планы излагать психологію уразумѣнія, мы обращаемъ вниманіе только на слѣдующій фактъ: сколько бы мы ни говорили объ уразумѣніи, которому мы „научаемся“, всегда несомнѣннымъ остается наличность „способности“ къ нему, особой bernoccollo уразумѣнія, и какъ это присуще всякой „способности“, въ разной степени отъ тупости и до дара. Consensus,—*συνθήκη*, о которой говоритъ Аристотель,—не можетъ быть разсматриваемъ, какъ результатъ какого-то развитія, а самъ consensus есть условіе развитія, и въ психологически-біологическомъ развитіи, очевидно, на первомъ планѣ для объясненія этого consensus'a должно быть привлечено *единство рожденія*. Не только фактъ пониманія рѣчи, но въ еще большой степени фактъ пониманія въ предѣлахъ рода, вплоть до самыхъ неопредѣленныхъ формъ его, какъ механическое подражаніе, симпатія, вчувствованіе и проч., суть только проявленія этого единаго, условливающаго всякое общежитіе, *„уразумѣнія“*, какъ функціи *разума*.

Примѣнительно къ постановкѣ вопроса въ пятой главѣ, мы убѣждаемся теперь, что смыслъ явленія, поскольку онъ открывается въ содержаніи предмета, дѣйствительно, заключаетъ въ себѣ правило раскрытія вещи въ ея дѣйствительномъ бытіи. Но это правило открывается только черезъ уразумѣніе въ энтелехіи

самого предмета, и тутъ только оно выступаетъ въ своемъ принципіальномъ значеніи, такъ какъ изъ него усматривается принципъ осмысленія *всякаго* предмета. Подобно тому, какъ смыслъ идеальнаго предмета лежитъ въ самой его идеальности, и смыслъ абстрактнаго— въ его абстрактности, какъ несамостоятельномъ бытіи, такъ открывается и смыслъ конкретнаго въ его „переводящемъ“ отношеніи части и цѣлаго, гдѣ усмотрѣніе энтелехіи и есть ничто иное, какъ полное узрѣніе „идеи“ въ ея выполняющемъ значеніи. Чисто-формальнаго констатированія отношенія части-цѣлаго бываетъ достаточно для опредѣленія „дѣйствительности“ вещи; такимъ образомъ оно и можетъ послужить эвристическимъ средствомъ для перехода къ уразумѣнію конкретнаго, такъ какъ, откуда, въ самомъ дѣлѣ, какъ не изъ энтелехіи проистекаетъ принципіальное различеніе между „цѣлымъ“ и „суммою“? Что, какъ не „назначеніе“ говоритъ о разницѣ двухъ такихъ „суммъ частей“, какъ напр., „цѣлый“ стаканъ и „разбитый“, эта страница— набранная и разсыпанная въ наборной кассѣ, и т. д., и т. д.?

Въ этомъ аспектѣ дѣйствительнаго бытія пріобрѣтаетъ новый видъ и проблема „выраженія“. Бытіе разсудка, ограниченное въ тетической дѣятельности установленія положеній, только благодаря еще глубже проникающему уразумѣнію, выступаетъ, какъ осмысливающая функція, и по новому освѣщаетъ свой „выражающій“ слой. „Выраженіе“ (понятіе) какъ бы распадается на двѣ части: и рядомъ съ чисто логической, разсудочной, формой „охвата“ и „обниманія“, мы замѣчаемъ другой, разумный моментъ „осмысленія“ и „уразумѣнія“. Бытіе разума состоитъ въ герменевтическихъ функціяхъ, устанавливающихъ разумную мотивацію, исходящую отъ энтелехіи, какъ „носителя“ предметнаго бытія, какъ „духа предмета“. Послѣдній находитъ свою характеристику въ *логосѣ*,—„выраженіи“,—

проникающемъ предметъ и составляющемъ явленіе, „обнаруженіе“, „воплощеніе“ духа. Его „объективированіе“, будучи разумнымъ, мотивированнымъ, есть организующая направленность различныхъ формъ духа въ ихъ соціальной сути: языкъ, культъ, искусство, техника, право.

Съ этой стороны открываются совершенно новые пути къ конститутивному раскрытію, какъ высшихъ регіональныхъ категорій, такъ и всякой индивидуально-опытной данности. При чемъ, принимая во вниманіе наличность *полной* осмысленности только въ *полной* же конкретности, не трудно видѣть, что само „размѣщеніе“ регіональныхъ областей находитъ свой разумный принципъ въ самомъ исходномъ пунктѣ конституированія конкретно-разумной дѣйствительности. Строгое соблюденіе „принципа всѣхъ принциповъ“, что касается „явленій“, и послѣдовательное проведеніе принципа законодательства самой „дѣйствительности“ въ явленіяхъ, гарантируютъ полученіе „дѣйствительнаго“ смысла „міра“, въ его дѣйствительной разумности, — никакая „субъективность“ интерпретацій не можетъ принципіально закрыть „объективности“ интерпретируемаго.

Къ этому остается добавить заключительный выводъ, что „раздѣленіе“ интуицій на интуиціи опытныя и сущности по самому смыслу и существу своему есть раздѣленіе исключающее третью возможность, такъ какъ это раздѣленіе не есть установленіе *двухъ* видовъ или родовъ, какъ было показано, а есть указаніе на путь „устремленія“ отъ опытнаго къ сущности въ самомъ предметѣ черезъ неограниченную перспективу спецификаціи и генерификаціи. Поэтому вообще и принципіально существуетъ только *одна единая* интуиція и это есть *опытъ* въ самомъ объемлющемъ смыслѣ слова, и какъ бы ни было велико многообразіе тѣхъ видовъ и формъ бытія, которые охватываются этимъ смысломъ. Если имѣть въ виду дѣйствительное содержаніе всякаго

дѣйствительнаго переживанія, то можно сказать еще больше: всякій дѣйствительный опытъ есть опытъ сенсуальный съ фактической необходимостью въ его содержаніи опредѣленныхъ data ощущеній. Въ этомъ направленіи для насъ нѣтъ ни малѣйшаго повода дѣлать исключенія для опыта мистическаго или откровеннаго,— какъ первичная данность, онъ есть прежде всего данность опытной интуиціи, и при томъ съ сенсуальнымъ содержаніемъ. И не просто бытіе, открывающееся въ этомъ опытѣ отличаетъ его отъ другихъ видовъ бытія, но прежде всего *интеллигибельно* въ ней усматриваемое, каковое, впрочемъ, и вообще опредѣляетъ впервые видъ и форму бытія въ его специфической мотиваціи; откуда слѣдуетъ, что и „мистическое воспріятіе“ не есть особый „видъ“ интуиціи, а тоже „опытная“ интуиція, но со специфической энтелехіей ея предмета, и слѣдовательно, представляетъ собою не особый видъ познаваемаго, а особый родъ „уразумѣваемаго“; въ этомъ свѣтѣ и весь міръ мистики и откровенія есть *тотъ же* міръ, того же *опыта*, но особаго уразумѣнія.

Затронутый вопросъ имѣетъ потому существенное значеніе, что это есть единственная форма *опыта*, которая съ видимымъ основаніемъ могла быть противопоставлена, или поставлена рядомъ, съ опытомъ чувственнымъ. Но „видимость“ этого основанія легко явствуетъ изъ любого описанія мистическаго опыта, гдѣ наличность чувственнаго содержанія не только неизбѣжно констатируется, но и принимаетъ сплошь и рядомъ особенно яркое и интенсивное изображеніе. Что касается утвержденія самого мистическаго уразумѣнія опыта, то, какъ явствуетъ изъ предыдущаго, условіемъ его является не рѣшеніе второстепеннаго вопроса о мѣстѣ уразумѣнія въ немъ этическаго или эстетическаго, а объ удовлетвореніи требованія, съ которымъ выступаетъ для своего „пріятія“ самъ уразумѣваемый

Духъ. Устраненіе „одиночества“ черезъ единство рожденія и единокровность всего „разумнаго“ въ соборно-соціальномъ единеніи и мотиваціи Его объективированій есть въ этомъ смыслѣ и столпъ Его самого.

Такое освѣщеніе вопроса даетъ, думается намъ, право на проведеніе границы между философіей уже въ ея цѣломъ и тѣмъ „особымъ“ уразумѣніемъ, которое можетъ стать на ея собственное мѣсто. Это новое отграниченіе философіи, очевидно изъ только что сдѣланныхъ замѣчаній, принципіально иного рода и иного значенія, чѣмъ ея отграниченіе отъ „спеціальныхъ“ уразумѣній спеціальныхъ наукъ. Философія черезъ „уразумѣніе“ міра, какъ онъ *есть*, черезъ самоуразумѣніе разума, тѣмъ самымъ приходитъ къ его „правдѣ“ и его „красотѣ“. „Красота спасетъ міръ“, „міръ осуществляетъ правду“, „разумъ — его движитель“ и тому подобное,—всѣ эти утвержденія и прозрѣнія объединяются „мірно“, мірски, *свѣтски*, въ одной задачѣ философіи: въ *оправданіи міра*, въ его *полномъ* о-„правда“-ніи. „Міръ долженъ быть оправданъ *весь*, чтобы можно было жить“. Слѣдовательно, межа, которая тутъ пролагается между философіей и названнымъ „особымъ“ уразумѣніемъ міра, опредѣляется ясно: для философіи нѣтъ *въ мірѣ* „грѣха“ и „преступленія“...

Отсюда философія всегда — тревога, всегда — притязаніе, всегда—безпокойство,—философъ не имѣетъ пристанища; и въ этомъ самая большая цѣнность философіи—свобода; только какъ раба и служанка можетъ она подойти къ „тому пристанищу, гдѣ умиряется тревога сердца, гдѣ усмиряются притязанія разсудка, гдѣ великій покой нисходитъ въ разумъ“...[1])

[1]) Слова *о. Флоренскаго*, Столпъ и Утвержденіе Истины. М. 1914. Стр. 5. „Да, въ жизни все мятется,—говоритъ онъ еще (стр. 12),—все зыблется въ миражныхъ очертаніяхъ. А изъ глуби души подымается нестерпимая потребность опереть себя на „Столпъ и Утвержденіе

Философъ говоритъ:[1]) „Бѣгство отъ міра мыслимо лишь какъ бѣгство отъ того міра, который знакомъ,

---

Истины"". Но почему же должно удовлетворять эту „потребность" и отвернуться отъ того, гдѣ „все мятется"? Потому что это—„преступленіе"?.. — О. Флоренскій питаетъ *„надежду на чудо"*, на *„даръ*, какъ gratia quae gratis datur" (40—41) въ своей попыткѣ преодолѣть скепсисъ,—это преодолѣніе должно быть и преодолѣніемъ существенной антиномичности, противорѣчія, проникающаго все и вся. Если я правильно понимаю, то она преодолѣется, „когда познаётся и познаётся Утѣшитель, какъ Ипостась" (128). Не трудно видѣть, что въ „особомъ" уразумѣніи, это—проводимая нами мысль. Но именно съ „Грѣха" начинается все по разному. *„Грѣхъ есть беззаконіе"*,—беретъ о. Фл. у св. Іоанна Богослова (168), и „Преступленіе есть *пре*-ступленіе за границу, черту, предѣлъ „закона", „какъ и *пре*-любодѣяніе есть половое дѣяніе за границею, опричь черты должнаго" (700). Но вѣдь и *пре*-мудрый, и *пре*-благій, и *пре*-красный... Конечно, и это—*пре*-ступленіе! Какъ же быть? И развѣ gratia quae gratis datur не есть *пре*-ступленіе?.. А вотъ тоже „грѣхъ": „Умершій мужъ, посѣщающій ночьми свою тоскующую вдову; сынъ или дочь таинственнс приходящія изъ далекой разлуки къ родителямъ; женихъ, являющійся невѣстѣ, или наоборотъ; ангелъ свѣта слетающій къ запостившемуся и возгордившемуся подвижнику;—*всѣ эти случаи вампиризма и бѣсо-явленія.....*" (698, подчеркнуто мною)!.. Ну, а что, если и... страшно вымолвить!?...

Конечно, можно и по другому, но тутъ я могу къ о. Флоренскому обратиться только съ *вопросомъ*. *Первый законъ:* „А отъ древа познанія добра и зла, не ѣшь отъ него; ибо въ день, въ который ты вкусишь отъ него, смертію умрешь". *Первое пре-ступленіе*: захотѣлъ человѣкъ умереть. „И сказалъ Господь Богъ: вотъ, Адамъ сталъ какъ одинъ изъ Насъ, зная добро и зло; и теперь какъ бы не простеръ руки своей, и не взялъ также отъ древа жизни, и не вкусилъ, и не сталъ жить вѣчно. И выслалъ его Господь Богъ....." Но запрета взять отъ древа жизни, значитъ не было. Потомъ пошли потомки Каина, строили города, жили въ шатрахъ со стадами, играли на гусляхъ и свирѣляхъ, были ковачами всѣхъ орудій изъ мѣди и желѣза, но были у Каина и другіе потомки, „другое сѣмя вмѣсто Авеля", и отъ нихъ произошелъ Человѣкъ, Сынъ Человѣческій, который „взялъ отъ древа жизни" и черезъ это *о-правдалъ* міръ. Но къ чему же Духъ влечетъ, къ о-правданію или къ „блаженству" и „вѣчной памяти" (стр. 185)?.. [Скажутъ, можетъ быть,—ересь, оригенизмъ?—Ничего подобнаго!]

[1]) Lotze, Mikrokosmus B. III. 5. Aufl. Lpz. 1909. S. 48.

отъ той жизни, которую переживали. Только воспоминаніе о богатствѣ духовнаго существованія, о счастьи и несчастьи, надеждахъ и разочарованіяхъ, заключающихся и зарождающихся въ общномъ сплетеніи человѣческихъ стремленій, можетъ доставить уединенной созерцательности предметъ размышленія, раздумывая надъ которой она образуетъ свои представленія сверхчувственной жизни. Кто ничего не пережилъ, того уединеніе не сдѣлаетъ мудрѣе, а обхожденіе съ явленіями природы и мыслями, которыя еще могъ бы уберечь отрѣшенный отъ человѣческаго общества духъ, не могло бы привести къ иному миру, кромѣ того, какимъ обладаетъ животное".

Заключеніе.

Мы не рѣшаемъ здѣсь открывшихся задачъ, а только указываемъ ихъ. Мы перешли отъ феноменологической проблематики къ этимъ уже не чисто философскимъ проблемамъ, желая показать ея связанность съ проблемами живого *эмпирическаго* познанія и, такимъ образомъ, иллюстрировать, какъ изъ ея собственныхъ проблемъ выдвигаются новыя проблемы и для нея самой и для научнаго познанія во всѣхъ его сферахъ. Дѣйствительно, сфера развернувшихся вопросовъ показываетъ, что феноменологія можетъ и должна быть основной наукой во всѣхъ смыслахъ и отношеніяхъ, и выбранный нами спеціальный вопросъ иллюстрируетъ на частномъ примѣрѣ, какъ въ свѣтѣ ея основаній связываются въ одно проблемы отъ частно-научныхъ до самыхъ общихъ философскихъ. Мы, въ нашемъ примѣрѣ, нашли почву для постановки не только психологическихъ и соціальныхъ проблемъ, придя къ нимъ отъ общаго вопроса о цѣляхъ и мотиваціяхъ данныхъ намъ связей въ единомъ цѣломъ міровой осмысленности и цѣлесообразности во всѣхъ его конкретныхъ обнаруженіяхъ и въ тѣхъ индивидуальныхъ завершеніяхъ ихъ, черезъ которыя только и можетъ быть построено единое цѣльное и конкретное познаніе, познаніе по существу философское.

На самое феноменологію, такимъ образомъ, въ ея цѣломъ мы посмотрѣли здѣсь sub specie endelechiae, и видимъ, понимаемъ, ея смыслъ въ ея конечныхъ задачахъ,

быть основной философской наукой для положительнаго творчества въ области философіи. Это—основаніе, такъ что это благодарная почва, на которой рождается и развивается философская проблематика. Нельзя во что бы то ни стало отстаивать этого развитія въ его деталяхъ и частностяхъ, но мы видимъ здѣсь твердыя основанія въ самихъ принципахъ, чуждыхъ софистическихъ уловокъ негативизма и гносеологизма. Субъективно можетъ быть и не всѣ принципы феноменологіи одинаково цѣнны, мы подчеркиваемъ, поэтому, какъ резюме всего изложенія то, что представляется такимъ на нашъ взглядъ и въ нашей интерпретаціи.

Краеугольный камень всего зданія феноменологіи составляетъ твердое установленіе ею презентативизма всего сущаго во всѣхъ его видахъ и формахъ для нашего сознанія, чѣмъ одинаково наносится ударъ и феноменализму и кантовскому дуализму. Принципъ всѣхъ принциповъ остается единственнымъ критеріемъ при установленіи всякой формы и всякаго вида бытія, дѣйствительное осуществленіе этого принципа приводитъ къ абсолютной очевидности, къ источнику провѣрки высказываній объ этомъ бытіи, и этимъ разрушается всякое софистическое построеніе сущаго „отъ себя“. Анализъ непосредственно и первично даннаго приводитъ къ утвержденію абсолютно даннаго въ имманентномъ воспріятіи, и этимъ обезвреживаются всѣ усилія релативизма свести философію ни къ чему. Строгая коррелативность предмета и сознанія послѣ этого служитъ достаточной гарантіей успѣха при утвержденіи отношеній и формъ всякаго рода бытія. Наконецъ, констатированіе множества и многообразія предметовъ, выступающихъ всегда, какъ задачи, еще подлежащія нашему разрѣшенію, открываетъ полную химеричность всѣхъ попытокъ апріорно постигнуть бытіе, какъ продуктъ логизирующаго разсудка, руко-

водящагося по большей части однимъ уже достигнутымъ образцомъ. Догма „образцовой науки“ („математическаго естествознанія“!) этимъ опровергается не только, какъ догма, но и самый методъ „конструированія“, „образованія понятій“ и под., раскрываются въ своей вдовьей безплодности. Живой и продуктивный методъ описанія не терпитъ никакихъ теоретическихъ конструкцій, а неисчерпаемое поприще для приложенія своихъ силъ онъ находитъ въ единственномъ непосредственномъ источникѣ и пунктѣ приложенія всякаго творчества—въ интуиціи. Одной изъ самой большихъ заслугъ феноменологіи является то, что старый споръ о единичномъ и общемъ, реализмѣ и номинализмѣ, она перевела изъ сферы безкровныхъ абстракцій въ живую гущу интуитивнаго опыта, который въ цѣломъ переживанія и составляетъ „начало“ и „источникъ“ всякаго философствованія. Феноменологія съ ея методомъ редукцій и различенія установокъ открываетъ новые міры бытія, но не по ту сторону отъ нашего дѣйствительнаго бытія, а въ немъ самомъ, точно также усматриваемые интуитивно всякимъ „не слѣпымъ по отношенію къ идеямъ“,—платоновское царство идей раскрывается намъ какъ наше царство. Съ разрѣшеніемъ вопроса объ отношеніи общаго и единичнаго устанавливается, или вѣрнѣе, вновь обнаруживается то непосредственное единство ихъ, въ которомъ мы живемъ и дѣйствуемъ, и само содержаніе жизни одушевляется не только черезъ открывающіяся въ немъ значенія, но и черезъ тотъ внутренній смыслъ, благодаря которому возникаетъ въ насъ чувство собственнаго мѣста въ мірѣ и всякой вещи въ немъ. Ужасы, которые разсказываетъ Бергсонъ, были бы на самомъ дѣлѣ, и философія не могла бы спастись отъ нихъ, если бы въ самомъ бытіи, какъ цѣломъ, и за кошмарными и чудовищными сторонами его не открывалась возможность уловить смыслъ

и значеніе. Бытіе есть бытіе не только потому, что оно констатируется, но оно должно быть и оправдано, но это оправданіе не въ законахъ его, а въ его осмысленности,—здѣсь также имѣетъ свой глубокій смыслъ, сказанное по другому поводу: „А если закономъ оправданіе, то Христосъ напрасно умеръ"...

Здѣсь уже мы собственно выходимъ за предѣлы того, что подлежало нашему резюмированію, но мы остановились на моментѣ въ высокой степени важномъ для всей современной философіи и ея будущаго. Съ одной стороны, въ настоящее время получила совершенно всеобщее признаніе мысль о недостаточности и неудовлетворительности логизирующаго познанія въ понятіяхъ, и эта мысль пріобрѣтаетъ тѣмъ болѣе яркое выраженіе, и тѣмъ яснѣе обнаруживаетъ свое значеніе, чѣмъ рѣшительнѣе мы отвернемся отъ софистическихъ поддѣлокъ подъ философію и зададимся прямымъ философскимъ вопросомъ, съ цѣлью искать его рѣшеніе не въ „теоріи познанія", а въ „жизни бытія". Брадли удачно формулировалъ идею этой неудовлетворенности: „Вселенная—не балетъ безкровныхъ категорій"!—Но все-таки „балетъ"?... Это зависитъ только отъ того, имѣетъ ли она смыслъ или quasi-смыслъ, и въ чемъ этотъ смыслъ? Но отвѣтить на этотъ вопросъ не было возможности, пока во вселенной ничего не *видѣли*, кромѣ безкровныхъ категорій и упитанныхъ интуицій.

Однако съ другой стороны, какъ ни сильна неудовлетворенность этимъ „категоріальнымъ" пониманіемъ бытія, средства для положительнаго устраненія этой неудовлетворенности примѣняются не всегда годныя. Часто вмѣсто изслѣдованія того, чѣмъ же не удовлетворяетъ насъ раціональное познаніе, и слѣдовательно, критическаго анализа того, что же въ раціональномъ познаніи не удовлетворительно, составляетъ ли это неудовлетворительное его сущность, какъ это и почему,

вдругъ развѣнчивается и обезцѣнивается орудіе, столько вѣковъ вѣрно служившее истинѣ, и, словомъ, вмѣсто отысканія плохого въ немъ и исправленія, оно цѣликомъ забраковывается. Ratio, какъ орудіемъ пользовался Платонъ, имъ же пользуются и современные эпигоны другихъ великихъ умовъ,—почему же неудовлетворительность этого орудія въ рукахъ послѣднихъ должна вести къ отрицанію самого орудія? Вмѣсто отвѣта на этотъ вопросъ мы не рѣдко встрѣчаемъ провозглашеніе такихъ средствъ, которыя и оцѣнкѣ, какъ средства, не подлежатъ. И все-таки мы рукоплещемъ декадентской философіи, взывающей къ темнымъ сторонамъ сознанія и направляющейся реабилитировать то, чѣмъ человѣкъ *не* отличается отъ скота, и имя ratio меркнетъ въ тьмѣ инстинкта или élan vital... Но пока автору „Le Rire“ удалось открыть „смѣшныя“ стороны раціональной философіи, положительная же философія требуетъ и положительныхъ средствъ, а, какъ мы хотѣли здѣсь показать, эти средства должны быть не только осмысленными, но средствами самого смысла,—самимъ *разумомъ*.

