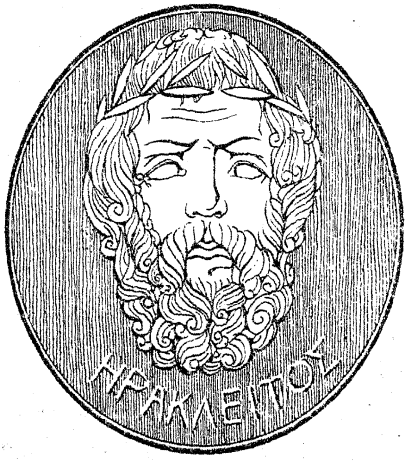
ΑΝΤΙΓΡΑΦΟ

ΛΟΓΟΣ



MCMX

АННУЛИРОВАНО

ЛОГОСЪ

Международный ежегодникъ по философіи культуры.

РУССКОЕ ИЗДАНІЕ.

Выходитъ 2 раза въ годъ книжками, въ 15 листовъ каждая.

ПРИ БЛИЖАЙШЕМЪ УЧАСТІИ:

В. Вернадскаго, И. Гревса, Ѳ. Зѣлинскаго, Б. Кистяковскаго, А. Лаппо-Данилевскаго, Н. Лосскаго, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка.

КНИГА ПЕРВАЯ.

Книгоиздательство «МУСАГЕТЪ».
Москва—1910.

Пров 38
ПРОВ. 1957
БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ
2222
34

СОДЕРЖАНІЕ:

Отъ редакціи.
Г. Риккертъ (Фрейбургъ въ Бр.). О понятіи философіи.
Э. Бутру (Парижъ). Наука и философія.
Р. Кронеръ (Фрейбургъ въ Бр.). Философія «Творческой эволюціи» (А. Бергсонъ).
С. Гессенъ (Петербургъ). Мистика и метафизика.

К. Фосслеръ (Вюрцбургъ). Грамматика и исторія языка.

Ѳ. Степпунъ (Москва). Трагедія творчества (Фр. Шлегель).

Б. Яковенко (Римъ). Теоретическая философія Г. Когена.
Б. Яковенко (Римъ). Обзоръ нѣмецкой философіи за послѣдніе годы.
Библіографія.
Рецензіи о книгахъ Windelband'a, Maier'a, Münsterberg'a, Rey'a, Croce, Varisco, Викторова, Гуссерля, Джемса; Куно Фишера, Гершензона; Meyerson'a, Enriquez'a, Чупрова, Рыкачева, Франка; Christiansen'a, А. Бѣлаго, В. Иванова; Бутру, Джемса, Эйкена.
Замѣтки: 25-лѣтіе московскаго психологическаго о-ва. — Отто Либманнъ.

Русское изданіе «Логоса» издается подъ общей редакціей С. І. Гессена (Петербургъ), Э. К. Метнера и Ѳ. А. Степпуна (Москва). Рукописи и запросы просятъ направлять по адресу книгоиздательства «Мусагетъ» (Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9), съ надписью «для Логоса».

Кромѣ русскаго издается еще нѣмецкое изданіе (выходитъ 3 раза въ годъ книжками въ 8 листовъ каждая) подъ общей редакціей: Г. Мелиса, Р. Кронера (Фрейбургъ въ Бр.), А. Руге (Гейдельбергъ), при ближайшемъ участіи: Макса Вебера, Виндельбанда, Г. Вёльфлина, О. Гирке, Гуссерля, Зиммеля, Мейнеке, Риккерта, Трёльша, Фосслера, Эйкена. Книгоиздательство И. Ц. Б. Моръ (П. Зибекъ) въ Тюбингенѣ.

Съ 1911 г. предполагается основаніе итальянскаго и французскаго изданій «Логоса». Представители редакціи: во Франціи—Бенруби (Парижъ); въ Италіи—Ольски (Флоренція).

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Типографія Русскаго Товарищества. Москва.

Отъ редакціи.

«Безусловно независимая и въ себѣ увѣренная дѣятельность человѣческаго ума — есть собственная стихія философіи. Невозможно произвести чего-нибудь истинно великаго въ какой бы то ни было сферѣ человѣческой дѣятельности, если нѣтъ полной увѣренности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что дѣятельность въ ней имѣетъ самостоятельное и безконечное значеніе».

Владиміръ Соловьевъ.

I.

СОВРЕМЕННЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ РАСПАДЪ И КУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНІЕ ФИЛОСОФІИ.

Впервые проснувшись къ самостоятельной жизни, русская философская мысль въ лицѣ романтиковъ славянофиловъ жадно устремилась навстрѣчу всеобъемлющему, всѣ стороны жизни и мысли охватывающему синтезу. Это стремленіе, казалось, столь роднило ее съ духомъ всякой подлинной философіи, съ неустаннымъ стремленіемъ ея къ завершенію и системѣ. Но сознательно стремясь къ синтезу, русская мысль безсознательно двигалась въ направленіи къ хаосу и, сама хаотичная, ввергала въ него, поскольку ею владѣла, и всю остальную культуру Россіи. Причина этой трагической подмѣны коренилась, а быть можетъ и все еще коренится въ томъ основномъ фактѣ, что мысль наша никогда не была вполнѣ свобод-

ною и вполнѣ автономною. Основные принципы русской философіи никогда не выковывались на медленномъ огнѣ теоретической работы мысли, а извлекались въ большинствѣ случаевъ уже вполнѣ готовыми изъ тѣмныхъ нѣдръ внутреннихъ переживаній.

Лишь частнымъ случаемъ этого общаго правила является и основное заблужденіе славянофильской школы. Свое всеобъемлющее единство она тоже не создала, какъ принципъ въ процессѣ теоретическаго мышленія, а просто вскрыла, какъ основной фактъ внутренней жизни. Но единство, какъ данность внутренней жизни, есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ единство, какъ заданность теоретической мысли.

Въ первомъ случаѣ оно есть темный ирраціональный корень, единящій всю полноту нашихъ переживаній. Во второмъ случаѣ оно есть кристально-ясная сфера раціональнаго объединенія всѣхъ мотивовъ обще-культурнаго и въ особенности философскаго творчества.

Дѣлая единство жизни критеріемъ подлинной философской работы, славянофильство роковымъ образомъ приходило къ слишкомъ скорому пріятію синтеза, къ подмѣнѣ единства заданнаго уже готовымъ единствомъ. Но двигаясь по линіи этой подмѣны, славянофильство неминуемо должно было двигаться и къ отрицанію безконечной прогрессивности исторіи во всѣхъ областяхъ культуры.

Не давая этимъ областямъ, такъ сказать, до конца вызрѣть въ процессѣ свободнаго развитія, оно глушило ихъ преждевременнымъ вовлеченіемъ во всеобъемлющее единство, превращая тѣмъ самымъ глубоко-значительный принципъ синтеза изъ свободнаго союза, основаннаго на всестороннемъ признаніи отдѣльныхъ областей культуры во всей ихъ многообразной особенности, въ мрачную деспотію взаимно порабощенныхъ сторонъ духа, въ деспотію озлобленныхъ и завистливыхъ рабовъ. Такъ, призванная по всему существу своему къ разграниченію и освобожденію отдѣльныхъ областей культуры и духа, философія являлась въ лагерѣ русскихъ романтиковъ началомъ насилующимъ и

порабощающимъ. Но такъ оно и должно было быть: освобождаютъ только свободные. Порабощенные мстятъ порабощеніемъ. А философія славянофильства была, какъ мы видѣли, всецѣло плѣнена жизнью. У нея заимствовала она свое основное понятіе ирраціональнаго единства. Ей она должна была служить. Отъ нея требовали не самостоятельнаго раціональнаго творчества, а лишь раціональной санкціи господства ирраціональнаго. Такъ снова становилась она, достойная хранительница высшей правды, въ зависимое положеніе средневѣковой прислужницы.

Владиміръ Соловьевъ наиболѣе ярко воплотилъ въ своемъ творчествѣ это основное противорѣчіе исторіи русской мысли. Никто отчетливѣе его не сознавалъ значенія автономіи и безкорыстности философіи, „какъ увѣренной въ себѣ дѣятельности ума человѣческаго“. Никто яснѣе его не видѣлъ философской безплодности славянофильскаго погруженія въ хаосъ и необходимости прихода къ подлинному зрячему синтезу, никто глубже его не понималъ причинъ отсутствія въ Россіи истинной философіи и никто не произносилъ болѣе убѣдительныхъ словъ въ защиту свободной философской мысли, а тѣмъ самымъ и въ защиту освобожденія всей культуры отъ односторонняго господства смѣняющихся направленій. Но преодолѣвъ, такимъ образомъ, сознаніемъ своимъ всѣ главныя противорѣчія славянофильской романтики, Владиміръ Соловьевъ всѣмъ безсознательнымъ творчествомъ своимъ остался до конца погруженнымъ во внутреннія путы этой школы. Органическое, такъ сказать, славянофильство Соловьева сказывается въ неубѣдительности и несостоятельности его философской концепціи, неубѣдительности, коренящейся въ томъ фактѣ, что для Соловьева, такъ же, какъ и для славянофильства, сфера раціональнаго мышленія совершенно не является въ концѣ концовъ сферой подлиннаго творчества. Творчество Соловьева всецѣло уходитъ въ темные корни его ирраціональныхъ переживаній. Его же раціональныя построенія носятъ отнюдь не творческій, а лишь пассивно повѣствовательный характеръ. Sub specie цѣнности теоретической истины Владиміръ Соловьевъ едва ли создалъ нѣчто новое и значительное. Его система безконечно важна лишь какъ условная транскрипція или сигнализація новой полноты и глубины переживаній. Какъ про-

зрачны и ясны ни казались бы основныя понятія философской системы Соловьева по сравненію съ теоретическими положеніями его предшественниковъ, приматъ жизни и подвластность теоретической мысли остаются все же главными признаками ея.

Но если болѣе философское мистическое теченіе русской мысли, даже въ лицѣ такихъ своихъ представителей, какъ Соловьевъ, ясно сознавшихъ задачи философіи и независимый характеръ ея, не смогло положить начала прочной философской традиціи, то въ еще большей степени то же можно сказать о позитивистическомъ теченіи русской мысли, относившемся къ философіи большей частью не только скептически, но прямо-таки нигилистически. Тутъ не только не было сознанія автономіи философіи, но даже прямо провозглашалась необходимость подчиненія ея инымъ, главнымъ образомъ, этическимъ и политическимъ цѣнностямъ.

Правда, требованія эти почти всегда облекались въ форму научныхъ истинъ, такъ что могло казаться, что лишь чистое знаніе являлось единственною цѣлью нашихъ позитивистовъ. Но это формальное признаніе автономной мысли только прикрывало еще больше полное порабощеніе ея. Подъ знакомъ этого признанія отъ философіи требовали не только служенія инымъ цѣнностямъ, но и теоретическаго оправданія чужого господства. Основное противорѣчіе русской мысли — противорѣчіе сознаваемой цѣли и подсознательнаго тяготѣнія,—породившее у нашихъ мистиковъ полную невозможность прійти къ зрячему синтезу, воскресало такимъ образомъ въ противоположномъ лагерѣ въ противорѣчіи провозглашавшагося абсолютнаго господства разума и фактическаго плѣненія его посторонними истинѣ мотивами. Пытавшійся примирить это противорѣчіе Михайловскій своимъ понятіемъ двуединой правды только закрѣпилъ его. Основному противорѣчію нашего позитивизма онъ только придалъ раціональную формулировку, аналогичную той, въ которой Владиміръ Соловьевъ раціонально закрѣпилъ основное противорѣчіе нашего мистическаго теченія. Быть можетъ, эта смѣна односторонних направленій, изъ которыхъ каждое притязало на исключительное господство, имѣла не съ философской, а съ общекультурной точки зрѣнія большой внутренній смыслъ и нерѣдко

приносила благіе результаты. Съ каждымъ новымъ направленіемъ выдвигался какой-нибудь новый элементъ культуры, который, встрѣчая обыкновенно на дѣвственной почвѣ нашей безусловное сопротивленіе и непониманіе, дорасталъ, однако, въ этой борьбѣ до полнаго своего значенія и болѣе или менѣе общаго признанія. Но какой бы смыслъ ни имѣло это непостоянство направленій и легкость забвенія въ иныхъ отношеніяхъ, для философіи съ ея стремленіемъ къ полному синтезу такая смѣна господствующихъ направленій могла всегда означать только постоянное рабство при вѣчной смѣнѣ рабовъ и владыкъ: кромѣ самихъ себя, т.-е. представленныхъ ими культурныхъ мотивовъ, направленія эти ничего цѣннаго въ философскомъ отношеніи дать не могли. Философски они оставались безплодными.

Современный культурный распадъ означаетъ не столько сознаніе неправильности требованій, предъявляемыхъ къ философіи со стороны разныхъ направленій и нарушающихъ ея автономію, сколько отсутствіе какого бы то ни было яснаго и глубокаго направленія. Но въ этой пустотѣ наличностей чуется наличность какихъ-то возможностей. Наше время снова волнуется жаждою синтеза. Это великая надежда наша, но это и грозящая намъ опасность. Острѣе чѣмъ когда-либо надо намъ помнить, что на стражѣ русскаго синтеза разъ навсегда поставленъ темною волей судьбы темный и ирраціональный хаосъ. Надо помнить, что за поспѣшнымъ пріятіемъ скороспѣлаго синтеза неминуемо послѣдуетъ, а отчасти уже и послѣдовало, еще большее разочарованіе въ философіи, въ наукѣ и вообще въ безконечномъ значеніи какой бы то ни было культурной дѣятельности. Смутную, но несомнѣнно подлинную потребность въ синтезѣ и системѣ, столь живо ощущаемую нынѣ всѣми, намъ надо заботливо направить по могучему и широкому руслу міровой культуры. Философія, какъ раціональное знаніе, ведущее къ научно доступному единству, можетъ и должна сыграть въ этомъ отношеніи далеко не послѣднюю роль. Но для этого прежде всего необходимо сознать культурное и освобождающее значеніе ея.

Философія прежде всего учитъ, что синтезъ долженъ быть цѣлью, а не исходнымъ пунктомъ культурныхъ иска-

ній. Первозданное единство иррацiональныхъ переживаній превращаетъ она въ идею единой научной системы. Она разграничиваетъ многообразныя области культуры, ставитъ предѣлы ихъ требованіямъ и запросамъ, указываетъ каждой ея особое мѣсто и дѣлаетъ тѣмъ самымъ каждую вполнѣ свободной въ предѣлахъ ею же осознанныхъ границъ. Такъ противополагаетъ она слѣпому синтезу, основанному на рабствѣ то тѣхъ, то иныхъ областей духа, ихъ свободный и прочный союзъ. Эта мысль глубокой связи между понятіемъ границы и свободы составляетъ одну изъ наиболѣе важныхъ въ культурномъ отношеніи мыслей критицизма, а потому она должна неминуемо стать неотъемлемымъ достояніемъ всей послѣ-кантовской философіи. Чрезмѣрнымъ притязаніямъ въ теченіе долгаго времени порабощенныхъ мотивовъ, разнаго рода духовнымъ протестамъ и слѣдующимъ за ними духовнымъ реакціямъ, постоянному приливу и отливу враждебныхъ, борющихся другъ съ другомъ силъ—необходимо противопоставить идеалъ основанной на взаимномъ признаніи полноты культуры. Надо понять, что какъ культурное государство не можетъ существовать безъ внутренней свободы своихъ гражданъ, такъ и подлинный философскій синтезъ долженъ неминуемо требовать полной свободы развитія всѣхъ тѣхъ отдѣльныхъ мотивовъ, которые лишь въ совокупности составляютъ ликъ подлинной культуры. Но для того, чтобы философія могла занять въ отношеніи культуры это единственное соотвѣтствующее ей положеніе, разграничивающее и освобождающее силы, нужно прежде всего сознать то особое положеніе, которое она сама занимаетъ въ системѣ культурныхъ цѣнностей. Надо безкорыстно предоставить ей полную свободу саморазвитія и самоопредѣленія, ибо философія—нѣжнѣйшій цвѣтокъ научнаго духа, и она особенно нуждается въ сознаніи безкорыстности ея задачъ. Лишь по выполненіи этихъ условій сможетъ она стать самостоятельнымъ факторомъ культуры и выполнить возлагаемую на нее роль. Удовлетворяетъ ли однако современная философія подобнымъ требованіямъ? Въ состояніи ли она оправдать возлагаемыя на нее надежды?

II.

СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФСКІЙ РАСПАДЪ И ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНІЕ КРИТИЦИЗМА.

Мы переживаемъ теперь, повидимому, эпоху не только общекультурнаго, но въ частности и философскаго распада. И притомъ не только въ Россіи, но и на Западѣ. Жалобы на эпигонскій характеръ современной философіи, александрійское настроеніе безысходности и тоски по новому, сильному, жажда порыва и системы смѣняются скептицизмомъ, разочарованіемъ въ философіи, какъ въ абсолютномъ, раціональномъ знаніи, сомнѣніемъ въ возможности синтеза и системы. Все болѣе и болѣе распространяющійся прагматизмъ является философскимъ выраженіемъ этого настроенія неудовлетворенности и сомнѣнія въ силѣ раціональнаго мышленія; онъ явно провозглашаетъ конечное и подчиненное значеніе философскаго знанія, призывая къ темному хаосу первичныхъ и субъективнѣйшихъ переживаній. Кажущаяся смѣлость его выступленій не въ состояніи скрыть подлинной сути питающаго его настроенія, настроенія отчаянія и тоски. Онъ является протестомъ, реакціей противъ эпигонства современной философіи, которая, забывая запросы живой конкретной личности, удовлетворяется міромъ ею же созданныхъ абстракцій, протестомъ противъ игнорированія философіей послѣднихъ вопросовъ и ея неустаннаго вращенія въ сферѣ предпослѣднихъ проблемъ. И дѣйствительно, предпослѣдній характеръ трактуемыхъ философіей темъ рѣзко бросается въ глаза: разрабатывая завѣщанное ей наслѣдство творческой эпохи, она какъ бы боится его послѣдней глубины и тщательно избѣгаетъ касаться робкою мыслью своей тѣхъ откровеній вѣчности, которыми свѣтятся великія созданія творческихъ временъ. Всюду много тонкой абстрактной работы, много ума и вдумчивой осторожности, но ни на чемъ не лежитъ печати глубокой геніальности и дѣйствительной мудрости. Всюду интересные тонкіе люди, оригинальные мастера философіи, но нигдѣ, даже и въ контурахъ, не намѣчается великой и мощной личности.

Но такъ ли ужъ дѣйствительно безплодна современная философская мысль? Можно ли эпигонство нашего времени приравнивать къ тому безплодному эклектическому эпигонству александрійской поры, которое предшествовало не новому возрожденію, а еще болѣе глубокому паденію философскаго духа? Есть въ общемъ два вида эпигонства: эпигонство эклектическое и эпигонство школъ.

Первое безпринципно. Вначалѣ оно признаетъ исторію, но, не имѣя никакихъ критеріевъ оцѣнки, оно вырождается въ крайній историзмъ, т.-е. безусловное признаніе всего прошлаго, независимо отъ породившей его обстановки. Оно не видитъ въ прошломъ пути къ настоящему; не рѣшаясь судить его, оно стремится его консервировать. Фактическая истина, схоластическій споръ объ авторитетахъ замѣняютъ споръ по существу. Автономіи философскаго духа нѣтъ и въ поминѣ, живая истина подчинена мертвой учености, правильной цитировкѣ текстовъ. Лучшіе изъ эпигоновъ еще тѣ, которые истину стремятся подчинить принципу красоты. Трагически влюбленные въ прошлое, они очарованы застывшей красотой его великихъ твореній. Самодовлѣющая законченность и успокоенность историческихъ памятниковъ всецѣло приковываетъ ихъ вниманіе къ себѣ и мѣшаетъ двигаться дальше. И тѣ, и другіе одинаково не понимаютъ исторіи, той специфической силы времени, которая старыя мысли дѣлаетъ въ иной обстановкѣ совершенно иными. Тѣ и другіе, любя прошлое, не вѣрятъ въ будущее; любя свершенное, не вѣрятъ въ свершеніе и тѣмъ самымъ приходятъ къ полной пассивности и элегической разочарованности. Наступаетъ пресыщенность исторіей, и недавній безпринципный историзмъ быстро переходитъ въ противоположную крайность: въ столь же безпринципный модернизмъ. Внѣвременность прошлаго только подмѣняется внѣвременностью настоящаго, и безусловное признаніе исторіи переходитъ тѣмъ самымъ въ столь же безусловное ея отрицаніе. Отъ забвенія ждутъ чуда новыхъ зачатій и новыхъ рожденій, сильнаго слова, что положило бы конецъ безысходности эпигонства. Но воспитанные на готовомъ, на безусловномъ признаніи уже данныхъ истинъ, эклектики и эстеты слишкомъ быстро удовлетворяются въ поискахъ за новымъ под-

мѣною и фальсификаціей его, ибо попрежнему нѣтъ автономіи философскаго духа, и научная истина подчинена чуждому ей Богу новизны.

Но вѣдь не такой въ общемъ характеръ носитъ современное эпигонство. Не эклектики и эстеты опредѣляютъ типъ эпохи. Развитіе школъ есть основная черта современной философіи. Если эклектическое эпигонство безпринципно, то эпигонство школъ излишне принципіально. Въ противоположность дутой безразличной полнотѣ эклектизма оно узко и односторонне. Оно исчерпываетъ заданныя творческой эпохой возможности, развиваетъ до конца и послѣдовательно опредѣленные мотивы, въ творческую эпоху не расчлененные и сплетенные вмѣстѣ. Тонко чеканя и разграничивая понятія, дѣлитъ оно въ прекрасно оборудованныхъ мастерскихъ отдѣльныхъ философскихъ школъ великое наслѣдіе минувшей эпохи и обнаруживаетъ скрытыя въ ней возможности во всей ихъ рѣзкой односторонности. Стройное и красивое единство великихъ твореній прошлаго превращается, правда, такимъ образомъ, въ груду разностремящихся проблемъ и разнохарактерныхъ стремленій. Наслѣдіе прошлаго уничтожается тѣмъ самымъ какъ завершенное твореніе, но зато удерживается, не въ примѣръ эпигонству эстетическому, какъ живое творчество повседневной работы. Достигается стройность и рѣзкость понятій, совершенствуется техника абстрактнаго мышленія, глубже чѣмъ когда-либо постигается наслѣдіе творческихъ временъ, договаривается все недосказанное, вскрываются несознанныя противорѣчія, ставятся новыя задачи.

Сокрушая такимъ образомъ единство завѣщаннаго и превращая его въ многообразіе и соперничество мотивовъ, школьное эпигонство неминуемо приходитъ къ сознанію лишь относительнаго и предварительнаго характера своей работы и съ полнымъ сознаніемъ и во всеоружіи знанія и силы своей, обрѣтенной въ анализѣ прошлаго и въ борьбѣ съ нимъ, рѣшительно ставитъ вопросъ о новомъ единствѣ творческаго будущаго. Такъ достигаетъ оно въ концѣ концовъ, быть можетъ, уродливыми усиліями своими, того, что для эпигонства эстетическаго осталось бы навѣкъ въ предѣлахъ недосягаемой для него красоты.

III.

ЗАДАЧИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ЦѢЛИ «ЛОГОСА».

Для современной философіи, изжившей оставленное ей болѣе счастливыми предками наслѣдство и жаждущей новаго синтеза, возникаетъ задача предварительной критики, которая бы разграничила и освободила порабощенные въ борьбѣ школъ мотивы. Этотъ новый критическій синтезъ долженъ быть для философіи тѣмъ, чѣмъ философія является для всей культуры: въ болѣе узкой сферѣ здѣсь повторяется вполнѣ аналогичное отношеніе. Въ противоположность дутой полнотѣ эклектизма и односторонней традиціи школъ необходима зрячая полнота представленныхъ различными школами мотивовъ. Ни одинъ изъ нихъ не долженъ пропасть даромъ для будущаго строительства. А для этого прежде всего необходимо дать общій культурный отчетъ въ завершающейся теперь работѣ школъ. «Логосъ» и ставитъ себѣ эту задачу подведенія итоговъ минувшаго школьнаго развитія въ отличіе отъ уже существующихъ философскихъ журналовъ (такъ называемыхъ «архивовъ»), обслуживающихъ повседневную школьную работу. Въ этомъ смыслѣ «Логосъ» антидогматиченъ. Онъ не является поборникомъ какого-нибудь опредѣленнаго философскаго направленія. Объединяющимъ моментомъ его дѣятельности является общее настроеніе, выражающееся въ общемъ сознаніи задачъ современной философіи и путей, ведущихъ къ ихъ достиженію.

Односторонность современныхъ школъ тѣсно связана съ ихъ односторонней оріентированностью на какой-нибудь одной спеціальной наукѣ или группѣ наукъ, ведущею обыкновенно къ выбрасыванію за бортъ цѣлаго ряда философскихъ проблемъ. Необходимо связать потому философскую традицію со всею полнотой спеціальнаго знанія: не въ смыслѣ позитивистическаго растворенія философіи въ наукѣ, игнорирующаго самостоятельность философской традиціи и тѣмъ самымъ нарушающаго ея автономію,

а въ смыслѣ признанія самой наукою глубокой необходимости философскаго удовлетворенія мотивовъ всѣхъ областей спеціальнаго знанія. Приглашая въ качествѣ ближайшихъ своихъ сотрудниковъ представителей спеціальныхъ наукъ, «Логосъ» тѣмъ самымъ надѣется способствовать столь необходимому союзу философіи со спеціальнымъ знаніемъ. Въ этомъ направленіи преодолѣнія односторонняго характера современныхъ школъ слѣдуетъ однако пойти и еще дальше. Какъ ни цѣнна сама по себѣ гносеологическая постановка философскихъ проблемъ, односторонній теоретическій характеръ современной философіи несомнѣнно обусловленъ почти исключительной оріентированностью ея на фактѣ науки. Между тѣмъ для дѣйствительнаго и безспорнаго преодолѣнія ограниченности современнаго эпигонства необходимо, чтобы философская мысль вобрала въ себя не только полноту спеціально научныхъ мотивовъ, но также и мотивы остальныхъ областей культуры—общественности, искусства и религіи. «Логосъ» и будетъ стремиться разрабатывать научно-философскимъ методомъ всѣ эти области, запросы и нужды которыхъ должны получить надлежащее философское удовлетвореніе. И тутъ онъ опять-таки разсчитываетъ на помощь со стороны представителей этихъ областей культуры, признающихъ самостоятельное значеніе научно-философской разработки культурныхъ проблемъ. Утверждая самодовлѣющую цѣнность философскаго знанія и стремясь къ полнотѣ культурныхъ мотивовъ во всемъ ихъ многообразіи, сборники «Логоса» опредѣляются, такимъ образомъ, какъ сборники по философіи культуры.

Но подлинный синтезъ, котораго мы теперь ждемъ, долженъ быть основанъ не только на полнотѣ школьныхъ, спеціально-научныхъ и обще-культурныхъ мотивовъ. Отъ него не должны ускользнуть и всѣ національныя особенности философскаго развитія. Тайныя судьбы вели разные народы разными путями все къ той же цѣли. Эти разные пути дали отдѣльнымъ націямъ различныя средства работы, развили различныя силы и способности духа. При этомъ безразлично, будемъ ли мы чисто эмпиристически видѣть въ національныхъ особенностяхъ философскаго творчества простой лишь продуктъ

историческаго развитія, или, возводя національный моментъ въ сферу метафизическаго бытія, видѣть въ нихъ проявленіе народнаго духа. Для насъ вполнѣ достаточенъ несомнѣнный эмпирическій фактъ существованія индивидуально-различныхъ національныхъ философскихъ традицій. Чтобы занять безспорное сверхнаціональное значеніе, система будущаго должна будетъ вобрать въ себя всѣ тѣ живые мотивы мышленія, которые почему-либо обнаружились въ той или иной національной философской традиціи. Это не значитъ, конечно, что и самъ этотъ синтезъ станетъ внѣ національной жизни, т.-е. окажется сверхъ-національнымъ. Безусловно онъ будетъ такъ же глубоко національненъ, какъ въ свое время глубоко національна была и система Гегеля, имѣвшая однако сверхъ-національный смыслъ и сверхъ-національное значеніе только потому, что вобрала въ себя все громадное идейное наслѣдство, завѣщенное ей иными націями. Понятый такимъ образомъ сверхъ-націонализмъ, требующій многообразія національнаго творчества, одинаково отличается какъ отъ космополитизма, уничтожающаго индивидуальныя особенности историческаго развитія націй, такъ и отъ узкаго націонализма, игнорирующаго превышающее значеніе единаго и цѣльнаго культурнаго человѣчества. Имѣя въ виду, какъ свою главную цѣль, собраніе матеріала для будущаго систематическаго творчества, «Логосъ» и будетъ международнымъ въ указанномъ смыслѣ. Каждое отдѣльное изданіе его (русское, нѣмецкое, а также и другія предполагаемыя) будетъ стремиться къ опознанію и развитію соотвѣтствующей философской традиціи. Разныя изданія «Логоса» не будутъ поэтому простымъ переводомъ другъ друга, а будутъ скорѣе приспособляться къ индивидуальнымъ особенностямъ развитія философской мысли отдѣльныхъ народовъ. Общность цѣли и настроенія будетъ выражаться въ «основныхъ статьяхъ», которыя будутъ печататься параллельно во всѣхъ національныхъ изданіяхъ «Логоса». «Спеціальныя» же статьи будутъ обслуживать болѣе детальныя философскія проблемы, болѣе интимные вопросы національныхъ культуръ и потому въ общемъ не будутъ переводиться на другіе языки.

Для русскаго «Логоса» въ этомъ отношеніи неминуемо возникаетъ цѣлый рядъ вопросовъ и сомнѣній величайшей важ-

ности. Возникаетъ прежде всего вопросъ, была ли у насъ и имѣется ли въ настоящій моментъ русская философская традиція. Двадцать лѣтъ тому назадъ Владиміръ Соловьевъ отрицалъ наличность ея (статья «Россія и Европа» въ «Національномъ вопросѣ»). Измѣнилось ли теперь положеніе къ лучшему? Объ этомъ можно много спорить. Но именно этотъ самый фактъ возможности спора указываетъ на то, что если за послѣднее десятилѣтіе и появились въ Россіи глубоко серьезныя философскія изслѣдованія, то все же безспорной, прочно установившейся традиціи у насъ нѣтъ. Мы попрежнему, желая быть философами, должны быть прежде всего западниками. Мы должны признать, что какъ бы значительны и интересны ни были отдѣльныя русскія явленія въ области научной философіи, философія, бывшая раньше греческой, въ настоящее время преимущественно нѣмецкая. Это доказываетъ не столько сама современная нѣмецкая философія, сколько тотъ несомнѣнный фактъ, что всѣ современныя оригинальныя и значительныя явленія философской мысли другихъ народовъ носятъ на себѣ явный отпечатокъ вліянія нѣмецкаго идеализма; и обратно, всѣ попытки философскаго творчества, игнорирующія это наслѣдство, врядъ ли могутъ быть признаны безусловно значительными и дѣйствительно плодотворными. А потому, лишь вполнѣ усвоивъ себѣ это наслѣдство, сможемъ и мы увѣренно пойти дальше. Но если такимъ образомъ въ вопросѣ о фактическомъ состояніи русской философіи мы въ общемъ сходимся съ крайними западниками, мы расходимся съ ними по вопросу о возможности у насъ самостоятельной философской традиціи. Мы глубоко вѣримъ въ будущее русской философіи, а также въ то, что основанное на безусловномъ усвоеніи западнаго наслѣдства философское творчество наше неизбѣжно вберетъ въ себя имѣющіеся у насъ своеобразные и сильные культурные мотивы, обнаружившіеся пока лишь въ области художественнаго и мистическаго творчества, и тѣмъ самымъ безконечно обогатитъ міровую философскую традицію.

Въ этомъ пріобщеніи русской культуры и выраженныхъ въ ней оригинальныхъ мотивовъ къ общей культурѣ запада русское изданіе «Логоса» видитъ одну изъ своихъ главныхъ международныхъ задачъ. Ибо свя-

занное съ этимъ расширеніе культурнаго кругозора и вмѣстѣ съ тѣмъ матеріала философскаго творчества сможетъ оказаться крайне плодотворнымъ и въ области научной философіи, поставивъ научно-философской мысли Запада совершенно новыя задачи. Но именно потому мы и должны тщательно различать между научной философіей въ настоящемъ смыслѣ этого слова и общимъ культурнымъ фономъ, дающимъ матеріалъ философскому изслѣдованію. Мы не должны удовлетворяться послѣднимъ и игнорировать необходимость западной науки. Но мы не должны также, игнорируя выдвигаемыя русскимъ культурнымъ развитіемъ задачи, ограничиваться простымъ только усвоеніемъ западной философіи. Простое ученичество и усвоеніе невозможно: мы учились достаточно уже у Запада, и если все дѣло было бы въ плохомъ ученіи, то слѣдовало бы совершенно отчаяться въ возможности у насъ когда-либо какой-нибудь философіи. Нужно ученичество органическое, не просто лишь усваивающее, но вмѣстѣ съ тѣмъ и двигающее впередъ. Нужно усвоеніе черезъ творчество и творчество черезъ усвоеніе. Вотъ главное условіе созданія у насъ собственной философской традиціи. Поэтому несомнѣнно, что либо у насъ ея совершенно не будетъ, либо она будетъ безусловно русскою. Оба эти факта неизбѣжно совпадутъ, какъ въ свое время совпали они въ Греціи, во Франціи, въ Германіи. А для этого прежде всего необходимо сознаніе независимаго и самодовлѣющаго значенія философскаго знанія, какъ то опять-таки показываютъ примѣры Греціи и Германіи, гдѣ самостоятельная философская мысль пробудилась одновременно съ сознаніемъ безкорыстности научнаго духа и съ освобожденіемъ философіи изъ ея подчиненнаго состоянія. Въ отсутствіи этого сознанія, а не въ плохой выучкѣ, и заключается причина нашей философской немощи, какъ то впервые созналъ Соловьевъ. Поэтому, имѣя въ виду созданіе и упроченіе русской философской традиціи, мы ни въ коемъ случаѣ не должны ставить себѣ цѣлью русскую философію во что бы то ни стало. Такая цѣль исходитъ изъ посторонникъ философіи соображеній народнаго достоинства и оригинальной философіи, какъ необходимаго атрибута культурной народности. Она нарушаетъ, такимъ образомъ, принципъ автономіи философіи, подчиняя ее инородной ей цѣнности націи. Практически она ведетъ къ

слишкомъ поспѣшному удовлетворенію малымъ, безплодному выдумыванію своихъ системъ во что бы то ни стало, къ замѣнѣ русской философіи ея фальсификаціей. Такое чрезмѣрное легковѣріе, которому не всегда было чуждо наше славянофильство, можетъ оказаться вреднѣе западническаго безвѣрія. Вся наша забота должна исключительно принадлежать теоретической истинѣ, философіи, какъ таковой. Если же есть въ стихіи русскаго духа нѣчто свое и глубоко оригинальное, то оно неминуемо проявится и въ сферѣ философскаго творчества. Такъ, лишь въ атмосферѣ полной націоналистической беззаботности будетъ положено прочное основаніе русской философской традиціи. Въ противномъ же случаѣ нарочито національнаго творчества мы всегда останемся только русскими людьми, но никогда не станемъ русскими философами.

Тщательно отмѣчая всѣ дѣйствительно выдающіяся явленія русской философской мысли и подвергая научно-философскому освѣщенію оригинальные мотивы русскаго философскаго развитія, «Логосъ» будетъ однако рѣзко отмежевываться отъ всякой не научной философіи. Весьма вѣроятно потому, что въ русскомъ изданіи «Логоса» вначалѣ будетъ преобладать западный (въ особенности нѣмецкій) матеріалъ. Быть можетъ, будущее нашей философіи измѣнитъ это соотношеніе, и русское изданіе «Логоса» сдѣлается русскимъ не только по своимъ цѣлямъ, но и по своему матеріалу. Но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ одну изъ основныхъ своихъ задачъ русское изданіе «Логоса» будетъ видѣть въ томъ, чтобы путемъ статей, посвященныхъ отдѣльнымъ философскимъ школамъ, а также путемъ частыхъ обзоровъ философской литературы, постоянно держать русскаго читателя въ курсѣ современныхъ философскихъ ученій Запада.

Чтобы это ознакомленіе съ Западомъ носило болѣе глубокій и прочный характеръ, русское изданіе «Логоса» будетъ отводить возможно больше мѣста философско-историческому взгляду на прошлое западной мысли. Такое систематическое освѣщеніе твореній предковъ, въ связи съ аналогичными изслѣдованіями основныхъ явленій русской культуры, поскольку они могутъ имѣть философское значеніе, отвѣчаетъ также и

другимъ вышеочерченнымъ цѣлямъ «Логоса». Въ противоположность критикѣ исторической, стремящейся къ простому воспроизведенію прошлаго, систематическая критика выдѣляетъ то вѣчное значеніе его, тѣ непремѣнные элементы, безъ которыхъ неосуществимо систематическое творчество будущаго. Это не историзмъ, безвольно скитающійся среди тѣней отошедшаго прошлаго и подчиняющій философію эстетическимъ цѣнностямъ давности,—это все та же философская работа, направленная къ самостоятельному отысканію постоянныхъ элементовъ истины. Такъ или иначе относясь къ прошлому, мы то или иное творимъ въ настоящемъ. Выдѣляя вѣчный смыслъ великихъ системъ нашихъ предковъ, мы включаемъ ихъ въ себя, а тѣмъ самымъ и себя въ непрерывную нить вѣковой традиціи.

Сознавая и созидая по мѣрѣ силъ своихъ всю полноту школьныхъ, культурныхъ и національныхъ мотивовъ, какъ всеобъемлющую полноту общечеловѣческой традиціи, мы охватываемъ тѣмъ самымъ всю безконечность мірового разума и проникаемъ въ глубь божественнаго Логоса.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

I.

О понятіи философіи.

Статья Генриха Риккерта.

Почему философы такъ много говорятъ о понятіи своей науки, вмѣсто того, чтобы подобно другимъ ученымъ заниматься разработкой подлежащихъ имъ проблемъ? Даже въ опредѣленіи предмета своей науки они все еще не пришли къ соглашенію!

Надо сказать, что—какъ упрекъ—слова эти, которыя довольно часто приходится слышать, несправедливы. Правда, въ другихъ наукахъ предметъ, подлежащій изслѣдованію, почти никогда не вызываетъ никакихъ сомнѣній; нѣкоторая неувѣренность существуетъ въ нихъ только въ видѣ исключенія, въ моментъ возникновенія новыхъ дисциплинъ или когда новыя открытія измѣняютъ границы старыхъ наукъ. Но этимъ преимуществамъ спеціальныя науки обязаны тому обстоятельству, что онѣ именно частныя науки, т.-е. онѣ ограничиваются отдѣльными частями міра. Философія же, желая весь міръ въ цѣломъ сдѣлать предметомъ своего изслѣдованія, находится въ совершенно иномъ положеніи. Такъ какъ всѣ остальныя науки изучаютъ части того же самаго единаго цѣлаго, то ясно, что съ ихъ развитіемъ и расширеніемъ должно было измѣняться и понятіе философіи, первоначально включавшей въ себя всѣ науки. Понятно также, что только о частяхъ міра можно образовать такія предварительныя понятія, которыя предшествовали бы детальному ихъ изученію и вмѣстѣ съ тѣмъ были бы достаточно опредѣленны для того, чтобы болѣе или менѣе рѣзко отграничить соотвѣтствующія научныя области. Вопросъ о міровомъ цѣломъ отно-

сится къ проблемамъ, разрѣшить которыя—уже дѣло самой философіи. Такимъ образомъ, съ одной стороны у философіи постепенно отнимаются старыя проблемы, ей раньше подлежавшія, а съ другой стороны развитіе понятія о мірѣ ставитъ ей все новыя и новыя проблемы. Потому-то и возникаетъ каждый разъ снова вопросъ о предметѣ философіи. Что слѣдуетъ понимать подъ «міромъ»? Въ чемъ отличіе задачъ спеціальныхъ наукъ отъ философскихъ? Какую проблему выдвигаетъ міръ, если мы имѣемъ въ виду его цѣлое, и въ чемъ состоитъ собственно философская работа? Въ дальнѣйшемъ мы попытаемся содѣйствовать выясненію всѣхъ этихъ вопросовъ.

I.

СУБЪЕКТЪ И ОБЪЕКТЪ.

Что міровое цѣлое—предметъ философіи, и что она въ послѣднемъ счетѣ стремится къ тому, что мы называемъ малозначущимъ, но почти незамѣнимымъ словомъ «міровоззрѣніе», врядъ ли кто рѣшится оспаривать. Только наука καθ' ἐξοχήν, т.-е. наука, ставящая себѣ наиболѣе широкія познавательныя задачи, можетъ быть названа философіей. Это вобще единственный способъ отграничить ее отъ спеціальныхъ наукъ. Въ этомъ только отношеніи понятіе философіи представляется неизмѣннымъ. Что иныя эпохи не знали міровой проблемы, доказываетъ только, что онѣ были не философскими. Чтобы опредѣлить однако, въ чемъ состоитъ эта міровая проблема, обратимъ вниманіе на двойственный смыслъ слова «міръ». Тотъ, кто размышляетъ о мірѣ, противополагаетъ себя ему. «Я и міръ», говоримъ мы, понимая въ такомъ случаѣ подъ міромъ, конечно, не все міровое цѣлое, но только одну часть его, хотя бы и несравненно бо́льшую. Но кромѣ того, подъ міромъ можно понимать весь міръ въ его цѣломъ, обнимающемъ все, т.-е. и меня, и міръ въ узкомъ смыслѣ, и философія имѣетъ въ виду именно это второе болѣе широкое понятіе о мірѣ. Міровая проблема кроется такимъ образомъ въ отношеніи «я» къ «міру». Это отношеніе мы можемъ также назвать, какъ отношеніе субъекта къ объекту, и

попытаться подвести подъ оба эти понятія все то, что составляетъ міръ въ болѣе широкомъ смыслѣ слова. Въ такомъ случаѣ задача философіи—показать, какимъ образомъ субъектъ и объектъ объединяются въ единомъ понятіи о мірѣ. Такъ называемое «міровоззрѣніе» и должно дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, оно должно показать намъ мѣсто, занимаемое нами въ міровомъ цѣломъ.

Такимъ образомъ поставленная міровая проблема допускаетъ два рѣшенія. Можно сдѣлать попытку понять міровое цѣлое, исходя изъ объекта, т.-е. достигнуть единства посредствомъ вовлеченія субъекта въ міръ объектовъ, или обратно можно, основываясь на субъектѣ, искать объекты во всеобъемлющемъ міровомъ субъектѣ. Такъ возникаютъ два противоположныя міровоззрѣнія, которыя можно обозначить безцвѣтными, но въ данной связи достаточно опредѣленными терминами объективирующей и субъективирующей философіи, и большинство философскихъ споровъ и проблемъ, постоянно возникающихъ вновь, можно было бы до извѣстной степени свести къ понятому такимъ образомъ противорѣчію объективизма и субъективизма, какъ къ послѣднему основанію спора. Попробуемъ показать, какъ слѣдуетъ понимать данное противорѣчіе, чтобы оно дѣйствительно заключало въ себѣ наиболѣе широкую міровую проблему, и какой путь слѣдуетъ избрать для того, чтобы подойти къ ея разрѣшенію.

Къ объективирующему міровоззрѣнію обыкновенно склонны тѣ, кто оріентированъ на какой-нибудь спеціальной наукѣ. Что тѣла познаются нами только въ качествѣ объектовъ, стало теперь уже само собою понятнымъ. Не иначе обстоитъ дѣло и съ душевной жизнью, какъ то показала современная психологія, которая не имѣетъ болѣе дѣла съ душой, а только съ психическими процессами. Желая эти процессы научно описать и объяснить, мы должны ихъ объективировать подобно всякой другой дѣйствительности. Но кромѣ физической и психической дѣйствительности мы не знаемъ никакого иного бытія. Этому различію двухъ родовъ дѣйствительности и соотвѣтствуетъ, стало быть, противорѣчіе объекта и субъекта, а это и рѣшаетъ, повидимому, проблему понятія о мірѣ. То, что относится ко всѣмъ частямъ, относится также и ко всему цѣлому, которое эти

части составляютъ. Понять міръ такимъ образомъ значитъ понять его, какъ міръ объектовъ; а для этого необходимо и субъектъ, который есть не что иное, какъ комплексъ психическихъ процессовъ, включить въ общую связь объектовъ, подобно всѣмъ другимъ объектамъ. Еще яснѣе это станетъ тогда, если мы вспомнимъ, что главная задача нашего знанія—дать причинное объясненіе явленій. Это соображеніе приводитъ насъ къ слѣдующему гносеологическому обоснованію объективирующаго міровоззрѣнія. Какъ бы ни понимать сущность причинной связи, всякая причинная связь представляетъ изъ себя во всякомъ случаѣ цѣпь частей объективной дѣйствительности (Objektwirklichkeit), протекающую во времени. То, что не поддается включенію въ такую цѣпь, исключается тѣмъ самымъ вообще изъ вѣдѣнія науки. Единственно научное понятіе о мірѣ такимъ образомъ не что иное, какъ понятіе причинной связи объектовъ. Субъекты тоже члены этой причинной цѣпи, т.-е. такіе же объекты, какъ и все остальное бытіе.

Съ этой точки зрѣнія всякій протестъ противъ такого объективизма основанъ на произвольномъ съуженіи понятія объекта. Объективирующая философія, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго съ матеріализмомъ. Она вполнѣ признаетъ психическую жизнь во всемъ ея своеобразіи. Она настаиваетъ только на томъ, что всѣ части этой психической жизни, такъ же, какъ и то цѣлое, которое мы называемъ «душой», тоже подчинены закону причинности, т.-е. могутъ и должны быть включены въ объективную дѣйствительность. Такое міровоззрѣніе не должно также носить непремѣнно натуралистическаго характера, т.-е. отожествлять дѣйствительность съ природой,—оно вполнѣ согласуется и съ историческимъ и даже съ религіознымъ міропониманіемъ. Первое ясно для всякаго, кто не отожествляетъ причинности съ естественной закономѣрностью. Причинные ряды поддаются въ такомъ случаѣ двоякому разсмотрѣнію: съ помощью индивидуализирующаго метода—тогда мы получаемъ единичные историческіе ряды развитія, и съ помощью генерализирующаго метода—тогда мы получаемъ постоянно возвращающуюся и неизмѣняющуюся природу. Что же касается религіи, то объективизмъ исключаетъ только Бога—субъекта, существующаго рядомъ съ міромъ объектовъ на правахъ второй дѣйствительно-

сти. Если же, наоборотъ, искать Бога въ самой дѣйствительности, въ природѣ или въ исторіи, то объективизмъ ничего не сможетъ возразить противъ Него. А вѣдь только такой Богъ, въ которомъ мы всѣ живемъ, трудимся и существуемъ, и достоенъ имени Бога. «Was wär ein Gott, der nur von Aussen stiesse»? Объективизмъ поэтому представляетъ изъ себя не только единственно истинное научное и «объективное» міровоззрѣніе, но также и единственный путь къ удовлетворенію правильно понятыхъ нами «субъективныхъ» запросовъ духа. Панпсихизмъ и пантеизмъ являются для него такимъ образомъ послѣднимъ словомъ философіи. Самое разумное, что мы можемъ желать, это —растворить наше субъективное обособленное существованіе въ великой одушевленной и божественной связи міра объектовъ.

И тѣмъ не менѣе цѣлый рядъ мыслителей не хотятъ довольствоваться міромъ объектовъ, какъ бы широко и полно мы его ни мыслили. Для нихъ объекты вообще не представляютъ изъ себя самодовлѣющей дѣйствительности, они зависятъ отъ субъекта, и потому только въ этомъ послѣднемъ можемъ мы искать истины и сущности міра. Прежде всего, въ чемъ состоитъ то гносеологическое разсужденіе, на которомъ основывается объективизмъ? Мы увидимъ, его нетрудно обратить противъ него самого. Если вѣрно, что спеціальныя науки должно въ цѣляхъ научнаго объясненія явленій подчинить принципу причинности, то это только потому, что причинность является формой познающаго субъекта. Только для этого субъекта и существуетъ потому дѣйствительность объектовъ (Objektwirklichkeit). Міръ объектовъ только «явленіе», такъ сказать, внѣшняя сторона міра. Пусть спеціальныя науки довольствуются объективирующимъ описаніемъ ея, объясненіемъ и предвидѣніемъ этихъ явленій. Философія, стремящаяся къ познанію міра, никогда не сможетъ этимъ ограничиться. Даже отказъ отъ возможности познать сущность міра какъ таковую (ибо внутренняя жизнь точно также доступна намъ лишь какъ явленіе) не лишаетъ объектовъ ихъ феноменальнаго характера. Впрочемъ сомнѣнія въ возможности познать «сущность» (Wesen) лишь постольку можно считать справедливыми, поскольку подъ познаніемъ понимаютъ объективирующее познаніе. Такое отожествленіе однако весьма односторонне и даже поверхностно. Мы обладаемъ непосредственнымъ

познаніемъ дѣйствительности, для этого намъ нужно только углубиться въ самихъ себя. Только идя таинственнымъ внутреннимъ путемъ, сможемъ мы въ концѣ концовъ раскрыть міровую тайну. Объективируя, мы только ходимъ вокругъ вещей. Нѣтъ, мы по настоящему должны войти въ нихъ, а для этого намъ необходимо пройти чрезъ чистилище нашего «я».

Оправдавши такимъ образомъ свой принципъ знанія, субъективизмъ можетъ перейти къ положительному опредѣленію мірового начала, причемъ обнаружится, что онъ повсюду приходитъ къ выводамъ, противоположнымъ выводамъ объективирующей философіи. Слѣдующая форма субъективизма представляется намъ особенно важной. Мы сами непосредственно познаемъ себя, какъ волю, какъ цѣлеположеніе, какъ животворящую дѣятельность. Между этимъ непосредственно познаваемымъ міромъ и простой только связью объектовъ существуетъ непримиримое противорѣчіе. Но только въ первомъ сможемъ мы обрѣсти сущность міра. Объективизмъ разрушаетъ эту элементарную жизнь, вѣчно юную и чреватую безконечными возможностями, эту творческую эволюцію,—все застываетъ въ мертвомъ причинномъ механизмѣ его. Онъ убиваетъ волю, превращая ее въ комплексъ ассоціативныхъ представленій или въ простую смѣну психическихъ фактовъ. Надо преодолѣть такой интеллектуализмъ въ пользу волюнтаризма. Объективирующая философія, насильно включая субъектъ въ связь объектовъ, дѣлаетъ насъ автоматами. Она игнорируетъ непосредственность активной и личной жизни нашего «я». Противъ такого пассивизма и возстаетъ субъективирующая философія, основываясь на принципѣ активности и свободы воли. Нѣтъ мертвыхъ вещей, существуютъ только живыя дѣйствія. Лишь они составляютъ дѣйствительность. Объективизмъ же игнорируетъ истинную дѣйствительность. Наконецъ, только съ точки зрѣнія непосредственнаго переживанія нашего «я» и возможно религіозное міропониманіе, на которое несправедливо притязаетъ объективизмъ. Богъ-объектъ, о которомъ онъ говоритъ,—не истинный Богъ. Лишь свободная, охватывающая міръ, живая, творческая личность, обнаруживающаяся въ излучаемыхъ ею объектахъ, заслуживаетъ имени Высшаго Существа. Богъ объективизма—мертвая и отвлеченная субстанція, рели-

гіозное отношеніе къ ней возможно лишь путемъ внутреннихъ противорѣчій *).

Этой краткой характеристики достаточно, намъ кажется, для уясненія основного противорѣчія. Какъ мы видѣли, съ нимъ связанъ цѣлый рядъ философскихъ антитезъ. Мы упомянули уже противорѣчія интеллектуализма и волюнтаризма, пассивизма и активизма, детерминизма и теоріи свободы воли, пантеизма и теизма. Точно также можно было бы показать, какъ къ этому основному противорѣчію тѣсно примыкаютъ противорѣчія механизма и телеологіи, догматизма и критицизма, эмпиризма и раціонализма, психологизма и апріоризма, номинализма и реализма, натурализма и идеализма или какого-нибудь иного супранатурализма. Мы остановимся здѣсь только на томъ послѣднемъ мотивѣ, который лежитъ въ основѣ всѣхъ этихъ контраверзъ и который многихъ заставляетъ отказывать объективизму и въ значеніи міровоззрѣнія.

Что понимаемъ мы собственно подъ «міровоззрѣніемъ»? Мы понимаемъ подъ міровоззрѣніемъ дѣйствительно нѣчто большее, нежели простое знаніе причинъ, породившихъ насъ и весь остальной міръ; намъ мало объясненія причинной необходимости міра, мы хотимъ также, чтобы «міросозерцаніе» помогло намъ понять, какъ это часто приходится слышать, «смыслъ» нашей жизни, значеніе нашего «я» въ мірѣ. Только поэтому противорѣчіе субъекта и объекта и пріобрѣтаетъ значеніе міровой проблемы. Но смыслъ и значеніе и ихъ пониманіе нѣчто совершенно иное, нежели бытіе и дѣйствительность и ея объясненіе. Ставя вопросъ о смыслѣ и значеніи, мы въ послѣднемъ счетѣ ищемъ руководящія нити, послѣднія цѣли для нашего отношенія къ міру, для нашего хотѣнія и дѣятельности. Куда мы идемъ? Въ чемъ цѣль этого существованія? Что должны мы дѣлать? Нѣкоторые мыслители правда отрицаютъ за наукой право разрѣшенія подобныхъ вопросовъ. Но въ данной связи, гдѣ рѣчь идетъ о наиболѣе общемъ понятіи философіи, насъ не должно смущать это обстоятельство. Мы знаемъ, что всѣ великіе философы прошлаго болѣе или менѣе явно ставили также и вопросъ о смыслѣ жизни,

*) Здѣсь Риккертъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ Бергсона. Срв. статью Кронера о Бергсонѣ въ настоящей книгѣ «Логоса».
Редакція.

и что ихъ отвѣтъ на этотъ вопросъ опредѣлялъ все ихъ «міровоззрѣніе». Но и помимо этого факта, исключеніе подобныхъ вопросовъ изъ сферы философіи было бы совершенно произвольно. Даже если бы до сихъ поръ никто ихъ не ставилъ, философія должна была бы наконецъ заняться ими. Философія не имѣетъ права игнорировать ни одного дѣйствительно серьезнаго вопроса, на который другія науки не хотятъ дать отвѣта.

Въ этой потребности въ міровоззрѣніи, которое есть нѣчто большее, нежели простое объясненіе дѣйствительности, кроется причина неудовлетворенности объективизмомъ. Максимумъ, что онъ можетъ дать, это отвѣтъ на вопросъ, какъ что существуетъ или необходимо должно существовать. Даже болѣе того. Включеніе субъекта въ причинную связь объектовъ, повидимому, совершенно уничтожаетъ идею того, что придаетъ нашей жизни значеніе, глубину, величіе. Объективизмъ превращаетъ міръ въ совершенно индифферентное бытіе, въ лишенный какого бы то ни было значенія процессъ, о смыслѣ котораго невозможно спрашивать. Потому-то субъективизмъ и говоритъ о волѣ и стремленіи къ цѣли, потому-то и противится онъ пониманію душевной жизни, какъ простой смѣны представленій, потому-то и выдвигаетъ онъ на первый планъ активность нашего «я» и смотритъ на міръ, какъ на дѣятельность, ибо только тогда міръ становится близкимъ намъ, нашей настоящей родиной, гдѣ мы можемъ дѣйствительно жить и творить. Только съ такимъ міромъ можемъ мы быть внутренне связаны, только объ этомъ мірѣ можемъ мы сказать, что мы его понимаемъ. Только онъ есть плоть отъ нашей плоти и духъ отъ нашего духа. Объективирующая же тенденція, наоборотъ, уничтожаетъ то, что наиболѣе близко намъ: волю и дѣятельность. И чѣмъ сильнѣе развивается она, тѣмъ болѣе удаляетъ она отъ насъ этотъ подлинный міръ. Можно даже сказать: чѣмъ лучше объективизмъ объясняетъ міръ, тѣмъ непонятнѣе дѣлаетъ онъ его. Мысля наше собственное «я» какъ простую смѣну психическихъ событій, мы въ концѣ концовъ перестаемъ понимать его. То, что нами непосредственно пережито и намъ извѣстно, превращается въ какой-то блѣдный, чуждый намъ призракъ, въ нѣмой и бездушный механизмъ. Короче говоря, философствующій объективизмъ, выставляющій свое всеобъемлющее понятіе о мірѣ, есть врагъ всякаго истиннаго міро-

воззрѣнія, ибо онъ уничтожаетъ всякую личную жизнь, которая, въ сознаніи свободы своей и отвѣтственности, слѣдуетъ поставленнымъ себѣ цѣлямъ, и увѣренность которой въ собственномъ смыслѣ не поддается никакому объективированію. Только субъективизмъ дѣйствительно даетъ намъ единое понятіе о мірѣ, такое, которое уясняетъ намъ наше отношеніе къ міру, между тѣмъ какъ объективизмъ только обостряетъ міровую проблему, безконечно углубляя пропасть между жизнью и наукой.

Мы привели выше наиболѣе сильные и существенные аргументы субъективизма. Объективирующее міровоззрѣніе дѣйствительно не въ состояніи истолковать (deuten) намъ смысла нашей жизни. Міръ, понятый только какъ объектъ и дѣйствительность, лишенъ смысла. Но отказаться въ философіи отъ истолкованія смысла мы имѣли бы право лишь тогда, еслибы было неопровержимо доказано, что наука ни въ коемъ случаѣ не можетъ дать ничего большаго, какъ только причинное объясненіе явленій. Изъ того, что объективизмъ не можетъ дать такого истолкованія, еще рѣшительно ничего не слѣдуетъ. Онъ долженъ былъ бы намъ доказать, что міръ вообще лишенъ смысла, но этотъ путь закрытъ для него, ибо такое доказательство было бы уже своего рода толкованіемъ мірового смысла, хотя бы и съ отрицательнымъ знакомъ. Намъ никогда не понять, какимъ образомъ въ мірѣ простыхъ объектовъ можно прійти хотя бы только къ сознанію ихъ безсмысленности. Послѣдовательно проведенная точка зрѣнія объективированія требуетъ полнаго воздержанія отъ сужденія въ этихъ вопросахъ, отказа отъ какого бы то ни было—положительнаго или отрицательнаго—отвѣта на нихъ. Но еще больше поэтому противорѣчитъ себѣ объективизмъ тогда, когда, не ограничиваясь простымъ объясненіемъ, онъ въ формѣ панпсихизма или пантеизма пытается придать міру религіозный или какой бы то ни было иной смыслъ. Тутъ положеніе его уже совсѣмъ безнадежно. Причинныя цѣпи объектовъ, изъ которыхъ по его мнѣнію состоитъ міръ, вполнѣ исчерпываются своимъ бытіемъ, и нѣтъ совершенно никакого основанія приписывать его физическимъ и инымъ какимъ-нибудь силамъ божественнаго происхожденія. То обожествленіе объектовъ, съ которымъ мы въ настоящее время такъ часто встрѣчаемся и которое распространяется даже на вспомогательныя понятія физикальныхъ наукъ,

есть рѣдкій примѣръ спутанности и бѣдности мысли. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ дѣйствительно сильной стороной субъективирующаго пониманія дѣйствительности. Неудивительно поэтому, что къ этому ученію снова и снова примыкаетъ столь много мыслителей.

Но это пока лишь одна сторона дѣла. Изъ того, что объективизмъ не въ состояніи дать намъ подлиннаго міровоззрѣнія, еще не слѣдуетъ, что субъективизмъ безусловно правъ. Въ той своей формѣ, въ которой мы съ нимъ обычно встрѣчаемся, онъ также полонъ недостатковъ, лишающихъ его научной цѣнности и принципіально мѣшающихъ ему дать то, что онъ обѣщаетъ, и отсутствіе чего въ объективизмѣ онъ самъ порицаетъ съ такой силой.

Въ особенности несостоятельны его гносеологическія разсужденія, основанныя на низведеніи міра объектовъ до степени простого явленія. Что такое представляетъ изъ себя тотъ субъектъ, для котораго единственно существуютъ объекты, по мнѣнію субъективизма? Съ чисто гносеологической, а не съ произвольно метафизической точки зрѣнія, такой субъектъ самъ не есть дѣйствительность, но только логическая форма, понятіе, въ области гносеологіи быть можетъ очень цѣнное, но не допускающее никакихъ заключеній относительно какой бы то ни было абсолютной реальности, въ сравненіи съ которой вся эмпирическая дѣйствительность носила бы только феноменальный характеръ. Предметы, съ которыми имѣютъ дѣло естествознаніе и психологія, исторія и другія науки о культурѣ, и которые онѣ изучаютъ при помощи генерализирующаго или индивидуализирующаго метода, суть части истинной дѣйствительности. Не признавать за ними реальности на основаніи чисто логическаго и формальнаго положенія, что каждый объектъ существуетъ для субъекта, низводить ихъ на степень какой-то внѣшней стороны міра можетъ только тотъ, кто не останавливается предъ фантастической метафизикой, въ концѣ концовъ неизбѣжно приводящей къ солипсизму. Дѣйствительно существующіе субъекты реальны въ томъ же смыслѣ, какъ и существующіе объекты. Всякое утвержденіе, что будто бы они «сущность» (Wesen), объекты же только «явленія»,—несостоятельно.

Но признавая реальность предметовъ спеціальныхъ наукъ, субъективирующая философія впадаетъ въ конфликтъ со спеціаль-

нымъ знаніемъ. Спеціальныя науки необходимо объективируютъ дѣйствительность, и единство міровоззрѣнія рушится, какъ только одинъ и тотъ же матеріалъ подчиняемъ двумъ взаимно себя исключающимъ точкамъ зрѣнія. Это приводитъ насъ либо къ научно несостоятельной двойственной истинѣ, либо къ нарушенію принципа причинности, т.-е. къ конфликту со спеціальнымъ знаніемъ. Для примѣра укажемъ на витализмъ, который, утверждая реальное воздѣйствіе какихъ-то цѣлевыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ психическихъ силъ на физическую природу, тѣмъ самымъ отрицаетъ возможность чисто физіологическаго пониманія организмовъ, или на теорію свободы воли, какъ безпричиннаго измѣненія, отрицающаго возможность какого бы то ни было объясненія психической дѣйствительности. Можно было бы привести еще много такихъ отрицательныхъ примѣровъ субъективирующаго изученія дѣйствительности. Спеціальныя науки всегда будутъ протестовать противъ такой философіи, и онѣ могутъ быть увѣрены въ конечномъ успѣхѣ. Въ этой своей формѣ субъективизмъ не въ состояніи дать единаго понятія о мірѣ. Онъ находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ тѣми началами современнаго спеціальнаго знанія, которымъ оно обязано своими успѣхами.

Но не одно только это обстоятельство говоритъ противъ субъективизма. Допустимъ, что не существовало бы никакихъ наукъ, ни успѣховъ, которыми науки обязаны объективирующему методу. Что собственно могутъ дать субъективирующіе принципы волюнтаризма и активизма? Въ состояніи ли пониманіе міра, какъ дѣятельности, удовлетворить даже тѣ запросы духа, которые были главными стимулами въ борьбѣ субъективизма противъ включенія субъекта въ общую связь объектовъ? Конечно нѣтъ, ибо воля и дѣятельность, какъ таковыя, мало что значатъ для міровоззрѣнія. Весь вопросъ въ томъ, каковы тѣ цѣли и задачи, которымъ должны служить эти воля и дѣятельность. Въ поискахъ за міровоззрѣніемъ, которое бы отвѣтило намъ на вопросъ о значеніи міра, мы спрашиваемъ прежде всего, имѣетъ ли жизнь наша ц ѣ н н о с т ь, и что мы должны дѣлать, чтобы она пріобрѣла таковую. Если цѣли субъекта лишены цѣнности, то онѣ не могутъ осмыслить нашего существованія. Главный аргументъ субъективизма въ его борьбѣ противъ объективизма былъ тотъ, что этотъ

послѣдній обезцѣниваетъ міръ. Но и субъективирующая философія въ томъ видѣ, въ которомъ мы ее до сихъ поръ излагали, совершенно не въ силахъ вскрыть цѣнности міра. Міръ, какъ воля и дѣятельность, намъ такъ же непонятенъ, какъ и міръ объектовъ, пока намъ не извѣстны цѣнности этой воли и тѣ блага, которыя эта дѣятельность порождаетъ. Нетрудно вскрыть основную ошибку субъективизма. Онъ думаетъ, что, распространяя категоріи субъекта на всю дѣйствительность въ цѣломъ, онъ придаетъ смыслъ міру. Какъ будто можно чего-либо достигнуть путемъ такого рода квантификаціи! Всеобъемлющее міровое «я» можетъ быть столь же ничтожнымъ и лишеннымъ всякой цѣнности, какъ и любой индивидуальный человѣческій, слишкомъ человѣческій субъектъ. Поэтому и субъективизмъ, подобно объективизму, не отвѣчаетъ намъ на вопросъ о смыслѣ жизни.

Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы субъективирующая философія во всѣхъ ея формахъ была одинаково несостоятельна, и чтобы протестъ ея противъ безусловнаго включенія нашего «я» въ связь объектовъ не заключалъ бы въ себѣ цѣлаго ряда вполнѣ правомѣрныхъ мотивовъ. Совсѣмъ напротивъ. Если вопросъ о смыслѣ жизни и выдвигаетъ прежде всего проблему цѣнности, проблему того, что должны мы дѣлать, то этимъ онъ далеко не исчерпывается: мы дальше должны будемъ спросить себя, какимъ образомъ субъектъ, какъ простой объектъ среди другихъ объектовъ, можетъ имѣть отношеніе къ цѣнностямъ, придающимъ смыслъ его жизни, и какая взаимная связь существуетъ между жизнью и цѣнностями. Въ концѣ концовъ конечно возникаетъ также и проблема реализаціи цѣнностей, и понятія воли и дѣятельности могутъ здѣсь, повидимому, снова оказаться полезными. Но тогда потребность въ субъективирующемъ пониманіи міра выростаетъ и въ этомъ случаѣ, изъ предшествующей ей проблемы цѣнностей, что намъ и нужно было показать. Вопросъ о смыслѣ жизни надо, значитъ, прежде всего ставить, какъ вопросъ о значимости цѣнностей. Воля и дѣятельность привходятъ потомъ. Для міровоззрѣнія, желающаго понять (а не объяснить) міръ, мало простого пониманія субъекта, оно должно исходить изъ пониманія цѣнностей. Лишь по разрѣшеніи проблемы цѣнностей можно подойти къ проблемѣ субъ-

екта, такъ или иначе относящагося къ цѣнностямъ. Въ борьбѣ противъ объективизма, уничтожающаго смыслъ жизни, недостаточно еще простого выключенія субъекта изъ связи объектовъ. Это только отрицательная часть работы. Основанное только на этихъ чисто отрицательныхъ результатахъ понятіе о мірѣ съ его волюнтаризмомъ, актуализмомъ и принципомъ свободы слишкомъ еще бѣдно для того, чтобы разрѣшить міровыя проблемы. Будемъ ли мы дѣйствительности объектовъ придавать абсолютный характеръ, или вставимъ ее въ раму мірового субъекта, поставимъ ли мы въ «началѣ» міра объектъ или дѣятельность,— мы не отвѣтимъ этимъ на вопросъ о цѣнности міра. Мы должны, если хотимъ уяснить себѣ смыслъ жизни, подвести подъ субъектъ положительный фундаментъ. Этимъ фундаментомъ можетъ быть только царство цѣнностей и значенія, но никогда не дѣйствительность субъективизма.

II.

ЦѢННОСТЬ И ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ.

Мы видимъ такимъ образомъ, что ни объективизмъ, ни субъективизмъ, въ разсмотрѣнной нами формѣ, не въ состояніи разрѣшить проблемы міровоззрѣнія. Выставляемое ими понятіе о мірѣ для этого слишкомъ узко. Они оба не выходятъ изъ рамокъ дѣйствительнаго бытія, но какъ бы мы широко ни мыслили бытіе, оно все же только часть міра. Кромѣ бытія имѣются еще цѣнности, значимость которыхъ мы хотимъ понять. Лишь совокупность бытія и цѣнностей составляетъ вмѣстѣ то, что заслуживаетъ имени міра. Слѣдуетъ при этомъ отмѣтить, что цѣнности, противопоставляемыя нами дѣйствительному бытію, не являются сами частями этого послѣдняго. Чтобы понять это, посмотримъ, какъ относятся цѣнности къ дѣйствительному бытію, распадающемуся, какъ мы уже знаемъ, на міръ объектовъ и субъектовъ.

Иные объекты обладаютъ цѣнностью или, говоря точнѣе, въ иныхъ объектахъ обнаруживаются цѣнности. Такіе объекты тоже обыкновенно называютъ цѣнностями. Произведенія искус-

ства являются, напримѣръ, такого рода дѣйствительными объектами. Но нетрудно показать, что цѣнность, обнаруживающаяся въ такого рода дѣйствительности, отнюдь не совпадаетъ съ самой ихъ дѣйствительностью. Все, что составляетъ дѣйствительность какой-нибудь картины,—полотно, краски, лакъ—не относится къ цѣнностямъ, съ ними связаннымъ. Поэтому мы будемъ называть такіе съ цѣнностью связанные реальные или дѣйствительные объекты «благами» (Güter), чтобы отличать ихъ такимъ образомъ отъ обнаруживающихся въ нихъ цѣнностей. Въ такомъ случаѣ, напримѣръ, и хозяйственныя «цѣнности», о которыхъ говоритъ политическая экономія, будутъ не «цѣнностями», а «благами». Точно также и въ другихъ случаяхъ нетрудно будетъ провести различіе блага и цѣнности.

Но цѣнность, повидимому, все же связана съ субъектомъ, оцѣнивающимъ объекты. Возникаетъ вопросъ: не потому ли дѣйствительность становится благомъ, картина, напримѣръ, произведеніемъ искусства, что субъекты придаютъ ей ту или иную цѣнность? Не совпадаетъ ли поэтому актъ оцѣнки съ самой цѣнностью? Такъ большею частью и думаютъ. Если же въ иныхъ случаяхъ и различаютъ цѣнность (Wert) отъ оцѣнки (Wertung), то это дѣлаютъ обыкновенно въ томъ же смыслѣ, какъ въ «чувствѣ» различаютъ между радостью или печалью съ одной стороны, и актомъ чувствованія съ другой. Подобно тому, какъ не бываетъ радости до того, какъ ее почувствовали, и цѣнности, какъ многіе полагаютъ, существуютъ лишь постольку, поскольку имѣются субъекты, ихъ оцѣнивающіе. Цѣнность въ такомъ случаѣ сама становится частью дѣйствительности, точнѣе говоря, частью психическаго бытія, а въ такомъ случаѣ и наука о цѣнностяхъ есть не что иное, какъ часть психологіи.

Мы встрѣчаемся здѣсь съ однимъ изъ самыхъ распространенныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ путаныхъ предразсудковъ въ философіи. Смѣшеніе цѣнности и оцѣнки встрѣчается даже тамъ, гдѣ проблема цѣнности признается не подлежащей вѣдѣнію психологіи, какъ науки о психическомъ бытіи. Мы должны поэтому особенно рѣзко различать между понятіемъ цѣнности и понятіемъ психическаго акта оцѣнивающаго субъекта, какъ впрочемъ всякой оцѣнки и всякой воли, точно такъ же, какъ между понятіемъ цѣнности и понятіемъ объектовъ, въ которыхъ цѣнности

обнаруживаются, т.-е. благъ. Правда, цѣнности для насъ связаны всегда съ оцѣнками, но онѣ именно связаны съ ними, а потому-то ихъ и нельзя отожествлять съ дѣйствителными реальными оцѣнками. Какъ таковая, цѣнность относится къ совершенно иной сферѣ понятій, чѣмъ дѣйствительная оцѣнка, и представляетъ поэтому совершенно особую проблему. Когда рѣчь идетъ объ актѣ оцѣнки, то можно спросить всегда, существуетъ ли онъ или нѣтъ. Но такая постановка вопроса совсѣмъ не затрогиваетъ собственной проблемы цѣнности. Для цѣнности, какъ цѣнности, вопросъ объ ея существованіи лишенъ всякаго смысла. Проблема цѣнности есть проблема «значимости» (Geltung) цѣнности, и этотъ вопросъ ни въ коемъ случаѣ не совпадаетъ съ вопросомъ о существованіи акта оцѣнки. Попробуемъ уяснить себѣ это на примѣрѣ теоретическихъ цѣнностей, т.-е. научныхъ истинъ. Всякій согласится съ тѣмъ, что вопросъ о значимости теоретической цѣнности какого-нибудь научнаго положенія, или, какъ обыкновенно выражаются, вопросъ объ истинности такого положенія, существенно отличается отъ вопроса о фактической признанности этой значимости или, говоря иначе, отъ вопроса о фактѣ дѣйствительной оцѣнки теоретической цѣнности. Тотъ фактъ, что какая-нибудь цѣнность дѣйствительно оцѣнивается, хотя бы всѣми людьми всѣхъ временъ, даже вообще всѣми оцѣнивающими существами, отнюдь не гарантируетъ еще значимости этой цѣнности. Цѣнность можетъ обладать значимостью даже и при отсутствіи акта оцѣнки, выражающаго то или иное къ ней отношеніе. Въ этомъ смыслѣ, напримѣръ, значатъ всѣ еще не открытыя наукой истины. Но даже еслибы значимость всѣхъ рѣшительно цѣнностей и была неизбѣжно связана съ актомъ оцѣнки, то отсюда не слѣдовало бы еще, что не должно рѣзко различать между понятіемъ цѣнности и оцѣнки, точно такъ же, какъ и между понятіями цѣнности и блага.

Итакъ блага и оцѣнки не суть цѣнности, они представляютъ собою соединенія цѣнностей съ дѣйствительностью. Сами цѣнности такимъ образомъ не относятся ни къ области объектовъ, ни къ области субъектовъ. Онѣ образуютъ совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если такимъ образомъ міръ состоитъ изъ дѣйствительности и цѣнностей, то въ противорѣчіи обоихъ этихъ царствъ и

заключается мірова я проблема. Противорѣчіе это гораздо шире противорѣчія объекта и субъекта. Субъекты вмѣстѣ съ объектами составляютъ одну часть міра—дѣйствительность. Имъ противостоитъ другая часть— цѣнности. Міровая проблема есть проблема взаимнаго отношенія обѣихъ этихъ частей и ихъ возможнаго единства. Расширеніе философскаго понятія о мірѣ ведетъ такимъ образомъ къ постановкѣ новой основной проблемы. Философія и должна обратиться прежде всего къ рѣшенію этой подлинной міровой проблемы, проблемы отношенія цѣнности къ дѣйствительности. Лишь тогда сможетъ она дать міровоззрѣніе, которое было бы дѣйствительно чѣмъ-то большимъ, нежели простое объясненіе дѣйствительности.

Но прежде чѣмъ перейти къ вопросу о единствѣ цѣнности и дѣйствительности, попробуемъ уяснить себѣ, какъ относится философія къ каждому изъ этихъ царствъ, если мы ихъ будемъ разсматривать отдѣльно. Отношеніе философіи къ дѣйствительности совершенно аналогично отношенію къ ней спеціальныхъ наукъ. Иначе говоря, у философіи нѣтъ никакого основанія ставить объективирующему методу какія бы то ни было преграды, поскольку спеціальныя науки не выходятъ изъ рамокъ дѣйствительности и не пытаются разрѣшать проблемъ цѣнности, ни въ коемъ случаѣ не совпадающихъ съ проблемами дѣйствительнаго бытія. Но имѣетъ ли объективирующій методъ мѣсто въ самой философіи? Несомнѣнно имѣетъ, если только философія занимается разрѣшеніемъ проблемъ дѣйствительности. Но занимается ли она въ настоящее время такими чисто бытійными проблемами? Очевидно нѣтъ, поскольку рѣчь идетъ о частяхъ дѣйствительности и поскольку вообще желательно различать между философіей и спеціальными науками. Ибо характерной чертой современнаго состоянія науки является обособленіе отдѣльныхъ спеціальныхъ наукъ: каждая часть дѣйствительности стала предметомъ особой такой науки. Это не всегда было такъ. Философія первоначально включала въ себя всѣ рѣшительно проблемы дѣйствительнаго бытія. Но эта стадія развитія уже давно миновала, и философіи никогда не вернуться къ ней. Съ теченіемъ времени спеціальныя науки постепенно отобрали у философіи всѣ проблемы, касающіяся дѣйствительнаго бытія, а поэтому и предметъ философіи долженъ былъ измѣниться. Въ

послѣднее время процессъ этотъ, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, завершился, и это обстоятельство имѣетъ рѣшающее значеніе для понятія философіи, какъ особой науки, хотя оно правда и не оказываетъ непосредственнаго вліянія на практику философовъ. Мы можемъ теперь рѣзко различать между спеціально-научными и специфически философскими проблемами, какъ бы тѣсно философская практика ни связывала эти логически совершенно разнородныя группы проблемъ, и какъ бы неизбѣжна и даже цѣнна ни была совмѣстная разработка ихъ со стороны отдѣльныхъ ученыхъ. Всѣ физическіе и психическіе процессы подлежатъ нынѣ вѣдѣнію объективирующаго метода спеціальныхъ наукъ. Не дѣло философіи выступать въ этой области съ какими-то особыми притязаніями, противорѣчащими выводамъ частныхъ наукъ. Въ мірѣ дѣйствительныхъ объектовъ уже совсѣмъ нѣтъ мѣста для специфически-философской постановки и обработки проблемъ.

Поэтому въ отношеніи къ дѣйствительности у философіи остается еще только о д н а задача: въ противоположность къ частнымъ наукамъ, ограничивающимся всегда частями дѣйствительности, она должна быть наукой о цѣломъ ея. Такое опредѣленіе грѣшитъ однако нѣкоторой двусмысленностью. Вѣдь въ извѣстномъ смыслѣ и спеціальныя науки имѣютъ дѣло съ цѣлымъ. Ихъ теоріи, напримѣръ, обладаютъ безусловной значимостью по отношенію ко всѣмъ тѣламъ и ко всякой духовной жизни. И онѣ, наконецъ, не откажутся отъ изслѣдованія взаимоотношенія психическаго къ физическому, несмотря на всѣ притязанія современной философіи разрѣшить эту не подлежащую ей проблему. Методъ, который единственно можетъ привести насъ къ разрѣшенію всѣхъ этихъ проблемъ, въ принципѣ ничѣмъ не отличается отъ метода частнаго изслѣдованія. Лишь тамъ, гдѣ спеціально-научный методъ объективирующихъ наукъ наталкивается на принципіальныя границы, философія можетъ надѣяться отыскать въ сферѣ дѣйствительности мѣсто приложенія своего особаго, ей только свойственнаго метода.

И дѣйствительно нетрудно показать, что частныя науки ограничены въ извѣстныхъ предѣлахъ, и что даже никакой прогрессъ ихъ не позволитъ имъ преступить эти границы. Частныя науки всегда ограничены какой-нибудь одной частью дѣй-

ствительности, какъ бы велика эта часть ни была. Возьмемъ для примѣра все цѣлое физической дѣйствительности. Частныя науки никогда не исчерпаютъ до конца скрытыхъ въ немъ проблемъ. Онѣ всегда вращаются только въ сферѣ предпослѣдняго. Своими понятіями онѣ не въ состояніи охватить послѣдняго, т.-е. цѣлое дѣйствительности въ строгомъ смыслѣ этого слова. И тѣмъ не менѣе не подлежитъ никакому сомнѣнію, что и это понятіе цѣлаго дѣйствительности скрываетъ въ себѣ проблему, ибо каждая часть дѣйствительности необходимо связана съ ея цѣлымъ и даже лишь постольку и является частью дѣйствительности, поскольку является частью этого цѣлаго; это значитъ, что безъ этого цѣлаго она не могла бы быть сама дѣйствительностью. Философія, принципіально свободная отъ ограниченности частныхъ наукъ, и должна начать свою работу съ изслѣдованія этого цѣлаго.

Но что представляетъ изъ себя эта философская проблема цѣлаго дѣйствительности? Въ какомъ смыслѣ проблема эта есть проблема дѣйствительности? Можно ли приравнивать ее къ проблемамъ дѣйствительнаго бытія, подлежащимъ вѣдѣнію частныхъ наукъ? Слѣдующее характерное различіе позволитъ намъ отрицательно отвѣтить на этотъ вопросъ. Всякая дѣйствительность, изучаемая частными науками, необходимо должна быть найдена нами или дана намъ какъ фактъ опыта, или въ крайнемъ случаѣ она принципіально доступна нашему опыту, какъ все то, что намъ фактически въ немъ дано. Но цѣлое дѣйствительности, къ которому относятся всѣ доступныя части ея, и безъ котораго части эти не были бы дѣйствительными, принципіально недоступно нашему опыту и никогда не можетъ быть дано намъ. Мы его можемъ только мыслить, какъ нѣчто, что мы постоянно должны искать и что мы никогда не найдемъ, какъ нѣчто, никогда не данное и все же всегда заданное намъ, какъ постулатъ, необходимо встающій предъ нами. А отсюда слѣдуетъ, что понятіе цѣлаго дѣйствительности уже не представляетъ изъ себя чистаго понятія дѣйствительности, но что въ немъ сочетается дѣйствительность съ цѣнностью. Постигая цѣлое дѣйствительности, мы превращаемъ его въ постулатъ, обладающій значимостью, и именно вслѣдствіе этого скрытаго въ немъ момента цѣнности цѣлое ускользаетъ изъ вѣдѣнія частныхъ наукъ. Такимъ образомъ поскольку мы говоримъ о частяхъ дѣйствительности, мы

еще остаемся въ сферѣ чистой дѣйствительности, въ которой философіи нечего дѣлать. Но лишь только мы восходимъ отъ частей къ цѣлому, мы уже преступаемъ границы самой дѣйствительности.

Мы такимъ образомъ снова приходимъ къ невозможности отожествлять понятія міра и дѣйствительности. Такое понятіе о мірѣ явно узко, разъ даже понятіе цѣлаго дѣйствительности необходимо уже требуетъ понятія цѣнности. Вмѣстѣ съ тѣмъ выясняется понятіе философіи, и становится вполнѣ опредѣленнымъ ея отношеніе къ частнымъ наукамъ. Всѣ чисто бытійныя проблемы необходимо касаются только частей дѣйствительности и составляютъ поэтому предметъ спеціальныхъ наукъ. Вѣдѣнію этихъ наукъ подлежатъ также и оцѣнки, и блага; они изучаютъ всѣ эти предметы объективирующимъ методомъ, что не можетъ вызвать никакихъ трудностей, если только отвлечься отъ проблемы значимости цѣнностей, связанныхъ съ этими оцѣнками и благами. Такимъ образомъ всѣ рѣшительно части дѣйствительности могутъ быть подчинены объективирующему методу частныхъ наукъ. Поэтому можно, употребляя Гегелевскую терминологію, сказать, что въ наукахъ этихъ «снятъ» (aufheben) объективизмъ. Для философіи не остается болѣе ни одной чисто бытійной проблемы. Философія начинается тамъ, гдѣ начинаются проблемы цѣнности. Это различіе позволяетъ намъ провести рѣзкую границу между нею и спеціальнымъ знаніемъ. Соотвѣтственно этому и объективирующему методу также нѣтъ мѣста въ философіи. Проблемы цѣнности не поддаются объективирующему разсмотрѣнію. Поэтому и проблема цѣлаго дѣйствительности не можетъ быть разрѣшена этимъ методомъ.

Какимъ же методомъ пользуется философія? Можетъ быть субъективирующимъ? Не противостоитъ ли въ такомъ случаѣ философія, какъ субъективирующая наука о цѣнностяхъ, частнымъ наукамъ, какъ объективирующимъ наукамъ о дѣйствительности? Поскольку рѣчь идетъ только о цѣнностяхъ, какъ таковыхъ, мы должны отрицательно отвѣтить на этотъ вопросъ, какъ это ясно слѣдуетъ изъ всего, сказаннаго нами уже о понятіи цѣнности. Но на этомъ пунктѣ необходимо остановиться подробнѣе, почему мы и перейдемъ сейчасъ къ болѣе точному опредѣленію

отношенія философіи къ отдѣльно («въ себѣ») разсмотрѣннымъ цѣнностямъ, подобно тому, какъ мы опредѣлили уже отношеніе ея къ отдѣльно разсмотрѣнной дѣйствительности. Лишь тогда сможемъ мы подойти къ основной проблемѣ міровоззрѣнія, къ проблемѣ взаимнаго отношенія цѣнности и дѣйствительности, разрѣшеніе которой позволитъ намъ выяснить также вопросъ о сущности субъективизма.

Мысль, что философскія проблемы суть проблемы цѣнности, уже и раньше часто высказывалась; со времени же послѣдняго возрожденія философскаго интереса она получаетъ все большее и большее признаніе. Въ наиболѣе радикальной формѣ, требовавшей отъ философіи переоцѣнки всѣхъ цѣнностей, мысль эта стала даже модой, лозунгомъ дня, но даже и помимо этого все чаще и чаще приходится встрѣчаться съ изслѣдованіями, посвященными проблемамъ оцѣнки и цѣнности. Поскольку однако изслѣдованія эти главнымъ образомъ говорятъ объ оцѣнкѣ, т.-е. о дѣйствительномъ субъектѣ и его субъективныхъ оцѣнкахъ, они, какъ мы уже знаемъ, не касаются еще собственной проблемы философіи. Философія оцѣнокъ не есть еще философія цѣнностей, даже и тогда, когда себя таковой называетъ. Въ лучшемъ случаѣ она между прочимъ касается *также* и проблемъ цѣнности, но, не проводя рѣзкаго различія между этими проблемами и проблемами дѣйствительности, она тѣмъ самымъ лишаетъ себя возможности хотя бы только ясно поставить и сознать философскую проблему. Въ особенности невозможной представляется попытка вывести изъ общей природы оцѣнивающаго субъекта матеріальное многообразіе цѣнностей, а между тѣмъ знаніе всего многообразнаго содержанія цѣнностей особенно важно для философіи, ибо только на основаніи этого знанія сможемъ мы выработать міровоззрѣніе и найти истолкованіе смысла жизни. Если при этомъ въ качествѣ исходной точки мы возьмемъ актъ оцѣнки, то мы конечно должны будемъ отвлечься отъ единичнаго индивидуальнаго субъекта и всей полноты его личныхъ оцѣнокъ, иначе мы не выйдемъ за предѣлы чисто личнаго и индивидуальнаго и никогда не сможемъ прійти къ общему міровоззрѣнію. Намъ пришлось бы въ этомъ случаѣ образовать общее понятіе оцѣнивающаго субъекта. Но такой субъектъ съ его обобщенными волевыми дѣйствіями и цѣлями слишкомъ бѣ-

денъ и отвлечененъ, не въ состояніи разрѣшить проблемы содержанія цѣнностей, а потому и изученіе такого субъекта должно необходимо оказаться безплоднымъ для теоріи цѣнностей. Борьба противъ субъективизма постольку правомѣрна, поскольку она направлена противъ возможности обосновать міровоззрѣніе на понятіи какъ бы то ни было обобщеннаго субъекта и его воли. Всякая философія цѣнностей, пытающаяся дать такое обоснованіе, не въ состояніи преодолѣть «плохого субъективизма», выражаясь словами Гегеля. Хотя философія и не имѣетъ дѣла съ объектами, она все же нуждается въ «объективномъ» принципѣ, и ни понятіе оцѣнивающаго субъекта, ни понятіе субъекта вообще не могутъ ей такого принципа дать.

Это не значитъ однако, что теорія цѣнностей должна совершенно отвлечься отъ дѣйствительности. Напротивъ, лишь взявши дѣйствительность за исходный пунктъ, становится вообще возможнымъ найти цѣнности во всемъ ихъ многообразіи и матеріальной опредѣленности. Поэтому къ понятію философіи, какъ теоріи цѣнностей относится также и понятіе дѣйствительности, связанной съ существенными для нея цѣнностями, т.-е. понятіе блага. Скорѣе всего поймемъ мы это послѣднее понятіе, если вспомнимъ, что сущность цѣнности заключается въ ея значимости. Отсюда слѣдуетъ, что для теоріи цѣнностей интересъ представляютъ именно такія цѣнности, которыя возбуждаютъ притязаніе на значимость, а только въ сферѣ культуры можно непосредственно встрѣтиться съ дѣйствительностью, связанной съ такого рода значащими цѣнностями. Культура есть совокупность благъ, и только какъ таковая она и можетъ быть понята. Въ культурныхъ благахъ какъ бы осѣла, окристаллизовалась множественность цѣнностей. Историческое развитіе и есть процессъ такой кристаллизаціи. Философія должна поэтому начинать съ культурныхъ благъ, для того чтобы вскрыть окристаллизовавшееся въ нихъ многообразіе цѣнностей. Для этого она должна будетъ обратиться къ той наукѣ, которая изучаетъ культуру, какъ дѣйствительность, объективируя ее и выявляя съ помощью индивидуализирующаго метода ея богатство и многообразіе. Наука эта—исторія. Не субъекты, такимъ образомъ, но дѣйствительные объекты суть исходный пунктъ философіи, какъ теоріи цѣнностей. Она должна подвергнуть ихъ анализу съ точки зрѣнія

заложенныхъ въ нихъ цѣнностей. Она должна отдѣлить цѣнности отъ объектовъ культуры и установить при этомъ, какія именно цѣнности дѣлаютъ изъ объектовъ культуры культурныя блага. Тогда собственно и изучитъ она цѣнности и пойметъ ихъ во всей ихъ чистотѣ, какъ цѣнности. Можно было бы конечно подойти къ цѣнностямъ, взявши за исходный пунктъ субъектъ, т.-е. отношеніе субъекта къ культурнымъ благамъ, его оцѣнки этихъ благъ,—и такъ собственно и поступали, не зная того, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ казалось, что цѣнности почерпнуты изъ существа самого субъекта. Но особенности и многообразіе оцѣнокъ, которыя слѣдовало бы въ такомъ случаѣ подвергнуть изученію, зависятъ отъ особенностей и многообразія культурныхъ объектовъ, которымъ субъекты противостоятъ,—и поскольку рѣчь идетъ только объ изученіи цѣнностей во всей ихъ особенности и многообразіи, изученіе оцѣнивающихъ субъектовъ представляется излишнимъ, даже затемняющимъ существо дѣла отклоненіемъ въ сторону. Оно можетъ вызвать иллюзію, будто теорія цѣнностей основываетъ выводы свои на психологіи оцѣниванія или воли.

Вопросъ о томъ, какому анализу должна философія подвергнуть культурныя блага, для того чтобы вскрыть желаемыя цѣнности, не относится уже къ общему понятію философіи, а касается деталей системы философіи и будетъ, надѣемся, разсмотрѣнъ нами въ другой связи. Здѣсь же для насъ важно было указать на тотъ общій принципъ, посредствомъ котораго можно было бы преодолѣть «плохой субъективизмъ» въ теоріи цѣнностей. Несомнѣнно, и нашъ принципъ кроетъ въ себѣ новую опасность: какъ бы изъ огня психологизма не попасть намъ въ полымя историзма, также являющагося одной изъ разновидностей плохого субъективизма. Одна изъ важнѣйшихъ задачъ философіи и заключается въ томъ, чтобы найти средства избѣжать этой опасности. Укажемъ только, что нашъ принципъ оріентированія философіи на многообразіи историческихъ культурныхъ благъ не представляетъ изъ себя чего-то совершенно новаго. Философія и до сихъ поръ очень часто слѣдовала ему, хотя быть можетъ сама того не сознавала. Теоретическая философія или то, что называютъ логикой, теоріей познанія и т. п., исходитъ изъ культурнаго блага «науки». Въ наукѣ окристаллизовались въ

теченіе историческаго развитія теоретическія цѣнности истины, и, только исходя изъ науки, сможемъ мы къ нимъ подойти. Этика примыкаетъ къ исторически развившимся благамъ соціальной жизни, какъ, напримѣръ, брачный союзъ, семья, государство, нація и т. п. Эстетика имѣетъ въ виду искусство въ его историческомъ многообразіи. То же самое можно сказать и объ остальныхъ частяхъ философіи, наружно не связанныхъ ни съ какой исторической жизнью, но несомнѣнно обязанныхъ ей своимъ существованіемъ: ибо что дѣлала бы философія религіи, если бы историческія религіи не поставили ей всѣхъ тѣхъ проблемъ, которыя она разбираетъ? Такимъ образомъ, повторяемъ, не къ коренному преобразованію философіи мы стремимся. Мы стремимся лишь къ уясненію и сознательному продолженію уже начавшагося развитія.

Мысль, что и религіи тоже относятся къ исторической культурѣ, поможетъ намъ убѣдиться въ томъ, что, отожествляя понятіе цѣнности съ понятіемъ культурной цѣнности, мы отнюдь не съужаемъ его. Религія, по существу своему, выходитъ за предѣлы всякой культуры и исторіи, и философія точно также всегда будетъ стремиться къ сверхъ-историческому и трансцендентному. И все же, подобно религіи, воплощающейся всегда въ земной жизни, философія также необходимо примыкаетъ къ историческому и имманентному, какъ къ единственно доступному ей матеріалу, открывающему ей уже собственныя ея проблемы. Только чрезъ историческое лежитъ путь къ сверхъ-историческому. Лишь анализируя историческій матеріалъ, сможетъ философія подойти къ міру цѣнностей.

Лишь по выполненіи этой предварительной работы сможетъ философія перейти къ дальнѣйшей главной своей задачѣ: отграниченію различныхъ видовъ цѣнностей другъ отъ друга, проникновенію въ существенныя особенности каждаго изъ нихъ, къ опредѣленію взаимнаго отношенія ихъ между собой и, наконецъ, къ построенію системы цѣнностей, поскольку, конечно, такая задача въ виду неизбѣжной незаконченности историческаго матеріала, лежащаго въ основѣ философскаго изслѣдованія, вообще выполнима. Такъ возникаетъ понятіе чистой теоріи цѣнностей, которое мы можемъ противопоставить понятію частныхъ наукъ о дѣйствительности, какъ понятію чистой теоріи бытія. Не субъ-

ективирующій анализъ оцѣнокъ, а лишь такая оріентированная на великихъ силахъ исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ систематикой своей преодолѣвающая историзмъ теорія цѣнностей въ состояніи окончательно преодолѣть плохой субъективизмъ, такъ легко уживающійся съ философіей цѣнностей, и положить прочное основаніе для разработки міровыхъ проблемъ. Жизненный опытъ, нужный намъ для выработки міровоззрѣнія, есть опытъ въ исторической жизни. Проблемѣ міра предшествуетъ проблема цѣнности, точнѣе проблема культуры, а этой проблемѣ предшествуетъ проблема исторіи. Философія конечно не растворяется въ исторіи. Напротивъ, она должна своей систематикой уничтожить все чисто историческое. Но и къ исторіи примѣнимо то, что какъ-то было сказано о природѣ: лишь повинуясь ей, мы ее побѣдимъ. Лишь съ помощью исторіи отдѣльный индивидуумъ выходитъ за предѣлы ея.

III.

ИСТОЛКОВАНІЕ СМЫСЛА.

Но понятіе философіи не исчерпывается понятіемъ чистой теоріи цѣнностей. Теорія цѣнностей не разрѣшаетъ послѣдней проблемы, проблемы единства цѣнности и дѣйствительности, и задача философіи поэтому—найти то третье царство, которое объединяло бы обѣ области, до сихъ поръ умышленно разсматривавшіяся раздѣльно. Иначе философія не сможетъ дать намъ міровоззрѣнія, т.-е. истолкованія смысла жизни. Одного только пониманія цѣнностей для этого еще недостаточно. Отрѣшенныя нами отъ историческихъ культурныхъ благъ и приведенныя въ систему цѣнности должны быть снова связаны съ дѣйствительной жизнью, которую мы тщетно ищемъ въ исторіи.

Въ самыя различныя времена философія стремилась къ единству цѣнности и дѣйствительности, даже тогда, когда не знала того, что дѣлаетъ, и не могла знать, такъ какъ само разцѣленіе цѣнности и дѣйствительности еще отсутствовало. Можно даже сказать, что съ этой точки зрѣнія намъ впервые становятся вполнѣ понятными основные мотивы тѣхъ философскихъ построеній, которыя обычно обозначаютъ именемъ метафизики

и которыя характеризуются стремленіемъ выйти за предѣлы этого міра. Ученіе Платона объ идеяхъ можетъ служить классическимъ примѣромъ такого рода метафизики, тѣмъ болѣе что оно стало образцомъ для большинства позднѣйшихъ метафизическихъ ученій. Платонъ превращаетъ цѣнности, обладающія значимостью, въ истинную дѣйствительность, и такого рода гипостазированіе цѣнностей повторяется весьма часто, напр., также и тамъ, гдѣ естественному закону придаютъ характеръ реальности. Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ гипостазированіемъ теоретической цѣнности «всеобщаго». Такъ какъ однако въ непосредственно доступной намъ дѣйствительности мы не можемъ обрѣсти единства цѣнности и дѣйствительности,— не можемъ уже потому, что такое единство должно быть всеобщимъ, непосредственная же дѣйствительность никогда не всеобща, — то искомое единство и переносится необходимо въ область, что лежитъ по ту сторону всякаго опыта, т.-е. въ область метафизическаго. Тамъ безраздѣльно царствуетъ единая дѣйствительность цѣнностей, какъ обладающая абсолютной цѣнностью реальность, начало всѣхъ вещей, всеобщій критерій цѣнности, къ которой должно стремиться все, что притязаетъ на общее значеніе.

Мы не можемъ здѣсь подробнѣе останавливаться на этомъ пунктѣ. Мы хотѣли только намѣтить то логическое мѣсто, которое метафизика занимаетъ въ системѣ очерченныхъ нами понятій, чтобы бросить новый свѣтъ на ихъ содержаніе. Укажемъ лишь на то, въ чемъ, по нашему мнѣнію, заключается несостоятельность такого рода метафизики трансцендентно-дѣйствительныхъ цѣнностей. Метафизическое рѣшеніе міровой проблемы заставляетъ насъ мыслить «сущность» міра одновременно какъ дѣйствительность и какъ цѣнность. Но легко можетъ статься, что подъ этимъ нѣчто, которое должно быть и тѣмъ, и другимъ, мы собственно не будемъ мыслить ни того, ни другого, и что мы слѣдовательно никогда не сможемъ въ этомъ ничто найти искомое все. Можно было бы даже попытаться объяснить весь этотъ типъ монистической метафизики цѣнностей смѣшеніемъ формальной индифферентности «ни того, ни другого» («Weder-noch») съ матеріальной полнотой «и того, и другого» («Sowohl-als auch»), и въ качествѣ примѣра указать при этомъ

на субстанцію Спинозы. Но даже если и признать правомѣрность такого объединенія цѣнности и дѣйствительности въ потусторонней реальности, то все же крайне сомнительно, сможемъ ли мы на этомъ пути прійти къ міровоззрѣнію, которое было бы въ состояніи истолковать намъ смыслъ жизни. Предъ нами попрежнему стоялъ бы неразрѣшенный вопросъ, на этотъ разъ вопросъ взаимоотношенія между метафизически существующими цѣнностями и нашей жизнью,—а развѣ гипостазированіе цѣнностей въ трансцендентную дѣйствительность не означало бы полнаго ихъ отрѣшенія отъ той жизни, которой онѣ именно должны придать значеніе, и не означало ли бы поэтому такого рода отрѣшеніе совершеннаго уничтоженія смысла жизни?

Мы повидимому имѣемъ всѣ основанія искать другихъ путей для рѣшенія міровой проблемы, тѣмъ болѣе, что и метафизика не исчерпывается той своей формой, которую мы выше бѣгло охарактеризовали. Для цѣлаго ряда мыслителей единая сущность міра заключается не въ трансцендентной реальности, а въ непосредственности нагляднаго представленія или интуиціи. Такая «интуитивная философія» пытается обрѣсти искомое единство цѣнности и дѣйствительности въ непосредственномъ «переживаніи», еще не тронутомъ и не разъѣденномъ абстрактнымъ, раціональнымъ мышленіемъ. Противорѣчіе цѣнности и дѣйствительности для нея лишь простой продуктъ нашего мышленія, расщепляющаго то абсолютное и единое, что непосредственно дано намъ въ переживаніи: стоитъ намъ только забыть это дуалистическое образованіе понятій, и мы вернемся къ чистой и единой сущности міра, т.-е. обрѣтемъ то третье царство, котораго тщетно ищемъ*).

Мы не можемъ здѣсь дать исчерпывающей критики такого рода интуитивной философіи. Несомнѣнно только, что послѣдовательное проведеніе этихъ тенденцій неминуемо должно привести ее къ выводу, къ которому пришла уже послѣдовательная мистика: къ признанію совершенной неизъяснимости и неизре-

*) Изъ современныхъ авторовъ Риккертъ имѣетъ здѣсь въ виду главнымъ образомъ Мюнстерберга и Бергсона (срв. ниже статью Кронера), а не Н. Лосскаго, философское построеніе котораго извѣстно у насъ подъ именемъ „интуитивизма“.

Редакція.

ченности обрѣтеннаго по ея мнѣнію единства. Мы можемъ въ такомъ случаѣ интуитивно пережить единую сущность міра, но никогда не сможемъ сообщить это наше переживаніе никому другому, а тѣмъ болѣе основать на немъ одномъ какую бы то ни было науку. Всякое общепонятное наименованіе предполагаетъ уже образованіе понятій, оформляющее переживаніе и тѣмъ самымъ опять-таки разрушающее его единство. Можно построить понятіе лишеннаго всякой формы «чистаго содержанія», можно даже для ясности пользоваться этимъ понятіемъ въ разнаго рода гносеологическихъ и иныхъ разсужденіяхъ, какъ научнымъ пограничнымъ понятіемъ (Grenzbegriff), но ни въ коемъ случаѣ нельзя ему приписывать какого бы то ни было положительнаго значенія. Не подлежитъ также сомнѣнію, что мы должны пережить все то, что включается нами въ науку. И поэтому, если интуитивистическая метафизика хочетъ только сказать, что въ основѣ всего нашего мышленія въ качествѣ исходнаго пункта всякаго образованія понятій лежитъ нѣчто абсолютно ирраціональное, не входящее ни въ какія наши понятія, то она права. Возможно даже, какъ мы это далѣе увидимъ, что философія, поскольку это вообще допустимо, необходимо должна вернуться къ непосредственности чистаго переживанія. Но столь же несомнѣнно, что всякое высказанное положеніе (Aussage) и тѣмъ болѣе всякая наука означаетъ уничтоженіе ирраціональнаго переживанія, а это именно мы и утверждаемъ: лишь только мы пытаемся совокупность нашихъ элементарныхъ и первичныхъ переживаній подвести подъ наиболѣе обширныя понятія, они необходимо распадаются на оба несводимыя другъ на друга царства цѣнностей и дѣйствительнаго бытія. Поэтому даже интуиція не поможетъ намъ найти въ переживаніи то третье, что возстанавливаетъ между обоими царствами научную связь и что такимъ образомъ разрѣшаетъ міровую проблему. Даже говоря только о д ѣ й с т в и т е л ь н о с т и переживанія (Erlebniswirklichkeit), мы уничтожаемъ его непосредственное единство и теоретически (begrifflich) оформляемъ его. Дѣйствительность переживанія составляетъ въ такомъ случаѣ только часть нашихъ переживаній; она противостоитъ переживаніямъ цѣнности (Werterlebnis), которыя не являются дѣйствительностью переживанія и логическимъ путемъ (begrifflich) не могутъ быть сведены къ ней.

Такимъ образомъ эта метаифизика непосредственнаго опыта или чистой имманентности также мало способствуетъ рѣшенію міровой проблемы, какъ и разсмотрѣнная нами раньше метафизика трансцендентнаго единства. Что на ней нельзя основать міровоззрѣнія, которое дало бы намъ научное и объективное и столкованіе смысла жизни,—врядъ ли требуетъ еще подробнаго доказательства. Въ лучшемъ случаѣ интуитивистическій монизмъ представляетъ изъ себя донаучную точку зрѣнія. Сожалѣть о разрушеніи единства непосредственнаго переживанія значитъ отрицать вообще науку, а не замѣнять какую нибудь одну научную точку зрѣнія болѣе правильной научной же теоріей. Всякая наука должна быть по меньшей мѣрѣ дуалистической. Монизмъ, притязающій на научное значеніе, представляетъ изъ себя всегда лишь попытку сдѣлать изъ нѣсколькихъ въ раздѣльности ясныхъ понятій одно туманное. Въ этомъ смыслѣ мы никогда не сможемъ преодолѣть дуализма цѣнности и дѣйствительности, а слѣдовательно и вообще разрѣшить міровую проблему. Говоря точнѣе, правильно понятое единство вообще не представляетъ изъ себя проблемы науки. Образовать понятіе міра—значитъ раскрыть всю его множественность и богатство. Стремленіе къ единству приводитъ здѣсь къ бѣдности.

Если же мы все-таки ищемъ третье царство, которое связало бы цѣнности съ дѣйствительностью и легло бы въ основу желаннаго міровоззрѣнія, то необходимо понимать это единство въ томъ смыслѣ, что обѣ объединенныя въ немъ области остаются вмѣстѣ съ тѣмъ нетронутыми въ своей двойственности и особенности. Среднее царство ищемъ мы такимъ образомъ, а не какое-то особое третье царство, которое было бы столь же самостоятельно и независимо, какъ цѣнности и дѣйствительность,—ибо эти послѣднія исчерпываютъ альтернативу. Мы не можемъ также достичь единства путемъ образованія какого-нибудь совершенно новаго понятія. Единство можно только найти, какъ данное, и мы должны ограничить нашу задачу тѣмъ, что попытаемся понять эту данность, какъ единство цѣнности и дѣйствительности. При этомъ мы наталкиваемся однако на характерныя трудности. Искомая связь не можетъ быть реальной или даже причинной связью. Такая связь возможна только между двумя дѣйствительностями, мы же ищемъ въ данномъ

случаѣ связи дѣйствительности съ недѣйствительными цѣнностями. Отсюда ясно, что тѣ словесныя выраженія, которыя мы сможемъ найти для опредѣленія искомаго единства, должны будутъ страдать нѣкоторой неадэкватностью, смогутъ употребляться лишь въ несобственномъ и переносномъ смыслѣ. Не будемъ въ дальнѣйшемъ упускать изъ виду этого важнаго обстоятельства.

Найти связь цѣнностей съ дѣйствительностью въ общемъ не представляетъ, конечно, большихъ затрудненій. Мы знаемъ уже, что цѣнности являются намъ въ соединеніи съ дѣйствительностью, что онѣ обнаруживаются въ благахъ или оцѣнкахъ. Когда намъ нужно было отрѣшить ихъ отъ дѣйствительности, то насъ интересовали всецѣло объекты, въ которые онѣ погружены, блага, находимыя нами въ исторической культурной жизни. Теперь напротивъ блага не могутъ представлять для насъ никакого интереса, и притомъ на томъ самомъ основаніи, по которому раньше они представляли для насъ столь удобный предметъ изслѣдованія. Намъ нужно понять связь цѣнностей и дѣйствительности какъ связь, какъ единство, между тѣмъ какъ готовый характеръ несущихъ въ себѣ цѣнности благъ означаетъ законченность и непонятность. Цѣнности погружены въ блага, но принципъ ихъ связи остается еще неяснымъ. Чтобы понять ихъ единство, мы должны попытаться отвлечься отъ уже окристаллизовавшихся цѣнностей и вернуться, такъ сказать, назадъ къ процессу ихъ кристаллизаціи, отъ готовыхъ благъ вернуться къ акту оцѣнки, придающему цѣнность дѣйствительности и превращающему ее въ благо. Мы должны разсмотрѣть процессъ срастанія цѣнностей съ дѣйствительностью, а для этого намъ придется снова обратиться къ понятію субъекта, отъ котораго мы выше должны были отвлечься.

Постараемся однако опредѣлить точнѣе нашу мысль. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что мы возвращаемся къ психологіи оцѣниванія, что конечно противорѣчило бы нашимъ собственнымъ словамъ. Изучая субъекта, психологія, какъ всегда, объективируетъ, и поэтому, изслѣдуя оцѣнки, она имѣетъ дѣло только съ психической дѣйствительностью, но не съ цѣнностями, какъ цѣнностями. Мы же, желая понять связь цѣнностей съ дѣйствительностью, ни въ коемъ случаѣ не можемъ объективи-

ровать, тѣмъ болѣе, что мы не должны терять изъ виду цѣнности, какъ цѣнности. Но не возвращаемся ли мы тѣмъ самымъ къ уже отклоненной нами точкѣ зрѣнія субъективизма? Тоже нѣтъ, ибо, изучая дѣйствительныя оцѣнки субъективирующимъ методомъ, мы не только вступили бы въ конфликтъ съ объективирующей психологіей, но мы вообще ничуть не приблизились бы къ нашей цѣли. Намъ въ данномъ случаѣ не поможетъ никакой родъ познанія дѣйствительности, хотя бы мы и имѣли теперь дѣло съ оцѣнками.

Но какой путь въ такомъ случаѣ еще возможенъ для насъ? Какимъ методомъ образованія понятій можемъ мы еще пользоваться, разъ и объективирующее и субъективирующее пониманіе дѣйствительности равно закрыты для насъ такъ же, какъ и методъ чистой теоріи цѣнностей? Мы хотимъ только знать, какое значеніе имѣютъ акты оцѣниванія для постиженія цѣнностей и для погруженія ихъ въ дѣйствительность, т.-е. для возникновенія благъ. Мы въ послѣднемъ счетѣ хотимъ теперь только установить, что именно слѣдуетъ понимать подъ субъективнымъ актомъ оцѣнки, разъ то, что мы понимаемъ подъ этимъ выраженіемъ, не должно быть объективировано, а отношеніе его къ цѣнности не только не уничтожено, но напротивъ положено въ основанье искомаго истолкованія субъективнаго акта. Понятіе такого не объективированнаго акта будетъ въ такомъ случаѣ вполнѣ соотвѣтствовать понятію того или иного отношенія субъекта (Stellungnehmen) къ цѣнности. Можно даже сказать, что слово актъ, если отвлечься отъ возможнаго объективированія, только тогда и пріобрѣтаетъ опредѣленное значеніе, когда мы понимаемъ подъ нимъ субъективное отношеніе къ цѣнности. Объективирующая психологія вправѣ дѣлать съ актами оцѣнки все, что ей угодно. Она можетъ видѣть въ актахъ оцѣнки простые ассоціативные процессы или дать имъ какое нибудь иное объективирующее объясненіе. Она можетъ отрицать при этомъ дѣйствительное существованіе активнаго и свободнаго въ своихъ дѣйствіяхъ субъекта. И она быть можетъ вполнѣ права, поскольку подъ дѣйствительностью она понимаетъ дѣйствительность, научно объясняемую и подчиненную принципу причинности. Но зато она совсѣмъ не должна касаться того значенія, которое присуще актамъ оцѣнки, поскольку въ актахъ этихъ

реализуется то или иное отношеніе къ цѣнностямъ или то или иное оцѣниваніе объектовъ, и именно это значеніе принципіально отличаетъ акты оцѣнки отъ всякаго иного чистаго бытія, хотя бы съ точки зрѣнія дѣйствительнаго существованія ихъ и можно было бы цѣликомъ подвергнуть объективирующему разсмотрѣнію.

Для ясности вернемся къ уже разсмотрѣнной нами выше донаучной точкѣ зрѣнія переживанія и попробуемъ, исходя изъ нея, прійти къ интересующему насъ теперь понятію субъективнаго акта оцѣнки. Само собой разумѣется, что переживаніе не есть «точка зрѣнія», которая дѣйствительно можетъ имѣть мѣсто въ наукѣ. Уже само слово переживаніе, какъ и всякое другое слово на его мѣстѣ, далеко не точно означаетъ то, что подъ этимъ словомъ подразумѣвается. Но въ цѣляхъ болѣе рѣзкаго отграниченія добытыхъ такимъ путемъ понятій мы можемъ построить фикцію: мы можемъ предположить, что нашему абстрактному міру, раздѣленному на цѣнности и дѣйствительность, предшествуетъ свободное отъ всякихъ понятій, ирраціональное и безымянное переживаніе, и что отъ послѣдняго мы переходимъ къ первому. Мы такимъ образомъ проникаемъ за состояніе нашего мышленія, для котораго субъективный актъ оцѣнки есть вмѣстѣ съ тѣмъ объективированная дѣйствительность, и приходимъ къ чему-то, что можно назвать чистымъ актомъ переживанія. Это слово не обозначаетъ еще конечно никакого готоваго понятія и тѣмъ менѣе понятія истиннаго бытія, оно есть только первый шагъ (Ansatz) къ понятію, полуфабрикатъ, требующій еще дальнѣйшей обработки. Но возможно вѣдь, что образованіе понятій, отправляющееся отъ этого акта переживанія, совершается не въ двухъ только уже извѣстныхъ намъ, но въ слѣдующихъ трехъ различныхъ направленіяхъ: мы можемъ, во-первыхъ, разсматривать переживаніе какъ часть чистой дѣйствительности, связанную съ другими частями дѣйствительнаго бытія; во-вторыхъ, мы можемъ совершенно отвлечься отъ всякой дѣйствительности и разсматривать переживаніе только съ точки зрѣнія цѣнности, подвергающейся оцѣнкѣ, и ея значимости; и наконецъ, въ-третьихъ, мы можемъ, отказавшись отъ послѣдовательнаго проведенія обѣихъ этихъ точекъ зрѣнія до конца, все же или вѣрнѣе тѣмъ самымъ объединить ихъ въ

одну. Послѣднее достигается тѣмъ, что мы въ актѣ переживанія видимъ лишь субъективное отношеніе къ цѣнности, т.-е. оставляемъ актъ переживанія, поскольку это возможно, нетронутымъ, въ его пережитой нами первичной непосредственности. Если же мы при этомъ будемъ предполагать понятіе цѣнности и воспользуемся имъ въ цѣляхъ восполненія даннаго въ актѣ переживанія перваго шага къ образованію понятій, то мы въ такомъ случаѣ получимъ уже нѣчто большее, нежели простое переживаніе, мы получимъ тогда особаго рода понятіе, которое и будетъ заключать въ себѣ искомое нами единство цѣнности и оцѣнки. Тотъ самый актъ переживанія, въ которомъ объективирующія науки, отдѣляя его отъ цѣнности, видятъ только простую психическую дѣйствительность, остается въ данномъ случаѣ связаннымъ съ нею и постольку становится даже для насъ особаго рода понятіемъ, поскольку мы, исходя изъ цѣнности, «истолковываемъ» (deuten) его въ его значеніи для цѣнности, т.-е. видимъ въ немъ субъективное отношеніе къ ней. Такъ приходимъ мы къ совершенно особому роду образованія понятій, отличному отъ уже извѣстныхъ намъ методовъ, не приводящему ни къ чистой дѣйствительности объектовъ, ни къ чистымъ цѣнностямъ, посредствомъ котораго мы и постигаемъ единство цѣнностей и дѣйствительности, поскольку такое пониманіе вообще возможно.

Съ мнимымъ интуитивнымъ познаніемъ внѣ понятій этотъ третій родъ образованія понятій не имѣетъ ничего общаго. Онъ не остается при недоступномъ понятію и неизреченномъ переживаніи, онъ не довольствуется даже актомъ переживанія, какъ первымъ шагомъ къ образованію понятій. Онъ напротивъ предполагаетъ уже понятія цѣнности и дѣйствительности, безъ которыхъ онъ немыслимъ. Дуализмъ понятія о мірѣ остается такимъ образомъ совершенно нетронутымъ. Безъ понятія цѣнности мы даже не можемъ образовать понятій акта переживанія и субъекта, если, конечно, мы хотимъ избѣжать объективированія дѣйствительности, ибо чистый актъ переживанія не есть нѣчто «дѣйствительное». Съ другой стороны, не будь актъ переживанія первымъ шагомъ къ образованію понятій объективнаго бытія,—мы точно также не смогли бы понять, что собственно подразумѣвается подъ этимъ словомъ. Наша задача въ данномъ случаѣ

состоитъ въ томъ, чтобы сохранить еще первоначальную связь между обоими царствами, не дать различію между ними дорасти до той степени, когда между цѣнностью и дѣйствительностью—непримиримое противорѣчіе, а этого мы и достигаемъ двоякимъ путемъ: тѣмъ, что съ одной стороны истолковываемъ актъ переживанія съ точки зрѣнія цѣнности, а съ другой—совершенно не касаемся несомнѣнно правомѣрной возможности его объективированія, разсмотрѣнія его съ точки зрѣнія чистой дѣйствительности. Такой методъ можно бы конечно назвать субъективирующимъ, такъ какъ мы вѣдь образуемъ понятія субъекта и его акта переживанія подъ угломъ зрѣнія цѣнности, но мы теперь во всякомъ случаѣ застрахованы отъ конфликта съ объективирующимъ пониманіемъ дѣйствительности, ибо мы отнюдь не хотимъ устанавливать бытія акта переживанія, мы не хотимъ разсматривать его какъ чистую дѣйствительность и образовывать о немъ соотвѣтствующія понятія.

Кромѣ уже употреблявшагося нами слова «значеніе» (Bedeutung), слово «смыслъ» (Sinn) быть можетъ лучше всего выразитъ ту сторону субъективнаго акта переживанія, которую мы имѣемъ въ виду: съ этимъ словомъ у насъ теперь будетъ связано вполнѣ опредѣленное понятіе. Смыслъ акта переживанія или оцѣнки не есть ни бытіе ни цѣнность его, но сокрытое въ актѣ переживанія значеніе для цѣнности, а постольку и связь и единство обоихъ царствъ. Соотвѣтственно этому мы обозначимъ теперь третье царство царствомъ смысла, чтобы тѣмъ самымъ отграничить его отъ всякаго бытія, проникновеніе же въ это царство мы обозначимъ также вполнѣ опредѣленнымъ словомъ «истолкованіе» (Deuten), въ отличіе отъ объективирующаго описанія или объясненія (Erklären) или отъ субъективирующаго пониманія (Verstehen) дѣйствительности. Подобно всѣмъ остальнымъ послѣднимъ понятіямъ, къ которымъ мы въ концѣ концовъ пришли, развивая наше понятіе о мірѣ, и понятіе «смысла» акта оцѣнки не поддается болѣе подробному опредѣленію. Но мы все же можемъ вполнѣ опредѣленно отграничить всѣ эти понятія другъ отъ друга, а большаго намъ пока и не нужно. Мы попытаемся еще разъ провести такое разграниченіе, при чемъ подойдемъ къ понятію смысла съ нѣсколько другой стороны. Дедукція этого понятія со стороны акта переживанія могла остаться не

вполнѣ ясной и тѣмъ ослабить силу нашихъ дальнѣйшихъ выводовъ.

Отграниченіе этихъ понятій другъ отъ друга представляется тѣмъ болѣе необходимымъ, что словомъ «смыслъ» можно также удобно пользоваться для обозначенія чистой цѣнности, особенно въ виду недостатка выраженій для обозначенія того, что не дѣйствительно. Возьмемъ для примѣра какое-нибудь научное положеніе, признаваемое нами за истинное, т.-е. то, что мы называемъ теоретическимъ благомъ. Теоретическую цѣнность этого положенія можно было бы тоже назвать его смысломъ. Какъ всѣ цѣнности, этотъ смыслъ былъ бы въ такомъ случаѣ вполнѣ независимъ отъ акта признанія или пониманія, придающаго этому положенію смыслъ, т.-е. онъ обладалъ бы трансцендентной значимостью подобно всякой истинѣ.*) Въ данномъ случаѣ однако подъ смысломъ мы подразумѣваемъ не цѣнность, но то, что содержится въ актѣ признанія или пониманія теоретической цѣнности, т.-е. въ «сужденіи», являющемся для объективирующихъ наукъ такой же психической дѣйствительностью, какъ и всѣ остальные дѣйствительные объекты,—при чемъ смыслъ этотъ настолько связанъ съ актомъ сужденія, что прекращеніе послѣдняго вызвало бы и его собственное исчезновеніе. Поэтому въ отличіе отъ чистой цѣнности мы будемъ его называть имманентнымъ смысломъ. Такъ какъ его можно истолковать только подъ угломъ зрѣнія цѣнности, то ясно, что онъ не растворяется въ дѣйствительности акта сужденія и вообще не совпадаетъ ни съ какой дѣйствительностью. Поэтому имманентный смыслъ такъ же, какъ и чистая цѣнность, лежитъ внѣ сферы объективирующей науки о психическомъ бытіи. Объективированію поддается только актъ оцѣнки, въ которомъ погруженъ смыслъ, но ни въ коемъ случаѣ не самъ имманентный смыслъ.

Короче говоря, смыслъ, присущій акту оцѣнки, съ одной стороны не психическое бытіе, ибо онъ выходитъ за предѣлы простого бытія, указывая на царство цѣнностей. Съ другой стороны

*) Срв. мою статью: Zwei Wege der Erkenntnisstheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik. Kantstudien. Т. 14. 1909 г. Понятіе имманентнаго смысла, присущаго сужденію, я развилъ въ моей книгѣ: Der Gegenstand der Erkenntniss. Einführung in die Transcendentalphilosophie. 2 Aufl 1904. Г. Р.

это не цѣнность, ибо онъ только указываетъ на цѣнности. И наконецъ именно благодаря своему среднему положенію онъ связываетъ вмѣстѣ оба раздѣленныя царства цѣнностей и дѣйствительности. Соотвѣтственно этому и истолкованіе смысла (Sinndeutung) не есть установленіе бытія, не есть также пониманіе цѣнности, но лишь постиженіе субъективнаго акта оцѣнки съ точки зрѣнія его значенія (Bedeutung) для цѣнности, постиженіе акта оцѣнки, какъ субъективнаго отношенія къ тому, что обладаетъ значимостью. Такимъ образомъ, подобно тому какъ мы различаемъ три царства: дѣйствительности, цѣнности и смысла, слѣдуетъ также различать и три различныхъ метода ихъ постиженія: объясненіе, пониманіе и истолкованіе.

Несомнѣнно, наше понятіе смысла, какъ единства цѣнности и дѣйствительности, не удовлетворитъ тѣхъ, кто привыкъ мыслить міръ съ помощью метафизическихъ понятій: оно имъ покажется слишкомъ сухимъ и безжизненнымъ. На это мы укажемъ, что развивая здѣсь наиболѣе широкое понятіе о мірѣ, мы имѣли въ виду только формулировать постановку философской проблемы, а не «рѣшить» міровой вопросъ, а также хотѣли указать на преимущества такой постановки вопроса, особенно по сравненію съ субъективирующей философіей дѣйствительности. И чѣмъ болѣе мы признаемъ относительную правоту субъективизма, тѣмъ яснѣе станутъ преимущества нашей точки зрѣнія. Мы вполнѣ согласны съ волюнтаризмомъ и активизмомъ въ его борьбѣ противъ отожествленія міра съ дѣйствительностью объектовъ. Мы вполнѣ признаемъ необходимость наряду съ понятіемъ чистой цѣнности и понятія оцѣнивающаго, активнаго, волящаго субъекта. Но понятіе этого субъекта понимается нами какъ понятіе смысла: для насъ слѣдовательно рѣчь можетъ итти только о субъективирующемъ истолкованіи смысла, но никогда не о субъективирующемъ пониманіи дѣйствительности. Наконецъ, не слѣдуетъ забывать, что понятіе субъекта для насъ до тѣхъ поръ лишено всякаго содержанія, пока намъ не удалось истолковать смысла субъективныхъ актовъ оцѣнки съ точки зрѣнія матеріально опредѣленныхъ цѣнностей. Поэтому и это новое понятіе субъекта никогда не въ состояніи будетъ раскрыть намъ тайны міра, дать отвѣтъ на вопросъ, что значимъ мы въ этомъ мірѣ. Чтобы подойти къ этимъ проблемамъ, намъ нужно

начать съ пониманія цѣнностей. Лишь исходя изъ цѣнностей, сможемъ мы дѣйствительно понять найденнаго нами субъекта, а также его значеніе въ мірѣ. Необходимо, повторяемъ, начинать съ противоположнаго конца: съ цѣнностей, а не съ субъекта, какъ это обыкновенно дѣлаютъ. Только исходя изъ цѣнностей можно проникнуть въ смыслъ субъекта и его актовъ. Подобно тому какъ объективизмъ воспринятъ и уничтоженъ въ спеціальныхъ наукахъ, точно такъ же и наше понятіе и толкованіе смысла «снимаетъ» отвергнутый нами субъективизмъ: мы признаемъ его относительную правоту сравнительно съ объективизмомъ, но сознаемъ также всю его безпомощность при рѣшеніи міровыхъ проблемъ, поскольку его не дополняетъ теорія цѣнностей. Понятіе истолкованія смысла ничего не мѣняетъ въ нашихъ прежнихъ выводахъ: въ основѣ міровоззрѣнія, не ограничивающагося простымъ объясненіемъ міра, необходимо должна лежать теорія цѣнностей. Сначала мы должны понять цѣнность культуры въ ея историческомъ многообразіи, тогда только сможемъ мы подойти къ истолкованію смысла нашей жизни съ точки зрѣнія цѣнностей. Даже отрицаніе культуры, если только оно притязаетъ на научную обоснованность, должно начать съ пониманія и критики культуры. Лишь тогда возможно будетъ дать отвѣтъ на вопросы: Куда мы собственно стремимся? Въ чемъ цѣль нашего существованія? Что должны мы дѣлать? Тогда только обрѣтемъ мы цѣль и направленіе для нашей воли и дѣятельности. Но это все, что можно требовать отъ міровоззрѣнія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ это единственное, что философія можетъ намъ дать специфически философскаго, послѣ того какъ частныя науки о бытіи отобрали у нея въ принципѣ всѣ части дѣйствительности, а стало быть и всѣ чистыя проблемы дѣйствительности. Но такое ограниченіе задачъ философіи отнюдь не уменьшаетъ ея компетенціи. Ибо вѣдь вся работа объективирующихъ наукъ о дѣйствительности, съ точки зрѣнія лежащихъ въ ея основѣ теоретическихъ цѣнностей и присущаго ей теоретическаго смысла, необходимо становится предметомъ философскаго изслѣдованія. Такимъ образомъ всѣ тѣ проблемы дѣйствительности, которыя прежде относили къ философіи и надъ которыми тщетно бьются теперь частныя науки, ибо проблемы эти нераз-

рѣшимы съ точки зрѣнія дѣйствительности,—появляются снова, но уже въ преображенномъ видѣ, именно какъ проблемы теоретическихъ цѣнностей и смысла, въ этой философіи истолкованія смысла. Всѣ мнимые предметы познанія, такъ же какъ и цѣлое дѣйствительности, превращаетъ она въ послѣднія задачи познанія, въ теоретическія требованія и въ необходимыя цѣли—цѣнности теоретическаго человѣка. Такъ, вполнѣ признавая самостоятельность объективирующихъ частныхъ наукъ о дѣйствительности, философія все же не отказывается ни отъ одной изъ прежнихъ своихъ областей. Можно даже сказать, что философія цѣнностей отличается отъ прежней философіи, стремившейся къ познанію дѣствительности, только тѣмъ, что она во всѣхъ отношеніяхъ шире послѣдней. Она не только расширила понятіе о мірѣ, включивъ въ него кромѣ дѣйствительности еще цѣнности и смыслъ, но и область цѣнностей не исчерпывается для нея теоретическими цѣнностями и смысломъ познанія. Какъ теорія цѣнностей, философія должна охватить все многообразіе культурныхъ благъ и понять систему цѣнностей, лежащую въ основѣ культуры. Соотвѣтственно этому она должна также связать всѣ эти цѣнности съ дѣйствительностью, т.-е. истолковать смыслъ разнообразныхъ проявленій жизни, а въ послѣднемъ счетѣ вскрыть единый общій смыслъ многообразія человѣческаго существованія. Такая философія необходимо должна воспринять въ себя всю полноту жизни, обнаруженную исторіей въ процессѣ временнаго ея развитія, а это откроетъ намъ также возможность заглянуть въ цѣли и будущее культурной работы человѣчества, т.-е. въ то, что должно (soll) придти, а не неизбѣжно придетъ (muss). Если подъ смысломъ понимать всю полноту смысла, обнаруживающуюся при помощи системы цѣнностей, то понятіе смысла потеряетъ присущую ему съ виду безжизненность. Точно также потеряетъ свою остроту и опасеніе, что у философіи не останется больше никакихъ проблемъ, разъ всѣ чистыя проблемы дѣйствительности цѣликомъ отойдутъ къ частнымъ наукамъ.

Въ заключеніе замѣтимъ, что не только теорія цѣнностей, но и основанное на системѣ цѣнностей истолкованіе смысла, такъ какъ мы его понимаемъ, отнюдь не представляетъ изъ себя чего-то принципіально новаго, дотолѣ совершенно не слы-

ханнаго. Философія, собственно говоря, всегда стремилась къ истолкованію смысла, и при томъ не только къ истолкованію смысла отдѣльныхъ сторонъ жизни, но и къ проникновенію въ общій смыслъ нашего существованія. Но при этомъ къ истолкованію смысла всегда примѣшивались другіе факторы, затемнявшіе его своеобразную сущность и мѣшавшіе ясному познанію его. Двѣ науки представляютъ въ этомъ отношеніи особенный интересъ: психологія и опять-таки метафизика. Въ заключеніе мы и попытаемся бросить бѣглый взглядъ на эти науки, это поможетъ уясненію нашей позиціи. Мы увидимъ, что основные элементы нашей теоріи были въ скрытомъ видѣ давнымъ давно признаны, что мы ихъ можемъ отыскать въ извѣстныхъ и близкихъ намъ построеніяхъ.

Истолкованіе отдѣльныхъ проявленій жизни играетъ до сихъ поръ большую роль въ психологіи. И только потому, что эта наука о психическомъ бытіи сплошь и рядомъ не ограничивалась простымъ лишь объясненіемъ психическаго бытія, и становится понятнымъ то исключительное положеніе ея, которое ей до самаго послѣдняго времени приписывали. Психологію еще до сихъ поръ ставятъ по сравненію съ другими науками въ какое-то привилегированное положеніе въ отношеніи къ философіи, а часто даже видятъ именно въ ней настоящую философскую науку. Мы видѣли, что всякая попытка истолковать имманентный смыслъ какого-нибудь процесса должна исходить изъ субъективныхъ актовъ переживанія, т.-е. изъ того, что для объективирующей науки является частью психическаго бытія. Такимъ образомъ исходный пунктъ для установленія бытія психическихъ процессовъ совпадаетъ съ исходнымъ пунктомъ истолкованія смысла, въ обоихъ случаяхъ мы начинаемъ съ акта переживанія, еще нетронутаго понятіями. Отсюда становится понятнымъ сплетеніе обоихъ методовъ и смѣшеніе обоихъ видовъ образованія понятій. Но если задача психологіи — дать простое описаніе и объясненіе актовъ субъекта съ точки зрѣнія ихъ бытія, подобно всякой другой дѣйствительности, то обозначеніе тѣмъ же терминомъ «психологія» задачи истолкованія смысла этихъ актовъ можетъ привести только къ путаницѣ. Такое смѣшеніе проблемъ одинаково вредитъ какъ философіи такъ и наукѣ о психическомъ бытіи, которой до сихъ поръ еще при-

ходится отстаивать свою самостоятельность. Раздѣленіе проблемъ поэтому одинаково желательно въ интересахъ обѣихъ наукъ.

Нетрудно было бы напримѣръ показать, что всѣ основныя ошибки такъ называемой психологіи способностей (Vermögenspsychologie) происходили единственно отъ истолкованія смысла, безсознательно вкрадывавшагося въ чисто психологическія изслѣдованія. Ставя себѣ задачей найти различныя функціи душевной жизни, психологія способностей различала между тремя способностями: способностью познанія, способностью желанія или воли и способностью чувства. Неудивительно поэтому, что Кантъ могъ согласовать три свои области цѣнностей — область логическаго, этическаго и эстетическаго — съ психологіей способностей, что повело даже къ ошибочному мнѣнію, будто его дѣленіе на три группы цѣнностей основывалось на тройномъ дѣленіи психологической дѣйствительности. Познаніе, поскольку мы постигаемъ въ немъ истину, есть безусловно понятіе смысла, продуктъ истолкованія съ точки зрѣнія логической цѣнности. Когда же изъ него дѣлаютъ какую-то способность, особую психическую реальность, то неизбѣжно возникаетъ путаница. Съ этой точки зрѣнія волюнтаристическая психологія, борясь противъ интеллектуалистической, на самомъ дѣлѣ борется противъ безсознательнаго и односторонняго истолкованія смысла психическихъ процессовъ. Она напримѣръ особенно возстаетъ противъ попытки вывести всѣ психическіе процессы, въ особенности же всѣ субъективныя чувства, волевые движенія и импульсы изъ представленій или, называя послѣднія съ точки зрѣнія ихъ значенія (!) для объективнаго познанія, изъ интеллектуальныхъ процессовъ. Такимъ образомъ, правда не отдѣляя установленія бытія отъ истолкованія смысла, волюнтаризмъ все же явно и правильно указалъ на логическое истолкованіе, какъ на основную ошибку интеллектуалистической психологіи. Окончательное отдѣленіе проблемы установленія бытія отъ проблемы истолкованія смысла и ограниченіе психологическаго изслѣдованія вопросами бытія поведетъ къ переоцѣнкѣ значенія психологіи для рѣшенія философскихъ проблемъ, которое нынѣ оцѣнивается исключительно высоко, отчего психологія конечно только выиграетъ.

Въ этомъ направленіи сдѣлано уже довольно много. Уже у Канта мы встрѣчаемся съ понятіями, которыя можно постигнуть

только какъ понятія смысла, что вполнѣ сознавалъ самъ Кантъ, рѣзко подчеркивавшій ихъ не психологическій характеръ. Его трансцендентальную апперцепцію, напримѣръ, нельзя понимать ни какъ психическій актъ, ни какъ чистую цѣнность, ни какъ трансцендентную дѣйствительность. Для нея и остается такимъ образомъ только область смысла. Въ новѣйшее время защищаемая нами здѣсь тенденція проявляется въ стремленіи различать два рода психологіи. Такъ, цѣлый рядъ ученыхъ, не удовлетворяясь психологіей индивидуальнаго «я», требуютъ еще науки о сверхъ-индивидуальномъ субъектѣ, называя ее тоже психологіей, хотя сверхъ-индивидуальное «я» не представляетъ собой психической дѣйствительности. Эта же самая потребность различать между установленіемъ бытія и истолкованіемъ смысла, соединенная, правда, съ другими тенденціями, лежитъ также въ основѣ нѣкоторыхъ недавнихъ попытокъ противопоставить психологіи въ обычномъ смыслѣ этого слова особую науку «феноменологію», подчиненную логикѣ, или отдѣлить особую «описательную или анализирующую психологію» отъ объясняющей, изъ которыхъ первая должна лечь въ основу такъ называемыхъ «наукъ о духѣ» *). Всѣ эти изслѣдованія поэтому обладаютъ большой цѣнностью съ точки зрѣнія истолкованія смысла, многое изъ нихъ можетъ быть даже, въ измѣненной терминологіи и по уясненіи точекъ зрѣнія цѣнности, опредѣлившихъ соотвѣтствующее истолкованіе смысла, воспринято философіей. Было бы только желательно резервировать названіе психологіи согласно утвердившейся уже традиціи за объективирующей наукой о психическомъ бытіи, чтобы тѣмъ рѣзче отдѣлить отъ этой частной науки проблему истолкованія смысла, всецѣло относящуюся къ области философіи.

Кромѣ психологіи истолкованіе смысла можно найти также и въ метафизикѣ, въ особенности же въ метафизикѣ, исходя-

*) Въ первомъ случаѣ Риккертъ имѣетъ въ виду Гуссерля (Logische Untersuchungen 1900 — 1901, 2 тома, изъ которыхъ первый имѣется въ хорошемъ русскомъ переводѣ), развившемъ идею «феноменологіи» во второмъ томѣ своихъ «Логическихъ изслѣдованій». Во второмъ случаѣ— Дильтея (Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften, I ч. 1883; Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894; Das Wesen der Philos. въ сборникѣ «Syst. Philos», имѣется въ русскомъ перев. «Философія въ систематич. изложеніи». 1909). *Редакція.*

щей изъ понятія субъекта. Въ новѣйшее время, какъ напр. у Фихте и Гегеля, метафизика эта примыкаетъ главнымъ образомъ къ Кантовскому понятію трансцендентальной апперцепціи. Это одно уже указываетъ намъ, въ какомъ направленіи слѣдуетъ искать основную ошибку. Подобно тому какъ въ психологіи истолкованіе смысла превращается въ мнимое установленіе эмпирической дѣйствительности, въ метафизикѣ оно приводитъ къ созданію трансцендентной дѣйствительности. Субъектъ здѣсь не только надѣляется сверхъ-индивидуальнымъ смысломъ, но и гипостазируется въ метафизическую реальность, превращается въ объективный и абсолютный «духъ», совершенно аналогично гипостазированію чистыхъ цѣнностей въ платонизирующей метафизикѣ. Изъ этого духа хотятъ затѣмъ вывести весь міръ, при чемъ положеніе, занимаемое индивидуальнымъ «я» относительно мірового духа, и опредѣляетъ въ такомъ случаѣ основныя черты міровоззрѣнія, долженствующаго уяснить намъ смыслъ нашей жизни. Такая метафизика духа обыкновенно столь тѣсно связана съ психологіей индивидуальнаго «я», столь походитъ на нее, что почти даже невозможно провести между ними рѣзкой границы. Слѣдуетъ однако сказать, что изъ обѣихъ теорій, утверждающихъ реальность сверхъ-индивидуальнаго субъекта, метафизическая теорія, въ виду очевидной невозможности нахожденія такого субъекта въ эмпирической дѣйствительности, несравненно послѣдовательнѣе психологической.

Такъ, понятіе истолкованія смысла приводитъ насъ къ признанію относительной правомѣрности субъективирующей метафизики, хотя съ другой стороны мы должны также признать, что понятіе абсолютнаго духа, изъ котораго исходитъ субъективирующее міровоззрѣніе, не только не обосновано научно, но даже совершенно излишне. Мы не нуждаемся въ такого рода гипостазированіи смысла субъекта, а стало быть и всего міра, въ трансцендентную дѣйствительность. Такое истолкованіе смысла совершенно произвольно, ибо фактически вѣдь всякое истолкованіе вращается въ сферѣ цѣнностей. Философія можетъ только понять значимость цѣнностей и истолковать съ точки зрѣнія этихъ цѣнностей акты переживанія,—это все, что можно отъ нея требовать. Мы такимъ образомъ снова видимъ, что истолкованный подъ угломъ зрѣнія цѣнностей смыслъ, имманент-

ный нашей жизни и дѣйствіямъ, даетъ намъ гораздо больше, нежели трансцендентная дѣйствительность, хотя бы и въ образѣ абсолютнаго мірового духа. Поэтому не трудно было бы показать, что вся актуальность и плодотворность нѣкоторыхъ метафизическихъ и психологическихъ теорій въ вопросахъ міровоззрѣнія основывалась исключительно на тѣхъ элементахъ ихъ, которые заключаютъ въ себѣ истолкованіе смысла. То же можно сказать и о современной намъ философіи: и для нея значеніе метафизики духа и психологіи исчерпывается содержащимся въ нихъ истолкованіемъ смысла, единственной предпосылкой котораго является значимость исходныхъ цѣнностей.

* * *

Чтобы закончить эти общія замѣчанія о понятіи философіи, напомнимъ вкратцѣ главные наши выводы. Развивая понятіе о мірѣ, мы пытались показать, что понятіе это составляется не изъ субъекта и объекта, а изъ трехъ царствъ: дѣйствительности, цѣнностей и смысла. Дѣйствительность всецѣло подлежитъ объективирующимъ частнымъ наукамъ, къ нимъ относятся также блага и оцѣнки субъекта. Напротивъ, проблема цѣнностей какъ цѣнностей подлежитъ философіи. Основываясь на пониманіи цѣнностей, философія объединяетъ затѣмъ оба раздѣльныя царства путемъ истолкованія смысла, имманентнаго дѣйствительной жизни. Старое противорѣчіе субъекта и объекта изъ принципіальнаго противорѣчія двухъ родовъ дѣйствительности превращается въ лишенное всякаго принципіальнаго значенія различіе въ сферѣ одной и той же объективной дѣйствительности. Если бы міръ состоялъ только изъ дѣйствительности, то были бы только объективирующія науки. А такъ какъ частныя науки подѣлили теперь между собою всю дѣйствительность, то для философіи въ такомъ случаѣ не оставалось бы мѣста: ея бы не существовало. Наоборотъ, отдѣленіе проблемъ цѣнности отъ проблемъ дѣйствительности приводитъ къ очищенію и выясненію собственно философскихъ проблемъ, дѣлая вмѣстѣ съ тѣмъ безсодержательными всѣ обвиненія противъ объективирующихъ наукъ въ уничтоженіи ими смысла жизни. Старыя противорѣчія воли и представленія, активнаго дѣйствія и пассивнаго страданія, внѣшняго

и внутренняго міра, маханизма и телеологіи лишаются своего рѣшающаго значенія въ вопросахъ міровоззрѣнія. Включая дѣйствительный субъектъ въ связь объектовъ, мы ничуть не касаемся значимости цѣнностей. Ограничивая объективизмъ сферою дѣйствительности, мы такимъ образомъ только укрѣпляемъ его. Наоборотъ, въ вопросахъ міровоззрѣнія объективирующій методъ не въ состояніи помочь намъ. Тутъ мы должны исходить изъ субъекта. Но и здѣсь мы не будемъ пытаться понять дѣйствительность субъективирующимъ методомъ, что привело бы насъ къ безконечному и тщетному спору съ частными науками. Для насъ важенъ лишь смыслъ субъективныхъ актовъ оцѣнки. Мы должны истолковать смыслъ субъекта и его оцѣнокъ въ научной, художественной, соціальной и религіозной жизни подъ угломъ зрѣнія цѣнностей, тщательно избѣгая всякаго субъективирующаго пониманія дѣйствительности. Такъ исчезаетъ идея двойной истины; мы уже не имѣемъ дѣла съ однимъ и тѣмъ же тожественнымъ матеріаломъ, обработываемымъ съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія. Обоимъ различнымъ методамъ нашимъ соотвѣтствуютъ также и различныя области: область бытія, устанавливаемаго объективирующимъ методомъ, и область смысла, истолковываемаго субъективирующимъ образомъ. Неизбѣжный дуализмъ потерялъ всю свою остроту. Такимъ и только такимъ образомъ приходимъ мы къ примиренію стараго противорѣчія объекта и субъекта, и стало быть къ единому понятію о мірѣ, поскольку въ наукѣ вообще имѣетъ смыслъ стремиться къ единству. Развивая здѣсь понятіе философіи, мы, разумѣется, имѣли въ виду только указать на возможность вообще міровоззрѣнія. Прійти же къ нему можно лишь путемъ развитія цѣлой системы философіи.

Наука и философія.

Статья Э. Бутру.

I.

Въ исторіи новѣйшей философіи отъ Канта и до нашихъ дней отношенія между философіей и наукой представляются въ видѣ чисто-гегелевскаго ритма. Сначала мы имѣемъ догматическую метафизику, которая смотритъ на науку сверху внизъ и въ крайнемъ случаѣ обращаетъ на нее вниманіе лишь постольку, поскольку можетъ подчинить ее своимъ собственнымъ законамъ. Потомъ, въ противоположность этой метафизикѣ, поднимаетъ голову естественная наука (science), которая отклоняетъ всякое вліяніе философіи, какъ совершенно ненужное и вредное; она хвастливо заявляетъ, что сама себѣ довлѣетъ и вполнѣ отвѣчаетъ всѣмъ запросамъ человѣческаго духа, а всякую проблему, которую она сама не ставитъ или не въ состояніи разрѣшить, она объявляетъ немыслимой и несуществующей.

Однако, радикальный позитивизмъ, господствовавшій во второй половинѣ XIX-го и въ началѣ XX-го вѣка, не смогъ отпраздновать полной побѣды. Метафизическій инстинктъ, подавленный, но не уничтоженный крайними приверженцами естественной науки, вновь заявилъ о себѣ. И вотъ интересъ къ философіи снова расцвѣтаетъ и особенно крѣпнетъ въ послѣднія двадцать лѣтъ. Но здѣсь передъ нами не простое воскресеніе прошлаго, это не старый потокъ, который долгое время скрывался подъ землею и снова выбился на Божій свѣтъ. Философія и наука, долгое время враждовавшія между собой, объединяются теперь

на почвѣ взаимнаго проникновенія. Философы отправляются на выучку къ естественной наукѣ, а ученые начинаютъ говорить языкомъ философіи. Наука и философія, объединяясь, создаютъ, повидимому, совершенно новую точку зрѣнія.

Какимъ же образомъ совершается это объединеніе? Согласно мнѣнію, распространенному среди естественниковъ, занимающихся философіей, но еще въ большей степени среди философовъ, ссылающихся на естественную науку, это объединеніе является не столько Гегелевскимъ синтезомъ двухъ принциповъ, сколько поглощеніемъ одного принципа другимъ, въ данномъ случаѣ поглощеніемъ философіи естествознаніемъ, къ которому такъ настойчиво призываетъ нынѣ Эрнстъ Геккель. Почему, спрашиваетъ знаменитый авторъ «Естественной исторіи творенія», почему ученые запираются въ свои лабораторіи, предоставляя метафизикамъ, сколько имъ угодно, разбираться въ вопросахъ о первопричинѣ и сущности міра? Наука отнюдь не лишена возможности разрѣшить всѣ эти проблемы, какъ это принято думать. Теорія эволюціи — теорія строго-научная — даетъ естественной наукѣ возможность вытѣснить философовъ даже изъ ихъ собственной области. Тѣ же самыя способности духа, тѣ же источники познанія, которые порождаютъ естественную науку, способны, при надлежащемъ использованіи всего того, что они могутъ дать, разрѣшить и всѣ дѣйствительно важныя проблемы, которыя трактуетъ философія. А если философы въ упрямствѣ своемъ будутъ ставить еще другіе вопросы, лежащіе внѣ доступной естествознанію области, т.-е. будутъ переступать за положенные имъ предѣлы, то мы смѣло сможемъ сказать имъ, что эти проблемы—вздорный вымыселъ, и что человѣческій духъ долженъ, наконецъ, отучиться придавать имъ какой бы то ни было смыслъ.

Не слѣдуетъ поэтому ставить на одну доску труды ученыхъ-философовъ и труды философовъ-естественниковъ, число которыхъ растетъ изъ года въ годъ. Произведенія тѣхъ философовъ, которые остались вѣрны метафизическимъ понятіямъ и которые стараются вдохнуть новую жизнь и молодость въ эти понятія, придавая имъ научную окраску,—являются въ сущности послѣдними остатками давно изжитаго прошлаго. Дѣйствительно живы только тѣ философскія теоріи, которыя черпаютъ содержаніе свое исключительно въ наукѣ и которыя рождаются изъ

размышленія надъ непосредственными результатами отдѣльныхъ наукъ, соотвѣтственно методу и духу науки въ собственномъ смыслѣ.

Такимъ образомъ, наше время едва ли дастъ намъ синтезъ науки и философіи въ точномъ смыслѣ этого слова. Предъ нами скорѣе самодовлѣющее развитіе науки, которой, повидимому, предназначено осуществить всѣ правомѣрныя завѣтныя мечты, питаемыя философіей. Отношеніе между философіей и наукой, согласно изложенному мнѣнію, было бы дано въ самомъ фактѣ: ихъ соединяла бы аналитическая связь, ибо наука служила бы основаніемъ философіи и давала бы ей содержаніе. Рѣшеніе это довольно просто, но правильно ли оно?

II.

Что прежде всего понимаютъ подъ философіей тѣ, которые полагаютъ, что философію можно всецѣло свести къ естественной наукѣ? Согласно одному изъ распространенныхъ нынѣ мнѣній, философія есть синтезъ частныхъ наукъ: упорная аналитическая работа ученыхъ въ XIX-мъ столѣтіи какъ будто бы все болѣе смѣняется тенденціей къ сближенію различныхъ отраслей знанія и къ синтезу ихъ. Возникаютъ новыя науки: физическая астрономія, біологическая химія, біологическая физика, экспериментальная анатомія, физическая химія, медицинская физика, экспериментальная патологія и т. д. Всѣ онѣ имѣютъ ту особенность, что объединяютъ изслѣдованія и методы, казавшіеся раньше самостоятельными. Почему бы, говорятъ, не встать наукѣ уже сознательно на тотъ путь, слѣдуя которому она, сама того не сознавая, достигла такихъ большихъ успѣховъ? Она должна сознательно поставить себѣ цѣлью полнѣйшій синтезъ различныхъ отраслей знанія, полнѣйшее уразумѣніе вещей въ ихъ всеобщей основной тожественности? Рѣчь идетъ не о возстановленіи старой метафизики, которая a priori рѣшала, что та или иная сущность есть основа всѣхъ вещей,—рѣшала потому, что только въ такомъ видѣ могла получиться стройная система. Въ противоположность этому, мышленіе (l'esprit) должно опереться на научный опытъ и обобщеніе, чтобы такимъ образомъ построить философскія гипотезы, способныя сравняться съ науч-

ными гипотезами въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Такія гипотезы были бы, конечно, общѣе и смѣлѣе послѣднихъ, но тѣмъ не менѣе оставались бы доступными опытной провѣркѣ и способными къ измѣненію и улучшенію.

Въ смыслѣ метода можно, конечно, попытаться сдѣлать такой общій синтезъ и, анализируя методы различныхъ наукъ, можно найти путь, общій имъ всѣмъ. Такъ, въ этомъ направленіи сближенія наукъ много было сдѣлано математиками и логиками, показавшими, что математика, на первый взглядъ самая абстрактная и дедуктивная изъ наукъ, на самомъ дѣлѣ развивается путемъ индукціи и обобщенія, ничуть не меньше физическихъ наукъ. Съ другой стороны и опытныя науки приблизились къ абстрактнымъ, послѣ того какъ стало ясно, какую рѣшающую роль въ нихъ играютъ гипотеза и заранѣе выработанное мнѣніе. Наконецъ, даже біологическія науки теряютъ свою обособленность и сближаются съ другими науками, послѣ того какъ, благодаря понятію эволюціи, онѣ проникліись идеей естественнаго закона.

Съ другой стороны, какъ въ математическихъ, физическихъ и химическихъ, такъ и въ біологическихъ наукахъ мы можемъ видѣть въ матеріи тотъ единый, общій всѣмъ элементъ, который въ качествѣ необходимаго и достаточнаго принципа лежитъ въ основѣ всего безконечнаго многообразія наблюдаемыхъ явленій. Не можемъ ли мы и нынѣ еще видѣть въ математическомъ механизмѣ основу всѣхъ вещей? Или, быть можетъ, роль эту слѣдуетъ приписать чисто физической энергіи, которую надо понимать, какъ нѣчто еще болѣе первичное, чѣмъ вѣсомая и инертная масса обычной матеріи? Или, быть можетъ, сама жизнь, вѣчно подвижная и приспособляющаяся, есть та общая активная сила, которая дѣйствуетъ во всей природѣ?

Занимаясь подобными вопросами, философія, повидимому, сможетъ удовлетворить свойственное ей стремленіе къ единству, ничуть не порывая при этомъ своей связи съ наукой.

Ничто, конечно, не можетъ быть законнѣе и плодотворнѣе методическаго сближенія и объединенія различныхъ наукъ. И было бы очень желательно, чтобы этой работѣ способствовала сама постановка изученія наукъ, правильно понятая цѣль котораго должна состоять какъ въ подготовкѣ науки будущаго, такъ

и въ закрѣпленіи и распространеніи уже достигнутыхъ научныхъ результатовъ. Но спрашивается, поступимъ ли мы правильно, если надъ отдѣльными, добытыми экспериментальной наукой, весьма осторожными синтезами, мы поставимъ другіе, гораздо болѣе смѣлые синтезы, которые, не отражая дѣйствительной связи вещей, отвѣчаютъ лишь потребности нашего разума въ единствѣ и притомъ добыты пріемомъ мышленія, имѣющимъ лишь внѣшнее, формальное сходство съ истинно научной индукціей?

Всѣ тѣ, кому близки эти вопросы, должны во имя философіи напомнить наукѣ, что она сама можетъ и должна не только подчеркивать различія, но и стремиться къ единству. Изъ самой науки вытекаетъ стремленіе къ единству науки. Вмѣшательство философіи привело бы въ данномъ случаѣ лишь къ опрометчивому и ненужному ускоренію того поступательнаго развитія, которое и безъ того уже совершается въ наукѣ, и къ произвольному игнорированію необходимыхъ въ данномъ развитіи этаповъ. Наука ищетъ единства, но ей дана только множественность, и она никоимъ образомъ не можетъ знать a priori, насколько прочны добытые ею синтезы, и не окажутся ли они когда-нибудь въ противорѣчіи съ фактами дѣйствительности. Еще вчера біологія стремилась слиться съ механикой, физикой и химіей: сегодня она, ничуть не игнорируя связанныхъ съ нею наукъ, старается, главнымъ образомъ, отдѣлить, обособить то, что принадлежитъ исключительно физіологіи или біологіи. Аналогичную тенденцію замѣчаемъ мы и въ психологіи. Однимъ словомъ, если стоять на точкѣ зрѣнія синтеза и объединенія, то вмѣшательство философіи либо означаетъ ненужное повтореніе того, что добыто уже наукой, либо вообще въ научномъ отношеніи безполезно и даже вредно.

И дѣйствительно, философія, особенно въ послѣднее время, стремясь принять научныя формы, ставитъ себѣ совсѣмъ другія задачи, ничего общаго не имѣющія съ объединеніемъ наукъ. Смотрѣть на философію, какъ на науку наукъ, стараться навязать вещамъ единый и неизмѣнный принципъ,—не значитъ ли поддаваться метафизическому заблужденію? Если философія желаетъ быть научной (какъ думаютъ теперь многіе мыслители), то она должна пойти по стопамъ математики, физики и біологіи, которыя прежде тоже зависѣли отъ метафизики. Эти спе-

ціальности развились какъ науки только тогда, когда совершенно освободились отъ ига метафизики, съ тѣмъ чтобы признавать только тѣ законы, которые диктуютъ имъ ихъ собственные объекты. Вѣдь философы никогда не ограничивались исканіемъ сущности, будто бы лежащей въ основѣ всѣхъ вещей. Въ кругъ своихъ изслѣдованій они всегда включали также и реально существующіе, данные объекты, какъ напримѣръ, психическія или соціальныя явленія, законы мышленія, правила поведенія, условія оцѣнки красоты или художественныхъ произведеній. Такъ вотъ нельзя ли построить такія философскія науки, которыя, примѣняя къ изслѣдованію своихъ объектовъ такіе же точно методы, какъ и другія науки, вполнѣ бы соотвѣтствовали этимъ послѣднимъ?

Это приводитъ къ идеѣ чисто-научной психологіи, соціологіи, логики, эстетики и этики. Каждая изъ этихъ наукъ, отнюдь не исходя изъ трансцендентныхъ основаній, основывается всецѣло на фактахъ своей области и изъ нихъ выводитъ особенности и законы этой области, на основаніи строго экспериментальнаго метода. Такъ образуется группа наукъ, которыя можно назвать философскими, потому что онѣ изслѣдуютъ предметы, всегда составлявшіе главное содержаніе философіи, и которыя тѣмъ не менѣе по методу своему похожи на всѣ остальныя. Это тѣ же старыя проблемы философіи, но отнынѣ онѣ будутъ разрабатываться по возможности научнымъ методомъ. Что же касается тѣхъ вопросовъ традиціонной философіи, которые не умѣщаются въ эти рамки, то ихъ просто можно устранить, какъ пустые или недоступные человѣческому разуму. Философскія науки съ этой точки зрѣнія совершенно не зависятъ отъ философіи.

Это, пожалуй, самое распространенное теперь пониманіе философіи, какъ науки. Вмѣсто философіи мы имѣемъ здѣсь совокупность философскихъ наукъ. Это какъ бы новая группа естественныхъ наукъ, отличающаяся отъ остальныхъ только своимъ объектомъ на ряду съ другими уже давно обособившимися дисциплинами.

Можетъ ли эта попытка уподобиться другимъ наукамъ разсчитывать на успѣхъ? Въ состояніи ли чисто объективный методъ естественныхъ наукъ дѣйствительно схватить то существенное и специфическое, что отличаетъ предметъ новой группы

наукъ? Цѣлый рядъ ученыхъ сомнѣваются въ этомъ. Можно ли, спрашивается, низвести психологію, логику, этику, соціологію подобно физикѣ и механикѣ на степень частныхъ наукъ, разсматривающихъ только отдѣльныя опредѣленныя части природы подъ опредѣленнымъ угломъ зрѣнія, исключая всѣ остальные? Развѣ мы не видимъ, напримѣръ, какъ современная психологія, исходя изъ того факта, что всѣ рѣшительно явленія въ конечномъ счетѣ суть для насъ состоянія сознанія, мало по малу разростается во всеобщую и основную науку? Почему же остальнымъ упомянутымъ нами философскимъ наукамъ—логикѣ, философіи, исторіи и соціологіи, не претендовать на такую же роль? Казалось, мы имѣемъ дѣло съ отдѣльными частями цѣлаго, а на повѣрку выходитъ, что каждая часть желаетъ быть цѣлымъ:

„Du nennst dich einen Theil
Und stehst doch ganz vor mir".

И, наконецъ, дѣйствительно ли являются эти науки опытными, подобно всѣмъ остальнымъ наукамъ?

Допустимъ однако, что эти сомнѣнія не имѣютъ никакого основанія, и что этимъ, такъ называемымъ, философскимъ наукамъ дѣйствительно суждено въ концѣ концовъ во всемъ уподобиться остальнымъ. Все же остается вопросъ: рѣшаетъ ли это проблему возможности истинно научной философіи?

Если психологію, логику, эстетику, этику и соціологію подчинить строго объективному и индуктивному методу, то онѣ, конечно, вполнѣ уподобятся положительнымъ наукамъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; можно ли будетъ ихъ еще въ такомъ случаѣ называть философскими? Если право называться философіей наукѣ дается уже тѣмъ, что она имѣетъ дѣло съ объектами, когда-то принадлежавшими къ области философіи, то въ такомъ случаѣ вѣдь и математика, и физика, и біологія могутъ быть съ полнымъ правомъ причислены къ философскимъ наукамъ. Но въ такомъ случаѣ философія не только не умираетъ, а наоборотъ—процвѣтаетъ, какъ никогда прежде, ибо эти науки достигли теперь небываласго расцвѣта. Для того, чтобы дѣйствительно обосновать философію, какъ особую науку, необходимо принять во вниманіе тѣ проблемы, которыя всегда составляли ея главнѣйшее содержаніе и на которыхъ основывался особый

смыслъ ея существованія. А эти проблемы обнимали, съ одной стороны, отношеніе предметовъ къ идеямъ единства, порядка и гармоніи, представляющимся человѣческому разуму какъ бы надѣленными какой-то высшей властью, съ другой стороны, опредѣленіе человѣческой дѣятельности соотвѣтственно самому высшему и достойному идеалу, который мы только въ состояніи себѣ представить.

Эти-то проблемы по необходимости остаются и всегда будутъ оставаться внѣ сферы той философіи, которая желаетъ превратиться въ группу спеціальныхъ дисциплинъ, соотвѣтствующихъ математическимъ и естественнымъ наукамъ. Для такой философіи существуютъ и будутъ существовать только факты, т.-е. данные и объективно наблюдаемые результаты человѣческой дѣятельности, только внѣшнія проявленія внутренней жизни. Для экспериментальной науки совершенно не важно знать, что такое эта дѣятельность, что для нея возможно и что необходимо, имѣетъ ли она какую нибудь цѣль, обладаетъ ли она цѣнностью и ведетъ ли къ прогрессу. Всѣ такіе вопросы лишены для нея всякаго смысла.

Если, такимъ образомъ, философія, какъ общій синтезъ наукъ, имѣетъ философскую, но не имѣетъ чисто-научной цѣнности, то философія, какъ совокупность отдѣльныхъ философскихъ наукъ, можетъ, безъ сомнѣнія, занять мѣсто рядомъ съ положительными науками, но она уже тогда не заслуживаетъ названія философіи. Ни тѣмъ, ни другимъ способомъ нельзя обосновать идеи научной философіи. Нужно отказаться отъ мысли извлечь философію изъ наукъ аналитическимъ путемъ. Наука порождаетъ, оправдываетъ и предполагаетъ только одну науку. Философія, приведенная къ наукѣ, какъ къ единственному критерію знанія, либо просто входитъ въ науку, какъ ея составная часть, либо, поскольку не поддается совершенному включенію въ нее, превращается въ неуловимый, пустой фантомъ.

Тотъ, кто, не признавая никакихъ другихъ видовъ истины, рѣшится свести всю истину къ положительной (математической или экспериментальной) наукѣ, хорошо сдѣлаетъ, если сдастъ терминъ «философія» въ архивъ; ибо въ такомъ случаѣ этотъ терминъ можетъ насъ только ввести въ заблужденіе, внушая

увѣренность, что мы можемъ посредствомъ науки выйти за ея же предѣлы. Но доказано ли вполнѣ, что нѣтъ средины между апріорной философіей, притязающей на господство надъ наукой или даже совершенно ее игнорирующей, и между якобы научной философіей, выходящей изъ науки подобно цвѣтку, распускающемуся изъ растенія? Или, кромѣ дуалистическаго раздѣленія и аналитическаго соединенія нашъ разумъ не можетъ установить между ними никакого иного взаимоотношенія?

III.

Теоріи, пытавшіяся установить между наукой и философіей чисто аналитическое отношеніе, исходили изъ мысли, что наука, точнѣе естествознаніе, есть единственный способъ знанія (connaissance), и что поэтому философія, поскольку она желаетъ быть знаніемъ, можетъ существовать, лишь отожествивъ себя съ наукой. Является ли эта мысль уже доказаннымъ положеніемъ, или только постулатомъ, который еще подлежитъ провѣркѣ?

Замѣчательно, что о присущихъ ей очевидности и достовѣрности сама философія всегда строила совершенно другую теорію, чѣмъ та, которую ей сейчасъ стараются навязать. Не на позитивной наукѣ, въ собственномъ смыслѣ слова, и не на чистомъ воспріятіи, источникѣ этой науки, считала философія необходимымъ основать свое знаніе, а на разумѣ (raison), поскольку онъ есть способность познанія, рѣзко отличающаяся отъ простого констатированія и классификаціи фактовъ. Предъ нами, такимъ образомъ, вопросъ: можно ли отожествить раціональную очевидность съ научной, въ особенности путемъ приведенія первой ко второй?

Однимъ словомъ, всѣ доказательства правомѣрности или неправомѣрности понятій, отличныхъ отъ понятій естественныхъ наукъ, излишни тамъ, гдѣ догматически утверждается абсолютное совершенство и исключительное господство (естественно-) научной очевидности. Но нельзя ли, сославшись на то, что внѣ сферы науки по необходимости существуетъ жизнь, бытіе, факты, доставляющіе наукѣ ея матеріалъ, попытаться поставить философію въ ряду тѣхъ предметовъ, которые въ этомъ смыслѣ

даны намъ въ качествѣ непосредственно существующаго опыта? Если бы философія была только голымъ фактомъ, матеріаломъ научнаго изслѣдованія, то она въ такомъ случаѣ ничѣмъ не отличалась бы отъ астрологіи и другихъ мнимыхъ наукъ, тоже являющихся фактами, но представляющихъ въ настоящее время интересъ лишь для историка или психолога, которымъ можетъ быть важно объяснить, какимъ образомъ, при всей ихъ ошибочности, «науки» эти могли оказать такое незаслуженно-большое вліяніе на человѣческій разумъ. Одно изъ двухъ: либо философія имѣетъ какое-нибудь отношеніе къ познанію, истинѣ (на что она, впрочемъ, всегда притязала), либо она, какъ многіе увѣряли, только безцвѣтная поэзія, сонъ наяву. Но имѣетъ ли всякое познаніе само по себѣ уже естественно-научную форму? Въ этомъ собственно вся сущность вопроса.

Нужно признать, что вся наша практическая жизнь покоится на знаніяхъ, которымъ невозможно придать характеръ научной очевидности. Во-первыхъ, въ повседневной жизни мы скорѣе угадываемъ, истолковываемъ и конструируемъ факты, нежели ихъ дѣйствительно объективно наблюдаемъ. Но кромѣ того, къ самымъ нашимъ сужденіямъ, какъ ни мало мы разсуждаемъ въ повседневной жизни, всегда примѣшивается и даже является рѣшающей точка зрѣнія полезности, пріятности, житейскихъ условностей и обязанностей; при этомъ мы никогда не думаемъ придать этимъ разсужденіямъ научную форму, что, впрочемъ, едва ли бы и было возможнымъ. Это—то неясное и спутанное знаніе, полное безконечности и жизни, дѣйствительность и важность котораго показалъ въ свое время Лейбницъ. Не слѣдуетъ игнорировать такого спутаннаго знанія: мы живемъ въ немъ, и въ сущности оно составляетъ основу самой науки.

Итакъ, познаніе шире науки. Что же опредѣляетъ познаніе? Не есть ли это та самая способность, которую мы называемъ разумомъ (raison), дѣйствіе которой мы замѣчаемъ всюду, вплоть до самыхъ мелкихъ поступковъ человѣка, и которую философія—этотъ самый высшій продуктъ человѣческой мысли—желаетъ опредѣлить, а также придать ей реальное значеніе?

Наука есть опредѣленная форма, извѣстный видъ знанія. Это переработка живой и безконечной дѣйствительности въ конечное число прочныхъ, строго очерченныхъ понятій, которыя можно

сравнивать и сводить другъ къ другу. Это дѣйственная и творческая природа, превращенная человѣкомъ въ спектакль, ходъ котораго онъ стремится предвидѣть.

Разумъ, напротивъ, есть человѣческое мышленіе (intelligence), взятое въ самомъ глубокомъ его существѣ—тамъ, гдѣ оно объединяется съ дѣйствительностью и съ жизнью. Научное мышленіе, т.-е. то мышленіе, которое, выдѣляя себя изъ жизни, анализируетъ ее, есть производная и искусственно-построенная форма мышленія. Само въ себѣ мышленіе существуетъ и живетъ, наблюдаетъ и творитъ, узнаетъ и направляетъ, ведетъ одинаково къ практикѣ и къ теоріи, познаетъ, дѣйствуя, и дѣйствуетъ, познавая. Разумъ—это совокупность всѣхъ тѣхъ положеній и стремленій, которыя мышленіе образовало, опредѣлило и обобщило при своемъ соприкосновеніи съ наукой и съ жизнью. Въ то время, какъ разумъ строитъ науку и старается привести въ порядокъ жизнь, его собственныя творенія побуждаютъ его къ дальнѣйшей дѣятельности. Онъ уясняетъ себѣ цѣли, которыя себѣ ставитъ; преслѣдуя ихъ, выбираетъ самый надежный путь. Вотъ это-то и имѣлъ въ виду Декартъ, утверждавшій, что цѣль всякаго изученія должна состоять въ томъ, чтобы умъ, направленный надлежащимъ образомъ, могъ составлять вѣрныя и истинныя сужденія о всѣхъ вещахъ, какія ему попадаются на пути. И онъ очень хорошо зналъ, что разумъ не есть норма, въ готовомъ видѣ заложенная въ человѣческой душѣ, которую остается только пассивно примѣнять. Онъ вѣдь самъ считалъ своей главной и неизмѣнной задачей развивать свой разумъ, непрерывно обогащая его научно-доказанными истинами и жизненнымъ опытомъ.

Разумъ господствуетъ и въ теоріи, и въ практикѣ, онъ существуетъ и создаетъ самъ себя, онъ обнаруживается въ опредѣленныхъ формахъ и все же остается вѣчно подвижнымъ и воспріимчивымъ къ новымъ опредѣленіямъ; однимъ словомъ, этотъ живой разумъ, точно такъ же какъ и наука, есть постоянный источникъ и правило познанія. Какъ наука есть общая для всѣхъ людей, явно тожественная картина міра, которую человѣческому генію удалось развить и построить,—такъ и разумъ есть форма мышленія, въ извѣстной мѣрѣ сдѣлавшаяся общей всѣмъ культурнымъ людямъ. Онъ не обладаетъ той

объективностью, которая свойственна наукѣ, т.-е. увѣренностью, что всякое представленіе можно свести къ чувственно-воспринимаемому опыту, который любымъ человѣкомъ можетъ быть повторенъ безчисленное множество разъ. Но зато онъ имѣетъ нѣчто, что эту объективность замѣняетъ: именно согласіе всѣхъ мыслящихъ субъектовъ (intelligences) относительно тѣхъ основныхъ принциповъ, въ которыхъ онъ выражается. Вѣдь и относительно науки нельзя съ увѣренностью сказать, въ чемъ главный критерій ея объективности: во внѣшнемъ ли фактѣ, или во внутреннемъ взаимномъ согласіи мыслящихъ субъектовъ?

Такимъ образомъ понятый человѣческій разумъ даетъ философу прочную опору для разрѣшенія вопроса: довлѣетъ ли наука сама себѣ и человѣческому духу, или же кромѣ науки, т.-е. точнѣе естествознанія, остается еще мѣсто для познанія, именуемаго философіей? И какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ слѣдуетъ представлять себѣ отношеніе между философскимъ и чисто-научнымъ изслѣдованіемъ?

Если бы оказалось, что догматическій характеръ, отличавшій когда-то науку, имѣетъ за собой дѣйствительно серьезныя основанія какъ въ прошломъ, такъ и въ будущемъ, то въ такомъ случаѣ философіи ничего бы не оставалось, какъ только прозябать подъ владычествомъ науки. Наука доставляетъ человѣку достовѣрность, граничащую съ благоговѣніемъ. Если достовѣрность эта касается не только соотвѣтствія нашихъ понятій опыту, но и самихъ основъ бытія, тогда, конечно, совершенно безцѣльно и нелѣпо искать какого-то другого знанія о сущности бытія. Подвергнуть анализу главнѣйшіе результаты науки, объяснить ихъ и примѣнить къ практической жизни, — такова должна бы быть задача философіи, имѣющей дѣло съ наукой не только явленій, но и бытія; ибо тогда наука фактически сама уже философія, метафизика.

Но наука теперь уже не питаетъ такихъ намѣреній. Будучи, по существу своему, экспериментальной, — она ставитъ себѣ цѣлью фиксировать ощущенія, при равныхъ условіяхъ одинаково свойственныя всѣмъ людямъ, и свести къ возможно меньшему числу тѣ различнаго рода постоянныя отношенія между ощущеніями, которыя приходится наблюдать. Внутренняя природа вещей, или, если угодно, ихъ первичные элементы остаются внѣ

сферы дѣятельности науки. Наука разсматриваетъ только результаты, непосредственно-данныя намъ явленія, условія которыхъ могутъ быть безконечно различны; она старается построить изъ этихъ явленій такую систему, которая, резюмируя, такъ сказать, нашъ опытъ, помогала бы намъ возстановлять прошедшее или предвидѣть будущее.

Значитъ, рядомъ съ вопросами, которые разсматриваетъ наука, остается еще мѣсто для другихъ вопросовъ, и можно, слѣдовательно, подвергнуть анализу и тѣ, которые ставитъ философія.

Согласно довольно распространенному мнѣнію, проблема философіи есть проблема вещей въ себѣ, тѣхъ самыхъ вещей въ себѣ, внѣшнія явленія которыхъ изучаетъ наука; и дѣйствительно, классическая философія, казалось, видѣла свою задачу въ рѣшеніи проблемы абсолютнаго бытія, совершенно независимо отъ тѣхъ представленій, которыя мы о немъ имѣемъ. Но какъ наука отказалась отъ догматизма, такъ, безъ сомнѣнія, отказалась отъ него и философія; но если нѣсколько ближе присмотрѣться къ прошлому философіи, то окажется даже, что той задачи, которую она себѣ ставила, она, собственно говоря, совсѣмъ и не рѣшала; думая, что изслѣдуетъ вопросъ о бытіи въ себѣ, она въ сущности изслѣдовала отношеніе бытія къ человѣку, стараясь установить, какимъ образомъ оно содѣйствуетъ или препятствуетъ намъ въ нашихъ стремленіяхъ и какъ мы должны имъ пользоваться, чтобы выполнить наше человѣческое назначеніе. Въ этомъ-то, собственно, и заключается проблема философіи.

Въ то время, какъ ученый стремится по возможности обезличить непосредственныя данныя опыта и свести ихъ къ взаимно себя опредѣляющимъ вещамъ, философъ ставитъ мудрый вопросъ древности: τί πρὸς ἐμέ;—гдѣ я? что такое, съ моей человѣческой точки зрѣнія, что такое въ глазахъ моего разума вся та вселенная, частью которой я являюсь? Имѣетъ ли она какое-нибудь болѣе близкое отношеніе къ моему уму и моимъ желаніямъ, или она есть только гигантское развитіе слѣпыхъ, постороннихъ мнѣ силъ? Есть ли она только случай и слѣпая необходимость, или, можетъ быть, неразрывно связана со свободной волей, которую я въ себѣ признаю,—такъ что дѣйствіе,

которое я приписываю себѣ, обладаетъ реальностью и налагаетъ на вещи дѣйствительный отпечатокъ моего ума и воли? И далѣе, что такое индивидуальность? Не иллюзія ли она и субъективное заблужденіе, какъ желаетъ увѣрить насъ метафизирующая наука, или ее можно примирить съ поразительной дѣлимостью и непостоянствомъ вещей, со всеобщей зависимостью ихъ другъ отъ друга, о которой намъ ежедневно повѣствуетъ наука? Что такое эти вещи вокругъ меня? Что такое я, я самъ, для моего разума? Дѣйствительно ли, и въ какомъ смыслѣ я существую? Наконецъ: разъ отношеніе мое ко вселенной заранѣе уже опредѣлено, то могу ли я пользоваться вселенной въ цѣляхъ устройства моей человѣческой жизни, и въ чемъ состоитъ эта жизнь, если я хочу, чтобы она соотвѣтствовала возвышенному идеалу истины и красоты?

Философія всегда ставила и будетъ ставить подобные вопросы, даже предъ лицомъ науки, которая, вполнѣ полагаясь на всеобщую примѣнимость своего метода, стремится завоевать вселенную. И, какъ мнѣ кажется, всѣ они вращаются вокругъ двухъ центральныхъ проблемъ: 1) что такое этотъ міръ, который наука отдѣлила отъ меня,—что онъ для меня? 2) Въ чемъ мое назначеніе, и что я долженъ дѣлать, чтобы его выполнить?

Если къ этимъ проблемамъ сводится задача философіи, то, спрашивается, обособляется ли она совершенно отъ науки или, при всемъ различіи, все-таки остается съ ней въ извѣстной связи?

Философія отличается отъ отдѣльныхъ частныхъ наукъ, она не совпадаетъ даже съ самой общей наукой, поскольку послѣдняя является чистой теоріей. Различіе между философіей и наукой гораздо глубже, чѣмъ различіе между какими-нибудь двумя отдѣльными науками.

Дѣйствительно, всякая наука имѣетъ цѣлью отдѣлить объектъ отъ мыслящаго субъекта; объектъ для нея довлѣетъ себѣ, въ самомъ себѣ содержитъ основанія своего развитія. Каждая наука ставитъ себѣ задачей—быть только объективной. Каждая наука поэтому направляется отъ множественнаго къ единому, отъ различнаго къ тожественному. Конечно, наука стремится также къ уничтоженію границъ и къ объединенію различныхъ областей. Но эти стремленія нашего духа всецѣло остаются гипо-

тезами, цѣнность которыхъ ниже фактовъ, и не обладаетъ для насъ безусловной очевидностью: мы сейчасъ же готовы отказаться отъ нихъ, какъ только онѣ приходятъ въ столкновеніе съ опытомъ. Вполнѣ возможно, что отдѣльныя науки замкнуты въ себѣ и не сводимы другъ къ другу, какъ это и полагалъ Огюстъ Контъ. Научный прогрессъ состоитъ не въ томъ, чтобы во чтобы то ни стало объединять, а въ томъ, чтобы съ одинаковой точностью фиксировать всѣ различія: какъ тѣ, которыя мы дальше уже не можемъ свести ни къ чему другому, такъ и тѣ, которыя намъ удается затушевать. Въ концѣ-концовъ, гдѣ гарантія того, что природа едина?

Совершенно иначе поступаетъ философія. Уже въ древности въ ней видѣли не только теорію, но одновременно и практику: она — любовь къ мудрости, т.-е. къ связанному съ дѣйствіемъ разумному мышленію. Она, слѣдовательно, вовсе не думаетъ исключать субъективное, творческое, возможное, случайное, она не отрицаетъ жизни, вліянія нашей мысли и воли на міръ фактовъ. Наоборотъ, она стремится обнять субъективное и объективное въ ихъ единствѣ, въ ихъ прочной взаимной зависимости, обусловленной единствомъ нашего разума. Она — та дѣйственная наука, та духовная жизнь, идея которой такъ дорога была древнимъ грекамъ, и сущность которой такъ трудно представить себѣ и понять, какъ то показываетъ вѣчный споръ между интеллектуализмомъ и прагматизмомъ.

Будучи наукой практической, т.-е. объединяя умозрѣніе и дѣятельность, философія придаетъ единству совершенно другое значеніе, нежели наука въ собственномъ смыслѣ слова. Безъ сомнѣнія и въ философіи, и въ наукѣ существуетъ взаимная зависимость между понятіями единства и множественности. Но въ то время, какъ наука старается примѣнить единство къ множественности, философія, наоборотъ, считаетъ своимъ долгомъ примѣнить множественность къ единству. Наука не спрашиваетъ: разуменъ и гармониченъ ли міръ? Философія изслѣдуетъ духъ съ его стремленіемъ къ существованію, жизни, вліянію, господству и одухотворенію. Въ философіи духъ стремится вновь найти самого себя въ данныхъ вещахъ, воспользоваться ими въ цѣляхъ собственнаго развитія и прогресса, соотвѣтственно своему идеалу и назначенію. Онъ, конечно, не можетъ утверждать, что разъ

навсегда нашелъ принципъ единства, согласно которому онъ можетъ регулировать свои понятія и свое развитіе. Какъ въ собственной своей области, такъ и въ области науки, онъ ищетъ, нащупываетъ, начинаетъ каждый разъ сначала и часто выбираетъ новые пути. Но за каждымъ его шагомъ скрывается не только болѣе или менѣе сведенная къ единству множественность, не только болѣе или менѣе удавшійся частичный синтезъ, эмпирическое приближеніе къ скрытому единству, но главнымъ образомъ и, прежде всего, идея, понятая въ ея единствѣ и всеобщности, какъ символъ абсолютнаго. Отъ этой идеи духъ спускается къ вещамъ и къ своей собственной дѣятельности, стремясь реализоваться въ нихъ и развиваться черезъ ихъ посредство. Философія — душа, ищущая тѣла, и она творитъ себѣ это тѣло, реагируя особымъ, свойственнымъ ей образомъ на тотъ міръ, въ который она погружена.

Но если философія въ этомъ смыслѣ глубоко отличается отъ наукъ, то отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что она можетъ развиваться самостоятельно, ничему не учась у науки.

Отношеніе между философіей и наукой не можетъ быть аналитическимъ ни въ первомъ, ни во второмъ смыслѣ. Философія не можетъ притязать на руководство наукой: она не можетъ ни доставлять наукѣ ея принципы, ни измѣрять цѣнность ея результатовъ. Сдѣлавшись экспериментальной, наука стала фактически независимой. Она не нуждается ни въ какихъ предпосылкахъ. Она сама создаетъ себѣ свои методы, устанавливаетъ свои основныя положенія и сама въ себѣ носитъ условія своего дальнѣйшаго развитія. Чтобы быть тѣмъ, чѣмъ она желаетъ быть, она нуждается только въ наблюденіи природы и въ свободѣ. Съ другой стороны, философію нельзя также вывести изъ науки: такая философія осталась бы той же наукой, только подъ другимъ именемъ. Но нельзя ли установить между философіей и наукой какого-нибудь иного, не аналитическаго отношенія?

Начиная съ Платона, философы стремились показать, что между фактическимъ, случайнымъ сосуществованіемъ и между собственно-логической или аналитической связью остается еще мѣсто для другого рода отношенія, которое объединяетъ, не отожествляя, которое признаетъ и усиливаетъ различія, направляя ихъ къ одной и той же цѣли. Такъ идеи Платона взаимно

участвуютъ другъ въ другѣ, сочетаются, не уничтожаясь и не поглощаясь одна другой. И новѣйшая философія отъ Декарта до Гегеля только осуществляетъ эту идею реальной и синтетической связи вещей, не сводимой ни къ эмпирической, ни къ аналитической связи. Эта плодотворная идея, будучи послѣдовательно развита, объясняетъ намъ, какъ вещи могутъ быть одновременно сложными и простыми, связанными и независимыми, необходимыми и свободными. Это — раціональная связь, въ особенномъ смыслѣ слова, одновременно случайная (contingent), конкретная и умопостигаемая, подчиненная закону соотвѣтствія, а не механической необходимости.

Если не лишать философію и науку взаимной связи и не сводить ихъ одну къ другой, то нельзя ли было бы связать ихъ въ томъ тонкомъ и жизненномъ смыслѣ, который старались установить метафизики?

Разсматривая науки не только съ научной точки зрѣнія, но и съ точки зрѣнія разума, нельзя не замѣтить одного рѣзкаго различія между ними, именно въ ихъ отношеніи къ практикѣ и къ жизни. Тогда какъ механическимъ и физическимъ наукамъ почти совершенно удается регулировать зависящую отъ нихъ жизненную практику, біологическія и гуманитарныя науки не могутъ обойтись безъ постояннаго истолковыванія и пополненія со стороны того живого знанія, которое мы черпаемъ изъ конкретнаго опыта, руководствуясь при этомъ здравымъ разсудкомъ и разумомъ. Математическія и механическія понятія могутъ быть почти адэкватно опредѣлены при помощи другихъ понятій, которыя или въ свою очередь поддаются опредѣленію, или представляются такими простыми общими данными опыта, что, правильно или не правильно, въ нихъ больше не усматриваютъ никакой неясности и никакой необходимости дальнѣйшаго анализа. Иначе обстоитъ дѣло съ понятіями, употребляемыми въ наукахъ біологическихъ, психологическихъ и гуманитарныхъ. Предметы, изучаемые этими науками, лишь весьма неполно и несовершенно могутъ быть охвачены имѣющимися въ ихъ распоряженіи понятіями; понятія эти не столько замѣняютъ непосредственный опытъ человѣка, сколько апеллируютъ къ нему. Разсмотримъ для примѣра психологическій законъ ассоціаціи представленій по сходству или сосѣдству. Какую цѣнность имѣлъ

бы этотъ законъ, еслибы мы не прибавляли, что сходство и сосѣдство зависятъ, въ свою очередь, отъ субъекта, отъ его вниманія, его личности, отъ всего его существа? Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о живыхъ существахъ, явленія, главнымъ образомъ, сводятся къ особаго рода реакціямъ. Идея такой реакціи связана съ идеей субъекта, существующаго какъ таковой и не сводимаго къ чисто объективной реальности. Чѣмъ дальше удаляется психологія въ своихъ изслѣдованіяхъ отъ свойствъ грубой матеріи, тѣмъ большую роль оказываетъ она вынужденной приписывать субъекту, если она только дѣйствительно желаетъ изслѣдовать явленія во всемъ ихъ своеобразіи, а не упускать ихъ, путемъ приравненія къ явленіямъ болѣе элементарнаго порядка. Желая, напримѣръ, дать опредѣленіе религіозныхъ явленій на основаніи однихъ только объективныхъ признаковъ, легко можно получить теорію, съ виду научную, но совершенно уничтожающую все самое своеобразное и самое существенное, что лежитъ въ основѣ этихъ явленій. Открыть это своеобразіе можно только въ томъ случаѣ, если разсматривать признаки явленій не только съ объективной, но и съ внутренней, субъективной точки зрѣнія. Обряды и догматы пріобрѣтаютъ религіозное значеніе только благодаря тому сокровенному внутреннему смыслу, какой вкладывается въ нихъ человѣкомъ.

Такимъ образомъ, не всѣ науки стоятъ на одной и той же плоскости. Онѣ скорѣе образуютъ лѣстницу, на нижней ступени которой наука имѣетъ дѣло съ чисто объективнымъ міромъ; на вершинѣ же лѣстницы наука, наоборотъ, основана на субъективныхъ представленіяхъ, придающихъ ей жизнь и значеніе. А это значитъ, что, стремясь извлечь изъ вещей объективное, адэкватное имъ представленіе, наука вынуждаетъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что въ настоящей реальности субъективное обладаетъ такимъ же существованіемъ и дѣйствительностью, какъ и объективное, и что, слѣдовательно, философія, изслѣдуя отношеніе между субъективнымъ и объективнымъ, имѣетъ такое же право на существованіе, какъ и положительныя науки. Нельзя сказать, чтобы философія логически вытекала изъ наукъ или входила бы въ нихъ, но, несомнѣнно, наука вызываетъ философію, побуждаетъ насъ заниматься ею.

Еще одна сторона науки, возбуждая нашъ разумъ, застав-

ляетъ насъ предаваться философіи. Науки имѣютъ цѣлью получить объектъ, независимый отъ индивидуальныхъ состояній сознанія, существующій самъ по себѣ и объяснимый самъ изъ себя. И отчасти онѣ, дѣйствительно, осуществляютъ эту свою цѣль, но при этомъ онѣ не могутъ не призывать къ свободному и самостоятельному творчеству духа, свидѣтельствующему на каждомъ шагу о реальности и о роли субъективной жизни и одновременно подтверждающему существованіе другого міра, одинаково воспринимаемаго всѣми сознательными существами. Было бы напраснымъ трудомъ пытаться изъ вліянія внѣшняго міра на мыслящаго субъекта объяснить ту происходящую въ немъ реакцію, которая вызываетъ въ субъектѣ представленіе внѣ его лежащаго, объективнаго міра, какъ чего-то прочнаго и всеобщаго.

Объективность въ сущности — объективація. Разумъ самъ строитъ себѣ факты и законы, которые потомъ создаютъ дѣйствительный міръ, независимый отъ впечатлѣній и воли человѣка. Міръ этотъ онъ, конечно, конструируетъ не по собственному произволу, и онъ вправѣ предполагать, что его построенія находятся въ прямомъ отношеніи къ цѣлесообразному порядку самихъ вещей; доказательствомъ этому служитъ тотъ фактъ, что эти его построенія все въ большей и большей степени достигаютъ своей цѣли—господства надъ природой. Но если мы примемъ во вниманіе то громадное несоотвѣтствіе, которое существуетъ между воздѣйствіемъ вещей на нашъ разумъ и обратнымъ воздѣйствіемъ его на вещи, то мы должны будемъ прійти къ заключенію, что успѣхъ субъективнаго творчества человѣческаго разума основанъ скорѣе на извѣстномъ родствѣ его съ вещами, нежели на какомъ-то необъяснимомъ превращеніи внутри нашего сознанія вещей въ науку.

Въ наукѣ разумъ стремится стереть слѣды собственнаго творчества. Это ему удается лишь благодаря цѣлому ряду тонкихъ и сложныхъ пріемовъ. Но никогда не сможемъ мы притти къ абсолютному завершенію, къ такому состоянію науки, когда она могла бы ужъ развиваться сама по себѣ, безъ помощи мышленія, безъ напряженнаго исканія, безъ борьбы геніевъ. Наука есть творчество символовъ, а эти символы никогда не бываютъ адэкватны, никогда не обладаютъ законченностью и необходимостью. Никакой трудъ не можетъ сохраниться и раз-

виваться безъ своего творца. Наука не существуетъ: дѣйствительно существуетъ только научная работа, безконечное стремленіе приспособить вещи къ разуму и разумъ къ вещамъ. Самое реальное въ наукѣ—это разумъ, ее созидающій.

Такимъ образомъ, переходъ отъ науки къ разуму напрашивается самъ собою, и анализъ науки со всѣхъ сторонъ приводитъ насъ къ философіи.

Вотъ какой характеръ принимаетъ, слѣдовательно, отношеніе науки къ философіи: это отношеніе — ни необходимое, ни произвольное; оно случайное (contingent) и раціональное, случайное постольку, поскольку оно раціонально.

Отношеніе философіи къ наукѣ носитъ тотъ же характеръ. Между философіей, игнорирующей науку, и философіей, являющейся экстрактомъ наукъ, существуетъ еще нѣчто третье, среднее между ними. Разумъ признаетъ, что философія можетъ пользоваться наукой, не сливаясь съ ней. Въ наши дни больше чѣмъ когда-либо ясно, что философія не можетъ существовать и развиваться дальше, не принимая участія въ успѣхахъ положительныхъ наукъ. Науки даютъ намъ совокупность всѣхъ тѣхъ формулъ, которыя оказались для насъ наиболѣе необходимыми въ смыслѣ оріентировки въ запутанномъ лабиринтѣ явленій и въ смыслѣ использованія ихъ для достиженія нашихъ цѣлей. Но это еще не все. Науки на свой ладъ обрабатываютъ тѣ же предметы, которыми занимается и философія; онѣ пытаются объяснить субъективную жизнь, мышленіе, познаніе, дѣятельность, общественную жизнь, жизнь искусства, науки, философіи, религіи. Онѣ во всѣхъ предметахъ ищутъ доказанныхъ или доказуемыхъ понятій, которыя были бы ясны каждому человѣку, каждому разумному существу. Какъ послѣ этого не признать, что культъ науки самъ собою напрашивается и философу, и практику, вообще всякому, кто безкорыстно ищетъ истины?

Философъ долженъ, по слову Декарта, питаться наукой: отъ этого зависитъ прогрессъ его разума и основательность его сужденій. Но какимъ именно образомъ долженъ онъ ею пользоваться?

Наука въ послѣднемъ счетѣ есть знаніе факта. Философская проблема есть переходъ отъ факта къ причинѣ и къ цѣли. Извлекать эти разнородные принципы изъ самихъ фактовъ по-

средствомъ научной индукціи было бы, очевидно, фантастическимъ предпріятіемъ. Но нельзя приступать къ толкованію текста, не проанализировавъ предварительно этотъ текстъ самымъ тщательнымъ образомъ. Науки представляютъ собой непосредственныя данныя философской проблемы. Чтобы подняться надъ ними, прежде всего необходимо опираться на ихъ же собственныя опредѣленія. Если можно знать, не понимая, то нельзя понимать, не зная.

Практически, значитъ, невозможно провести границы между научнымъ изслѣдованіемъ и собственно-философской работой. У истиннаго философа они не отдѣлены другъ отъ друга, и одно непремѣнно стремится къ другой. Это объясняетъ намъ, почему философская работа часто кажется основанной на наукѣ. Философъ, обладающій большими научными знаніями, скорѣе всего станетъ излагать свои мысли въ связи съ тѣми научными данными, которыя побудили его къ философскимъ изслѣдованіямъ; судя по одному языку, можно даже подумать, что имѣешь дѣло съ человѣкомъ чистой науки. Но если внимательнѣе вдумаетесь въ его точку зрѣнія и во весь ходъ его мысли, то вы сразу увидите печать разума и духа на всѣхъ его разсужденіяхъ, выходящихъ за предѣлы чистой индукціи. Философъ-ученый конечно тоже стремится къ нѣкоторой объективности; но поскольку онъ философъ, онъ беретъ критеріемъ достовѣрности не соотвѣтствіе своего мышленія фактамъ, что было бы критеріемъ чисто отрицательнымъ, а соотвѣтствіе своего мышленія всѣмъ другимъ мыслительнымъ актамъ.

Такое пониманіе взаимоотношенія между наукой и философіей врядъ ли выдерживало бы критику, еслибы философія разсматривалась, главнымъ образомъ, какъ непрерывно развивающаяся во времени система абстрактныхъ понятій. Такой системой хочетъ быть именно наука. Завершенная наука должна бы представлять собой единую систему, въ которой всѣ формы бытія, ясно опредѣленныя, находили бы свое мѣсто. Чтобы найти систематическую форму, философіи не оставалось бы ничего другого, какъ только примазаться къ наукѣ для того, чтобы въ концѣ концовъ или совсѣмъ съ ней слиться, или вступить съ нею въ конфликтъ. Реализованное систематическое познаніе— это вѣдь и есть наука.

Философія строила системы. Кто скажетъ, что она напрасно тратила время? Когда она строила системы, она еще не была отдѣлена отъ науки, и, не сознавая еще независимаго и самодовлѣющаго значенія своего, она принимала присущую наукѣ форму. Она безсознательно смѣшивала конкретную всеобщность, заданное и искомое живое единство, съ всеобщностью абстрактной, съ неподвижнымъ, разъ навсегда даннымъ единствомъ, изъ котораго исходитъ наука въ своихъ гипотезахъ. Въ дѣйствительности та система, которая для науки является цѣлью и предѣломъ, для философіи служитъ только исходнымъ пунктомъ и средствомъ. Наука направляется отъ фактовъ къ законамъ, отъ случайнаго къ необходимому, отъ разобщеннаго познанія къ системѣ. Философія направляется отъ формулы къ идеѣ, отъ идеи къ мышленію (pensée) и къ внутренней жизни. Отъ системы, отъ науки она поднимается къ конкретному факту, который разсматривается ею въ тѣснѣйшей связи съ причиной, со свободной и творческой дѣятельностью.

Итакъ, мы должны сказать, что въ философіи философскій духъ слѣдуетъ поставить выше тѣхъ системъ, которыя выходятъ изъ него, въ которыхъ онъ выражается и которыя онъ всегда оставляетъ позади себя. Нельзя, конечно, отрицать громадной цѣнности философскихъ системъ: въ нихъ ярко выразилась вѣра человѣческаго разума въ глубокую гармонію между нимъ и вещами. Но конкретное ихъ значеніе сводилось, главнымъ образомъ, къ тому, что онѣ создавали, укрѣпляли и развивали философскій духъ, стремившійся найти въ нихъ свое выраженіе. По мѣрѣ того, какъ философскій духъ, благодаря разносторонности и силѣ своихъ построеній, все болѣе и болѣе сознаетъ особый характеръ своей дѣятельности, онъ приходитъ также къ сознанію, что философскія системы ему, въ концѣ концовъ, не такъ важны, и что, ограничиваясь ими, онъ только связалъ бы себя въ своемъ развитіи. Философскій разумъ не стремится созерцать данное единство, изъ котораго получается опредѣленное количество опять-таки данныхъ линій, онъ стремится внести возможную и разумную гармонію въ отношенія между реальными существами. Онъ устанавливаетъ, независимо отъ случайныхъ отношеній сосуществованія и необходимыхъ отношеній тожества, еще другія связи, именуемыя синтетическими,—связи

между реальными сущностями, несводимыя другъ къ другу. При этомъ онъ преступаетъ, повидимому, Кантовское понятіе синтетическаго отношенія, потому что у Канта связанныя между собою сущности все-таки продолжаютъ существовать одна внѣ другой, онѣ непроницаемы другъ для друга, какъ тѣла, наполняющія пространство. Метафизическая связь—не нитка, привязанная обоими концами къ двумъ совершенно отдѣльнымъ другъ отъ друга объектамъ. Она скорѣе походитъ, какъ это полагали уже греки, на звуковую гармонію, объединяющую два различныхъ и взаимно проникающихъ другъ друга звука въ эстетически законченный и единый аккордъ: παλίντονος ἁρμονίη. Философія не наука единства, а скорѣе примиренія и согласованности. Она объединяетъ, не уничтожая, она устанавливаетъ между единымъ и множественнымъ родство и прочную связь.

Отнять у философскаго духа стремленіе къ системѣ—значило бы обезсилить его и толкнуть къ медленной смерти. Духъ реализуется только въ буквѣ. Но сами системы должны становиться со временемъ все болѣе гибкими и полными жизни. Историки философіи давно уже подмѣтили тотъ фактъ, что мыслители, не давшіе законченныхъ системъ, какъ, напримѣръ, Лютеръ, Галилей, Ньютонъ, Монтень, Паскаль, Руссо, Гете—поэты, моралисты, ученые, религіозные геніи, художники, оказали на развитіе философской мысли такое же глубокое вліяніе, какъ и настоящіе философы. То прибѣгая къ ученѣйшимъ системамъ, то отвергая ихъ совершенно, философскій духъ, такимъ образомъ, со все большей непосредственностью будетъ открывать намъ свою сверхчувственную сущность, подобно художнику, чей геній стоитъ выше твореній, въ которыхъ онъ выражается.

IV.

Таковъ смыслъ философскаго развитія, проистекающій изъ сопоставленія философіи съ наукой. Этимъ уже опредѣляется позиція нашей философіи по отношенію къ философіи прежнихъ временъ.

Если бы философія была только экстрактомъ наукъ, то старыя философскія системы не представляли бы для насъ никакого интереса. Научныя познанія, которыми обладали философы

прежнихъ временъ, для насъ не болѣе, какъ зачатки, незнаніе, ошибки. Къ тому же старые философы еще имѣли наивность вѣрить въ мышленіе, они мыслили для удовлетворенія своего разума. Для ученаго-естественника изученіе философскихъ системъ составляетъ только отрасль исторіи прошлаго. Если изъ этихъ системъ можно извлечь что-нибудь, то только съ психологической точки зрѣнія: на нихъ можно изучать механизмъ человѣческаго мышленія, подобно тому, какъ геологъ по расположенію слоевъ земной коры изучаетъ развитіе силъ, дѣйствовавшихъ при образованіи земли. Изучать также содержаніе этихъ философскихъ теорій, т.-е. разсматривать, какъ онѣ относятся къ истинѣ,—это и въ голову не придетъ тому, кто считаетъ положительныя науки единственнымъ выраженіемъ истины.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло, если духъ имѣетъ свое собственное существованіе и свою особую цѣнность, и если задача философа состоитъ въ томъ, чтобы познать эту цѣнность, слѣдуя по мѣрѣ силъ возвышенной мысли Аристотеля, данной имъ въ словахъ: νόησις νοήσεως νόησις. Въ этомъ случаѣ философія не начинаетъ, каждый разъ, сначала, что было бы неизбѣжно, если принимать ее за результатъ всего въ данное время накопленнаго научнаго знанія; она представляется какъ однородное развитіе, какъ нѣчто по существу своему цѣлое, несмотря на всѣ измѣненія, какъ вѣчное творчество, гдѣ настоящее связано съ прошлымъ и съ будущимъ нитью непрерывности: это perennis philosophia Лейбница.

Духъ, питаясь науками и опытомъ жизни, въ существѣ своемъ не проистекаетъ ни изъ науки, ни изъ жизни; но онъ растетъ и опредѣляется, какъ подчиняясь вещамъ, такъ и господствуя надъ ними. Единый въ своемъ развитіи, онъ тѣмъ больше узнаетъ себя въ прошломъ, чѣмъ больше его изучаетъ, подобно тому, какъ при изученіи подробностей дѣтства какого-нибудь человѣка мы уже очень рано находимъ въ зародышѣ почти всѣ черты его характера. Отъ того, что философія будетъ все тѣснѣе сближаться съ наукой,—изученіе великихъ философовъ не потеряетъ ни своего интереса, ни значенія. Духъ, говоритъ Гете, имѣетъ ту особенность, что вѣчно возбуждаетъ жизнь духа: Dies ist die Eigenschaft des Geistes, dass er den Geist ewig anregt.

Философія „Творческой эволюціи“ (А. Бергсонъ).

Изложеніе и критика.

Статья Р. Кронера.

Философія А. Бергсона *) соединяетъ въ себѣ безконечно древніе и вполнѣ современные элементы мысли. Она не пускается въ трансцендентальныя разсужденія, которыя могли бы поколебать и ослабить ея изначальный порывъ къ рѣшенію послѣднихъ метафизическихъ проблемъ, но тѣмъ не менѣе убѣждена, что міръ въ своей основѣ совершенно ирраціоналенъ, и что человѣкъ, какъ философъ, долженъ быть носителемъ не только интеллекта, но и живой воли къ творчеству. Сліяніе этихъ двухъ элементовъ, метафизическаго и антираціоналистическаго, ведетъ къ созданію интуитивной философіи. Интуиція представляетъ для него непосредственную, самое себя постигающую и дѣйствительную жизнь. Интуиція хочетъ и должна однимъ взоромъ охватить все многообразіе явленій, какъ единое цѣлое, и сполна пріобщить его къ міру знанія.

---

*) На русскомъ языкѣ пока имѣется далеко не удовлетворительный переводъ главнаго труда Бергсона «Творческая эволюція». Въ настоящее время переводятся «Непосредственныя данныя сознанія» (въ изд. «Русской Мысли») и «Матерія и память» (въ изд. Жуковскаго). Къ первому переводу будетъ также приложенъ переводъ статьи Бергсона «Введеніе въ метафизику». Редакція.

Кто въ принципѣ такое предпріятіе считаетъ слишкомъ смѣлымъ и несоотвѣтствующимъ силамъ научнаго мышленія, тотъ на подобную метафизику смотритъ, какъ Гегель на романтическое искусство. Романтическое искусство, — говоритъ Гегель, — знаменуетъ собой выходъ искусства за предѣлы самого себя въ формѣ самого искусства, уничтоженіе эстетической формы въ пользу абсолютнаго содержанія, наглядное изображеніе котораго превышаетъ средства эстетическихъ способовъ передачи. Равнымъ образомъ и о метафизикѣ, стремящейся овладѣть абсолютомъ въ его чистотѣ, можно сказать, что она является выходомъ знанія за предѣлы себя самого въ формѣ самого знанія и потому съ необходимостью должна привести къ разрушенію специфическихъ законовъ знанія, къ саморазрушенію науки. Эту характерную черту всякой романтической философіи, если только подъ этимъ понимать метафизику въ указанномъ смыслѣ слова, мы находимъ и у Бергсона. Такая философія претендуетъ, какъ и всякое міросозерцаніе, на философскій интересъ, независимо отъ того, выступаетъ ли она въ художественной, религіозной или логической формѣ. Она всегда бываетъ сильно окрашена личнымъ характеромъ, а потому оказывается значительной лишь въ томъ случаѣ, если исходитъ отъ выдающейся и оригинальной личности. Мнѣ кажется, что оба эти качества слѣдуетъ признать за Бергсономъ.

Но есть еще другая причина, по которой разсмотрѣніе такой философской системы можетъ имѣть значеніе для науки. Подобно тому какъ романтическое искусство, несмотря на вызванное имъ распаденіе эстетической формы, отличается высокими эстетическими достоинствами и осуществляетъ великія художественныя цѣнности, такъ и въ романтической философіи встрѣчаются ярко выраженные логическіе мотивы и цѣнныя для науки разсужденія и мысли. Освобожденіе ихъ отъ индивидуально окрашенной оболочки и познаніе ихъ систематическаго значенія представляется намъ заманчивой задачей. Правда, такое раздробленіе и видоизмѣненіе не даетъ картины всего философскаго построенія и нарушаетъ единство и замкнутость его. Всякая философская система, а въ особенности романтическая, въ дѣйствительности оказывается безконечно многообразной и составляетъ индивидуальность высшаго порядка; всякая попытка

воспроизведенія ея, какъ точки пересѣченія различныхъ философскихъ тенденцій, заранѣе обречена на неудачу. Въ виду этого наше изслѣдованіе должно избрать слѣдующій путь. Въ первой части мы попытаемся по возможности точно изобразить философію Бергсона въ ея главныхъ чертахъ со всѣми присущими ей противорѣчіями, передать ея собственные аргументы и представить ее, какъ единое цѣлое. Во второй же части мы постараемся выдѣлить общіе систематическіе мотивы этой философіи и подвергнуть ее критической оцѣнкѣ.

I.

ИЗЛОЖЕНІЕ.

а) Основные мотивы системы.

Итакъ, наша ближайшая задача состоитъ въ томъ, чтобы понять и представить философію Бергсона, исходя изъ его личности, и личность его—изъ его философіи. Мнѣ думается, что анализъ заглавія третьяго изъ главныхъ его сочиненій «Творческая эволюція» составляетъ наиболѣе удобную исходную точку для того, чтобы ознакомиться по существу съ этимъ мыслителемъ и перенестись въ самый центръ его мыслей. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь движущая сила всей этой философіи заключается въ желаніи доставить вѣчно расширяющейся и просвѣщающей, творящей и созерцающей личности принадлежащее ей по праву мѣсто въ общей картинѣ міра. «Только отвѣдавшій свободы можетъ испытать желаніе сдѣлать все ей подобнымъ, распространить ее на всю вселенную», — говоритъ Шеллингъ. Такъ и Бергсонъ въ міровомъ объектѣ находитъ, въ качествѣ основы и сущности вещей, то, что самъ переживаетъ въ своей душѣ: постоянный ростъ своихъ идей, художественную свободу, съ которой онъ творчески создаетъ все новыя мысли, и живую подвижность и неутомимую дѣятельность своего духа. Его философія есть оппозиція противъ механизированія и овеществленія міра, реакція противъ холодной разсудочной работы математическаго естествознанія и протестъ противъ обезличенія и обезцѣниванія

жизни. Жизнь сама должна восторжествовать надъ интеллектомъ, возстать противъ порабощенія со стороны абстрактнаго раціонализма и атомизма; тутъ выступаетъ художественный актъ съ требованіемъ оправданія и признанія своего содержанія и претендуетъ быть лучшимъ истолкователемъ мірового смысла, чѣмъ теорія, которая все существующее разлагаетъ на мертвыя точки, движущіяся въ пространствѣ; свободная нераздѣльная воля утверждаетъ здѣсь свою независимость отъ матеріи, свою первичность, и индивидуальность въ противоположность круговороту вѣчно равныхъ частицъ, слѣдующихъ вѣчно неизмѣннымъ законамъ.

Однако, эти живыя силы не только находятъ въ мертвой дѣйствительности, и вопреки ей самой, свое надлежащее мѣсто, но даже сами пріобрѣтаютъ значеніе этой дѣйствительности и въ свою очередь указываютъ разсудочному изслѣдованію то скромное мѣсто, которое исключительно ему и принадлежитъ во вселенной, въ живой творческой эволюціи міра. Не только мы, т.-е. субъекты, являемся свободно волящими существами, творцами и художниками, не только мы совершенствуемся въ постоянно прогрессирующемъ развитіи, но и вселенная, самъ Абсолютъ есть становленіе и жизнь, есть творчески образующая сила, которая одушевляетъ матерію и создаетъ все новые и все болѣе богатые образы, вплоть до свободнаго человѣка, повелителя покоренной матеріи. Такимъ образомъ, мы сами представляемъ собой волны въ этомъ наростающемъ потокѣ; мы стоимъ въ первыхъ рядахъ этого стремящагося впередъ саморазвитія и раскрытія міра, въ лицѣ насъ этотъ порывъ достигаетъ пока своей высшей точки. Но самъ онъ стремится дальше, оставляя насъ позади себя, вѣдь мы лишь мимолетныя, преходящія и единичныя, матеріальныя воплощенія неисчерпаемой жизненной энергіи. Такъ какъ вселенная сама полна жизни и стремленій, то мы приблизиться къ ней можемъ не иначе, какъ обращая свои взоры на живой процессъ воленія въ своей душѣ. Интуиція есть себя самое созерцающая воля. Мыслью Бога отобразить нельзя, онъ не идея, покоющаяся въ себѣ, не чистая форма, а движеніе, становленіе, ростъ. Въ свободномъ актѣ художественной фантазіи являетъ онъ жизнь свою, и тогда въ насъ повторяется Его творческій актъ. «Что міръ вещей можно создать, этого мы не понимаемъ, но усиленіе и возрастаніе своей собственной дѣятель-

ности всякій способенъ въ себѣ самомъ пережить». Вотъ такая дѣятельность и есть сущность міра.

Эти мысли или вѣрнѣе сравненія передаютъ въ общихъ чертахъ картину міра, которую рисуетъ Бергсонъ. Взятыя въ томъ видѣ, въ которомъ мы съ ними теперь познакомились, онѣ совсѣмъ не кажутся новыми; напротивъ въ сознаніи тотчасъ же всплываютъ исторически извѣстныя построенія стараго и новаго времени, которыя онѣ очевидно напоминаютъ. Оригинальность же ихъ заключается съ одной стороны въ томъ способѣ, какъ Бергсонъ ихъ вводитъ и обосновываетъ, съ другой же стороны въ томъ, что Бергсонъ отказывается превратить эти сравненія въ понятія, что онъ отлично самъ сознаетъ, что говоритъ въ аналогіяхъ и только въ аналогіяхъ вообще можетъ говорить объ истинной сущности вещей. Онъ не хочетъ дать разсудочнаго знанія въ обыденномъ значеніи слова, а лишь интуицію, міросозерцаніе въ буквальномъ смыслѣ. Если попытаться, говоритъ онъ неоднократно, опредѣлить дѣйствительность въ ея вѣчно подвижномъ потокѣ черезъ понятіе, обозначить ее словомъ, то она расплывается въ тотъ же мигъ; она ускользаетъ отъ всякой формулы, отъ всякаго фиксированія и обозначенія. Нѣтъ ничего, что, поддаваясь опредѣленію, не теряло бы своего первичнаго характера своей адэкватности дѣйствительности. Слово грубо, говоритъ онъ, оно создаетъ твердыя, острыя очертанія; оно лишаетъ въ силу своей всеобщности непосредственно данный намъ міръ его индивидуальнаго и личнаго характера и, такимъ образомъ, все безъ разбора превращаетъ въ вещь, въ безразличное повтореніе, въ тожество. Ни одинъ языкъ въ мірѣ, хотя бы даже наиболѣе приспособленный къ тому языкъ художника, не въ состояніи сполна выразить истинной сущности вещей; но тѣмъ не менѣе она отъ насъ не сокрыта, стоитъ только безпристрастно и безъ предразсудковъ подойти къ нашимъ переживаніямъ, т.-е. безъ тѣхъ понятій и схемъ, въ которыя мы ихъ обыкновенно облекаемъ, и тотчасъ же вещи становятся насквозь ясными для насъ, и мы созерцаемъ ихъ въ ихъ истинной дѣйствительности. Поэтому Бергсонъ вынужденъ отказаться отъ развитія метафизики, какъ системы понятій. Такая система всегда остается лишь на горизонтѣ его соображеній и разсужденій, которыя вращаются вокругъ нея,

какъ вокругъ своего отдаленнаго центра. Утвердившись такимъ образомъ въ центрѣ системы, познакомившись съ духомъ ея, съ ея основной тенденціей, мы должны перейти къ периферіи этихъ построеній и посмотрѣть, какимъ образомъ Бергсонъ проводитъ и обосновываетъ свой взглядъ при рѣшеніи частныхъ проблемъ.

б) Противоположность между непосредственной и абстрактной (begrifflich) дѣйствительностью.

Начнемъ съ той противоположности, которую Бергсонъ устанавливаетъ между понятіемъ и дѣйствительностью. Какъ видно, эта противоположнось прежде всего выражается въ томъ, что понятіе по причинѣ своей всеобщности не въ силахъ охватить вѣчно новой и вѣчно индивидуальной дѣйствительности. Поэтому абстрактная дѣйствительность даетъ лишь сильно искаженную картину непосредственной дѣйствительности; всѣ не гармонирующія со свойствами понятій стороны и черты непосредственно намъ даннаго міра она просто пропускаетъ и игнорируетъ. Но мало того, она даже вкладываетъ въ непосредственно данный матеріалъ свойства понятій, чуждыя ему, и такимъ образомъ оказывается, съ одной стороны, болѣе богатой, съ другой же, болѣе бѣдной въ сравненіи съ неистолкованной дѣйствительностью. Такое искаженіе первичнаго матеріала со стороны научнаго образованія понятій впослѣдствіи жестоко мститъ за себя тѣмъ, что всякій мыслитель, исходящій изъ оформленнаго понятіемъ (das Begriffene), а не изъ первичнаго матеріала, необходимо терпитъ крушеніе при попыткѣ снова согласовать противоположные элементы и привести ихъ къ единству. Ни одинъ разсудокъ, какъ остроуменъ бы онъ ни былъ, не сможетъ при помощи монистическихъ теорій изгнать противоположности и негибкость понятій, по той причинѣ что они суть искусственные образы, придуманные человѣкомъ ради болѣе легкаго использованія вещей въ цѣляхъ удовлетворенія его потребностей. Они возникаютъ благодаря практическому и жизненному, а не умозрительному интересу, и потому, очевидно, неспособны удовлетворить требованіямъ умозрительнаго мышленія. Эти требованія будутъ удовлетворены лишь въ томъ случаѣ, если мы вернемся къ самому созерцанію. И единство, и истину, и дѣйствительность слѣдуетъ искать до всякаго образованія понятій, а не за и не надъ нимъ.

Эти мысли Бергсонъ могъ бы развить въ слѣдующемъ порядкѣ: изслѣдовать сначала свойства понятій, затѣмъ обусловленное ими преобразованіе дѣйствительности и возстановить, такимъ образомъ, чистое не оформленное понятіемъ созерцаніе. Однако онъ не избираетъ этого пути, а прямо сопоставляетъ саму оформленную дѣйствительность съ непосредственными данными сознанія, т.-е. идетъ не логическимъ, а метафизическимъ путемъ. Впослѣдствіи мы еще вернемся къ этому различію, теперь послѣдуемъ за сравненіями Бергсона и посмотримъ, какія различія онъ устанавливаетъ въ отдѣльныхъ областяхъ бытія между первичнымъ и научнымъ, точнѣе естественно-научно обработаннымъ переживаніемъ. Такъ какъ это различіе всего рѣзче выступаетъ тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ фактами сознанія и ихъ психологическимъ истолкованіемъ, то Бергсонъ прежде всего начинаетъ съ критики психологіи. Затѣмъ уже онъ пытается установить найденныя имъ въ душевныхъ состояніяхъ указанія на истинную структуру дѣйствительности и внѣ области психическаго и такимъ путемъ расширяетъ свою интуитивную психологію, противоположную традиціонной дискурсивной (Begriffs psychologie), до предѣловъ интуитивной метафизики.

Дискурсивная психологія стремится, какъ и всякая разсудочная наука, по возможности механизировать состоянія душевной жизни. Механика же превращаетъ всякій временной процессъ въ геометрически-пространственный, послѣдовательность въ одновременность, измѣненіе—въ повтореніе одинаковыхъ элементовъ. Изъ конкретнаго переживанія длительности она дѣлаетъ простую внѣположность, конкретный процессъ движенія она чисто внѣшнимъ образомъ сводитъ къ системѣ пространственно раздѣленныхъ точекъ, находящихся въ плоскости, которая сама по себѣ неподвижна. Будущее, наконецъ, она предваряетъ вычисленіемъ. Такимъ образомъ, неопредѣлимый ирраціональный потокъ времени для нея становится числовымъ отношеніемъ. Поэтому ни одна изъ ея формулъ не претерпѣла бы измѣненій, даже если-бы время многихъ тысячелѣтій и даже все прошлое, настоящее и будущее сократилось бы до одной секунды. Для ума, обладающаго знаніемъ послѣднихъ законовъ и могущаго оттого предвидѣть весь ходъ міровой жизни, начиная съ даннаго момента и кончая вѣчностью, для такого ума въ механизирован-

номъ мірѣ вообще ничего не происходило бы; онъ походилъ бы на геометра, который отыскиваетъ безконечныя отношенія между пространственными точками, уже предначертанныя въ мертвой и неподвижной системѣ линій. Но подобно тому какъ геометрія лишь при помощи понятія неподвижной точки вноситъ въ пространство порядокъ и мѣру, такъ и механизмъ достигаетъ этой цѣли только посредствомъ построенія послѣднихъ неподвижныхъ единицъ, благодаря которымъ ему удается превратить нераздѣльный потокъ бытія въ систему другъ отъ друга отдѣленныхъ, обособленныхъ, мертвыхъ, извнѣ подталкиваемыхъ вещей. Такъ и психологическій механизмъ дѣлаетъ душу частью пространства, гдѣ по неизмѣннымъ законамъ притягиваются и отталкиваются послѣдніе психическіе элементы. Значитъ, и въ этомъ пространствѣ онъ разрушаетъ понятіе процесса, уничтожаетъ возможность чего бы то ни было совершенно новаго и усматриваетъ въ многообразіи и богатствѣ внутреннихъ событій, въ нерасчлененной, текучей непрерывности внутренняго развитія только продуктъ лежащихъ въ основѣ его однообразія и неподвижности. Подъ пестрое разнообразіе жизни онъ подкладываетъ однородную пространственную схему съ ея измѣримыми количественными отношеніями и полагаетъ, что только теперь имъ открыта истинная дѣйствительность и ея сущность.

Но если мы попытаемся изъ отдѣльныхъ частей возстановить цѣлое, построить непосредственно данное сознаніе посредствомъ законовъ ассоціаціи, то легко замѣтимъ непреодолимую пропасть между этими мірами и съ увѣренностью скажемъ, который изъ нихъ искусственный и который дѣйствительный міръ. Эта пропасть становится намъ особенно ясной, какъ только мы пытаемся опредѣлить или обосновать свободу воли. Кто специфическую жизнь души прикрываетъ схемами, взятыми изъ внѣшняго міра, и подчиняетъ ее принципу изоляціи элементовъ и законосообразнаго повторенія ихъ, тотъ съ необходимостью впадаетъ въ детерминизмъ при опредѣленіи свободы. На самомъ же дѣлѣ нельзя механизировать душевную жизнь, не отнимая у ней въ то же время всю ея жизненность; ибо она разыгрывается не въ гомогенномъ пространствѣ, а въ гетерогенной durée. Ощущенія не суть мертвые атомы, которые можно бы было измѣрить, и движенія и измѣненія которыхъ поддава-

лись бы вычисленію. Напротивъ того, всѣ состоянія души находятся въ постоянномъ теченіи, тутъ нѣтъ ничего устойчиваго и тожественнаго, и ничто не возвращается снова въ томъ же видѣ. Тогда какъ частицы матеріи расположены одна возлѣ другой, и движущія силы поддаются простому сложенію, ощущенія и чувствованія проникаютъ другъ друга и въ сліяніяхъ своихъ образуютъ неожиданныя, непредвидѣнныя, дотолѣ не существовавшія новыя состоянія. Никакая логика и никакая математика не господствуетъ надъ этимъ ирраціональнымъ бываніемъ, такъ какъ всякая логика, а тѣмъ паче всякая математическая конструкція способна дойти только до всеобщаго; тожество есть основной законъ нашего разсудка. Въ душѣ же, наоборотъ, всякое ощущеніе есть нѣчто личное, индивидуальное и живое, которое всегда находится въ процессѣ преобразованія, которое вновь возвращается обогащеннымъ и всегда въ нѣсколько измѣнившемся видѣ. Гдѣ осталась бы прелесть и красочность нашихъ воспоминаній, если бъ они были лишь аггрегатомъ ранѣе существовавшихъ элементовъ? Какое различіе оставалось бы тогда вообще между воспріятіемъ и воспоминаніемъ, между первичнымъ представленіемъ и его воспризнаніемъ? Для механизированной матеріи время безслѣдно проходитъ, только въ мірѣ живомъ оно оставляетъ слѣдъ свой и тѣмъ отличаетъ его отъ всего мертваго. Матерія существуетъ, какъ вѣчная наличность, у нея нѣтъ памяти, она неизмѣнна, какъ общее понятіе; только живое старится, только живое обладаетъ исторіей. Въ этомъ заключается его несравнимое преимущество.

Поэтому Бергсонъ строго разграничиваетъ два вида памяти: повторяющую и представляющую. Первая порождаетъ привычку, моторный механизмъ. Вторая не связана съ тѣломъ, но составляетъ привилегію одного лишь духа, который способенъ вспомнить о своемъ прошломъ. Единственно въ воспоминаніи, время, наполненное конкретнымъ содержаніемъ, пріобрѣтаетъ дѣйствительность. Воспоминаніе сохраняетъ былое, какъ неповторимое былое, тогда какъ привычка всегда велитъ повторяться тому же самому и въ настоящемъ. Такъ и потребности, упражняющія и дрессирующія память для своихъ цѣлей, служатъ тѣлесному механизму, въ то время какъ воспоминаніе, которое подобно искусству съ точки зрѣнія требованій практической жизни кажется

излишней роскошью, позволяетъ намъ участвовать въ этой однократной, индивидуальной, абсолютной дѣйствительности. Если бы мы не обладали даромъ воспоминанія, то были бы только вещами въ пространствѣ, лишенными прошлаго и будущаго. На самомъ же дѣлѣ мы глубоко заблуждаемся относительно своей природы, считая себя только точками пересѣченія общихъ законовъ: воспоминаніе отводитъ намъ мѣсто въ исторіи и дѣлаетъ насъ свободными существами. Правда—и тутъ Бергсонъ повидимому нарушаетъ свой собственный принципъ — обыкновенно мы бываемъ лишь подталкиваемыми и причинно обусловленными пространственными тѣлами, бываемъ только экземплярами рода и подчиняемся пошлой необходимости нашихъ потребностей. Лишь изрѣдка мы являемся свободными существами, и то только въ теченіе тѣхъ недолгихъ часовъ, когда сполна овладѣваемъ сами собой и переносимся въ міръ конкретной временной дѣйствительности.

Если же теперь, прежде чѣмъ проникнуть дальше въ кругъ проблемъ Бергсона, задаться вопросомъ, каковы результаты всѣхъ предыдущихъ нашихъ разсужденій, то придется отвѣтить слѣдующимъ положеніемъ: всѣ категоріи, при помощи которыхъ мы заключаемъ внѣшній міръ въ сѣть своихъ понятій, гомогенное пространство, субстанціальность, законосообразная причинность, взаимодѣйствіе, схемы времени и величины — не могутъ быть примѣнены къ знанію о непосредственныхъ данныхъ сознанія, къ нашимъ психическимъ состояніямъ. Но какъ же обстоитъ дѣло съ самимъ внѣшнимъ міромъ?

Если бы мы попытались распредѣлить душевныя состоянія по рубрикамъ механическаго міра, то попали бы въ неразрѣшимый конфликтъ съ реальною жизнью. Но если обратиться къ разсмотрѣнію тѣлеснаго міра,—развѣ тутъ блестящіе успѣхи современнаго естествознанія не свидѣтельствуютъ о правомѣрномъ значеніи этихъ рубрикъ? Развѣ здѣсь механизмъ не выражаетъ самой сущности и дѣйствительной природы вещей? Вспомнимъ, что служило отличительнымъ моментомъ, отдѣлявшимъ непосредственныя данныя души отъ пространственнаго характера физическихъ вещей? Какъ мы видѣли, такимъ моментомъ является ихъ конкретная длительность, ихъ ростъ, ихъ индивидуальность. Словомъ, ж и з н е н н о с т ь души была тѣмъ признакомъ,

въ которомъ какъ будто сосредоточились всѣ ея специфическія качества. Но развѣ въ тѣлесномъ мірѣ нѣтъ ничего живого? И развѣ мы въ мірѣ живыхъ тѣлъ не находимъ тѣхъ же самыхъ свойствъ: они возникаютъ, старятся и умираютъ. Развитіе животныхъ организмовъ есть безпрерывное созиданіе и изобрѣтеніе все новыхъ разнообразныхъ формъ. Вѣдь и это творчество происходитъ на фонѣ наглядно представляемаго дѣйствительнаго потока времени; и здѣсь физикъ и химикъ напрасно стремятся механическимъ путемъ вычислить и предрѣшить всю полноту, произвольность и самобытность явленій. Однако финализмъ и витализмъ тоже не въ состояніи объяснить намъ жизнь жизни, т.-е. возникновеніе абсолютно новаго, творческую эволюцію органической природы. Но именно въ этомъ развитіи и заключается сущность органической природы, если взглянуть на нее въ ея непосредственности, а не мыслить ее посредствомъ всеобщихъ понятій разсудка. Въ органической природѣ также нѣтъ повтореній. Наоборотъ, и тутъ видовая всеобщность, которую мы обозначаемъ словомъ, возникаетъ подъ вліяніемъ потребности человѣка, дающаго названіе вещамъ, чтобы удобнѣе распредѣлить ихъ, господствовать надъ ними и ими воспользоваться. Такимъ образомъ, мы въ мірѣ біологіи опять-таки находимъ характерныя черты непосредственныхъ фактовъ сознанія. Подобно тому какъ Бергсонъ рядомъ съ дискурсивной психологіей поставилъ интуитивную, такъ онъ теперь устанавливаетъ наряду съ естественно-научной, т.-е. пользующейся физикально-химическимъ методомъ біологіей, біологію интуитивную или философію жизни.

Но какое значеніе имѣетъ жизнь вообще въ міровомъ цѣломъ? Отвѣтить на этотъ вопросъ для Бергсона нетрудно. Такъ какъ категоріи естествознанія оказываются искусственными рубриками, въ которыя втиснуть непосредственно намъ доступную дѣйствительность никакъ нельзя, такъ какъ мы въ самой тѣлесной природѣ находимъ характерныя для всего психическаго черты, а, слѣдовательно, и эта послѣдняя возстаетъ противъ механизирующаго разсудка и указываетъ на болѣе первичную, менѣе искаженную, но зато, правда, и не переводимую на языкъ понятій структуру, то не подлежитъ сомнѣнію, гдѣ мы должны искать иллюзію и гдѣ дѣйствительность и истину. Сама вселен-

ная полна жизни, она растетъ въ процессѣ единичной творческой эволюціи и свободно раскрывается сообразно съ заложеннымъ въ ней жизненнымъ порывомъ—élan vital. Такъ Бергсонъ наряду съ искусственнымъ міромъ понятій механизма открываетъ истинный интуитивный міръ абсолютной дѣйствительности.

в) Генезисъ механизма изъ абсолютной дѣйствительности.

Но если не гомогенное, пространственное время, а конкретная длительность съ ея качественнымъ, постоянно мѣняющимся многообразіемъ, если не необходимость, а свобода, не міръ твердо установленныхъ, изолированныхъ, вѣчно себѣ равныхъ вещей, а неуловимая, мимолетная волна жизненнаго порыва обладаетъ истинною реальностью, если не механизмъ, а творческая эволюція составляетъ сущность вселенной, то спрашивается, какое значеніе вообще для Бергсона имѣетъ эта противоположность? Или, выражаясь точнѣе, — какимъ образомъ возможно, чтобы для удовлетворенія человѣческихъ потребностей разсмотрѣніе дѣйствительности при помощи искажающей ее шаблонной схемы оказывалось болѣе выгоднымъ? Развѣ живое существо, погруженное въ чистый потокъ бываніе, не находится въ лучшемъ положеніи, созерцая непосредственную, неискаженную реальность? Или же, если поставить проблему въ еще болѣе общемъ видѣ,— какимъ путемъ въ абсолютную индивидуальность вселенной можетъ вообще проникнуть всеобщность, механизмъ и понятіе, какимъ путемъ въ наше сознаніе способны войти языкъ, логика, математика, которые всѣ въ абсолютно индивидуальномъ мірѣ потеряли бы всякій смыслъ. «Въ нереальномъ мірѣ мы не могли бы дѣйствовать», говоритъ Бергсонъ въ введеніи къ «Творческой эволюціи». Стало быть, схемы и категоріи разсудка не совсѣмъ ужъ неадэкватны дѣйствительности; а физика и химія, значитъ, не суть полное искаженіе природы, и имъ соотвѣтствуетъ въ бытіи вещей нѣчто, что объясняетъ ихъ успѣхъ. Въ самомъ дѣлѣ, таковъ взглядъ Бергсона, который увѣнчиваетъ незаконченное зданіе его системы. Есть двѣ возможности искоренить отмѣченный нами дуализмъ и разсматривать міръ, какъ единство. Либо надо исходить изъ дискурсивной науки и углубить ее до степени дискурсивной философіи, либо приходится

исходить изъ интуитивной философіи и видѣть въ наукѣ оборотную сторону, необходимое дополненіе интуиціи. По первому пути до сихъ поръ шла метафизика, Бергсонъ выбираетъ второй путь. Если за исходную точку принять всеобщность видовъ, то первый путь доводитъ насъ до ряда формъ, низшія ступени котораго соприкасаются съ абсолютно-неоформленнымъ, еще не существующимъ, подвижнымъ, т.-е. съ матеріей, высшія же ступени граничатъ съ самой чистой всеобщностью понятія, покоящейся въ себѣ формою формъ. Индивидуальность и конкретная длительность здѣсь изгоняются въ царство матеріи. Въ такой метафизикѣ греческая философія нашла свое завершеніе у Аристотеля. Если же исходить изъ всеобщности закона, какъ это дѣлаетъ современная наука, то этотъ же путь приводитъ къ Абсолюту, выражающему собой саму законосообразность. Въ субстанціи Спинозы и въ центральной монадѣ Лейбница время потеряло свою реальность, первая представляетъ собой совершенный механизмъ, а во второй время преодолѣно вѣчностью съ ея предустановленной гармоніей. На высотахъ греческой и современной философіи только общему и вѣчному присуща дѣйствительность и истинность, тогда какъ индивидуальное и измѣняющееся во времени есть лишь модификація или даже искаженіе общаго. Къ такому заключенію, однако, должна притти всякая метафизика, надстраивающая вселенную надъ понятіями естествознанія, вмѣсто того чтобы находить ее подъ ними, въ непосредственно данной жизни. Прежняя метафизика ошибалась, дѣлая все длительное и временное предметомъ науки, а вѣчное предметомъ философіи; наоборотъ, какъ разъ наука должна ограничиться изслѣдованіемъ вѣчнаго, а потому мертваго содержанія, тогда какъ философія постигаетъ живой процессъ бытія; философія не *слѣдуетъ* за наукой, а *предшествуетъ* ей. Отъ понятія нѣтъ обратнаго пути къ жизни. Живое есть абсолютное, общее же—только абстракція, разжиженное индивидуальное, «прерывъ» прогрессирующей эволюціи, «обращеніе» протекающаго во времени дѣйствительнаго процесса. На мѣсто идеала *единой* науки, находящей свое завершеніе въ метафизикѣ, слѣдуетъ поставить признаніе дуализма и противоположности между наукой, т.-е. естествознаніемъ, и философіей. Философія является монистической, поскольку разсматри-

ваетъ себя самое и науку въ качествѣ двухъ взаимно другъ друга дополняющихъ способовъ познанія единаго Абсолюта, но она обосновываетъ дуализмъ, такъ какъ его требуетъ двойственность, проистекающая изъ самого Абсолюта.

Какое же значеніе имѣетъ для Бергсона эта двойственность, природы которой мы теперь коснулись, что означаетъ для него этотъ «прерывъ» эволюціи, это «обращеніе» процесса, о которомъ мы говорили? Какое значеніе имѣетъ «ниспаденіе», «разрядъ», «распаденіе», словомъ, оборотная сторона интуитивно опознанной творческой жизненной силы? Конечно, тутъ опять-таки философія можетъ и имѣетъ право искать истину только въ аналогіи и сравненіи. Вселенная похожа на художника. Если поэтъ, созидая свое произведеніе, устанетъ хоть на одно мгновеніе, если вниманіе и сосредоточенность его ослабнутъ, то немедленно стихи его, ранѣе преисполненные вдохновенія, превратятся въ наборъ словъ, распадутся на мертвыя буквы; если художника передъ полотномъ покинетъ его геній, то вмѣсто картины возникнетъ множество цвѣтныхъ точекъ. Но тому, что всѣ произведенія поэзіи составлены изъ одинаковыхъ буквъ одного и того же алфавита, тому, что всякая музыка содержитъ въ себѣ тѣ же самые звуковые элементы, никто не удивляется; вѣдь не алфавитъ созидаетъ поэму, не палитра — картину, а художественная творческая сила образуетъ изъ элементовъ абсолютно новое. Почему же находить удивительнымъ и непонятнымъ, что вселенная творитъ свои живыя произведенія изъ матеріала атомовъ? Эти атомы, взятые какъ матеріалъ, ничуть не болѣе изолированы и мертвы, чѣмъ элементы художественнаго произведенія. Лишь когда сила, духъ ослабѣваетъ, когда прекращается движеніе впередъ, матеріалъ распадается, теряя свой смыслъ; — такъ возникаетъ матерія и ея механизмъ. Но это въ своемъ родѣ космическое возникновеніе доступно нашей интуиціи такъ же непосредственно, какъ и творческая мощь Абсолюта. Такъ какъ мы сами представляемъ собой не что иное, какъ преходящія матеріальныя воплощенія растущей вселенной, такъ какъ волна развитія сама служитъ нашимъ носителемъ, сама въ насъ подымается и ниспадаетъ, то мы одинаково хорошо переживаемъ и ея напоръ, и паденіе, и приливъ, и отливъ.

Мы уже ранѣе упоминали о пониманіи свободы у Бергсона, какъ рѣдкаго душевнаго состоянія, въ которомъ мы овладѣваемъ сполна сами собой. Теперь стало понятнымъ, какъ такое пониманіе согласуется съ цѣлымъ его философіи. Мы только тогда бываемъ свободны, когда живемъ въ конкретной длительности, когда дѣйствуемъ сообразно съ нашими личными индивидуальными особенностями. Мы несвободны, — поскольку наши дѣйствія суть экземпляры рода, т.-е. законосообразны. Теперь также понятно, въ какой мѣрѣ естествознаніе является для Бергсона продуктомъ нашихъ потребностей, орудіемъ нашихъ дѣйствій. Въ самомъ дѣлѣ, оно является таковымъ лишь постольку, поскольку для автоматическаго удовлетворенія потребностей— что въ развитіи недѣлимаго универсальнаго потока жизни и равносильно покою—полезно фиксированіе этого состоянія покоя, полезно знаніе о всегда неизмѣнномъ. Поэтому естествознаніе въ сущности не поддѣлка картины міра,—оно лишь находится на ниспадающей вѣтви мірового развитія. По мысли Бергсона, оно даже есть не что иное, какъ само это обращенное въ науку ниспаденіе, тожественное съ нимъ въ метафизическомъ смыслѣ. Поддѣлкой оно является лишь постольку, поскольку утверждаетъ, что матерія по своему строенію вполнѣ отдѣлима отъ жизненнаго порыва и въ реальности существуетъ независимо отъ него. На самомъ дѣлѣ матерія всегда индивидуальна и не растворяется сполна въ механизмѣ. Въ ней заложена только тенденція къ геометріи, къ атомизму, и только потому, что эта тенденція имѣется въ ней, естествознанію удается путемъ отвлеченія отъ индивидуальнаго втиснуть ее въ рамки механизма, подложить подъ нее шаблонную схему гомогеннаго пространства. Слѣдовательно, матерія естествознанія есть такой же искусственный продуктъ, какъ и матерія Аристотеля, только съ обратнымъ знакомъ; тогда какъ аристотелевская матерія служила принципомъ индивидуализаціи и возможности движенія, матерія естествознанія есть принципъ обобщенія и покоя. Такимъ образомъ, у Бергсона переворачивается аристотелевскій порядокъ ступеней: вершину занимаетъ абсолютно индивидуальная, всегда развивающаяся временная дѣйствительность, въ самомъ же низу находится по себѣ недѣйствительная, лишь въ понятіи построяемая чистая форма всеобщности мышленія. Эта форма, которая

въ современомъ естествознаніи мыслится воплощенной либо въ атомѣ, либо въ чемъ-нибудь иномъ, на самомъ дѣлѣ есть не абсолютно мертвое, а лишь наиболѣе слабая форма жизни, наиболѣе смутное, глухое состояніе сознанія. Или же, говоря точнѣе, — такъ какъ въ абсолютѣ нѣтъ ничего сущаго — матерія есть тенденція жизни въ направленіи къ ослабленію, разряженію, безсилію, а естествознаніе составляетъ то заблужденіе, которое эту тенденцію истолковываетъ, какъ вѣчное бытіе, которое тушитъ искру жизни, свѣтящуюся даже и въ матеріи, и безпощадно изгоняетъ изъ нея послѣдній слѣдъ durée, т.-е. конкретной временной дѣйствительности. Естествознаніе и есть это заблужденіе, по крайней мѣрѣ, поскольку истолковываетъ само по себѣ полезное и практически примѣнимое абстрактное знаніе, какъ знаніе о дѣйствительности, и поскольку оно претендуетъ дать то, что можетъ дать лишь интуиція: созерцаніе основы вещей.

II.

КРИТИКА.

Излагая философію Бергсона, мы убѣдились, что она соединяетъ въ себѣ два, повидимому, несовмѣстимыхъ элемента, одинъ—безконечно древній, другой—вполнѣ современный, а именно, требованіе полнаго познанія абсолютной сущности міра и убѣжденіе въ совершенной ирраціональности этого предмета ея познанія. Эти оба элемента придаютъ философіи Бергсона своеобразный характеръ двойственности; въ этомъ сліяніи заключается великая заманчивость ея построеній. Два основныхъ понятія его философіи — поскольку здѣсь вообще еще можетъ итти рѣчь объ основныхъ понятіяхъ—представляютъ эти два элемента: одинъ изъ нихъ, la durée, относится къ предмету и характеризуетъ сплошную ирраціональность міра, другой же, l'intuition, относится къ методу и характеризуетъ органъ абсолютнаго познанія. Въ виду того что предметъ ирраціоналенъ, то органомъ познанія не можетъ быть ratio. Органъ познанія не долженъ быть направленнымъ на царство вѣчныхъ неизмѣнныхъ идей, наоборотъ, онъ долженъ рождаться и дѣйствовать въ не-

дѣлимой временной дѣйствительности, — онъ, значитъ, долженъ быть волей, созерцающей волей. Такимъ образомъ, въ сліяніи этихъ двухъ элементовъ, стараго и новаго, ирраціонализмъ несомнѣнно преобладаетъ. Міръ не раціонализируется въ послѣднемъ итогѣ въ пользу постулата абсолютной познаваемости, какъ мы это находимъ, напримѣръ, у Фихте, мышленіе котораго по временамъ охвачено подобными же тенденціями, но само познаніе подвергается ирраціонализированію и становится какъ бы родомъ интеллектуальнаго совмѣстнаго переживанія, созерцающимъ актомъ воли. Поэтому, мы вправѣ сказать, что у Бергсона рѣшительнымъ образомъ преобладаетъ современный элементъ мысли. Даже болѣе того: всю его философію лучше всего можно освѣтить именно съ точки зрѣнія ея полной противоположности по отношенію къ античному мышленію.

Въ то время, какъ античная мысль въ смѣнѣ явленій искала неподвижный полюсъ, устойчивое, внѣвременно вѣчное, и даже, самъ Гераклитъ стремился найти Логосъ, Бергсонъ, напротивъ, отыскиваетъ въ конкретной длительности вѣчно расплывчатое, вѣчно подвижное. Въ то время какъ античную мысль привлекало общее, родовое, Бергсона манитъ индивидуальное, неповторимое. Въ то время какъ греческій міръ былъ царствомъ интеллектуализма, философія Бергсона знаменуетъ собой крайній волюнтаризмъ. Греческая философія усматривала высшую цѣнность въ сотворенномъ художественномъ произведеніи, Бергсонъ же находитъ ее въ лицѣ творящаго художника. То, что служитъ соединяющимъ звеномъ между столь различными умами, какъ Кантъ и Ницше, и дѣлаетъ изъ нихъ современныхъ людей,— подчеркиваніе воли и дѣйствительности, приматъ практическаго,— это характерно и для мышленія Бергсона. Онъ также хочетъ перенести центръ міросозерцанія въ область посюсторонняго, оттого онъ и возводитъ время въ реальность, считаетъ однократное развитіе абсолютнымъ и отрицаетъ всякое другое бытіе, кромѣ непосредственно пережитой дѣйствительности.

Однако, тутъ тотчасъ же всплываетъ основной недостатокъ его философіи—у него нѣтъ точки опоры, лежащей въ сверхчувственномъ, потустороннемъ, которое съ своей стороны могло бы оправдать оцѣнку всего земного и посюсторонняго и придать ей значеніе. Поэтому онъ къ Канту относится точно такъ же, какъ

къ Ницше: онъ способенъ оцѣнить одну только волю къ жизни, онъ не въ состояніи разграничить въ дѣйствительности и въ жизни возвышенное и низменное, добро и зло, а считаетъ все дѣйствительное лишь потому, что оно дѣйствительное, и все живое лишь потому, что оно живое, абсолютнымъ и божественнымъ. Какъ для Спинозы индивидуальное несовершенно уже потому, что оно основано на опредѣленіи, такъ для Бергсона индивидуальное уже потому представляется цѣннымъ, что оно не есть общее. Но изъ живого еще не вытекаетъ добро, даже если взять жизнь въ ея высшей потенціи, изъ индивидуальнаго самого по себѣ еще не вытекаетъ его цѣнность, даже если отвлечься отъ всякой всеобщности. Творческая эволюція производитъ негодяевъ въ такомъ же количествѣ, если не въ большемъ, какъ и героевъ, а преступленіе является такимъ же неповторимымъ фактомъ, какъ и художественное творчество.

Поэтому, резюмируя все сказанное, мы должны признать, что проблему современной философіи, заключающуюся въ томъ, чтобы соединить полное признаніе дѣйствительнаго съ постулированіемъ абсолютно всеобщихъ цѣнностей, чтобы сохранить потусторонность и объективность конечнаго смысла міра, не разрушая смысла однократнаго развитія человѣческаго рода и не уничтожая смысла нашей собственной жизни,—что эту проблему рѣшить Бергсонъ не сумѣлъ.

Прежде чѣмъ перейти къ детальной критикѣ отдѣльныхъ положеній, слѣдуетъ предпослать нѣсколько словъ относительно плана нашихъ разсужденій.

Трудно освѣтить мотивы философіи Бергсона въ отдѣльности, такъ какъ они взаимно поддерживаютъ другъ друга и тѣсно между собой переплетены: они стоятъ въ отношеніи взаимопроникновенія («pénétration mutuelle») другъ къ другу, а не въ отношеніи простой рядоположности («juxtaposition»), ибо всей его системѣ скорѣе свойственно живое, нежели абстрактное единство. Поэтому критика должна, даже если она построена аналитическимъ способомъ, въ каждой части быть направлена на цѣлое. Въ виду этого нельзя строго провести логическое разграниченіе; разныя точки зрѣнія критики и предметы послѣдней будутъ повторяться, что, однако, составляетъ неизбѣжный недостатокъ.

Мы попытаемся разсмотрѣть философію Бергсона съ трехъ точекъ зрѣнія, соотвѣтствующихъ ея тремъ основнымъ тенденціямъ; мы разсмотримъ, во-первыхъ, ея антираціонализмъ, во-вторыхъ, ея біологизмъ и, въ-третьихъ, ея интуитивизмъ.

а) Антираціонализмъ.

Антираціонализмъ, утверждающій, что міръ въ себѣ недоступенъ для познанія разсудка, и что вообще даже мысленно представить его нельзя, съ необходимостью приводитъ къ отрицанію всякой абстрактной метафизики въ до-кантовскомъ смыслѣ слова. Но если, съ другой стороны, философія ставитъ себѣ цѣлью сдѣлать этотъ ирраціональный міръ содержаніемъ своего знанія, то отсюда уже вытекаетъ, что такая философія должна глубоко отличаться своимъ методомъ отъ всѣхъ методовъ частныхъ наукъ, и что она не вправѣ выступать въ качествѣ продолженія или завершенія частныхъ наукъ и считать эти послѣднія частями своей собственной системы или простыми примѣненіями и единичными случаями ея познаній. Это принципіальное отграниченіе метода философіи отъ методовъ другихъ наукъ мы можемъ признать критической чертой въ мышленіи Бергсона. Правда, это единственная черта, такъ какъ мотивомъ этого разграниченія служилъ не критически просвѣтленный, а догматическій антираціонализмъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь его философія тоже въ самой дѣйствительности находитъ свой предметъ познанія, она должна рѣшить ту же задачу, какъ и частныя науки, лишь въ болѣе основательномъ и глубокомъ видѣ. Слѣдовательно, она впадаетъ въ догматизмъ докантовской метафизики, хотя и отрицаетъ ея раціонализмъ. Но если у философіи и у науки, подъ которой согласно со словомъ science всегда понимается естествознаніе, предметъ познанія одинъ и тотъ же, и только методъ иной, то цѣнность метода науки неизбѣжно должна понизиться. Въ такомъ случаѣ философія почувствуетъ себя судьей въ отношеніи къ цѣнности науки и низко оцѣнитъ содержащіяся въ ней истины. Она свой способъ познанія, какъ болѣе цѣнный, противопоставитъ научному. Такъ и философія Бергсона стремится интуитивно познать текучее содержаніе дѣйствительности, какъ цѣлое, въ противоположность

наукѣ, способной образовать только односторонніе, а потому не вполнѣ истинныя абстракціи.

Развѣ это утвержденіе не напоминаетъ ученіе послѣкантовской философіи, которая тоже хотѣла поставить на мѣсто прежней разсудочной метафизики высшую метафизику созерцающаго разума? Этотъ разумъ подобно интуиціи Бергсона стремится возвыситься надъ традиціонной логикой и замѣнить простое тожество, абстрактную всеобщность понятія спекулятивной идеей конкретной цѣлостности. У Гегеля мы даже встрѣчаемъ принципъ творческой эволюціи Абсолюта, какъ и метафизическое истолкованіе «представляющей памяти»: безъ воспоминанія духъ не обладалъ бы дѣйствительностью и истиной, онъ былъ бы «безжизненнымъ одиночествомъ», матеріей. Гегель тоже растворяетъ косныя, обособленныя и овеществленныя понятія; логика его пытается примирить острыя противоположности абстрактнаго разсудка при помощи принципа самодвижущей идеи; идея эта представляетъ для него «возвратъ понятія къ жизни». Конечно, это послѣднее утвержденіе обнаруживаетъ все превосходство великаго логика надъ крайнимъ антираціоналистомъ: онъ возводитъ жизнь въ принципъ философіи лишь послѣ того, какъ онъ мысленно претворилъ ее въ идею. Эта идея прошла сквозь сферу понятія. Развитіе ея совершается не въ ирраціональномъ времени, въ la durée, въ этой «дурной безконечности», но обладаетъ внѣвременнымъ значеніемъ. Такъ Гегель сближаетъ знаніе и жизнь, однако не знаніе и ирраціональность. Въ идеѣ онъ соединяетъ конкретность и цѣлостность Абсолюта со всеобщностью понятія, тогда какъ Бергсонъ совершенно отрываетъ Абсолютъ отъ этой всеобщности и рѣзко противополагаетъ его ей. Тогда какъ для Гегеля оформленная понятіемъ истина есть истинная дѣйствительность, для Бергсона наоборотъ неоформленная дѣйствительность составляетъ истинную истинность.

Но развѣ такой крайній антираціонализмъ не разрушаетъ того фундамента, на которомъ онъ самъ покоится? Онъ отсылаетъ понятіе и логичность въ математику и естествознаніе; однако можетъ ли онъ самъ при помощи иныхъ средствъ убѣдить кого-либо въ собственной своей истинности? Въ своихъ парадоксальныхъ утвержденіяхъ онъ доходитъ до того, что разсматриваетъ логичность и истину, какъ двѣ враждебныя или

другъ къ другу равнодушныя силы, и, конечно, этимъ разрушаетъ самъ себя. Развѣ философія, выводящая, умозаключающая и доказывающая, имѣетъ право, отожествляя истину и дѣйствительность, объявлять вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительность алогичной и ирраціональной? Такимъ образомъ, догматическое отожествленіе истины и дѣйствительности оказывается πρῶτον ψεῦδος философіи Бергсона. Метафизическое знаніе о конкретной дѣйствительности вообще лишь до тѣхъ поръ имѣетъ смыслъ, пока догматически утверждаетъ раціональность дѣйствительности. Антираціоналистическая философія должна стать мистикой или же удовлетвориться сравненіями, коль скоро она все-таки стремится понять, или вѣрнѣе созерцать ирраціональный міръ. Противъ самой мистики возразить ничего нельзя, ибо она является дѣломъ личности, дѣломъ личнаго чувства. Будь философія Бергсона мистикой, будь она не чѣмъ инымъ, какъ только прекрасной аналогіей непознаваемаго—чѣмъ хочетъ быть искусство,— то мы бы не стали съ ней спорить. Но какъ бы она ни чувствовала сама себя родственной художественному творчеству, тѣмъ не менѣе она все-таки желаетъ быть научнымъ истолкованіемъ міра и даже присваиваетъ себѣ право со своей стороны рѣшать проблемы психологіи и біологіи. Въ виду этого необходимо подвергнуть ее критикѣ. Въ антираціонализмѣ Бергсона отсутствуетъ пониманіе того, что созерцаніе безъ понятій слѣпо, и что, поэтому, абсолютно нераціональное не можетъ быть даже названо «даннымъ», «индивидуальнымъ», «дѣйствительнымъ», ибо всѣ эти аттрибуты уже являются опредѣленіями мышленія. Ему недостаетъ познанія своихъ границъ: онъ до такой степени расторгаетъ другъ отъ друга понятіе и дѣйствительность, что повидимому между ними уже болѣе невозможно никакое соединеніе и, несмотря на это, пытается слить истину и дѣйствительность въ неразрывномъ единствѣ. Такимъ путемъ онъ уничтожаетъ самое понятіе знанія и разрушаетъ смыслъ всякаго мышленія и всякой науки.

Но если соединеніе антираціонализма и догматической метафизики и приводитъ къ абсурду, то все-таки самый мотивъ антираціонализма не составляетъ отрицательной стороны. Наоборотъ, въ подчеркиваніи этого мотива мы усматриваемъ великое, быть можетъ величайшее дѣло философіи Бергсона. Она

всюду ясно и отчетливо видитъ недостатки натурализма, опирающагося на математическое естествознаніе и пытающагося основать на немъ міросозерцаніе. Правда, всѣ лучшія разсужденія Бергсона здѣсь всюду направлены противъ догматическаго натурализма, тогда какъ по отношенію къ Канту онъ скорѣе чувствуетъ правомѣрность своихъ тенденцій, нежели въ самомъ дѣлѣ въ состояніи ихъ отстоять. Поэтому, его противникамъ изъ раціоналистическаго и математическаго лагеря нетрудно на него напасть, у него нѣтъ устойчивой опоры въ понятіи и въ логикѣ. Онъ можетъ добиться признанія исключительно благодаря правотѣ своего дѣла, а не въ силу систематическаго критическаго обоснованія. Такимъ образомъ, поскольку этотъ антираціонализмъ выходитъ за предѣлы простого указанія на интуицію, и поскольку онъ развиваетъ теоріи въ связи съ частнонаучными проблемами, онъ безвозвратно впадаетъ въ наивную метафизику природы и некритическій реализмъ понятій.

б) Біологизмъ.

Собственный отказъ отъ логическаго развитія своихъ мыслей всего тяжелѣе для Бергсона отзывается на другой тенденціи его философіи, которую лучше всего можно обозначить словомъ біологизмъ. Этотъ мотивъ приводитъ его къ страннымъ и опаснымъ построеніямъ.

Бергсонъ не довольствуется простымъ умозаключеніемъ отъ фактовъ эволюціонной теоріи къ лежащей въ основѣ этихъ фактовъ метафизическо-психической реальности; онъ даже утверждаетъ, что эта реальность утрачиваетъ на своемъ пути черезъ матерію нѣкоторыя изъ своихъ частей, и что эта утрата представляетъ собой не что иное, какъ присущія растеніямъ и животнымъ жизненныя силы; онъ полагаетъ, что инстиктъ и разсудокъ (intelligence) суть тѣ два основныхъ направленія, на которыя раскололся жизненный потокъ въ своемъ развитіи, что у насъ инстинктъ почти угасъ и только изрѣдка проявляется въ случайной формѣ чувства симпатіи, и что интуиція представляетъ собой какъ разъ этотъ инстинктъ, озаренный свѣтомъ сознанія. Этотъ инстинктъ или симпатію онъ называетъ также эстетической способностью, вводящей насъ въ самую глубину жизни и непосредственно раскрывающей передъ нами смыслъ развитія.

Объ этихъ взглядахъ я упоминаю не въ цѣляхъ критики, а для того, чтобы показать, къ какимъ выводамъ крайняго романтизма приводитъ такой интуитивизмъ, лишь только онъ выходитъ за предѣлы нѣмого созерцанія и все-таки пользуется столь презираемымъ имъ языкомъ. «Всякое мечтательство было и всегда будетъ натурфилософіей» (Гегель). На почвѣ такого романтизма затѣмъ выростаетъ представленіе о томъ, будто бы разсудокъ (intelligence) и пространственная матеріальность происходятъ изъ общаго корня, и оба знаменуютъ собой оборотную сторону творческой эволюціи.

Что сказать объ этой теоріи, крайне важной для всей философіи Бергсона? Судя по ней, приходится противопоставить другъ другу два вида проявленій жизни въ отношеніи ихъ метафизической сущности: одинъ высшій и одинъ низшій видъ, которые въ жизни вселенной обнаруживаются, какъ принципы индивидуальнаго и общаго, а въ жизни познанія — какъ принципы индивидуализаціи и обобщенія. Но развѣ такое логическое разграниченіе обоихъ принциповъ жизни уже оправдываетъ и ихъ различную метафизическую оцѣнку? Этимъ вопросомъ мы должны теперь заняться.

Въ своей книгѣ «Матерія и память» Бергсонъ въ цѣломъ рядѣ тонкихъ разсужденій развиваетъ мысль, что въ процессѣ нашего абстрактнаго познаванія—подобно тому, какъ и вообще въ психической жизни,—господствуютъ жизненныя побужденія и цѣли. Но онъ не ограничивается этимъ по себѣ совершенно правильнымъ наблюденіемъ, а выводитъ отсюда, что весь процессъ научнаго познаванія можетъ быть понимаемъ только подъ біологическимъ угломъ зрѣнія, какъ дѣятельность, устремленная на удовлетвореніе потребностей. Этому чисто прагматистическому взгляду на познаніе онъ противопоставляетъ высшую точку зрѣнія интуиціи, которая освобождена отъ пошлыхъ влеченій жизни и направлена на истину въ ея чистомъ видѣ. Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ философское познаваніе, казалось бы, освобождается отъ оковъ біологическаго разсмотрѣнія и существуетъ исключительно ради самого себя. Однако не въ томъ суть метафизическаго отожествленія истины и дѣйствительности. Въ его произведеніи «Творческая эволюція» біологистическое мышленіе сполна поглощаетъ всю вселенную; творческая эволюція есть не

что иное, какъ біологическая эволюція. Благодаря этому интуиція также втягивается въ область реальной жизни.

Излагая философію Бергсона, мы видѣли, какимъ образомъ связуются оба міра, механизмъ и длительность (la durée). Тутъ ясно выступаетъ гносеологическая сторона этой связи. Для того чтобы отграничить научное знаніе, имѣющее лишь практическую цѣнность, отъ истиннаго интуитивнаго знанія, несмотря на ихъ общее біологическое происхожденіе и значеніе, Бергсонъ вводитъ ученіе о восходящей и нисходящей вѣтви развитія. Однако эта аналогія указываетъ, какъ и вообще интуиція, лишь на смутно чувствуемое основаніе, которое ясно не осознано, мыслится и понимается не эксплицитно. Коль скоро біологическое развитіе возводится въ абсолютное, то оцѣнка однихъ проявленій жизни въ отношеніи ихъ къ познавательному содержанію отрицательно, а другихъ положительно становится абсолютно произвольной. Удивительно даже, какимъ образомъ влеченіе, направленное на удовлетвореніе потребностей, можетъ символизировать поворотъ жизненнаго порыва (élan vital), въ то время какъ безъ такого удовлетворенія не существовало бы жизни, а, слѣдовательно, и метафизической дѣйствительности Бергсона. Еще менѣе понятной является ссылка на инстинктъ, который въ интуиціи долженъ стать источникомъ знанія; вѣдь инстинктъ не служитъ ни для какой иной цѣли, кромѣ удовлетворенія потребностей, и прямо-таки можетъ быть названъ прототипомъ всякой réproduction и répétition (воспроизведеніе и повтореніе), составляющихъ, какъ намъ извѣстно, признаки именно механизированной дѣйствительности. Чѣмъ же интуиція оправдываетъ свою претензію быть въ конечномъ счетѣ единственнымъ правомѣрнымъ принципомъ знанія? Тѣмъ, что она способна проникнуть въ непосредственно намъ доступную дѣйствительность. Кто, однако, ручается за то, что эта непосредственно данная дѣйствительность есть истинная дѣйствительность, есть сама истина?—Интуиція опять-таки! Изъ этого круга Бергсонъ не въ состояніи выйти, такъ какъ онъ не выдѣляетъ своеобразнаго характера истины, а прямо включаетъ ее въ абсолютную дѣйствительность.

Въ какую же дѣйствительность?—Въ дѣйствительность индивидуальной жизни. Но развѣ это индивидуалистически-біологи-

стическое понятіе истины не приводитъ къ совершенно абсурднымъ положеніямъ? Такъ какъ временное развитіе производитъ лишь абсолютно новое, несравнимое и не повторяющееся, то въ равной мѣрѣ и истина постоянно должна измѣняться. То, что сегодня обладаетъ значимостью, завтра уже можетъ ея не имѣть, что составляетъ истину для одного, можетъ оказаться ложью для другого. Кто подобно Бергсону приписываетъ внѣвременность и неизмѣнность исключительно понятіямъ и предметамъ естествознанія, тотъ уничтожаетъ науку и разрушаетъ смыслъ всякой истины. Εἰ δὲ πάντα κινεῖται οὐδὲν ἔσται ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ,—говоритъ Аристотель. Въ этомъ пунктѣ Бергсонъ совсѣмъ не понялъ греческой философіи и не сумѣлъ оцѣнить ея глубины.

Чарующій языкъ Бергсона не въ состояніи скрыть отъ насъ, что такая натурфилософія не способна дать знанія. Сливая гносеологію съ біологіей, она пытается генетически понять и критиковать значеніе, смыслъ, значимость понятій и разсудка. Такъ напримѣръ, желая оцѣнить истинность естествознанія, она задается только вопросомъ о происхожденіи его въ предѣлахъ біологическаго развитія. Поэтому неудивительно, что оно является для Бергсона только продолженіемъ дѣятельности, направленной на удовлетвореніе потребностей. Онъ съ самаго начала разсматриваетъ естествознаніе sub specie utilitatis, а не съ безкорыстной точки зрѣнія имманентной ему цѣли истины. Строить въ этомъ смыслѣ науку о дѣйствительности значитъ вращаться въ кругу предразсудковъ и критически непровѣренныхъ предпосылокъ. Возводя жизнь въ центральное понятіе своей философіи, Бергсонъ безсознательно вноситъ массу біологическихъ категорій въ предметъ своего изслѣдованія. Понятіе жизни, будучи апріорной предпосылкой его мышленія, оказывается непровѣреннымъ и произвольно выбраннымъ критеріемъ.

Ошибка Бергсона заключается въ томъ, что онъ считаетъ возможнымъ знаніе помимо отношенія къ логически апріорнымъ элементамъ, помимо всякаго критерія выбора. Онъ считаетъ возможнымъ безъ всякой опредѣленной точки зрѣнія проникнуть въ дѣйствительность, непосредственно созерцать ее. На самомъ же дѣлѣ у него вмѣсто отсутствія всякой точки зрѣнія оказывается очень опредѣленная и весьма ограниченная точка

зрѣнія, съ которой онъ изучаетъ вещи. Его философія лишь потому кажется лишенной предпосылокъ, что недостаточно ясно ихъ сознаетъ. Въ дѣйствительности она не только полна предпосылокъ, но и гораздо болѣе абстрактна, гораздо болѣе нелѣпа, нежели онъ полагаетъ. Онъ посредствомъ слова жизнь думаетъ охватить всю полноту даннаго міра, и возможно, что это дѣйствительно такъ, пока онъ остается на почвѣ интуиціи. Но стоитъ ему присоединить къ интуиціи лишь одну мысль, сдѣлать хоть одинъ шагъ въ область понятія, чего совсѣмъ избѣжать для него невозможно, какъ тотчасъ же кругозоръ его съужается и столь частныя, столь ограниченныя категоріи, каковыми являются принципы біологіи, становятся въ его глазахъ міровыми категоріями, Абсолютомъ.

в) Интуитивизмъ.

Въ заключеніе обратимъ вниманіе на интуицію, какъ на методъ философіи. Біологистическая тенденція мышленія Бергсона уже намъ показала, что этотъ методъ не защищенъ отъ опасности односторонняго употребленія, хотя и направленъ на цѣлое и на непосредственно данное. Въ сущности признаніе интуиціи методомъ философіи равносильно возведенію въ принципъ отсутствія всякаго метода. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро интуиція желаетъ создать научную теорію или хотя бы даже самое неадэкватное представленіе, она должна примкнуть къ какому-нибудь образованію понятій, воспользоваться какими-нибудь категоріями, хотя бы столь общими, какъ категорія «дѣйствительности». Иными словами, такъ какъ интуиція всегда содержитъ неинтуитивные элементы, то она неизбѣжно присоединитъ къ себѣ какое-либо истолкованіе міра, какое-либо логически оформленное личное переживаніе, которое въ каждомъ данномъ случаѣ оказывается наиболѣе сильнымъ. Вмѣсто того, чтобы охватить всю вселенную, она за вселенную принимаетъ ту одну часть, которая ей представляется особенно цѣнной. Поэтому уже Гегель возставалъ противъ интуитивной философіи своего времени. «Часто ссылаются на свое чувство,—говоритъ онъ,—когда другихъ основаній больше нѣтъ. Такого человѣка слѣдуетъ оставить въ покоѣ, ибо ссылкой на собственное чувство уничтожается всякое общеніе между нами.» Въ самомъ дѣлѣ, въ

непосредственно данное можно втолковать все что угодно, ибо все способно стать содержаніемъ моего переживанія, т.-е. быть непосредственно даннымъ мнѣ. Поэтому въ философіи ссылка на внутренній опытъ лишена всякаго смысла.

По поводу этого можно сослаться на примѣръ, приводимый Бергсономъ для доказательства того, что вещь въ себѣ доступна только непосредственному познаванію. Онъ указываетъ на то, что любое число фотографій и описаній Парижа не въ состояніи дать полной и объективной картины этого города. Лишь тотъ, кто тамъ былъ, можетъ, исходя изъ интуиціи цѣлаго, размѣстить въ немъ свои рисунки. Конечно, надо согласиться съ Бергсономъ, что непосредственное знаніе въ гораздо большей степени доставляетъ впечатлѣніе цѣльности и дѣйствительности, нежели всѣ символы и изображенія. Но будутъ ли эти впечатлѣнія одинаковыми у различныхъ людей, окажутся ли они объективно значимыми? Развѣ глазъ, настроеніе, образованіе и воспріимчивость наблюдателя не повліяютъ существенно на составъ этой картины Парижа? Такимъ образомъ, взамѣнъ объективнаго представленія о Парижѣ мы получимъ картину, окрашенную субъективностью наблюдателя, при томъ картину, весьма ограниченную и бѣдную въ сравненіи съ совокупностью всѣхъ вообще возможныхъ видовъ Парижа.

А развѣ иначе обстоитъ дѣло съ тѣмъ, кто, поглощенный созерцаніемъ, проходитъ черезъ тотъ громадный городъ, который всѣ мы называемъ міромъ, съ цѣлью составить себѣ объективное и полное представленіе о немъ? Кто въ состояніи поручиться за то, что взоръ такого наблюдателя навѣрняка сумѣетъ выдѣлить существенное и абсолютное? Развѣ умъ, интересы котораго направлены на тожественную, а не на измѣнчивую сторону вещей, умъ, для котораго мышленіе, а не воля представляется самой непосредственностью, не съ одинаковымъ правомъ назоветъ иную сторону переживанія «вещью въ себѣ»?

Развѣ интуитивная философія вправѣ соединять въ абстрактное представленіе результаты своего созерцанія? Развѣ она смѣетъ приписать Абсолюту тожественные, постоянные признаки, не отрицая при томъ установленнаго ею же принципа отсутствія всякаго направленія и точки зрѣнія? Ясно, что интуитивная философія должна покинуть свою позицію, отрица-

ющую всякую опредѣленную точку зрѣнія, если она вообще желаетъ дойти до какихъ-либо мыслей. Всякая мысль содержитъ въ себѣ категоріи, опредѣленія, сужденія. Отсутствіе точки зрѣнія есть на самомъ дѣлѣ отсутствіе мысли. Въ сущности Бергсонъ стремится не къ абсолютному отсутствію точки зрѣнія, а къ абсолютной точкѣ зрѣнія. Философія должна отречься отъ всѣхъ односторонностей абстрагирующаго мышленія для того, чтобы безкорыстно, объективно постичь «саму вещь» въ ея цѣльности. Поэтому, онъ переходитъ отъ понятія къ созерцанію. Ему кажется, что тутъ человѣкъ можетъ отбросить все земное, что тутъ въ полномъ отсутствіи всякаго опредѣленія предъ нами раскрывается объективность въ ея чистомъ видѣ. Если бы онъ остановился на этомъ и послѣдовательно провелъ ученіе объ этой неопредѣлимости, въ которой объектъ и субъектъ совпадаютъ, то долженъ былъ бы отказаться и отъ всякой воли къ познанію этого отрицательнаго нѣчто и довольствоваться молчаливымъ почитаніемъ этой непостижимой сущности. Но онъ хочетъ какъ разъ познанія этой послѣдней сущности, онъ приписываетъ ей цѣлый рядъ категорій. А благодаря тому, что онъ упорно отстаиваетъ своею точку зрѣнія отсутствія всякой точки зрѣнія, выборъ этихъ категорій оказывается «не-мыслимымъ», т.-е. произвольнымъ. На мѣсто желанной объективности становится крайняя субъективность, произволъ. Если бы Бергсонъ въ своемъ стремленіи къ знанію и при опредѣленіи Абсолюта дѣйствовалъ послѣдовательно, то неизбѣжно замѣнилъ бы конкретное неоформленное созерцаніе конкретнымъ наглядным понятіемъ, а лишенную опредѣленій цѣлостность бытія—цѣлостною полнотою опредѣленій. Эта полнота гарантировала бы ему абсолютность его точки зрѣнія. Этотъ опредѣленный Абсолютъ также оказался бы абсолютно отрицательнымъ, но только по отношенію къ каждой отдѣльной категоріи. И эта точка зрѣнія означала бы собой отсутствіе всякой точки зрѣнія, но лишь постольку, поскольку она совмѣщала бы въ себѣ любыя точки зрѣнія, т.-е. на самомъ дѣлѣ служила бы абсолютной точкой зрѣнія.

Между этими двумя крайностями колеблется философія Бергсона. Она не хочетъ отказаться отъ знанія, но боится выйти за предѣлы простой интуиціи; она хочетъ охватить вселенную, весь міръ, какъ цѣлое, однако не рѣшается приписать ему ка-

кихъ-либо опредѣленій. Слѣдствіемъ этого является, что она въ безформенное единство соединяетъ множество неразличенныхъ содержаній и формъ мысли, при чемъ такое множество, которое становится единствомъ и отграничивается отъ всего иного лишь благодаря тому, что служитъ отрицаніемъ обобщающей формы математическихъ и естественнонаучныхъ понятій.

Наиболѣе замѣтная односторонность философіи Бергсона заключается въ томъ, что подъ понятіемъ она всегда мыслитъ лишь его обобщающую форму, что она постоянно только и видитъ противоположность общаго и индивидуальнаго, которую просто отожествляетъ съ противоположностью понятія и созерцанія, что она сваливаетъ, наконецъ, въ одну общую кучу все, что не подчиняется категоріямъ механизирующаго естествознанія, и надѣется справиться съ этимъ многообразіемъ съ помощью столь недифференцированныхъ и сложныхъ символовъ, каковы élan vital или évolution créatrice. Легко создать единство путемъ простого игнорированія различій. Если правда, что отъ понятія нѣтъ больше возврата къ жизни, а отъ разобщенности — къ единству, то отсюда во всякомъ случаѣ нельзя вывести, что философія должна обратиться къ созерцанію, къ жизни. Этимъ она утратила бы силу свою и мощь, ибо послѣдняя несомнѣнно основывается на ея искусствѣ различенія, на анализѣ. Однако самой безнадежной является попытка вернуть философіи утраченную непосредственность и единство путемъ смѣшенія и сліянія психологическихъ, гносеологическихъ и біологическихъ мотивовъ мысли во-едино въ понятіи метафизической интуиціи. Какъ ни достойны удивленія непоколебимая отвага мысли и оригинальное отношеніе къ философскимъ проблемамъ, но тѣмъ не менѣе такое построеніе, выдающееся благодаря личности автора, не можетъ считаться научнымъ рѣшеніемъ проблемы. Мы въ философіи не имѣемъ права жертвовать признаніемъ различій ради единства, а въ особенности основывать единство на созерцаніи разнаго рода аналогій. Иначе намъ угрожаетъ опасность принять случайное словесное совпаденіе за лежащее въ природѣ вещей и стушевать логическія различія въ пользу сходства внѣшнихъ образовъ.

Тогда какъ Бергсонъ при анализѣ непосредственныхъ данныхъ сознанія настойчиво подчеркиваетъ особенность и своеобразіе фе-

номеновъ и объявляетъ обобщеніе и схематизацію искусственнымъ упрощеніемъ и искаженіемъ, онъ при изслѣдованіи разсудочныхъ опредѣленій самъ измѣняетъ этому принципу индивидуализаціи; тутъ сходство въ словесномъ обозначеніи и ложная всеобщность послѣдняго вводитъ его въ обманъ. Въ словахъ «Творческая эволюція» скрещиваются логическія, психологическія, біологическія, этическія и эстетическія значенія, не будучи отграниченными другъ отъ друга и не будучи въ состояніи сохранить каждое свой индивидуальный смыслъ. Всѣ они сливаются въ смутномъ представленіи о живой вселенной и сгущаются въ противоположность «свѣтящемуся ядру» механизма въ туманъ интуитивнаго Абсолюта.

Если и правда, что абсолютное единство лежитъ по ту сторону понятія, то во всякомъ случаѣ ошибочно помѣщать все не механическое въ это безформенное потустороннее. Несомнѣнная заслуга философіи Бергсона состоитъ въ подчеркиваніи индивидуальнаго характера всего дѣйствительнаго; но она глубоко заблуждается, игнорируя индивидуализирующее образованіе понятій въ историческихъ наукахъ и прямо переходя вмѣсто того къ алогической интуиціи. Бергсонъ правъ, когда защищаетъ самоцѣнность свободы и искусства противъ нивеллирующихъ тенденцій натурализма, однако онъ не правъ, когда полагаетъ, что приблизиться къ этимъ цѣнностямъ возможно только посредствомъ созерцанія. Съ одной стороны, онъ не въ состояніи познать такимъ путемъ ихъ истинной сущности, съ другой же стороны, не можетъ ихъ въ созерцаніи вполнѣ освободить отъ оковъ понятій, а втискиваетъ ихъ въ столь примитивныя опредѣленія мысли, каковы субстанція и акциденція, и дѣлаетъ ихъ свойствами абсолютной міровой души. Съ правильнымъ убѣжденіемъ, что понятіе вообще неспособно охватить необозримаго многообразія, этой «дурной безконечности», у него сочетается невозможное требованіе философскаго органа, служащаго этой же цѣли.

Но развѣ это единственная функція, для которой въ ученіи Бергсона предназначается этотъ органъ? Развѣ интуиція въ своемъ наиболѣе глубокомъ значеніи не направлена на совершенно иную цѣль? Въ самомъ дѣлѣ, бергсоновская философія жизни стремится дать больше, чѣмъ одинъ только символъ макро-

космa. Она не довольствуется зрѣлищемъ, она хочетъ научить умѣнію наслаждаться божественной жизнью. Если бъ интуиція представляла собой исключительно теоретическій принципъ, только зерцало дѣйствительности, то конечно отличалась бы безплодностью и нелѣпостью, свойственными каждой теоріи отображенія. Бергсонъ же хочетъ не только отобразить жизнь, но и творить и обновить ее. Кто въ интуиціи живетъ, живетъ свободно, творчески, богоподобно. Оттого мы должны жить въ интуиціи, должны повернуть направленіе своей воли. Обновленіе воли—вотъ чего жаждетъ Бергсонъ. Мы должны освободиться отъ слѣпой необходимости потребностей и интеллекта, ихъ раба; только черезъ подлинный актъ воли мы достигаемъ свободы. Временная дѣйствительность, la durée, разсматриваемая съ такой стороны, становится внѣвременностью, вѣчностью. «Наша дѣятельность расторгаетъ замкнутый кругъ даннаго, актъ воли способенъ самъ преодолѣть интеллектъ». Такія изреченія явно напоминаютъ паѳосъ Фихте. Бергсонъ также въ основу своей философіи полагаетъ императивъ. Правда при обоснованіи и формулировкѣ этихъ мыслей онъ находится подъ вліяніемъ біологическихъ предразсудковъ: воля составляетъ для него біологическое a priori, а разсудокъ — біологическое a posteriori. Для того, чтобы отъ второго перейти снова къ первому, мы должны вернуться къ исходному пункту своего развитія. Но и тутъ обнаруживается сходство съ Фихте: «Une humanitè complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente (l'intuition et l'intelligence) attendraient leur pleint développement» *). Вѣкъ «искусства разума» окажется вѣкомъ сознательнаго «инстинкта разума».

Если теперь еще разъ бѣглымъ взоромъ окинуть соображенія, высказанныя нами по поводу интуиціи Бергсона, и если кромѣ прежде разсмотрѣннаго интеллектуалистическаго принципа принять во вниманіе выступившую въ концѣ практически-волюнтаристическую тенденцію, то придется сказать, что интуиція желаетъ въ точности соотвѣтствовать указанному Кантомъ, въ

*) Лишь тогда человѣчество поднялось бы на ступень полнаго совершенства, когда обѣ эти формы сознательной дѣятельности (интуиція и мышленіе) достигли бы полнаго развитія.

качествѣ идеала знанія, интуитивному разсудку, intellectus archetypus. Она должна заодно созерцать царство необходимости и царство свободы; оттого она и возводитъ органическую жизнь въ міровую, въ абсолютъ, оттого пользуется художественной фантазіей, какъ методическимъ примѣромъ, и стремится къ индивидуальности и конкретной непосредственности. Интуитивная философія желаетъ расширить спекулятивный разумъ ради практическаго интереса. Такъ какъ она достаточно строга, чтобы усмотрѣть невозможность такого расширенія при помощи дискурсивнаго разсудка, то философствуетъ на основаніи воли и чувства.

Мистика и метафизика.

Статья С. І. Гессена.

Одной изъ самыхъ характерныхъ чертъ современнаго развитія философіи является сочетаніе въ ней двухъ казалось-бы совершенно исключающихъ другъ друга тенденцій. Съ одной стороны мы присутствуемъ при крайнемъ напряженіи раціоналистической тенденціи, проявляющемся въ томъ расширеніи доступной разуму области, которое связано съ обособленіемъ «чистой философіи» (въ частности «чистой логики»), какъ самостоятельной области знанія. Раціональный міръ расширяется, пополняется «трансцендентальнымъ» (Когенъ), «идеальнымъ» (Гуссерль), «міромъ цѣнностей» (Риккертъ), какъ особымъ предметомъ философскаго изслѣдованія. Съ другой стороны, однако, продолжается тенденція, начатая Фихте и заключающаяся въ введеніи въ философію ирраціональнаго момента. Послѣ книги Ласка *) нельзя уже игнорировать громаднаго значенія этой проблемы и вліянія ея на развитіе современной философіи. Не говоря уже о такихъ явленіяхъ какъ прагматизмъ, ирраціональной моментъ даетъ знать о себѣ и у такихъ серьезныхъ и характерныхъ для современнаго состоянія философіи мыслителей, какъ Гуссерль (срав. обвиненіе Гуссерля Наторпомъ въ «мистикѣ» **) и Риккертъ, въ философіи котораго понятіе «ирраціональной дѣйствительности» и «ирраціональнаго содержанія» играетъ такую большую роль.

Въ настоящей статьѣ мы и попытаемся дать систематическое объясненіе этому свое образномусочетанію раціональнаго и ирраціональнаго моментовъ. Говоря иными терминами, мы попытаемся дать здѣсь систематическое освѣщеніе проблемы «ирраціональнаго переживанія». Связь этой проблемы съ проблемой мистики и метафизики ясна сама собой, въ дальнѣйшемъ мы постараемся оправдать и углубить эту связь.

*) Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.

**) Kantsudien—1901, S. 270—283.

I. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ МИСТИКИ И МЕТАФИЗИКИ.

Прежде всего попытаемся дать хотя бы предварительное опредѣленіе тѣхъ основныхъ понятій, о которыхъ мы намѣрены говорить въ дальнѣйшемъ. Что такое мистика, каково ея отношеніе къ метафизикѣ? Противоположности ли это, исключающія другъ друга, или, быть можетъ, мистика есть одинъ изъ видовъ метафизики? Подъ мистикой или мистицизмомъ (большей частью смѣшиваютъ эти понятія) обыкновенно понимаютъ такого рода философскія построенія, которыя провозглашаютъ исключительное господство ирраціональнаго начала въ мірѣ, доступнаго совершенно особому, отличному отъ обычнаго нашего абстрактнаго или дискурсивнаго мышленія интуитивному познанію. Для мистика міръ есть безконечная тайна, въ моменты исключительнаго экстаза открывающаяся ему какимъ-то неизъяснимымъ образомъ. Не только понятія, но даже слова обыкновенно безсильны передать все богатство, всю безконечную полноту пережитаго имъ въ откровеніи. Обычное наше дискурсивное познаніе, какъ бы чисто и отвлеченно оно ни было, есть лишь низшая ступень постиженія міра: подлинное единство, абсолютная, вѣчная истина открываются лишь на высшей ступени интуитивнаго познанія. Въ этомъ сходятся всѣ самыя различныя мистическія системы, какъ бы ни называли онѣ эту высшую ступень познанія: экстазомъ, интуиціей, божественнымъ свѣтомъ или любовью. Всякая мистика есть, такимъ образомъ,—ирраціонализмъ. Метафизика, противополагаемая этому обычному и, какъ мы далѣе увидимъ, нѣсколько расплывчатому понятію мистики, наоборотъ—раціонализмъ,—конечно, въ томъ широкомъ только мистиками (а въ настоящее время напр. Джемсомъ *) употребляемомъ смыслѣ, который включаетъ въ себя, съ этой точки зрѣнія, уже болѣе частное противоположеніе раціонализма—эмпиризма. И эмпиристъ и раціоналистъ въ томъ широкомъ смыслѣ слова—раціоналисты: они одинаково отвергаютъ ирраціональное интуитив-

*) Срв. «Многообразіе религіознаго опыта» (есть хорошій русскій переводъ подъ ред. С. В. Лурье 1909 г.).

ное познаніе. Для раціоналиста въ узкомъ смыслѣ вся дѣйствительность разумна, она вся безъ остатка доступна дискурсивному знанію, можетъ быть охвачена во всей полнотѣ своей понятіями. Для послѣдовательнаго эмпириста вся дѣйствительность безъ остатка не разумна, и такому скептицизму, этому продукту послѣдовательнаго эмпиризма, не поможетъ никакое интуитивное знаніе.—Таково обычное противоположеніе мистицизма и метафизики: первый—ирраціонализмъ и носитъ субъективный характеръ, даже въ тѣхъ своихъ развѣтвленіяхъ, гдѣ эта крайняя субъективность есть только путь къ абсолютной объективности бытія Божія и возсоединенія съ Божествомъ. Вторая—раціонализмъ, она означаетъ либо абсолютное изгнаніе всѣхъ субъективныхъ элементовъ (раціонализмъ въ узкомъ смыслѣ), либо абсолютное отрицаніе какой бы то ни было объективности (послѣдовательный или скептическій эмпиризмъ).

Нетрудно, однако, видѣть, что это обычное противоположеніе метафизики и мистики, какъ ясно и просто ни казалось бы оно на первый взглядъ, при болѣе точномъ разсмотрѣніи не выдерживаетъ критики. Вѣдь всѣ великія метафизическія системы, даже самыя раціоналистическія, полны мистическихъ моментовъ въ смыслѣ утвержденія превосходства интуитивнаго знанія надъ дискурсивнымъ: такъ Аристотель говоритъ о непосредственномъ созерцаніи аксіоматическихъ истинъ, Декартъ объ интуитивномъ внутреннемъ свѣтѣ, обнаруживающемъ истинность метафизическихъ аксіомъ, даже у Гегеля въ его понятіи конкретной идеи можно найти цѣлый рядъ моментовъ интуитивнаго знанія. Наконецъ, обратно, во всѣхъ рѣшительно мистическихъ системахъ можно наряду съ утвержденіемъ превосходства интуитивнаго знанія надъ знаніемъ абстрактныхъ понятій, являющимся только ступенью къ нему, подмѣтить цѣлый рядъ моментовъ дискурсивнаго мышленія. Поскольку мистики не удовлетворяются словеснымъ выраженіемъ ихъ субъективныхъ переживаній (въ пѣснѣ ли, молитвѣ ли, житіи), а выставляютъ притязающую на объективное значеніе истинную доктрину, поскольку, однимъ словомъ, мы имѣемъ дѣло съ мистическими у ч е н і я м и,—постольку мы всегда встрѣчаемся съ болѣе или менѣе строгой попыткой передать въ понятіяхъ сущность ирраціональнаго. Не только такія мистическія ученія, какъ неоплатонизмъ, опредѣ-

ляющія сущность безконечнаго начала, родъ его существованія и отношеніе его къ остальному міру въ ясныхъ и точно опредѣленныхъ понятіяхъ, могутъ служить примѣромъ такого присутствія дискурсивныхъ моментовъ въ мистическомъ знаніи. Даже такъ называемая негативная теологія, поскольку она выражалась въ опредѣленныхъ мистическихъ теоріяхъ, своимъ отказомъ опредѣлить матеріальными признаками объективное мистическое начало тѣмъ самымъ формально опредѣляла его. Въ дальнѣйшемъ мы еще вернемся къ негативной теологіи, пока же установимъ, что то обычное раздѣленіе мистики, какъ интуитивнаго, и метафизики, какъ раціональнаго дискурсивнаго знанія, не выдерживаетъ критики—при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣйствительно существовавшихъ метафизическихъ и мистическихъ системъ. Въ лучшемъ случаѣ оно указываетъ на различные моменты, болѣе сильные въ метафизическихъ или наоборотъ мистическихъ теоріяхъ, но принципіальнаго разграниченія требуемыхъ понятій не даетъ.

Но не будемъ останавливаться на этомъ печальномъ результатѣ. Попробуемъ, съ своей стороны, дать болѣе точное опредѣленіе и разграниченіе названнымъ понятіямъ, ибо, скажемъ заранѣе: отрицая обычное противоположеніе метафизики и мистики, мы отнюдь не хотѣли затушевать всѣми непосредственно чувствуемаго различія, мы только хотѣли указать, что такого рода матеріальное разграниченіе по родамъ знанія не выдерживаетъ критики. Если значитъ до сихъ поръ мы старались затушевать названное различіе, то только для того, чтобы между метафизикой и мистикой вырыть пропасть еще болѣе глубокую, еще болѣе непроходимую.

Но прежде чѣмъ перейти къ этому новому различенію и опредѣленію нашихъ понятій, намъ надо будетъ сначала рѣшить одинъ предварительный вопросъ. Что понимаемъ мы подъ опредѣленіемъ вообще, или вѣрнѣе, какое именно опредѣленіе мы въ данномъ случаѣ имѣемъ въ виду? Сама постановка вопроса предрѣшитъ, такимъ образомъ, весь ходъ нашихъ дальнѣйшихъ разсужденій, а отчасти и конечнаго рѣшенія.

Итакъ, въ какомъ смыслѣ мы хотимъ опредѣлить мистику и метафизику? На это мы отвѣтимъ: мы попытаемся дать здѣсь философское опредѣленіе этихъ понятій, т.-е. прежде всего

такое, которое не можетъ дать ни одна изъ существующихъ эмпирическихъ наукъ: ни исторія, напр., ни психологія, ни богословіе, исходящія изъ опредѣленныхъ формальныхъ и матеріальныхъ предпосылокъ. Мы не будемъ оспаривать возможности для каждой изъ этихъ наукъ дать свое опредѣленіе мистики и метафизики, хотя, конечно, это вопросъ еще крайне спорный. Что касается мистицизма, то Джемсъ, напр., далъ въ своей недавно переведенной на русскій языкъ книгѣ о религіозномъ опытѣ крайне точное и цѣнное психологическое понятіе мистицизма, какъ особаго вида психической дѣйствительности: онъ опредѣляетъ его чрезъ такіе напр. признаки, какъ интуитивность, неизреченность, кратковременность, бездѣятельность воли, т.-е. называетъ тѣ состоянія личности, которыя необходимо связаны съ мистицизмомъ. Цѣнность такихъ изслѣдованій несомнѣнна, и если мы будемъ слѣдовать въ данномъ случаѣ совершенно иному методу, называемому нами специфически философскимъ, то не потому, чтобы мы считали философскій методъ выше или цѣннѣе психологическаго, а потому только, что мы считаемъ, что философское изслѣдованіе нашего вопроса достаточно интересно, важно и плодотворно для того, чтобы имѣть право на вниманіе. Такимъ образомъ, философское опредѣленіе мистицизма и разграниченіе его отъ метафизики должно быть именно философскимъ, т.-е. такимъ, какого никакая другая наука не въ состояніи дать. Философія тогда и не вступитъ въ конфликтъ ни съ какой другой наукой. Отмежевавши себѣ свою опредѣленную область изслѣдованія, она и пойдетъ въ рѣшеніи проблемъ своимъ особымъ совершенно путемъ. Быть можетъ такое философское изслѣдованіе не удовлетворитъ тѣхъ специфически ненаучныхъ умовъ или тѣхъ крайнихъ фанатиковъ какой нибудь узкой спеціальности, которые однимъ универсальнымъ методомъ желаютъ быстро и безапелляціонно покончить со всѣми научными вопросами, т.-е. съ наукой вообще. Но оно необходимо должно удовлетворить тѣ истинно научные умы, которые сознаютъ все значеніе спеціализаціи научной работы и привѣтствуютъ всякое расширеніе скрытыхъ въ наукѣ возможностей.

Мы, дѣйствительно, подходимъ къ рѣшенію интересующей насъ проблемы съ опредѣленнымъ уже понятіемъ философіи,

какъ особой науки. Мы не сможемъ сейчасъ доказывать правильности защищаемаго нами философскаго воззрѣнія, съ особенной яркостью представленнаго въ настоящее время такимъ выдающимся ученымъ, какъ Риккертъ *). Мы постараемся только на нѣсколькихъ примѣрахъ иллюстрировать нѣкоторыя характерныя его черты, чтобы затѣмъ перейти къ рѣшенію интересующей насъ проблемы мистики и метафизики. На примѣрѣ того, какимъ образомъ мы будемъ трактовать эти проблемы, и можно будетъ судить о плодотворности той общей точки зрѣнія, изъ которой мы въ данномъ случаѣ будемъ исходить.

Съ точки зрѣнія критическаго идеализма или точнѣе еще философіи, какъ науки о цѣнностяхъ, философія рѣзко отличается отъ тѣхъ предметовъ, которые она трактуетъ. Такъ, логика не есть эмпирическа или математическая наука, она не есть психологія или механика, она—наука, изучающая то, что дѣлаетъ эмпирическія науки науками, т.-е. она изучаетъ формальныя предпосылки наукъ о бытіи. Она не стремится доказать еще разъ какимъ-то новымъ неизвѣданнымъ образомъ уже доказанныя математикой и физикой матеріальные законы этихъ наукъ: напр., законъ тяготѣнія или теорему Пиѳагора. Она хочетъ только развить формальныя предпосылки закономѣрности вообще, дѣлающей возможнымъ не только матеріально истинныя положенія (напр. законъ Кеплера о вращеніи планетъ по эллипсамъ), но даже и матеріально ложныя положенія (напр. законъ Коперника о вращеніи планетъ по кругамъ). Въ противоположность психологіи, изучающей различныя психическія, и физикѣ, изучающей различныя физическія состоянія, логика изучаетъ тожественный смыслъ, связанный съ самыми различными психическими и физическими состояніями: напр. ее интересуетъ тожественный смыслъ теоремы Пиѳагора, независимо отъ тѣхъ конкретныхъ (всегда различныхъ) условій дѣйствительнаго ея пониманія различными познающими субъектами или отъ того, написана ли она краснымъ или бѣлымъ мѣломъ на черной доскѣ или напечатана черной краской на бѣлой бумагѣ. Но даже больше, ее интересуетъ, точнѣе говоря, тотъ минимумъ пред-

*) Срв. статью его «О понятіи философіи» въ настоящей книжкѣ «Логоса».

посылокъ, который дѣлаетъ теорему Пиѳагора истинной научной теоремой, законы Коперника не истинными научными законами, т.-е. то, что вообще дѣлаетъ истину истиной, ложь ложью. Ибо и ложь должна быть оформлена, имѣть извѣстныя предпосылки, чтобы вообще могъ быть поднятъ вопросъ объ ея истинности или неистинности. Вѣдь не задаемся мы такимъ вопросомъ, когда говоримъ о знахарствѣ или поэтическомъ вымыслѣ: и то и другое вполнѣ индифферентно по отношенію къ логической истинѣ или лжи: они не то, что неистинны, они вообще внѣ истины.

Точно также обстоитъ дѣло и съ этикой. Этика не есть мораль, она не занимается подобно послѣдней выставленіемъ опредѣленныхъ (матеріальныхъ) нормъ поведенія. Она есть наука о тѣхъ формальныхъ предпосылкахъ, которыя дѣлаютъ мораль моралью, т.-е. о цѣнности тожественнаго смысла, которымъ обладаютъ отдѣльныя правила поведенія, законы и т. д., независимо отъ психическихъ состояній дѣйствующихъ согласно или противъ этихъ правилъ субъектовъ.

Но еще яснѣе задача философіи, въ томъ смыслѣ какъ мы ее здѣсь понимаемъ, станетъ ясной тогда, если мы попробуемъ иллюстрировать ее на примѣрѣ эстетики. Эстетика не есть произведеніе искусства, точно также, какъ логика не есть наука о бытіи. Эстетика есть наука о предпосылкахъ всякаго искусства, независимо отъ нашихъ матеріальныхъ представленій о красотѣ. Она изучаетъ формы художественнаго смысла, тожественнаго, независимо отъ различныхъ психическихъ состояній восхищенныхъ зрѣлищемъ произведеній искусства субъектовъ и отъ различныхъ способовъ физическаго воплощенія этого смысла, сплошь и рядомъ различныхъ. Она, такимъ образомъ, изучаетъ то, что дѣлаетъ искусство искусствомъ, что вообще позволяетъ намъ спорить о красотѣ того или иного предмета, и отсутствіе чего исключаетъ изъ сферы художественнаго вопроса цѣлый рядъ предметовъ, съ точки зрѣнія физической или психической структуры своей часто весьма схожихъ съ предметами, признаваемыми нами за художественные. Почему имѣетъ смыслъ спорить о томъ, красивы или нѣтъ стихи Момберта, Брюсова, Андрея Бѣлаго? Можно отрицать въ нихъ красоту, считать ихъ некрасивыми, безобразными. Но правомѣрность самаго вопроса ужъ ни-

какъ нельзя отрицать. И почему, наоборотъ, бесмысленъ вопросъ о красотѣ по отношенію къ объявленіямъ дяди Михея, къ «Пользѣ стекла» Ломоносова, рифмованной прозѣ Тана, фотографіи Толстого? Ни дядя Михей, ни Ломоносовъ, ни фотографъ Толстого не обидѣлись бы, еслибы кто-нибудь назвалъ произведенія ихъ некрасивыми. И не потому, что они были бы дѣйствительно некрасивыми, какъ напримѣръ, по нашему мнѣнію, некрасивы стихи Момберта, а просто потому, что они внѣ вопроса красоты и безобразія, они «внѣ красивы». Они могутъ быть оформлены какими-нибудь другими предпосылками, и тогда пусть логика, этика изучаетъ ихъ: эстетикѣ онѣ не подвѣдомственны. Эстетика и есть ученіе объ эстетическихъ цѣнностяхъ, т.-е. о томъ, что впервые дѣлаетъ возможнымъ эстетическую цѣнность какого-нибудь объекта, независимо отъ того, приписываемъ ли мы этому объекту положительную цѣнность или отрицаемъ за нимъ таковую. Она есть наука о томъ необходимомъ минимумѣ предпосылокъ, безъ котораго одинаково невозможны и красота и безобразіе, но соотвѣтствіе которому не достаточно еще, чтобы признать за какимъ нибудь объектомъ матеріальную красоту, точно такъ же, какъ недостаточно соотвѣтствія закону противорѣчія и всѣмъ вообще формальнымъ законамъ логики, чтобы признать законъ Коперника о вращеніи по кругамъ истиннымъ. Изъ формы или аргіогі искусства нельзя вывести конкретнаго матеріальнаго произведенія искусства точно такъ же, какъ изъ законовъ логики нельзя вывести физическихъ и химическихъ законовъ.

Но что же дѣлаетъ въ такомъ случаѣ философія? Какую пользу приноситъ она наукѣ, искусству, общественности, т.-е., вообще каково ея значеніе въ культурѣ? Далѣе, въ какомъ смыслѣ понятая такимъ образомъ философія есть философія, т.-е. какое отношеніе она имѣетъ къ проблемамъ, издавна считавшимся философскими? Постараемся вкратцѣ отвѣтить и на этотъ вопросъ, чтобы на этотъ разъ уже прямо перейти къ собственному предмету настоящей статьи. Культурное значеніе понятой такимъ образомъ философіи заключается въ разграничивающемъ и освобождающемъ ея значеніи. Мы уже видѣли на примѣрѣ опредѣленій логики, эстетики и этики, въ какомъ

смыслѣ нахожденіе предпосылокъ и формы какой-нибудь области рѣзко позволяетъ отграничить эту область отъ смежныхъ съ нею областей. Но еще рѣзче станетъ яснымъ значеніе философіи, какъ науки о цѣнностяхъ, въ культурѣ тогда, когда мы попытаемся противопоставить ее метафизической философіи. Такимъ образомъ мы постепенно придемъ къ болѣе точному опредѣленію метафизики, а это насъ еще ближе подвинетъ къ собственной нашей задачѣ: отграниченію метафизики отъ мистики.

Всякая метафизика вращается въ сферѣ бытія, все равно имманентнаго или трансцендентнаго. Только въ противоположность эмпирическимъ наукамъ, изучающимъ части бытія, метафизика хочетъ познать бытіе въ его цѣломъ, постигнуть сущность, первооснову бытія, такъ сказать, истинное бытіе. Эмпиризмъ отрицающій трансцендентное, «истинное» бытіе, тѣмъ самымъ отрицаетъ и философію, онъ въ философіи видитъ лишь обобщеніе данныхъ эмпирическихъ наукъ. Въ этомъ смыслѣ онъ тоже исходитъ изъ метафизическаго понятія философіи, какъ науки о бытіи. Ставя вопросъ объ истинномъ бытіи, метафизика неизбѣжно удваиваетъ проблемы: ей, повторяемъ, мало того, что физика уже доказала законъ тяготѣнія, математика—биномъ Ньютона, непосредственный опытъ — одушевленность чужого лица. Ей надо, чтобы всѣ эти вопросы, уже разрѣшенные соотвѣтствующими науками, еще разъ совершенно особымъ образомъ разрѣшила бы философія, дала бы абсолютное доказательство взамѣнъ того, какъ многимъ кажется, несовершеннаго доказательства, какое даютъ частныя науки о бытіи. Отсюда конфликты метафизики съ частными науками: ибо обѣ вращаются въ одной и той же плоскости бытія, все равно какъ бы его метафизика ни называла: трансцендентнымъ ли бытіемъ или какъ-нибудь иначе. Но при этомъ метафизика забывала, что въ сферѣ имманентнаго бытія нѣтъ единства: имѣются только частныя науки о бытіи, расщепленность методовъ и многообразіе понятій. Трансцендентное же бытіе по сути своей ирраціонально, ибо всѣ наши понятія заимствованы изъ области бытія имманентнаго. Поэтому метафизика всегда означала господство какого-нибудь частнаго понятія надъ остальными. Правомѣрная въ своихъ границахъ точка зрѣнія возводилась въ единственно возможную, въ абсолютное бытіе. Въ этомъ смыслѣ метафизика

всегда означала какой-нибудь «измъ». Продукты одного только возможнаго способа обработки дѣйствительности возводятся въ единственное необходимое бытіе: такъ напримѣръ, матеріализмъ, исключающій психологію, натурализмъ, не признающій исторію, и т. д. Освобождающая роль философіи, какъ формальной науки о цѣнностяхъ, и заключается въ томъ, что она отграничиваетъ отдѣльныя области науки другъ отъ друга, примиряетъ противорѣчія, къ которымъ приводила метафизика, возводившая спеціальную точку зрѣнія въ общую, и такимъ образомъ снимаетъ тѣ отъ неправильной постановки задачи возникшія проблемы, въ которыхъ безпомощно билась метафизическая мысль. Въ этомъ заключается та «полицейская роль философіи», о которой говорилъ Кантъ. Она упорядочиваетъ наше знаніе, приводитъ его въ систему, придаетъ ему единство, котораго нѣтъ въ сферѣ расщепленнаго многообразіемъ методовъ бытія. Метафизика тоже искала единства, но единства, такъ сказать, бытійнаго: ей нужно было матеріально опредѣлить первопричину бытія, изъ которой вытекаетъ вся видимая множественность его. И она искала ее въ воздухѣ, въ атомахъ, въ математическихъ понятіяхъ, въ понятіяхъ историческихъ. И тѣмъ самымъ она проглядывала ту подлинную сферу философіи, которая не можетъ быть опредѣлена никакимъ извѣстнымъ уже словомъ, которую предполагаютъ и физическія и математическія и историческія понятія, и которая, въ этомъ только смыслѣ, можетъ быть названа апріорной. Или вѣрнѣе всякая метафизика тоже имѣла въ виду то чистое апріори, тѣ формальныя предпосылки науки, искусства и т. д., которыя впервые дѣлаютъ возможнымъ постановку вопроса о матеріальной истинѣ, матеріальной красотѣ. Но она обволакивала эти формальныя предпосылки моментами, взятыми изъ имманентнаго бытія, не могла сознать ихъ во всей ихъ чистотѣ. Удваивая проблемы эмпирическихъ наукъ и строя безконечныя и безнадежныя попытки рѣшенія неправильно поставленныхъ ею проблемъ, она просматривала подлинную область философіи, неподвѣдомственную никакимъ другимъ наукамъ: область формальныхъ предпосылокъ эмпирической истины, воплощенной красоты, осуществленнаго добра и т. д., о которыхъ мы говорили. Въ этомъ смыслѣ формальныя предпосылки культурныхъ цѣнностей, т.-е. то, что дѣлаетъ

цѣнности цѣнностями, или, говоря иначе, чистыя понятія цѣнности суть тотъ свободный отъ всякихъ спеціальныхъ точекъ зрѣнія минимумъ, съ которымъ имѣетъ дѣло философія. Не соблюдавшая же границъ метафизика, насиловавшая произвольно не признанныя ею точки зрѣнія въ угоду другимъ, не менѣе правомѣрнымъ, давала всегда максимумъ предпосылокъ, т.-е. тотъ же (трансцендентный) минимумъ, затуманенный всегда какими-нибудь моментами, взятыми изъ имманентнаго бытія. Въ этомъ смыслѣ цѣнность есть минимумъ трансцендентнаго бытія, трансцендентное же бытіе есть цѣнность, затемненная и съуженная имманентными моментами.

Если послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, смыслъ которыхъ окончательно станетъ яснымъ въ дальнѣйшемъ, мы попробуемъ дать болѣе точное и строгое опредѣленіе метафизики, то мы должны будемъ сказать, что, во-первыхъ, всякая метафизика есть смѣшеніе границъ либо между отдѣльными науками, либо между отдѣльными областями культуры и, во-вторыхъ, всякая метафизика есть реализмъ понятій, поскольку она продукты какой-нибудь частной науки гипостазируетъ въ истинное бытіе. Иначе говоря, метафизика, не довольствуясь минимумомъ формальныхъ предпосылокъ или понятіями цѣнности, даетъ максимумъ предпосылокъ, т.-е. понятія трансцендентнаго бытія. Т.-е. она опять-таки преступаетъ границы между бытіемъ и предпосылками бытія, между философіей и наукой, между формой и содержаніемъ. Послѣдовательная метафизика всегда поэтому сводится къ стремленію вывести либо содержаніе изъ формы, науку изъ философіи—раціонализмъ, либо форму изъ содержанія, философію изъ науки—эмпиризмъ.

Мы не можемъ сейчасъ углубить этой мысли: для этого намъ пришлось бы на примѣрѣ существующихъ метафизическихъ системъ показать болѣе подробно «происхожденіе» ихъ, т.-е. указать детально, какія именно границы преступила, какія точки зрѣнія смѣшала такая-то метафизическая система, какими моментами имманентнаго бытія она обволокла апріорную цѣнность, какія именно частныя понятія эмпирическихъ наукъ, правомѣрныя въ отграниченной спеціальной области, она гипостазировала въ абсолютное бытіе. Въ своей діалектикѣ Кантъ

пытался въ свое время построить такого рода трансцендентальную типологію метафизическихъ системъ. Но, не говоря о томъ, что она и въ свое время была далеко не полной, въ настоящее время требуется гораздо болѣе детальное изслѣдованіе такого рода, которое включило бы въ себя также и послѣ-кантовскую метафизику. Мы не можемъ здѣсь остановиться болѣе подробно на частномъ примѣрѣ такого рода: это завело бы насъ слишкомъ далеко отъ собственной нашей темы, тѣмъ болѣе, что въ дальнѣшемъ мы собираемся какъ разъ дать нѣсколько примѣровъ совершенно аналогичнаго изслѣдованія — только въ нѣсколько иной плоскости: именно въ сферѣ не метафизическаго, а мистическаго мышленія.

Чтобы сдѣлать дальнѣйшее изложеніе болѣе яснымъ, попробуемъ предварить окончательные выводы нашего изслѣдованія. Имѣя ихъ передъ собой, можно будетъ рѣзче усвоить его содержаніе, которое все будетъ клониться къ болѣе подробному ихъ обоснованію и дальнѣйшему ихъ углубленію.

Метафизика, сказали мы, возникаетъ тамъ, гдѣ преступаются границы, положенныя между отдѣльными областями знанія и культуры. Она всегда ведетъ за собой нарушеніе границъ между чистой логикой (формой) и науками о дѣйствительности (содержаніемъ). Нашей цѣлью и будетъ показать, что всякій мистицизмъ возникаетъ совершенно аналогично тамъ, гдѣ не соблюдаются послѣднія границы между философіей и жизнью, между сферой культурнаго творчества или иначе культурныхъ цѣнностей и сферой ирраціональнаго переживанія, ни въ какихъ культурныхъ цѣнностяхъ не отлагающагося. Мистицизмъ и означаетъ въ такомъ случаѣ несоблюденіе послѣднихъ границъ философскаго знанія, безнадежную попытку охватить понятіемъ ирраціональное, найти форму для абсолютно лишеннаго формы, абсолютно единаго и неразложимаго переживанія. Совершенно такъ же, какъ раньше мы различали между областью и наукой о ней, напр. между науками о дѣйствительности и логикой, какъ наукой о нихъ, между моралью и этикой, искусствомъ и эстетикой,—точно такъ-же мы теперь должны различать между мистикой, какъ внѣ понятій лежащей областью абсолютно ирраціональнаго переживанія, и философіей мистики, какъ проблемой формальнаго обоснованія этой часто субъективной сферы,

нахожденія формальныхъ предпосылокъ ея. Для философіи, понимаемой какъ наука о цѣнностяхъ, проблема мистики есть такимъ образомъ проблема философіи мистики, т.-е. проблема науки, изучающей тѣ предпосылки, которыя позволяютъ намъ поставить вопросъ о положительной или отрицательной цѣнности какого нибудь переживанія, какъ переживанія. Уже изъ самой нашей постановки вопроса ясно, что въ дальнѣйшемъ мы постараемся отрицательно отвѣтить на этотъ вопросъ. Философія мистики невозможна въ томъ смыслѣ, въ какомъ возможна философія науки, общественности, искусства и религіи, т.-е. всѣхъ тѣхъ культуру составляющихъ цѣнностей, въ идеальномъ значеніи своемъ отрѣшенныхъ отъ всякой конкретной личности. Говоря образно, система философіи состоитъ изъ четырехъ томовъ, изъ которыхъ самый толстый первый — логика. Какъ бы тощъ, быть можетъ, ни былъ четвертый томъ философіи религіи, но это все-таки томъ. Мистикѣ—это мы и постараемся доказать—не соотвѣтствуетъ никакого тома: ей соотвѣтствуетъ лишь переплетъ, окружающій всю четырехтомную систему. Или, иначе говоря, философія въ изслѣдованіи своемъ неизбѣжно наталкивается на границы подвѣдомственной ей области. Только такое сознаніе собственныхъ границъ, какъ послѣднихъ границъ ея области и вмѣстѣ съ тѣмъ границъ въ объективныхъ цѣнностяхъ отлагающейся культуры, и соотвѣтствуетъ критицизму, отрицающему всякую метафизику, смѣшивающую эти границы. Мистицизмъ же и есть постольку метафизическая теорія, поскольку онъ тоже представляетъ собою «измъ», т.-е. преступленіе—смѣшеніе границъ. Если однако обычная метафизика (раціоналистическая) возникала вслѣдствіе нарушенія границъ внутри философіи и внутри культуры, то мистицизмъ или мистическая метафизика нарушаетъ послѣднія область философіи и культуры обрамляющія границы, т.-е. пытается расширить область понятій и вступить при помощи понятій въ область ирраціональнаго переживанія. Большей частью нарушеніе послѣднихъ границъ тѣсно связано съ нарушеніемъ границъ между отдѣльными областями, т.-е. мистицизмъ (за исключеніемъ, быть можетъ негативной теологіи) въ большинствѣ случаевъ связанъ съ раціоналистической метафизикой, и обратно. Въ этомъ смыслѣ различіе между метафизикой и мистицизмомъ не принципіально.

Мистицизмъ есть видъ метафизики, возникающій тамъ, гдѣ нарушенныя границы суть тѣ послѣднія границы, которыя отдѣляютъ область философіи и культуры отъ сферы ирраціональнаго переживанія и мистики. Почему переживанія? Да потому, что область философіи есть область культуры, т.-е. предметныхъ цѣнностей, кристаллизующихся внѣ личности, отъ нея отрѣшенныхъ. Это и есть область объективной значимости, сверхличной, независимой отъ субъективныхъ переживаній. Область ирраціональнаго есть область, лишенная предметныхъ цѣнностей, не отлагающаяся ни въ какихъ сверхличныхъ значимостяхъ: это и есть область тайниковъ души, область подсознательнаго (по модному нынѣ выраженію Джемса) переживанія. Почему мистики? Да потому, что нарушеніе границъ этой подсознательной сферы, стремленіе включить ее въ философію приводитъ къ теоріямъ, обыкновенно называемымъ мистическими, или въ нашей болѣе точной терминологіи, къ мистицизму.

Отъ этихъ болѣе терминологическихъ замѣчаній попробуемъ перейти теперь къ доказательству выставленнаго положенія. Мы попытаемся, значитъ, болѣе подробно обосновать правомѣрность мистики, какъ сферы абсолютно ирраціональнаго субъективнаго переживанія, и вскрыть всю тщетность мистицизма, его родство съ столь отрицаемой имъ раціоналистической метафизикой. Доказательство наше и будетъ заключаться въ детальномъ разсмотрѣніи тѣхъ послѣднихъ границъ, нарушеніе которыхъ неизбѣжно приводитъ къ мистицизму. Иначе говоря, мы разсмотримъ здѣсь тѣ послѣднія понятія, къ которымъ приходитъ критическая философія, и которыя ограничиваютъ кругъ доступныхъ ей проблемъ. Понятія эти не расширяютъ нашего знанія, а наоборотъ являются пограничными столбами, они указываютъ на недоступную философіи область не въ смыслѣ какой-нибудь реальности или трансцендентнаго бытія, а въ смыслѣ критическаго самоограниченія философскаго изслѣдованія. Они ничему реальному не соотвѣтствуютъ, а только придаютъ философскимъ понятіямъ единство системы. Кантъ называлъ такія понятія идеями, и въ своей діалектикѣ далъ отчасти также и типологію мистическихъ системъ, детально указавши, какія мистическія системы возникаютъ тогда, когда такому то или такому то пограничному понятію придаютъ значеніе расширенія нашего знанія.

Болѣе или менѣе полное изслѣдованіе такого рода предполагаетъ цѣлую систему философіи. Поэтому мы здѣсь остановимся только на четырехъ, какъ намъ кажется, наиболѣе яркихъ примѣрахъ, которыхъ достаточно будетъ, для того чтобы, если и не доказать, то во всякомъ случаѣ уяснить нашу мысль. Мы такимъ образомъ, исходя изъ общаго понятія философіи, какъ науки о цѣнностяхъ, постараемся, во-первыхъ, выставить и обосновать четыре основныхъ понятія переживанія, во-вторыхъ, показать, какъ несоблюденіе пограничнаго значенія этихъ понятій, приданіе имъ познавательнаго бытійнаго значенія приводило къ четыремъ основнымъ типамъ мистическихъ и метафизическихъ системъ. Каждому изъ этихъ понятій соотвѣтствуетъ оборотная сторона медали—монистическая метафизика, возникающая вслѣдствіе попытки раздвинуть границы объективной сферы, охватить понятіемъ ирраціональное. Даже негативная теологія, отказывавшаяся отъ какихъ бы то ни было опредѣленій божественнаго источника мистическаго откровенія, раздвигала, какъ мы попытаемся показать, эти границы, т.-е. была повинна въ метафизическомъ грѣхѣ. Она, какъ мы увидимъ, отрицала за Божествомъ матеріальныя опредѣленія, но тѣмъ самымъ опредѣляла его формально. Только формальное отрицаніе или, вѣрнѣе, отрицаніе возможности даже чисто формальныхъ предпосылокъ мистическаго переживанія можетъ спасти насъ отъ метафизики и вмѣстѣ съ тѣмъ расчистить путь къ «чистой философіи» и къ «чистой мистикѣ». А такое формальное отрицаніе дается исключительно понятіемъ переживанія, какъ абсолютно «пустымъ» понятіемъ, не дающимъ никакого знанія, а только ограничивающимъ его.

II. ПРОБЛЕМА ИРРАЦІОНАЛЬНАГО ПЕРЕЖИВАНІЯ ИЛИ «ЧИСТОЙ МИСТИКИ».

Но прежде чѣмъ перейти къ детальному разсмотрѣнію названныхъ четырехъ понятій мы должны еще оговориться, въ какомъ смыслѣ эти различныя понятія «различны». Они различны лишь постольку, поскольку мы различными путями, исходя изъ различныхъ философскихъ проблемъ, приходимъ къ нимъ. Въ

сущности же они составляютъ только различныя стороны одной и той же по существу неразрѣшимой проблемы, которую мы впослѣдствіи постараемся еще точнѣе формулировать. Поэтому, говоря о различныхъ понятіяхъ переживанія, мы будемъ говорить объ одномъ и томъ же, о правомѣрности чистой мистики, какъ сферы послѣдняго единства, даннаго лишь въ ирраціональномъ переживаніи, и внутреннемъ противорѣчіи всякаго мистицизма, пытающагося раціонализировать ирраціональное. Понятіе переживанія есть отрицаніе всякаго даже формальнаго знанія; въ этомъ смыслѣ, конечно, не можетъ быть различныхъ понятій переживанія: то, что различно, должно отличаться какимъ либо содержаніемъ — понятіе же переживанія лишено всякаго положительнаго содержанія.

Поэтому, говоря о переживаніи, мы собственно будемъ говорить не столько о немъ самомъ (ибо мистика неизъяснима и говорить о ней — значило бы впадать въ мистицизмъ), сколько о философіи и границахъ ея, а также о мистицизмѣ, какъ оборотной сторонѣ медали, т.-е. какъ о неправомѣрномъ продуктѣ раціонализированія мистики.

А. Четыре понятія переживанія.

а) Мы уже знаемъ, что философія, какъ наука о цѣнностяхъ, исходитъ въ своемъ анализѣ изъ преднаходимыхъ ею культурныхъ благъ, т.-е. реализованныхъ цѣнностей. Цѣнности эти— наука, общественность, искусство, религія. Философія ищетъ предпосылки этихъ цѣнностей, отвѣчаетъ на вопросъ, какъ возможна общая значимость ихъ, какъ цѣнностей. Въ этомъ заключается та специфически философская проблема, которая не подвѣдомственна никакимъ другимъ наукамъ и можетъ быть разрѣшена исключительно философіей. Но такое рѣзкое ограниченіе философской проблемы отъ всѣхъ другихъ, въ теченіе развитія философіи нерѣдко съ нею связанныхъ, ведетъ, съ другой стороны, къ отказу философіи отъ цѣлаго ряда нефилософскихъ, но отъ того не менѣе настоятельныхъ и важныхъ проблемъ. Философія, напримѣръ, совершенно не въ состояніи отвѣтить на вопросъ, почему сфера культуры исчерпывается четырьмя областями, почему вообще имѣется реализованная цѣнность. Мало

того, она даже не можетъ съ увѣренностью сказать, что данными областями область культуры исчерпывается разъ навсегда. Не говоря уже объ отдѣльныхъ наукахъ, мы знаемъ напримѣръ, что наука вообще, какъ особая область культурнаго творчества, какъ сознанная въ своемъ автономномъ значеніи цѣнность, возникла впервые въ Греціи, что она затѣмъ снова родилась вторымъ рожденіемъ въ эпоху Ренессанса. Возможно, что въ теченіе будущаго историческаго развитія народятся новыя области культурнаго творчества, обособятся новыя автономныя цѣнности, — и соотвѣтственно этому и система философіи пополнится новымъ томомъ. Исторія сможетъ отвѣтить намъ на вопросъ, какимъ образомъ родилась и возродилась наука, какимъ образомъ произошло обособленіе той или иной области культуры. Соціологія или психологія объяснитъ намъ, какія свойства бытія человѣческой природы вызвали дѣйствительно существующую науку, искусство и т. д., т.-е. она объяснитъ намъ происхожденіе *бытія* различныхъ областей человѣческой дѣятельности, но не объяснитъ намъ факта реализаціи цѣнностей, какъ цѣнностей, и тѣмъ болѣе не сможетъ разрѣшить вопроса о полнотѣ или законченности культуры. Вращаясь исключительно въ сферѣ цѣнностей и начинаясь только въ сферѣ чистыхъ цѣнностей, философія однако стоитъ предъ внѣ ея лежащимъ фактомъ реализаціи цѣнностей, одинаково не подвѣдомственнымъ ни ей, ни наукамъ о дѣйствительности, т.-е. вообще никакимъ наукамъ, и потому абсолютно ирраціональнымъ. Реализованная цѣнность — это ирраціональный фактъ исторіи, которой абсолютно данъ, т.-е. которой можно только *пережить*, найти, вскрыть.

б) Если переживаніе въ видѣ абсолютно (т.-е. и формально и матеріально) ирраціональнаго факта исторіи указываетъ на начальныя границы философскаго изслѣдованія, то не трудно показать, что и *послѣднее понятіе*, къ которому приходитъ философія, указываетъ съ другой уже стороны на ту же область ирраціональнаго переживанія. Философія, какъ мы знаемъ, ищетъ предпосылки общей значимости культурныхъ цѣнностей. Она не рѣшаетъ проблемъ бытія или вообще какихъ-либо матеріальныхъ проблемъ. Математика доказываетъ теорему Пиѳагора, ре-

лигія «доказываетъ» воскресеніе Христа, — логика же и философія религіи устанавливаютъ формальныя предпосылки теоремы Пиѳагора и воскресенія Христа, а отнюдь не доказываютъ какимъ-то вторымъ способомъ уже доказанныя математикой и религіей истины. Въ этомъ смыслѣ философія ничего не доказываетъ, она не даетъ настоящаго «рѣшенія». Предпосылка не разрѣшаетъ проблемы, а заключаетъ въ себѣ проблему. Вскрывая формальныя предпосылки науки, философія отвѣчаетъ на вопросъ «какъ возможна наука». Но она отнюдь не разрѣшаетъ проблемы возможности науки, ибо возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какъ возможны формальныя предпосылки науки. Логика отвѣтила на вопросъ о возможности науки тѣмъ, что свела его къ другому уже не чисто логическому вопросу, а относящемуся также къ другимъ философскимъ дисциплинамъ. Она только отодвинула проблему, перегнала ее въ другую сферу, но окончательнаго рѣшенія ея все же не дала. Поэтому, съ точки зрѣнія послѣдняго рѣшенія проблемъ, философію слѣдовало бы признать безплодной, если бы, отодвигая проблемы, она не обобщала и и не концентрировала ихъ. Подыскивая, напримѣръ, предпосылки отдѣльныхъ спеціальныхъ наукъ, методологія обобщаетъ въ этихъ предпосылкахъ многочисленныя разрозненныя проблемы, предназодимыя ею при анализѣ исторически данныхъ наукъ. Теорія познанія, устанавливая предпосылки этихъ различныхъ предпосылокъ отдѣльныхъ наукъ или, иначе говоря, устанавливая формальныя предпосылки «науки вообще», еще болѣе обобщаетъ, концентрируетъ проблемы, сведенныя уже методологіей къ методологическимъ формальнымъ предпосылкамъ. Въ этомъ смыслѣ всякая предпосылка, всякое философское понятіе есть неразрѣшенная, а наоборотъ, концентрированная проблема. Поэтому чѣмъ «общѣе» предпосылка, тѣмъ она «проблематичнѣе», ибо она включаетъ въ себя всѣ подчиненныя ей предпосылки-проблемы. Такимъ образомъ «болѣе общая» предпосылка обнимаетъ собою болѣе спеціальныя: достаточно рѣшить какимъ-нибудь образомъ эту болѣе общую предпосылку, чтобы тѣмъ самымъ были бы разрѣшены всѣ тѣ спеціальныя проблемы, въ эту общую предпосылку сведенныя. Достаточно, напримѣръ, рѣшить вопросъ, какъ возможна причинность вообще, чтобы тѣмъ самымъ уже разрѣшить проблему закономѣрности и исторической при-

чинности*). Гегель, выставляя свое понятіе конкретной всеобщности, какъ конкретнаго цѣлаго, обнимающаго болѣе частныя понятія, какъ свои части, несомнѣнно имѣлъ въ виду это отношеніе. Но онъ гипостазировалъ въ реальность это взаимоотношеніе формальныхъ понятій цѣнности, придалъ ему характеръ реальнаго отношенія метафизическаго цѣлаго къ реально содержащимся въ немъ частямъ. Если же отказаться отъ такого отожествленія философской или трансцендентальной всеобщности съ всеобщностью реальнаго цѣлаго, то конкретность общаго философскаго понятія и сведется къ концентрированности и обобщенности содержащейся въ формальной предпосылкѣ проблемы. Такимъ образомъ въ философіи мы только сводимъ, обобщаемъ, концентрируемъ проблему, но не даемъ «послѣдняго рѣшенія». Послѣднее понятіе цѣнности, къ которому приходитъ философія, есть поэтому наиболѣе «проблематичное» понятіе: въ него сведены всѣ тѣ отдѣльныя разрозненныя проблемы, съ которыми пришлось встрѣтиться философскому изслѣдованію. Разрѣшить это послѣднее понятіе—значитъ разрѣшить всѣ вообще проблемы, значитъ найти то «послѣднее рѣшеніе», которое приводитъ къ безмятежной и довлѣющей себѣ мудрости. Философія такимъ образомъ не есть мудрость, σοφία стоиковъ. Философія есть только объективный путь къ мудрости — φιλοσοφία, какъ ее понимали Сократъ и Аристотель. Максимумъ, на что способна философія, — это найти наиболѣе общую предпосылку, найти послѣднее и постольку наиболѣе «проблематичное» понятіе. Но она не въ состояніи разрѣшить эту наибольшую проблему, требовать отъ нея такого рѣшенія, значитъ нарушать границы философскаго изслѣдованія. Послѣднее рѣшеніе можно только п е р е ж и т ь. Въ противоположность знанію, основанному на разумѣ, «мудрость» дается полнотой ирраціональныхъ и субъективныхъ переживаній. Философію можно сравнить съ воронкой, верхнее отверстіе которой—исходный пунктъ философскаго изслѣдованія, нижнее—его конечный пунктъ. Достаточно заткнуть какимъ-нибудь образомъ нижнее отверстіе воронки, чтобы укрѣпить въ ней все содержимое ея. Достаточно пережить наиболѣе об-

*) Срв. мою книгу «Individuelle Kausalität», Ergänzungsheft zu Kantstudien № 15, стр. 144 слл. 1909.

щее понятіе, найти ирраціональное рѣшеніе послѣдней проблемы, чтобы отъ философскаго знанія о проблемахъ притти къ ихъ абсолютному разрѣшенію или, иначе говоря, отъ научной философіи притти къ единому міровоззрѣнію.

в) Мы знаемъ уже, что въ сферѣ имманентнаго бытія единство невозможно. Попытки дать такое единство всегда основаны на смѣшеніи матеріальнаго (всегда частнаго) понятія бытія съ формальнымъ понятіемъ цѣнности. Онѣ ведутъ обыкновенно къ порабощенію одной частью бытія другихъ частей, почему-либо не признанныхъ, къ возведенію одной возможной точки зрѣнія въ единственно возможную. Единство возможно лишь чисто формальное—это и есть единство философіи, которой постольку принадлежитъ освобождающая и примиряющая роль. Мы знаемъ теперь, въ чемъ состоитъ это формальное единство: это не есть единство готоваго рѣшенія, но единство заданной проблемы, единство послѣдняго понятія цѣнности, въ которомъ сведены во едино всѣ тѣ отдѣльныя и разрозненныя проблемы, которыя мы находимъ въ области культуры, вся та расщепленность методовъ и точекъ зрѣнія, которая отличаетъ сферу бытія. Полагая границы различнымъ областямъ науки и культуры, философія тѣмъ самымъ объединяетъ ихъ. Но это формальное философское единство не есть, вообще говоря, «послѣднее единство», доступное только жизни, переживанію. Ибо само оно, какъ мы видѣли, основано на дуализмѣ философскихъ и эмпирическихъ наукъ, на дуализмѣ цѣнности и бытія. Примирить, объединить оба міра какимъ нибудь раціональнымъ доказательствомъ нельзя, такъ какъ дуализмъ обоихъ міровъ есть предпосылка философіи, какъ объективной науки. Можно только признать фактъ реализованной цѣнности и подвергнуть этотъ фактъ тому или иному истолкованію *). Реализація же цѣнностей въ процессѣ исторіи, а въ особенности увѣренность въ ихъ реализаціи въ будущемъ—есть предметъ вѣры, преимущественно религіозной. Постольку и идея міропорядка и идея прогресса есть вѣра въ міропорядокъ и прогрессъ, т.-е. есть объектъ переживанія.

*) Срв. статью Риккерта въ этомъ №, глава III: Истолкованіе смысла.

г) Еще рѣзче этотъ лежащій въ основѣ философіи дуализмъ проявляется какъ дуализмъ формы и содержанія. Гносеологія, какъ мы уже знаемъ, можетъ обосновать закономѣрность вообще, но не гарантировать общую значимость какой-нибудь конкретной матеріальной истины, т.-е. именно теоремы Пиѳагора, закона Бойля и Маріотта и т. п. Она выставляетъ только необходимыя, но не достаточныя условія ихъ матеріальной истинности, доказать которую она всецѣло предоставляетъ соотвѣтствующимъ частнымъ наукамъ о бытіи. Насколько формальная, т.-е. философская истинность не совпадаетъ съ матеріальной истинностью частныхъ наукъ, лучше всего можно видѣть изъ того, что одни и тѣ же неизмѣнные формальные законы одинаково обосновываютъ матеріально истинныя и матеріально ложныя положенія. Такъ напр., законъ противорѣчія, принципъ причинности и другіе логическіе законы въ одинаковой мѣрѣ обосновываютъ и нынѣ матеріально ложное положеніе Коперника о движеніи планетъ по кругамъ и нынѣ болѣе истинное положеніе Кеплера о движеніи ихъ по эллипсамъ. И тотъ и другой законъ «возможны» лишь на основаніи указанныхъ формальныхъ предпосылокъ. И это объясняетъ намъ, почему несомнѣнно ложный законъ Коперника все же представляется намъ не абсолютно ложнымъ, но содержащимъ въ себѣ частицу истины: онъ для насъ не внѣ науки, какъ, напримѣръ, библейскія представленія о происхожденіи міра, а въ началѣ ея. Онъ «необходимо» ведетъ къ однородному съ нимъ закону Кеплера, который опять таки замѣняется принципіально однородными съ нимъ, но матеріально болѣе совершенными формулами. Ибо всѣ эти послѣдовательно вытѣсняющія другъ друга формулы обусловливаются одними и тѣми же формальными предпосылками, дѣлающими возможной ихъ значимость, какъ научныхъ законовъ: въ этомъ и состоитъ ихъ «частичная истинность» и ихъ «принципіальная однородность». Въ этомъ смыслѣ можно говорить о неизмѣнной и абсолютной формѣ, какъ предметѣ чистой логики и вообще чистой философіи, и объ относительномъ, мѣняющемся содержаніи, какъ предметѣ частныхъ наукъ, морали, матеріальныхъ представленій о красотѣ, религіи и т. п.*). Отъ абсолют-

*) Срв. Гуссерль, Логическія изслѣдованія, пер. С. Франка, т. I. стр. 53, 223—224.

ной формы нельзя перейти къ относительному содержанію, между ними лежитъ пропасть, которую не можетъ преступить разумъ, но которую можно только «п е р е ж и т ь», принять во всей ея фактической ирраціональности.

Не трудно видѣть, что всѣ эти четыре понятія переживанія въ концѣ концовъ говорятъ объ одномъ и томъ же. Это разныя стороны одной и той же проблемы: какъ абсолютное проявляется въ относительномъ, внѣвременное во временномъ, безконечное въ конечномъ?

Б. Четыре типа мистицизма.

Проблема эта, въ которой всякій метафизическій мистицизмъ всегда видѣлъ основную философскую проблему, получала различныя рѣшенія соотвѣтственно той сторонѣ ея, которая въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ особенно выдвигалась. Уже сама постановка этой проблемы, неправомѣрная съ точки зрѣнія защищаемой нами здѣсь чистой философіи, предрѣшала то или иное разрѣшеніе ея. Такъ, разсмотрѣнныя нами стороны этой проблемы приводили къ различнымъ типамъ метафизики, точно соотвѣтствующимъ выставленнымъ нами четыремъ понятіямъ переживанія. Мы и перейдемъ теперь къ характеристикѣ этихъ четырехъ главныхъ типовъ мистической метафизики, какъ къ оборотной сторонѣ медали уже разсмотрѣнной нами проблемы переживанія.

α) Наиболѣе мистическимъ характеромъ отличается та группа метафизическихъ ученій, которая исходитъ изъ размышленій, соотвѣтствующихъ нашему первому понятію переживанія. Ирраціональность, первичную данность исходнаго пункта философскаго изслѣдованія метафизика превращаетъ въ интуитивно познаваемую безконечность, изъ которой истекаетъ, эманируетъ нашъ конечный міръ. Такъ, неоплатонизмъ изъ безконечнаго Единаго (Ἓν), недоступнаго никакому раціональному познанію, выводитъ путемъ постепеннаго нисхожденія тотъ конечный и раціонально познаваемый міръ, который насъ непосредственно

окружаетъ. Сначала изъ нераздѣльнаго и неопредѣлимаго въ безконечности своей Единаго излучается божество, затѣмъ разумъ, т.-е. умопостигаемый міръ, который, излучаясь въ свою очередь, переходитъ реально въ духовный міръ, причемъ послѣдней ступенью этого реальнаго процесса эманаціи является матеріальный міръ, въ предѣлѣ—сфера чистой матеріи, являющаяся уже отсутствіемъ всякаго бытія, реальнымъ прекращеніемъ свѣта, излучаемаго изъ безконечнаго Единаго. Реализація безконечнаго въ конечномъ есть реальный процессъ излученія безконечной энергіи и ея ослабленія и распыленія до степени конечнаго и даже небытія. Точно также обстоитъ дѣло и у Спинозы, изъ безконечной субстанціи котораго исходятъ безконечные и въ концѣ концовъ конечные модусы, расположенные въ двухъ аттрибутахъ. Впрочемъ, Спиноза нигдѣ не объясняетъ, почему изъ безконечнаго числа аттрибутовъ субстанціи намъ извѣстны только два. Но и у Спинозы и у неоплатонизма та общая черта, что оба они объясняютъ реализацію абсолютныхъ цѣнностей въ относительномъ и конечномъ мірѣ исторіи посредствомъ изображенія реальнаго процесса происхожденія конечнаго и ограниченнаго міра изъ безконечной и неопредѣлимой первосущности его. Вмѣсто обобщенія и концентраціи преднаходимыхъ проблемъ, эманатизмъ объясняетъ *происхожденіе* міра изъ безконечнаго. Онъ *исходитъ* изъ ирраціональнаго, которое постольку уже и не есть ирраціональное, ибо въ него произвольно вложено уже все то, что желательно объяснить, и что якобы объективно и реально затѣмъ излучается изъ него. Мы же, наоборотъ, *приходимъ* къ ирраціональному, какъ къ предмету чистаго переживанія. Для насъ оно не въ началѣ, а въ концѣ или вѣрнѣе внѣ философіи, и потому оно дѣйствительно ирраціонально, дѣйствительно первично, очищено отъ всякихъ раціональныхъ оболочекъ. *Всѣ же теоріи egressus'a, эманаціи*, наоборотъ, вкладываютъ въ ирраціональное все то, что затѣмъ выводятъ изъ него. Всѣ онѣ являются коррелатомъ первому понятію переживанія, основаны на нарушеніи границъ философскаго знанія и означаютъ потому попытку охватить понятіемъ то, что ему принципіально недоступно и на что указываетъ наше понятіе переживанія, какъ понятіе границы философіи.

β) Философскій методъ сведенія проблемъ, ихъ коцентраціи и обобщенія, приводящій въ концѣ концовъ къ послѣдней проблемѣ, «разрѣшить» которую уже дѣло не философіи, а «переживанія», метафизика превращаетъ въ понятіе regressus'a, т.-е. реальнаго процесса возвращенія конечной души въ безконечное лоно ирраціональной сущности, изъ котораго она, какъ мы видѣли, реально изошла. Если философія есть только знаніе о проблемахъ, только путь къ мудрости, заключающійся въ постепенномъ сведеніи и коцентраціи (а не рѣшеніи) проблемъ, то мистицизмъ, наоборотъ, учитъ постепенному рѣшенію проблемъ, постепенному достиженію все большей и большей мудрости, приводящему на высшей своей ступени къ погруженію въ лоно абсолютной божественной мудрости. Такъ, гражданская доблесть, или этическое совершенство, согласно ученію неоплатонизма, есть первая ступень возвращенія души въ лоно божественной первосущности. Научное значеніе или «діаноэтическое» совершенство есть слѣдующая ступень отрѣшенія души отъ матеріи. Еще выше эстетическое созерцаніе (θεωρία): на этой ступени душа возвращается въ сферу умопостигаемаго и даже божественнаго міра, чтобы на слѣдующей ступени мистическаго экстаза неразрывно слиться съ божествомъ и погрузиться въ единую первосущность. Это высшая ступень мудрости и достиженія. Аналогичныя теоріи встрѣчаемъ мы у Августина, у Скота Эригены и, наконецъ, у Спинозы, по которому возвращеніе индивидуальной души въ лоно безконечной субстанціи совершается путемъ послѣдовательнаго достиженія сначала чувственнаго представленія (imaginatio), затѣмъ разсудочнаго познанія (ratio) и наконецъ мистической интуиціи (cognitio intuitiva), въ которой душа сливается съ божествомъ. Всѣ эти теоріи regressus'a могутъ служить коррелатомъ второму понятію переживанія, которое подвергается въ данномъ случаѣ метафизическому и реалистическому истолкованію.

γ) Менѣе мистическій оттѣнокъ носятъ тѣ метафизическія системы, которыя, исходя изъ необходимости доказать или гарантировать реализацію цѣнностей, вводятъ въ свои философскія построенія понятіе объективно-существующей высшей силы, гарантирующей осуществленіе и пониманіе

нами абсолютныхъ цѣнностей. Мистическій элементъ въ этихъ теоріяхъ затушевывается разнаго рода раціональными доказательствами, но все же нерѣдко проявляется въ нихъ весьма рѣзко. Къ такимъ понятіямъ объективной силы относится, напр., Богъ Декарта, который, въ силу своей благости, не можетъ быть обманщикомъ (Deus non est deceptor), что гарантируетъ намъ, что окружающій насъ міръ не иллюзія, а дѣйствительность. Аналогичное значеніе имѣетъ Богъ у Беркли, у котораго онъ тоже гарантируетъ объективность, а не иллюзорность нашего міра. Но быть можетъ, еще рѣзче, нежели во всѣхъ этихъ, такъ сказать, статическихъ теоріяхъ міропорядка, идея объективной силы, гарантирующей реализацію цѣнностей, проявилась въ философіи исторіи Гегеля. Философія исторіи Гегеля означаетъ динамическую теорію прогресса, т.-е. процесса реализаціи цѣнностей въ исторіи. Для Гегеля прогрессъ не оцѣнка явленій съ точки зрѣнія тѣхъ или иныхъ цѣнностей, а реальный раціонально познанный фактъ послѣдовательнаго раскрытія абсолютнаго духа, въ которомъ заложены всѣ цѣнности, проявляющіяся въ процессѣ исторіи. Объективное существованіе абсолютнаго духа гарантируетъ, такимъ образомъ, прогрессъ, т.-е. реализацію истины, свободы и другихъ цѣнностей въ исторіи. Прогрессъ для Гегеля не предметъ вѣры и не проблема, а раціонально необходимый и до конца опознанный фактъ, до того, что философія можетъ даже предсказать абсолютное достиженіе прогресса, т.-е. «конецъ исторіи». Въ этомъ смыслѣ гегелевская теорія прогресса, приводящая въ концѣ концовъ къ идеѣ ненарушимаго міропорядка, т.-е. состоянія абсолютной реализаціи цѣнностей въ конечномъ мірѣ, можетъ, вмѣстѣ съ уже названными нами теоріями міропорядка, служить коррелатомъ къ нашему третьему понятію переживанія.

б) Наконецъ, коррелатомъ къ четвертому понятію переживанія могутъ служить всѣ тѣ метафизическія ученія, которыя, не удовлетворяясь дуализмомъ формы и содержанія, хотятъ преодолѣть его раціональнымъ путемъ. Такъ, всякій раціонализмъ хочетъ вывести содержаніе изъ формы, законъ тяготѣнія изъ закона противорѣчія, конкретную норму морали изъ формальныхъ этическихъ предпосылокъ. Остатки такого

раціонализма можно встрѣтить даже у Канта, болѣе кого либо другого сознавшаго самостоятельный характеръ философіи. Раціонализмъ, т.-е. стремленіе вывести содержаніе изъ формы, заставилъ, напр., Канта придать этическимъ и религіозно-философскимъ разсужденіямъ характеръ практическаго доказательства безсмертія души и бытія Божія. Отсюда вульгарные критики Канта заключали, что будто бы онъ возстановилъ въ «Критикѣ практическаго разума» всю ту догматическую метафизику, которую разрушилъ въ «Критикѣ чистаго разума». Но въ концѣ концовъ Кантъ никогда не полагалъ, что непосредственную религіозную вѣру въ существованіе конкретнаго Бога можно и нужно вторично доказывать философскими разсужденіями. Матеріальная очевидность существованія конкретнаго Бога въ себѣ самой носитъ доказательства своей значимости, подобно тому, какъ математическая теорема не нуждается ни въ какихъ другихъ философскихъ доказательствахъ. Какъ логика имѣетъ задачей вскрыть формальныя предпосылки математическихъ теоремъ вообще и ихъ матеріальныхъ доказательствъ, такъ и Кантъ своими «практическими доказательствами» хотѣлъ только развить формальныя предпосылки той матеріальной очевидности, съ которой всякій истинно религіозный человѣкъ вѣритъ въ существованіе конкретно являющагося ему и матеріально для него вполнѣ опредѣленнаго Бога. Въ противоположность раціонализму, эмпиризмъ, наоборотъ, выводитъ форму изъ содержанія, законъ противорѣчія изъ конкретныхъ (матеріальныхъ) физическихъ и психологическихъ законовъ. Джемсъ можетъ служить примѣромъ такого эмпиристическаго выведенія формы изъ содержанія въ религіозной области. Апеллируя къ конкретнымъ индивидуальнымъ религіознымъ переживаніямъ и возставая противъ всякаго рода метафизическихъ догматовъ, Джемсъ все же не отказывается отъ философіи религіи, называемой имъ «наукой о религіи». Но вмѣсто того, чтобы ограничить задачу философіи религіи выставленіемъ формальныхъ предпосылокъ религіозныхъ вѣрованій, онъ хочетъ вывести форму изъ содержанія, т.-е. притти къ наиболѣе общимъ религіознымъ истинамъ путемъ обобщенія конкретныхъ религіозныхъ представленій. А это не только приводитъ его къ внесенію единообразія въ по существу «многообразный» религіозный опытъ, но и къ

противорѣчивому и безнадежному предоставленію философіи религіи задачи согласовать, объединить между собой различныя конкретныя религіозныя вѣрованія. То же самое встрѣчаемъ мы и въ теоретической области: если раціонализмъ приводитъ къ растворенію науки въ философіи, то эмпиризмъ—къ растворенію философіи въ наукѣ. Оба нарушаютъ принципъ границеположенія, ведутъ къ отрицанію самодовлѣющаго значенія философіи, какъ науки, имѣющей свой особый предметъ, ни на что иное не сводимый.

В. Переживаніе, какъ пограничное философское понятіе и негативная теологія.

Лучше всего наше понятіе переживанія, какъ пограничное формальное понятіе философіи, можно уяснить себѣ, противопоставивъ его во многихъ отношеніяхъ напоминающему его Божеству негативной теологіи. Вѣдь негативная теологія тоже всегда утверждала абсолютную непознаваемость Божества: Божество ея ἄποιος (Филонъ), т.-е. о немъ нельзя сказать ничего положительнаго, его можно опредѣлить только путемъ отрицанія, оно—«Ничто» (Эккартъ), познать его можно только посредствомъ ирраціональнаго переживанія любви (Николай Кузанскій). Не совпадаетъ ли наша мистика, какъ чистое ирраціональное переживаніе, съ мистикой негативной теологіи, тоже утверждавшей ирраціональность и непознаваемость мистическаго предмета? Отрицая возможность положительнаго опредѣленія Божества, негативная теологія, правда, очень много говорила о немъ и тѣмъ самымъ отчасти нарушала свои же собственныя требованія. Но весьма возможно, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ мистицизмомъ, какъ съ философской теоріей, что предъ нами просто проявленія мистическаго темперамента, не имѣющія никакого философскаго значенія, тѣмъ болѣе, что вѣдь и мы въ свою очередь принуждены были говорить о мистикѣ, вопреки нами же защищаемой неизреченности мистическаго опыта.

Дѣйствительно, между нашимъ понятіемъ чистой мистики и между мистикой негативной теологіи, повидимому, очень много

общаго, и на примѣрѣ негативной теологіи все своеобразіе нашего понятія переживанія, какъ формальнаго отрицанія, должно выступить особенно ярко. Въ противоположность нашему понятію чистой мистики, основанному на формальномъ отрицаніи, негативная теологія давала лишь матеріальное отрицаніе конкретныхъ признаковъ Божества. Отрицая за нимъ матеріальные признаки конкретнаго бытія (какъ, напр., конечность, личный разумъ, личную волю и т. п.), она все-таки утверждала формальные признаки, его опредѣляющіе (какъ, напр., бытіе, хотя бы и не конкретное, и уже всегда причинность, въ видѣ того или иного воздѣйствія его на конкретно опредѣленный міръ). Она, говоря нашими терминами, отрицала мистику, какъ матеріальное знаніе о бытіи, признавая всецѣло «философію мистики», т.-е. формальныя предпосылки цѣнности мистическаго переживанія. Она признавала за Божествомъ «бытіе вообще», «причинность вообще», хотя отрицала возможность абсолютнаго познанія рода этого бытія и причинности путемъ понятія. Она отрицала «максимумъ» предпосылокъ, но тѣмъ самымъ подразумѣвала «минимумъ», т.-е., отрицая тѣ или иные матеріальные признаки, она признавала «матеріальность вообще». А тѣмъ самымъ она признавала и элементы «максимума» (и дѣйствительно, не удерживаясь на точкѣ зрѣнія чистаго отрицанія, сплошь и рядомъ положительно опредѣляла Божество), ибо форма не можетъ быть безъ содержанія: тѣмъ или инымъ путемъ послѣднее непремѣнно должно присоединиться къ первой. Матеріальное отрицаніе, вообще говоря, не есть еще послѣднее отрицаніе, дальше котораго отрицать нельзя. Ибо матеріальное отрицаніе есть все-таки матеріальное знаніе, и какъ таковое оно вращается въ сферѣ формальныхъ предпосылокъ всякаго знанія вообще. Постольку оно отрицаетъ лишь конкретно опредѣленное бытіе, но цѣликомъ предполагаетъ міръ цѣнностей. Поэтому лишь формальное отрицаніе, т.-е. отрицаніе возможности даже формальнаго знанія о предпосылкахъ, есть послѣднее отрицаніе, т.-е. чистое, абсолютное отрицаніе. Слѣдующій примѣръ лучше всего уяснитъ нашу мысль.

Всякій конкретный научный законъ (все равно, обладаетъ ли онъ матеріальной истиной, или нѣтъ), напр., положеніе Коперника о вращеніи планетъ по кругамъ, или Кеплера о вращеніи

ихъ по эллипсамъ, даетъ намъ (ложное или истинное) знаніе о какой-нибудь части дѣйствительности. Онъ даетъ намъ, значитъ, матеріальное знаніе. Мы можемъ получить о немъ, однако, и формальное знаніе, т.-е. знаніе о тѣхъ формальныхъ предпосылкахъ, на которыхъ основывается матеріальная истина или ложность законовъ, дающихъ намъ матеріальное знаніе о данномъ фактѣ. Всякое матеріальное знаніе есть, какъ извѣстно, отвлеченіе отъ дѣйствительности: сама дѣйствительность въ ея безконечномъ многообразіи, дѣйствительность, какъ цѣлое—ирраціональна для матеріальнаго понятія; это послѣднее не въ состояніи охватить ея. Но ирраціональная съ точки зрѣнія матеріальнаго понятія дѣйствительность раціональна съ точки зрѣнія формальнаго понятія *). Ни физика, ни химія, ни какая другая наука своими понятіями не могутъ охватить всего безконечнаго содержанія дѣйствительности. Лишь гносеологія можетъ охватить «дѣйствительность вообще» своими формальными понятіями, т.-е. указать формальныя предпосылки дѣйствительности, какъ матеріала всѣхъ наукъ. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ матеріальнымъ отрицаніемъ, но съ формальнымъ утвержденіемъ, тогда какъ въ первомъ случаѣ мы имѣли дѣло съ двойнымъ (и матеріальнымъ и формальнымъ) утвержденіемъ. Формальному знанію, напр., принципу «причинности вообще» здѣсь не соотвѣтствуетъ никакого матеріальнаго знанія. Тамъ же—формальному знанію, напр. принципу закономѣрности, соотвѣтствовалъ законъ Кеплера, т.-е. матеріальное знаніе. «Принципу причинности» соотвѣтствуетъ «наука вообще», но не конкретный научный законъ. Такимъ образомъ, «вращеніе планетъ по эллипсамъ» раціонально въ обоихъ смыслахъ: матеріальномъ и формальномъ. Дѣйствительность, какъ цѣлое, ирраціональна для частно-научнаго понятія, т.-е. ирраціональна въ матеріальномъ смыслѣ, но раціональна въ формальномъ, т.-е. гносеологія можетъ указать формальныя предпосылки этой матеріально-ирраціональной дѣйствительности (напр., «причинность вообще», «субстанціональность вообще» и т. д.). Но это отрицаніе можно продолжить еще дальше: можно отрицать возможность даже формальнаго знанія, тогда мы получимъ въ обоихъ смыслахъ

*) Срв. «Individuelle Kausalität», стр. 67 сл.

ирраціональное, т.-е. абсолютно ирраціональное, о которомъ невозможно рѣшительно никакое знаніе. Наше понятіе переживанія и есть понятіе такого абсолютнаго отрицанія. Постольку оно и является пограничнымъ понятіемъ философіи, ограничивая область того, что доступно формальному знанію, т.-е. о чемъ возможны формальныя предпосылки. И дѣйствительно, говоря о переживаніи и чистой мистикѣ, мы не давали ему никакихъ даже формальныхъ опредѣленій: мы говорили собственно все время о философіи и ея границахъ и о неправомѣрно преступившемъ эти границы мистицизмѣ, т.-е. не о чистой, а о раціонализированной мистикѣ.

Возникшая до обнаруженія формальной философской проблемы въ ея чистомъ видѣ негативная теологія не могла вообще различать между матеріальнымъ и формальнымъ отрицаніемъ. Подобно всей современной ей философіи, она вращалась въ сферѣ бытія, и потому могла въ лучшемъ случаѣ дать матеріальное отрицаніе. Ея понятіе ирраціональнаго соотвѣтствуетъ болѣе или менѣе нашему понятію матеріально ирраціональнаго (примѣромъ чего служитъ понятіе о цѣломъ дѣйствительности), съ той только разницей, что оно вслѣдствіе недостаточно рѣзкаго разграниченія обѣихъ областей, было не вполнѣ полнымъ. Нужно было сначала войти вообще въ сферу чисто формальнаго, въ сферу цѣнностей, стоящихъ за бытіемъ, чтобы имѣть возможность притти и къ ихъ отрицанію, т.-е. къ совершенному отрицанію. Поэтому негативная теологія своимъ понятіемъ ирраціональнаго Божества дала вообще максимумъ того, что могла для своего времени дать. Съ тѣхъ поръ философія нашла разумъ и возможность знанія тамъ, гдѣ казалось не было ничего, доступнаго знанію. Указывая на границы философскаго разума, на ограниченность этого новаго его завоеванія, мы тѣмъ самымъ въ сферѣ цѣнностей продолжаемъ дѣло негативной теологіи, отрицавшей въ сферѣ бытія. А тѣмъ самымъ мы даемъ настоящую, подлинную негативную теологію, истинную мистику въ ея чистомъ нераціонализированномъ видѣ.

III. ОБЪЕКТИВНАЯ ФИЛОСОФІЯ И МИСТИКА.

Отношеніе философіи къ мистикѣ уже дано въ понятіи переживанія. Мистика, какъ область абсолютно-ирраціональнаго переживанія, лежитъ внѣ философіи, въ противоположность наукѣ, общественности, искусству, догматической религіи, которымъ соотвѣтствуютъ отдѣльные томы философіи. Ей не соотвѣтствуетъ никакого тома, понятіе переживанія, повторяемъ, есть лишь общій переплетъ всей сестемы, состоящей изъ четырехъ только томовъ. Поскольку культура есть совокупность реализованныхъ абсолютныхъ цѣнностей, мистика лежитъ внѣ культуры, ибо лежитъ внѣ міра цѣнностей. Бѣглый взглядъ на прошлое философіи лучше всего уяснитъ намъ это взаимоотношеніе.

Въ моментъ зарожденія своего въ Элладѣ философія обнимала собою все знаніе: она была, съ одной стороны, вообще міровоззрѣніемъ, съ другой стороны—наукой. Наука и міровоззрѣніе, знаніе и мудрость объединялись вмѣстѣ въ философіи. Объективная истина и субъективное переживаніе были такъ тѣсно проникнуты другъ другомъ, что теперь, когда предъ нами одни только объективные слѣды этой философіи, мы видимъ въ нихъ лишь обрывки, лишь символы, указывающіе на полную и живую мудрость, когда-то тѣсно связанную съ ними. Дальнѣйшее развитіе философіи заключалось въ томъ, что отъ этого недифференцированнаго міровоззрѣнія, объединявшаго объективные и субъективные моменты, отдѣлялись постепенно объекивныя себѣ довлѣющія области знанія. Наука, какъ себѣ довлѣющая цѣнность, все рѣзче окристаллизовывалась на фонѣ туманнаго недифференцированнаго міровоззрѣнія, изъ котораго она изошла. Такъ, въ теченіе болѣе чѣмъ двухтысячнаго развитія откололись отъ философіи постепенно всѣ частныя науки о дѣйствительности. Процессъ этотъ завершился на нашихъ глазахъ отдѣленіемъ отъ философіи психологіи и соціологіи, превращеніемъ ихъ въ строго объективныя области знанія, совершенно аналогичныя остальнымъ частнымъ наукамъ о дѣйствительности. Мыслители, сознающіе самостоятельное значеніе философскаго знанія, обыкновенно и противопоставляютъ объективной наукѣ

субъективную философію, какъ міровоззрѣніе. Для нихъ философія—то, что осталось отъ прежней общей недифференцированной мудрости послѣ того, какъ отъ нея откололись частныя науки о дѣйствительности.

Намъ кажется однако, что этотъ процессъ объектированія продолжается и понынѣ. Только теперь отъ философіи, какъ міровоззрѣнія, отдѣляется объективная философія, какъ наука о цѣнностяхъ, какъ новая объективная область знанія съ самодовлѣющимъ значеніемъ. Мы философствуемъ теперь подъ знакомъ этого совершающагося нынѣ высвобожденія философіи, какъ самостоятельнаго знанія, изъ подъ власти субъективной мудрости. Эта черта развитія и налагаетъ на современную философію тотъ характеръ «предпослѣдняго», который такъ неудовлетворяетъ мистически настроенные умы. Чѣмъ рѣзче вырисовываются контуры этой новой объективной области, тѣмъ рѣзче сознается предпослѣдній характеръ предлагаемыхъ ею рѣшеній, тѣмъ настойчивѣе ощущается требованіе послѣдняго «чистаго» мистическаго синтеза. Можно даже вообще сказать, что съ каждымъ такимъ расширеніемъ сферы объективности постоянно возрастало сознаніе невозможности объективнаго разрѣшенія послѣднихъ проблемъ, жажда послѣдняго синтеза. Такъ, эпоха александризма, исключительнаго господства частныхъ наукъ, смѣнилась исключительнымъ же подъемомъ мистицизма. Отграниченіе физическихъ наукъ, какъ независимой области знанія въ эпоху Ренессанса, смѣнилось новымъ взрывомъ мистическаго настроенія. Критика Канта, открывшая самостоятельную область философскаго знанія, тоже вызвала подъемъ мистики. Современное развитіе философіи движется въ томъ же направленіи: оно ведетъ къ углубленію пропасти между сферой объективнаго и сферой субъективнаго, къ освобожденію философіи отъ постороннихъ ей задачъ и къ очищенію мистики отъ раціональныхъ моментовъ. Такимъ образомъ, крайнее «обѣднѣніе» сферы объективнаго ведетъ къ крайнему напряженію ирраціональнаго переживанія. Отсюда мистическая жажда современнаго человѣка.

Развитіе это, ведущее съ одной стороны къ «чистой философіи» (въ частности къ «чистой логикѣ»), съ другой стороны—къ «чистой мистикѣ», можно сравнить съ образованіемъ коралловаго острова, постепенно возникающаго и расширяющагося

среди волнъ океана. Чѣмъ выше поднимаются изъ океана берега этого острова, тѣмъ отвѣснѣе они, тѣмъ глубже дно океана. Чѣмъ рѣзче обрисовывается область чистой философіи, тѣмъ глубже мистическій океанъ и сильнѣе прибой мистическихъ волнъ. Подсознательныя глубины, сказалъ бы уже упомянутый нами Джемсъ.

Съ этой точки зрѣнія можно было бы говорить о «многообразіи», т.-е. о крайнемъ субъективизмѣ мистическаго опыта (Джемсъ), но именно только какъ объ оборотной сторонѣ изложеннаго нами развитія, ведущаго къ объективированію научной философіи, т.-е. къ единству научнаго знанія и культурнаго творчества. Джемсъ правъ въ своихъ мистическихъ мотивахъ. Здѣсь наиболѣе живая и плодотворная черта всѣхъ его философскихъ взглядовъ. Это все тотъ же здоровый и могучій религіозный индивидуализмъ его предковъ, шотландскихъ пуританъ, ничего общаго однако не имѣющій съ произвольно пристегнутымъ къ нему «прагматизмомъ». Умозаключеніе отъ «многообразія» мистическаго опыта къ «многообразію» научнаго опыта, т.-е. переходъ отъ крайняго субъективизма въ мистической области къ крайнему же скептицизму въ научной не только ничѣмъ не доказанъ, но даже, какъ мы видѣли, признаніе субъективизма въ первой области и возможно только наряду съ утвержденіемъ объективизма въ сферѣ науки и вообще культуры, частью которой она является.

Для философіи многообразіе мистическаго опыта означаетъ повторяемъ, лишь невозможность *формальнаго* обоснованія чистой мистики, т.-е. невозможность пятаго тома философіи. Чистая мистика во всѣхъ отношеніяхъ ирраціональна, т.-е. недоступна даже тому крайнему виду знанія, который представляетъ изъ себя чистая философія. Мистика внѣ философіи, о ней возможна только психологія, т.-е. описаніе, житіе, автобіографія. Въ мистическомъ переживаніи слова отдѣляются отъ понятій, лишаются смысла: безсмысленныя слова сплошь и рядомъ сильнѣе и ярче выражаютъ переживаніе и способны передать его другимъ, нежели слова, имѣющія логическій или эстетическій смыслъ. Вспомнимъ хотя бы юродиваго Гришу изъ «Дѣтства» Толстого, безсмысленныя слова котораго открыли Николенькѣ совершенно новый мистическій міръ. Вспомнимъ всѣ тѣ безчис-

ленные примѣры «святыхъ», которые приводитъ Джемсъ въ своей книгѣ о религіозномъ опытѣ, и рѣчи которыхъ или молитвы лишены всякаго смысла. Можно даже сказать, что въ юродивыхъ, лишенныхъ какого бы то ни было смысла и постольку стоящихъ внѣ культуры, какъ бы воплощается чистая мистика, становится осязаемой. Блуждая въ мірѣ окристаллизовавшихся цѣнностей, гдѣ все осмысленно и оформлено, юродивые являются какъ бы живыми воплощеніями самой безформенности, они какъ бы обнажены отъ всѣхъ составляющихъ культуру цѣнностей, отстали отъ нихъ.

Намъ могутъ возразить однако, что, отграничивъ мистику отъ сферы объективнаго творчества, мы тѣмъ самымъ уже сдѣлали все, что въ смыслѣ формальнаго обоснованія вообще можетъ сдѣлать философія. Ибо методъ критицизма, въ особенности въ нашемъ пониманіи, и есть методъ разграниченія отдѣльныхъ областей и объединенія ихъ чрезъ разграниченіе. Обосновать, напр., искусство значитъ—отграничить его отъ другихъ смежныхъ областей культуры, что Кантъ собственно только и сдѣлалъ, указавши въ аналитикѣ «Критики силы сужденія» на четыре момента прекраснаго. Какъ ни правильно кажется на первый взглядъ это замѣчаніе, оно основано однако на недоразумѣніи. Можно дѣйствительно всѣмъ философскимъ понятіямъ придавать разграничивающее и постольку объединяющее значеніе. Такъ, напр., въ логикѣ понятія закономѣрности и индивидуальной причинности отдѣляютъ естествознаніе отъ исторіи. Понятіе причинности вообще отдѣляетъ область науки отъ этической или эстетической сферы. Но и въ этомъ случаѣ нельзя говорить, что философскія понятія только отграничиваютъ ту область, которую онѣ хотятъ обосновать. Это можно сказать только о послѣднихъ понятіяхъ въ этой области (которыя Кантъ называлъ регулятивными принципами), дѣйствительно отграничивающихъ всю эту область въ цѣломъ отъ другихъ областей. Но кромѣ этихъ послѣднихъ понятій имѣются еще менѣе общія философскія понятія, не отграничивающія всей области, а проводящія границы в н у т р и самой этой области, какъ, напр., понятія закономѣрности и индивидуальной причинности, не отграничивающія вообще области науки, а проводящія границы внутри научной области, т.-е. дифференцирующія и такимъ образомъ объ-

единяющія различныя группы наукъ. Лишь наличность такихъ дифференцирующихъ внутри какой нибудь области понятій даетъ право какой нибудь философіи на существованіе. Послѣднія понятія, отграничивающія всю область, возможны лишь, какъ своеобразныя обобщенія этихъ дифференцирующихъ понятій внутри этой области. Такъ, логика разграничиваетъ различныя группы наукъ, приходя въ концѣ-концовъ къ категоріямъ, отграничивающимъ науку вообще, эстетика—различные виды прекраснаго и т. д. Постольку возможны именно логика, эстетика, этика и т. д., и постольку невозможна философія мистики. Нѣтъ тѣхъ внутри области дифференцирующихъ понятій, которыя бы составили отдѣльный томъ философіи. Въ этомъ смыслѣ мы и говорили о понятіи переживанія не какъ объ отдѣльномъ томѣ системы философіи, а какъ объ общемъ ея переплетѣ. Это тѣ послѣднія понятія, которыя отграничиваютъ всю вообще область объективнаго и философскаго отъ того, что абсолютно ирраціонально. Это только указаніе на то послѣднее единство, необходимо лежащее внѣ философіи, которое объединяетъ, разграничивая. Мистика не поддается философскому разграниченію. Она для нея первозданный, абсолютно ирраціональный хаосъ, лишенный какой бы то ни было формы.

Интереснѣйшій примѣръ совершенно противоположнаго воззрѣнія на возможность философіи мистики въ нашемъ смыслѣ или, иначе говоря, философіи жизни представляетъ изъ себя романтика. Проблема философіи жизни представляется намъ основной философской проблемой романтики. Все философское значеніе ея можно было бы свести къ этой проблемѣ, какъ это и пытается сдѣлать Ѳ. А. Степпунъ *). Романтики съ одной стороны хотѣли найти конкретное воплощеніе субъективной цѣнности жизни, аналогичной цѣнности науки, искусства и т. д. Гармонично и всесторонне развитая личность поэта и мудреца, образцомъ которой для нихъ всѣхъ служила многогранная личность олимпійца Гете, должна была быть «мѣстомъ» этой новой цѣнности. Но такое субъективное мѣсто не удовлетворяло субъективизма романтиковъ, ибо всякій субъективизмъ состоитъ не въ отведеніи субъективному фактору возможно большаго мѣста,

*) Ср. статью «Трагедія творчества» въ настоящемъ томѣ «Логоса».

а скорѣе обратно—въ стремленіи возможно больше объектировать субъективный факторъ. Романтики, не удовлетворяясь просто жизнью, хотѣли, наоборотъ, отвести жизни особое мѣсто въ ряду творческихъ культурныхъ цѣнностей и, соотвѣтственно этому, найти особыя формы этой новой замкнутой области. Того не сознавая, они хотѣли жизнь и мистику поставить въ качествѣ особой и наиболѣе цѣнной области, философію же жизни—въ качествѣ особаго тома системы философіи, завершающаго всю систему. Для по существу безформенной жизни они хотѣли найти особую форму, которая необходимо должна была представлять изъ себя сочетаніе и синтезъ всѣхъ остальныхъ формъ. Она должна была быть формой полноты, въ противоположность бѣднымъ отвлеченнымъ формамъ критицизма. Отсюда философія, какъ «химія» Шлегеля и его же Lucinde, давшая однако, вмѣсто особой формы ирраціональнаго, «romantische Verwirrung» всѣхъ формъ *). Отсюда вообще искусственность и педантизмъ классическаго романтизма (особенно Шлегеля). Задавшись по существу противорѣчивой задачей найти форму безформеннаго, т.-е. жизни, романтизмъ необходимо долженъ былъ притти къ хаотическому и произвольному смѣшенію различныхъ формъ. «Lucinde» Шлегеля дѣйствительно ни романъ, ни драма, ни поэма, ни лирическое стихотвореніе, но еще менѣе она сама жизнь, послѣдній синтезъ мистическаго переживанія.

Загубивши этимъ хаотическимъ раціонализированіемъ непосредственность ирраціональнаго переживанія, романтики являютъ намъ примѣръ рѣдкой искусственности и неуравновѣшенности жизни. Какъ далеки они отъ своего идеала—Гете, который, не мудрствуя лукаво, дѣйствительно владѣлъ тѣмъ послѣднимъ «синтезомъ» жизни, къ которому они хотѣли притти съ помощью разума! Въ этой хотя бы и неудавшейся попыткѣ философіи жизни, которая необходимо вытекала изъ критицизма и когда нибудь должна была быть сдѣлана, и заключается громадное философское значеніе романтики.

На примѣрѣ этой попытки романтиковъ выдѣлить жизнь, мистику, въ особую область творческихъ цѣнностей и дать въ качествѣ особаго тома философію жизни, все значеніе нашей

*) Ср. упомянутую статью Ѳ. Степпуна.

формальной «негативной теологіи» должно выступить особенно рѣзко. Жизнь — мистика не представляетъ изъ себя особой области цѣнностей, которую можно противопоставить другимъ областямъ. Если она съ чѣмъ-нибудь связана, то только съ тѣмъ абсолютно субъективнымъ и индивидуальнымъ, что остается отъ личности, если ее обнажить отъ всѣхъ проявленій связаннаго съ цѣнностями культурнаго творчества. У ней нѣтъ особаго своего предмета, въ которомъ она бы кристаллизовывалась подобно культурнымъ цѣнностямъ. Она безпредметна, неуловима, и постольку она—всюду: и у ученаго, и у художника, и у общественнаго дѣятеля, и у религіознаго генія. Форма, съ которой она связана, для нея несущественна: творческій ли это экстазъ, когда вдругъ открывается намъ рѣшеніе той послѣдней проблемы, къ знанію которой мы пришли путемъ долгихъ разсужденій; или экстатическое напряженіе всѣхъ силъ въ моментъ, когда надо дать послѣднее закрѣпленіе дѣлу всей жизни, подготовленному долгими трудами,—это все равно.

Метафизикъ, конечно, никогда не удовлетворится той «повсюдностью», которую мы предоставляемъ чистой мистикѣ, какъ ирраціональному переживанію. Онъ скорѣе удовлетворится хотя бы незначительной, но зато совершенно самостоятельной областью мистики, какъ особой цѣнности. Тотъ лишающій ее всѣхъ правъ на объективность почетъ послѣдняго рѣшенія, который мы ей удѣляемъ, покажется ему недостаточнымъ. Онъ сравнитъ наше пониманіе мистики съ парламентаризмомъ, удѣляющимъ королю максимумъ почета и лишающимъ его всѣхъ правъ. Вмѣсто такого философскаго парламентаризма онъ скорѣе ужъ удовлетворится конституціонализмомъ съ его невыясненностью отношеній и постоянной борьбой противоположныхъ принциповъ. Но тѣмъ самымъ онъ неизбѣжно долженъ будетъ притти либо къ метафизическому монизму, либо къ романтическому хаосу. Философскій же «парламентаризмъ», т.-е. критицизмъ ведетъ къ свободѣ отдѣльныхъ областей науки и культуры.

Изъ всего предыдущаго должно быть ясно, что, несмотря на всю свою близость къ религіозной области, мистика, какъ чистое переживаніе, отнюдь не совпадаетъ съ ней. Религія всегда притязаетъ на объективное значеніе, она не внѣ культуры, по-

добно мистическому переживанію, а часть культуры. Она отлагается въ конкретныхъ благахъ, какъ церковь, молитва, догма. Постольку она «разумна», раціональна, т.-е. о ней возможно философское размышленіе, возможенъ особый томъ философіи. Постольку она не «послѣднее», хотя бы можетъ быть и очень близко подходитъ къ мистическому переживанію въ собственномъ смыслѣ слова. Религіозные геніи, подобно всѣмъ вообще великимъ дѣятелямъ культуры, были большей частью мистиками въ нашемъ смыслѣ слова. Ихъ ирраціональное переживаніе было связано съ религіознымъ творчествомъ, какъ у Гете, напр., оно было связано съ творчествомъ художественнымъ. Но основано оно было не на этомъ предметномъ творчествѣ, оно коренилось въ субъективнѣйшей глубинѣ ихъ индивидуальной жизни. Будучи одни съ Богомъ своимъ, они не притязали ни на какую объективность, наоборотъ, хоронились отъ міра, какъ это прекрасно описываетъ Джемсъ. Но личность съ ея мистикой исчезала, и оставалась религія въ ея чистомъ окристаллизованномъ видѣ, отрѣшенномъ отъ всякой мистики и субъективизма.

Мы не можемъ здѣсь подробнѣе останавливаться на отношеніи мистики къ религіи. Это завело бы насъ въ область философіи религіи, которую мы здѣсь не имѣемъ въ виду. Вернувшись къ чистой мистикѣ, мы хотѣли бы только въ заключеніе еще указать на вѣчный характеръ той послѣдней проблемы, которая открываетъ намъ входъ въ мистическую тайну. Быть можетъ, когда нибудь мечта романтиковъ осуществится, и въ постепенномъ процессѣ расширенія объективной сферы отъ «міровоззрѣнія» отдѣлится новая область, которой въ силу тѣхъ или иныхъ историческихъ условій придадутъ наименованіе «жизни» или «мистики». Въ такомъ случаѣ философія пополнится пятымъ томомъ «философіи жизни». Но и тогда эта «жизнь» не будетъ послѣднимъ, той «чистой мистикой», которую мы здѣсь имѣли въ виду. Послѣдняя проблема просто отодвинется, но какъ и прежде останется объективно неразрѣшенной. Это будетъ въ такомъ случаѣ уже проблема не пятаго, а шестого и т. д., вообще n'аго тома философіи. Ибо омывающій островъ объективности океанъ мистики безконеченъ. Отсюда безконечный характеръ философской задачи, который, въ противоположность Гегелю, такъ ярко ощущалъ Фихте. Отсюда историческая вѣчность фи-

лософской работы, но не гегеліанское небытіе свершенія, а непрерывность накапливающейся традиціи.

Понятая такимъ образомъ философія антидогматична, она не можетъ быть заключена разъ навсегда въ какую нибудь опредѣленную систему. Это вѣчная задача, разрѣшеніе которой безконечно удалено отъ насъ.

Грамматика и исторія языка.

КЪ ВОПРОСУ ОБЪ ОТНОШЕНІИ МЕЖДУ «ПРАВИЛЬНЫМЪ» И «ИСТИННЫМЪ» ВЪ ЯЗЫКОВѢДѢНІИ.

Статья К. Фосслера.

«Милый другъ, всякая теорія сѣра,
но зелено златое древо жизни».
«Grau, teurer Freund ist alle Theorie,
Doch grün des Lebens goldner Baum».
(Faust).

Съ точки зрѣнія чисто грамматической это предложеніе безупречно; словесно *) оно правильно.

Разсматривая болѣе сокровенный или философскій его смыслъ, мы можемъ признать его истиннымъ или ложнымъ; но этотъ вопросъ здѣсь не подлежитъ нашему рѣшенію.

Что же касается его буквальнаго или эмпирическаго смысла, то необходимо его признать ложью, ибо, во-первыхъ, теорія не обладаетъ цвѣтомъ, а во-вторыхъ, жизнь не есть дерево.

Сверхъ того, это предложеніе грѣшитъ и противъ формальной логики. Оно содержитъ въ себѣ противорѣчіе или логическую неправильность, поскольку дерево можетъ полагаться либо зеленымъ, либо золотымъ, а не заразъ и золотымъ, и зеле-

*) Не рѣшаясь вводить терминъ «языковый», мы принуждены переводить нѣмецкое «sprachlich» различными словами: «словесный», «лингвистическій», а также съ помощью род. пад. «языка», «рѣчи» и т п.
Редакція.

нымъ. Исключеніе можно было бы допустить лишь въ томъ случаѣ, если бы золотыя части были заранѣе указаны въ отличіе отъ зеленыхъ.

Слѣдовательно, философская ложь, эмпирическая безсмыслица и даже логическая неправильность могутъ быть явлены въ формѣ, съ точки зрѣнія языка вполнѣ корректной. Грамматическая правильность не имѣетъ ничего общаго съ прочими эмпирическими, историческими и логическими правильностями. Столь же мало общаго она имѣетъ и съ истиной. Въ царствѣ лжи и заблужденій нѣтъ ничего такого, что не могло бы быть выражено въ стилистически безукоризненной словесной оболочкѣ.

Но если, такимъ образомъ, грамматическая правильность не основана ни на логической правильности, ни на какой-нибудь иной предметной истинности или правильности, то—на что же она опирается?

Прежде всего—на словоупотребленіе, на правило или обычай опредѣленной лингвистической группы. Грамматическая неправильность есть нарушеніе usus'a языка. Грамматика кодифицируетъ usus и пытается укрѣпить его, поскольку онъ подверженъ колебаніямъ. Поэтому грамматика преимущественно интересуетъ того, кто желаетъ ознакомиться съ языкомъ, т.-е. съ его usus'омъ. Сущность грамматики заключается прежде всего въ ея педагогической задачѣ. Въ силу этого педагогическаго характера и задачи, она стремится къ возможно большей наглядности и понятности и дѣлится, въ зависимости отъ спеціальныхъ цѣлей преподаванія языка, на рядъ школьныхъ грамматикъ для начинающихъ, для старшаго возраста, для нѣмцевъ или англичанъ, для купцовъ, для писателей, экзаменующихся и т. д.

Поскольку, однако, грамматика ставитъ себѣ цѣлью не только стать наглядной, понятной и упорядоченной, но и быть дѣйствительно плодотворной и общезначимой, постольку изъ ея педагогическаго характера развивается другой характеръ, а именно—догматическій. Какъ только usus становится колеблющимся и неяснымъ, грамматика должна сказать рѣшающее слово и попытаться утвердить его, такъ какъ нѣчто неясное и колеблющееся не можетъ служить предметомъ преподаванія. Такимъ образомъ, школьная грамматика порождаетъ авторитетную или догматическую; назовемъ ее академической грамматикой. Она

не желаетъ, подобно своей матери, облегчать усвоеніе языка, она не желаетъ быть посредницей при передачѣ языка, но хочетъ рѣшать, утверждать, опредѣлять, диктовать и повелѣвать во всѣхъ вопросахъ, касающихся этого послѣдняго. Она стремится къ возможно большей авторитетности.

Но всякій авторитетъ долженъ быть обоснованнымъ, а всякій догматъ, даже и лингвистическій,—оправданнымъ. Поскольку академическая грамматика хочетъ устранить нѣкоторыя злоупотребленія языка и придать значеніе нѣкоторымъ новымъ правиламъ, она волей-неволей сталкивается съ вопросомъ объ основаніяхъ этихъ правилъ и причинахъ различныхъ лингвистическихъ обычаевъ. Тутъ дѣло касается теоретическаго знанія. Практическая потребность въ преподаваніи и установленіи правилъ незамѣтно породила научную проблему. На этомъ мѣстѣ выростаетъ третья группа грамматикъ: научныя грамматики.

Но къ сожалѣнію, это отграниченіе и освобожденіе научныхъ задачъ отъ практическихъ совершалось лишь постепенно и медленно, при томъ съ недостаточной полнотой и аккуратностью при дѣленіи. Благодаря этому возникли помѣси теоретически-практическихъ и практически-теоретическихъ грамматикъ. Такого рода ублюдочнымъ существомъ прежде всего является такъ называемая логическая грамматика.

Логическая грамматика пытается обосновать usus языка, т.-е. грамматически правильное, при помощи логически правильнаго. Задача ея состоитъ въ томъ, чтобы доказать и вывести технику языка изъ техники мышленія. Она полагаетъ, что основнымъ логическимъ понятіямъ соотвѣтствуютъ основныя грамматическія формы. На первый взглядъ кажется, будто все обстоитъ превосходно. Въ основѣ имени существительнаго лежитъ понятіе субстанціи, въ основѣ прилагательнаго—качество, въ основѣ нарѣчія—модальность, въ основѣ системы склоненій и спряженій—понятія относительности и т. д. Логическая грамматика утверждаетъ, что можетъ объяснить, почему прилагательное имѣетъ степени сравненія, а существительное не имѣетъ. Первое соотвѣтствуетъ категоріи потенціальности, и только потенціальное способно обладать степенью; послѣднее же соотвѣтствуетъ категоріи дѣйствительности, и лишь, въ качествѣ чего-

то дѣйствительнаго, оно можетъ имѣть число, родъ и членъ *).

Жаль только, что грамматическая логика нигдѣ и никогда не покрывается истинной логикой. Жаль, что языкъ нельзя пріучить къ тому, чтобы не злоупотреблять именемъ существительнымъ, т.-е. представителемъ понятія субстанціи, для выраженія модальныхъ, относительныхъ и даже нереальныхъ значеній, къ тому, чтобы не возводить прилагательнаго въ субстанцію, не полагать субстанціи въ сравнительной степени, не измѣнять множественности въ качество, не передвигать дѣйствительности въ будущность, не превращать возможнаго въ абсолютное,—словомъ, не смѣшивать категорій самымъ безпорядочнымъ образомъ. При томъ, именно величайшіе и наиболѣе достойные удивленія геніи языка доводятъ до крайности эту нелогичную игру.

Несоотвѣтствія между грамматическими функціями и логическими категоріями до такой степени очевидны, что даже самые неисправимые интеллектуалисты уже не осмѣливаются болѣе ихъ отрицать. Но они стараются выпутаться изъ затруднительнаго положенія, говоря, что логическая правильность нигдѣ и никогда не достигнута, что она представляетъ собой идеалъ, даже е д и н с т в е н н ы й идеалъ, къ которому должна стремиться и на самомъ дѣлѣ стремится грамматическая техника языка. Они утверждаютъ, что развитіе языка движется въ направленіи къ логикѣ, что каждый современный языкъ идетъ навстрѣчу прогрессирующей интеллектуализаціи.

Однако, всякая техника — что именно забываютъ интеллектуалисты—имѣетъ свой идеалъ, т.-е. мѣрило своей правильности въ себѣ самой, а не внѣ себя и не надъ собой. Печаленъ тотъ художникъ, который руководился бы техникой мыслителя, и печаленъ музыкантъ, который пользовался бы техникой поэта или математика. Всюду, гдѣ существуетъ особая техника, ео ipso существуетъ особая мысль, особая идея. Техника художника служитъ художественной мысли, техника музыканта—музыкальной идеѣ. Эту простую истину, гласящую, что идея языка есть нѣчто себѣ довлѣющее, независимое отъ всего другого и въ частности существенно отличное отъ логической идеи,—все

*) Такую попытку вполнѣ серьезно произвелъ еще въ 1907 г. Jac. von Ginneken, Principes de linguistique psychologique.

снова и снова забываютъ. Поэтому логическая грамматика, представляющая собой помѣсь разныхъ теченій, не въ силахъ исполнить своего назначенія и постольку теряетъ свое право на существованіе *).

Итакъ, если академическая грамматика на самомъ дѣлѣ желаетъ видѣть свой лингвистическій догматъ оправданнымъ и обоснованнымъ, то ей необходима вторая, болѣе жизнеспособная, болѣе научная грамматика—дочь. Ею хочетъ быть психологическая грамматика. — Она пытается свести нормы usus'a языка къ душевнымъ, точнѣе психофизическимъ законамъ. Въ основѣ usus'a языка лежитъ, съ одной стороны, физическая привычка рѣчи, способность членораздѣльнаго произношенія (Artikulationsbasis), съ другой же стороны, — психическая привычка мышленія, такъ называемая ассоціація представленій. Къ какому же роду принадлежатъ эти привычки членораздѣльнаго произношенія (артикуляціи) и ассоціаціи? Представляютъ ли онѣ собой прирожденную или пріобрѣтенную способность, природную или культурную, физическую или духовную, закономѣрную или свободную, предопредѣленную или непредопредѣленную? Ясно, что психологическая грамматика находится на философскомъ распутьи. Исходя изъ потребностей академической грамматики, требующей все настойчивѣе твердыхъ нормъ и законовъ и нуждающейся въ оправданіи, она первоначально избираетъ первый путь и высказывается въ пользу естественной, прирожденной, физически обоснованной предопредѣленности нашихъ артикулаторныхъ и ассоціативныхъ процессовъ рѣчи **). Она всюду провозглашаетъ законы звуковъ, законы или аналогіи мышленія, во всѣхъ областяхъ, въ фонетикѣ, въ морфологіи, въ синтаксисѣ доказываетъ естественную обусловленность процессовъ рѣчи. При томъ, такая грамматика не терпитъ исключеній, не допускаетъ ихъ. Каждая форма языка подчинена законамъ природы, всякое произволь-

*) Интересную и поучительную главу изъ исторіи крушенія логической грамматики далъ Cire Trabalza, Storia tella grammatica italiana. Миланъ 1908.

**) Мы отнюдь не отрицаемъ, что психологическая грамматика вступала и на второй путь. Здѣсь рѣчь идетъ—въ цѣляхъ упрощенія—исключительно о натуралистически и детерминистически окрашенной психологіи, точнѣе—психологической грамматикѣ.

ное вмѣшательство есть глупость или болѣзнь. Но, значитъ, глупостью и произвольностью отличается прежде всего сама академическая грамматика. Истинная грамматика представляетъ собой законъ природы, ей не нужны никакія академическія наставленія. Такимъ образомъ, детерминизмъ, въ которомъ нуждается именно академическая грамматика, приводитъ дочь ея—психологическую грамматику—къ грѣху матереубійства. Эта послѣдняя отрицаетъ и проклинаетъ ту потребность, которая ее же самое породила: потребность въ грамматической дисциплинѣ, воспитаніи и правильности. Поскольку она технику языка сводитъ къ механической или детерминистической техникѣ природы, она оказывается такимъ же ублюдкомъ, какъ и ея сестра—логическая грамматика.

Но если лингвистическій usus нельзя вывести ни изъ законовъ логики, ни изъ законовъ природы, то приходится объяснять его изъ него же самого. Иными словами, usus языка A долженъ быть разсматриваемъ, какъ порожденіе предыдущихъ usus'овъ языка—B, C, D, и т. д. Тутъ задача заключается въ томъ, чтобы найти генеалогію лингвистическихъ usus'овъ и группъ. На сценѣ появляется третья дочь—историческая грамматика. Она изслѣдуетъ всѣ формы съ точки зрѣнія ихъ древности, происхожденія и исторической правомѣрности. При этомъ выясняется, что всякая форма, всякій лингвистическій usus имѣетъ своихъ предковъ, имѣетъ свою правомѣрность. Часто именно тѣ звуковые образы или конструкціи, которыя академическая грамматика считаетъ ошибочными, отличаются длинной и блестящей родословной; и часто самыя упадочныя формы языка обладаютъ наиболѣе славными предками. Чѣмъ безцеремоннѣе дѣйствуетъ историческая грамматика, тѣмъ она успѣшнѣе растворяетъ значимость языка въ его бытіи, обнаруживаетъ относительность всего временнаго, подвергаетъ опасности и даже совершенно разрушаетъ понятіе лингвистической правильности, т.-е. основу и фундаментъ академической грамматики.—Словомъ, историческая грамматика со своимъ релятивизмомъ оказывается столь же ублюдочной, какъ психологическая грамматика со своимъ детерминизмомъ и логическая со своимъ интеллектуализмомъ; подобно этой послѣдней, она тоже приводитъ къ грѣху матереубійства. Не надо быть глубокомысленнымъ астрологомъ, чтобы сумѣть предсказать съ

абсолютной достовѣрностью скорое научное крушеніе этихъ трехъ типовъ такъ называемой научной грамматики.

Наше современное языковѣдѣніе, если я не ошибаюсь, находится въ періодѣ полной безпомощности и отчаяннныхъ попытокъ вдохнуть новую жизнь въ эти разсмотрѣнныя нами смертельно больныя теоретическія грамматики. Прививая испорченную кровь одной грамматики другой и пытаясь толковать историческую грамматику логически или психологически, а логическую исправлять или углублять исторически или психологически, можно, правда, замедлить, но не предотвратить ихъ общее крушеніе.

Тотъ фактъ, что въ основныхъ принципахъ языкознанія совершается переворотъ и происходитъ тяжелый кризисъ, скрывается и маскируется до нѣкоторой степени благодаря внѣшней суетливости и усерднымъ, болѣе или менѣе близорукимъ, отдѣльнымъ изслѣдованіямъ въ предѣлахъ прежнихъ теченій; но отрицать его нельзя.

Если я не ошибаюсь, мы стоимъ приблизительно предъ слѣдующей альтернативой. Или —школьная и академическая грамматика, а также лежащее въ основѣ ихъ понятіе лингвистической правильности представляютъ собой произвольныя требованія практической жизни и лишены всякихъ разумныхъ, научно доказуемыхъ основаній. Въ такомъ случаѣ ученіе психологическихъ и историческихъ грамматикъ, конечно, соотвѣтствовало бы истинѣ: въ языкѣ нѣтъ ни правильнаго, ни неправильнаго. Долой школы, долой академіи; воспитаніе языка нелѣпо и неестественно. Языки должны разрастаться и развиваться сами собой, свободно и естественно. Между школьной и научной грамматикой нѣтъ взаимодѣйствія, нѣтъ взаимнаго оплодотворенія, вообще нѣтъ никакого отношенія. Полное взаимное равнодушіе, какъ пропасть отдѣляетъ практическій умъ отъ теоретическаго, учителя отъ изслѣдователя. — Или — требованіе лингвистической культуры, дисциплины и воспитанія языка правомѣрно; тогда должны существовать пути и средства для теоретическаго и строго научнаго обоснованія этого практическаго требованія. Но въ такомъ случаѣ—долой грамматику истористовъ и психологистовъ.

Было бы безумiемъ медлить хотя бы мгновеніе предъ этой альтернативой. Школа и воспитаніе въ языкѣ такъ же, какъ и

всюду, необходимы и потому правомѣрны; и именно поэтому понятіе лингвистической правильности должно имѣть твердую научную основу. Для того чтобы ее отыскать, обратимся сначала къ анализу понятія о правильномъ вообще.

Правильность (Richtigkeit) отличается отъ истинности (Wahrheit). Почему человѣкъ, сравнительно легко перенося упрекъ въ неправильности своего мышленія или дѣйствія, столь трудно, а вообще говоря, даже совсѣмъ не переноситъ упрека во лжи? Неправильное можно сдѣлать правильнымъ или исправить. Неправильную работу приходится исполнить заново. Наше недовольство по поводу неправильнаго относится къ потерянному нами времени и работѣ, но не къ намъ самимъ. Укоръ въ неправильности влечетъ за собой по существу экономическое, а не этическое угрызеніе совѣсти.

Называя свою работу неправильной и даже въ корнѣ неправильной, мы тѣмъ самымъ отрекаемся отъ нея. Сужденіе или признаніе: «неправильно» изолируетъ всякій трудъ, т.-е. отдѣляетъ его отъ его же творца. Сужденія же «истинно» или «ложно» касаются не труда, какъ такового, не изолированнаго произведенія. Они направлены и не на автора, взятаго въ отдѣльности, а строго говоря, на внутреннюю связь между авторомъ и произведеніемъ, т.-е. на самый творческій актъ, на жизненный нервъ духа. Задѣвая душу произведенія, это сужденіе задѣваетъ душу творца его. Вѣдь вообще человѣческія души возможно задѣть не иначе, какъ задѣвая ихъ произведенія и поступки.

Слѣдовательно сужденіе «истинно-ложно» является болѣе глубокимъ или первичнымъ; сужденіе же «неправильно-правильно»— вторичнымъ. Правильное, значитъ, составляетъ экономическую, или техническую внѣшнюю сторону истиннаго. Когда я стремлюсь обнаружить ту истину, которой я преисполненъ, и выразить ее, напр., въ наукѣ или въ искусствѣ, то могу реализовать ее не иначе, какъ посредствомъ извѣстной техники или экономіи, т.-е. именно только въ правильной или неправильной формѣ. Всякій знаетъ, что существуютъ поэты, обладающіе незначительной долей поэтической истины, но отличающіеся выдающейся техникой, какъ, напримѣръ, Скрибъ или Сарду. Равнымъ об-

разомъ случается, что мыслители и изслѣдователи, преисполненные глубочайшихъ научныхъ истинъ, выражаютъ свои идеи технически несовершеннымъ или диллетантскимъ способомъ. Предикаты истиннаго и правильнаго, стало быть, относятся другъ къ другу такъ, что при максимумѣ правильности достаточенъ минимумъ истины, а минимумъ правильности способенъ охватить максимумъ истины. Слѣдовательно, эти понятія отнюдь не покрываются; однако они также и не исключаютъ другъ друга. Они взаимно другъ друга обусловливаютъ. Поэтому они не могутъ находиться во враждѣ, въ соперничествѣ или, говоря языкомъ логики, быть противоположными другъ другу. Въ виду того, что они не конкурируютъ между собой, нельзя логическимъ путемъ даже мысленно представить себѣ возможность равновѣсія между истиннымъ и правильнымъ. Всегда долженъ оказаться перевѣсъ либо въ ту, либо въ другую сторону, поскольку или правильное служитъ цѣлямъ истиннаго, или истинное—цѣлямъ правильнаго. Тамъ, гдѣ истинное и правильное принципіально враждуютъ между собой или взаимно исключаютъ другъ друга или вступаютъ въ безпорядочныя соединенія, тамъ возникаетъ то логически недопустимое явленіе, съ которымъ мы познакомились, разсматривая отношеніе научныхъ грамматикъ къ практическимъ.

Въ грамматикѣ господствуетъ лингвистическая правильность. Ни одна разумная грамматика не подниметъ вопроса о лингвистической истинѣ. Для грамматики все дѣло заключается въ техникѣ или экономіи лингвистической мысли, при чемъ эта послѣдняя не доказывается, а имплицитно предпосылается. Когда историческая грамматика изслѣдуетъ исторію этой техники, а психологическая грамматика—психофизическую обусловленность послѣдней, то объектомъ всегда остается именно техника или экономія языка; однако, съ самимъ языкомъ, съ мыслью языка или съ его истиной эти, такъ называемыя, научныя грамматики непосредственно имѣютъ столь же мало общаго, какъ и школьная грамматика. — Пока историческая и психологическая грамматики сознаютъ, что онѣ способны познать лишь практическое примѣненіе языка, а не сущность его, до тѣхъ поръ онѣ имѣютъ полезное практически-научное значеніе. Но какъ только онѣ покушаются на обоснованіе или защиту, опроверженіе или

разрушеніе практическихъ грамматикъ, онѣ становятся непригодными.

Только при помощи науки о лингвистической истинѣ возможно обосновать, доказать и познать предметъ всѣхъ грамматикъ, т.-е. лингвистическую правильность. Конечно, было бы несравненно удобнѣе начисто отрицать существованіе лингвистической истины или лжи, т.-е. существованіе мысли языка, подобно тому, какъ это дѣлала логическая грамматика. Но, какъ явствуетъ изъ нашей предшествующей аргументаціи, это невозможно.

Что такое мысль или истина языка?

Съ точки зрѣнія логической мысли такое утвержденіе, какъ «златое древо жизни зелено», неправильно; съ точки зрѣнія лингвистической оно правильно. A говоритъ: столъ круглъ. B говоритъ: онъ четырехъуголенъ. C говоритъ: онъ треугольный. D говоритъ: этотъ четырехъугольный столъ имѣетъ круглую форму треугольника. Въ отношеніи къ одному только языку каждый изъ нихъ высказалъ нѣчто правильное. Предположимъ, что D своимъ нелѣпымъ утвержденіемъ захотѣлъ позабавиться или пошутить и проявить задоръ своего темперамента, тогда предложеніе его носитъ характеръ лингвистической истины. Но если предположить, что вышеприведенныя слова произнесены имъ въ одурманенномъ состояніи, безъ всякаго смысла и значенія, то надобно признать, что въ такомъ случаѣ выраженное имъ вообще не относится болѣе къ языку, а составляетъ просто нѣкоторый шумъ или сострясеніе воздуха, которое вслѣдствіе благопріятной случайности въ ушахъ слушателя получаетъ комическое значеніе. Итакъ, все зависитъ отъ значенія, отъ гармоніи между звукомъ и смысломъ. Языку присуща истинность, поскольку онъ обладаетъ смысломъ,—ложность, поскольку онъ лишенъ смысла. Попугаи и фонографы говорятъ лишь для того, кто самъ въ производимый ими шумъ вкладываетъ смыслъ; сами по себѣ взятые—они не говорятъ.

Такъ какъ въ жизни языка, напримѣръ, въ разговорѣ между вышеуказанными A, B, C и D, всѣ формы языка одинаково равноправны, то возникаетъ вопросъ, которая изъ этихъ безчисленныхъ лингвистическихъ и смысловыхъ формъ является наиболѣе цѣнной, истинной? Безъ сомнѣнія та форма, которая рѣзче всего

выдѣляется. Но выдѣляться она не можетъ путемъ отрицанія другихъ формъ, она не можетъ также ихъ исключать или включать потому, что она не есть логическая форма; всякое проявленіе въ сферѣ языка имѣетъ собственный, индивидуальный, самостоятельный смыслъ. — Но поскольку языкъ есть форма, постольку въ самомъ дѣлѣ одна форма исключаетъ другую; поскольку, однако, онъ есть смыслъ, постольку болѣе обширное содержаніе включаетъ въ себя меньшее. Слѣдовательно, истиннымъ и наиболѣе цѣннымъ оказалось бы то произведеніе языка, которое съ формальной стороны представляло бы самое своеобразное, исключительное и индивидуальное, а со стороны содержанія — самое многостороннее, всеобъемлющее и универсальное сочиненіе. Исключительнѣйшая индивидуальность въ связи со всеобъемлющей универсальностью — вотъ идеалъ лингвистической мысли. Какъ видно безъ дальнѣйшихъ разсужденій, это есть идеалъ писателя, живописца, музыканта, вообще каждаго художника. Идея языка по существу есть поэтическая идея, истина языка есть художественная истина, есть осмысленная красота. Поскольку мы порождаемъ словесные образы, мы всѣ тоже являемся поэтами и художниками, правда, въ обыденной жизни—весьма незначительными, посредственными, отрывочными и неоригинальными художниками. Наша обыденная рѣчь не стоитъ того, чтобы ее подвергали анализу, въ качествѣ поэзіи или искусства. Но крошечная словесная капля какого-нибудь болтуна въ конечномъ счетѣ проистекаетъ изъ того же источника, какъ и безконечный океанъ какого-нибудь Гете или Шекспира.

Мы знаемъ, чему подчинено ученіе о правильности языка, т.-е. практическая грамматика. Она служитъ языку, какъ искусству, и научаетъ насъ техникѣ словесной красоты. Кромѣ того, ясно, на какомъ фундаментѣ академическая грамматика въ спорныхъ вопросахъ, касающихся правильнаго usus'a языка, должна основывать свой авторитетъ и фактически всегда основывала, слѣдуя правильному инстинкту: на художественной способности, на чувствѣ вкуса и на развитіи вкуса рѣчи, на примѣрѣ художниковъ языка.

Подъ вкусомъ обыкновенно понимаютъ не свободно дѣйствующую, творческую художественную способность, а скорѣе по-

дражающую, выбирающую и воспроизводящую способность. Вкусъ поддается воспитанію и нуждается въ немъ, тогда какъ продуктивный геній — по крайней мѣрѣ, поскольку онъ оригинально творитъ—и не поддается ему, и не нуждается въ немъ. Въ конкретныхъ случаяхъ, т.-е. у живого человѣка, продуктивная и воспроизводящая художественная способность, вкусъ и геніальность постоянно находятся въ неразрывной связи. Подражаніе и оригинальность, кропанье и образцовая работа всюду переплетаются другъ съ другомъ. Задача художественной критики заключается въ томъ, чтобы ихъ обособить.

Величайшія и образцовыя произведенія слова, которыми занимается исторія литературы, представляютъ собой, если и не исключительно, то по преимуществу и по существу продукты творческаго генія. Оригинальность или эстетическая цѣнность ихъ должна быть объясняема изъ природы генія, а не изъ вкуса времени. Изученіе лингвистическаго вкуса времени подготовляетъ почву для такого объясненія, однако само не въ состояніи его дать.—Сверхъ того, изслѣдователь вкуса не можетъ ограничиться разсмотрѣніемъ однихъ лишь образцовыхъ произведеній; ему приходится спуститься въ область подражаній и самой неоригинальной безвкусицы рѣчи. Для исторіи вкуса или чувства рѣчи все то, что исторія литературы оставляетъ въ сторонѣ, оказывается крайне интереснымъ,—и наоборотъ.

Но что же представляетъ собой такая исторія лингвистическаго вкуса? Существуетъ ли она? Возможна ли она? До сихъ поръ она, насколько мнѣ извѣстно, не выходила за предѣлы отрывочныхъ начинаній. Она является величайшимъ и важнѣйшимъ дезидератомъ современнаго языковѣдѣнія, и, быть можетъ, когда-нибудь ей и удастся включить въ себя, углубить и очистить психологическую и историческую грамматику, которая при своей ублюдочности не есть ни грамматика, ни исторія языка, не имѣетъ ни практическаго, ни теоретическаго характера.

Въ самомъ дѣлѣ, и въ этомъ суть интересующей насъ проблемы, всякое измѣненіе и развитіе языка въ конечномъ итогѣ составляетъ продуктъ вкуса или эстетическаго чувства говорящаго лица. Большинство языковѣдовъ уже отказалось отъ мысли, будто развитіе языка есть результатъ абстрактныхъ законовъ и аналогій звука. Однако, пока лишь немногіе признали (какъ

напр. Hugo Schuchardt) вкусъ дѣйствующимъ факторомъ въ исторіи языка. Обыкновенно же стараются показать, какіе практическіе природные и культурные факторы измѣняютъ и опредѣляютъ языкъ. При этомъ указываютъ на политическія, административныя, географическія, геологическія, антропологическія данныя, правовыя, церковныя, экономическія, общественныя и т. п. потребности и средства. Говорятъ, что желѣзная необходимость выковываетъ формы языка, что судьбу языка рѣшаетъ власть оружія и денегъ, т. е. въ концѣ концовъ—слѣпая сила природы. Вкусъ и чувство языка въ сравненіи съ этими земными, элементарными силами имѣютъ не больше значенія, нежели безсильная академическая грамматика.

На самомъ же дѣлѣ, это невѣрно, отъ нихъ многое и даже все зависитъ. Когда нѣмецъ перенимаетъ отъ англичанина крылатое слово made in Germany и включаетъ его въ свой родной языкъ, то для этого имѣется два рода основаній: причины практическаго и эстетическаго порядка. Практическими основаніями служатъ тѣ, которыя сблизили и ознакомили нѣмца съ англійской поговоркой. Въ данномъ случаѣ, таковыми являются факторы величайшей экономической конкурренціи и борьбы, которую когда-либо приходилось видѣть человѣчеству. Однако, заставить нѣмецкаго купца высказать эту поговорку не въ состояніи ни всемогущество Англіи, ни заманчивые расчеты на барышъ въ душѣ самого купца. Тутъ въ качествѣ рѣшающаго момента долженъ выступить другой, эстетическій факторъ. Юморъ, шутливость, иронія нѣмецкаго купца, съ которыми онъ разсматриваетъ враждебный предложенный ему оборотъ рѣчи, мѣняютъ первоначальное непріятное значеніе поговорки, придаютъ ей новый смыслъ, наполняютъ англійскіе звуки нѣмецкимъ духомъ, даже нѣмецкимъ образомъ мыслей. Лишь послѣ такого истолкованія чужой поговорки въ своемъ смыслѣ нѣмецъ можетъ начать питать чувство эстетической симпатіи по отношенію къ чуждой ему формѣ.

Допустимъ, что другой нѣмецкій купецъ только по привычкѣ, не отдавая себѣ отчета въ значеніи и истолкованіи, наклеиваетъ этотъ англійскій рекламный ярлычокъ на свой нѣмецкій товаръ. Допустимъ далѣе, что при употребленіи этого крылатаго слова онъ сознаетъ одни только практическіе мотивы,—все же и въ этомъ случаѣ у такого небогатаго мыслями купца имѣется налицо

эстетическій мотивъ. Правда, онъ не совершилъ въ сферѣ языка никакого эстетическаго дѣйствія, но только удовлетворился таковымъ. Но даже если бы онъ удовлетворился не подъ вліяніемъ хорошаго вкуса, а подъ вліяніемъ отсутствія вкуса и безвкусицы, то все-таки—и безвкусица есть форма вкуса и служитъ, если не плюсомъ, то, по крайней мѣрѣ, минусомъ въ эстетическомъ причинномъ ряду. Ни малѣйшее измѣненіе звуковъ не совершается въ языкѣ помимо извѣстной эстетической симпатіи и нѣкотораго удовлетворенія, являющихся дѣйствіемъ лингвистическаго чувства или вкуса.

Въ какихъ временныхъ и пространственныхъ рамкахъ происходитъ подобное измѣненіе языка,—это зависитъ отъ практическихъ условій внѣшняго и внутренняго, природнаго и культурнаго порядка. Однако, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, у всякаго индивида, во всѣ времена и при всѣхъ обстоятельствахъ сама возможность и самый фактъ осуществленія такого измѣненія обусловленъ глубоко скрытымъ, почти незамѣтнымъ эстетическимъ механизмомъ.

Форму нашей рѣчи можно сравнить съ формой нашей одежды. Практическая жизнь принуждаетъ насъ и предлагаетъ намъ всевозможные образцы. Нашъ вкусъ, однако, рѣшаетъ при выборѣ фасона и цвѣта. Исторія языка, какую даетъ намъ историческая грамматика, есть, грубо говоря, то же самое, что исторія одеждъ, не исходящая изъ понятія моды или вкуса времени, хронологически и географически упорядоченный списокъ пуговицъ, булавокъ, чулокъ, шляпъ и лентъ. Въ исторической грамматикѣ эти пуговицы и ленты называются, напримѣръ, ослабленнымъ или полнымъ t, глухимъ e, звонкимъ d и т. д.

Конечно, безъ такого перечня пуговицъ и булавокъ невозможна ни одна исторія языка.

Однако притязать на научный характеръ можетъ только та исторія языка, которая разсматриваетъ весь практическій причинный рядъ лишь съ цѣлью найти въ немъ особый эстетическій рядъ, такъ чтобы лингвистическая мысль, лингвистическая истина, лингвистическій вкусъ, лингвистическое чувство или, какъ говоритъ Гумбольдтъ, внутренняя форма языка въ своихъ физически, психически, политически, экономически и вообще культурно обусловленныхъ измѣненіяхъ стала ясной и понятной.

Трагедія творчества.

(ФРИДРИХЪ ШЛЕГЕЛЬ).

Статья Ѳ. Степпуна.

Среди своихъ современниковъ мало кѣмъ понимаемый, Фридрихъ Шлегель возлагалъ большія надежды на XIX в. Ему казалось, что къ концу этого вѣка тѣ мысли романтизма, которыя онъ всю жизнь проповѣдывалъ въ своихъ статьяхъ и фрагментахъ, лишатся окончательно всякаго оттѣнка безжизненной парадоксальности и станутъ послушными принципами живой культурной работы.

Сбылись ли уже его надежды или намъ только кажется, что онѣ сбываются?—вотъ вопросъ, который такъ нужно и такъ трудно рѣшить. Одно только не подлежитъ сомнѣнію—фактъ, что за послѣднее время какъ въ Западной Европѣ, такъ и въ Россіи сильно поднимается интересъ къ романтизму. Но значитъ ли это, что Шлегель былъ правъ въ предчувствіи своемъ и въ своей оцѣнкѣ грядущаго времени? Значитъ ли это, что онъ пересталъ быть для насъ тѣмъ, чѣмъ былъ, по его же словамъ, для большинства изъ своихъ современниковъ, т.-е. чудакомъ или, лучше, «глупцомъ не безъ ума»? Можетъ быть, не Шлегель выросъ въ нашемъ сознаніи за тѣ сто лѣтъ, которые насъ отдѣляютъ отъ него, а только сознаніе наше измельчало и извратилось? Не утратили ли мы чувства подлиннаго, оригинальнаго величія? Увлеклись ли оригиналами, поддѣлками и чудаками? Если такъ, то Шлегель не только не оправданъ, а напротивъ, безъ жалости обвиненъ.

Свое чудачество онъ никогда не считалъ своимъ, всегда приписывалъ его только преломляющей силѣ среды, въ которой жилъ и работалъ. Любить и цѣнить Шлегеля-чудака, любить и цѣнить его взгляды, какъ остроумные парадоксы, а не какъ самоочевидныя истины, не какъ тривіальности почти—это не только не значитъ признавать и оправдывать романтизмъ, это значитъ все еще распинать его на крестѣ благополучнаго раціонализма какого-нибудь Николаи, который и самъ былъ не прочь признать за вождемъ романтизма нѣкоторой талантливости свихнувшагося чудака.

I.

Романтизмъ—что это? Это и философія (Фридрихъ Шлегель и Шеллингъ), это и искусство (Тикъ и Новалисъ), это и цѣлый рядъ литературно-филологическихъ изысканій (Августъ Шлегель и Гумбольдтъ), и цѣлый циклъ естественно-научныхъ открытій и теорій (Риттеръ и Гюльзенъ), это и соціально-политическая утопія (Францъ Бадеръ). Но все это при всей важности перечисленныхъ именъ и областей все-же не самое главное и не первое въ романтизмѣ—все это только его краса, отнюдь не его сущность. Сущность же романтизма, главная работа, совершенная имъ, и главная цѣнность его заключается въ томъ, что онъ впервые поднялъ весь историческій путь, пройденный человѣчествомъ, въ свое сознаніе. Романтизмъ—вотъ основное—это культурное самосознаніе человѣчества. Индія, Грецію, Римъ, Средневѣковье, Возрожденіе, нѣмецкій идеализмъ—всѣ эти періоды не въ историческомъ, а въ культурномъ смыслѣ, конечно, открыты, очерчены, оцѣнены и сопоставлены впервые романтизмомъ. Французы, нѣмцы, англичане, итальянцы, испанцы, греки превращены романтизмомъ разъ навсегда изъ природно-энтографическаго матеріала въ основныя начала историко-культурнаго порядка. И вотъ потому-то, что романтизмъ есть прежде всего культурное самосознаніе человѣчества, потому всякое пробуждающееся къ культурной жизни сознаніе народное неминуемо должно будетъ всегда снова и снова вспоминать о романтизмѣ, бороться съ нимъ и имъ-же увлекаться. Такъ подъ знакомъ романтизма прошло въ Россіи столь важное въ смыслѣ

культурнаго самоопредѣленія начало XIX вѣка, такъ и мы повидимому снова становимся подъ романтическій знакъ.

Всякое литературное, философское и общественное движеніе лучше всего изучать на отдѣльныхъ и по возможности самыхъ типичныхъ его представителяхъ. Вѣдь въ концѣ концовъ всѣ вопросы исторіи рѣшаются въ отдѣльныхъ и одинокихъ человѣческихъ душахъ. Душою романтизма былъ безусловно Фридрихъ Шлегель.

Фридрихъ Шлегель—кто онъ такой? Что онъ сдѣлалъ? Онъ—философъ и филологъ, историкъ и литературный критикъ, естественникъ и богословъ, и въ стремленіи своемъ, по крайней мѣрѣ, еще и миѳотворецъ и основатель новой религіи. Но все это не сведено у него къ какому-либо видимому единству раціональной системы. Его геніальныя работы, работы прозрѣнія высятся во всѣхъ областяхъ одинокими, праздными колоннами, являя видъ разрушеннаго храма. Въ этомъ многообразіи Шлегелевскихъ интересовъ и дарованій и въ фактѣ ихъ полной несведенности къ какому либо систематическому единству коренится, съ одной стороны, возможность безконечно расширять всякій анализъ этого мыслителя, съ другой же, однако, и право разсматривать каждую проблему, выдвинутую имъ, въ относительной, конечно, независимости отъ всѣхъ другихъ.

Пользуясь этимъ правомъ законнаго самоограниченія, мы постараемся, однако, остановить свое вниманія на той изъ всѣхъ завѣщанныхъ намъ Шлегелемъ проблемъ, которая способна пролить, по нашему мнѣнію, наиболѣе яркій свѣтъ на сущность этой своеобразной личности.

Мы не остановимъ нашего вниманія на философской системѣ Шлегеля, не остановимъ его и на особенно интересной эстетикѣ этого мыслителя, которую было бы нетрудно извлечь изъ отдѣльныхъ писемъ, фрагментовъ и рецензій этого неутомимаго вождя романтизма. Такія основыя понятія, какъ понятія классическаго, античнаго и романтическаго, такіе созданные Шлегелемъ критеріи, какъ критерій цинизма, юмора и иронія, будутъ нами оставлены въ тѣни.

Не то, значитъ, что удалось создать Шлегелю, какъ мыслителю и художнику, хотимъ мы сдѣлать предметомъ нашего изслѣдованія, а лишь неудачу его философскаго и

художественнаго творчества думаемъ мы преломить въ опредѣленной теоретической формулѣ. Намъ кажется, что только такое проникновеніе въ эту неудачу Шлегелевской жизни, только проникновеніе въ трагедію его творчества освѣтитъ передъ нами послѣднюю глубину этой странной души, а вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣднюю сущность подлиннаго романтизма.

Конечно, такая постановка проблемы заставитъ насъ вращаться болѣе въ предѣлахъ личнаго размышленія по поводу философствующаго Шлегеля, нежели въ предѣлахъ Шлегелевской философіи. Конечно, такая постановка вопроса, быть можетъ, нѣсколько исказитъ подлинное лицо историческаго Шлегеля, исказитъ потому, что явно опуститъ многія изъ его характернѣйшихъ чертъ. Но думается, что это искаженіе должно быть намъ прощено, должно быть прощено потому, что оно безусловно въ духѣ самого Шлегеля, въ духѣ его романтической іроніи, въ духѣ его постояннаго превозношенія «чарующей спутанности» и «художественной искусственности». Историческій романтизмъ Шлегеля—это маска, и только кривое зеркало можетъ вторымъ преломленіемъ отразить подлинное лицо его.

Всѣ романтики были великими художниками дружбы, Новалисъ былъ самымъ тонкимъ и самымъ талантливымъ изъ нихъ. Онъ безконечно любилъ Шлегеля, и тихіе взоры его задумчивыхъ глазъ подолгу таились въ послѣднихъ душевныхъ глубинахъ его божественнаго друга. Онъ страстно вѣрилъ въ громадный творческій даръ Шлегеля и вѣнчалъ его, какъ высшаго жреца Элизіума. Но онъ же провидѣлъ, что гетевскій Король изъ Тулэ былъ предкомъ Шлегеля, и потому предсказалъ ему еще во времена его цвѣтенія страшное одиночество и трагическій конецъ.

Въ одномъ изъ его удивительныхъ писемъ къ Шлегелю странно звучатъ какія-то почти вѣщія слова: «Ты испилъ отъ источника жаждущихъ, и вѣчною стала жажда твоя. Какъ больно мнѣ за прекрасное, бѣдное сердце твое. Оно должно надорваться рано ли, поздно ли. Не вынести ему всемогущества своего. Твои глаза должны потемнѣть надъ той темною бездной, въ которую смотришь ты. Король изъ Тулэ, милый Шлегель, былъ твоимъ предкомъ; ты изъ рода погибающихъ. Ты будешь жить, какъ жили немногіе, и умрешь ты отъ вѣчности. Ты сынъ ея,

она зоветъ тебя обратно. Странное назначеніе имѣешь ты передъ Богомъ».

«Будешь жить какъ немногіе жили. Умрешь отъ вѣчности». Въ этихъ словахъ съ пророческою силою указана основная сущность и основная трагедія творчества Шлегеля. Почему «жить, какъ немногіе жили?» Почему не творить, что никто не творилъ? Почему «смерть отъ вѣчности?» Почему не жизнь во славу ея? Вотъ тѣ роковые вопросы, которые всегда снова и снова возникаютъ, когда читаешь Шлегеля.

Странно это на первый взглядъ, но тѣмъ не менѣе безусловно вѣрно, что все настроеніе романтизма, все міроощущеніе и міропониманіе его коренится прежде всего въ томъ основномъ переворотѣ, который былъ совершенъ въ области философіи кантовской Критикой чистаго разума. Для всей до-кантовской философіи міръ вещей противостоялъ, какъ нѣчто вполнѣ самостоятельное, духу человѣческому, какъ началу познающему, т. е. отражающему этотъ міръ. Міръ вещей мыслился, значитъ, какъ бы стоящимъ на томъ берегу. Кантъ уничтожаетъ эту позицію иного берега, уничтожаетъ полярность міра и духа, дѣлая міръ бытія только сферой сознанія. Духъ—вначалѣ, до Канта, твореніе среди твореній—становится съ появленіемъ Канта творцомъ надъ всѣми твореніями; духъ—до Канта единое среди многаго—становится послѣ Канта единствомъ всякой множественности, вовлекаетъ все запредѣльное власти своей въ предѣлы своихъ довлѣющихъ себѣ законовъ и становится такимъ образомъ и высшимъ единствомъ, и абсолютной полнотою.

Нѣтъ словъ, что такое толкованіе Канта является безусловнымъ предательствомъ не только буквы, но и смысла его философіи. Ясно, что все настроеніе, настроеніе какого-то несущагося и уносящаго энтузіазма, которое слышится въ этомъ истолкованіи, совершенно чуждо строгой, а слегка даже и сухой натурѣ великаго основателя критицизма. Но намъ и не важна здѣсь его цѣломудренная гносеологическая мысль; намъ важно только то преломленіе критицизма, которое подъ вліяніемъ Фихте совершилось и воцарилось въ умахъ и сердцахъ нашихъ романтиковъ и дало имъ тотъ обще-философскій остовъ, вокругъ котораго они сгруппировали впослѣдствіи всѣ свои отдѣльныя теоріи, открытія, изобрѣтенія и пророчества.

Итакъ, Кантъ означаетъ для романтизма впервые открытую полноту и впервые обрѣтенное единство духа. Единый и всеобъемлющій духъ—вотъ основная проблема и величайшая цѣнность романтизма. Фридрихъ Шлегель впродолженіе всей своей юности словно болѣетъ какою-то страшною жаждой, какою-то палящею тоскою по этому всеединому духу. Онъ всюду ищетъ его и нигдѣ не находитъ. Знаетъ и пишетъ, что «полное разъединеніе и обособленіе человѣческихъ силъ, которыя могутъ оставаться здоровыми только въ свободномъ единеніи, составляетъ главный, наслѣдственный грѣхъ современнаго человѣчества», но ни самъ не можетъ исправиться и исцѣлиться, ни вокругъ себя нигдѣ не видитъ здоровья и правды. Глубоко чувствуетъ онъ полную немощь свою, ибо не находитъ въ душѣ своей того святого предѣла, гдѣ цѣлъ и единъ духъ человѣческій, той истинной сущности своей, которая—Шлегель безконечно варіируетъ эту мысль—состоитъ въ цѣльности, полнотѣ и свободѣ всѣхъ внутреннихъ силъ человѣка. Все, къ чему только ни приближается Шлегель въ эту эпоху своей жизни, все разсматриваетъ онъ съ этой одной стороны. Всюду ищетъ какой-то новый типъ единства, какое-то новое неопознанное еще проявленіе всеединаго и всемогущаго духа человѣческаго. Безконечно многообразитъ и дробитъ онъ въ понятіяхъ это вѣчное всеединство, которое пламенно ищетъ. Оно становится Богомъ въ минуты религіозныхъ исканій; идеаломъ—когда Шлегель слышитъ въ себѣ глубокій къ чему-то призывъ и чувствуетъ ростъ и подъемъ творческой силы; новою системою носится оно передъ нимъ, когда онъ мечтаетъ о завершеніи кантовской критики; душою представляется оно ему въ искусствѣ, сердцемъ—въ стихѣ; тихою гармоніей внутренней полноты, «окрыленною множественностью»—рѣетъ въ немъ это святое начало въ минуты тихихъ и глубокихъ переживаній.

Шлегель предчувствуетъ это святое всеединство, но еще не чувствуетъ, не знаетъ его. Ему уже рисуется новый человѣкъ, человѣкъ грядущаго времени, вѣчно гармоничный, постоянно пребывающій въ синтетической полнотѣ всеобъемлющаго отношенія къ міру, но самъ онъ еще властно охваченъ вѣковымъ раздоромъ душевныхъ силъ. «Въ немъ, онъ это знаетъ и пишетъ брату, совсѣмъ нѣтъ гармоніи, иначе онъ былъ бы великъ». Онъ

не новый человѣкъ: положительнаго всеединства внутренняго міра, его всеохватывающей цѣлостности онъ еще не носитъ въ себѣ, какъ «дѣйствительность своей души»; онъ только предъощущаетъ ее, предвосхищаетъ чаяніемъ какого-то новаго ритма жизни. Но этотъ ритмъ бьется у него еще въ пустотѣ, не дробитъ и не дѣлитъ окрыленной множественности подлинныхъ переживаній, остается мертвымъ и безсильнымъ, какъ взмахъ весла надъ водой.

Вотъ эта-то невозможность найти въ себѣ, обрести какъ подлинность жизни своей и духа своего то вѣчно-единое, отъ чего зависитъ все крупное въ жизни и весь смыслъ ея, и превращаетъ для Шлегеля это страстно искомое въ нѣчто безконечно удаленное, въ нѣчто, постоянно уходящее въ самое безконечность.

Тоска по ней, «стремленіе къ недостижимому», «влюбленность въ безымянное» и въ концѣ концовъ безконечный распадъ силъ (die Unendlichkeit der Zerrüttung) — вотъ слова и обороты, которые постоянно мелькаютъ во всѣхъ письмахъ молодого Шлегеля къ брату и Новалису.

Отчаяваясь найти въ себѣ великую, святую гармонію абсолютной множественности, Шлегель со всею свойственной ему страстностью углубляется въ искусство, философію и исторію. И тутъ снова все то же: во всѣхъ литературныхъ отзывахъ, философскихъ построеніяхъ и историческихъ замѣткахъ этого времени, которые цѣлымъ роемъ подымаются вокругъ головы Шлегеля, все глубже и глубже зарывающагося въ даль историческихъ временъ и въ глубину философскихъ и художественныхъ памятниковъ свѣтится все та же тоска по какому-то неизрѣченному, всеединству, все то же страстное исканіе его.

Читая Гамлета, онъ прежде всего останавливаетъ вниманіе свое на томъ единствѣ, которымъ проникнута вся эта вещь. «Это единство», пишетъ онъ брату, «носится какимъ-то едва уловимымъ настроеніемъ надъ всею вещью и коренится въ совершенно особомъ представленіи о назначеніи человѣка, которое свойственно датскому принцу». Но вотъ проходятъ всего только двѣ недѣли. Шлегель перечитываетъ Гамлета и снова пишетъ брату о своемъ впечатлѣніи. На этотъ разъ все письмо его отмѣчено уже совершенно инымъ отношеніемъ къ драмѣ Шекспира. Ему ясно, что единство настроеній, о кото-

ромъ онъ писалъ, держится какимъ то ужаснымъ дуализмомъ: непріуроченностью воли Гамлета къ его уму. «Онъ слишкомъ уменъ, чтобы быть героемъ», восклицаетъ Шлегель, совершенно забывая, что на этомъ дуализмѣ, по его же собственной теоріи, держится вся драма. «Онъ слишкомъ уменъ, чтобы быть героемъ»—это значитъ, какъ продолжаетъ Шлегель, «что онъ слишкомъ многое видитъ, слишкомъ многое носитъ въ себѣ, чтобы дѣйствовать. Его внутренняя полнота, внутреннее богатство его становятся бѣдностью въ виду жизни и дѣятельности». Тутъ Шлегель впервые быть можетъ нащупываетъ свою собственную жизнь и будущность: безконечное единство его жизни, безконечное богатство ея обернется и для него впослѣдствіи, какъ мы еще увидимъ, страшнымъ дуализмомъ его жизни и творчества, роковою немощью послѣдняго.

То же самое, что мы сейчасъ старались показать въ отношеніи къ Гамлету, мы видимъ снова въ отношеніи Шлегеля къ Гетцу, Гете и ко всему творчеству Шиллера. Въ Гетцѣ есть какое-то единство; кажется Шлегелю, что оно коренится въ удивительной передачѣ древне-рыцарскаго духа, который какъ бы обволакиваетъ всю драму молодого поэта. «Но и эта вещь, пишетъ Шлегель, оставляетъ въ душѣ какой-то горькій осадокъ. Шиллеръ же, наконецъ, совершенно раздерганъ и неестественъ, у него нѣтъ никакой внутренней гармоніи». Но всѣ эти примѣры оставались бы, конечно, совершенно неубѣдительными (потому что невозможность найти искомую гармонію можно было бы всегда приписать не Шлегелю, а тѣмъ художественнымъ произведеніямъ, въ которыхъ онъ искалъ ее), если бы не прямое признаніе въ фрагментахъ Атенеума, что всѣмъ міровымъ и наиболѣе законченнымъ произведеніямъ поэзіи не хватаетъ какого-то послѣдняго синтеза, что всѣ они у самаго послѣдняго предѣла гармоніи вдругъ замираютъ незавершенными.

Какой гармоніи искалъ и какой не нашелъ Шлегель во всемъ міровомъ искусствѣ—на этотъ вопросъ мы постараемся отвѣтить во второй главѣ нашей статьи. Сначала же мы должны обратить наше вниманіе на тѣ требованія, которыя предъявляетъ основная стихія шлегелевской души—жажда положительнаго всеединства—къ основнымъ положеніямъ критической философіи.

Недостаточность и незавершенность Кантовскаго критицизма заключалась главнымъ образомъ въ двухъ основныхъ пунктахъ. Во-первыхъ: Кантъ не смогъ развить всю полноту вскрытыхъ имъ трансцендентально-логическихъ предпосылокъ изъ какого-либо единаго начала, какъ связанное единство, а во-вторыхъ: онъ вскрылъ эти свои предпосылки исключительно для теоретическаго разума, для теоретической сферы человѣческаго существа. Распространеніе его философіи на эстетическую и практическую область, конечно, ничего не говоритъ противъ этого положенія, ибо вопросъ кантовской «Критики силы сужденія» отнюдь не есть вопросъ о трансцендентальныхъ предпосылкахъ художественнаго произведенія, а исключительно вопросъ о трансцендентальныхъ предпосылкахъ эстетическихъ сужденій, т.-е. вопросъ въ концѣ концовъ безусловно теоретическій. То же самое и въ отношеніи къ «Критикѣ практическаго разума».

Оба недостатка сейчасъ же увидѣлъ и постарался исправить великій ученикъ Канта Фихте. Во-первыхъ, онъ задался цѣлью развить всю полноту трансцендентальныхъ предпосылокъ изъ глубины своего сверхъ-индивидуальнаго «Я», а во-вторыхъ, прозрѣвая со всею свойственной ему ясностью мысли, что проблема этическаго сужденія (и не только проблема, но и рѣшеніе ея) совершенно не близитъ философію къ пониманію дѣйствительной, живой нравственности, онъ перешелъ въ своей этикѣ (Sittenlehre) къ трансцендентальной дедукціи апріорныхъ формъ конкректной нравственной жизни.

Памятуя это развитіе фихтевской мысли важно, отмѣтить, что тѣ требованія, которыя предъявляетъ Шлегель къ философіи идеализма и которыя онъ выдвигаетъ уже въ 1793 году въ своей статьѣ «О цѣнности изученія Грековъ и Римлянъ», выдвигаетъ въ видѣ проблемы чистой науки, лежатъ совершенно въ томъ же направленіи, какъ этическая попытка Фихте, но выходятъ далеко за предѣлы ея по широтѣ и смѣлости своего замысла. Шлегель убѣжденъ, что не только теоретическая и практическая стороны человѣческаго существа кроютъ въ себѣ апріорныя предпосылки, но что все неисчерпаемое богатство «душевной наличности и душевнаго движенія» предопредѣлены такими трансцендентально логическими формами, которыя можно и должно дедуцировать изъ одного всеохватывающаго корня.

Ему, значитъ, представляется, что каждое душевное движеніе, каждое человѣческое переживаніе, какъ, напримѣръ, переживаніе любви таитъ въ себѣ начало, не вскрываемое психологически-генетическимъ путемъ и постоянно-возвышающееся надъ всѣми колебаніями случайно-эмоціональнаго заполненія. Выдвигая эту проблему, Шлегель создаетъ, на нашъ взглядъ, возможность совершенно новой философской дисциплины, возможность философіи жизни, т.-е. трансцендентальнаго ученія о цѣнностяхъ переживанія, цѣнностяхъ состоянія, какъ таковыхъ, т.-е. еще не воплощенныхъ въ какихъ-либо культурныхъ свершеніяхъ, все равно—теоретическихъ ли, или художественныхъ. Конечно, Шлегель самъ ничего не сдѣлалъ изъ своего открытія; онъ не только не далъ имени той новой отрасли философіи, возможность которой самъ создалъ, онъ даже не почувствовалъ и возможности ея. Зажглась вдругъ какая то искра въ мозгу и черезъ минуту погасла; съ нимъ это часто бывало. Но при всей своей мимолетности—эти нѣсколько словъ, брошенныя Шлегелемъ въ предисловіи къ его статьѣ о грекахъ и римлянахъ, крайне характерны для типично-романтическаго стремленія слить воедино стихіи жизни и мысли. Подмѣняя, съ одной стороны, всемогущество кантовской трансцендентальной апперцепціи всемогуществомъ творческой личности Гете, Шлегель, съ другой стороны, погружаетъ a priori Критики чистаго разума на дно всѣхъ гетевскихъ переживаній.

И тутъ, значитъ, все то-же: упорное исканіе какого-то новаго, еще не опознаннаго и неизреченнаго синтеза.

Но допустимъ, что Шлегель опозналъ бы этотъ синтезъ, изрекъ бы его, т.-е. создалъ бы ту новую философскую дисциплину, ту философію жизни, о которой мы говоримъ. Что-же—полноту души человѣческой онъ все-же едва ли нашелъ бы. Не нашелъ бы потому, что, согласно своему глубокому пониманію Канта, требовалъ философіи жизни или трансцендентальнаго ученія о душѣ исключительно въ смыслѣ дедукціи трансцендентальныхъ формъ переживаній, а не ихъ содержаній, оставаясь, значитъ, совершенно сознательно въ плоскости трансцендентальной логики и не переходя, вопреки Гегелю, а отчасти и Фихте, въ плоскость логики эманатической.

Итакъ: ни искусство, ни философія не удовлетворяютъ Шлегеля. И то, и другая становятся совершенно безсильными предъ лицомъ всего человѣка, предъ ликомъ систематической цѣлостности его души. Искусство всегда только фрагментъ, философія—всегда лишь абстракція. Искусство отражаетъ душу неполной, философія, изучая, дѣлаетъ ее безжизненной. Гдѣ же найти то великое всеединство духа, по которому томится и тоскуетъ душа?

Фридрихъ Шлегель начинаетъ заниматься исторіей. Онъ читаетъ одновременно произведенія и жизнеописанія великихъ людей и создаетъ изъ этого, какъ онъ пишетъ брату, «нѣчто цѣлое». Нѣчто такое, чего нѣтъ ни въ жизнеописаніи, ни въ произведеніяхъ, но что для него самое главное, и что начинаетъ его удовлетворять, что возвышаетъ, по его словамъ, его собственную жизнь больше, чѣмъ совершеннѣйшая изъ наукъ и прекраснѣйшее изъ искусствъ. Въ чемъ же лежитъ эта тайна исторіи, на которой, какъ будто, начинаетъ успокаиваться мятущаяся душа Шлегеля? Тутъ же нѣсколькими строчками ниже Шлегель даетъ намекъ на возможность рѣшенія. «Философія и этика, пишетъ онъ, даютъ только идеалы, созерцаніе которыхъ невозможно, которые доступны намъ только въ абстракціи. Поэзія же и живопись сосредоточиваютъ, обыкновенно, наше вниманіе на чемъ-нибудь одномъ (будь то одно дѣйствіе, одинъ характеръ или одна страсть) и потому даютъ намъ всякое совершенство лишь въ идеальныхъ внѣшнихъ отношеніяхъ, а не въ полнотѣ единой и нераздѣльной человѣческой жизни».

Итакъ, преимуществомъ исторіи передъ философіей и искусствомъ является ея большая близость къ жизни. Неудовлетворительность типовъ единства философскаго и художественнаго творчества объясняется, слѣдовательно, также ихъ удаленностью отъ всеединства жизни, всеединства переживанія. Выростаетъ вопросъ: быть можетъ тотъ цѣлостный духъ, по которому все время томится душа Шлегеля, мыслимъ вообще только какъ средоточіе жизни, а не какъ средоточіе творчества? Кажется, что временами Шлегель явно склонялся на сторону этого мнѣнія. Въ его сознаніи жизнь не разъ подымалась какою-то недостижимою для творчества вершиной. Тогда онъ писалъ Дороте: «Углубись въ святая святыхъ тѣхъ лучшихъ людей, которыхъ ты знаешь, и спроси себя: превосходили ли поэты

когда нибудь дѣйствительность? Мнѣ кажется, что высшая дѣйствительность недоступна поэзіи» *). Или: «душа моего ученія заключается въ томъ, что человѣчество—это высшее, и что искусство существуетъ только ради него».

Чѣмъ болѣе, значитъ, приближался ищущій духъ Шлегеля къ живымъ истокамъ жизни, тѣмъ быстрѣе гасла его великая жажда. То положительное всеединство, которое было завѣщано Кантомъ всему романтизму, какъ величайшая цѣнность и величайшая проблема, которое Шлегель совсѣмъ не нашелъ въ искусствѣ и философіи и которое лишь быстрою тѣнью скользнуло по сознанію его въ преддверіи жизни — исторіи, окончательно, хотя и безсознательно, открылось ему въ живой дѣйствительности, въ жизни Каролины Бемеръ. Открылось ему въ то тяжелое время, когда, полный какой-то особенной заботливой вдумчивости, онъ въ тихомъ Шварцвальдѣ цѣлыми днями упорно и чутко вслушивался въ странную и рѣдко-глубокую душу любимой имъ женщины, невѣсты своего боготворимаго брата. Каролина Бемеръ была дѣйствительно тѣмъ новымъ человѣкомъ, о которомъ мечталъ Фридрихъ Шлегель. То чудо положительнаго всеединства духа, въ поискахъ за которымъ Шлегель какъ бы взрылъ всю даль исторіи, и передъ невозможностью котораго онъ въ отчаяніи остановился съ протянутыми руками, какъ слѣпой, брошенный кѣмъ-то у самаго входа, было для нея естественной стихіей жизни. Этой замѣчательной женщинѣ было какъ-то отъ природы свойственно быть постоянно иною, всегда оставаясь все той-же и вѣчно единой. Все время стремиться по всѣмъ направленіямъ, не покидая тѣмъ самымъ ни на минуту какого-то вѣчнаго центра своего существа. Всѣ самые темные лики страданій могла она принять себѣ въ душу, не боясь тѣмъ самымъ нарушить вѣчнаго и свѣтлаго міра ея. Каждый пустякъ, малѣйшее переживаніе жизненныхъ будней становилось въ свѣтѣ ея тихой и мудрой улыбки какою-то блѣдной былинкой Божіихъ полей. Такъ малое пламя бѣлой свѣчи своей она всю свою

*) „Что стихи въ сравненіи съ той безформенной и безсознательной поэзіей, которая струится въ цвѣткѣ, лучится въ свѣтѣ, улыбается въ ребенкѣ, мерцаетъ въ разсцвѣтѣ юности и горитъ въ любящей груди женщины?“

жизнь упорно поднимала въ гордомъ смиреніи къ лику вѣчнаго солнца. И пламя не гасло и даже не меркло.

Каролина Бемеръ произвела на Шлегеля громадное впечатлѣніе. «Она», какъ онъ пишетъ, «поразила его въ самый центръ его существа». Поразила въ центръ—это значитъ создала центръ. Ибо на отсутствіе центра Шлегель до встрѣчи съ ней постоянно жаловался и устно, и въ письмахъ. Создала центръ—это значитъ создала пунктъ кристаллизаціи всѣхъ его душевныхъ силъ, создала гармонію этихъ силъ, ихъ положительное всеединство, ихъ первозданную цѣлостность. Но создавъ такъ многое, она многаго и лишила Шлегеля. Давъ абсолютный центръ его душѣ и его жизни, она разбила, какъ мы увидимъ, формы его творчества, создала трагедію его. Выведенный своимъ исканіемъ цѣлостнаго духа изъ сферы культурныхъ свершеній, изъ сферы философіи, искусства и науки, проведенный этимъ исканіемъ къ тихимъ берегамъ жизни, успокоенный на нихъ, Шлегель долженъ былъ сдѣлать попытку снова вернуться къ творчеству, къ философіи и къ искусству. Онъ и вернулся. Но вступая на этотъ обратный путь, онъ долженъ былъ унести въ памяти своей ту форму всеединства, которою была, какъ онъ видѣлъ, предопредѣлена жизнь Каролины, и попытаться осуществить ее въ своемъ философскомъ и художественномъ творчествѣ. Такъ онъ и сдѣлалъ. Но тутъ-то и кроются темные корни всѣхъ его дальнѣйшихъ неудачъ. Ибо форма единства, какъ категорія, предопредѣляющая ж и з н ь, есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ форма единства, какъ категорія, предопредѣляющая т в о р ч е с т в о. Шлегель слилъ эти двѣ формы—единство жизни сдѣлалъ критеріемъ творчества. Тѣмъ самымъ лишилъ свой творческій жестъ мѣткости и власти, а жизнь свою — гармоніи со своимъ творчествомъ. Къ концу своихъ дней онъ сталъ отчасти тѣмъ, чѣмъ многіе его считали и раньше. Сталъ чудакомъ, угрюмымъ и почти душевно-больнымъ человѣкомъ.

II.

Итакъ мы утверждаемъ, что трагедія творчества Шлегеля основана на томъ, что онъ смѣшалъ единство, какъ форму жизни, съ единствомъ, какъ формою творчества, то есть пере-

несъ критеріи, пригодные и правомѣрные только въ плоскости переживаній, душевныхъ состояній или, какъ мы будемъ говорить, только въ плоскости цѣнности состоянія, въ сферу свершеній, въ сферу культурнаго творчества или, въ нашей терминологіи, въ сферу предметныхъ цѣнностей.

Для того, чтобы это наше утвержденіе стало чѣмъ нибудь бо́льшимъ, чѣмъ только утвержденіемъ, намъ нужно заняться анализомъ формъ единства и выработать ихъ отличія въ плоскости жизни и въ плоскости творчества. Намъ нужно показать, значитъ, чѣмъ отличается единство, какъ предметная цѣнность, отъ единства, какъ цѣнности состоянія.

Всякое предметное единство основано всегда на томъ или иномъ видѣ преодолѣнія безконечной множественности интенсивнаго или экстенсивнаго характера. Возьмемъ, напр., основное единство теоретической сферы—понятія. Силу своей власти надъ рядомъ подчиненныхъ ему видовыхъ явленій родовое понятіе создаетъ себѣ исключительно своимъ отрицаніемъ всѣхъ тѣхъ признаковъ, которые присущи только одному изъ субсумируемыхъ видовъ. Возьмемъ болѣе сложное и менѣе общее единство теоретической сферы, единство любой научной дисциплины, какъ таковой, и мы увидимъ, что и оно держится только отрицаніемъ абсолютной полноты дѣйствительности своего объекта. Не только вся дѣйствительность во всей полнотѣ своей безконечной множественности, но даже ни одинъ изъ моментовъ ея не является въ этой множественности объектомъ какой-либо научной дисциплины. Самый крупный общественный дѣятель данъ любой естественной наукѣ совершенно помимо своей политической или государственной дѣятельности. Самый интересный съ естественно-научной или клинической точки зрѣнія политикъ и государственникъ данъ исторіи совершенно безотносительно къ рѣдкости и патологической цѣнности своего психо-физическаго habitus'a. Ни одинъ человѣкъ не является, такимъ образомъ, какъ цѣлое и нераздѣльное, предметомъ какой либо науки и каждая наука, какъ своеобразное, отличающееся отъ другихъ наукъ цѣлое возможна только на почвѣ выдѣленія части дѣйствительности, какъ своего объекта, изъ полноты всей дѣйствительности, т.-е. на почвѣ отрицанія абсолютной множественности и положительнаго всеединства. Мы не

можемъ итти далѣе путемъ такого детальнаго анализа формъ единства предметныхъ цѣнностей. Скажемъ только еще мимоходомъ, что и единство философской системы, и единство художественнаго произведенія основываютъ, какъ это совершенно очевидно, свою власть на томъ или иномъ видѣ отрицанія абсолютной множественности, на выключеніи нѣкоторыхъ сферъ ея изъ круга своихъ задачъ и интересовъ.

Всякое единство предметное искупаетъ такимъ образомъ свое право на существованіе умерщвленіемъ абсолютной множественности, какъ таковой; основываетъ благополучіе свое на грѣхѣ неблагодарности и забвенія по отношенію къ множественности; или, говоря иначе, предметное единство никогда не является въ сущности положительнымъ всеединствомъ. Созданное неминуемо путемъ отрицанія, оно неминуемо и является лишь единствомъ отрицающимъ, или, быть можетъ лучше и правильнѣе, лишь отрицательнымъ объединеніемъ.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ единствомъ, какъ формою переживанія, т.-е. единствомъ, какъ цѣнностью состоянія. Оно абсолютно безгрѣшно. Оно не строитъ жизни своей на закланіи абсолютной множественности; сфера чистаго переживанія, сфера творчества жизни есть единственная сфера, гдѣ законъ совмѣщенія можетъ быть возвышенъ до значенія абсолютнаго принципа, гдѣ ничто, какъ первое, не исключаетъ иного, какъ слѣдующаго, гдѣ дѣйствительно возможна абсолютная полнота и воистину осуществимо положительное всеединство духа.

Единство, какъ цѣнность состоянія, можетъ быть графически изображено въ видѣ круга. Объединяющій центръ лежитъ въ немъ, какъ и въ кругѣ, въ той же плоскости, какъ и единимыя имъ точки окружности. Единство же, какъ цѣнность положенія, сравнимо скорѣе съ пирамидой, вершинная точка которой обрѣтаетъ свою власть надъ единимыми ею точками базиса лишь путемъ удаленія отъ нихъ, т.-е. путемъ положенія опредѣленной дистанціи.

Конечно, это сравненіе ничего не доказываетъ, но можетъ быть оно кое-что разъясняетъ, а больше чѣмъ разъясненіе мы не можемъ и не хотимъ здѣсь дать. Теоретическія предпосылки

нашего анализа творчества Шлегеля могутъ быть нами, конечно, лишь бѣгло и догматически намѣчены. Ихъ развитіе и обоснованіе составило бы цѣлое новое изслѣдованіе, можетъ быть, основную главу той философіи жизни, которая осталась еще не написанной. Мы хотѣли бы выяснить еще одинъ только пунктъ, который, какъ намъ кажется, является центральнымъ моментомъ въ различіи единства, какъ категоріи жизни, и единства, какъ категоріи творчества.

Дѣло въ томъ, что разница этихъ единствъ коренится главнымъ образомъ въ томъ совершенно иномъ значеніи, которое имѣетъ для того и другого абсолютная антиномія или абсолютное противорѣчіе. Любая предметная цѣнность, любое теоретическое или эстетическое единство, т.-е. въ концѣ концовъ любая система и любое художественное произведеніе (въ отношеніи къ Шлегелю насъ все время интересуютъ именно эти двѣ цѣнности) могутъ быть, такъ сказать, разбиты на почвѣ закона противорѣчія. По отношенію къ каждому теоретическому положенію мыслимо утвержденіе, обратное ему, т.-е. утвержденіе, уничтожающее это первое положеніе. Въ отношеніи къ любой эстетической цѣнности мыслимо привнесеніе такого момента, въ сочетаніи съ которымъ эта цѣнность неминуемо меркнетъ, какъ эстетическая. И этотъ законъ противорѣчія властвуетъ не только въ глубинахъ каждой изъ сферъ, онъ властуетъ еще и въ отношеніи этихъ сферъ другъ къ другу. Дѣлая эстетическую эмоцію методомъ постиженія дискурсивной истины, мы губимъ цѣнность теоретическаго знанія, а дѣлая дискурсивное мышленіе методомъ художественнаго воспріятія, мы губимъ цѣнность эстетическаго творчества.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ единствомъ, какъ цѣнностью состоянія. Цѣлостность человѣческой личности можетъ быть основана на любой полярности ея элементовъ. Нѣтъ такой антиноміи переживаній, которая, погруженная на дно крупной души, не могла бы быть ею использована во славу внутренняго единства и абсолютной цѣлостности личности. Законъ противорѣчія, властитель творчества, является такимъ образомъ, совершенно безвластнымъ въ сферѣ чистаго переживанія, и разница тѣхъ двухъ типовъ единствъ, разборомъ которыхъ мы заняты, выясняется намъ тѣмъ самымъ въ слѣдующемъ направленіи:

единство, какъ предметная цѣнность, является формою, зависимой отъ закона противорѣчія по линіи его преодолѣнія, а потому и формою, по необходимости отрицающею абсолютную полноту всякой множественности. Единство-же, какъ цѣнность состоянія, можетъ являться формою, совершенно безотносительною къ этому закону, а потому и формою положительнаго всеединства.

Только строго раздѣляя эти два типа единствъ, которыя мы постарались здѣсь начертать со всею возможною для бездоказательнаго утвержденія ясностью, мы можемъ постараться распутать всѣ тѣ противорѣчія, въ которое впадаетъ каждый разъ Фридрихъ Шлегель, какъ только приближается къ проблемѣ философской системы, и разгадать тайну, почему система эта осталась для Шлегеля только проблемой.

Съ одной стороны, Шлегель является безусловнымъ поборникомъ философской системы и величайшимъ врагомъ всякаго теоретическаго атомизма. Въ письмахъ къ своему въ философскомъ отношеніи, безъ всякаго сомнѣнія, гораздо менѣе даровитому брату, Фридрихъ Шлегель съ ясностью и убѣдительностью, не оставляющими желать ничего большаго, категорически отстаиваетъ «вѣчный принципъ системы». Онъ называетъ ее «драгоцѣннѣйшею грамотой нашего божественнаго аристократизма» и требуетъ отъ человѣческой мысли признанія единственно-истинной системы, какъ абсолютной цѣли всѣхъ ея стремленій. Это съ одной стороны. Но есть и другая. Безъ всякихъ обиняковъ тотъ-же и какъ будто все-же не тотъ Шлегель пишетъ: «для духа человѣческаго нѣтъ ничего болѣе мертвящаго, какъ признаніе системы»; или по другому поводу нѣсколько дальше: «каждый человѣкъ, говорящій искренно, говоритъ неминуемо одни противорѣчія». Невольно возникаетъ вопросъ: что же—признаетъ Шлегель систему, какъ освобождающую силу разума и завершеніе всѣхъ стремленій его, или отрицаетъ ее, какъ начало ложное и мертвящее? Конечно, возможно очень простое и съ формальной точки зрѣнія пожалуй даже и убѣдительное, рѣшеніе вопроса. Возможно оно потому, что, вѣдь, только первое утвержденіе Шлегеля отрицаетъ второе, второе-же ничуть не отрицаетъ перваго. Я хочу сказать, что признавая за идеалъ систему, нельзя, конечно, одновременно и отрицать ее, но признавая за идеалъ постоянное попеременное утвержденіе исключающихъ другъ друга

сужденій, можно, между прочимъ, одновременно признавать и отрицать и принципъ систематическаго творчества. Такъ, выбирая детерминантой своего отношенія въ Шлегелю его проповѣдь безсистемности можно, конечно, безъ особаго труда объяснить и его защиту философской системы простою случайностью. Думается что всякое поверхностное и тенденціозное отношеніе къ Шлегелю будетъ еще долго покоиться на этомъ установившемся рѣшеніи вопроса. Намъ же представляется совершенно иной выходъ изъ создавшагося какъ будто тупика.

Противорѣчія въ изреченіяхъ Шлегеля должны быть уничтожены путемъ отнесенія противорѣчащихъ элементовъ къ двумъ совершенно разнымъ вещамъ, къ тѣмъ двумъ типамъ единства, которыя мы только что отдѣляли другъ отъ друга.

Чего Шлегель хочетъ — это систематизаціи живыхъ элементовъ содержанія. Чего онъ не хочетъ—это мертвой системы безсодержательныхъ формъ. Онъ хочетъ системы, какъ положительнаго всеединства всѣхъ противорѣчій. Онъ не хочетъ ея, какъ единства, основаннаго на преодолѣніи противорѣчащихъ формъ. Онъ не хочетъ хаоса, хочетъ безусловной власти надъ абсолютной множественностью, но ему претитъ достиженіе этой власти путемъ какого-либо формальнаго преодолѣнія всей полноты даннаго содержанія. Основная проблема понятія философской системы сводится, значитъ, Шлегелемъ къ вопросу о возможности философскаго единства внѣ категоріи всегда, какъ мы видѣли, отрицающаго объединенія, или къ возможности системы безъ положенія дистанціи между базою ея культурнаго содержанія и ея систематической вершиною, т.-е. къ стремленію замѣнить форму единства, какъ предметную категорію, формою единства, какъ категоріею состоянія. Въ этомъ смыслѣ Шлегель различаетъ бездушную систему, отрицаемую имъ, отъ духа системы, къ которому онъ стремится.

Какъ доказательство или хотя бы только какъ иллюстрацію вѣрности такой интерпретаціи Шлегеля по вопросу о необходимости и ненужности системы, думается, можно привести, между прочимъ, и ту символическую разницу химическаго и физико-математическаго міросозерцанія, которая на время становится для Шлегеля глубоко значительной. Ясно, что въ отношеніи къ физикѣ химія (особенно химія временъ Шлегеля) пред-

ставляетъ изъ себя науку наиболѣе глубоко проникающую въ качественную сущность явленій природы. Въ гораздо меньшей степени, чѣмъ родственная ей физика, подчиняется она формальному господству математической закономѣрности. Химія мыслится Шлегелемъ, какъ бы глубоко погруженною въ природу; физика-же витаетъ надъ нею системою отвлеченныхъ понятій. И вотъ потому-то химія и является тою наукой, которую онъ дѣлаетъ прообразомъ будущей философіи. «Философія, пишетъ онъ, есть, въ концѣ концовъ, не что иное, какъ логическая химія». Если это выраженіе можетъ быть вообще понятно, то намъ кажется, что оно не можетъ означать ничего иного, какъ только требованія отъ философіи организаціи въ нашемъ сознаніи всѣхъ его отдѣльныхъ конкретныхъ элементовъ,—но организаціи, свершаемой внѣ формъ систематизирующаго насилія надъ этими отдѣльными элементами сознанія. Въ этомъ требованіи снова звучитъ та же жажда конкретности, которую мы все время видимъ у Шлегеля и которая такъ характерна для него, подмѣнившаго форму единства творчества формою жизненнаго единства. Особенно громко заявляетъ о себѣ тамъ, гдѣ онъ требуетъ, чтобы логика была матеріальною, поэтика—поэтичною, а система—индивидуумомъ, т.-е. неразложимымъ и живымъ единствомъ.

Но оставимъ теперь сферу теоретическаго творчества и перенесемъ вниманіе наше въ плоскость художественныхъ интересовъ Шлегеля. Не надо слишкомъ долго и слишкомъ вдумчиво изучать «широкобедрую Люцинду», какъ называетъ этотъ романъ Шлегеля даже такой чуткій романтикъ, какъ Рикарда Хухъ, чтобы разъ навсегда убѣдиться, что она въ эстетической плоскости борется совершенно съ тою же проблемой, которую мы только что старались вскрыть въ сферѣ теоретическихъ исканій Шлегеля, что она въ сущности является неудавшимся отвѣтомъ на очень глубоко поставленный вопросъ—какъ возможности замкнуть въ ограниченной сферѣ эстетическаго свершенія безграничную полноту лишь душевнаго переживанія.

Совершенно тѣ же мотивы, которые помѣшали Шлегелю стать создателемъ крупной философской системы, помѣшали ему и создать дѣйствительное художественное произведеніе изъ любимой и лелѣянной имъ Люцинды. У него было слишкомъ много любви къ отдѣльному культурному явленію, чтобы подчинить его

власти строго-философской систематизаціи, и слишкомъ много привязанности къ своимъ глубокимъ переживаніямъ, слишкомъ много благодарности къ нимъ, чтобы подчинить ихъ власти эстетическаго законодательства. Какъ онъ отрицалъ дистанцію между базою философской системы и ея вѣнчающею вершиною, какъ предательство полноты единству, такъ отрицалъ онъ и дистанцію между дѣйствительностью переживанія и его эстетическимъ воплощеніемъ, какъ предательство жизни искусству. Онъ требовалъ, значитъ, отъ художественнаго произведенія (отъ него-то онъ, вѣдь, не отказывался), чтобы оно воплощало въ себѣ подлинныя переживанія, но чтобы въ процессѣ этого воплощенія оно ни на шагъ не двигалось бы въ сторону, т.-е. чтобы оно ни на шагъ не удалялось само и не удаляло бы насъ отъ центра воплощаемой жизни.

Но выставляя такія требованія, Шлегель неминуемо долженъ былъ двигаться въ концѣ-то концовъ совершенно опредѣленно на встрѣчу полному отрицанію искусства, какъ вполнѣ самостоятельному по отношенію къ жизни началу, и къ признанію его лишь въ смыслѣ оформляющаго самое жизнь процесса. И тутъ, значитъ, мы встрѣчаемся съ ошибкою, совершенно аналогичною той, которую намъ приходилось уже вскрывать въ сферѣ теоретической проблемы. Для сферы предметныхъ цѣнностей художественнаго творчества Шлегель снова постулируетъ типъ оформленія, правомѣрный только въ плоскости цѣнностей состоянія.

Намъ кажется, что съ этой точки зрѣнія можно бы было дать совершенно детальный разборъ Люцинды (мы этого здѣсь, конечно, сдѣлать не можемъ), и что этотъ разборъ привелъ бы безусловно къ полному оправданію этой почти всѣми осмѣянной и поруганной книги.

Люцинда, какъ предметная цѣнность, быть можетъ, равна нулю. Но Люцинда, какъ іероглифъ, таящій въ себѣ цѣнности состояній, очень значительна. Люцинда не есть вообще произведеніе художника, если брать это слово въ его традиціонномъ значеніи, она есть лишь на рѣдкость убѣдительный жестъ одного изъ величайшихъ творцовъ жизни. Ея ошибка отнюдь не заключается въ столь часто порицавшейся спутанности теоретическихъ и эстетическихъ элементовъ, въ ея какъ будто без-

принципномъ шатаніи между дискурсивнымъ мудрствованіемъ и художественнымъ творчествомъ. Всѣ эти недостатки она всецѣло раздѣляетъ, между прочимъ, и съ лучшими изъ Шиллеровскихъ стихотвореній, а потому ея особый характеръ и можетъ быть, думается, выясненъ наиболѣе ярко въ сравненіи съ ними.

Когда мы читаемъ Шиллера, напримѣръ, его «Идеалы», то въ полной независимости отъ вопроса, что́ это—философія или искусство, то и другое вмѣстѣ, или ни то, ни другое?—мы совершенно опредѣленно чувствуемъ, что «Идеалы» живутъ своей собственною, въ нихъ самихъ покоющеюся жизнію. Мы знаемъ, что «Идеалы» написаны Шиллеромъ, но мы чувствуемъ также, что въ ту минуту, когда онъ поставилъ послѣднюю точку, онъ какъ бы отшатнулся отъ нихъ, отпустилъ ихъ къ полной самостоятельности и независимости. При чтеніи Шиллера нашъ взглядъ обращенъ вверхъ, онъ теряется въ чуждомъ всему человѣческому мірѣ самодовлѣющихъ цѣнностей. При чтеніи Шлегеля совершенно не то: тутъ взоры наши упорно обращаются книзу и по долгу любовно покоются на душѣ художника, на корневыхъ ранахъ ея, исторгшихъ съ мукою слова и образы Люцинды. И въ этомъ быть можетъ вскрывается одна изъ самыхъ характернѣйшихъ чертъ всѣхъ подлинно романтическихъ произведеній. Они всѣ навѣки остаются чуждыми и одинокими въ большомъ мірѣ самодовлѣющихъ предметныхъ цѣнностей, вѣчно подвластныя душѣ, ихъ создавшей, на вѣки лишенныя художественной самостоятельности, они бродятъ по свѣту, какъ вѣчныя дѣти. Оттого, быть можетъ, и свѣтится столько подлинной мистики въ ихъ большихъ и темныхъ глазахъ, мистики, которой никогда не увидишь во взглядахъ взрослыхъ людей.

Какъ объять безграничность переживанія ограниченною формою художественнаго творчества,—вотъ, какъ мы помнимъ, основная проблема Люцинды. Что именно это стремленіе дать всю полноту жизни, не обронить ни одной священной крохи ея — является главною задачею Шлегеля, это свѣтится въ каждой строкѣ Люцинды, въ каждомъ словѣ и въ каждомъ образѣ ея. Но самымъ типичнымъ для этого стремленія является, быть можетъ, извѣстное мѣсто: «для моей любви къ моей книгѣ нѣтъ ничего болѣе цѣлесообразнаго, какъ если я сразу, сейчасъ же

уничтожу то, что всѣ мы называемъ порядкомъ». Конечно—порядкомъ эстетическимъ.

Откуда это отрицаніе порядка? Въ чемъ причина его? Все въ томъ же. Эстетическій порядокъ достижимъ исключительно путемъ перемѣщенія однихъ и опущенія другихъ элементовъ переживанія. Порядокъ—это одна изъ формъ эстетическаго творчества. Всякое же оформленіе переживанія есть съ точки зрѣнія чистой жизни неминуемо искаженіе этого переживанія, есть неминуемо положеніе опредѣленной дистанціи между нимъ и его воплощеніемъ, а это-то положеніе дистанціи, это искажающее оформленіе и есть то, чего не можетъ признать ревнивая влюбленность Шлегеля въ единство, какъ въ форму жизни. Онъ скорѣе согласенъ внести эстетическій безпорядокъ въ свое художественное произведеніе, чѣмъ закрѣпить въ немъ ложный распорядокъ своихъ душевныхъ переживаній.

Но самъ Шлегель совершенно не видитъ этихъ вскрываемыхъ нами причинъ его отрицанія эстетическаго порядка. Онъ думаетъ, что Люцинда должна быть хаотична, чтобы отразить, какъ онъ пишетъ, «прекраснѣйшій хаосъ его души». Эта фраза крайне важна. Она сразу въ трехъ направленіяхъ вскрываетъ полное отсутствіе въ Шлегелевскомъ сознаніи всякой границы между стихіями жизни и творчества, между разнохарактерными рядами цѣнностей состоянія и предметныхъ цѣнностей.

Во-первыхъ, она невѣрна, предполагая, что хаосъ души долженъ передаваться хаотическимъ творчествомъ, а не творчествомъ, эстетически столь же строго закономѣрнымъ, какъ и всякое другое. Если между цѣнностью состоянія и предметною цѣнностью господствовала такая простая связь, то «Записки сумасшедшаго» могъ бы написать всякій сумасшедшій, а не одинъ только Гоголь.

Во-вторыхъ, она является предательствомъ со стороны Шлегеля его собственной души, которая отнюдь не представляла изъ себя хаоса въ то время, какъ онъ писалъ свою Люцинду. Напротивъ, всѣ противорѣчія его существа покоились въ то время на днѣ его души въ абсолютной любви и гармоніи, конституируя своею полярностью ея нераздѣльную цѣлостность.

А въ-третьихъ, своимъ произнесеніемъ слова «хаосъ» она все же нащупываетъ какую-то истину. Намъ кажется—ту истину,

что гармонія всѣхъ противорѣчій возможна только въ сферѣ переживанія, то есть возможна только какъ цѣнность состоянія. Отраженная въ плоскости предметныхъ цѣнностей эта гармонія неминуемо становится хаосомъ и враждой. Люцинда совсѣмъ не есть, такимъ образомъ, по стремленію своему отраженіе хаоса. Она только неминуемо есть хаосъ потому, что силится отразить положительное всеединство души, т.-е. ея абсолютный синтезъ.

Шлегель самъ говоритъ о своей «ярости синтеза», и мы дѣйствительно всюду чувствуемъ и слышимъ эту ярость. Такъ Шлегель хочетъ передать жизнь, какъ ее чувствуетъ цѣльный, вѣчный, внутренній человѣкъ, какъ одну мысль, какъ одно, только одно недѣлимое чувство. Такъ онъ, увѣряетъ что «Люцинда переживаетъ все цѣлымъ и безконечнымъ, что она не знаетъ ни о какомъ расщепленіи, что она едина и нераздѣльна». И та же тоска по всеединству, та же измученность ею, которая звучитъ въ этихъ словахъ Шлегеля, звучитъ съ какою-то назойливою сознательностью и во всѣхъ наиболѣе характерныхъ описаніяхъ Шлегелевскаго романа. «То, что мнѣ грезилось, былъ не только одинъ поцѣлуй, увивающія руки твои, это не было только желаніе сломить мучительное жало тоски и охладить сладкую раскаленность свою; не объ устахъ твоихъ только тосковалъ я, не о глазахъ твоихъ, не о тѣлѣ твоемъ; нѣтъ это была,—и вдругъ совершенно безсмысленный теоретизирующій аккордъ,—это была совершенно романтическая путаница всѣхъ этихъ вещей».

О романтической путаницѣ глазъ, устъ и тѣла Шлегель, конечно, никогда не мечталъ; а о чемъ онъ мечталъ и почему онъ томился — станетъ яснымъ, если нѣсколькими строками ниже прочтемъ: «всѣ мистеріи женственности носились надо мной». Такъ вотъ что: мистическую сущность женщины хотѣлъ передать Шлегель въ своей Люциндѣ; мистическая цѣлостность любящей души, положительное всеединство духа, какъ начало абсолютное—вотъ тѣ корни, изъ которыхъ выросла у Шлегеля его «ярость синтеза».

Но вернемся къ нашей основной мысли: мы охарактеризовали формы единства жизни и творчества въ ихъ отличіи и противоположности.

Намъ выяснилось, что единство, какъ предметная цѣнность, есть всегда лишь видъ объединенія, основаннаго неминуемо на томъ или иномъ отрицаніи полноты множественности, есть, какъ мы уже и формулировали, лишь отрицательное объединеніе.

Единство-же, какъ цѣнность состоянія, является формою, безотносительною къ закону противорѣчія, и тѣмъ самымъ формою, безотносительною къ отрицанію, т.-е. дѣйствительнымъ положительнымъ всеединствомъ.

Намъ выяснилось дальше, какъ на проблемѣ философской системы, такъ и на фактахъ художественнаго творчества Шлегеля, что все его безсознательное стремленіе было направлено на то, чтобы сдѣлать форму всеединства жизни формою художественнаго и философскаго творчества, т.-е. приравнять единство, какъ предметную цѣнность, къ единству, какъ цѣнности состоянія.

Въ этомъ стремленіи сгорѣла творческая сила Шлегеля и въ этомъ огнѣ родилась трагедія его. Сгорѣла великая сила, сгорѣла потому, что поставила себѣ совершенно невозможную задачу. Вмѣстить жизнь, какъ таковую, въ творчествѣ, вмѣстить цѣнность состоянія въ предметной цѣнности свершенія, вмѣстить положительное всеединство въ отрицающемъ объединеніи — это значитъ свершить чудо вмѣщенія цѣлаго въ его части. Это чудо оказалось не подъ силу и Шлегелю. Тотъ плюсъ, который кроется въ каждомъ переживаніи въ сравненіи съ творчествомъ, тотъ плюсъ, на отрицаніи котораго всецѣло только и построено превращеніе цѣнности состоянія въ предметную цѣнность положительнаго всеединства въ отрицательное объединеніе, введенный въ сферу творчества, долженъ былъ неминуемо стать въ отношеніи къ ней элементомъ страшной взрывчатой силы.

Всякое творчество должно неминуемо начинаться актомъ внутренняго самоограниченія. Положительное всеединство души, порождая, быть можетъ, палящую тоску по творчеству, губитъ, однако, живую силу его. Никакое творчество невозможно отъ синтетическаго лика души. Только проявленіе этого лика Шлегель всю жизнь считалъ подлиннымъ творчествомъ. Вотъ, можетъ быть, наиболѣе яркая и точная формула его трагедіи.

По выходѣ въ свѣтъ Люцинды, Шлейермахеръ писалъ въ своихъ отвѣтныхъ письмахъ къ Шлегелю: «Ничто божественное не можетъ быть безъ святотатственнаго осквернения разложено на свои составные элементы». Думается, что и вообще, а въ отношеніи къ Шлегелю безусловно, эта фраза можетъ быть обращена. Думается, что все то, что Шлегель носилъ на днѣ своей души, какъ неразложимое единство и абсолютную полноту ея, было его религіозною субстанціею. Онъ самъ, по крайней мѣрѣ, не разъ это высказывалъ, самъ опредѣлялъ религіозное переживаніе свое, какъ чувство противопоставленности человѣка въ его нераздѣльной полнотѣ вѣчному и безконечному міру. Это опредѣленіе синтетической цѣлостности души, какъ ея религіозной природы, религіознаго корня ея, бросаетъ совершенно новый свѣтъ на всю трагедію Шлегелевскаго творчества, окрашиваетъ ее заревомъ религіознаго пожара.

Положительное всеединство души не можетъ быть выявлено. Это значитъ, быть можетъ, что религіозный человѣкъ, не можетъ себя проявить ни въ какой сферѣ культурнаго строительства. Бѣлое пламя религіознаго переживанія не закаляетъ волю нашу для великаго подвига,—напротивъ, въ этомъ пламени испепеляется воля и сгораетъ творческій актъ. Религіозность мыслима, значитъ, только, какъ форма переживанія, какъ цѣнность состоянія, не вѣдающая объективирующаго жеста, не становящаяся никогда какимъ-либо свершеніемъ, не переходящая въ плоскость цѣнностей предметныхъ.

Возможна, значитъ, только жизнь въ Богѣ, но совершенно безсмысленна мысль о религіозной культурѣ. Безсмысленна потому, что культура есть творчество, а всякій творческій актъ есть неминуемо разрушеніе синтетической цѣлостности души, т.-е. ея религіозной природы. Если есть вообще религіозное дѣло, то это дѣло не отъ міра сего, и если есть религіозность, какъ предметная цѣнность, то она мыслима только за предѣлами міра, намъ даннаго.

Вотъ та антиномія культуры и жизни, религіознаго переживанія и творческаго акта, подъ страшнымъ знакомъ которой медленно гаснетъ жизнь Шлегеля. Воспитанный на грекахъ и Фихте, на громадной культурѣ и титанической волѣ, Шлегель не можетъ совершенно уйти въ нѣмую глубину своихъ религі-

озныхъ переживаній. Онъ все еще рвется къ творчеству, рвется несмотря на то, что знаетъ уже и пишетъ, что лишь въ святой тиши подлинной пассивности человѣкъ можетъ собрать воедино все свое «я» и зрѣть внутреннимъ окомъ послѣднія глубины міра и жизни, что онъ уже понялъ, что молчаніе по доброй волѣ своей, свободное онѣмѣніе свободнаго человѣка передъ Господомъ Богомъ есть вѣнецъ всякой мудрости.

Неугомонный братъ неугомонно понукаетъ его и обвиняетъ въ лѣни. Онъ отшучивается и пишетъ, что «лѣнь—это единственный богоподобный фрагментъ, завѣщанный намъ Богомъ». Но тутъ-же Новалису: «Та лѣнь, въ которой я признался брату, не лѣнь, а страшная печаль моей души». Такъ внутренно печальный и въ печали этой почти совсѣмъ одинокій, для большинства же прежде очень близкихъ людей просто «облѣнившійся и опустившійся чудакъ», Шлегель медленно догораетъ покорнымъ сыномъ католической церкви.

Когда читаешь послѣднія вещи его, особенно «Философію жизни», становится больно и грустно: юный Шлегель—это широкое море и бѣлые паруса. Шлегель послѣ этихъ лѣтъ—только «мертвая зыбь надъ затонувшимъ кораблемъ».

II.

О теоретической философіи Германа Когена.

Статья Б. Яковенко.

Въ Германіи, въ странѣ философовъ и философіи par excellence, имя Германа Когена совсѣмъ не пользуется популярностью. Внѣ тѣснаго кружка послѣдователей и учениковъ, его книги мало изучаются и обсуждаются, его философская система замалчивается [1]). Это тѣмъ болѣе странно, что система Когена является, несомнѣнно, философскимъ событіемъ первостепенной важности: этого не станетъ отрицать ни одинъ человѣкъ, ознакомившійся съ нею, какъ бы враждебно онъ ни относился къ тому теченію, представителемъ котораго является Когенъ. Однако, такому невнимательному отношенію къ наиболѣе выдающимся трудамъ современности есть свое объясненіе. Дѣло въ томъ, что послѣ возвращенія къ Канту нѣмецкая философія расщепилась на множество отдѣльныхъ тенденцій, изъ которыхъ каждая полна самонадѣянности и философскаго самодовольства. Если философія въ цѣломъ стала чрезвычайно разнообразна, то это, съ другой стороны, компенсируется узостью и замкнутостью въ себѣ каждой отдѣльной тенденціи. Каждая изъ нихъ хочетъ жить per suo conto, пользуясь развѣ еще трудами классиковъ, изъ современниковъ же интересуясь только мыслителями той же школы. И въ этомъ отношеніи самъ Когенъ представляетъ едва ли не лучшій примѣръ. Такъ что нѣтъ ничего удивительнаго, въ концѣ концовъ, если и имъ не интересуются. Такое положеніе философіи справедливо назвать печальнымъ. Разобщенность философскихъ умовъ грозитъ прекращеніемъ традиціи: вмѣсто того, чтобы общими силами работать надъ общими проблемами, философы уединяются каждый въ своемъ духовномъ замкѣ. Если такое положеніе дѣлъ не прекратится, философія потеряетъ все то, что было ею пріобрѣтено со временъ Канта: и свой методъ, и свой

предметъ, и снова начнетъ служить постороннимъ интересамъ, симптомы чего уже не заставляютъ себя ждать.

И, слава Богу, у насъ въ Россіи дѣло философіи обстоитъ лучше, чѣмъ въ Германіи въ этомъ отношеніи. Не имѣя настоящихъ философскихъ традицій, мы въ значительной степени являемся только учениками нѣмцевъ. И ученическое положеніе побуждаетъ насъ знакомиться съ различными мыслителями современности, не замыкаясь съ самаго начала въ мысленномъ кругу какого-либо одного ученія. Потому и ученіе Германа Когена быстро проникло въ наши философскіе круги и нашло тамъ, какъ своихъ горячихъ поклонниковъ, такъ и своихъ не менѣе горячихъ и одностороннихъ противниковъ. Впрочемъ, достаточно серьезно философствующая Россія еще не отнеслась къ системѣ Когена: и поборники и противники пока еще не дали достаточно объективнаго и глубокаго сужденія о ней [3]). Всѣ эти обстоятельства позволяютъ думать, что будетъ небезполезно бросить взглядъ на философію Когена, не руководствуясь ни мотивами поборничества, ни мотивами оппозиціи, ни запираясь, наконецъ, въ узкія рамки одной какой-либо философіи Германіи, а привлекши всѣ главныя теченія современной философской мысли къ уясненію роли, значенія и цѣнности философской системы Когена. Этимъ, съ одной стороны, будетъ пробита брешь въ горделивой замкнутости каждаго изъ современныхъ нѣмецкихъ теченійи, умѣренъ пылъ—какъ русскихъ противниковъ Когена, такъ и русскихъ его послѣдователей, съ другой. Чтобы дать возможно болѣе объективную оцѣнку системы Когена, мы разсмотримъ сначала ея достоинства, а потомъ ея недостатки [4]).

I.

Всякій, кто сталкивается съ современной философіей, выноситъ неблагопріятное впечатлѣніе. Разнообразіе системъ и ученій заслоняетъ совершенно единство проблемъ, задачъ и метода философіи. Кажется, что философія на вѣкъ осуждена таить въ груди своей непримиримыя противорѣчія. Кажется, что самую сущность философскаго мышленія составляетъ постоянное несогласіе, разнообразность теченій, возможность діаметрально-противоположныхъ рѣшеній и конструкцій. Чтобы освободиться отъ этого впечатлѣнія, чтобы и въ хаосѣ современной множественности философскихъ построеній разглядѣть общую сущность и даже значительный прогрессъ въ уясненіи задачи и разрѣшеніи проблемъ единой и нераздѣльной научной философіи, необходимо встать на твердую философскую почву, на ту философскую почву, которая впервые позволила и позволяетъ нынѣ всякому желающему уразумѣть общую сущность и общій смыслъ всего двухтысяче-

лѣтняго развитія философіи, т.-е. на почву кантовской трансцендентальной философіи, являющейся самосознаніемъ философскаго мышленія вообще.

Въ безконечной цѣпи мыслителей, стремившихся дать философіи самостоятельность и независимость какъ отъ порабощавшей ее нѣсколько разъ въ теченіе исторіи религіозной вѣры, такъ и отъ притязавшей на руководство ею во всякій удобный моментъ науки, Кантъ представляетъ собою, несомнѣнно, заключительное звено. Впервые выдвинутая Сократомъ и развитая (но одновременно затушеванная) Платономъ проблема независимой философіи, самостоятельнаго философскаго метода, черезъ Декарта, Лейбница и Юма была передана Канту въ еще неразрѣшенномъ видѣ. И только въ умѣ этого послѣдняго она получила ту формулировку, которая позволила философіи окончательно опредѣлить и свой предметъ и свои задачи. Философія опредѣлилась, какъ ученіе трансцендентализма, разрабатывающее трансцендентальнымъ методомъ свои трансцендентальные предметы [5]).

Если до появленія въ свѣтъ «Критики чистаго разума» у философа не было подъ ногами твердой и надежной почвы для того, чтобы опредѣлить сущность философскаго метода, то послѣ ея появленія эта почва была завоевана разъ навсегда. И то, что составляло до этого сущность независимой философіи безсознательно, теперь было сознано и открыто сказано.

Въ доразвитіи кантовскаго выявленія и упроченія независимой философіи наибольшее значеніе въ 19-мъ столѣтіи имѣетъ, несомнѣнно, Гегель, сосредоточившій свое вниманіе на методѣ (тогда какъ Кантъ скорѣе былъ занятъ предметомъ) и давшій въ общихъ чертахъ логику философіи, какъ трансцендентальной системы. Потому, для оріентировки въ послѣ-кантовской философіи система Гегеля должна быть поставлена рядомъ съ кантовской. Будучи сопоставлена съ этой послѣдней, она ясно показываетъ все тотъ же старый путь философіи по направленію къ независимости. И, продолжая этотъ путь развитія философскаго самосознанія до начала 20-го столѣтія, мы находимъ новый подъемъ его и новое его просвѣтлѣніе въ трансцендентализмѣ Германа Когена. Здѣсь Кантъ освобожденъ отъ остатковъ своего догматическаго времени, здѣсь Гегель укрощенъ въ своемъ стремленіи дать «законченную» систему и совершенно оторвать философію отъ науки, сдѣлавъ ее одну только настоящей и единственной наукой. Вмѣстѣ съ тѣмъ, система Когена впитываетъ въ себя все двухтысячелѣтнее развитіе философіи, отражаетъ въ себѣ всю исторію борьбы философіи за независимость. Если Кантъ указалъ философіи предметъ, если Гегель уточнилъ его указаніемъ границъ и смысла философскаго метода, то Когенъ возсоединилъ въ себѣ оба эти дѣянія и выдвинулъ

ихъ не только какъ основы нынѣшней философіи, но и какъ основы философіи вообще.

Мы сказали выше, что оріентироваться въ современной философіи можно единственно лишь съ помощью Канта. Дѣйствительно, фактъ обоснованія самостоятельной философской науки Кантомъ бросаетъ свѣтъ не только на докантовское развитіе философіи, но сообщаетъ смыслъ также и современному положенію дѣлъ. Все объясняется стремленіемъ пополнить Канта, освободить его рѣшенія отъ присущихъ имъ противорѣчій и неясностей, стремленіемъ утвердить уже завоеванную самостоятельность философіи. Такъ объясняются и всѣ отклоненія отъ Канта, даже всѣ враждебныя ему теченія, поскольку они не внушены посторонними философіи мотивами, а растутъ изъ чисто-философскаго стремленія дать философіи независимыя основы [6]). Только такимъ путемъ можно опредѣлить и значеніе системы Когена для современности. Она является продолженіемъ завѣтовъ Канта въ сторону обоснованія самостоятельной философіи. И въ этомъ смыслѣ она представляетъ собою самую сущность современнаго развитія. Будучи продолженіемъ Канта, система Когена есть лучшій продуктъ чисто-философскаго духа современности. Потому, чтобы уяснить себѣ все значеніе и всю цѣнность философіи Когена, необходимо сопоставить ее сначала съ системами Канта и Гегеля, и только затѣмъ съ системами его современниковъ. Этимъ будетъ указано ея историческое мѣсто и подчеркнуты ея достоинства, какъ носительницы мірового философскаго самосознанія.

§ 1. Германъ Когенъ заимствуетъ у К а н т а идею и схему трансцендентальной философіи. Его старанія направляются на то, чтобы фиксировать ея основныя положенія, освободить ихъ отъ постороннихъ одеждъ, въ которыхъ они зачастую еще скрыты у Канта, и систематизировать ихъ въ одно цѣлое независимой философской науки. Трансцендентальная философія Канта есть наука о познаніи; но при этомъ о познаніи не въ его случайной субъективной данности, а въ его объективной схемѣ; не въ его случайномъ эмпирическомъ содержаніи, а въ его апріорномъ необходимомъ скелетѣ формъ. Трансцендентальная философія Канта занимается изслѣдованіемъ и систематизаціей трансцендентальныхъ познаній, т.-е. объективныхъ основаній знанія. Въ этомъ заключается гарантія независимой философіи. Она независима отъ эмпиріи, такъ какъ ея предметъ не эмпирическій; она независима отъ свободнаго творчества разума, такъ какъ ея предметъ есть опредѣленный предметъ и тѣсно связанъ съ эмпиріей, такъ какъ ея предметъ есть объективное знаніе, наука [7]). Трансцендентальная философія Канта оперируетъ опредѣленнымъ методомъ. Этотъ методъ сначала занятъ изслѣдованіемъ субъ-

ективныхъ корней объективнаго познанія, при чемъ онъ выступаетъ то какъ phaenomenologia generalis [8]), то какъ «субъективная дедукція», имѣя значеніе предварительнаго психологическаго анализа, то какъ «метафизическое изслѣдованіе», занятое раскрытіемъ смысла основныхъ понятій человѣческаго познанія. Этотъ методъ затѣмъ направляется на установленіе объективнаго значенія найденныхъ и проанализированныхъ основъ познанія и на систематизацію ихъ въ одно цѣлое въ цѣляхъ построенія единаго зданія объективныхъ знаній; въ этой своей роли методъ философіи становится трансцендентальнымъ [9]). Такимъ образомъ, философія отграничивается у Канта и по своему предмету и по своему методу ото всѣхъ другихъ сферъ познанія и получаетъ значеніе отдѣльной и самостоятельной науки.

А) Вполнѣ естественно, что вниманіе Когена въ его апологетической дѣятельности прежде всего сосредотичивается на предметѣ и методѣ трансцендентальной философіи. Онъ съ особой силой выдвигаетъ въ качествѣ ея предмета науку. Трансцендентальная философія оріентируется на фактѣ науки [10]). Этимъ ей данъ и заданъ предметъ ея изслѣдованія. Проникнуть въ сущность науки, понять ея концы и начала, дать ея законченную систему, вотъ ея задача. Двусмысленное совпаденіе объективнаго знанія съ субъективнымъ познаніемъ, наблюдавшееся у Канта, должно быть разъ навсегда оставлено. Философіи совсѣмъ неинтересно субъективное познаваніе; она имѣетъ дѣло только съ этимъ ото всякаго субъективнаго процесса познаванія независимымъ, трансцендентальнымъ предметомъ [11]). Она есть наука о методически-обязательной структурѣ науки; она должна возсоздать науку, какъ методическую самостную систему [12]). Вмѣстѣ съ этимъ уточняется и методъ философіи. Предварительная его стадія явственно отграничивается отъ главной и существенной, феноменологическій анализъ является только расчисткой пути къ трансцендентальной систематизаціи. Онъ фиксируетъ основныя черты познающаго сознанія, устанавливаетъ конечныя несводимости его [13]). Болѣе того онъ не въ силахъ ничего сдѣлать. «Метафизическое изслѣдованіе» Канта принимаетъ характеръ второй стадіи приведенія добытыхъ феноменологическимъ путемъ первичностей къ знаменателю трансцендентальнаго предмета, а именно: оно показываетъ ихъ формальность, ихъ апріорную независимость отъ содержанія сознанія. [14]) Наконецъ, третья стадія знаменуетъ собою объективацію добытыхъ формъ—апріорныхъ первичностей сознанія, т.-е. отнесеніе ихъ къ научной структурѣ [15]). Въ этой послѣдней стадіи и лежитъ центръ философской работы. Оріентируясь на фактѣ науки, философія устанавливаетъ основы познанія, какъ необходимыя трансцендентальныя познанія, и приводитъ ихъ въ систему научности. Здѣсь методъ фено-

менологическій или аналитическій уступаетъ мѣсто методу систематическому или методу «порожденія», «непрерывности», «чистаго движенія», «чистой дѣятельности» [16]). Все содержаніе философіи должно быть построено едино и цѣлостно, какъ саморазвивающаяся система научнаго духа, пользуясь результатами феноменологическаго изслѣдованія только, какъ удобнымъ указателемъ. Эта полная независимость трансцендентальнаго метода отъ феноменологическаго особенно выдвинута Когеномъ въ его самостоятельной «Logik der reinen Erkenntniss», гдѣ о предварительной, «субъективной» расчисткѣ путей даже не упоминается и въ качествѣ очевиднаго предмета изслѣдованія берется объективированная наука [17]). Но такая очевидность науки куплена цѣною длительныхъ феноменологическихъ изслѣдованій, коими полны его «Kantschriften». Только на почвѣ этихъ послѣднихъ выростаетъ возможность чистой системы философіи, и потому для ея уразумѣнія необходимо тщательное изученіе и ихъ. «Система философіи» Когена есть окончательное выполненіе задачъ третьей изъ вышеупомянутыхъ стадій, т.-е. окончательное выполненіе задачъ трансцендентальнаго метода по отношенію къ трансцендентальному предмету. Потому, система эта можетъ быть названа трансцендентальной философіей κατ'ἐξοχήν и является прямымъ отвѣтомъ на завѣщаніе Канта: отстроить на основахъ его критики чистаго разума зданіе законченной трансцендентальной философіи.

Б) При такой фиксаціи предмета и метода трансцендентальной философіи Канта и при такомъ тщательномъ разграниченіи задачъ и значенія обоихъ методовъ—предварительнаго (феноменологическаго) и систематическаго (трансцендентальнаго)—Когену, естественно, пришлось столкнуться съ цѣлымъ рядомъ догматическихъ остатковъ въ кантовской системѣ, питающихся недостаточной ясностью ново-обоснованнаго философскаго предмета и недостаточной разграниченностью указанныхъ методовъ у Канта. Самымъ главнымъ изъ такихъ остатковъ является, несомнѣнно, постулатъ непознаваемой и вмѣстѣ съ тѣмъ все же существующей вещи въ себѣ. Якоби когда-то выразился о вещи въ себѣ Канта, какъ извѣстно, слѣдующимъ образомъ: безъ нея нельзя проникнуть въ систему Канта, но съ ней нельзя и остаться тамъ [18]). Когену принадлежитъ громадная заслуга доказательства того, что первая часть этого положенія такъ же ложна, какъ и вторая. По его мнѣнію, въ систему Канта можно проникнуть безъ вещи въ себѣ, и въ системѣ Канта вмѣстѣ съ тѣмъ можно остаться съ вещью въ себѣ. Нужно только дать вещи въ себѣ адэкватное трансцендентализму истолкованіе.— Вещь въ себѣ получаетъ со стороны Канта признаніе потому, что феноменологическій анализъ никогда не могъ избавиться у него отъ предпосылокъ эмпирической психологіи: Кантъ пред-

ставлялъ себѣ индивидуума противопоставленнымъ внѣшнимъ ему вещамъ и ими аффицируемымъ; отсюда связь ощущенія съ вещью въ себѣ. Феноменологическій методъ, оріентированный на такой предпосылкѣ, естественно никогда не могъ отдѣлаться отъ такой мысли о вещи въ себѣ, и только трансцендентальный методъ иногда бывалъ въ силахъ сбросить съ себя у Канта это бремя догматической предпосылки [19]). Когенъ первымъ дѣломъ исключаетъ эту предпосылку изъ сферы феноменологическаго метода. Феноменологическій методъ имѣетъ дѣло съ познавательными переживаніями и только. Съ этой точкой зрѣнія ощущеніе есть особое переживаніе, которое по своему содержанію характеризуется неопредѣленностью и задачею опредѣленія. Въ ощущеніи нѣтъ никакого указанія на нѣчто, существующее отъ меня независимо и внѣ меня [20]); въ ощущеніи мнѣ данъ предметъ смутно и неопредѣленно; въ ощущеніи моему познаванію задана задача познанія неопредѣленнаго, задача опредѣленія неяснаго, задача уясненія. Въ ощущеніи феноменологическій анализъ находитъ примитивную черту сознанія. Аффицированность есть неудачное выраженіе этой черты. Въ ощущеніи предметъ дается, вѣрнѣе, задается, чтобы потомъ мыслиться или опредѣляться [21]). Фихте совершенно правъ, утверждая, что здѣсь нѣтъ и тѣни упоминанія о вещи въ себѣ [22]). Здѣсь имѣется только субъективная и неопредѣленная данность явленія; здѣсь только задана задача его объективировать, превратить въ моментъ предмета. Въ этомъ смыслѣ вещь въ себѣ должна быть изгнана изъ трансцендентальной философіи; въ этомъ смыслѣ не только можно безъ нея проникнуть въ сферу этой философіи, но дѣйствительная возможность этой философіи требуетъ ея безпощаднаго остракизма. Отсюда однако еще не слѣдуетъ совершенное изгнаніе изъ этой сферы вещи въ себѣ. Вещь въ себѣ удерживается еще въ совершенно иномъ смыслѣ. — Какъ мы сказали, ощущеніе даетъ предметъ неопредѣленнымъ. Въ этой неопредѣленности и лежитъ чисто трансцендентальное значеніе вещи въ себѣ, по Канту. Она есть общій всему познанію трансцендентальный объектъ, общая задача опредѣленія неопредѣленнаго [23]). Когенъ интерпретируетъ вещь въ себѣ именно такъ. Если предметъ познавательно опредѣленъ, это еще не значитъ, что познаніе удовлетворено: между опредѣленными предметами остается неопредѣленными ихъ цѣлое, ихъ система, ихъ единство. Безконечною вереницею тянутся познавательные акты и никакъ не могутъ исчерпать неопредѣленнаго, которое изначала имъ задано въ ощущеніи. Вещь въ себѣ есть это неопредѣленное, какъ принципъ единства, какъ принципъ системы, какъ принципъ цѣлаго, какъ принципъ ограниченія безконечной неопредѣленности познавательнаго процесса. Неопредѣленность ограничивается неопредѣленностью, позна-

вательный категоріальный опытъ—идеей, готовое познаніе предмета—задачею познать еще неопредѣленное, случайное въ своемъ отношеніи къ общей массѣ опыта, подведеніемъ случайности подъ законъ единства случайнаго. Вещь въ себѣ не лежитъ въ сферѣ самаго познанія; она находится на его границѣ, чтобы руководить его единствомъ, указывая конечную цѣль: познавать, познавать и познавать. Въ этомъ смыслѣ она есть принципъ цѣли [24]). Однако, такое руководящее и ограничивающее задачею значеніе она имѣетъ не только по отношенію къ категоріямъ; она проявляетъ свою ограничительную дѣятельность въ томъ, что ставитъ передъ ними всегда задачу неопредѣленнаго предмета; по отношенію къ содержанію познанія она ограничительна въ томъ смыслѣ, что цѣлью опредѣленія всегда полагаетъ категорію. Такимъ образомъ, въ ограничительной роли вещи въ себѣ категорія совпадаетъ съ содержаніемъ, форма—съ матеріей, опредѣленное съ неопредѣленнымъ [25]).—Въ своихъ «Kantschriften» Когенъ постепенно соединяетъ роль вещи въ себѣ съ ролью біологическихъ (или, какъ онъ выражается, описательныхъ) наукъ въ познаніи. Въ конструкціи научнаго предмета, какъ такового, онѣ не участвуютъ; онъ создается только математически-научно. Но онѣ помогаютъ этой конструкціи косвенно, служа, съ одной стороны, первымъ этапомъ въ постановкѣ научныхъ проблемъ и завершая, съ другой стороны, незаконченное научное построеніе предмета «субъективно-объективной» теоріей цѣлесообразности. Вещь въ себѣ, какъ принципъ систематическаго единства или цѣли, является аналогономъ категоріи въ сферѣ этихъ псевдонаукъ: она есть субъективная категорія, идея [26]). Однако, существованіе чего-то ограничивающаго познаніе независимо отъ него слишкомъ явно замѣтно въ этой надстройкѣ наукъ біологическихъ надъ науками истинно-предметными; старый предразсудокъ вещи въ себѣ, лежащей внѣ познанія, отчасти сказывается и здѣсь. Познаніе — наука должно быть выковано изъ одного куска стали. Всѣ его принципы лежатъ въ немъ самомъ: оно себя рождаетъ [27]), оно только и можетъ себя ограничивать и систематизировать. Окончательный шагъ въ этомъ направленіи Когенъ дѣлаетъ въ своей «Logik der reinen Erkenntnis». Здѣсь всѣ науки собраны въ одну семью, сгруппированы около одной задачи: построить объективно предметъ, конструировать единую схему научности. Такимъ образомъ, вещь въ себѣ попадаетъ въ контекстъ категоріи [28]). Если можно такъ выразиться, она есть категорія категорій, т.-е. [illegible] категорія, руководящая и направляющая познавательную дѣятельность всѣхъ категорій къ одной цѣли, именно къ себѣ самой, къ окончательному опредѣленію неопредѣленнаго. Она есть категорія постоянной проблемы познанія, проблемы индивидуальной предметности [29]). Такъ окончательно разрѣшается въ чисто Кан-

товскомъ духѣ созданная самимъ же Кантомъ загадка, надъ которой всѣ философы послѣ него ломали головы, но которую окончательно смогъ рѣшить только Когенъ, пользуясь помощью Гегеля, какъ мы увидимъ ниже [30]).

В) Въ связи съ вещью въ себѣ, но независимо отъ нея, вниманіе Когена въ его апологетической и систематической дѣятельности должно было быть привлечено другой проблемой, а именно проблемой д а н н о с т и. Разумѣется, съ удаленіемъ наивнаго взгляда на вещь въ себѣ изъ сферы трансцендентальной философіи путемъ установленія истинной сущности феноменологическаго метода, ничего общаго не имѣющаго съ первобытнымъ реалистическимъ противопоставленіемъ познающаго сознанія и познаваемого предмета, проблема данности освобождается отъ своей примитивной формы: она вносится всецѣло въ сферу познающаго сознанія. Здѣсь данность знаменуетъ собою пассивный моментъ познанія. Въ сферѣ познаванія, такимъ образомъ, царитъ дуализмъ. Уже у Канта, однако, сильна тенденція разрушить такой дуализмъ. Во всякомъ случаѣ въ «Трансцендентальной Аналитикѣ» принципы «Трансцендентальной Эстетики» получаютъ вторичное обоснованіе и при этомъ подводятся подъ общее понятіе синтетическихъ функцій [31]). Въ своихъ «Kantschriften» Когенъ стоитъ еще на той же почвѣ, что и Кантъ: съ одной стороны, единство и полное главенство трансцендентальной апперцепціи побуждаетъ его сосредоточить всю сущность трансцендентализма на ученіи о трансцендентальныхъ основоположеніяхъ и тѣмъ самымъ подчинить принципы «чувственности» основной синтетической дѣятельности познанія, съ другой,—еще не умершій дуализмъ Кантовскихъ «познавательныхъ способностей» побуждаетъ его къ утвержденію двойного познавательнаго синтеза: примитивнаго—для момента данности, болѣе сложнаго—для момента обработки. Въ этомъ сказывается какъ недостаточная зрѣлость феноменологическаго и трансцендентальнаго методовъ, такъ и недостаточное расчлененіе сферъ ихъ дѣятельности [32]). «Logik der reinen Erkenntnis» приноситъ съ собою окончательное разрѣшеніе проблемы данности. Данность превращается въ самостоятельный моментъ синтеза [33]); ея «кантовскія» формы, пространство и время, получаютъ значеніе дальнѣйшаго развитія той же самой синтетической дѣятельности познанія [34]). Въ данности познаніе зарождается. Въ данности лежитъ происхожденіе чистаго мышленія, или чистаго (трансцендентальнаго) предмета, происхожденіе научности. Чистое познаніе начинается сужденіемъ (синтезомъ) данности или «происхожденія»; въ немъ оно впервые полагаетъ самого себя; въ немъ оно полагаетъ неопредѣленность, какъ едва только опредѣленное, какъ «что-то» [35]). Сужденіе происхожденія чистаго мышленія аналогично μὴ ὄν Платона [36]). Черезъ неопредѣленное ничто

оно впервые пробуждается къ «чему-то». «По окольному пути ничто создаетъ сужденіе начало чего-то» [37]). Такъ данность всецѣло синтезируется и категоріализируется. Подобно тому какъ разрѣшеніе проблемы вещи въ себѣ показываетъ, что трансцендентальное кончается только и только трансцендентальнымъ, такъ разрѣшеніе проблемы данности показываетъ, что трансцендентальное начинается только и только трансцендентальнымъ. Въ его сферѣ царитъ систематическій методъ и безусловная гомогенность.

Г) Ощущеніе указываетъ съ одной стороны на вѣчную проблему вещи въ себѣ, съ другой на вѣчное начало познанія. Но само по себѣ оно этимъ не исчерпывается. Оно имѣетъ больше значенія, чѣмъ вѣчная проблема предмета, такъ какъ оно, какъ актъ познанія, знаменуетъ собою дѣйствительность, сознаваніе дѣйствительности; оно имѣетъ больше значенія, чѣмъ неопредѣленное зачатіе опредѣленнаго, ибо оно какъ содержаніе и матерія, знаменуетъ реальность предмета, т.-е. первый признакъ, первое наполненіе неопредѣленнаго «что-то». Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ ощущеніе было уже понято (хотя и смутно) Лейбницемъ, который чувствовалъ, что пространственному, т.-е. экстенсивному образованію предмета предшествуетъ интенсивное, внутреннее. In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem imo extensione prius. Кантъ обозначилъ эту своеобразность ощущенія терминомъ антиципаціи [38]). И только Маймону пришла въ голову геніальная мысль о тожествѣ этой антиципаціи реальнаго съ дифференціаломъ, мысль, тайно руководившая Лейбницемъ, мысль, давно уже пробивавшая себѣ дорогу въ сферѣ механики въ связи съ ученіемъ о «матерьяльномъ» математическомъ пунктѣ [39]). Когенъ далъ этой мысли сначала выраженіе въ своихъ трудахъ о Кантѣ, помѣстивъ интенсивное наростаніе реальности, какъ дифференціалъ, въ числѣ основоположеній познанія [40]). Въ «System der Philosophie» дифференціалъ-реальность занялъ мѣсто перваго категоріальнаго шага въ отстройкѣ предмета, который затѣмъ пріобрѣтаетъ законченную математическую физіономію черезъ дальнѣйшія категоріализаціи во времени—антиципаціи, числѣ—множественности и пространствѣ—интегральномъ всеединствѣ. Подобно тому, какъ въ данности познаніе зачинаетъ «что-то», въ ощущеніи оно это «что-то» превращаетъ въ реальное «что-то»; это реальное «что-то» въ линіи времени пріобрѣтаетъ объединенное разнообразіе, которое фиксируется въ интеграціи и установленіи пространственнаго предмета [41]). Такимъ образомъ, ощущеніе по своему содержанію знаменуетъ продолженіе того же самаго метода непрерывности чистаго познанія.

Е) За то, какъ актъ, какъ сознаваніе дѣйствительности, ощущеніе должно быть исключено изъ сферы чистаго

предмета, ибо оно означаетъ здѣсь только отношеніе предмета къ познающему сознанію. Кантъ внесъ въ таблицу категорій и основоположеній постулаты модальности, постулаты эмпирическаго мышленія. И тоже самое повторилъ Когенъ въ своихъ «Kantschriften» [42]). Но съ того момента, какъ разрѣшеніе проблемы вещи въ себѣ показало, что вѣчно-продолжающееся завершеніе чистаго познанія лежитъ въ немъ самомъ въ качествѣ особаго рода сужденія, въ качествѣ особаго рода научной конструкціи, съ тѣхъ поръ, какъ субъективный моментъ проблематичности былъ явленъ въ его объективнѣйшей категоріальности, будучи сдѣланъ основою цѣлой области чистаго познанія, всякая надобность въ иныхъ субъективныхъ моментахъ отпала. Удерживать ее значило бы впадать въ психологизмъ, смѣшивать области чистой науки и ея реализаціи въ индивидуальномъ сознаніи человѣка. «System der Philosophie» раздѣляетъ сферы чистаго познанія-науки (Wissenschaft) и изслѣдованія (Forschung), какъ сферы научнаго сознанія и сознательности. Познаніе (научность) исчерпывается круговоротомъ чисто-предметной дѣятельности отъ сужденія происхожденія къ сужденію понятія (т.-е. проблемы) и обратно. Модальныя основоположенія служатъ не существу познаннаго предмета научности, а человѣческому сознаванію его, изслѣдовательнической работѣ надъ усвоеніемъ его. Субъективное, такимъ образомъ, изгоняется на вѣки изъ сферы познанія [43]).

3) Въ связи съ этими преобразованіями въ сферѣ Кантовскаго трансцендентализма стоитъ и вышеотмѣченное включеніе біологическихъ наукъ въ лоно объективной конструкціи предмета, т.-е. научности. Кантъ, какъ извѣстно, далъ этимъ наукамъ обоснованіе въ «Критикѣ силы сужденія», отдѣливъ ихъ такимъ образомъ принципіально отъ наукъ въ собственномъ смыслѣ слова и сосредоточивъ въ понятіи цѣлесообразности [44]). При этомъ, несмотря на основную вѣрную мысль, имъ руководило чуждое структурѣ чистаго познанія желаніе соединить въ понятіи цѣли міръ чувственнаго (теоретическій) съ міромъ сверхчувственнаго (практическимъ), открыть въ немъ послѣднее единство всѣхъ мотивовъ объективированнаго сознанія [45]). Когенъ первымъ дѣломъ освобождаетъ обоснованіе біологическихъ наукъ отъ этого посторонняго желанія. При этомъ онъ пользуется, разумѣется, тѣмъ матерьяломъ, который былъ оставленъ Кантомъ. А у Канта вѣрная мысль такого обоснованія сказывалась въ той связи, въ которую имъ были поставлены съ одной стороны идеи, съ другой—принципы рефлектирующей силы сужденія. Біологическія науки должны быть, слѣдовательно, обоснованы на идеѣ цѣли, какъ на своей категоріи. Это придаетъ имъ самостоятельность, но лишаетъ всякой объективности: онѣ суть субъективная систематизація, такъ сказать установленіе міросозерцанія, а

не научность предмета [46]). Въ этомъ ихъ положеніи предначертанъ, естественно, дальнѣйшій шагъ, который и выполненъ Когеномъ въ его «Logik der reinen Erkenntnis»: біологическія науки съ ихъ основнымъ принципомъ цѣли принимаются въ сферу «предметности». Самъ предметъ есть въ концѣ концовъ цѣль, есть основная проблема чистаго мышленія. Какъ таковой, онъ заканчиваетъ собою линію конститутивныхъ категорій, а вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ къ началу этой линіи, къ рожденію чистаго познанія въ первоначальной неопредѣленности [47]). Научность, трансцендентальное познаніе, замыкается въ идеальномъ кругу, получаетъ «постоянную» идеальную исторію [48]). Этимъ побѣждается послѣднее вліяніе ученія о вещи въ себѣ, скрыто жившее въ мышленіи Канта и угнетавшее еще и мышленіе Когена въ первыхъ стадіяхъ его развитія.

Ж) Наконецъ, подобно тому, какъ данность въ системѣ Канта непосредственно означаетъ вліяніе вещи въ себѣ, категорія, противополагаясь данности, какъ принципъ мышленія, косвенно обнаруживаетъ тоже самое вліяніе. Дуализмъ поддерживается обѣими сторонами. Потому, задачею Когена въ его апологетической интерпретаціи было столько же привести данность къ знаменателю категоріи чистаго познанія (какъ мы это уже видѣли), сколько и обратно—привести категорію къ данности. Эта послѣдняя задача выполняется сосредоточіемъ ученія о познаніи на чистыхъ основоположеніяхъ разсудка. Только въ нихъ категорія получаетъ свое истинное трансцендентальное значеніе, только они суть дѣйствительныя трансцендентальныя познанія. Такимъ образомъ, разрѣшается «сверху» проблема отношенія между формой и содержаніемъ [49]). Трансцендентальны они только въ сліяніи; трансцендентальна только форма содержанія и только содержаніе формы. Разъ данность была сдѣлана категоріей, началомъ чистаго познанія, содержаніе тѣмъ самымъ было введено въ сферу трансцендентальнаго. Приведеніемъ категоріи къ основоположенію было показано, что и категорія можетъ быть содержаніемъ. Т. е. чистое познаніе питаетъ себя само: оно даетъ и форму и содержаніе, при чемъ это различіе въ его сферѣ становится совершенно относительнымъ. «Дѣятельность порождаетъ содержаніе». [50]) «Дѣятельность сама есть содержаніе» [51]). Такое приведеніе категоріи къ основоположенію, къ чистому познанію совершается въ два пріема. Сначала, въ «Kantschriften» категорія и сужденіе, какъ функціи одного и того же единства, отходятъ къ числу психическихъ первичностей, попадаютъ въ сферу феноменологическаго метода; только въ основоположеніяхъ категорія становится категоріями, общее единство развивается въ трансцендентальныя познанія [52]). Въ этомъ еще сказывается вліяніе неприведенной къ категоріямъ данности. За то въ «System er Philosophie» сужденіе отожествляется съ основоположеніемъ,

а категоріи признаются за развитіе тенденціи сужденія. Этимъ уничтожается формалистическій предразсудокъ кантовской таблицы категорій: сужденіе берется здѣсь какъ основное трансцендентальное образованіе, какъ самостоятельное направленіе научности, какъ «классъ» трансцендентальныхъ познаній или категорій [33]).

3) Всѣ эти апологетическія поправки Канта сходятся, какъ въ фокусѣ, въ обоснованіи всей сферы трансцендентальной философіи на моментѣ «порожденія», говоря языкомъ Канта: «спонтанности» [34]). Чистое познаніе или мышленіе отъ начала до конца есть самодѣятельность и самопорожденіе. Въ этомъ заключается его непрерывность, его систематичность и его независимость. Въ этомъ же кульминируетъ и его трансцендентальность [35]). Идея такой трансцендентальной силы познавательнаго порожденія владѣла Когеномъ всегда, ибо она владѣла его учителемъ Кантомъ, положившимъ въ основаніе схематизма «трансцендентальную силу воображенія» [36]), и его противникомъ Фихте, построившимъ свою «Identitätsphilosophie» какъ разъ на этой трансцендентальной силѣ [37]), и его тайнымъ руководителемъ, Гегелемъ, логизировавшимъ эту силу въ діалектику чистаго познанія. Свое полное выраженіе она нашла однако лишь въ «Системѣ» Когена.

§ 2. Мы только что упомянули о Гегелѣ, какъ тайномъ руководителѣ Когена. И дѣйствительно, хотя Коген и открещивается отъ него, его вліяніе сыграло въ умственной жизни Когена чрезвычайно важную роль. Коген поправилъ Канта именно въ томъ направленіи, въ какомъ этого требуетъ гегелевская философія. Отъ Канта онъ взялъ идею и методъ трансцендентальной философіи, какъ то показываютъ его «Kantschriften»; отъ Гегеля онъ взялъ логическое обоснованіе независимости этого метода и установленіе его внутренней логической самосогласованности, какъ это ясно видно изъ его «Logik der reinen Erkenntnis». Саморазвитіе трансцендентальныхъ познаній, связный трансцендентальный процессъ выявленія категорій, круговая идеальная замкнутость познанія, отожествленіе формы и содержанія въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, возсоединеніе универсальности и конкретности, чистаго мышленія и чистаго бытія въ единомъ актѣ трансцендентальной научности [38]),—все это мысли, взятыя отъ Гегеля [39]), у Канта находившіяся еще въ смутномъ и неразработанномъ состояніи, у Фихте и Шеллинга получившія уродливыя формы уклоненія въ сторону метафизическаго субъективизма и метафизическаго объективизма и тѣмъ самымъ погубленныя. Только Гегель, вставъ твердо на почву логики самой трансцендентальной философіи смогъ выдвинуть эти мысли съ должнымъ освѣщеніемъ. И въ этомъ Коген является прямымъ его ученикомъ. Но сходство Когена съ Гегелемъ

не ограничивается этими общими методическими мыслями. Когенъ беретъ отъ Гегеля и общую схему саморазвитія трансцендентальности. Его истолкованіе данности, какъ рожденія «чего-то» въ неопредѣленномъ «ничто», взято прямо отъ Гегеля [60]); дальнѣйшій порядокъ трансцендентальныхъ познаній тоже во многомъ напоминаетъ Гегеля. Наконецъ, сужденіе понятія, завершающее собою «море» трансцендентальнаго, выявленныя въ немъ категоріи, приведеніе къ нему вещи въ себѣ, интерпретація въ немъ идеи, помѣщеніе въ немъ индивидуальности, все это находится въ общемъ въ томъ же видѣ у Гегеля [61]). Можно сказать, не колеблясь, что матерьялъ трансцендентальной философіи, взятый Когеномъ у Канта, получилъ въ его умѣ форму, взятую имъ у Гегеля. И, если въ такомъ соединеніи Канта съ Гегелемъ сказывается эпигонство Когена, то въ этомъ же сказывается и его самостоятельность. Ибо для сліянія Канта съ Гегелемъ нужна была громадная умственная работа. Подобно тому, какъ Когенъ поправилъ Канта подъ руководствомъ Гегеля, онъ поправилъ и Гегеля подъ руководствомъ Канта. Въ результатѣ получилась самостоятельная система, знаменующая собою философскую эпоху. Въ чемъ же Когенъ поправилъ Гегеля?

А) Какъ извѣстно, діалектическій медотъ принимаетъ у Гегеля характеръ разрѣшенія противоположностей въ ихъ синтезѣ, поглощающемъ ихъ въ себѣ; такъ что въ этомъ искомомъ состояніи діалектическаго метода противоположности исчезаютъ, логически не существуютъ. Такъ напр., бытіе и небытіе знаменуютъ собою предварительныя ступени познанія; истинное познаніе, какъ и истинно-сущее, достигается только въ бываніи (Werden). [62]) По этой схемѣ построена вся философія Гегеля. Когенъ не слѣдуетъ Гегелю въ этой части его доктрины. Удерживая творческую, производительную сторону діалектическаго метода, онъ отказывается отъ его «діалектической» стороны, т.-е. отъ ученія о противоположностяхъ. Трансцендентальное познаніе, развиваясь, сохраняетъ за собою всѣ свои шаги, какъ абсолютно-значимые; среди его «актовъ» — категорій нѣтъ такихъ, которые бы должны были быть разрѣшены въ истинномъ синтезѣ. Предметъ построяется постепенно, и отказаться отъ первыхъ шаговъ такого построенія значило бы отказаться отъ его основаній. Каждая категорія есть категорія; всѣ онѣ равны въ своей творческой работѣ, всѣ служатъ одной цѣли, всѣ выкованы изъ одного куска стали; всѣ онѣ выявляютъ въ себѣ истинное познаніе, чистое бытіе, трансцендентальность. Въ чистомъ познаніи нѣтъ и не можетъ быть заблужденій; въ чистомъ бытіи нѣтъ и не можетъ быть недостатковъ и уклоненій; въ чистой логикѣ нѣтъ и не можетъ быть рѣчи объ игрѣ противоположностей и о діалектическомъ развитіи отъ противоположныхъ недостаточностей къ совершенному ихъ синтезу. Ибо здѣсь

каждый моментъ одинаково дорогъ; ибо здѣсь каждый моментъ стоитъ въ полномъ согласіи со всѣми другими. Діалектическій методъ въ своей истинной части, усвоенной Когеномъ, означаетъ развитіе категоріальныхъ различій предмета. Въ этой сферѣ чистое познаніе представляетъ собою дѣйствительно круговоротъ, или, какъ мы уже выразились, вѣчную «идеальную исторію» [63]). Діалектическій методъ въ своей ошибочной части, устраненной Когеномъ, означаетъ введеніе въ сферу развитія трансцендентальныхъ различій «трансцендентальныхъ противоположеній», различій истиннаго и ложнаго, т.-е. различій нечистыхъ и нетрансцендентальныхъ, а эмпирическихъ и психологическихъ, только гипостазированныхъ въ чистыя и трансцендентальныя путемъ діалектической игры понятій. И ничто, и бытіе, и бываніе суть равноправные участники въ конструкціи предметности, безпротиворѣчивые моменты одной и той же тенденціи чистаго познанія и бытія. Только произвольнымъ отвлеченнымъ противопоставленіемъ ихъ другъ другу могутъ они быть превращены въ Гегелевскій «діалектическій» процессъ. И отъ такого противопоставленія Когенъ отказался разъ на всегда, познавши истинную, непрерывно-тожественную природу трансцендентальнаго познанія [64]).

Б) Къ ложному истолкованію діалектическаго метода въ смыслѣ развитія изъ противоположеній ихъ синтеза Гегеля привела, главнымъ образомъ, оторванность отъ науки и проистекающая отсюда формализація логики. Философія есть для него познаніе κατ' ἐξοχήν; наука даетъ только приблизительное, по существу своему неадэкватное познаніе. Философія не должна оріентироваться на наукѣ. Она оріентируется на процессѣ чистаго познанія, реализующемся въ чистомъ бытіи; ея предметъ лежитъ до всякой иной научной обработки, въ самой сердцевинѣ истины—бытія, въ сферѣ абсолютнаго. Философія есть абсолютное, истинно научное познаніе (по Гегелю значитъ діалектическое), тогда какъ науки вѣдаютъ лишь относительное, преходящее, приблизительное [65]). При такомъ положеніи дѣлъ логика, предоставленная себѣ самой, естественнымъ путемъ, хоть и незамѣтно, вернулась къ старой формалистикѣ. И, если тѣмъ не менѣе Гегель отвергаетъ и даже безпощадно осмѣиваетъ эту формалистику,то только въ силу самообмана діалектическимъ методомъ. Между тѣмъ, на дѣлѣ именно теорія противорѣчій и есть безсознательное повтореніе формалистической логики, только въ нѣсколько видоизмѣненномъ видѣ. Формалистическая схема въ ней нова, схоластическій же духъ старъ, какъ міръ. Отрѣшеніе познанія отъ науки и сосредоточеніе его на абсолютномъ можетъ питаться или элементами интуитивно-мистическими или чисто-формалистической дѣятельностью. Питая отвращеніе къ мистикѣ, Гегель естественно долженъ былъ

остановиться на формализмѣ. — Когенъ исправляетъ Гегеля и въ этомъ отношеніи. Отказавшись отъ «діалектической» стороны діалектическаго метода, онъ вполнѣ послѣдовательно отказывается и отъ его діалектическаго формализма. «Мысли безъ содержанія пусты». А содержательны мысли только въ наукѣ. Потому, философія снова должна вернуться къ оріентировкѣ на наукѣ. Философія есть наука о трансцендентальныхъ познаніяхъ, а эти послѣднія суть научныя базы, моменты трансцендентальной предметности. Абсолютное познаніе, чистое бытіе, трансцендентальное мышленіе могутъ быть изслѣдованы только на примѣрѣ науки. Только наука дѣйствительная, наличная наука, есть трансцендентальность, есть содержательная формальность, есть чистое бытіе [66]). Внѣ науки имѣется либо эмпирическій міръ субъективнаго, либо «пустая формалистика голой, лишенной всякаго содержанія мысли, такъ сказать математика мышленія». Между тѣмъ философія, хоть и далека отъ эмпирическихъ содержаній, хоть и не интересуется субъективнымъ міромъ индивидуальной сознательности, тѣмъ не менѣе, въ видѣ своего предмета, требуетъ содержанія, требуетъ вещественности; это содержаніе есть «чистое содержаніе» или чистое бытіе; это содержаніе есть само чистое мышленіе, саморазвивающееся въ самопроизводствѣ своего собственнаго содержанія, сама чистая научность [67]). Ибо въ трансцендентальномъ смыслѣ «только формальное вещественно» [68]), только чистое - содержательно, только трансцендентальное — матерьяльно. Философія должна быть оріентирована на наукѣ; въ противномъ случаѣ, подъ покровомъ діалектическаго формализма, она снова впадетъ въ субъективизмъ, сосредоточиваясь на мышленіи, просто лишенномъ содержанія и по недоразумѣнію выдаваемомъ за абсолютное, снова потеряетъ всякую узду и заживетъ произвольно. И вотъ, во избѣжаніе всего этого, Когенъ снова приводитъ философію къ наукѣ. Но при этомъ онъ не забываетъ того, чему научилъ его Гегель: не забываетъ ни сущности трансцендентальнаго, ни его методической «спонтанности». Наука являетъ для него саморазвитіе чистаго бытія въ его различные моменты. Такимъ образомъ, на мѣсто Гегелевской діалектической формалистики становится непрерывно - трансцендентальная вещность чистаго познанія. Во этомъ шагѣ Когена съ наибольшей ясностью сказывается сочетаніе Канта съ Гегелемъ. Кантъ очищается отъ субъективныхъ предпосылокъ и отъ постороннихъ моментовъ; Гегель очищается отъ крайняго формализма и діалектики противоположеній. Трансцендентальность Канта получаетъ внутреннюю жизнь благодаря саморазвиваемости и непрерывной замкнутости Гегеля; чистое діалектическое развитіе Гегеля воплощается въ структуру чистой научности Канта. И въ результатѣ получается формально-вещественная, трансцендентально-научная

система познаній Когена. Повторяемъ, въ этомъ видны одинаково и эпигонство и самостоятельное мышленіе Когена.

В) Въ связи съ этимъ находится и еще одна поправка Гегеля. Этотъ послѣдній, руководствуясь мыслью объ относительности научныхъ знаній, очевидно долженъ былъ попытаться втиснуть въ рамки философіи все содержаніе научныхъ знаній. Отсюда нескончаемый рядъ комическихъ формализмовъ. Отсюда непонятный переходъ отъ чисто формальной діалектики понятій къ болѣе матерьяльной діалектикѣ предметовъ. И отсюда же, наконецъ, непреоборимый дуализмъ системъ природы и духа, противорѣчащій основнымъ принципамъ діалектическаго метода. Желая быть квинтэссенціей познанія, желая сосредоточить въ себѣ все существенное содержаніе его, философія Гегеля попадаетъ въ истинно комическое положеніе, ибо то, чего она домогается, уже сдѣлано наукою; но это положеніе становится глубоко-трагическимъ, когда такимъ образомъ извращается самая сущность философскаго метода, когда философія наводняется чуждыми ей эмпирическими познаніями и старается преодолѣть ихъ пустымъ діалектическимъ формализмомъ [69]). — Оріентируя философію на наукѣ, Когенъ тѣмъ самымъ освобождаетъ ее и отъ посторонняго содержанія и отъ потребности въ діалектикѣ. Философія не должна быть діалектической разработкой эмпирическихъ данныхъ. Философія изслѣдуетъ и реконструируетъ науку, саму научность въ ея систематической данности. Изслѣдуя естествознаніе, философія тѣмъ самымъ является философіей (логикой) природы; изслѣдуя науки о духѣ, философія тѣмъ самымъ становится философіей духа (этикой). Нѣтъ никакого «перехода» отъ чистой философіи къ спеціальной, какъ это имѣетъ мѣсто у Гегеля: философія вся есть чистая философія именно потому, что она изслѣдуетъ научность, трансцендентальное познаніе [70]). Нѣтъ никакого дуализма между философіей природы и философіей духа, потому что философія знаетъ только различія научности и незнакома ни съ какими діалектическими противорѣчіями. Между естествознаніемъ и науками о духѣ нѣтъ противорѣчія; между ними есть только различіе. Это значитъ, что трансцендентальное заключаетъ въ себѣ двѣ основныхъ категоріи, два основныхъ класса сужденій, сходящихся несомнѣнно въ болѣе общихъ категоріяхъ въ одно цѣлое, но расходящихся съ появленіемъ новаго трансцендентальнаго момента. Наука едина въ себѣ, но можетъ вводить въ сферу трансцендентальнаго внутреннія подраздѣленія: біологическія науки требуютъ новыхъ категорій по сравненію съ естествознаніемъ (механикой, физикой, химіей); юриспруденція, ученіе о государствѣ, исторія и пр. требуютъ новыхъ категорій по сравненію съ біологіей и т. д.

Г) Среди недостатковъ Гегелевской философіи, исправленныхъ Когеномъ, бросается въ глаза также и то, что модальныя

категоріи оставлены у Гегеля въ числѣ принциповъ познанія и бытія [71]). Субъективистическій формализмъ ультра-діалектическаго метода не могъ, естественно, воспрепятствовать этому проявленію Кантовскаго субъективизма: онъ включилъ въ структуру истинно-сущаго моменты отнесенія предмета къ индивидуальному познающему сознанію, т.-е. моменты эмпирическіе; онъ утвердилъ ихъ, какъ этапы единаго діалектическаго становленія трансцендентальной объективности. И понятно: лишенный руководства истинно-объективнымъ критеріемъ научности, онъ не могъ съ достаточной ясностью оцѣнить значеніе этихъ моментовъ и, признавая ихъ за объективныя категоріи, тѣмъ самымъ всталъ въ самое горькое противорѣчіе съ самимъ собою, со своимъ величавымъ презрѣніемъ къ наукѣ, какъ къ чему-то субъективному. Ослѣпленный формализированной субъективностью, онъ проглядѣлъ истинно-объективное. И потому поправка Когена и здѣсь идетъ на пользу истинному духу гегелевской философіи. Вынося модальныя различія за сферу трансцендентальнаго [72]), Когенъ этимъ укрѣпляетъ единство и внутреннюю непрерывность послѣдней. Этимъ шагомъ передъ психологизмомъ ставится еще болѣе высокая преграда; этимъ шагомъ въ сферу философіи воспрещается доступъ психологизму всѣхъ родовъ, въ данномъ случаѣ гегелевскому діалектически-формалистическому психологизму. Этотъ шагъ знаменуетъ собою самостоятельную поправку Когеномъ Гегеля, являющуюся одновременно и поправкой Канта.

Д) Въ связи съ этимъ всѣмъ стоитъ и паденіе гегелевскаго панлогизма въ лицѣ Германа Когена. Въ діалектическомъ царствѣ отвлеченныхъ формъ Гегеля все превращено въ работу мысли, въ чистое бытіе. Этика не существуетъ, какъ самостоятельная дисциплина. Долженствованіе изгоняется здѣсь изъ сферы чистаго познанія; активность духа всецѣло вбирается въ діалектическую игру понятій. Фихтевскій практицизмъ умираетъ въ желѣзныхъ рукахъ логическаго онтологизма. Воля удалена въ качествѣ эмпирическаго момента. Точно такому же остракизму подвергнуто созерцаніе прекраснаго, будучи признано низшей ступенью познанія. И наконецъ религія унижена передъ гордымъ выступленіемъ чисто-философской науки, какъ примитивная потуга къ философской рефлексіи [73]). —Между тѣмъ, всѣ эти моменты, по крайней мѣрѣ принципіально, находятъ свое признаніе у Когена. И, дѣйствительно, будучи свободно отъ діалектики противорѣчій, мышленіе Когена не знаетъ препятствій въ рядоположеніи основныхъ различныхъ проявленій трансцендентальности. Феноменологическій методъ показываетъ съ ясностью различность основныхъ и первичныхъ направленій сознанія [74]). Трансцендентальный методъ долженъ оправдать объективно эти направленія и систематизировать ихъ. Вотъ что говоритъ Когену интерпретированная имъ философія Канта. Но съ другой стороны сильна

власть оріентировки на наукѣ и сильно вліяніе Гегелевскаго логизма. И потому, Когенъ, хоть и выдвигаетъ различныя и самостоятельныя философскія дисциплины, тѣмъ не менѣе, безсознательно ставитъ ихъ въ зависимость отъ логики [75]). Въ этомъ пунктѣ философія Когена представляетъ собою переходную стадію: въ ней царитъ съ одной стороны прямое вліяніе Канта, а съ другой косвенное вліяніе Гегеля, побуждающее ее изъ оріентировки на наукѣ сдѣлать культъ науки, изъ философіи трансцендентальнаго—философію науки. Впрочемъ, какъ во всякой переходной стадіи, въ ней много уже и здоровыхъ элементовъ. Поскольку «Этика чистой воли» есть этика дѣйствія, а не логика права, постольку въ ней сказывается истинный этическій мотивъ, истинная база трансцендентальной этики. Именно этотъ мотивъ побуждаетъ Когена выдѣлить этику въ самостоятельную философскую дисциплину, и именно этотъ мотивъ является шагомъ впередъ по сравненію съ Гегелемъ. Говорить объ абсолютномъ «панметодизмѣ» Когена, значитъ просмотрѣть въ его системѣ борьбу различныхъ тенденцій, особенно существенную именно въ этомъ пунктѣ и потому болѣе всего способную освободить Когена отъ гегелевскаго панлогизма [76]). Итакъ, Когенъ помножилъ Канта на Гегеля, а Гегеля на Канта. Отсюда получился своеобразный продуктъ, оригинальная философія. Взявъ отъ Канта основную идею и основной методъ новой философіи, онъ освободилъ ее при помощи Гегеля, отъ постороннихъ элементовъ, которыхъ такъ было много у Канта; но въ то же время, пользуясь тѣмъ развитіемъ, которое новой философіи далъ Гегель, Когенъ освободился отъ крайностей гегелевскаго діалектизма, призвавъ къ Канту. Гегель достигъ той предѣльной высоты развитія и преобразованія кантовской философіи, дальше которой итти уже было нельзя, послѣ которой можно было только отказаться отъ Канта. Великимъ и своевременнымъ поступкомъ благоразумія является, поэтому, обратное приведеніе Гегеля къ Канту. И въ этомъ смыслѣ «Система» Когена классична: она знаменуетъ собою эпоху въ развитіи независимой философской науки. Можно, пожалуй, сказать, что Кантъ далъ философіи предметъ, содержаніе, матерьялъ, Гегель же далъ ей форму, основной принципъ ея существованія. Но въ своей разрозненности каждая изъ этихъ частей страдала односторонностью и даже ошибочностью: въ то время какъ матерьялъ—содержаніе не былъ еще у Канта достаточно просвѣтленъ единымъ началомъ трансцендентальнаго и потому носилъ характеръ и субъективный и мало систематическій, философская форма Гегеля была удалена совсѣмъ отъ матерьяла и забылась въ своей діалектической пустотѣ до самообожествленія. Когенъ далъ матерьялу форму, а формѣ матерьялъ, просвѣтлилъ серію кантовскихъ трансцендентальныхъ познаній единствомъ творческаго самоначала, овеществилъ форму

и, давъ ей тѣмъ самымъ философскую плоть и кровь, вернулъ ее къ истинно-трансцендентальной жизни.

§ 3. Таково значеніе Когена по отношенію къ его главнымъ предшественникамъ. Этимъ одновременно опредѣляется и его отношеніе къ современникамъ. Въ безконечномъ разнообразіи современныхъ формъ философской мысли онъ несетъ свѣточъ философской традиціи, онъ знаменуетъ центральный пунктъ философскаго развитія послѣднихъ 50 лѣтъ, т.-е. такъ наз. «нашего времени». Съ каждой изъ этихъ формъ философія Когена имѣетъ нѣчто общее, за исключеніемъ тѣхъ теченій, которыя живутъ такъ сказать до Канта, т.-е. до перваго сознательнаго обоснованія независимой философіи. Эти теченія въ лицѣ Когена еще разъ убиты духомъ единой трансцендентальной философіи. Еще разъ показано, стало быть, что они не вливаются въ общее русло философской мысли, что они не идутъ большою дорогою философской традиціи. Въ нихъ сказывается философское извращеніе, отсутствіе философскаго глубокомыслія, неспособность содѣйствовать единой философской работѣ. Минуя эти нефилософскіе продукты послѣ—кантовской мысли, мы разсмотримъ въ связи съ системой Когена ученія реализма, позитивизма, формализма, нормативизма, каждое изъ которыхъ имѣетъ съ ней точки соприкосновенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и превзойдено ею въ самыхъ основныхъ и интимнѣйшихъ своихъ положеніяхъ.

А) Трансцендентальный реализмъ Риля одинаково съ философіей Когена провозглашаетъ необходимость оріентированія на наукѣ. Философія должна быть прежде всего философіей познанія [77]). Философія должна установить его апріорныя основы независимо ото всякаго эмпирическаго матерьяла, должна дать конструкцію трансцендентальнаго познанія. Въ этой своей работѣ философія не отрывается отъ реальности или бытія. Нѣтъ, всѣ ея силы направлены именно на установку базъ бытія, такъ какъ эти базы тожественны съ базами научнаго сознанія. Въ этомъ смыслѣ философія всегда имѣетъ въ виду ощущеніе, какъ начало бытія, какъ его матерьяльный критерій [78]). Во всемъ этомъ мышленіе Риля сходится со взглядами Когена. Но сейчасъ же, начинается разногласіе. Въ противорѣчіи съ собственною задачею философіи Риль беретъ науку не въ ея трансцендентальности, выявленной путемъ феноменологическаго метода, а въ ея грубой психологической данности. Въ такомъ случаѣ вполнѣ естественно, что ощущеніе само по себѣ не получаетъ у него трансцендентальнаго смысла и истолкованія. По своей натурѣ оно безусловно субъективно у Риля, а свою объективность получаетъ отъ вещи въ себѣ, какъ независимаго бытія, на которое оно указываетъ [79]). Психологизмъ основной схемы познанія приводитъ съ собою метафизи-

ческій дуализмъ. Абсолютная субъективность ощущенія возстановляетъ, съ одной стороны, призракъ трансцендентальнаго бытія, съ другой же стороны,—призракъ стремящагося къ нему и формалистичнаго по своей природѣ мышленія [80]). Философія превращается въ схоластическую игру гносеологическими понятіями въ тяжелую потугу разрѣшить сдѣланную съ самаго начала неразрѣшимой проблему познанія. Реализмъ, сдѣлавшись трансцендентнымъ, теряетъ весь свой смыслъ и остается простымъ словомъ [81]). Въ противовѣсъ этому, философія Когена, все время имѣя въ виду трансцендентальную сущность науки, добивается чисто монистическаго истолкованія и вещи въ себѣ и ощущенія, сохраняя ихъ взаимную связь, но истолковывая ее, какъ конецъ и начало, какъ разрѣшеніе и задачу одного и того же чисто-трансцендентальнаго знанія. Риль же неизбѣжно впадаетъ въ агностицизмъ, противъ котораго онъ совершенно безсиленъ, и который ему удается побороть только на словахъ. Агностицизмъ этотъ убиваетъ всякую возможность истиннаго реализма. Реализмъ дается только въ единой системѣ научнаго бытія. Реализмъ дается только тѣмъ, что въ основу всего зданія бытія — науки кладется трансцендентальный принципъ реальности. Это значитъ, что истинный реализмъ есть трансцендентализмъ. «Истинный идеализмъ есть реализмъ» [82]). «Идеализмъ есть истинный реализмъ» [83]).

Б) Вмѣстѣ съ Германомъ Когеномъ философски образованный позитивизмъ признаетъ полную коррелятивность субъекта и объекта и даже болѣе того — ихъ полное совпаденіе въ одно цѣлое. Это общій исходный пунктъ ученій Когена, Лааса, Шуппе [84]). Въ этомъ пунктѣ сказывается позивистическая черта современности, удаляющая изъ Канта моменты агностицизма, а Гегелю сообщающая болѣе конкретную физіономію. Но этимъ пунктомъ и исчерпывается совпаденіе ученія Когена съ ученіемъ позитивизма. Лаасъ, отрицая всякую трансцендентность, основываетъ философію на психологическомъ анализѣ сознанія; онъ начинаетъ конструкцію познанія съ данности ощущеній, съ непосредственно-очевидныхъ фактовъ; конечнымъ критеріемъ истинности и объективности онъ признаетъ дѣйствительность, непосредственно-переживаемую дѣйствительность ощущенія-воспріятія; такимъ образомъ, онъ совершенно не думаетъ о необходимости оріентировать философію на трансцендентальной конструкціи научныхъ знаній [85]). Когенъ, напротивъ, показываетъ данность, какъ первичный шагъ въ системѣ познанія, какъ рожденіе бытія и науки, какъ трансцендентальное познаніе происхожденія. Критеріемъ объективности Когенъ считаетъ каждую категорію и всѣ ихъ вмѣстѣ, а дѣйствительность ощущенія выноситъ за предѣлы трансцендентальнаго въ сферу «сознательности» индивидуума [86]). Въ противоположность этому Шуппе оріентируетъ

философію на фактѣ сознанія, полагая такимъ образомъ въ ея основаніе метафизическое «чудо»; онъ заполняетъ ее конструкціей этого сознанія, какъ родового, сверхъ-индивидуальнаго образованія, тѣмъ самымъ обосновывая ее психологически; при этомъ онъ ограничиваетъ ее предѣлами «первичной необходимости», столь же субъективной, сколь и чудесной; связываетъ систему категорій съ матерьяломъ воспріятій, внося такимъ образомъ и этотъ матерьялъ въ сферу философіи. Наконецъ, требуя полнаго совпаденія между субъектомъ и объектомъ, сознаніемъ и бытіемъ, Шуппе тѣмъ не менѣе ихъ всегда имманентно противопоставляетъ, чѣмъ и возобновляетъ проблему трансцендентности, но на этотъ разъ «чудеснымъ образомъ» въ рамкахъ имманентнаго [87]). Наоборотъ, Когенъ разъ на всегда порываетъ съ метафизическимъ фактомъ сознанія, выдвигая трансцендентальный фактъ науки; отказывается совершенно отъ введенія въ сферу конструкціи предмета какихъ-либо феноменологическихъ различій, какъ таковыхъ; беретъ границы философіи, какъ границы самого бытія, т.-е. какъ полную безграничность ея; очищаетъ сферу философіи отъ всякаго эмпирическаго матерьяла и возсоединяетъ объектъ и субъектъ въ единствѣ трансцендентальнаго познанія безъ всякаго ихъ коррелятивизма и различія, хотя бы и имманентнаго [88]). Такимъ образомъ, позитивизмъ освобождается у Когена ото всѣхъ своихъ наивныхъ психологистическихъ и метафизическихъ предпосылокъ и получаетъ вь видѣ предмета твердый и независимый «кругъ научности». Въ своемъ оріентированіи только на наукѣ, въ своемъ безпредѣльномъ критицизмѣ и въ своемъ недовѣріи ко всѣмъ субъективнымъ предпосылкамъ трансцендентальный идеализмъ Когена можетъ быть названъ позитивизмомъ par excellence.

В) Наше время среди другихъ теченій обогатилось возрожденіемъ формализма. Это теченіе связывается съ мышленіемъ Когена стремленіемъ оградить философію познанія отъ эмпиріи [89]). Однако, новорожденный формализмъ такъ наз. математической логики или логистики совершенно не достигаетъ цѣли, будучи родствененъ старому формализму Аристотеля и схоластики. Какъ и этотъ послѣдній, логистика молчаливо предполагаетъ дуализмъ воспріятія и мышленія и догматическое истолкованіе перваго, какъ синтетическаго, а второго, какъ аналитическаго начала. [90]) Это значитъ, что въ основаніе логистики положена психологическая схема, въ философіи необходимо получающая смыслъ психологистическаго предразсудка. Это значитъ, что сущность познанія извращена уже первымъ шагомъ. Философія познанія сосредоточивается на формахъ мышленія съ одной стороны, на ученіи объ объективности и синтетичности воспріятій съ другой. Въ первомъ случаѣ логика вырождается въ сведеніе мыслительныхъ схемъ словеснымъ или обще-математическимъ отношеніямъ; она

становится или общей грамматикой или общей математикой [91]). Во второмъ случаѣ теорія познанія (или, какъ выражаются приверженцы этой теоріи, «эпистемологія» [92]) вырождается въ психологическое ученіе объ основныхъ моментахъ процесса познаванія, съ одной стороны и въ метафизическое ученіе о трансцендентномъ бытіи съ другой. Формализмъ, такимъ образомъ, превращаетъ философію отчасти грамматическое, отчасти психологическое и догматическое ученіе. Худшаго паденія философской мысли придумать трудно послѣ того, какъ на свѣтъ появилась «Критика чистаго Разума». Потому, вполнѣ понятно негодованіе Когена по отношенію къ этому теченію. Философія не имѣетъ ничего общаго съ логистикой; философія не знаетъ никакихъ грамматическихъ схемъ. Философія есть философія науки, трансцендентальныхъ познаній. Философія есть наука о категоріяхъ, о системѣ научнаго бытія. Она работаетъ не надъ формами, а надъ научными формами, надъ содержательными формами бытія; самое бытіе есть система формъ, и потому сама форма есть моментъ бытія [93]). Всякій дуализмъ субъекта и объекта долженъ быть оставленъ, даже въ томъ случаѣ, если онъ обнаруживается въ видѣ противоположенія формы и содержанія. «Только формальное вещно» [94]). Только трансцендентальный идеализмъ есть истинный формализмъ бытія [95]). Такимъ образомъ, и въ этомъ отношеніи философія Когена является идеальной для другихъ теченій.

Г) Особенно близко сходится философія Когена съ другимъ идеалистическимъ теченіемъ современности, съ телеологическимъ критицизмомъ или трансцендентальнымъ нормативизмомъ Риккерта и Мюнстерберга. Какъ и Коген, они хотятъ независимой философіи; какъ и онъ, они отрываютъ философскій предметъ отъ индивидуальной психики субъекта; какъ и онъ, они требуютъ для философіи своего самостоятельнаго метода и своего независимаго предмета; какъ и онъ, признаютъ полную имманентность бытія знанію [96]). Но только всѣ эти требованія получаютъ у нихъ иное истолкованіе. Прежде всего, философія есть наука о цѣнностяхъ, объ абсолютныхъ цѣнностяхъ, данныхъ человѣку въ переживаніи. Философія оріентируется, такимъ образомъ, на фактѣ абсолютной цѣнности [97]). Во-вторыхъ, наука, будучи дана, какъ цѣнность, въ то же время является средствомъ по отношенію къ другой цѣнности, къ цѣнности объективной дѣйствительности, что создаетъ снова дуализмъ даннаго и мышленія о немъ [98]). Наконецъ цѣнность признается трансцендентной въ противоположность бытію; и такимъ образомъ снова возобновляется дуализмъ имманентнаго и трансцендентнаго, но теперь уже только въ фарватерѣ воли [99]).—Оріентируя философію на наукѣ, Коенъ ограждаетъ философію съ одной стороны отъ психологическаго волюнтаризма цѣнности, съ дру-

гой стороны—отъ телеологическаго превращенія науки въ средство, отъ прагматизма. Объявляя идею трансцендентности категоріей научнаго бытія, онъ, съ одной стороны, освобождаетъ нормативизмъ ооъ повторенія старыхъ неосновательныхъ проекцій изъ субъекта въ міръ абсолютныхъ предметовъ, совершаемыхъ теперь на почвѣ чувства и воли, съ другой же стороны,—уничтожаетъ всякую надобность дуализма между наукой и дѣйствительностью. Признавая бытіе только въ научности и научность только въ бытіи, Когенъ удаляетъ скрытый психологизмъ нормативистовъ, который обнаруживается въ усвоеніи ихъ теоріей чистопсихологическаго взаимоотношенія между воспріятіемъ и мышленіемъ; а въ связи съ этимъ онъ разрѣшаетъ и проблему данности, на психологистически-дуалистическое разрѣшеніе которой опирается все зданіе риккертовской философіи познанія [100]). Наконецъ, въ сферѣ предварительной феноменологической работы онъ не поддается вліянію спеціальныхъ научныхъ пріемовъ психологическаго изслѣдованія и не пододвигаетъ подъ фактическій составъ психическаго переживанія познавательнаго процесса иного состава, соотвѣтствующаго обычному волевому жизненному переживанію и руководимаго эмоціонально-волевыми мотивами, а не дѣйствительнымъ анализомъ психики [101]). Телеологизація философіи означаетъ ея волюнтаризацію: цѣнность безъ воли, ея вызывающей, есть отвлеченіе [102]). Волюнтаризація философіи означаетъ ея психологизацію: трансцендентальность, такимъ образомъ, гибнетъ. Установленіе трансцендентности убиваетъ истинную сущность философскаго идеализма познанія. Въ сферѣ философіи трансцендентный идеализмъ такъ же ошибоченъ, какъ и имманентный эмпиризмъ. Истина лежитъ въ идеализмѣ вещномъ, содержательномъ, конкретномъ, въ философіи трансцендентальнаго. Поэтому философія Когена можетъ быть названа истиннымъ и послѣдовательнѣйшимъ идеализмомъ, идеализмомъ самой науки, идеализмомъ самого бытія, т.-е. идеализмомъ въ самомъ прямомъ смыслѣ слова трансцендентальнымъ.

§ 4. Такимъ образомъ, философія Когена является не только завершеніемъ всей вѣковой традиціи философіи, но и представляетъ фокусъ, въ которомъ сходятся въ основныхъ своихъ мотивахъ главнѣйшія теченія современности. Философія Когена по истинѣ реалистична, такъ какъ она есть философія реальнѣйшаго, бытія-предмета. Философія Когена позитивистична, такъ какъ она отправляется отъ науки и направляется на науку, и такъ какъ она говоритъ о томъ, что по истинѣ есть, о сущемъ. Философія Когена формалистична, ибо она есть система категоріальныхъ познаній, система идей бытія, рычаговъ научности, формъ сущаго. Философія Когена до мозга костей идеалистична,

такъ какъ сущее есть познанное, такъ какъ бытіе есть мышленіе, такъ какъ предметъ есть трансцендентальное познаніе. Но философія Когена не эмпиристична, не психологична, не интуитивистична. Въ этихъ отношеніяхъ она не резюмируетъ нынѣшнихъ теченій; въ этихъ отношеніяхъ она безпощадна: она объявляетъ и эмпиризмъ, и психологизмъ, и интуитивизмъ, вырожденіемъ философіи, «философствованіемъ», возвратомъ къ миѳу [103]). Помѣщая философію Когена въ среду нынѣшнихъ борющихся между собою теченій можно сказать, что тѣ поиски истинной «чистой философіи», которые подъ явнымъ и скрытымъ вліяніемъ Канта и Гегеля господствуютъ въ теченіе послѣднихъ 50 лѣтъ въ сферѣ философской работы, и которые свое лучшее выраженіе до сихъ поръ нашли въ «Kantschriften» Когена, въ «Erkenntnistheoretische Logik» Шуппе и въ «Logische Untersuchungen» Гуссерля, — что эти поиски увѣнчались, наконецъ, громаднымъ успѣхомъ въ лицѣ «System der Philosophie» Когена. Эта система философіи, хоть и появилась въ двадцатомъ столѣтіи, принадлежитъ цѣликомъ второй половинѣ девятнадцатаго вѣка и обозначаетъ собою для этого пятидесятилѣтія весь «смыслъ» его теченій. Въ системѣ философіи Когена мы — люди двадцатаго вѣка—получаемъ обновленную согласно духу времени и доведенную до высокой степени развитія традицію независимой философской науки. Эта система есть, такъ сказать, самосознаніе философіи послѣднихъ пятидесяти лѣтъ, какъ философія Канта была самосознаніемъ философіи вообще, а философія Гегеля—ея самосознаніемъ въ первую половину девятнадцатаго столѣтія. Философія Когена есть то съ чего мы должны начинать философствовать, если не хотимъ идти назадъ, снова запутывая проблемы, ею уже просвѣтленныя, если не хотимъ съ широкаго пути міровой философіи свернуть на окольныя тропы философскихъ недоразумѣній. Съ философіи Когена должны начинать мы. А начинать философствовать значитъ итти дальше, значитъ критиковать. Начинать философствовать значитъ нести далѣе традицію по начертанному ея собственной сущностью вѣчному философскому пути. Этотъ путь лежитъ впереди философской системы Когена и «отъ» нея. Мы должны посмотрѣть, стало быть, въ чемъ насъ не удовлетворяетъ она, и что даетъ намъ право искать новыхъ «просвѣтлѣній».

II.

Философская система Германа Когена не удовлетворяетъ насъ потому, что въ своемъ основаніи она глубоко психологистична. Если, съ одной стороны, она довела сознаніе трансцендентальности до высокой степени развитія, то, съ другой стороны, она достаточно явственно расчленила внутренніе моменты

трансцендентальной философіи, чтобы понять, насколько важную роль до сихъ поръ играли въ жизни этой философіи психологическія тенденціи, и тѣмъ самымъ побудить себя отъ нихъ освободиться.

Подъ психологизмомъ обычно понимаютъ ученіе, объявляющее философію или самой психологіей, или частью психологіи, или, наконецъ, обосновывающее философскія дисциплины на данныхъ психологіи [104]). Такое пониманіе психологизма слишкомъ узко: психологическіе мотивы могутъ играть не только сознательную, но и безсознательную роль въ философскомъ творчествѣ. Они могутъ сказываться въ томъ, что философія усваиваетъ психологическую схему своего предмета, хотя и трактуетъ его совершенно независимо отъ психологическаго эмпиризма. Они могутъ обнаруживаться и въ томъ, что философія требуетъ психологическаго изслѣдованія, предваряющаго ее не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ смыслѣ, психологическихъ поисковъ философскаго предмета хотя будучи найденъ, этотъ предметъ трактуются уже философски. Поэтому, понятіе психологизма должно быть расширено: психологизмомъ должно быть названо всякое философское ученіе, придающее сознательно или безсознательно хоть какое-нибудь философское значеніе психическимъ моментамъ, допускающее ихъ играть хоть какую-либо непосредственную или косвенную роль въ своей сферѣ, пользующееся хоть въ какихъ-либо цѣляхъ хоть какимъ-либо психологическимъ изслѣдованіемъ, интересующееся положительно хоть въ какомъ-либо отношеніи психическими переживаніями болѣе, чѣмъ всѣмъ другимъ. Интересъ философіи къ психологіи, къ психологическимъ изслѣдованіямъ и психическимъ переживаніямъ долженъ быть или только чисто логическій, такъ какъ психологія есть одна изъ наукъ, а психическія явленія составляютъ часть бытія, или только чисто-отрицательный, такъ какъ до сихъ поръ философія находилась еще въ тѣсномъ сплетеніи съ психологіей, и такъ какъ ad hominem философскіе предметы всегда даны въ атмосферѣ психическихъ переживаній, и ихъ нужно оттуда достать, освободить, выявить. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ отношеніе философіи къ «психическому» исчерпывается стремленіемъ удалить всякій антропоморфизмъ, отрѣшить философскіе предметы отъ человѣка, взять ихъ не ad hominem, а ad scientiam, какъ то имѣетъ мѣсто во всякой наукѣ. Иначе говоря, философія требуетъ для своего независимаго осуществленія отрицательнаго феноменологическаго изслѣдованія: освобожденія отъ человѣческихъ иллюзій, человѣческихъ привычекъ, человѣческихъ предразсудковъ, освобожденія отъ «человѣческаго» вообще. Несвобода же отъ «человѣческаго» въ какомъ бы то ни было отношеніи знаменуетъ собою психологизмъ.

Можно смѣло сказать, что вся философія—отъ Сократа и до самаго послѣдняго времени—въ той или иной мѣрѣ, въ томъ или иномъ смыслѣ психологистична, и что вмѣстѣ съ тѣмъ съ установленіемъ своей самостоятельности она все больше и больше освобождается отъ психологизма. Признавая систему Когена послѣднимъ шагомъ въ развитіи философской науки, мы можемъ надѣяться найти въ ней и наибольшую свободу отъ психологизма. Съ другой стороны, открывая и въ ней глубоко-заложенный психологизмъ, мы показываемъ тотъ философскій порокъ, которымъ страдаютъ всѣ современные мыслители еще въ большей степени, чѣмъ самъ Когенъ. Такимъ образомъ, обнаруженіемъ Когеновскаго психологизма будетъ задана задача для дальнѣйшаго развитія философіи.

§ 1. Психологистична философская система Когена прежде всего уже потому, что она выросла на почвѣ философій Канта и Гегеля. До сихъ поръ мы касались только трансцендентальной стороны философскихъ конструкцій этихъ мыслителей; но у нихъ есть и другая, нелицевая, психологистическая сторона.

А) Основной схемой кантовской теоріи познанія является взаимодѣйствіе между матерьяломъ-ощущеніемъ-аффекціей черезъ вещь въ себѣ, съ одной стороны, и мышленіемъ-формой-спонтанностью-категоріализаціей, съ другой. Психологическій анализъ показываетъ, что познаніе начинается съ аппрегензіи, что оно пополняетъ аппрегензію воспроизведеніемъ (репродукціей) и что воспроизведенная аппрегензія закрѣпляется въ воспризнаніи (рекогниціи) [105]). Говоря другими словами, опредѣленное пространственно ощущеніе сопровождается слѣпой силой синтеза, который для того, чтобы получить качество достовѣрности, требуетъ преломленія въ самосознаніи [106]). Говоря еще немножко болѣе философскимъ языкомъ, матерьялъ ощущенія долженъ быть обработанъ; но для того, чтобы обработка не была слѣпой и случайной, необходимы руководящія начала, необходимо сознательное отношеніе къ ней; это даетъ рефлексія, т.-е. понятіе [107]). Такимъ образомъ, схема познанія характеризуется тремя моментами: моментомъ пассивнаго воспріятія (въ пространствѣ), моментомъ слѣпой синтезаціи (во времени) и моментомъ самосознанія (въ категоріяхъ) [108]). Эта психологическая, чисто психологическая схема имѣетъ свою трансцендентальную сторону: Кантъ говоритъ о пространственномъ порядкѣ созерцанія, о трансцендентальномъ схематизмѣ во времени или трансцендентальной силѣ воображенія и о категоріальномъ синтезѣ или подведеніи познаній подъ трансцендентальную апперцепцію [109]). Такая формулировка не мѣшаетъ видѣть достаточно ясно психологическое происхожденіе кантовской теоріи познанія.

Б) Гегель радикально измѣняетъ схему Канта только въ одномъ отношеніи: невѣдомый виновникъ аффекціи нашихъ чувствъ

исчезаетъ; этимъ изгоняется и дуалистически-психологическая точка зрѣнія, столь естественная для наивнаго отношенія къ дѣйствительности и столь вредная научно, а стало быть и въ психологіи. Психологически существуютъ различныя состоянія сознанія и больше ничего. На такой именно почвѣ стоитъ Гегель. Вмѣстѣ съ тѣмъ у него особенно большое значеніе получаетъ моментъ синтеза и моментъ самосознанія. Познаніе есть процессъ гомогенный, процессъ одинаково творческій и въ концѣ и въ началѣ. Въ своемъ психологическомъ значеніи эта идея спонтанности психическаго процесса гораздо явственнѣе выступаетъ у Фихте въ его ученіи о силѣ воображенія, чѣмъ у Гегеля, у котораго она логизирована и тѣмъ достаточно-таки затушевана. Однако, отправляясь отъ построеній Фихте, ее можно безъ труда открыть и у Гегеля. Дѣйствительно, первый шагъ познанія, устанавливающій по Гегелю бытіе, есть не что иное, какъ ощущеніе, какъ кантовская аппрегензія; второй шагъ, образующій существо, есть кантовская репродукція; а третій шагъ, созидающій понятіе, есть кантовская рекогниція. Но только у Гегеля всѣ три шага приведены къ одному знаменателю спонтанности, развивающей ихъ изъ себя самой. Такимъ образомъ, гегелевская психологія кульминируетъ въ понятіи самодѣйственной и саморефлективной дѣятельности. Въ этомъ ея поправка дуалистической психологіи Канта. Насколько психологія Канта была психологіей «способностей», настолько психологія Гегеля (и Фихте) является психологіей «дѣятельностей», такъ сказать, функціональной психологіей познающаго сознанія. И подобно тому какъ у Канта въ первомъ изданіи «Критики» психологія играетъ болѣе существенную роль, чѣмъ во второмъ, а здѣсь—болѣе существенную роль, чѣмъ въ «Пролегоменахъ», такъ и у Гегеля психологическій элементъ постепенно все болѣе и болѣе затушевывается отъ «Феноменологіи» черезъ «Логику» къ «Энциклопедіи». Но не только въ этомъ смыслѣ психологія играетъ у Гегеля роль основанія системы. Та же самая психологическая схема, выраженная логическимъ языкомъ діалектики, т.-е. использованная въ цѣляхъ интерпретаціи не психологическаго, а философскаго предмета, съ одной стороны распространяется Гегелемъ на детали, съ другой—переносится на цѣлое. Каждая изъ трехъ основныхъ стадій философской діалектики въ свою очередь имѣетъ непосредственно-неопредѣленный, недифференцированный исходъ, затѣмъ полуопредѣленіе въ саморасщепленіи и самообъектививаціи и, наконецъ, полное опредѣленіе въ саморазвитіи, саморефлексіи, самопоставленіи. Такъ, напр., относятся между собою стадіи бытія: качество, количество, мѣра, или стадіи качества: Sein, Dasein, Fürsichsein и т. п. [110]). Но и взятая въ цѣломъ философія стоитъ въ процессѣ той же діалектики: какъ цѣлое, она представляетъ собою саморазвитіе идеи, [111]) т.-е.

третью ступень діалектическаго процесса. Въ этомъ смыслѣ она выше религіи и искусства [112]). Она являетъ собою зрѣлость и завершеніе понятія. Она есть великій разумъ. Она отличаетъ человѣка отъ животнаго. Философія, какъ исторія философіи, есть выявленіе разума въ его борьбѣ съ чувствомъ и представленіемъ. Но, въ концѣ концовъ, эта борьбаесть борьба съ самимъ собою, со своими низшими стадіями. Психологическая схема повсюду одна и та же.

§ 2. На такихъ отчасти явно-, отчасти скрыто-психологическихъ основахъ покоится исторически философія Когена. Однако, было бы несправедливостью по отношенію къ ней не отмѣтить, что эти исторически ей данныя основы она первымъ дѣломъ систематически фиксировала. Дѣйствительно въ своихъ первыхъ «Jugendschriften» Когенъ развиваетъ канто-гегелевскую психологію и подготовляетъ себѣ почву для перехода къ построенію трансцендентальной философіи. Правда, эта подготовка совершается имъ безсознательно. Въ первый періодъ своей философской жизни онъ не стоитъ непосредственно въ руслѣ канто-гегелевской философской системы. Только косвенно черезъ Платона и Гербарта двигаетъ онъ изслѣдованіе въ томъ же направленіи, почти инстинктивно выбирая у этихъ мыслителей именно то, что больше всего соотвѣтствуетъ намѣреніямъ Канта и Гегеля. Но уже и здѣсь съ полной ясностью выступаетъ та психологическая схема, безъ которой нельзя хорошенько понять и основнаго мотива, руководящаго его системою. «Всѣ представленія, говоритъ Когенъ, суть объективаціи первичныхъ состояній ощущенія, первичныхъ чувствованій (Gefühle), кои суть элементарнѣйшія формы сознанія. Представленіе теплоты есть объективація измѣнившейся температуры кожи, т.-е. измѣненнаго чувствованія температуры» [113]). «Молекулярныя раздраженія нервовъ порождаютъ въ сферѣ каждаго чувства нѣкоторое постоянство нервныхъ движеній, которое я хочу называть терминомъ чувствованіе подобно тому, какъ въ сферѣ чувства температуры ими порождается ея чувствованіе. Это чувствованіе есть самая общая форма сознанія безъ субъекта и безъ объекта; оно есть пустое себя-даваніе. Какъ только этотъ двигавшійся при небольшихъ колебаніяхъ процессъ наталкивается на препятствіе въ лицѣ отъ него отличнаго, превышающаго нормальный уровень впечатлѣнія, мы имѣемъ о щ у щ е н і е, которое, какъ таковое, означаетъ лишь измѣненіе въ такъ называемомъ состояніи сознанія. Если же эти измѣняющіяся такимъ образомъ нервныя движенія становятся сами непрерывными, они образуютъ въ свою очередь нѣкоторое постоянство въ состояніи сознанія и становятся такимъ путемъ сами чувствованіемъ, пока не появится снова дифференцирующее движеніе. Есть въ наличности это послѣднее, тогда нѣсколько

ощущеній могутъ вступить во взаимную связь; въ такомъ случаѣ первично-внутреннее состояніе ощущенія *объективируется*, и возникаетъ созерцаніе и представленіе» [114]). Та же самая схема имѣется и въ «Kantschriften» Когена: «Въ чувствованіи, стало быть, въ основаніе полагается первичный фактъ сознанія... Послѣ этого начала становленія сознанія возникаетъ въ лицѣ ощущенія первая ступень сознанія, подготовляющаго дѣйствительное, отдѣльное содержаніе...» [115]) И, тѣмъ не менѣе, жизнь сознанія въ себѣ едина: «чувствованіе есть само представленіе, только на болѣе ранней ступени сознанія». [116]) Въ «Kantschriften» эта схема только получаетъ далнѣйшее развитіе, здѣсь въ ея предѣлахъ появляется понятіе. «Понятіе даетъ представленію предметъ, дѣлаетъ его предметомъ познанія, опыта» [117]). Понятіе «объективируетъ» [118]). Оно есть чисто объективирующая сторона представленія. «Въ понятіи самость самосознаетъ себя самое» [119]).—Если мы теперь возьмемъ схему когеновской «Логики чистаго познанія», то мы увидимъ, что чистое познаніе растетъ здѣсь изъ абсолютно недифференцированнаго начинанія, затѣмъ постепенно дифференцируется; потомъ получаетъ упорядоченность своихъ моментовъ и, наконецъ, систематизируется, приводится къ одному центру. При этомъ, разумѣется, уже нѣтъ рѣчи объ «объективаціи», такъ какъ на этой стадіи развитія когеновской системы субъективное навсегда выдворено изъ сферы философіи, и такъ какъ самый первый шагъ чистаго мышленія есть уже объективація. При этомъ во всѣхъ актахъ чистаго познанія выдерживается одинъ и тотъ же духъ, т.-е. всѣ стадіи уже присутствуютъ при первой, а послѣдняя стадія неизбѣжно ведетъ къ стадіи зачинанія. Но схема, при этомъ остается та же самая—*психологическая схема*. Эта схема по существу своему до того сохраняется, что въ трансцендентальной одеждѣ выступаютъ всѣ мелочи психологическихъ различій: сознаніе имѣетъ свое происхожденіе въ недифференцированномъ чувствованіи,—чистое познаніе имѣетъ свое начало въ сужденіи происхожденія [120]); субъективизмъ, «внутренность» ощущеній превращается въ пространственномъ созерцаніи въ первичную объективность, «внѣшность» [121]); «чистое познаніе въ сужденіи всеединности (Urtheil der Allheit») и въ лицѣ категоріи пространства создаетъ предмету «внѣшность» [122]; черезъ понятіе и законъ причинности представленія (или сужденія воспріятія) получаютъ значеніе объективныхъ каузальныхъ связей [123]); чистое познаніе создаетъ предмету каузальную физіономію аналогичнымъ же образомъ [124]); наконецъ, объективація происходитъ путемъ категоріализаціи датъ внутренняго чувства (чувствованій и ощущеній), путемъ обработки черезъ самосознаніе и рефлексію внутреннихъ переживаній [125]); чистое познаніе строитъ предметъ путемъ неустанной саморефлексіи и самотворческаго самосознанія чистой дѣятельности познанія. Какъ въ чувствованіи сознаніе

по психологической схемѣ даетъ себѣ первое содержаніе, такъ въ сужденіи происхожденія дѣятельность чистаго мышленія ставитъ себѣ самой свой первый матерьялъ; какъ по психологической схемѣ познаніе есть постепенное выявленіе предмета, такъ по логической схемѣ чистая дѣятельность познанія есть постепенное его построеніе, и т. д. и т. д. Такимъ образомъ, въ основаніи «логическаго механизма» чистаго познанія лежитъ не что иное, какъ «психологическій механизмъ сознанія» [126]). Вотъ какова подоплека когеновскаго трансцендентализма.

§ 3. Однако, такая, какъ мы полагаемъ, безсознательная «параллелизація» психологическаго и логическаго укрѣпляется другимъ сознательнымъ психологизмомъ. Въ своихъ первыхъ работахъ Когенъ держится того взгляда, что философіи (въ частности логикѣ) должна предшествовать психологическая разработка проблемъ [127]). Истинная философія для него есть «психологическая философія» [128]). Логическій, философскій синтезъ требуетъ психологическаго анализа. «Психологическій анализъ есть необходимое дополненіе къ дедуктивной критикѣ каждаго понятія по отношенію къ его логической внутренней сущности, его метафизической, творческой способности синтеза представленій» [129]). Въ «Kantschriften» этотъ взглядъ получаетъ свое полное развитіе и свои настоящія границы. Психологическое изслѣдованіе можетъ имѣть только подготовительное значеніе; оно должно занять мѣсто кантовскаго «метафизическаго изслѣдованія» [130]). Но, въ качествѣ такой подготовительной, феноменологической разработки сознанія, психологія безусловно нужна для философіи. Она находитъ въ сферѣ сознанія его первичности (Ursprünglichkeiten), его основныя направленія (Richtungen des Bewusstseins) и, такимъ образомъ, подготовляетъ почву и матерьялъ для трансцендентальной или критически-апріорной его обработки [131]). Эта феноменологическая психологія не имѣетъ, конечно, ничего общаго съ психологіей генетической [132]). «Уже для номенклатуры, поэтому, психологія необходима, когда хотятъ заниматься критикой познанія и этикой. Но существуетъ методическое различіе между той психологіей, которую примѣняютъ эти критическія дисциплины, и проблемой самой психологіи» [133]). Она не занимается генезисомъ сознанія, она изслѣдуетъ только его первичный составъ. Она есть «описаніе сознанія изъ его элементовъ» [134]). Эта психологія позволяетъ найти аріогі и открыть тѣмъ двери къ его трансцендентализаціи [135]). Какъ таковая, эта психологія лежитъ всецѣло въ границахъ самой философіи, ибо предполагаетъ телеологически будущее трансцендентальное изслѣдованіе, т.-е. она работаетъ въ интересахъ этого послѣдняго, руководствуется его цѣлями [136]). Эту психологію, посколько ее возможно открыть у Канта, Когенъ называетъ «здравой психологіей» [137]).

Въ лицѣ феноменологической психологіи Когенъ впадаетъ въ самый глубокій психологизмъ. И его «Kantschriften» чрезвычайно ярко показываютъ постоянное смѣшеніе психологическихъ и логическихъ мотивовъ. Только тамъ, гдѣ все вниманіе сосредоточивается на трансцендентальномъ изслѣдованіи сущности науки, только тамъ психологическій мотивъ отступаетъ на задній планъ: но сейчасъ же онъ прорывается съ новой силой, подводя подъ трансцендентальную конструкцію психологическія базы [138]); отъ этого не спасаетъ и оріентированіе на фактѣ науки, какъ-то показываетъ напр. глава, озаглавленная «Систематическое значеніе внутренняго чувства»[139]). Понятіе «объективаціи» субъективнаго, превращеніе его изъ субъективнаго представленія въ предметъ, преобразованіе его изъ матерьяла внутренняго чувства въ объективность науки бросаетъ психологистическую тѣнь на всю конструкцію: трансцендентальное рождается здѣсь какимъ-то чудомъ на почвѣ психическаго и изъ него [140]); однимъ актомъ отнесенія къ наукѣ сущность сознанія превращается въ сущность предмета и т. д. И основной вопросъ: какъ можетъ субъективное когда-либо, почему-либо, какимъ-либо способомъ, въ какомъ-либо отношеніи стать объективнымъ, какъ можетъ психическое быть преобразовано въ трансцендентальное,—этотъ вопросъ не ставится, не рѣшается, а просто отвергается, какъ невозможный, или, какъ удовлетворяемый вполнѣ ссылкой на фактъ науки.

«Логика чистаго познанія» обходится совершенно безъ феноменологическаго изслѣдованія. Она довольствуется однимъ только оріентированіемъ на наукѣ. Можно было бы думать, что, такимъ образомъ, фактически доказана независимость трансцендентальнаго метода отъ феноменологическаго. Но если заглянутъ въ «Логику» то сейчасъ же можно убѣдиться, что она основывается не только на непосредственномъ (т.-е. трансцендентальномъ) анализѣ науки, и на совершенномъ въ «Kantschriften» феноменологическомъ анализѣ познающаго сознанія. Болѣе того, она глубоко имъ проникнута. Она знаетъ логическое построеніе предмета, какъ особое направленіе культурнаго сознанія; она знаетъ «дѣятельность» чистаго мышленія, она знаетъ тѣ же самыя различія въ сферѣ этой дѣятельности, которыя были раньше установлены феноменологическимъ методомъ: наука не «задаетъ» здѣсь тона, она только несетъ съ собою желанный моментъ объективнаго, трансцендентальнаго, независимаго; основной тонъ и здѣсь задается сферою молча—предполагаемаго анализа познающаго сознанія.

Однимъ словомъ, феноменологическій анализъ играетъ въ системѣ Когена не только важную сознательно-подготовленную роль, но и безсознательно направляющую. Трансцендентальное, справедливо фиксируемое въ лицѣ науки, справедливо возсоеди-

няющее въ себѣ познаніе и бытіе, науку и реальность, плаваетъ еще въ безбрежномъ морѣ психическаго [141]). Это послѣднее еще опредѣляетъ его сущность, еще «задаетъ» ему тонъ. Наука еще не освобождена отъ своихъ корней въ сознаніи. Въ противномъ случаѣ феноменологическій методъ получилъ бы у Когена чисто отрицательное значеніе. Его цѣлью было бы (а для истинно-трансцендентальной философіи и должно быть) выявить трасцендентальное изъ сферы субъективно-облегающаго его психическаго, освободить науку отъ мнимыхъ ея «корней» въ сознаніи, проложить между познаніемъ и сознаніемъ непроходимую пропасть, которую преодолѣть можно лишь опредѣленіемъ самого сознанія, какъ одного изъ моментовъ познанія [142]). Что у Когена феноменологическій методъ имѣетъ основное, положительное значеніе, — этого доказывать незачѣмъ. Но въ такомъ случаѣ «логика чистаго познанія» не есть въ дѣйствительности логика чистаго познанія.

§ 4. Такое сужденіе наше подтверждается еще съ одной стороны.

Если въ «логикѣ чистаго познанія» феноменологическій методъ отсутствуетъ, какъ предварительное изслѣдованіе, то это совсѣмъ еще не значитъ, что въ ней не находитъ себѣ мѣста его идея вообще. Напротивъ того, мы находимъ въ «Логикѣ» только нѣкоторое ея перемѣщеніе: сознаніе оказывается не «впереди» трансцендентальнаго предмета, а «позади» его; научность, хоть и довлѣетъ себѣ сама, тѣмъ не менѣе имѣетъ постоянное отношеніе къ познающему сознанію. Это познающее сознаніе не можетъ быть включено въ категоріальную схему предмета, оно означаетъ не объективно-научную конструкцію его, а субъективный процессъ его конструированія. И такъ какъ субъективный процессъ построенія предмета находится въ тѣсномъ отношеніи съ самой конструкціей, съ самой трансцендентальностью, то и онъ включается въ рамки трансцендентальной философіи познанія, разлагается на стадіи и категоріи, а въ концѣ концовъ даже знаменуетъ собою одно изъ направленій чистаго познанія: направленіе модальности [143]). Всѣ психологическія особенности процесса познаванія получаютъ здѣсь свое существованіе. Что онѣ названы критическими категоріями въ противоположность наивнымъ категоріямъ самого предмета [144]), это только подчеркиваетъ психологичность всей конструкціи. Дѣйствительно, трансцендентальное оказывается со всѣхъ сторонъ окруженнымъ моремъ психологическаго, моремъ сознательнаго процесса его познанія. Близость его съ этимъ психическимъ настолько велика, что оно бросаетъ на него свои лучи, сообщаетъ ему частицу своей трансцендентальности [145]). Психическое принимается въ контекстъ трансцендентальнаго: то, что раньше послужило

только исходнымъ пунктомъ для достиженія трансцендентальнаго, напр., сознательность вообще, актъ ощущенія, актъ рекогниціи, теперь именно въ силу этой своей функціи получаетъ возможность снова приблизиться къ трансцендентальному, снова становится къ нему въ отношеніе, даже дополняетъ его до полнаго единства. Это лучше всего видно на модальной проблемѣ ощущенія. Послѣ того какъ ощущеніе было взято, какъ первый трансцендентальный камень, заложенный въ фундаментъ зданія познанія, какъ реальное-дифференціалъ, оказывается необходимымъ что-либо сдѣлать и съ актомъ ощущенія, изъ котораго было феноменологически выявлено «реальное». Съ самаго начала постулированная феноменологическая связь, выражаемая феноменологическимъ различіемъ въ сферѣ ощущенія содержанія и акта, даетъ себя знать и требуетъ отъ трансцендентальной конструкціи удовлетворенія обоихъ моментовъ [146]). Основной трансцендентальный законъ познанія, законъ непрерывности такимъ образомъ распространяется и на сферу модальности [147]). Проводимое различіе между категоріями наивными и критическими, между научнымъ предметомъ и дѣятельностью «изслѣдованія» или познаванія, теряетъ всякое принципіальное значеніе и чуть ли не превращается въ различіе ступеней въ сферѣ одного и того же трансцендентальнаго [148]). Это лучше всего видно хотя бы уже изъ того, что ощущеніе—актъ истолковывается совершенно въ духѣ зачинающаго собою трансцендентальную конструкцію сужденія происхожденія, а равнымъ образомъ и въ духѣ заканчивающаго собою сужденія понятія, т.-е. какъ вѣчный вопросъ, какъ вѣчное начало, какъ постоянный толчекъ къ познанію и т. п. [149]). Присоединеніе модальныхъ категорій сразу же бросаетъ свѣтъ на роль субъективныхъ моментовъ во всей конструкціи Когена. Мысль о томъ, что психологизмъ можетъ быть лучше всего уничтоженъ принятіемъ въ сферу философіи самой психологіи, кажется намъ глубочайшимъ софизмомъ [150]). Ибо психологія абсолютно не можетъ быть терпима въ рамкахъ философіи, разъ философія хочетъ быть чистой философіей. При этомъ безразлично, будетъ ли психологія помѣщена «спереди», какъ основаніе или предварительное изслѣдованіе, или «сзади», какъ объединеніе и завершеніе,—и въ томъ и въ другомъ случаѣ она распространитъ свою власть на всю область философіи: будучи «сзади», она уже непремѣнно есть и «спереди»; будучи «спереди», она несомнѣнно окажется и «сзади»; она проникнетъ во всѣ поры, насытитъ собою всѣ пространства. Разъ допустивъ ее, ей надо будетъ подчиниться. Вводя ее въ сферу трансцендентальнаго, изъ этого послѣдняго дѣлаютъ тѣмъ самымъ психотрансцендентальное, а изъ трансцендентальной философіи—трансцендентальную психологію; это замѣтилъ по поводу Когена еще Лаасъ [151]). Въ лицѣ модальныхъ категорій Когенъ трансцендента-

лизируетъ «сознательность» (Bewusstheit), уничтожаетъ разъ навсегда установленное имъ самимъ различіе между ею и «сознаніемъ» (Bewusstsein) [152]). Въ лицѣ модальныхъ категорій Когенъ подводитъ снова свою трансцендентальнологію къ феноменологіи.

§ 6. Всѣ вышеуказанныя проявленія психологизма, то скрытыя, то болѣе явныя, имѣютъ цѣлый рядъ послѣдствій и приводятъ къ цѣлому ряду заблужденій, которыя искажаютъ трансцендентализмъ Когена, надѣляютъ его односторонностью, сближая его съ другими теченіями, въ принципѣ имъ уничтоженными. Мы остановимся только на главномъ.

А) Во-первыхъ, трансцендентализмъ Когена носитъ на себѣ панлогистическій оттѣнокъ. Философія исчерпывается для него почти исключительно логикой, трансцендентально-логическимъ. Этика оказывается для него логикой права, религія—логикой цѣли. Въ этомъ сказывается психологическій интеллектуализмъ его мышленія. Положенная имъ въ основаніе всѣхъ его философскихъ построеній психологическая схема интеллектуалистична до мозга костей: чувство и воля находятъ въ ней мало мѣста, они являются придаткомъ къ переживаніямъ познавательнаго характера, опираются на нихъ, предполагаютъ ихъ, отъ нихъ зависятъ [153]). Феноменологическій методъ, примѣненный Когеномъ въ этой сферѣ, значительно слабѣе, чѣмъ въ области познанія, слѣдуетъ этой интеллектуалистической схемѣ, укрѣпляетъ ее и подготовляетъ, такимъ образомъ, почву для трансцендентальной систематизаціи. Послѣдняя слѣдуетъ ему во всемъ, какъ мы это уже знаемъ; слѣдуетъ она ему, стало быть, и въ его пренебреженіи моментами чувства и воли. Такимъ образомъ, этика превращается въ продолженіе, вѣрнѣе, въ часть логики. Психологизмъ убиваетъ этику въ рукахъ Когена.—Почему же Когенъ, въ такомъ случаѣ, отводитъ этикѣ особое мѣсто въ системѣ? На это мы можемъ отвѣтить только слѣдующимъ образомъ: Когенъ повиненъ въ глубокомъ психологизмѣ, но въ то же время онъ чувствуетъ истинную сущность трансцендентализма. Въ этомъ смыслѣ его «Этика чистой воли» представляетъ собою поле битвы двухъ тенденцій: съ одной стороны, мотивъ интеллектуалистической психологіи требуетъ превращенія ея въ часть логики, въ логику одной изъ дисциплинъ познанія, въ логику права и государствовѣдѣнія, толкаетъ Когена на путь философскаго раціонализма, съ другой,—мотивъ истиннаго трансцендентализма побуждаетъ его къ установленію особой сферы трансцендентально-этическаго. Всякій, штудировавшій Когена, знаетъ эти чисто-трансцендентальныя черты его ученія о волѣ, о свободѣ, о личности, объ автономіи, самосознаніи, поступкѣ и пр. Силою самой этической трансцендентальности оріентировка на наукѣ о правѣ и государствѣ становится оріентиров-

кою на самомъ правѣ и на самомъ государствѣ, этика-логика становится этикой-этикой. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что въ «Этикѣ чистой воли» даны основы истинной трансцендентальной этики. Что рядомъ съ этимъ въ ней еще больше психологистическихъ, т.-е. эмпирическихъ моментовъ, что кромѣ общей психологистической схемы въ нее принятъ рядъ непосредственно-психологическихъ элементовъ, все это вѣрно; но это нисколько не умаляетъ ея трансцендентальнаго значенія [154]). Чтобы сдѣлать его прочнымъ, нужна трудная работа «очищенія». И въ этомъ отношеніи первымъ дѣломъ нужно отказаться отъ обоснованія философіи на психологическихъ схемахъ вообще и на психологической схемѣ Когена въ частности [155]).

Б) Во-вторыхъ, трансцендентализмъ Когена носитъ на себѣ математическій оттѣнокъ. Познаніе концентрируется у него на математическомъ познаніи. Къ нему, какъ къ центру, сходятся всѣ лучи чистой дѣятельности мышленія; въ немъ, какъ въ основномъ критеріи, находятъ они свою логическую оцѣнку, отъ него, какъ отъ основнаго распредѣлителя, получаютъ свое трансцендентальное мѣсто. Предметъ, научность имѣетъ математическое основаніе: дифференціалъ, дискретное число и интегралъ создаютъ его фундаментъ [156]). Все остальное выростаетъ на этой базѣ, служитъ ей дополненіемъ, въ ней находитъ свой смыслъ. Это особенно характерно по отношенію къ наукамъ біологическимъ, т.-е- по отношенію къ сужденію понятія. Это сужденіе знаменуетъ собою завершеніе зданія предметности въ томъ смыслѣ, что законченный предметъ является всегда неразрѣшенной проблемой, всегда требуетъ новой дѣятельности познанія [157]). А эта дѣятельность всегда сводится къ дѣятельности математическаго естествознанія [158]). Этимъ съ одной стороны утверждается математическая сущность трансцендентальнаго познанія, а съ другой вводится въ него моментъ постояннаго процесса. Въ обоихъ случаяхъ виноваты психологическіе мотивы мышленія Когена. Различая чистое познаніе, научность, съ одной стороны, а изслѣдованіе, дѣятельность познаванія, съ другой, Когенъ тѣмъ не менѣе беретъ науку (предполагаемую имъ въ видѣ факта), какъ процессъ познанія, процессъ исторически данный, процессъ незаконченный и незавершимый по своей сущности [159]). Это значитъ, что наука понята, какъ изслѣдованіе, какъ познаваніе, не какъ система трансцендентальнаго. И понятно, что математика оказывается основою всего познанія, такъ какъ исторически она дѣйствительно представляетъ основное орудіе конструкціи научныхъ теорій.

Историческій мотивъ, когда онъ кладется въ основаніе философіи, всегда былъ и всегда будетъ послѣднимъ пристанищемъ психологизма. Въ историческомъ развитіи «психологическое» обволакивается «трансцендентальнымъ». Но отъ этого оно не

перестаетъ быть въ своемъ основаніи психологическимъ и только психологическимъ. Если исторически математика служитъ всегда методической базой въ процессѣ становленія науки, то гипостазировать ее, какъ логическую базу науки вообще, значитъ не только впадать въ историзмъ, а значитъ гораздо болѣе того: впадать въ психологизмъ, выдавать процессъ познаванія за существо науки, научности, трансцендентальной системы предметности. Далѣе, это значитъ логически извращать сущность науки, такъ какъ все же, не всякая наука, можетъ пользоваться орудіемъ математики (соціологія или физіологія, напр., почти не могутъ, юриспруденція или этнологія совсѣмъ не могутъ), а тѣ науки, которыя ею пользуются на всемъ своемъ протяженіи (напр. механика, физика, астрономія), на всемъ своемъ протяженіи имѣютъ математическія операціи и математическія взаимоотношенія не своимъ предметомъ, а удобнымъ, полезнымъ, даже необходимымъ орудіемъ работы [160]), т.-е. средствомъ, а не цѣлью.—Въ стремленіи истолковывать познаніе, какъ конструкцію единаго трансцендентальнаго предмета, сказывается психологическое ученіе объ единствѣ сознанія и объ единствѣ дѣятельности рекогниціи или самосознанія. Логическая классификація наукъ Когена и ихъ взаимосопряженіе растетъ изъ психологическихъ источниковъ, имѣетъ въ своемъ основаніи психологическую теорію простого и научнаго познаванія. Философія, говоритъ Когенъ, должна оріентироваться на наукѣ. И это высшій завѣтъ независимой философіи! Но это не значитъ, что философія есть главнымъ образомъ философія математики, такъ какъ такой взглядъ на науку и познаніе опредѣленъ исторически и психологически, не трансцендентально. Этотъ взглядъ есть отзвукъ контовскаго позитивизма, есть отзвукъ математизма Ренессанса, математизма Платона. Онъ питается тѣми же самыми психологическими теоріями.

Сказывающаяся въ математизаціи познанія психологизація науки и построеніе ея по схемѣ познавательнаго процесса находятъ свое выраженіе не только въ томъ, что трансцендентальное познаніе оказывается представленнымъ въ видѣ постояннаго приближенія къ математическому трактованію всѣхъ проблемъ, или, говоря языкомъ «кантовскаго» періода когенова мышленія, въ видѣ постоянной математической «объективаціи» субъективныхъ представленій [161]), но также и въ объединеніи его съ модальной конструкціей познающаго сознанія. Это объединеніе дано въ категоріи проблемы, которая, будучи тѣмъ рычагомъ, который постоянно приводитъ въ движеніе дѣятельность познанія, самымъ тѣснымъ образомъ связана съ «критическими» категоріями сознанія и ощущенія [162]). Черезъ нее модальность широкой волною разливается по всему царству трансцендентальной предметности, проникаетъ даже въ «математическій фундаментъ»

ея [163]) и въ концѣ концовъ успокаивается на истолкованіи трансцендентальнаго въ видѣ нескончаемаго въ своемъ движеніи, но замкнутаго въ своихъ собственныхъ берегахъ познавательнаго процесса. Та психологическая схема познанія, которую современный позитивистъ принимаетъ въ ея импирической формѣ [164]), переведена Когеномъ за трансцендентально-апріорный языкъ. Но въ этомъ отнюдь нельзя видѣть истинной сущности трансцендентальнаго.

Такимъ образомъ, и «Логика чистаго познанія» представляетъ въ нашихъ глазахъ поле борьбы мотивовъ психологизма и трансцендентализма. Выявленіе послѣдняго въ ней велико, особенно по сравненію съ тѣмъ, что сдѣлано было Кантомъ и Гегелемъ, не говоря уже о Фихте, Фрисѣ и Гербартѣ. Велико оно, однако, не только со стороны непосредственной фиксаціи трансцендентальной предметности, но и со стороны косвеннаго уясненія психологическихъ теорій, питающихъ собою до сихъ поръ трансцендентализмъ. Въ обоихъ отношеніяхъ «Логика чистаго познанія» можетъ быть названа лучшимъ пока самосознаніемъ трансцендентализма.

В) Въ третьихъ, психологія теряетъ объективное значеніе, перестаетъ быть наукой у Когена. Бытіе, предметъ, познаніе исчерпывается научной конструкціей объективнаго; субъективное и индивидуальное не можетъ притязать на самостоятельное значеніе. Оно лежитъ внѣ дѣятельности чистаго познанія, не имѣетъ отношенія къ трансцендентальной предметности. Психологіи нѣтъ, какъ науки [165]). Это не значитъ, разумѣется, (и мы въ этомъ имѣли даже случай убѣдиться), что психологія исчезаетъ безслѣдно съ горизонта когеновской философіи. Совсѣмъ напротивъ она принимается въ лоно самой философіи, какъ ея субъективная подготовка въ феноменологическомъ изслѣдованіи и какъ ея субъективное завершеніе въ ученіи объ единствѣ культурнаго сознанія. При этомъ, хоть Когенъ и вся его школа и утверждаютъ, что принятая въ сферу философіи психологія руководствуется чисто-философскими цѣлями и даже чисто-философской схемой, дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ: психологія руководитъ философіей, даетъ ей схему [166]). Правда, такое значеніе психологія получаетъ въ когеновской системѣ не явно: Когенъ, повидимому, не сознаетъ этого, не видитъ въ этомъ проблемы. Но отъ этого она, конечно, не перестаетъ давать направленіе его философіи. Во всемъ этомъ, главнымъ образомъ, виновата одна психологическая теорія, живущая въ умахъ всѣхъ трансценденталистовъ, но по своему происхожденію чисто-эмпирическая. Эта теорія заимствована изъ непосредственной жизни; человѣку въ моментъ непосредственнаго переживанія дано какое-то содержаніе, что-то объективное, какъ предметъ; самъ предметъ при этомъ, хоть и «присутствуетъ»,

но не находится въ полѣ сознанія. Другими словами, эта теорія утверждаетъ, что въ непосредственномъ переживаніи имѣется объективная сторона, содержаніе, предметъ и субъективная сторона, сознаніе, познавательный актъ [167]). Какимъ образомъ могла возникнуть такая теорія, это уже разсказывалось много разъ психологами [168]). Большинство же философовъ, вмѣсто того, чтобы отнестись къ этой «наивной» теоріи критически (что безусловно приводитъ къ ея отрицанію), просто принимаютъ ее въ видѣ «философскаго» факта: такъ есть, говорятъ они [169]). Такъ думаетъ и Когенъ съ его школой [170]). И такъ создается основной предразсудокъ его гносеологіи, предразсудокъ, съ одной стороны интенціонированности сознанія на предметъ, съ другой же — препостулировки сознанія къ предмету [171]). Первый получаетъ у Когена свое завершеніе въ постоянной игрѣ дѣятельности чистаго познанія со своими «содержаніями», второй — въ изгнаніи психологіи изъ сферы наукъ и въ отведеніи ей «субъективной» области. Какъ будто бы «субъективное», которое доступно изслѣдованію, не есть уже потому самому объективное, предметъ! И какъ будто бы есть возможность какъ-либо познать это «субъективное», не сдѣлавъ его уже тѣмъ самымъ объектомъ!

Основной психологическій предразсудокъ Когена и вообще все его психологистическое обоснованіе философіи приводятъ, въ концѣ концовъ, къ совершенно невозможнымъ, даже нелѣпымъ операціямъ надъ психологіей. Будучи гонима изъ сферы трансцендентальнаго, она показывается то тамъ, то здѣсь, приводя въ полное недоумѣніе всякаго, кто задумается надъ этой частью Когеновской доктрины. Въ сферѣ этой философіи нельзя никакъ освободиться отъ психологіи, такъ какъ эта философія, хоть и трансцендентальна по своимъ задачамъ, психологистична по своимъ началамъ.

Г) Отсюда, въ-четвертыхъ, психологистическій мотивъ проникаетъ и въ одну изъ основныхъ логическихъ предпосылокъ когеновской философіи, въ предпосылку науки, какъ «факта». Дѣйствительно, то, что предпосылается здѣсь философіи подъ именемъ науки, есть не трансцендентальное, а трансцендентально-психологистическое образованіе. Въ видѣ науки предпосылается фактъ трансценденталѵзированной дѣятельности познаванія или изслѣдованія; наука оказывается здѣсь саморазвивающейся, самородящейся; наука живетъ въ процессѣ выявленія категорій; наука незакончена; наука есть построеніе предмета изъ содержаній она есть чистое движеніе [172]); даже какъ математика, она есть бываніе [173]) и т. д. и т. п. Вышеупомянутая эмпирически-наивная теорія царитъ здѣсь въ трансцендентальной одеждѣ съ обоими изъ нея вытекающими предразсудками. Основная психологистическая схема познанія пре-

вращена здѣсь въ процессъ познавательнаго (трансцендентальнаго) развитія.

Про такой «фактъ» науки можно, не задумываясь, сказать, что это фактъ психологическій; но это въ корнѣ подрываетъ трансцендентальную философію Когена. Психологизмомъ вводится въ нее смертельный для нея моментъ эмпиризма [174]). Психологизмомъ она оттягивается отъ высотъ чистаго трансцендентализма назадъ къ низинамъ «простого» позитивизма и реализма. Черезъ психологизмъ она гипостазируетъ отдѣльныя свои категоріи въ основу всей чистой трансцендентальности, какъ это имѣетъ мѣсто съ категоріями движенія и развитія [175]). Черезъ психологизмъ она истолковываетъ à la Фихте трансцендентальность, какъ дѣятельность, какъ That.

III.

Мы видѣли, въ чемъ заключается и основное достоинство и основной недостатокъ философскаго мышленія Когена. Какъ и всякій изъ тѣхъ мыслителей, на челѣ коихъ запечатлѣна черта классичности, Когенъ несетъ въ своемъ мышленіи громадный прогрессъ философствованія и не менѣе громадные недостатки. Достаточно вспомнить то, что пришлось намъ выше отмѣтить по отношенію къ Канту и Гегелю. Въ Кантѣ мы нашли великаго обоснователя философіи вообще, создателя метода и предмета ея, создателя трансцендентализма. Но мы видѣли также и тѣ догматическія одежды, въ которыхъ жилъ трансцендентализмъ у Канта. Въ лицѣ Гегеля мы признали новое просвѣтлѣніе, новый прогрессъ въ сознаніи трансцендентальнаго, освобожденіе его отъ догматическихъ остатковъ Канта. Но съ этимъ была сопряжена другая крайность, догматизмъ иного рода: трансцендентальное облеклось въ одѣяніе діалектическаго формализма. Когенъ еще дальше двинулъ дѣло построенія трансцендентальной философіи: усвоивъ монистическую тенденцію Гегеля, онъ вернулъ его къ Канту, вернулъ къ наукѣ. Но и на этотъ разъ трансцендентализмъ не могъ еще встать на свои собственныя ноги: сочетаніе Гегеля съ Кантомъ совершилось въ атмосферѣ психологической спекуляціи.

Какъ продолжатель завѣтовъ Канта, Германнъ Когенъ стоитъ въ ряду руководителей философской мысли. Ибо въ немъ философская наука, т.-е. философскій трансцендентализмъ, находитъ своего новаго «хозяина» и своего новаго «рабочаго». Въ немъ, какъ въ фокусѣ, сходятся двѣ лучшія мысли современной намъ философіи; въ немъ фиксированы всѣ главнѣйшія завоеванія философской мысли въ наше время. Даже его основной недостатокъ, его психологизмъ, знаменателенъ для всего нашего времени. Изъ рукъ догматической метафизики и формалистиче-

ской діалектики истинно-философская идея попала, наконецъ, въ руки психологизма, который въ своей чисто-безсознательной формѣ былъ истинною причиною всѣхъ перипетій трансцендентализма, стало быть, и его «метафизической» и «діалектической» стадіи. То уясненіе, которое психологизмъ получилъ въ лицѣ когеновской системы, есть громадный шагъ впередъ и въ то же время существеннѣйшій залогъ того, что недалеко уже время полнаго освобожденія трансцендентальной философіи ото всѣхъ формъ ея порабощенія.

Философія эта была всегда порабощаема именно имъ, психологизмомъ. Но, принимая формы, чуждыя своей сущности, психологизмъ былъ неуловимъ въ своемъ существованіи. Система Гегеля тому лучшій примѣръ. Теперь же, когда психологизмъ выявился, явственно легъ въ основу трансцендентализма, нужно относительно уже небольшое усиліе, чтобы совершенно освободить отъ него трансцендентальную философію. Этимъ приближеніемъ къ основной цѣли трансцендентализма мы обязаны недостаткамъ когеновскаго мышленія. Какъ же не назвать эти недостатки философски-великими! Какъ же не праздновать и въ этомъ «отрицательномъ» отношеніи философскій прогрессъ, совершенный философіей Когена!

Наше время цѣликомъ стоитъ въ фарватерѣ отчаянной борьбы, которую ведетъ философія съ психологизмомъ. И какъ лучшее выраженіе этой самой борьбы, «Система философіи» Когена служитъ намъ и лучшимъ указателемъ задачъ будущаго.

Черезъ Канта, Гегеля и Когена должны мы пройти школу философскаго трансцендентализма, въ нихъ найти критерій оцѣнки всѣхъ иныхъ философскихъ попытокъ и стремленій и съ ними отправиться въ дальнѣйшій путь, начертанный ихъ собственной рукою.

И подобно тому, какъ послѣдній прогрессъ трансцендентализма былъ купленъ цѣною цѣлаго ряда резиньяцій, цѣною лозунга: «Назадъ къ Канту», такъ теперь мы можемъ смѣло сказать себѣ, уже вернувшись къ Канту и проведя его черезъ Гегеля: «Впередъ вмѣстѣ съ Когеномъ!»

ПРИМѢЧАНІЯ.

[1]) Много замѣчаній о Когенѣ и его толкованіи Канта можно найти у Vaihinger'a въ его Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I—II (1881—1892). Подробно на немъ останавливается и Laas въ своемъ Idealismus und Positivismus III (1884) s. 417 ff. Далѣе критику Когена можно встрѣтить у Nelson'a въ его книгѣ Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem (1908) и въ его статьяхъ, помѣщенныхъ въ «Abhandlungen der Fries'schen

Schule. Neue Folge». I (1906), у Ierusalem'a въ Der kritische Idealismus und die reine Logik (1905) s. 80 ff., у Elsenhans'a въ его «Fries und Kant» II (1905) s. 122 f., 139 f., у Kuntze: Die kritische Lehre von der Objectivität (1906) s. 250 ff.

Спеціально Когену посвящены слѣдующія работы: Lindheimer: Beiträge zur Geschichte und Kritik der neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen (1900). Staudinger. Cohens Logik der reinen Erkenntnis und die Logik der Wahrnehmung въ Kantstudien VIII (1903). Tocco: L'idealismo critico del Cohen (1887). Cesca: L'idealismo critico del Cohen (1886). Nelson—рецензія на Когеновскую логику въ Götting. Anzeig. 1905. Vorländer: Geschichte der Philosophie II (1903) s. 461 ff.

Надо только удивляться, что о Когенѣ даже нѣтъ упоминанія въ такихъ трудахъ, какъ Riehl. Der philosophische Kritizismus 2 aufl. I (1908), Benno Erdmann. Logik 2 aufl. I (1907), Wundt. System der Philosophie 3 aufl. I—II (1907).

[2]) Объемистая работа Савальскаго о Когенѣ (Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ. I. 1908) проникнута какимъ-то наивнымъ духомъ поклоненія и въ этомъ отношеніи вполнѣ заслуженно вызвала о себѣ такой отзывъ, какой ей данъ проф. Новгородцевымъ (см. Вопр. Фил. и Психол., кн. 99). Статья проф. кн. Е. Трубецкого (тамъ же, кн. 97), написанная съ явно политической цѣлью, интересна постольку, поскольку затрогиваетъ вопросы, которые, какъ мы увидимъ ниже, касаются дѣйствительныхъ пробѣловъ когеновской системы. Къ сожалѣнію, однако, критика проф. Трубецкого не настолько обоснована, чтобы у Когена не нашлось въ запасѣ достаточныхъ оправдательныхъ аргументовъ. Чтобы не быть голословными, укажемъ на слѣдующіе два упрека, дѣлаемые кн. Трубецкимъ Когену: 1) Когенъ не выполнилъ основной и элементарной обязанности: не далъ въ своей этикѣ опредѣленія права (142 ff).—Но развѣ можно опредѣлить право, какъ предметъ философіи? Развѣ можно опредѣлить науку, какъ предметъ логики? Развѣ можно опредѣлить предметъ математики, механики и т. д.? Полагаемъ, что за послѣднія 50 лѣтъ этотъ вопросъ достаточно выясненъ въ философской литературѣ, чтобы отвѣтить на него опредѣленнымъ «нельзя». Ихъ можно только найти, указать, описать. И это дѣлается Когеномъ по отношенію къ праву исчерпывающимъ образомъ. Что при этомъ Когенъ не обращаетъ никакого вниманія на существованіе различныхъ попытокъ опредѣлить право, въ этомъ сказывается только послѣдовательность его мышленія: ему не интересны старанія понять право съ «постороннихъ» ему точекъ зрѣнія, которыми только и могутъ быть вызваны такія попытки опредѣленія. Онъ находитъ право, какъ «трансцендентальную первичность». Этого съ него довольно. Это все, что можетъ желать независимая философія. 2) Такъ какъ «этикѣ чистой воли» нѣтъ дѣла до человѣка, то человѣку нѣтъ дѣла до нея.—Этотъ аргументъ сейчасъ же обнаруживаетъ свою несостоятельность при слѣдующей параллели: такъ какъ математикѣ, механикѣ, физикѣ, химіи, кристаллографіи, ботаникѣ и т. д. нѣтъ дѣла до человѣка, то и человѣку

нѣтъ дѣла до нихъ. Чтобы опровергнуть убѣдительность этой параллели необходимо доказать, что этика должна быть для человѣка чѣмъ-то большимъ, нежели любая другая наука (механика, физика и т. д.).

[3]) При этомъ мы имѣемъ въ виду слѣдующія произведенія Когена:

Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt въ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. IV (1866); Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, тамъ же V (1868), VI (1869); Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins (1869); Platos Ideenlehre und Matematik; Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verläitniss zum kritischen Idealismus; Kants Theorie der Erfahrung 1 aufl. (1871); 2 aufl. (1885); Kants Begründung der Ethik (1877); Kants Begründung der Aesthetik (1889); Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur (1883); Immanuel Kant (1904); Einleitung mit kritischem Nachtrag въ Lande's Geschichte des Materialismus f. aufl. Bd. II (1902); Religion und Sittlichkeit (1907); Kommentar zn Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft (1907); System der Philosophie: I Logik der reinen Erkenntniss (1902); Ethik des reinen Willens 2 aufl. (1907); Das Princip der Infinitesimal methode (1883).

[4]) Benedetto Croce: Filosofia dello sprito: II. Logica come scienza del concetto puro [2] (1909) p. 338, 323—343.

[5]) Kant: Kritik d. r. Vernunft. B. 25, 73, 80, 90, 92, 107, 113, 174, 505. Prolegomena § 5; Vaihinger: Commentar zu Kants kritik d. r. Vernunft: I (1881) s. 450—484.

[6]) Kants Sämmtliche Werke (Ausgabe Berliner Akademie) X: Kants Briefwechsel s. 94.

[7]) Kritik d. r. Vernunft: A. X, Vaihinger: Commentar I s. 322 ff, 408; Cantoni: Em. Kant. filosofia teoretica[2] (1907) p. 102 s.s.

[8]) Kritik. d. r. Vernunft: B. 38, 159; Vaihinger: Commentar: II (1892) s. 151—156.

[9]) Kritik d. r. V. B. 40 f, 116—129.

[10]) Cohen: Logik s. 57 f, 507 f; Ethik des reinen Willens [2] s. 65; Commentar s. 53; Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur s. 7; Das Princip der Jnfinitesimal methode s. 5, 119, 127; Kants Theorie der Erfahrung [2] s. 67 ff, 373 f, 577 f, 580; Kants Begründung der Aesthetik s. 104 f, 190; Im. Kant. Rede s. 12; Einleitung mit kritischem Nachtrag см. Lange. Geschichte des Materialismus [7] I. s. 442 ff, 474 ff.

[11]) Cohen: Kants Th. d. Erf. [2] s. 150, 577—584; Kants Begr. d. Aesth. s. 101 ff; Logik s. 19—21, 508 f.

[12]) Cohen: Kants Th. d. Erf. [2] s. 134, 142, 177, 584 f; Logik. s. 17, 317 f.

[13]) Cohen: Kants. Th. d. Erf. [2] s. 74 f, 134 f, 200 — 209, 250 f; Kants. Begr. d. Aesth. s. 147 ff.

[14]) Cohen: Ks. Th. d. Erf. [2] s. 76 f, 209 ff, 250 f, 259, 580 ff.

[15]) Cohen: Ks. Th. d. Erf. [2] s. 66 ff, 150, 214 ff, 251 f, 580 ff, Ks. Begr. d. Aesth. s. 103 ff, 344 f; Logik. s. 508.

[16]) Cohen: Logik s. 20, 25 ff, 28 ff, 43, 48 ff, 58 f, 75 ff, 102, 210, 421; Ethik [2] s. 39, 105 ff, 129 ff, 191, 345.

[17]) Cohen: Logik s. 57 f, 510; Einleitung mit krit. Nachtr. s. 474—507.

18) Jacobi: Sämtl. Werke, II s. 445.

19) Это наблюдается особенно въ «Трансцендентальной Аналитикѣ» второго изданія, ср. B. 302 Anm., 305 Anm., 346; а также: 126, 522—523, 604, 698, 705, 710. Если сравнить эти мѣста съ извѣстнымъ утвержденіемъ Канта: «Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung», то «систематическая» правота когеновскаго истолкованія кантовской вещи въ себѣ выступать особенно рѣзко Съ систематической точки зрѣнія, потому, Когенъ вполнѣ правъ, говоря: «Es ist sonach ganz verkehrt und verirrt, wenn man fabelt, Kant habe Ding an sich angenommen oder nicht angenommen» (Ks. Begr. d. Aesth. S. 104). Но съ «систематической» точки зрѣнія правъ и Фихте, называя «историческаго» Канта «Dreiviertelkopf», такъ какъ исторически Кантъ, несомнѣнно, былъ гностицистомъ, несмотря на свои чисто-трансцендентальныя идеи, и признавалъ существованіе вещи въ себѣ, какъ потусторонняго бытія (ср. Vaihinger: Commentar II s. 35—57). Въ поклоненіи этому моменту кантовскаго ученія о познаніи заключается основной недостатокъ труда о Кантѣ Риля (см. Der Philosophische Kritizismus: 1 aufl. I (1874) s. 423—439; 2 aufl. (1908) s. 561—576), дѣлающій его съ одной стороны «исторически» невѣрнымъ, а съ другой «систематически» непригоднымъ для изученія идей Канта.

20) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 107 ff, 150 ff, 165, 173, 483 — 493; 1 aufl. (1871) s. 56; Die dichterische Phantasie s. 30 f, 49 ff; Mythologische Vorstellungen s. 419 ff; Das Princip der Infinitesimal methode s. 152 ff; Logik s. 319—426.

21) Kritik der Vernunft. B. 304: «Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu bezichen». Ср. Natorp: Quantität und Qualität in Begriff, Urtheil und gegenständlicher Erkenntnis въ Philosophische Monatshefte XVII (1891) s. 2 f, 14 f, 131 ff, 150 f, 142—146, 149, 151 ff.

22) Fichte: Sämtl. Werke I. 19, 482 f, 486 f.

23) Kant: Kritik. d. r. Vernunft. B. 304, 346, 522 f, 709—710.

24) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² 500, 501—526; Ks. Begr. d. Aesth. s. 104 f. 118—127.

25) Cohen: Ks. Begr. d. Ethik (1877) s. 60 ff.

26) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 501—574; Ks. Begr. d. Aesth. s. 112—127.

27) Cohen: Logik, s. 25 f, 48 f.

28) Cohen: Ks. Begr. d. Ethik s. 60 ff; ср. v. Leclair: Der Realismus der modernen Naturwissenschaft (1879) s. 9, 109, 187, 205 f, 215; Hegel: Encyclopädie der philos. Wissenschaften ³ §§ 44 ff, 124 ff; Wissenschaft der Logik см. Sämtl. Werke IV s. 125 ff.

29) Cohen: Logik s. 268 — 348.

30) До Гегеля на правильномъ пути стоятъ уже Маймонъ (ср. Transcendentalphilosophie 161 ff.); Фихте, хоть и отрицалъ всякую возможность «данности» и «аффицирующаго» предмета, не справился, однако, окончательно съ этой проблемой благодаря своему «метафизическому субъективизму».

31) Kritik d. r. Vernunft. B. 120 f, 198, 198 f, 202 ff.

32) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 80—238, 406—422, 256; Ks. Begr. d. Aesth. s. 106 ff, 111 f.

33) Cohen: Logik. s. 10 ff, 23 ff, 67, 128 f, 276, 501.

34) Cohen: Logik. s. 125—133 ff, 161—172.

35) Cohen: Logik. s. 28 ff, 65—77, 499—520; Ethik. ² s. 101 f, 208 ff.

36) Cohen: Logik. s. 70 f; ср. особенно: Hartmann: Platos Logik des Seins (1909) s. 146 ff, 372 ff, въ «Philosophische Arbeiten» herausg. von Cohen und Natorp. B. III.

37) Cohen: Logik: s. 69.

38) Kritik d. r. Vernunft. B. 207 ff.

39) Уже о Джіордано Бруно ср. Cassirer: Das Erkenntnissproblem I (1907) s. 361 ff; cp. Russell: Essai sur les fondements de la géométrie (1901) p. 242 s.

40) Cohen: Das Princip der Jnfinitesimalmethode s. 13 ff, 124—162; Ks. Th. d. Erf. ² s. 422—438.

41) Cohen: Logik s. 102 ff; см. 102—176.

42) Kritik d. r. Vernunft. B. 265—287; Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 473—499.

43) Cohen: Logik s. 348—498.

44) Kant: Kritik der Urtheilskraft §§ 62 ff, 75 ff; см. также: Ueber die Philosophie überhaupt, въ Kirchmanns Ausgabe B. V 150 ff.

45) Windelband: Geschichte der neueren Philosophie ³ (1904) II s. 147 ff; Im. Kant und seine Weltanchanung. Rede (1904) s. 22 ff.

46) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 508 ff, 551 ff; см. вообще s. 500—574; Ks. Begr. d. Aesth. s. 113—127; см. Stadler: Kants Teleologie (1874) s. 82 ff, 111—151.

47) Cohen: Logik, 267—348.

48) Hegel: Encyklopädie d. phil. Wissenschaften ³ §§ 15, 181, 189; Croce: Filosofia dello spirito: II Logica ² (1909) p. 55, 59, 335, 370; III Filosofia della pratica (1900) p. 209; Ciò che é vivo é ciò che è morto della filosofia di Hegel (1907) p. 108.

49) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 153—157, 172—186; Ks. Begr. d. Aesth. 360 ff.

50) Cohen: Logik s. 49.

51) Cohen ib. s. 48.

52) Cohen: K. Th. d. Erf. ² s. 239—256; Ks. Begr. d. Eth. (1877) s. 57 f; Stadler: Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie (1876) s. 54 ff, 141 ff.

53) Cohen: Logik s. 41—64.

54) Cohen: ibid. s. 25 f, 48 f, 56; cp. Kant: Kritik d. r. Vernunft. B. 130 ff.

55) Cohen: Logik s. 41—64, 499—520.

56) Kritik d. r. Venunft. B. 103 ff, 179 f, 151 ff; A. 119 ff.

57) Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 2 aufl. (1802) s. 182 ff.

58) Cohen: Logik s. 16—34, 41—74, 499 ff.

59) Hegel: Encyklopädie d. ph. Wissenschaften ³ §§ 1—18 (Einleitung), §§ 19—25, 163 ff. Wissenschaft der Logik см. Sämtl. Werke III s. 26—48, V s. 5—65.

60) Hegel: Encyklopädie d. ph. Wissenschaften [3] §§ 86—88; Wissenschaft d. Logik ib. III s. 71—111; cp. Hartmann: Platos Logik des Seins (1909) s. 161 ff.

61) Hegel: Encyklopädie [3] §§ 160—244, Wissenschaft d. Logik ib. V s. 5—65, 236—353.

62) Hegel: Wissenschaft d. Logik. ib. III. 77—111.

63) Cohen: Logik. s. 16—19, 28—34, 41—64, 499 ff.

64) Такимъ образомъ Гегель оказывается очищеннымъ отъ того основного недостатка, отъ котораго его хочетъ очистить и Кроче. Если Кроче полагаетъ, что онъ первый высказалъ это мнѣніе то это обнаруживаетъ лишь его незнакомство съ «Логикой» Когена (см. Croce: Ciò che è vivo è ciò che è morto della filosofia di Hegel (1907) p. 195 s.s.).

65) Hegel: Wissenschaft d. Logik [2] ib. III s. 26—48; Encyklopädie [3] §§ 1—18, §§ 245—251.

66) Cohen: Logik s. 1—64, 499—520; Ks. Th. d. Erf. [2] s. 66 ff, 577 ff.

67) Cohen: Ethik [2] s. 28 f, 94 ff, 130, 142, 154; Logik s. 5 f, 16 ff, 28 ff, 48 ff, 87, 128, 201 f, 245, 275, 340 f, 366, 368, 499—520.

68) Cohen: Logik s. 501; cp. Hegel: Wissenschaft d. Logik [2] ib III s. 35 ff.

69) Hegel: Encyklopädie d. ph. Wissenschaften [3] §§ 253—376, 388—412, 440—482.

70) Cohen: Ks. Th. d. Erf. [2] s. 575—616; Ks. Begr. d. Aesth. s. 92—143 342 f; Einleitung mit kr. Nachtrag s. 474—507.

71) Hegel: Encyklopädie d. ph. Wissenschaften [3] §§ 142—159; Wissenschaft d. Logik. ibid. IV s. 184—243.

72) Cohen: Logik. s. 349—499.

73) Hegel: Encyklopädie der ph. Wissenschaft. [3] Vorrede zur 2 auflage, §§ 61—78, 503—577.

74) Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. s. 147 ff, 173 ff, 190 f, 222 ff, 240 ff, 342 ff; Logik, s. 34—41, 366 ff, 512—520; Ethik, s. [2] 1—200.

75) Cohen: Logik s. 218, 257, 426, 517 f; Ethik, [2] s. 1—82, 223 ff.

76) Обвиненіе въ панметодизмѣ, выдвинутое противъ Когена проф. кн. Е. Трубецкимъ, могло бы имѣть цѣну только въ томъ случаѣ, если бы вмѣстѣ съ нимъ дана была подлежащая оцѣнка моментовъ обратнаго свойства, которые тоже имѣются въ «Этикѣ».

77) Riehl: Der philosophische Kritizismus II Th. 1. (1879) s. 220, Th. 2 (1887) s. 1—21.

78) Riehl: ibid II. Th. 1 s. 26—78, 187—218; Th. 2 s. 22—70, 128—176.

79) Riehl: ibid. Th. 1. s. 26—78; Th. 2. s. 128—176; cp. Rehmke: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff (1880) s. 34 f; Michaltschew: Philosophische Studien (1909) s. 210; Göring: System der kritischen Philosophie I (1874) s. 251, II (1875) s. 5; Cesca: Filosofia dell azione (1907) p. 174.

80) Riehl: Der phil. Kriticismus II Th. 1. s. 16 f, 224 ff.

81) Какъ то имѣетъ мѣсто равнымъ образомъ и у Erdmann'a (Axiome der Geometrie 1877. s. 12—89), Helmholtz'a (см. Thatsachen der Wahrnehmung 1879), Kirchmann'a (см. Ueber das Princip des Realismus 1875).

82) Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. s. 381.

83) Cohen: Logik s. 511.

84) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 134 f; Ks. Begr. d. Aesth. 103 f, 106, 165 356. Logik s. 216; ср. Laas. Kants Analogien der Erfahrung (1876) s. 76, 164; 230 f, 302; Idealismus und Positivismus I (1879) s. 183, II (1882) s. 78, III (1884) s. 48, 135, 415, 423, 452, 473, 549, 560, 598, 632, 642, 665, 684, 687, Schuppe: Erkenntnisstheoretische Logik (1878) s. 26—102, 241 ff; Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik (1894) s. 1—34; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift für immanente Philosophie I (1895) s. 37—76; Das System der Wissenschaften und das des Seienden ibid. III (1898) s. 71 ff.

85) Laas. Ks. Analogien d. Erfahrung s. 89 f, 112, 121 f; Idealismus und Positivismus: I s. 154 ff, 183, 228 f; II 85, 168; III s. 5, 15, 54, 88, 243, 438 ff; 516 ff, 674 ff, 451 ff.; Rehmke: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff s 235—275, Michaltschew: Philosophische Studien s. 535—554; Riehl: Der phil. Kritizismus II. Th. 1 s. 26—78; Th. 2 s. 128—176; Göring: System der kritischen Philosopie I s. 266—277, 314; II s. 5, 35, 251—283; Rey: La philosophie moderne (1908) p. 325—369; Enriquez: Problemi della scienza (1906) p. 81—151; Ardigo: Opera Filosofiche V ² (1900) p. 47—55, 423 ff, 474, 535—553; VI ² (1907) p. 233, 242 sg.; VII p. 36.

86) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 134 f. ср. Natorp. Ueber die objective und subjective Begründung der Erkenntnis въ Philos. Monatshefte XXIII (1887) s. 277—278, 280 f; Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus въ Archiv für syst. Philosophie V (1899) s. 185 ff.

87) Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik s. 60 ff, 69 ff, 63—183; 221 459, 590, 554—608, 634, 660; Grundriss der Erkenntnisstheor. u. Logik s. 1—34 37 f, 66 f, 146 ff, 164—181; Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift. im. Philosophie I 44 ff; das System der Wisscnschaften und das des Seienden ib. III 71 ff; Zum Psychologismus und zum Normcharakter der Logik въ Archiv f. Systh. Philosophie VII (1901) s. 1—22; ср: Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnisstheorie (1884) s.1—29, 65 ff ,160 ff, 337 ff.

88) Cohen: Logik s. 1—64.

89) Couturat: La logique et la philosophie contemporaine въ Revue de Metaphysique et de Morale XIV (1906) p. 318—341; De l'infini mathématique (1896) p. V ss, 505 ss.

90) Couturat: Les principes des mathématiques (1905) p. 1—43, 214 ss., 303 ss; Russell: The principles of Mathematics I (1903) p. 3—32, 101 ss., 501 ss.; Джевонсъ: Основы науки (1881) стр. 1—149, 554—713; Riehl: Der philos. Kritizismus II Th. 1. s. 219 ff; Enriquez: Problemi della scienza (1906) p. 153—203.

91) Russell: Principles of Mathematics I p. 9. 106, 429; Riehl: ibid. II Th. 1. s. 226.

92) Russell: Essai sur les fondements de la géometrie (1901) p. 257 s.; Meinong's Theory of complexes and assumptions въ Mind XIII (1904) p. 354; Cesca: La filosofia dell'azione (1907) p. 177 f.

93) Никто не далъ лучшей отповѣди формализму, какъ Шуппе въ своей замѣчательной «Erkenntnistheoretische Logik» см. s. 102—141, 254—352; ср. также: Croce: Logica ² p. 75—102.

[94]) Cohen: Logik s. 501.

[95]) Cohen: Ks. Th. d. Erf. [2] s. 605 ff.

[96]) Windelband: Präludien [2] (1903) p. 249—321; Rickert: Gegenctand der Erkenntnis [2] (1904) s. 159 ff, 228 ff; Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908) s. 423—505; Münsterberg: Philosophie der Werthe (1908) s. 1—79, 437—481, Varisco: I massimi problemi (1910) p. 1—26, 105—147.

[97]) Münsterberg: Philosophie d. Werthe: s. VI, 60 ff, 437 ff; Cohn: Voraussetzungen u. Ziele d. Erkennens s. 425 ff; Rickert; Grenzen der naturwissènschaftlichen Begriffsbildung (1902) s. 674 — 743; Zwei Wege der Erkenntnisstheorie въ Kantstudien XIV (1909) Heft. 2.

[98]) Münsterberg: Philos. d. Werthe s. 83 — 185; Rickert: Gegenstand d. Erkenntnis [2] s. 166—228; Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung. s. 600—743.

[99]) Münsterberg: Philos. d. Werthe s. 60—79; Rickert: Grenzen d. n. Begriffsbildung s. 674 ff; Gegenstand. d. Erk. s. 74—158.

[100]) Rickert: Gegenstand. d. Erkenntnis s. 166 ff.

[101]) Münsterberg: Philosophie d. Werthe s. 11 f.

[102]) Maier: Psychologie des emotionalen Denkens (1908) s. 46, 666, 801; cp. Laas: Idealismus und Positivismus II s. 122, 172, 258.

[103]) Cohen: Logik s. 499—520; Ks. Th. d. Erf. [2] s. 578—616; Einleitung m. kr. Nachtrag s. 439—454, 483 ff.

[104]) См. Husserl: Logische Untersuchungen I (1900) s. 50 — 227; Schuppe: Zum Psychologismus въ Archiv f. systh. Philosophie VII s. 1—22; Höfler: Sind wir Psychologisten? въ Atti del V Congresso inter. n. di Psychologia (1906) 322 ff; Schmidt: Grundzüge der konstitutiven Erfahrugsphilosophie (1901) s. 7—97; Michaltschew: Philosopische Studien s. 23 ff, 99; Levi: Lo psicologismo logico въ Cultura filosotica III p. 3—4; на русскомъ языкѣ см. Ланцъ: Гуссерль и психологисты нашихъ дней въ Вопр. Филос. и Пс. кн. 98 и нашу статью: Къ критикѣ теоріи познанія Риккерта ibid. Кн. 93.

[105]) Kant: Kr. d. r. Vernunft. A. 98—110.

[106]) Kant. ib. B 103—104, A 120—123.

[107]) Kant: ib. A 103 ff; B 104, 129 ff.

[108]) Kant: ib. B. 33 ff, 74 ff, 128 Anm., 120 f, 131—139.

[109]) Kant: in. B. 137 Anm., 151—154, 176 — 187, 202 Anm., 161 Anm., 118 f, 130.

[110]) Hegel: Encyklopädie [3] §§ 86—111; Wissenschaft d. Logik [2] ib. III 59—468.

[111]) Hegel: Encyklopädie [3] §§ 1—18, 213—244; Wissenschaft d. Logik [2] ib. III 26—48, V 236—353.

[112]) Hegel: Encyklopädie [3] §§ 553—577.

[113]) Mythologische Vorstellungen s. 420 ff.

[114]) Cohen: Die dichterische Phantasie s. 50—51 ff.

[115]) Cohen: Ks. Bgr. d. Aesth. 155 ff, 392; cp. Ethik, [2] s. 156 f, 195 f.

[116]) Die dicht. Phantasie s. 51.

[117]) Cohen: Ks. Th. d. Erf. [2] s. 305.

[118]) Cohen: ibid. 307; cp. Natorp: Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis въ Philosophische Monatshefte XXIII (1887) s. 257—286.

Stadler: Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie 1876) s. 40 ff, 96 ff; Kants Teleologie (1874) s. 1 — 20; Lasswitz: Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zelt (1883) s. 87 — 102, 168 — 190; Kinkel: Beiträge zur Erkenntniskritik (1900) s. 1 — 58; ср. Schuppe: Begriff und Grenzen d. Psychologie въ Zeitschr f. im. Philosophie I. 37—76.

119) Cohen. Ks. Th. d. Erf. ² s. 308.

120) Logik s. 28 ff, 65 ff. «Indessen ist dies ja die allgemeine Losung unserer Logik, überall das erste Etwas aus seinem Ursprung herzuleiten. Die Psychologie fügt sich so nur der fundamentalen Methode der Logik». (Ethik ² s. 156). И въ этомъ хочетъ насъ увѣрить Когенъ при наличности тѣхъ психологическихъ теорій, которыя «исторически» легли въ основу его логики! По истинѣ полезно для пониманія системы даннаго мыслителя познакомиться съ его умственной психической исторіей, какъ-то рекомендуетъ и самъ Когенъ (ср. Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt s. 403 ff.). Почему же только онъ самъ забываетъ объ этомъ тогда, когда начинаетъ говорить о себѣ? ср. также: Logik s. 20.

121) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 80—238.

122) Cohen: Logik s. 149—178; особ. 116 ff, 168 ff.

123) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 328—348, 368—405, 448—466, 259—314.

124) Cohen: Logik s. 218—257; особ. 246 ff, 274.

125) Cohen: Ks. Th. Erf. ² s. 328—348.

126) Cohen: Logik 25 ff, 48 ff, 56, 75 ff, 87, 231, 273 ff, 278 ff, 499 ff.

127) Cohen: Die dichter. Phantasie s. 11, 43, 47, 63, 68, 78, 81; Ks. Th. d. Erf. 1 Aufl. s. 164—165.

128) Cohen: Die platon. Ideenlehre s. 412.

129) Cohen: Mythologische Vorstellungen s. 398 ff; Die dichter. Phantasie. s. Vorrede, 78 ff.

130) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 345 (1 Aufl. s. 161), 134 (1 Aufl. 36), 293 f (1 Aufl. 124), 296 (1 Aufl. 125), 300, 315, 328, 583; Ks. Begr. d. Ethik s. 265; Das Princip. d. Infenit.-methode s. 149.

131) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² 198 f, 203 ff, 250 ff; Ks. Begr. d. Aesth. s. 150, 154 f, 162 f, 219, 233, 244 ff.

132) Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. 147; ср. Münsterberg: Philosophie d. Werthe s. 11; Dieltey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie въ Sitzungsberichten d. Berl. Akad. 1894; Husserl: Logisthe Untersuchungen II s. 3—22, 324 ff, 536 ff; Lipps: Die Wede der Psychologie въ Atti del V Congresso intern. di Psychologia p. 57—70.

133) Cohen: Das Princip d. Inf.—Methode s. 5, 156; Logik s. 404.

134) Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. s. 103 ff, 249 f, 183, 334; Ks. Begr. d. Eth. s. 256 Ks. Th. d. Erf. ² s. 315 ff.

135) Cohen. ibid. s. 71 ff, 200 ff; Ks. B. d. Aesth. s. 148 f, 182; Logik s. 15 f, 20 f, 369, 403, 509 f, 519 f; Ethik ² s. 10 f, 28 f, 99 f, 103, 110, 156, 327, 340, 637; ср. Natorp. Einleitung in die Psychologie (1888) 88—129; Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis въ Philos. Monatsh. XXII; s. 257 ff; Zu den Vorfragen der Psychologie ibid. XXIX s. 581 — 611; Allgemeine Psychologie (1904) s. 3 ff.

136) Cohen: Ks. Th. dr. Erf. ² s. 345, 328.

137) Cohen: ibid. s. 315—327, 575—616.

138) Cohen: ibid. s. 328—348.

139) Cohen: ibid. s. 307, 313, 317, 415, 432; Ks. B. d. Aesth. s. 106, 344; Die dicht. Phantasie s. 51 ff; Mythol Vorstellungen 420 f, 429, Logik s. 421.

140) Cohen: Logik s. 58, 510; Ks. B. d. Aesth. 190; Ks. B. d. Erf. ² s. 373 f, 577.

141) Cohen: Logik s. 509 f.

142) Но, конечно, не такъ, какъ то сдѣлано у Гегеля и у Когена, у которыхъ сознаніе, кромѣ того, играетъ и основную руководящую философскую роль. См. Hegel: Encyklopädie §§ 413—439; Phänomenologie des geistes (Lassons Ausgabe 1907) s. 3—24, 507, 521; Cohen: Logik s. 363 ff.

143) См. «Сужденія модальности» въ Logik s. 349 ff.

144) Cohen: Logik s. 370 ff, 347.

145) Cohen: Logik s. 201, 231, 368 ff, 410.

146) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 422—438, особ. 432 f, 486 f, 549; das Princip d. Inf. — Methode s. 26, 152 — 162; Ks. B. d. Aesth. s. 109; Logik s. 116, 375 ff, 401, 404 ff.

147) Logik s. 421 f.

148) Cohen: Logik s. 310, 317, 342 ff, 370 ff, 400 f.

149) Cohen: ibid. s. 14, 27, 69, 404 f, 406 f; ср. Ks. Th. d. Erf. ² s. 483—493; Das Princ d. Inf.—Methode s. 152 ff.

150) Cohen: Logik. s. 510.

151) Laas: Idealismus und Positivismus III s. 436, 481, 516, 640, 361; Einige Bemerkungen zur Transsendentalphilosophie въ strassburger Abhandlungen s. 80 f.

152) Cohen: Logik s. 392, 364 ff, 402, 406 f; Ks. Th. d. Erf. ² s. 207 f; Das Princ. d. Inf.—Methode s. 20 f, 152 ff.

153) Cohen: Logik s. 36 f, 39, 218, 257, 368, 426 f, 517 f; Ethik ² s; 65 f, 239.

154) Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. s. 154 ff, 240 ff. Ethik ² s. 83—200; Die dichter. Phantasie s. 49 ff; Natorp: Einleitung in die Psyhologie s. 126 f; Zu den Vorfragen der Psychologie въ Philos. Monatsh. XXIX s. 585 ff, Allgemeine Psychologie (1904); ср. Riehl: Der philos. Kritizismus II. Th. 2. s. 216 — 280. Schuppe: Erkenntnisstheoretische Logik. s. 33, 94 f 247, 508, 524 ff.

155) Статья кн. Евг. Трубецкого (Панметодизмъ въ этикѣ въ Вопр. Фил. и Псих. кн. 97), написанная съ явно полемической цѣлью естественно не въ состояніидать правильной оцѣнки оцѣнку основныхъ его трансцендентальныхъ мотивовъ, а потому и не можетъ послужить къ уясненію какъ сущности когеновской философіи, такъ и ея историческаго значенія.

156) Обосновать это будетъ задачею особаго труда, выпустить который мы надѣемся въ скоромъ времени.

157) Cohen: Logik s. 102—178; Einleitung m. kr. Nachtrag s. 474—507.

158) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 500 — 526, 551 — 574; Ks. B. d. Aesth. s. 113—127; Logik s. 267—348, особ. 275 ff.

159) Cohen: Logik s. 277, 292; Einleitung m. kr. Nachtrag s. 474—507; Ks. Th. d. Erf. ² s. 413—438.

160) Cohen: Logik s. 36, 104 f, 269, 342 ff, 370 f, 46 ff.

161) Когенъ говоритъ «Mittel», «Operationsmittel» и т. д.

162) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 307, 415, 432.

163) Cohen: Logik s. 382.

164) Cohen: Logik s. 310, 318, 342 ff, 370 ff.

165) См. Laas: Idealismus und Positivismus II s. 1. 234, 239, 293. 355, 381, III s. 49 ср. также: Natorp: Socialpädagogik ² (1904) §§ 5, 6; Rickert: Gegenstand d. Erkenntniss ² 202.

166) Cohen: Einleitung m. krit. Nachtrag s. 455—473; Ks. Th. d. Erf. ² s. 66—79; Ks. Begr. d. Aesth. d. 148, 182; см. Natorp: Einleitung in die Psychologie §§ 8—14; Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I (1900) s. 44—103.

167) Cohen: Logik s. 510; Ethik s. 156; Ks. B. d. Aesth. s. 104; Ks, Th. d. Erf. ² 294 ff, 580—584.

168) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 422 f, 486 ff. Das Princip d. Inf.—Meth. s. 152 ff; Natorp: Einleitung s. 11 ff, Allgemeine Psychologie 3 ff; Paulsen: Das Problem der Empfindung I (1907) s. 269 f, 328 ff, 338 ff въ «Philosophische Arbeiten» I. 4.

169) См. Ardigo: Opere V ² p. 388—460; Laas: Idealismus u. Positivismus I 196, 216; II 146; III 50, 67, 452, 669, 684; Döring: Sistem d. krit. Philosophie I s. 153—169; Kaufmann: Immanente Philosophie I (1893) s. 35 ff, 106 ff, 121—128; Avenarius: Der menschliche Welbegri ff ² (1905) s. 25—93.

170) Ср. Meinong: Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906) s. 109; Schuppe: Erkenntnisth. Logik s. 63 ff. Das System der Wissenschaften въ Zeitschr. f. im. Philos. III s. 71 ff. Natorp: Allgem. Psychologie s. 3 f.

171) Cohen: Ks. Th. d. Erf. ² s. 207, 607 f; Das Princip d. Inf.—Methode s. 20, Logik s. 168; Natorp: Einleitung s. 11 ff.

172) См. нашъ докладъ: Was ist die trascendentale Methode? на 3-мъ интернац. Конгрессѣ по философіи въ Гейдельбергѣ, напечатанный въ Анналахъ Конгресса.

173) Cohen: Logik s. 46, 342 ff, 368; Ethik ² s. 105 ff, 124 fl.

174) Cohen: Logik s. 102.

175) Кн. Евг. Трубецкой справедливо отмѣчаетъ наличность въ системѣ когеновской философіи серьезныхъ остаткахъ эліогиризма. Но вмѣсто того, чтобы въ сообразности съ вѣковымъ духомъ философскихъ стремленій и съ самой сущностью философскаго познанія истолковать эти остатки, какъ несовершенство когеновской системы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и указать на ея положительныя стороны, онъ искуснымъ подборомъ цитатъ старается вообще дискредитировать философію Когена, выдать ее за образчикъ современнаго «афилософскаго» схоластицизма. Такое мимоходное отношеніе къ мышленію Когена страшно напоминаетъ намъ тѣ реплики, которыя слышались сто лѣтъ тому назадъ по поводу кантовой «Критики» со стороны «Schulphilosophen».

Cohen: Ethik ² s. 105 ff, 124 ff; Logik 46 f, 342 ff.

О современномъ состояніи нѣмецкой философіи.

Обзоръ Б. Яковенко.

I.

Всякаго, кто столкнется воочію съ современной нѣмецкой философской литературой, не обладая заранѣе уже выработанными взглядами и не будучи въ состояніи приложить къ ней самостоятельной мѣрки, она поразитъ прежде всего своимъ безконечнымъ разнообразіемъ, несогласованностью своихъ тенденцій, множественностью своихъ направленій, разностью своихъ отвѣтовъ. Философій нынче столько же, сколько философовъ, каждый философъ претендуетъ на самостоятельное значеніе, каждый считаетъ себя руководителемъ «новаго» и при томъ единственно цѣннаго направленія. Другъ съ другомъ нынѣшніе нѣмецкіе философы считаются лишь постольку, поскольку находятъ другъ въ другѣ опору, одинаковый образъ мыслей. О детальной и проникновенной взаимо-критикѣ совсѣмъ не слыхать: современная философская критика за немногими исключеніями скользитъ какъ-то по поверхности и, не вдаваясь въ подробности, стремится покончить дѣло при помощи нѣсколькихъ замѣчаній [1]).

Отсюда самъ собою навязывается выводъ, что современная философія переживаетъ весьма опасное состояніе умственнаго развала, находится въ періодѣ своего рода философскаго вырожденія. И такой выводъ былъ бы вполнѣ естественъ для человѣка, съ головой погрузившагося въ безконечное разнообразіе современныхъ философскихъ теченій и неспособнаго встать на нѣкоторой дистанціи отъ современныхъ философій, чтобы взглянуть на совершающееся не пристрастнымъ окомъ современника,

---

[1]) Въ качествѣ примѣра такой поверхностной критики укажемъ на слѣд. книги: Jerusalem: Der kritische Idealismus und die reine Logik; Nelson: Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem (1908); Michaltschew: Philosophische Studien (1909).

а спокойнымъ и созерцательнымъ взглядомъ философа, хорошо усвоившаго міровыя философскія традиціи и оцѣнивающаго каждое философское явленіе не съ произвольной точки зрѣнія даннаго момента, а до извѣстной степени sub specie aeternitatis.

И, дѣйствительно, только поверхностный взоръ, не углубленный проникновеніемъ въ историческій ходъ философскаго развитія, способенъ не замѣтить тѣхъ основныхъ единыхъ чертъ, которыми характеризуется современная нѣмецкая философская литература. Только при совершенномъ отсутствіи историко-философской перспективы возможно суровое сужденіе о современномъ философскомъ развалѣ. На дѣлѣ, нынѣшняя литература есть прямой потомокъ второй половины XIX столѣтія. Унаслѣдовавъ отъ нея задачи, она группируется около ихъ разрѣшенія: всѣ разнообразныя теченія находятъ въ этомъ свое лучшее объединеніе, свой глубочайшій смыслъ.

Даже поверхностный обзоръ современной философской литературы обнаруживаетъ нѣкоторое единство интересовъ: центромъ нынѣшнихъ философскихъ стараній является область логики и теоріи знанія. Простая статистика появляющихся на нѣмецкомъ книжномъ рынкѣ философскихъ произведеній—лучшее тому доказательство. Но преобладаніе «теоретическихъ» интересовъ сказывается не только въ томъ, что по логикѣ и теоріи знанія пишется больше книгъ, но и въ томъ, что большинство философскихъ книгъ, написанныхъ на другія темы, больше всего мѣста удѣляютъ тоже вопросамъ логическимъ и теоретико-познавательнымъ. И это не случайность, а внутренняя необходимость самой философской мысли.

Дѣйствительно, чисто внѣшнее объединеніе на разработкѣ логическихъ и теоретико-познавательныхъ проблемъ имѣетъ въ своемъ основаніи внутренній и принципіальный смыслъ. Въ этомъ внѣшнемъ признакѣ современной нѣмецкой философской литературы находитъ свое выраженіе основное требованіе философской традиціи вообще. Въ этомъ внѣшнемъ свойствѣ сказывается та задача, къ которой наше время предназначено самимъ ходомъ развитія философской мысли. И только вставъ на точку зрѣнія обще-философской традиціи, а стало быть и нынѣшней философской задачи, можно дать правильную оцѣнку современному состоянію нѣмецкой философіи и обнаружить ея общіе основные мотивы.

Въ лицѣ Канта нѣмецкая философія (какъ и философія вообще) нашла своего истиннаго обоснователя, сознательно формулировавшаго то, что до него въ теченіе почти двухъ тысячъ лѣтъ такъ или иначе сказывалось въ болѣе или менѣе безсознательной формѣ сначала у грековъ, а потомъ у различныхъ народовъ Европы вплоть до того момента, пока «Критика чистаго разума» не возвѣстила о «заложеніи» основаній философіи. Эта закладка

выразилась въ установленіи трансцендентальнаго метода философіи, освобождающаго философію и отъ трансцендентнаго раціонализма, и отъ имманентнаго эмпиризма, и отъ мистики, и отъ резиньяцій: философія отмежевалась отъ другихъ областей знанія, получила свой собственный предметъ, встала на собственныя ноги. — Однако, проложивъ просѣку сквозь дремучіе лѣса докритическаго догматизма всѣхъ оттѣнковъ, Кантъ не былъ въ силахъ добиться полнаго исхода изъ нихъ: въ темной, подсознательной области своихъ философскихъ переживаній онъ оставался сыномъ XVIII столѣтія, ученикомъ Лейбница и Юма.

Въ основаніи новообоснованной имъ философіи сохранились еще у него догматическія схемы, продиктованныя догматической психологіей его учителей. И это опредѣлило дальнѣйшія судьбы его философіи. Черезъ Фихте, Шеллинга и Фриса его философія перешла къ Гегелю переработанной въ томъ направленіи, которое вело ее къ освобожденію отъ вышеупомянутыхъ догматическихъ схемъ. Но къ сожалѣнію, это освобожденіе не смогло совершенно очистить философію Канта отъ психологической догматики. Покончивъ съ психологіей способностей и психологической теоріей «аффекціи» и «данности», послѣкантовская — философія выдвинула психологію функціональную, психологическую теорію спонтанности, и въ лицѣ самого крупнаго своего представителя—Гегеля прикрыла психологическую схему маской сухой формалистической діалектики бытія. Трансцендентальная философія, освободившись отъ вліянія догматиковъ XVIII столѣтія, потеряла свою истинную связь съ бытіемъ, даннымъ въ наукѣ, потеряла свою оріентировку на наукѣ, въ которой Кантъ фиксировалъ сущность трансцендентальнаго метода: трансцендентальное было превращено въ игру понятій, въ формалистическую діалектику. — Понятно, что философская мысль могла проснуться съ новой силой только путемъ возвращенія къ Канту. И тутъ, подъ вліяніемъ совершеннаго за полстолѣтіе развитія, проблема освобожденія трансцендентальной философіи отъ психологическихъ схемъ должна была встать съ особой силой. Дѣйствительно, у главнѣйшихъ представителей этого возврата къ Канту мы находимъ ясное сознаніе проблемы такого освобожденія, а ихъ реконструкціи кантовской философіи стремятся тѣмъ или инымъ способомъ покончить съ нею. Въ этомъ отношеніи особенно достойны упоминанія труды Когена, Риля, Фолькельта, Виндельбанда, Файхингера и Лааса. Психологія признается здѣсь наукой самостоятельной, относящейся къ сферѣ естествознанія, съ философіей не имѣющей никакой спеціальной связи. Психологія изслѣдуетъ процессъ познанія, философія—его смыслъ, его объективное значеніе. Философія не можетъ интересоваться психологіей, психологія далека по своимъ интересамъ отъ философіи.—Однако, если сфера философіи и освобождается здѣсь еще больше отъ психологическихъ

схемъ стараго времени, то тѣмъ болѣе на сцену выдвигается новое вліяніе психологіи на философію, выразившееся въ «философской психологіи» объективнаго духа великихъ послѣкантіанцевъ [1]). Такимъ образомъ и въ кантіанскомъ теченіи второго пятидесятилѣтія XIX столѣтія проблема установленія независимаго философскаго метода не рѣшена окончательно: она перешла только въ новую стадію развитія, получила лишь новую формулировку. Можно сказать даже болѣе: эта проблема только еще была подготовлена къ настоящей ея постановкѣ. Именно крайній формализмъ Гегеля и возвратъ къ Канту больше всего содѣйствовали ея уразумѣнію.

И на переходѣ изъ XIX столѣтія въ XX-ое, все предыдущее развитіе нѣмецкой философской мысли, наконецъ-то, съ полнѣйшимъ сознаніемъ было формулировано Гуссерлемъ въ видѣ проблемы чистой логики, освобожденной отъ всякаго психологизма [2]). Это не значитъ, что проблема психологизма и ранѣе этого не была уже принимаема во вниманіе. Какъ мы упомянули выше, мыслители, провозгласившіе возратъ къ Канту, видѣли эту проблему. Кромѣ того, нельзя не отмѣтить и такихъ мыслителей, какъ Больцано, Лотце, Зигвартъ, Шуппе, которые тоже не прошли мимо этой проблемы. Но при всемъ томъ съ полнѣйшей несомнѣнностью можно утверждать, что Гуссерль первый поставилъ эту проблему во всемъ ея объемѣ, съ сознаніемъ всей ея важности и безъ боязни констатировать психологизмъ даже тамъ, гдѣ отъ него старательно открещиваются. Этимъ шагомъ своимъ Гуссерль несомнѣнно отвѣтилъ на запросы своего времени. Логическій и теорико-познавательный интересы современной нѣмецкой философіи находятъ свое объединеніе и свою согласованность именно въ проблемѣ психологизма. Со временъ Канта эта проблема руководила философскими умами, направляя ихъ то въ ту, то въ другую сторону; при этомъ, однако, будучи сознаваема только какъ проблема чистой философіи и не опредѣлившись еще какъ проблема самаго открытаго антипсихологизма, она, естественно, не могла получить ясной и законченной формулировки. Нашему времени на долю выпало начать свою философскую работу установленіемъ такой точной формулировки проблемы психологизма. И въ этомъ наше время продолжаетъ собою вѣковую философскую традицію. Съ этой точки зрѣнія, и только съ нея, безконечная множественность философскихъ твореній современной нѣмецкой философіи получаетъ внутреннюю связь, пріобрѣтаетъ смыслъ не умствен-

---

[1]) Такую психологію Когенъ открываетъ и у Канта и называетъ ее «здравой» психологіей.

[2]) Въ его «Logische untersuchungen» I (1900), первый томъ которыхъ переведенъ на русскій языкъ подъ ред. С. Л. Франка.

наго распада, а, напротивъ, напряженнаго умственнаго усилія надъ разрѣшеніемъ можетъ быть самой трудной изъ существовавшихъ до сихъ поръ философскихъ проблемъ.

II.

Итакъ, если съ внѣшней стороны нынѣшняя нѣмецкая философія характеризуется преобладаніемъ теоретико-познавательной и логической литературы, то это служитъ только выраженіемъ той внутренней проблемы, къ которой ее привелъ ходъ философскаго развитія, и около которой она концентрируетъ свои усилія. Проблема психологизма формулирована Гуссерлемъ ясно и опредѣленно: логика, какъ часть философіи, никоимъ способомъ не можетъ быть основываема на психологіи. Психологическіе критеріи, во-первыхъ, нарушаютъ самую сущность логическаго; во-вторыхъ, они ведутъ неизбѣжно къ антропоморфизму и релятивизму. Въ сферѣ логики не имѣютъ никакого значенія идеи развитія, экономіи, приспособленія, нормы и велѣнія: логика знаетъ свои спеціальныя идеи, свои спеціальныя взаимоотношенія, взаимоотношенія научно-содержательнаго обоснованія познаній. Какъ можетъ психологическое познаніе, т.-е. познаніе, по своему содержанію касающееся явленія временнаго, преходящаго, доступнаго развитію и пр., служить въ какомъ-либо смыслѣ основаніемъ познанію логическому (или вообще философскому), т.-е. познанію, по своему содержанію касающемуся внѣвременнаго, постояннаго, въ себѣ замкнутаго и законченнаго состава истинъ? Какъ можетъ психологическое изслѣдованіе, интересующееся установленіемъ постоянныхъ связей между психическими явленіями (между прочимъ и между психическими явленіями процесса познаванія) и описаніемъ самого процесса психическаго развитія или психической жизни, въ какомъ-либо положительномъ смыслѣ обслуживать изслѣдованіе логическое (вообще философское), интересы котораго лежатъ совсѣмъ въ другой сферѣ, имѣютъ своимъ предметомъ совсѣмъ другое и, при томъ, абсолютно отличное отъ психическихъ явленій? Логика должна итти своимъ, независимымъ отъ психологіи путемъ. Всѣ роды психологизма должны быть ею отклонены. Она должна стать на свой собственный фундаментъ, работать своимъ собственнымъ методомъ.

Однако, если «Logische Untersuchungen» Гуссерля и формулируютъ съ поразительной ясностью проблему психологизма и тѣмъ самымъ знаменуютъ собою переломъ въ философскомъ мышленіи и уясненіе задачи нашего времени, совсѣмъ обратное приходится сказать объ ихъ положительной попыткѣ разрѣшить эту проблему и дать логику, независимую ото всякой психоло-

гіи [1]). Въ этой попыткѣ съ полнымъ сознаніемъ реализуется тотъ самый психологизмъ, который безсознательно легъ въ основаніе всѣхъ великихъ послѣкантіанскихъ системъ: къ чистой логикѣ подходнымъ путемъ должно служить особое изслѣдованіе философски-психологическаго характера. Какъ будто независимость и чистота логики не нарушается уже тѣмъ, что ея предметъ надѣются найти не логическими, а психологическими средствами! Какъ будто въ принципѣ не все равно, хотятъ ли логическія основоположенія подготовить естественнонаучнымъ методомъ эволюціонной психологіи или «феноменологическимъ» методомъ психологическаго анализа! Разница развѣ лишь въ томъ, что въ первомъ случаѣ релятивизируютъ «логическое» непосредственно, во второмъ же — косвенно. Принципіальной разницы — нѣтъ! Ибо или «логическое» находимо въ «психическомъ» и тогда носитъ на себѣ его черты, или оно никакъ ненаходимо въ «психическомъ» и тогда не имѣетъ съ нимъ ничего общаго. Во второмъ томѣ своихъ «Изслѣдованій» Гуссерль возвращается назадъ, снова затемняетъ проблему, съ такой силой имъ выявленную въ первомъ томѣ, и вовлекаетъ ее во всѣ послѣдствія и взаимопротиворѣчія психологистическаго способа мышленія.

Въ этомъ отношеніи съ Гуссерлемъ дѣлитъ общую участь также цѣлый рядъ другихъ мыслителей: Мейнонгъ со своей «теоріей предметности», отправляющейся отъ опредѣленнаго психологическаго ученія о представленіи и его предметѣ; Фолькельтъ со своимъ ученіемъ о предварительномъ описательномъ методѣ философіи, занятомъ непредвзятымъ анализомъ психическихъ явленій; Мюнстербергъ со своей теоріей «чистаго опыта» и особой философской «волюнтарной психологіей», которая ведетъ изслѣдователя отъ его индивидуальныхъ переживаній къ внѣвременнымъ абсолютнымъ цѣнностямъ; Липпсъ, нынче вполнѣ раздѣляющій взгляды Гуссерля и провозглашающій въ видѣ изначальной философской дисциплины особую «дескриптивную» психологію, а въ видѣ изначальнаго философскаго метода — феноменологію переживанія и предметности; Дильтей, полагающій въ основаніе философіи «дескрипцію» непосредственныхъ переживаній; Наторпъ, поддерживающій свое ученіе объ особой философской «ненаучной» и «некаузальной» психологіи; Риккертъ, считавшій психологическій анализъ необходимымъ преддверіемъ къ логикѣ, нынче же подъ вліяніемъ мыслей Гуссерля и его учителя Больцано выдвигающій «трансцендентальную психологію», какъ подходный путь къ трансцендентальной логикѣ, соприкасающійся съ послѣдней въ понятіи цѣнности; Когенъ со своей теоріей психологіи, какъ особой философской

[1]) Husserl: Logische Untersuchungen II (1901).

дисциплины, завершающей собою зданіе чистой философіи въ качествѣ психологіи культурнаго индивидуальнаго сознанія.

Здѣсь повсюду мы находимъ большее или меньшее затемненіе проблемы психологизма, большее или меньшее отступленіе отъ Гуссерлевской ясности ея постановки, большую или меньшую уступку прежнему образу мыслей. Однако не всѣ вышеуказанныя теченія равны по своей философской цѣнности и не всѣ равно несутъ въ груди своей философскую традицію (также и по отношенію къ проблемѣ психологизма). Въ общихъ чертахъ только два изъ нихъ могутъ претендовать въ этомъ смыслѣ на доминирующее значеніе. Одно изъ этихъ теченій извѣстно подъ именемъ философіи марбургской школы; другое принято въ наши дни въ нѣмецкой литературѣ обозначать именемъ телеологическаго критицизма. Оба теченія считаютъ себя наслѣдниками Канта, ведутъ свое происхожденіе отъ его критицизма и равно именуютъ себя ученіями трансцендентальнаго идеализма. На нихъ болѣе всего лежитъ отвѣтственность за положительное разрѣшеніе проблемы психологизма. Въ то время, какъ напр., Мейнонгъ или Хёфлеръ, Фолькельтъ или Дильтей и др., боятся еще требовать полной свободы философіи отъ психологическихъ предпосылокъ, теченія марбургской школы и телеологическаго критицизма въ своихъ заявленіяхъ радикальны въ этомъ отношеніи до конца: ими провозглашается безусловная независимость философіи отъ психологіи, ими предприняты попытки конструировать такую философію, къ нимъ, стало быть, должны мы обращаться за разрѣшеніемъ проблемы психологизма, а равно и за ознакомленіемъ съ «современной» нѣмецкой философіей. Ибо въ нихъ находитъ свое проявленіе основная философская традиція, придающая данному состоянію философской мысли значеніе стадіи въ общемъ процессѣ.

III.

Двѣ только-что упомянутыя вѣтви трансцендентальнаго идеализма различаются основнымъ образомъ въ формулировкѣ предмета логики (философіи) и ея метода. Марбургская школа говоритъ, что предметомъ логики является чистое познаніе—чистая наука—чистое бытіе. Телеологическій критицизмъ утверждаетъ, что своимъ преметомъ философія имѣетъ чистую, независимую цѣнность (логика, значитъ: теоретическую цѣнность). Марбургская школа оріентируетъ логику на фактѣ науки, телеологическій критицизмъ—на сужденіи индивидуальной дѣйствительности, т.-е. на сужденіи воспріятія. Марбургская школа считаетъ методомъ логики (философіи) методъ трансцендентальный, т.-е. методъ «объективаціи» или методъ «чистоты», «чистаго движенія», «чистой непрерывности»; телеологическій критицизмъ

выдвигаетъ въ качествѣ такого метода методъ телеологическій, или методъ отнесенія къ цѣнности, къ цѣли. Такимъ образомъ, передъ философіей (логикой) открываются два пути для установленія своего независимаго отъ всякаго психологизма существованія: или конструировать познаніе, какъ систему бытія, или построить его, какъ систему цѣнностей.

При этомъ, марбургская школа, естественно, возстаетъ противъ телеологическаго критицизма, указывая на его волюнтаристическія тенденціи, на обусловливаемую этими тенденціями склонность его къ психологизму, на его незаконную этизацію всей философіи, т.-е. на гипостазированіе практическаго разума. Въ этомъ она видитъ вліяніе Фихте, знаменующаго въ ея глазахъ безусловный упадокъ кантовской философіи. Представителямъ телеологическаго критицизма марбургская школа отказываетъ, потому, въ причастности истинно-философской традиціи. Эта традиція, по ея мнѣнію, основываетъ практическій разумъ на теоретическомъ, исключаетъ всякую возможность этизма и практицизма. Трансцендентальный методъ, на ея взглядъ, говоритъ повсюду отъ имени познанія, имѣетъ въ виду повсюду разумъ, а не волю. Трансцендентальное въ своей сущности разсудочно,—есть чистое познаніе. И этика должна ориентироваться на познаніи, на наукѣ.—Столь же естественны въ свою очередь возраженія, исходящія со стороны телеологическаго критицизма по отношенію къ марбургской школѣ. Ее упрекаютъ первымъ дѣломъ въ проповѣди реформированнаго платонизма, въ гипостазированіи бытія. Ей ставится въ вину, далѣе, односторонняя ориентированность на познаніи и наукѣ, влекущая за собою нарушеніе равенства между одинаково значительными частями трансцендентальной философіи. Ей указывается на то, что она недостаточно ясно и недостаточно принципіально отличаетъ философскій методъ отъ другихъ научныхъ методовъ. Недостаткомъ считается ея стремленіе къ научному монизму, упускающему изъ виду принципіальный дуализмъ научной методики. Раціонализмъ ея отклоняется, какъ худшій пережитокъ кантовской философіи, живой моментъ которой получилъ свое истинное развитіе по мнѣнію телеологическаго критицизма у Фихте, отчасти у Гегеля.—Однако, при всей кажущейся разности тенденцій обѣихъ школъ ихъ единитъ, главнымъ образомъ безсознательно, общность питающей ихъ традиціи. И внутреннее единство ихъ работы сказывается яснѣе всего въ тѣхъ невольныхъ примирительныхъ попыткахъ, которыя дѣлаются то съ той, то съ другой стороны. Такъ напр., въ марбургской школѣ мы находимъ слѣдующую формулировку задачъ трансцендентальной философіи: она, ориентируясь на наукѣ, конструируетъ сферы культуры или культурнаго сознанія, что весьма близко подходитъ къ опредѣленію философіи, какъ наука о культурныхъ цѣнностяхъ, которое мы

встрѣчаемъ у телеологическаго критицизма. Соотвѣтственно съ этимъ, далѣе, кантово ученіе о вещи въ себѣ и о данности, пройдя школу когеновской критики и будучи возсоединено по настоящему съ ученіями о категоріяхъ и идеяхъ, кульминируетъ въ понятіи безконечной задачи, съ точки зрѣнія которой освѣщается весь процессъ познанія [1]): это именно выдвигается телеологическимъ критицизмомъ; и онъ стремится переложить центръ тяжести въ системѣ Канта съ вещи въ себѣ и категорій на идеи.—Въ свою очередь и со стороны телеологическаго критицизма замѣтны шаги къ сближенію. Такъ Риккертъ въ своей послѣдней работѣ [2]) требуетъ полнаго освобожденія понятія цѣнности ото всякихъ волюнтаристическихъ и вообще психологическихъ покрововъ, стремится установить понятіе независимой теоретической цѣнности, существо которой потому самому не можетъ уже внутренно характеризоваться долженствованіемъ: и этимъ понятіе теоретической цѣнности весьма сближается съ понятіемъ чистаго бытія—мышленія Когена. Одинъ изъ итальянскихъ ученыхъ и частичныхъ послѣдователей Риккерта, Адольфо Рава мѣтко замѣчаетъ сходство между эволюціей Риккерта и эволюціей, пережитой когда-то Фихте и приблизившей его къ Шеллингу и Гегелю [3]).

Промежуточную ступень между обѣими разсматриваемыми нами тенденціями представляетъ недавно появившаяся работа К о н а [4]), котораго съ марбургской школой сближаетъ заимствованное имъ у Шуппе ученіе объ имманентности и серьезное знакомство съ математикой, а съ телеологическимъ критицизмомъ роднитъ стремленіе опереть имманентную философію и математическое познаніе на философіи цѣнностей.—Такимъ образомъ, въ далекомъ будущемъ можно ожидать примиренія этихъ двухъ тенденцій на единомъ ученіи трансцендентализма, примиренія, которое теперь оттягивается главнымъ образомъ недостаточною обоюдною свободой отъ психологическихъ моментовъ и естественнымъ предпочтеніемъ разныхъ изъ этихъ моментовъ: съ одной стороны—интеллектуалистическаго, а съ другой—волюнтаристическаго.

Оба теченія—и марбургское и телеологически-критическое имѣютъ нынѣ многочисленныхъ представителей и послѣдователей. При этомъ м а р б у р г с к а я ш к о л а отличается единствомъ тенденціи, выдержанностью аргументовъ, ясностью принциповъ, опредѣленностью защищаемаго ученія, большою школьной дисциплиной. Свою дѣятельность она обнаружила за послѣднее десятилѣтіе въ двухъ направленіяхъ: въ историческомъ и системати-

---

[1]) См. напр. Natorp. Socialpädagogik [2] (1904) §§ 1—6.
[2]) Zwei Wege der Erkenntnistheorie въ Kantstudien XIV (1909) Heft 2.
[3]) Adolfo Ravà: Il valore della storia (1909) crp. 111.
[4]) Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. (1908).

ческомъ. Въ первомъ отношеніи особенно достойны упоминанія: двухтомная работа Кассирера по исторіи теоріи познанія отъ Ренессанса до Канта [1]), обнаруживающая замѣчательную способность автора обрабатывать историческій моментъ систематически и представляющая, собственно говоря, не исторію теоріи познанія, а философію исторіи теоріи познанія—(въ этомъ смыслѣ она непосредственно продолжаетъ работу, начатую Когеномъ); затѣмъ исторія философіи Кинкеля [2]), преслѣдующая тѣ же историко-систематическія задачи и пока охватывающая собою только исторію греческой философіи до Платона; далѣе, трудъ Гартманна по логикѣ Платона [3]), представляющій значительный филологическій вкладъ въ изученіе философіи Платона; и работа Гёрланда объ ученіи о познаніи Канта и Аристотеля [4]). Среди систематическихъ работъ марбургской школы помимо двухъ первыхъ томовъ системы философіи Когена, составляющихъ ея основаніе и обоснованіе, слѣдуетъ отмѣтить слѣдующія произведенія: краткое изложеніе основаній логики Наторпомъ, прочитанное имъ на первомъ интернаціональномъ конгрессѣ по философіи; его же краткое изложеніе основаній психологіи; второе изданіе его соціальной педагогики; его статью о книгѣ Гуссерля, полную чрезвычайно интересныхъ и важныхъ замѣчаній [5]); статью Кассирера о Кантѣ и математикѣ [6]), представляющую большой интересъ въ связи съ трудами Russell'я и Couturat; послѣднюю переработку Когеномъ его введенія къ Исторіи матеріализма Ланге, представляющую собою краткое изложеніе основныхъ принциповъ его философіи; его же комментаръ къ Критикѣ чистаго разума, представляющій собою сокращеніе его главнаго сочиненія о Кантѣ. Среди работъ болѣе или менѣе приближающихся къ ученію марбургской школы слѣдуетъ упомянуть: книжку Лассвица о «дѣйствительностяхъ» [7]) и работу Штерна о проблемѣ данности [8]).

Теченіе телеологическаго критицизма отличается, напротивъ разнообразіемъ наличныхъ въ немъ тенденцій, разнообразіемъ его стремленій, неустойчивостью его основоположеній, отсутствіемъ школьной дисциплины и установившагося метода. Достаточно сравнить между собою лучшія произведенія

[1]) Cassirer. Das Erkenntnisproblem I—II (1905—1907).
[2]) Kinkel: Geschichte der Philosophie B. I—II.
[3]) N. Hartmann. Platos Logik des Seins въ Philosophische Arbeiten herausg von Cohen und Natorp: III (1909).
[4]) Görland: Aristoteles und Kant ibid. II 2 Heft 1909).
[5]) См. Natorp. Logik (1904); Allgemeine Psychologie (1904); Sozialpädagogik [2] (1904); Zur Frage der logischen Methode въ Kantstudien (1901).
[6]) Cassirer. Kant und Mathematik въ Kantstudien (1907) XII.
[7]) Lasswitz. Virklichkeiten [3] (1907).
[8]) Stern. Das Problem der Gegebenheit (1903).

этого направленія, напр., «Предметъ познанія» Риккерта, «Философію цѣнностей» Мюнстерберга и «Предпосылки и цѣли познаванія» Кона, чтобы убѣдиться въ томъ, что телеологическій критицизмъ еще не сформировался, еще находится на пути къ своему установленію. То же самое приходится сказать и объ отдѣльныхъ мыслителяхъ этого направленія. Напр., Риккертъ, котораго правильнѣе всего будетъ считать, хоть и не родоначальникомъ, а главнымъ представителемъ телеологическаго критицизма, за послѣднія пять лѣтъ пережилъ серьезную эволюцію въ своихъ взглядахъ, освободившую его уже почти совсѣмъ отъ волюнтаризма его первыхъ произведеній, преодолѣвшую замѣтное на немъ раньше вліяніе Зигварта и Фолькельта и черезъ посредство вышеупомянутаго труда Гуссерля и новооткрытаго этимъ послѣднимъ творенія Больцано [1]) приблизившую его къ системѣ марбургской школы. Можно сказать съ увѣренностью, что и сейчасъ Риккертъ стоитъ на полпути, что онъ еще не оформилъ окончательно своихъ мыслей, и что повидимому отъ него можно ожидать еще новыхъ откровеній, которыя не останутся безъ вліянія на ходъ философской мысли. Благодаря неустойчивости основной платформы телеологическаго критицизма онъ не замыкается, какъ марбургская школа, въ тѣсныя рамки суровой школьной дисциплины, а соприкасается повсюду съ другими теченіями, болѣе или менѣе удаляющимися, или болѣе или менѣе приближающимися къ нему. Кромѣ трудовъ вышеупомянутыхъ уже мыслителей (Риккерта, Мюнстерберга и Кона) въ сферѣ телеологическаго критицизма вращаются еще: работы Виндельбанда, изъ которыхъ слѣдуетъ особенно отмѣтить работу о свободѣ воли, о современномъ состояніи логики, о философіи въ нѣмецкой духовной жизни 19 столѣтія, и рѣчи о Кантѣ и волѣ къ истинѣ [2]); Ласка—о Фихте, о философіи права и о приматѣ практическаго разума [3]); Христіансена—о Декартѣ, по философіи искусства [4]); Тröльша, Бауха, Бенча, Мелиса, Кронера, Гессена и т. д. Изъ мыслителей, сродныхъ ученіямъ телеологическаго критицизма, отмѣтимъ: Липпса, прежде бывшаго представителемъ самаго крайняго психологизма, а теперь подъ влія-

[1]) Wissenschaftslehre 4 Bd. (1837) Sulzbach.

[2]) Windelband: Ueber Willensfreiheit (1904); (есть рус. пер.); Logik въ сборникѣ: Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts [2] (1908); Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19 Jahrhunderts (1909); (есть рус. пер.); Immanuel Kant und seine Weltanschauung (1904); Der Wille zur Wahrheit (1909).

[3]) Lask: Fichtes Idealismus (1902); Rechtsphilosophie въ Сборникѣ: Die Philosophie im Beginne des 20 Jahrhunderts [2] 1908). Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? (1908) въ Congressbericht des III internat. Kongresses der Philosophie.

[4]) Christiansen: Das Urteil bei Descartes 1902. Philosophie der Kunst (1909).

ніемъ Гуссерля измѣнившаго свой фронтъ и весьма приближающагося въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ къ Риккерту [1]); Дильтея, видящаго философскую проблему въ обоснованіи культуры, а въ исходныхъ путяхъ философіи весьма близкаго къ Мюнстербергу [2]); Эйкена, развивающаго фихтіанскую теорію абсолютнаго духа съ нѣсколько теологической окраской [3]); молодого философа Эвальда, совмѣщающаго философію Ремке, характеризуемую теоріей данности, какъ философскаго начала, съ философіей цѣнностей [4]). Сюда же слѣдуетъ отнести работы Майера, Медикуса, Кабица, Руге и т. п.

Въ лицѣ двухъ этихъ своихъ тенденцій трансцендентальный идеализмъ завоевываетъ все больше и больше симпатій и силы, привлекаетъ къ себѣ все больше и больше умовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все больше и больше углубляетъ себя, все сознательнѣе и сознательнѣе черпаетъ изъ обще-философской традиціи, все явственнѣе выявляетъ тотъ новый шагъ, который философіи суждено сдѣлать въ наше время.

IV.

Но трансцендентальный идеализмъ не стоитъ одиноко въ современной нѣмецкой философіи. Его внутренняя и внѣшняя незаконченность, съ одной стороны, остатки догматическихъ и психологистическихъ элементовъ, съ другой, побуждаютъ людей, неспособныхъ ждать отстройки ихъ философскаго міровоззрѣнія или слишкомъ боящихся отвлеченной выси трансцендентализма и потому лишенныхъ возможности и исторически и систематически разглядѣть его простую и естественную сущность, къ исканію другихъ путей, которые въ большинствѣ случаевъ оказываются перифразой стараго. Трансцендентальный идеализмъ живетъ нынче въ Германіи въ атмосферѣ разнообразнѣйшихъ теченій; и для наблюдателя, невооруженнаго телескопомъ философской традиціи и исторической перспективы, онъ легко можетъ затеряться среди другихъ ученій. Такая утрата руководящей точки зрѣнія поведетъ къ полной невозможности видѣть въ со-

---

[1]) Lipps: Der Weg der Psychologie въ Atti del V Congresso internazionale della Psichologia (1905); Naturphilosophie въ сборникѣ: Die Philosophie im Beg. d. 20 Jahrh. 2 Ausg. (1908); Psychologische Untersuchungen I Heft 1 u. 4 (1905); Philosophie und Wirklichkeit (1908).

[2]) Dilthey: Wesen der Philosophie въ Kultur der Gegenwart I. 6. (1907); есть рус. пер.); Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (1908).

[3]) Eucken: Der Kampf um einen geistigen Zebensinhalt [2] (1907); Der Einer und Werth des Lebens (1908); Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens (1908).

[4]) Ewald: Kants Methodologie in ihren Grundzügen (1906); Kants kritischer Idealismus (1908); Grü⊆de und Abgründe 2 Bd. (1909).

временной философіи какой-либо порядокъ и создастъ о ней представленіе какъ о чемъ-то хаотическомъ и безсвязномъ.

Среди современныхъ теченій въ нѣмецкой философіи достойны вниманія слѣдующія: 1) философія безсознательнаго и догматическій реализмъ получили свое окончательное выраженіе въ системѣ философіи Эд. фонъ Гартманна, вышедшей послѣ его смерти [1]); 2) критическая (иначе научная или гипотетическая) метафизика по прежнему находитъ свое выраженіе въ новыхъ изданіяхъ Системы философіи Вундта, а логическій методологизмъ, основанный на психологіи процесса познаванія, — въ новыхъ изданіяхъ его Логики [2]); 3) антропоморфическая логика, не взирая на критику Гуссерля, снова увидала свѣтъ во второмъ изданіи Логики Бенно Эрдманна [3]); 4) философія данности, несмотря на ея принципіальное уничтоженіе въ работахъ Когена, Наторпа и Риккерта, снова обнаружилась въ трудахъ Ремке и его учениковъ [4]); 5) трансцендентальный реализмъ, несмотря на всю свою внутреннюю противорѣчивость, съ новой силой защищается въ начавшемъ выходить второмъ изданіи Критицизма Риля [5]); 6) самый крайній психологизмъ, разсматривающій логику и теорію познанія, какъ особыя психологическія дисциплины, продолжаетъ еще жить и дѣлать попытки къ самозащитѣ въ трудахъ Геймапса, Корнеліуса, Гомперца, Ерусалема [6]); 7) схоластическая психологія Брентано съ новой силой возродилась (и на этотъ разъ со стороны обоснованія логики) въ трудахъ Гуссерля, Мейнонга, Хёфлера и ихъ учениковъ; 8) позитивизмъ продолжаютъ защищать Іодль, Ратценгоферъ и др. [7]); 9) антропологическій критицизмъ Фриса и Аппельта получилъ свое новое выраженіе въ работахъ Нельсона и группирующихся около него неофрисіанцевъ [8]); 10) своеобразное обнаруженіе позитивизма, именуемое эмпиріокритицизмомъ, находится въ полномъ расцвѣтѣ, что доказывается переизданіемъ трудовъ Авенаріуса и Маха, появленіемъ работъ Гольцапфеля, (есть

---

[1]) Ed. v. Hartmann: System der Philosophie 7 Bd. (1907—1909).

[2]) Wundt: System der Philosophie [3] 2 Bd. (1907); Logik [3] 3 Bd. 1906—1908.

[3]) B. Erdmann: Logik [2] (1907).

[4]) Rehmke. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie [2] (1905); Philosophie als Grundwissenschaft (1910); Michaltschew: Philosophische Studien (1909).

[5]) Riehl: Der philosophische Kritizismus 2 Aufl. I (1908), (переводится въ наст. время на руск. языкъ).

[6]) Heymans: Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens (1905); Cornelius: Einleitung in die Philosophie (1903); Gomperz: Weltanschaungslehre I—II (1905—1908); Ierusalem: Der kritische Idealismus und die reine Logik (1905).

[7]) Iodl: Lehrbuch der Psychologie [3] 2 Bd. (1908); Ratzenhofer: Die Kritik des Intellekts (1903); Positive Ethik (1901).

[8]) Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge. I—II (1905—1908),

руск. пер.), Клейнпетера, Вилли и др. приверженцевъ того же теченія; 11) объявившійся въ Англіи подъ именемъ прагматизма или гуманизма эмпиризмъ (Виндельбандъ удачно видоизмѣняетъ гуманизмъ въ гоминизмъ [1]), хоть и получилъ рѣзкую отповѣдь на послѣднемъ философскомъ конгрессѣ въ Гейдельбергѣ, но тѣмъ не менѣе все же вызвалъ въ Германіи интересъ, чему свидѣтельство вышедшіе и выходящіе переводы главнѣйшихъ трудовъ его современныхъ представителей; 12) наконецъ, отмѣтимъ романтизмъ и мистицизмъ, постепенно прокрадывающіеся въ сферу современной нѣмецкой философіи, а равно и цѣлый рядъ работъ псевдофилософскаго характера: всякихъ такъ наз. «жизненныхъ философій» и пр.

Всякій, кто попадетъ въ эту сутолоку современныхъ философскихъ теченій, не обладая выработанной уже точкой зрѣнія, почувствуетъ себя совершенно безпомощнымъ, какъ въ громадной толпѣ, намѣренія и стремленія которой ему совершенно неизвѣстны и чужды. И единственную ориентировку, исторически обоснованную и надѣленную традиціей, можетъ ему дать здѣсь только трансцендентальный идеализмъ, чувствующій за своей спиной двѣ тысячи лѣтъ философской работы, выражающій философскую мысль во всей ея чистотѣ, тогда какъ расцвѣтъ другихъ теченій всегда знаменовалъ торжество надъ философіей постороннихъ ей мотивовъ эмпирическаго изслѣдованія, религіозной вѣры, политическихъ стремленій и т. п.

Та же самая множественность и разнообразіе теченій, стремленій и убѣжденій, которыя характеризуютъ современную нѣмецкую теоретическую философію, наблюдается и въ другихъ философскихъ областяхъ: только здѣсь труднѣе уловить общность основной проблемы, и почти отсутствуетъ трансцендентально-философскій отвѣтъ на нее. Въ этомъ отношеніе области этики, философіи природы и исторіи находятся въ гораздо лучшемъ положеніи, чѣмъ области эстетики и религіозной философіи, гдѣ пока еще почти ничего не сдѣлано. Этика чистой воли Когена во всякомъ случаѣ представляетъ собою самое крупное проявленіе трансцендентализма въ этой области и наиболѣе развиваетъ традиціи, основоположенныя Кантомъ въ его критикѣ практическаго разума. Рядомъ съ нею слѣдуетъ упомянуть книги Липпса, Виндельбанда, Наторпа, Форлендера, Штаудингера, Зигварта. Среди теченій, чуждыхъ трансцендентализму, мы упомянемъ работы: Мейнонга, Вентчера, Штёрринга, Шварца [2]). Должна быть также упомянута и этика Вундта, все еще повторяющая свои изданія.

---

[1]) См. Windelband: Der Wille zur Wahrheit (1909), стр. 16.

[2]) Lipps: Ethische Grundfragen [2] (1905); Windelband: Ueber Willensfreiheit (1904); Natorp: Sozialpädagogik [2] (1904); Staudinger: Wirtschaftliche Grund-

Въ области философіи природы на первое мѣсто должны быть поставлены, конечно, Логика чистаго познанія Когена и главный трудъ Риккерта [1]. Кромѣ того достойна упоминанія: статья Липпса о натурфилософіи [2]. Среди работъ иного направленія отмѣтимъ труды: Оствальда, Древса, Дриша, Гартмана, Рейнке, Палагеи и др. [3].

Въ области философіи исторіи рядомъ съ Когеновской Этикой должны быть поставлены всѣ произведенія Риккерта; изъ нихъ особенно статья, озаглавленная: философія исторіи [4]; затѣмъ переизданная книжка Зиммеля и его Соціологія [5]. Сюда же слѣдуетъ отнести работы Эйкена. Нѣкоторый интересъ представляютъ работы Бернхейма, Шпрангера, Лампрехта и др.

Въ области эстетической философіи наше время не дало еще фундаментальнаго труда. Очень интересны книги Кона [6] и Христіансена. Полезны обиліемъ матеріала работы Грооса, Липпса, Фолькельта, Дессуара и пр. Для оріентировки въ сферѣ религіозной философіи можетъ быть рекомендована статья Трёльша [7]. Для оріентировки въ области философіи права можетъ служить статья Ласка [8] въ сопровожденіи «Этики» Когена.

V.

Современная нѣмецкая философія характеризуется, какъ мы это уже знаемъ, сосредоточіемъ философскихъ интересовъ на теоріи познанія и логикѣ, что вызвано самимъ развитіемъ философской мысли, пришедшимъ, наконецъ, къ ясному сознанію проблемы психологизма и неотложной надобности ея разрѣшенія.

---

lagen der Moral (1907); Sigwart: Vorfragen der Ethik ² (1907); Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth theorie 2 Bd. (1894—1899); Wentscher: Ethik 2 Bd. (1902—1905); Störring: Moralphilosopihsche Streitfragen I (1903); Ethische Grundfragen (1906); Schwarz: Glück und Sittlichkeit (1902); Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft ² Bd. (1904).

[1] Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902) (сть рус. пер.)

[2] См. выше.

[3] Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie ³ (1905); Drews: Der Monismus (1908); Driesch: Der Vitalismus (1905); v. Hartmann: Naturphilosophie (1908) Reinke: Die Welt als That ³ (1903); Philosophie der Botanik (1905); Paligyi: Naturphilosophische Vorlesungen (1908).

[4] Geschichtsphilosophie въ сборникѣ: Die Philosophie im Beg. d. 20 Iahrh. ² (1908), переведена С. Гессеномъ на рус. яз.

[5] Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie ³ (1908) Soziologie (1908).

[6] Cohn: Allgemeine Aesthetik (1901).

[7] Troeltsch: Religionsphilosophie въ сборникѣ: Philosophie im Beg. d. 20 Jahrh ².

[8] Lask: Rechtsphilosophie тамъ же.

Нѣтъ ничего мудренаго, если лучшія силы поглощены логической работой, и въ сферѣ другихъ отдѣловъ философіи за послѣднее десятилѣтіе не появлялось почти что ничего достопримѣчательнаго. Такъ было и такъ будетъ до тѣхъ поръ, пока проблема психологизма не будетъ разрѣшена тѣмъ или другимъ способомъ. Ибо проблема эта является и исторически (безсознательно) и систематически (сознательно) основной проблемой всей философіи; разрѣшенія же ея можно ждать, само собою разумѣется, только съ той стороны, гдѣ лежитъ ея центръ тяжести, т.-е. со стороны логической и теоретикопознавательной работы.

Среди современныхъ теченій только два приближаются къ такому ея разрѣшенію, которое въ состояніи соотвѣтствовать сдѣланной Гуссерлемъ ея постановкѣ. Всѣ остальныя теченія отдаютъ столь большую дань старымъ предразсудкамъ психологическаго характера, что отъ нихъ ждать такого разрѣшенія нѣтъ никакого смысла: всѣ они систематически живутъ еще «до» гуссерлевской постановки.—Впрочемъ, и два отмѣченныя нами теченія трансцендентализма до сихъ поръ не дали разрѣшенія проблемы, соотвѣтствующаго этой ея постановкѣ. Только по своей тенденціи они наиболѣе подходятъ для этого, наиболѣе отвѣчаютъ требованіямъ самаго крайняго антипсихологизма. Разрѣшатъ ли они проблему—это вопросъ будущаго. Въ настоящій же моментъ мы можемъ лишь учесть, кто изъ нихъ ближе всего къ своей цѣли, и отъ кого изъ нихъ можно болѣе всего ожидать желаннаго разрѣшенія. Спросимъ же себя въ заключеніе: кто — марбургская философія или телеологическій критицизмъ—наиболѣе отвѣчаетъ традиціи философской мысли, съ одной стороны, и свободѣ отъ психологическихъ предразсудковъ, съ другой? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ будетъ поставленъ и прогнозъ будущаго.

Мы должны съ самаго же начала заявить, что наши надежды лежатъ въ направленіи философіи марбуржцевъ, философіи Когена. Если и эта философія питается психологіей, если и въ ея основаніи лежатъ психологическія схемы (а это нетрудно увидать, проштудировавъ юношескія и интерпретаторскія работы Когена), то съ другой стороны ея оріентировка на наукѣ и заимствованная ею у Гегеля полная свобода отъ такъ наз. непосредственной дѣйствительности, представляютъ въ ея рукахъ сильнѣйшее орудіе противъ психологизма. Этого орудія телеологическій критицизмъ лишенъ совершенно: онъ оріентируется не на наукѣ, а на отдѣльномъ сужденіи воспріятія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ настроенъ телеологически, опредѣляетъ философію понятіями цѣнности и цѣли. А это, при отсутствіи антипсихологистическихъ гарантій, грозитъ самымъ безграничнымъ волюнтаризмомъ.

Дѣйствительно, понятіе цѣнности имѣетъ чисто-волюнтарное происхожденіе: цѣнность есть нѣчто, что представляетъ собою

значеніе для кого-либо; цѣнность предполагаетъ субъекта, волю. Это прекрасно показано въ интересной книжкѣ приверженца того же самаго направленія, Майера: Психологія эмоціональнаго мышленія [1]). Книга Майера, собственно говоря, оказала телеологическому критицизму поистинѣ медвѣжью услугу: вращаясь въ общемъ въ томъ же кругу понятій, она вскрыла неизбѣжную относительность всѣхъ цѣнностей, а въ абсолютной цѣнности обнаружила метафизическое гипостазизированіе. Того же мнѣнія о происхожденіи цѣнностей держится и Виндельбандъ. Только, по его мнѣнію, абсолютность цѣнностей создается забвеніемъ ихъ происхожденія [2]). Въ такой формулировкѣ телеологическаго критицизма релятивизмъ, волюнтаризмъ и прагматизмъ врядъ ли могутъ быть скрыты. Намъ думается, что она скорѣе всего содѣйствуетъ ихъ разоблаченію.

Система цѣнностей Мюнстерберга прямо предпосылаетъ себѣ особую волюнтаристическую психологію и строитъ абсолютныя цѣнности въ прямой зависимости отъ абсолютнаго волящаго субъекта, происхожденіе понятія о которомъ носитъ явственно психологическій характеръ, а, кромѣ того, обнаруживаетъ несомнѣнные слѣды метафизически - волюнтаристическаго гипостазированная. О волюнтаризмѣ (открытомъ) прежнихъ произведеній Риккерта говорить не приходится. Но онъ не превзойденъ Риккертомъ и теперь [3]), такъ какъ трансцендентальная психологія, предпосылаемая имъ трансцендентальной логикѣ, носитъ на себѣ явно волюнтаристическій характеръ (свою оріентировку на долженствованіи она замѣняетъ теперь оріентировкой на «смыслѣ», что сводится въ концѣ концовъ къ терминологическому видоизмѣненію). Такимъ образомъ, ни принципіально, ни фактически философія цѣнностей не свободна отъ волюнтаристическаго психологизма. Возможно, конечно, что философіей цѣнности будетъ названа такая философія, которая будетъ свободна ото всякаго отношенія къ субъекту. Но тогда слово цѣнность будетъ употребляемо въ несобственномъ своемъ смыслѣ, что можетъ только повредить ясности философскаго словоупотребленія.

Эти соображенія заставляютъ насъ признать будущее за другимъ теченіемъ трансцендентальнаго идеализма, за системой Когена. Какъ система чистаго и абсолютнаго бытія, она хранитъ вѣковую философскую традицію, зачатую Платономъ, черезъ Декарта, Лейбница переданную Канту и воплощенную позднѣе въ онтологической системѣ Гегеля. Какъ система чистаго

---

[1]) Psychologie des emotionalen Denkens (1908).
[2]) Windelband: Der Wille zur Wahrheit (1909) стр. 12 f.
[3]) Т.-е. въ вышеупомянутой уже статьѣ: Zwei Wege der Erkenntnisstheorie.

и абсолютнаго познанія, она оріентируется на наукѣ, этомъ главномъ и наиболѣе чистомъ ото всякихъ психологическихъ примѣсей предметѣ философіи, что гарантируетъ ее отъ постороннихъ философій вліяній. По отношеніи къ системѣ Когена проблема психологизма можетъ быть формулирована только слѣдующимъ образомъ: достаточно ли свободно отъ психологическихъ схемъ взятъ въ этой философіи самъ по себѣ совершенно отъ этихъ схемъ независимый предметъ ея: прежде всего трансцендентальное или научное бытіе?

Какъ мы уже знаемъ, и въ основаніи когеновской философіи лежатъ психологическія схемы. Только этимъ и объясняется, напр., ея крайній интеллектуализмъ. И у Когена проблема психологизма не углублена до самаго конца, и у него она не нашла еще своего послѣдняго разрѣшенія. Философія Когена болѣе всякой другой побуждаетъ насъ къ самой радикальной ея формулировкѣ: какъ можетъ быть построенъ предметъ философіи независимо ото всякаго отнесенія его къ какому бы то ни было субъекту? Какъ можетъ философія быть совершенно освобождена ото всякой психологіи, въ какой бы «философской», «логической», «теоретической» одеждѣ эта послѣдняя ни выступала? Какъ можетъ «логическое», а затѣмъ и вообще «философское»-трансцендентальное, быть конструировано, создано или найдено внѣ всякой связи съ «психическимъ» какого бы то ни было рода?

Такая формулировка проблемы психологизма сразу же обнаруживаетъ для знакомаго съ когеновской системой ея слабую сторону. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она указываетъ и путь къ окончательному разрѣшенію этой современной проблемы нѣмецкой философіи.

Библіографія.

W. WINDELBAND. Der Wille zur Wahrheit (1909)

Стр. 35.

Въ своей, какъ всегда, блестящей рѣчи Виндельбандъ обнаруживаетъ нѣкоторую эволюцію, совершенную имъ за послѣднее время подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ новыхъ теченій. Съ одной стороны, подъ вліяніемъ той метафизической формы прагматизма, которую мы имѣемъ въ трудахъ Бергсона, Мюнстерберга, Ройса, Кроче, онъ съ особою отчетливостью подчеркиваетъ волюнтаристическое происхожденіе истины. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ проповѣди антипсихологизма, исходящей главнымъ образомъ отъ Гуссерля, онъ требуетъ забвенія о такомъ ея происхожденіи и трактованія ея, какъ истины, независимой ото всякаго субъекта, ото всякой воли, ото всего психическаго. При такой діаметральной противоположности вліяній трудно ожидать, чтобы рѣчь Виндельбанда могла дать единое разрѣшеніе проблемы истины. Въ уясненіи же этой проблемы и ея постановки она отмѣчаетъ собою, несомнѣнно, интересный моментъ.

Б.

H. MAIER. Psychologie des emotionalen Denkens (1908).

Въ послѣднее время, когда экспериментальная психологія посвятила много своихъ силъ наблюденію психическихъ явленій мышленія, очень кстати появленіе работы Майера, черпающей свои данныя изъ непосредственнаго наблюденія и феноменологическаго анализа. Книга интересна, главнымъ образомъ, обоснованіемъ своей тезы: мышленіе не исчерпывается логической или теоретической работой, основывающейся на репрезентативной его дѣятельности; мышленіе можетъ быть всецѣло опредѣлено эмоціональными и волевыми моментами, при чемъ репрезентативная дѣятельность перерождается въ «презентативную»: представленіе подчиняется дѣйствію фантазіи, становится доступнымъ видоизмѣненію, откуда возможность творчества. Анализу такой «практической» функціи мышленія и посвящена

книга, анализу въ полномъ смыслѣ слова исчерпывающему: Майеромъ изслѣдовано аффективное, эстетическое, религіозное, правовое, экономическое и этическое мышленіе. Важенъ выводъ по отношенію къ философіи цѣнностей, къ которому приходитъ авторъ: цѣнности субъективны въ большей или меньшей степени; онѣ предполагаютъ всегда волящее мышленіе. Соотвѣтственно, философія неизбѣжно пріурочена къ психологіи, безъ которой не можетъ двинуться съ мѣста Майеръ — ученикъ Зигварта примыкающій къ направленію такъ наз. нормативизма.

Б.

HUCO MÜNSTERBERG. Philosophie der Werte. Leipzig, 1908 стр. 480.

Въ своей послѣдней книгѣ (Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts) Виндельбандъ отмѣчаетъ, что «изъ возврата къ Канту выросло постепенно возвращеніе къ Фихте, Шеллингу и Гегелю». Книга Мюнстерберга безусловно оправдываетъ это утвержденіе. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что она вдохновлена системою Фихте. Авторъ самъ благоговѣйно поминаетъ это имя. Фихте оказалъ въ свое время рѣшающее вліяніе на Риккерта. Но система великаго идеалиста вошла въ концепцію фрейбургскаго мыслителя лишь въ гносеологическомъ аспектѣ. Для книги Мюнстерберга прежде всего характерно, что она уходитъ къ метафизическимъ истокамъ фихтеанства. Отклоняя понятіе должнаго, которое играетъ въ построеніи Риккерта центральную роль, Мюнстербергъ стремится обосновать цѣнность на понятіи чистой, т.-е. гедонически не затемненной воли. Эта чистая воля направлена прежде всего на утвержденіе независимости и объективности даннаго лишь въ переживаніи міра. «Чистая воля требуетъ, чтобы опытъ былъ не личнымъ переживаніемъ, а сверхличнымъ міромъ». Но переживаніе, которое хочетъ дорости до сверхъ-личнаго значенія должно прежде всего не исчезать въ потокѣ иныхъ переживаній, а сохраняться въ немъ, оставаясь тожественнымъ самому себѣ. Удовлетвореніе, которое воля моя получаетъ отъ этого самосохраненія переживанія, Мюнстербергъ опредѣляетъ какъ чистую цѣнность. «Абсолютно цѣнно отношеніе тожества между измѣняющимися переживаніями». Но каждое переживаніе должно не только сохранить себя, оно должно согласовать себя съ другими и быть дѣятельнымъ для нихъ. Такъ выростаютъ три основныя группы цѣнностей: цѣнности самосохранности, самосогласованности и самодѣятельности міра. Эти три группы объединяются въ четвертой группѣ цѣнностей мірового самозавершенія. Принося къ этому дѣленію еще различіе жизненныхъ и культурныхъ цѣнностей,

т.-е. различіе цѣнностей, получаемыхъ безсознательнымъ и сознательнымъ утвержденіемъ объективнаго значенія переживаній, Мюнстербергъ получаетъ 8 группъ абсолютныхъ цѣнностей. Отыскивая далѣе въ каждой группѣ отношеніе каждой цѣнности къ міру внѣшнему, смежному и внутреннему, онъ конструируетъ горный кряжъ міра цѣнностей, подымающійся ввысь 24-мя вершинами. Все это построеніе представляется намъ симптоматически крайне важнымъ, какъ талантливая и оригинальная попытка дать стройную систему цѣнностей. Больше ли книга Мюнстерберга, чѣмъ только оригинальная попытка рѣшить назрѣвшую проблему системы цѣнностей, рѣшить трудно. Намъ кажется, что нѣтъ.

Непріятная сторона книги — налетъ какого-то раціоналистическаго благополучія и румянаго оптимизма. Оба свойства особенно ярко выступаютъ къ концу книги, гдѣ Мюнстербергъ касается вопросовъ метафизическихъ и религіозныхъ.

Ѳ. С.

A. REY. La philosophie moderne (1908). Стр. 372. Paris. Ц. 3 р. 50 к.

Авторъ этой книги—послѣдователь Маха. Философія должна начинать, по его мнѣнію, съ данности ощущенія. Наука есть обработка ощущенія въ мышленіи съ цѣлью приближенія мышленія къ ощущенію. Съ этой точки зрѣнія, которая именуется авторомъ точкой зрѣнія «сціентизма» или научнаго (абсолютнаго, раціоналистическаго) позитивизма, оріентируется онъ среди современныхъ, почти исключительно французскихъ, философскихъ теченій, а затѣмъ и обсуждаетъ конкретныя задачи и современное состояніе отдѣльныхъ наукъ. Математическое познаніе представляетъ въ его глазахъ общенаучный идеалъ и единственное мѣрило. Всѣ науки, съ соціологіей, психологіей и моральной философіей включительно, должны стремится къ математичности. Для современной французской философіи позиція Рея чрезвычайно характерна, примиряя математизмъ и формализмъ Кутюра съ волюнтаризмомъ и витализмомъ Бергсона.

Б.

BENEDETTO CROCE. Filosofia dello spirito: I. Estetica come scienza dell, espressione e linguistica generale 3 ed. XXIII+581; II. Logica come scienza del concetto puro 2 ed. XXIII+429; III. Filosofia della pratica. Economica ed etica. XI+415; (1909).

Система философіи Бенедетто Кроче представляетъ собою обновленіе Гегелевской системы: діалектика противоположно-

стей здѣсь элиминируется; вмѣстѣ съ этимъ, само собою, отпадаютъ и гегелевскія попытки втиснуть естествознаніе и всѣ другія науки въ рамки философіи. Философія представляетъ собою систему объективнаго духа, которая начинается основною первичной формой эстетической интуиціи или экспрессіи, усложняется затѣмъ въ форму чистаго понятія и завершается, наконецъ, формой практической дѣйствительности. Какъ такая система, философія есть философія категорій объективнаго духа: она едина, въ себѣ замкнута, представляетъ собою «идеальную исторію». При этомъ, истинная философія не абстрактна, она находитъ свою реализацію въ исторіи; и, наоборотъ, исторія не просто индивидуальна, она концентрируется въ развитіи категорій. Истинной наукой является въ такомъ случаѣ только философія-исторія; такъ называемыя точныя науки суть лишь практическія средства въ обработкѣ дѣйствительности. Разумѣется, въ общемъ единствѣ философской системы теоретическій и практическій разумъ совпадаютъ, и вопросъ объихъ приматѣ просто уничтожается.—Слѣдуетъ отмѣтить очень интересную попытку понимать философски функцію языка, какъ эстетическую экспрессію, и выведеніе въ лицѣ экономики новой сферы абсолютныхъ цѣнностей, новаго проявленія объективнаго духа. Въ общемъ система Кроче, выросши изъ Гегеля, стоитъ въ тѣснѣйшемъ соприкосновеніи съ философскими трудами Риккерта, Мюнстерберга, Бергсона, Ройса и другихъ современныхъ метафизиковъ воли и представляетъ въ этомъ отношеніи первостепенный интересъ. Въ атмосферѣ же итальянской философіи она служитъ симптомомъ того, что идеализмъ Гегеля и его предковъ, привитый въ Италіи трудами Спавенты и Вéра, не умеръ и способенъ бороться съ царившимъ тамъ послѣднія десятилѣтія позитивизмомъ. Интересующагося философіей Кроче и судьбами гегеліанизма въ Италіи отсылаемъ къ журналу Кроче: La critica, нынѣ вступившему въ девятый годъ своего существованія.

Б.

BERNARDINO VARISCO. J maximi problemi (1910). XI—331. Milano Z. 5.

Книга римскаго профессора теоретической философіи Вариско, посвященная основнымъ вопросамъ философіи, служитъ лучшимъ свидѣтельствомъ тому, что нынѣшняя философская Италія переживаетъ перерожденіе. Три года тому назадъ Вариско защищалъ еще позитивистическія позиціи, еще стоялъ въ фарватерѣ философіи своего учителя Роберта Ардиго, самаго выдающагося изъ нынѣшнихъ позитивистовъ. За эти три года подъ вліяніемъ изученія сочиненій Шуппе съ одной стороны, Мюн-

стерберга и Эйкена, съ другой—онъ отошелъ отъ позитивизма и создалъ своеобразную философскую конструкцію: имманентную философію абсолютныхъ цѣнностей, подкрѣпленную заимствованіями изъ «монадологіи» Лотце. Книга Вариско поучительна не столько своей оригинальной точкой зрѣнія, сколько слѣдами упорной умственной работы и своеобразнымъ возсоединеніемъ различныхъ философскихъ тенденцій. Для Италіи она имѣетъ огромное значеніе.

Б.

ДАВИДЪ ВИКТОРОВЪ. Эмпиріокритицизмъ или философія чистаго опыта. Москва 1909.

Хорошая популяризація Авенаріуса, отвѣчающая наличному у насъ интересу къ этому писателю. Достоинство книги въ томъ, что она не ограничивается эмпиріокритицизмомъ, а щедро привлекаетъ и родственныя ему теченія.

Изложеніе не только простое, но и элементарное. Это даже хорошо, поскольку дѣло идетъ объ общей философской позиціи Авенаріуса: здѣсь примитивность излагателя покрывается примитивностью излагаемаго автора: наивный біологическій психологизмъ Авенаріуса обнаруживается съ полной ясностью, что важно для критики. Но положительное значеніе Авенаріуса не въ его философіи, а въ его сложныхъ и богатыхъ изысканіяхъ въ области психологіи и біологіи. Этотъ конкретный матеріалъ изложенъ г-номъ Викторовымъ слишкомъ обще и бѣдно. Наиболѣе интересныя вещи, напр. законъ жизненнаго ряда, очень страдаютъ отъ такого упрощенія. При всей симпатіи автора къ Авенаріусу, книга написана очень объективно.

Н. Болдыревъ.

Э. ГУССЕРЛЬ. Логическія изслѣдованія. Часть первая: Пролегомены къ чистой логикѣ. Переводъ подъ ред. С. Франка, 1909. Стр. 224. Ц. 1 р. 50 к.

Переводъ перваго тома этой классической книги (кстати сказать единственно доступнаго для перевода) выполненъ очень хорошо. Отмѣтимъ только опечатку на стр. 220 рус. пер. (строка 14 сверху): слѣдуетъ «а не послѣднее» вмѣсто напечатаннаго «послѣднее». Напрасно также избѣгаетъ редакторъ перевода совершенно необходимаго слова «значимость» для передачи нѣмецкаго «Geltung» и «Gültigkeit». Онъ принужденъ переводить это имѣющее терминологическое значеніе слово разными словами: значеніе, дѣйствительно, обязательно, истинно и т. д. Всѣ эти способы, отвлекаясь даже отъ невыгоды передачи термина многими словами, далеко не точны. «Значеніе» должно быть ре-

зервировано для «Bedeutung», имѣющаго, въ особенности во 2-мъ томѣ «Изслѣдованій», строго опредѣленный смыслъ. «Дѣйствительно» можетъ подать поводъ къ смѣшенію «значимости» съ «бытіемъ»: если Гуссерль на самомъ дѣлѣ и смѣшиваетъ «значимость» съ «идеальнымъ бытіемъ», то такой переводъ только затушевываетъ это съ философской стороны основное смѣшеніе. Къ какимъ печальнымъ результатамъ переводъ «Geltun» черезъ «дѣйствительно» можетъ привести, служитъ примѣромъ книга Лосскаго «Обоснованіе интуитивизма» (изд. 1906 г.), гдѣ мы встрѣчаемся съ цѣлымъ «опроверженіемъ» Риккертовской теоріи знанія, построеннымъ на такого рода смѣшеніи (стр. 234). Наконецъ, переводъ черезъ «обязательно» приводитъ къ такимъ неудачнымъ выраженіямъ, какъ «обязательная возможность» (стр. 161). — Остается пожелать, чтобы русскіе переводчики свыклись съ словомъ «значимость», несмотря на его непривычность.

В. ДЖЕМСЪ. Прагматизмъ. Переводъ съ англ. П. Юшкевича, съ приложеніемъ статьи переводчика о прагматизмѣ. 1910. Стр. 237. Ц. 1 р. 50 к.

Можетъ быть, въ виду сенсаціоннаго характера прагматизма и слѣдовало бы перевести на русскій языкъ эту во всѣхъ отношеніяхъ «посредственную» книгу, выражаясь словами переводчика, давшаго въ своей статьѣ довольно хорошую и подробную критику прагматизма. Несмотря на то, что всѣ теперь увлекаются прагматизмомъ (главнымъ мотивомъ такого увлеченія представляется «религіозность» прагматизма), а, пожалуй, именно вслѣдствіе этого, слѣдуетъ особенно рѣзко подчеркнуть философское убожество этой «новой теоріи». Утилитаризмъ Бэкона, эмпиризмъ Юма, біологизмъ Маха, при этомъ—horribile dictu—ссылки на приматъ практическаго разума Канта — вотъ та чудовищная амальгама, которую предлагаетъ намъ Джемсъ въ своей съ литературной стороны легко и изящно написанной книгѣ. Никакого опроверженія, конечно, своихъ противниковъ—«раціоналистовъ» Джемсъ не даетъ, ограничиваясь претенціозными и самодовольными указаніями на ихъ «слабость» и т. п. Въ лучшемъ случаѣ философское значеніе прагматизма заключается въ reductio ad absurdum нѣкоторыхъ современныхъ философскихъ ученій (эмпиризма и психологизма), примитивное изложеніе которыхъ Джемсомъ лучше всякихъ опроверженій способно обнаружить всю ихъ несостоятельность. — Переводъ выполненъ безукоризненно.

S.

КУНО ФИШЕРЪ. Исторія новой философіи. 8 томовъ. Переводъ О. Аносовой, Д. Жуковскаго, Н. Лосскаго, Н. Полилова, П. Струве, С. Франка. Цѣна за всѣ 8 томовъ въ переплетѣ 40 р.

Въ 1909 году выпускомъ въ свѣтъ VI-го тома (Фихте) Д. Е. Жуковскій закончилъ свой громадный трудъ по переводу и изданію на русскомъ языкѣ «Исторіи новой философіи» Куно Фишера, сыгравшей въ Германіи такую большую роль въ дѣлѣ возрожденія философіи. «Кантъ» Куно Фишера (первый томъ котораго вышелъ на русскомъ яз. недавно вторымъ изданіемъ) открылъ критицизмъ широкимъ кругамъ нѣмецкаго общества и способствовалъ оживленію интереса къ критицизму. Эта культурная роль труда Куно Фишера не подлежитъ никакому сомнѣнію, несмотря на безусловные и всѣми признаваемые недостатки блестящаго историка-гегельянца: чрезмѣрную конструктивность, часто насилующую дѣйствительную связь идей, а также излишнюю популярность, просто и изящно, но уже слишкомъ легко излагающую труднѣйшіе и до сихъ поръ еще не разрѣшенные вопросы. Поэтому въ Германіи, гдѣ рѣчь идетъ объ углубленіи и завершеніи школьной работы, образовавшейся на почвѣ критицизма, роль «Исторіи» Куно Фишера, быть можетъ, уже сыграна. Но у насъ въ Россіи, гдѣ рѣчь идетъ не объ углубленіи, а о созданіи только самостоятельной философской работы, основанной на безусловномъ усвоеніи, а не игнорированіи философскаго наслѣдства запада, вся роль труда Куно Фишера еще впереди.—Переводы выполнены тщательно и добросовѣстно, читаются легко. Къ каждому тому приложенъ изящно выполненный портретъ соотвѣтствующаго философа.

S.

М. ГЕРШЕНЗОНЪ. Историческія записки (о русскомъ обществѣ). Москва, стр. 187. Ц. 1 р. 25 к. 1910 г.

Хорошая книга Гершензона о Чаадаевѣ непріятно поражаетъ неуясненностью своихъ методологическихъ пріемовъ. Въ ней безпринципно переплетаются философскій анализъ, историческое изслѣдованіе и интимно-біографическій разсказъ, излишне акцентирующій болѣзнь Чаадаева. Въ предисловіи къ «молодой Россіи» Гершензонъ самъ призналъ необходимость разработки методовъ изслѣдованія исторіи русскаго общества. Историческія записки нужно прежде всего привѣтствовать, какъ результатъ такого рода методологическаго самоуглубленія. Въ шести послѣдовательныхъ и связанныхъ между собою очеркахъ Гершензонъ даетъ исторію основной славянофильской мысли, сводящейся, въ концѣ-концовъ, къ требованію организаціи сво-

его «я» къ требованію духовной цѣлостности человѣка, которая, опредѣляясь, какъ начало Божественное, одна опредѣляетъ всѣ помыслы, чувства и поступки человѣка. Кирѣевскій былъ отцомъ этой мысли, Самаринъ вдумчивымъ воспріемникомъ и пламеннымъ защитникомъ ея, Гоголь великимъ печальникомъ и невиннымъ страдальцемъ. Расколъ и смута въ русскомъ обществѣ созданы непониманіемъ этой мысли, ложной защитой ея и еще болѣе ложными на нее нападеніями. Все это разсказано Гершензономъ съ большою проникновенностью, съ углубленной любовью, породившими въ книгѣ не одну страницу подлиннаго захватывающаго лиризма. Какъ историко-психологическое изслѣдованіе, книгу Гершензона должно безусловно горячо привѣтствовать и можно искренне рекомендовать. Но Гершензонъ не только изслѣдователь славянофильства, онъ и послѣдователь и проповѣдникъ его. Эту сторону книги едва ли можно принять безъ большихъ оговорокъ. Вопросъ о признаніи религіознаго центра души единственнымъ или хотя бы только центральнымъ рычагомъ всякаго личнаго и общественнаго строительства крайне труденъ и сложенъ. Рѣшеніе его можетъ быть возведено лишь на очень глубоко заложенномъ фундаментѣ гносеологическаго анализа и историческаго изслѣдованія. Ни того ни другого книга Гершензона не могла, не хотѣла и не должна была дать. Но безъ того и другого ея систематическая сторона остается поневолѣ неубѣдительной.

Ѳ. С.

EMILE MEYERSON. Identité et réalité. Alkan 1908. стр. 431.

Эта очень интересная книга представляетъ собой опроверженіе позитивизма на его же собственной почвѣ. Путемъ анализа основныхъ положеній естествознанія М. приходитъ къ выводу, что вся наука сплошь проникнута апріорными, не выводимыми изъ опыта элементами. Позитивизмъ неправильно ограничиваетъ задачу науки установленіемъ закономѣрной связи. Вся наука, не только наука гипотезъ, но и закономѣрная наука, стремится къ причинному объясненію явленій. Причинность М. понимаетъ, какъ установленіе равенства причины и слѣдствія, причинность есть примѣненіе принципа тожества ко времени. Этотъ принципъ не выводимъ изъ опыта, онъ имѣетъ чисто логическое апріорное происхожденіе. Въ своей книгѣ М. пытается прослѣдить господство принциповъ тожества и причинности въ наукѣ. Начиная съ наиболѣе абстрактныхъ механическихъ теорій и кончая матеріаломъ науки—міромъ «здраваго смысла», наука предполагаетъ «метафизику», т.-е. принципъ тожества и

производные отъ него постулаты. Постольку трудъ М. является реабилитаціей научнаго апріоризма. Путь его есть путь Канта, по словамъ самого М. Меерсона. Его не удовлетворяетъ только кантовскій раціонализмъ, стремленіе притти путемъ логической дедукціи отъ апріорныхъ принциповъ къ научнымъ законамъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Раціоналистическому апріоризму Канта онъ хочетъ противопоставить своего рода эмпирическій апріоризмъ. Постольку книга М. является не простымъ возвращеніемъ къ Канту, а дальнѣйшимъ оригинальнымъ и плодотворнымъ углубленіемъ заложенныхъ въ научномъ критицизмѣ возможностей.—Въ книгѣ также много интересныхъ и оригинальныхъ экскурсовъ въ области исторіи естествознанія. Какъ для ученаго естественника, такъ и для философа книга представляетъ первостепенный интересъ. Во Франціи книга имѣла большой успѣхъ. Постольку она интересна также какъ симптомъ современнаго развитія французской философской мысли, не такъ давно еще всецѣло полоненной позитивизмомъ. Какъ мы слышали, книга въ настоящее время переводится на русскій языкъ подъ редакціей Д. Койгена.

S.

FREDERICO ENRIGUEZ. Problemi della scienza. W—593. Bologna. Z. 10. (1909).

Среди современныхъ итальянскихъ позитивистовъ Энриквецъ менѣе всего метафизикъ и болѣе всего ученый. Его трудъ принадлежитъ къ типу методологическихъ работъ Пуанкарэ и продолжаетъ въ этомъ отношеніи ту же линію: онъ трактуетъ науку, какъ построеніе теорій, все болѣе и болѣе адэкватныхъ фактамъ. Особенно интересна вторая часть книги Энриквеца, посвященная болѣе частнымъ методологическимъ вопросамъ геометріи, механики, физики и біологическихъ наукъ. Употребляя современную нѣмецкую терминологію, трудъ Энриквеца лучше всего можно характеризовать, какъ логическій психологизмъ и методологическій утилитаризмъ. Мы охотно рекомендуемъ этотъ трудъ всякому, кто интересуется логикой науки; тѣмъ болѣе, что доступъ къ нему облегченъ вышедшимъ французскимъ (у Alcan) и выходящимъ нѣмецкимъ (у Teubner'a) переводами.

Б.

А. А. ЧУПРОВЪ. Очерки по теоріи статистики. С-ПБ. 1909. Стр. 406. Ц. 2 р. 50 к.

Первые два очерка этой во всѣхъ отношеніяхъ интересной книги посвящены общимъ методологическимъ вопросамъ: ихъ съ удовольствіемъ прочтетъ всякій, интересующійся методологіей,

въ особенности же методологіей наукъ о культурѣ. Въ первомъ очеркѣ, раньше появившемся на нѣмецкомъ языкѣ въ Brauns Archiv'ѣ, Чупровъ обосновываетъ статистику, какъ «идіографическую» науку. По общимъ методологическимъ воззрѣніямъ онъ примыкаетъ къ Курно, Зиммелю, Навиллю, Виндельбанду, отчасти къ Риккерту, не принимая однако понятія цѣнности и культуры послѣдняго. «Идіографическія» науки, противопоставляемыя имъ «номографическимъ», дополняютъ, какъ съ точки зрѣнія практики, такъ и чистой теоріи, эти послѣднія. Это науки о самой дѣйствительности въ противоположность номографическимъ наукамъ, выставляющимъ вѣчные законы. Въ противоположность Риккерту, Чупровъ не различаетъ между различными видами «индивидуальнаго»: индивидуально для него все то, что опредѣлено во времени и пространствѣ. Поэтому его разграниченіе всецѣло подвержено нападкамъ тѣхъ, которые, какъ Riehl, Münsterberg и Frischeisen-Köhler, утверждаютъ, что всѣ «номографическія» науки тоже всегда имѣютъ дѣло съ единичнымъ. Второй очеркъ посвященъ теоріи индукціи и статистическому методу, къ которому по мнѣнію автора нельзя свести науку статистики. Два остальные очерка посвящены болѣе спеціальнымъ проблемамъ теоріи статистики и предполагаютъ нѣкоторое математическое образованіе. Авторъ—сторонникъ математической школы въ статистикѣ (Лексиса).

S.

А. М. РЫКАЧЕВЪ. Деньги и денежная власть. Опытъ теоретическаго истолкованія и оправданія капитализма. Часть первая. С.-ПБ. 1910. Стр. VII + 202. Ц. 1 р. 25 к.

Работа А. М. Рыкачева есть не только экономическое, но и соціологическое и культурно-философское изслѣдованіе, отчасти аналогичное «философіи денегъ» Георга Зиммеля. Основной тезисъ автора сводится къ тому, что усложненіе жизни, вносимое денежнымъ оборотомъ, содѣйствуетъ не закрѣпощенію, а, напротивъ, освобожденію личности. Это есть развитіе, въ примѣненіи къ частной проблемѣ, мысли, также высказанной Зиммелемъ въ «соціальной дифференціи»: усложненіе соціальнаго строя, ставя личность въ болѣе многообразныя и конкурирующія зависимости, увеличиваетъ ея свободу. Въ обоснованіи этой идеи авторъ, однако, вполнѣ самостоятеленъ. Трудъ г. Рыкачева имѣетъ большое культурно-философское значеніе, какъ попытка принципіальнаго опроверженія господствующихъ у насъ «народническихъ» воззрѣній, согласно которымъ между духовнымъ развитіемъ личности и ростомъ внѣшней, матеріальной культуры

существуетъ незбѣжный антагонизмъ. При всей спорности нѣкоторыхъ изъ соціологическихъ и экономическихъ теорій, развиваемыхъ авторомъ, его работа въ цѣломъ имѣетъ безспорное положительное значеніе и займетъ видное мѣсто въ небогатой русской литературѣ, посвященной обоснованію и оправданію идеи культуры.

С. Франкъ.

С. Л. ФРАНКЪ. Философія и жизнь. Этюды и наброски по философіи культуры. СПБ. 1910. Стр. 389. Ц. 2 руб.

Это сборникъ статей, въ разное время помѣщенныхъ г. Франкомъ въ «Вопросахъ Жизни», «Русской Мысли», «Словѣ», «Критическомъ Обозрѣніи», «Проблемахъ идеализма» и «Вѣхахъ». Съ философской точки зрѣнія особенно интересны статьи «Фр. Ницше и этика любви къ дальнему», «Проблема власти», «Сущность соціологіи». Въ первой изъ этихъ статей ученіе Ницше характеризуется, какъ этическій идеализмъ, какъ послѣдовательная система «этики любви къ дальнему», противополагаемая авторомъ этикѣ «любви къ ближнему» въ разныхъ ея видахъ (альтруизмъ, утилитаризмъ и т. д.). Авторъ обнаруживаетъ пошлость чуждаго Ницше «ницшеанства», а также всю вздорность обвиненій Ницше въ нигилизмѣ, крайнемъ эгоизмѣ и т. д. Во второй статьѣ авторъ на основаніи предварительнаго методологическаго изслѣдованія даетъ крайне цѣнную постановку проблемы власти съ точки зрѣнія соціальной психологіи, намѣчая также научное рѣшеніе этой основной соціологической проблемы. Въ статьѣ «Сущность соціологіи», написанной по поводу зиммелевской «Соціологіи», авторъ противопоставляетъ безплодному, по его мнѣнію, методологическому формализму реалистическій объективизмъ. Роль методологическаго формализма заключалась во вскрытіи несостоятельности «наивнаго реализма». Она теперь сыграна. Мы должны вернуться обратно къ реализму, но лишь въ болѣе отчетливой и критической формѣ. Эти же мотивы, соединенные съ нео-виталистическими тенденціями, встрѣчаются въ статьѣ «Личность и вещь», въ которой авторъ излагаетъ вышедшую въ 1906 г. подъ тѣмъ же названіемъ книгу нѣмецкаго философа В. Штерна.

BRODER CHRISTIANSEN. Philosophie der Kunst. Glauss und Feddersel. 348. Hanou 1909.

«Философія искусства» Христіансена не можетъ быть сейчасъ окончательно оцѣнена. Она представляетъ лишь первый томъ цѣлой системы, въ которую и уходятъ всѣ ея корни.

Достоинствами этой системы эстетика Христіансена можетъ быть безконечно упрочена, недостатками — сильно расшатана. По своимъ обще-философскимъ взглядамъ и тенденціямъ Христіансенъ является однимъ изъ выдающихся представителей «философіи цѣнностей». Въ началѣ («Erkenntnisstheorie und Psychologie der Erkenntniss») опредѣленно выраженный риккертіанецъ—Христіансенъ является въ своей философіи искусства безусловнымъ приверженцемъ Müsterberg'a, стремящагося подъ очевиднымъ вліяніемъ Фихтевской метафизики обосновать философію цѣнностей на понятіи «чистой воли». Три начальныя главы книги представляютъ особый интересъ. Первая останавливаетъ наше вниманіе парадоксальнымъ, для кантіанца, утвержденіемъ, что эстетическая цѣнность въ силу своей автономности не должна и не можетъ быть общеобязательной. Вторая конструируетъ эстетическій объектъ. По мнѣнію Христіансена, данное, временно-пространственное художественное произведеніе (скульптура) отнюдь не есть эстетическій объектъ, а лишь предлогъ къ его созданію въ нашемъ сознаніи. «Эстетическій объектъ есть образованіе въ субъектъ» — вотъ основное положеніе. Всякій реальный объектъ конституируется тремя моментами: 1) чувственными данными, 2) координаціонными формами времени и пространства, 3) категоріями: вещность и причинность. Аналогично выростаетъ и эстетическій объектъ, опредѣляясь какъ свершаемое въ переживаніи художественнаго произведенія телеологическое (категорія) сращеніе (форма координацій) чувственныхъ элементовъ: матеріала содержанія и формы. Основною мыслью книги является утвержденіе, что это сращеніе является возможнымъ лишь по приведеніи чувственныхъ элементомъ къ одному знаменателю — «дифференціаловъ настроенія». Настроеніе, какъ таковое, внѣчувственно и безобразно. Отсюда утвержденіе, что все чувственное и все образное (?) не входитъ въ составъ эстетическаго объекта. Опредѣливъ эстетическій объектъ, Христіансенъ ставитъ вопросъ о сущности искусства. Всякая дѣйствительность существуетъ для меня только какъ отвѣтъ на мою волю. Поскольку я могу удовлетворить свою волю къ жизни, я утверждаю «эмпирическую дѣйствительность». Поскольку я удовлетворяю свою «нравственно-героическую волю», я утверждаю наличность дѣйствительности метафизической Художникъ есть прежде всего человѣкъ, обрѣтшій героическимъ устремленіемъ своей воли метафизическую дѣйствительность. Художественное произведеніе есть для художника—актъ сообщенія о своемъ обрѣтеніи, для насъ—путь къ нему.—Остальная часть книги развертываетъ проблему стиля, проблему художественнаго воспріятія и художественной критики и преломляетъ въ двухъ заключительныхъ главахъ основныя теоріи мыслителя въ спеціальныхъ вопросахъ импрессіо-

низма и портрета. Въ общемъ вся книга,—написанная серьезнымъ, дисциплинированнымъ мыслителемъ, большимъ знатокомъ исторіи искусства, художественно одареннымъ человѣкомъ, скромнымъ, но изящнымъ стилистомъ,—представляетъ выдающійся интересъ

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Символизмъ. Книгоиздательство «Мусагетъ». Москва. Стр. 650. 1910. Ц. 3 р.

Большая книга. Безусловно итогъ и отчетъ; быть можетъ, обѣщаніе и обязательство. Общее впечатлѣніе, съ одной стороны, чего-то чудовищнаго, громоздкаго; съ другой—чего-то чудеснаго, почти магическаго. Книга распадается на двѣ части. Первая устремлена на встрѣчу послѣднимъ вопросамъ. Она устанавливаетъ формы искусства, анализируетъ его смыслъ, и съ громадною, отчасти насилующею властью конструктивной фантазіи вскрываетъ все богатство культурныхъ достиженій, какъ эмблематику сокровеннаго смысла—символа. Вторая, напротивъ, какъ-то цѣломудренно уходитъ отъ послѣднихъ вопросовъ. Въ ней авторъ стыдливо запирается въ лабораторію. Становится кропотливымъ, безконечно трудоспособнымъ экспериментаторомъ, устанавливаетъ новые пріемы стихотворнаго анализа и создаетъ такимъ образомъ свои поразительныя статьи: «Лирика и экспериментъ», «Сравнительная морфологія ритма» и т. д.

По прочтеніи обѣихъ частей книги образъ поэта-мыслителя странно двоится. Нѣкій пророкъ, сбрасывающій свою гіератическую мантію и облекающій себя въ рабочій лабораторный халатъ. Не алхимикъ-ли? И дѣйствительно, все зданіе разбираемой книги какъ-бы овѣяно духомъ средневѣковья. Овѣяно духомъ средневѣковья, но возведено на совершенно иномъ основаніи. Основаніе это погружено глубоко въ землю. И жаль взрывать ее. Какъ цвѣтами, увивающими все, поросла она и украсилась удивительными образами и сравненіями поэта; какъ утреннею росою, грустно туманною, увлажнилась несравненнымъ лиризмомъ. Но сдѣлаемъ то, что дѣлать грѣшно: взроемъ цвѣтущую землю; и мы увидимъ, что все философское «возведеніе» Бѣлаго покоится на прочномъ основаніи кантіанства, истолкованнаго въ духѣ телеологическаго нормативизма Виндельбанда и особенно Риккерта. Отклоненіе отъ Риккерта заключается лишь въ томъ, что этическій волюнтаризмъ этого мыслителя, который въ «предметѣ познанія» только шумитъ, какъ вѣтеръ въ макушахъ лѣса, мѣшая всей системѣ окрѣпнуть въ ея сокровенныхъ корняхъ, осмысливается Бѣлымъ, какъ всепорождающій корень всего риккертіанства. Конечно, это крупная ошибка. Но кто запретитъ поэту-мыслителю смотрѣть на колеблемыя вѣтромъ вершины деревъ, когда шумомъ своимъ онѣ привѣтствуютъ раннее утро, вмѣсто того, чтобы опускать взоры свои къ темнымъ

корнямъ. Ясно, что если выбрать детерминантою своего отношенія къ книгѣ Бѣлаго строго-научную, и прежде всего гносеологическую точку зрѣнія, то книгу придется признать ненаучной и съ гносеологической точки зрѣнія нѣсколько хаотичной. Но если перенести, какъ оно и должно, центръ кристаллизаціи всѣхъ ея идей за предѣлы строгой научности, то ея случайный хаосъ опредѣлится какъ органическій синтезъ. Безусловно «Символизмъ» книга, написанная не философомъ (въ современномъ смыслѣ этого слова), но во всякомъ случаѣ эта книга написана для всѣхъ современныхъ философовъ. Безусловно «Символизмъ» книга, написанная диллетантомъ въ философіи. Но, читая ее, начинаешь минутами соглашаться съ извѣстнымъ утвержденіемъ, что всякое творчество сопряжено съ диллетантизмомъ. Раскрывая скобки профессіонализма, мы невольно мѣняемъ всѣ минусы труда Бѣлаго на плюсы его, какъ творца.

Ѳ. С.

ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. По Звѣздамъ. Статьи и Афоризмы. Книгоиздательство «Оры». 440 стр. 1909 г. Ц. 2 р.

Въ рядѣ философскихъ, эстетическихъ и критическихъ опытовъ развертываетъ передъ нами Вячеславъ Ивановъ свое міросозерцаніе поэта-мыслителя. Всякое міросозерцаніе есть въ концѣ концовъ установленіе опредѣленнаго отношенія между мною и міромъ и держится такимъ образомъ извѣстною полярностью «Я» и «не-Я». Отсюда понятно, что въ послѣднемъ счетѣ возможны только два міросозерцанія. Опредѣляя сознаніе моего Я трансцендентною реальностью мірового «не-Я», мы приходимъ къ реалистическому міровоззрѣнію Греціи (Ѳалесъ-Аристотель). Вызывая обратно всякую реальность изъ глубины міраполагающаго «Я»,—мы приходимъ къ идеалистическому міровоззрѣнію нѣмецкой философіи (Кантъ-Гегель). Преломляя эту обще-философскую схему въ призмѣ эстетическихъ положеній, мы получаемъ въ эстетическомъ ряду опредѣленіе искусства, какъ отображенія подлинно-сущаго, и художника, какъ глашатая истины данной, а въ идеалистическомъ ряду опредѣленіе искусства, какъ творчества подлинно-должнаго, и художника, какъ законодателя истины заданной. Ясно, что вся эта антитеза должна была зародиться въ культурномъ сознаніи человѣчества въ минуту самоопредѣленія идеализма—въ философіи Канта. Ясно также, что она должна была прежде всего высвѣтиться въ сферѣ теорій эстетическихъ. Ибо теоретически-безсильный реализмъ Греціи властно возрождался въ зрѣющемъ творчествѣ Гете. Ставя, біографически крайне важный для себя вопросъ, какое значеніе можетъ имѣть его творчество на ряду съ творчествомъ Гете,

Шиллеръ выдвигалъ, какъ основную проблему эстетики, отношеніе идеалистическаго искусства къ искусству реалистическому. Отвѣтилъ онъ своей теоріей «наивнаго» и сентиментальнаго. Преломленная въ міроощущеніе романтизма эта антитеза Шиллера претворилась въ антитезу романтическаго и античнаго искусства и являла въ мышленіи Шлегеля и Шеллинга разъ на всегда свою органическую связь съ вопросами миѳа и религіознаго творчества. Вотъ, гдѣ лежатъ корни основныхъ эстетическихъ принциповъ Вяч. Иванова. Указаніе этой связи отнюдь не упрекъ въ отсутствіи оригинальности. Если бы Вяч. Ивановъ не высказалъ даже ни одной новой мысли, то онъ все-же создалъ бы книгу великаго паѳоса, заставляющую совершенно по новому ощутить міръ. Его «По звѣздамъ» не формально-философская эстетика. Его понятія и термины прежде всего символы и магическіе жесты, по невѣдомому воскрешающіе всѣ эпохи исторіи и душевные глубины творцовъ ея. Какъ просѣки темнаго лѣса на утренней зарѣ становятся какъ бы золотыми лучами восходящаго солнца, такъ всѣ верховныя достиженія европейской культуры, которыми свѣтятся темныя дали исторіи, собираются у В. Иванова золотымъ вѣнцамъ вокругъ невзошедшаго еще солнца новой жизни, лишь завуалированнаго эстетической теоріей реалистическаго символизма. Ѳ. С.

Э. БУТРУ. Наука и религія въ современной философіи. Пер. В. Базарова. Издательство «Шиповникъ». С.-Петербургъ. 1910 г. Цѣна 2 р. 25 к.

Вопросъ объ отношеніи науки къ религіи есть одинъ изъ наиболѣе спорныхъ вопросовъ теоретической философіи; кризисъ науки, какъ міросозерцанія, разочарованіе въ догматахъ недавняго прошлаго, новыя попытки обосновать проблему религіознаго творчества (теорія Бергсона, соціологическія теоріи Сорэля, католическій модернизмъ, русское неохристіанство), попытка описанія религіознаго опыта (Джемсъ), интересъ къ Бёме, Экхарту и другимъ мистикамъ—все это обусловливаетъ интересъ къ разбираемому сочиненію. Удовлетворяетъ ли авторъ тѣмъ сложнымъ запросамъ духа, которые неизбѣжно рождаются при попыткахъ уяснить границы между религіей и наукой,—вопросъ другой.

Главнѣйшія доктрины, обосновывающія религіозную потребность индивидуальнаго сознанія, дѣлитъ Бутру на натуралистическія и спиритуалистическія: къ первымъ онъ причисляетъ позитивизмъ Конта (религія человѣчества), эволюціонизмъ Спенсера (теорія непознаваемаго), монизмъ Геккеля (религія пантеизма),

психологизмъ и соціологизмъ; ко вторымъ онъ относитъ дуализмъ Рикля, ученіе о границахъ науки, прагматизмъ. Тутъ съ авторомъ можно не согласиться; во-первыхъ, излагая теоріи о границахъ науки, Бутру не опредѣляетъ, какія именно теоріи онъ имѣетъ въ виду; съ одной стороны, повидимому, мы имѣемъ дѣло съ довольно вольнымъ и поверхностнымъ изложеніемъ философскаго критицизма; но тогда непонятно отнесеніе критической философіи къ философіи религіозной, а тѣмъ болѣе къ спиритуализму; съ другой стороны, можетъ быть рѣчь касается теоріи трансцендентальнаго реализма; во-вторыхъ, становится вовсе непонятнымъ, какъ могъ авторъ посвятить цѣлыя главы геккеліанству и прагматизму, какъ доктринамъ религіознымъ, не упомянувъ подробно о глубокоинтересныхъ воззрѣніяхъ, существующихъ по этому вопросу (напримѣръ, о взглядахъ Геффдинга [1]).

Послѣ блѣднаго и поверхностнаго введенія, въ которомъ между прочимъ критицизмъ выводится изъ Локка безъ упоминанія о Юмѣ и ставится въ прямую связь съ метафизикой Фихте и Гегеля, авторъ переходитъ къ подробному разбору ученій Конта и Спенсера, гдѣ проявляетъ большую діалектическую ловкость, но и только. Никакой принципіальной постановки вопроса о методахъ науки и религіозной философіи у Бутру нѣтъ на протяженіи всей книги; позитивизмъ Конта опредѣляетъ онъ вѣрно, какъ попытку синтеза науки и религіи въ понятіи человѣчества; онъ усматриваетъ здѣсь у Конта дуализмъ: сначала опредѣленіе человѣчества, какъ отвлеченнаго принципа, потомъ, — какъ религіозной сущности (Grand Être). Послѣ Вл. Соловьева разборъ Конта не представляетъ собой ничего сколько-нибудь для насъ интереснаго. Далѣе: усматривая религіозную тенденцію въ философіи Спенсера, и болѣе того, усматривая во взглядѣ Спенсера на научныя истины символизмъ (отраженіе высшихъ истинъ), врядъ ли справедливо опредѣлять эти тенденціи, какъ агностицизмъ.

Къ лучшимъ страницамъ книги относится убійственная критика геккелевскаго монизма; цѣненъ во многомъ разборъ прагматизма, опредѣляемаго Бутру, не какъ теорія практики, а какъ анализъ отношеній между теоріей и практикой; религіозная практика, не зависящая ни отъ какого догмата, для автора еще не религія.

На многихъ страницахъ разбрасываетъ Бутру перлы своей діалектики; часто онъ вѣрно нащупываетъ слабыя мѣста разбираемыхъ доктринъ; но тутъ же обнаруживаются у него всѣ слабыя стороны діалектическаго метода; нигдѣ не поднимается онъ выше опытнаго фехтовальщика; наоборотъ: какъ скоро приходится ему противополагать разбираемымъ теоріямъ свой взглядъ на

[1]) См. его «Философію религіи».

природу религіи и науки, въ немъ открывается наряду со слабой конструктивной способностью полная неспособность методологически поставить затронутый вопросъ; болѣе того: авторъ раздѣляетъ всѣ слабости діалектически опровергнутыхъ имъ доктринъ; такъ: вмѣсто того, чтобы методологически опредѣлить границу между религіей и наукой, онъ сводитъ науку къ какому-то «духу науки» и начинаетъ описывать признаки этого «духа», при чемъ вовсе не опредѣляется, зависитъ ли этотъ «духъ» отъ особенностей въ пріемахъ изслѣдованія, или мы имѣемъ дѣло съ «метафизической сущностью»; такъ онъ поступаетъ и относительно религіи; религія и наука превращаются въ борющіяся и непримиримыя стремленія человѣческаго духа (дуализмъ); но разумъ «не научный только, а человѣческій въ широкомъ смыслѣ этого слова» (319) является примирителемъ (монизмъ). Что понимаетъ Бутру подъ разумомъ «не научнымъ, а человѣческимъ въ широкомъ смыслѣ этого слова», остается вовсе неяснымъ; въ главѣ «Религія и границы науки» онъ какъ будто вскользь упомянулъ о критической постановкѣ проблемы отношенія религіи и науки и нашелъ эту постановку неудовлетворительной (я говорю «какъ будто», ибо изложеніе столь обще, что даже не знаешь, чего собственно коснулся авторъ); подъ разумомъ «не научнымъ только, а человѣческимъ въ широкомъ смыслѣ этого слова» разумѣется скорѣй здравый смыслъ, а вовсе не чистый разумъ Канта: поэтому-то въ примиреніи въ разумѣ духа науки съ духомъ религіи мы усматриваемъ у Бутру не критическое обоснованіе проблемы цѣнности и проблемы познанія, а компромиссъ между психологическимъ дуализмомъ и метафизическимъ монизмомъ.

Въ отсутствіи критической постановки вопроса вся слабость разбираемаго сочиненія, столь интереснаго въ частностяхъ.

Переводъ г. В. Базарова относительно гладокъ, хотя его портятъ нерусскіе обороты въ родѣ «представляетъ изъ себя» (вмѣсто «собою») (стр. 131, 220, 224, 253, 319 и т. д.), или: «подъитоживаются» (?) (вмѣсто подводятся итоги) (стр. 307), или: «декретировать» (стр. 225), или: «констатація» (стр. 313).

Переводъ снабженъ содержательнымъ предисловіемъ г. В. Базарова.

Б. Бугаевъ.

В. ДЖЕМСЪ. Многообразіе религіознаго опыта. Переводъ съ англійскаго В. Г. Малахіевой-Мировичъ и М. В. Шикъ, подъ ред. С. В. Лурье. Москва. 1910. Стр. 518. Ц. 2 р. 50 к.

Отлично переведенная на русскій языкъ книга Джемса заслуживаетъ самаго широкаго вниманія со стороны лицъ, интересую-

щихся религіозно-философскими вопросами. Она представляетъ собою попытку обоснованія религіи съ точки зрѣнія послѣдовательнаго эмпиризма. Обыкновенный эмпиризмъ противопоставляетъ опытъ религіи, объявляя послѣднюю пережиткомъ до-научной эпохи. Джемсъ обнаруживаетъ несостоятельность этого понятія опыта, исходящаго изъ данности, указывая на несомнѣнную данность и религіозныхъ переживаній. О всякомъ опытѣ можно судить лишь на основаніи переживанія этого опыта. Слѣпой не судитъ о качественномъ опытѣ. Почему же люди, не имѣвшіе религіознаго опыта, считаютъ себя вправѣ судить о немъ и даже отрицать его? Джемсъ, однако, не желаетъ реформировать въ критическомъ духѣ понятіе опыта, онъ хочетъ его только расширить путемъ включенія въ него и религіозныхъ переживаній. Поэтому онъ не даетъ собственно обоснованія религіи, онъ скорѣе, наоборотъ, отрицаетъ объективность религіозныхъ переживаній. Отъ скепсиса спасаетъ его лишь «прагматизмъ», вѣрнѣе тотъ фактъ, что и наука въ одинаковой мѣрѣ лишена для него объективности. И тутъ «жизнь» выступаетъ критеріемъ «истинности», т.-е. цѣнности религіознаго переживанія. Значеніе книги съ философской точки зрѣнія большое, но чисто отрицательное: это самоопроверженіе эмпиризма, проведенное съ большой послѣдовательностью. Сектанты науки, отрицающіе религію, побѣждены ихъ собственнымъ оружіемъ. Положительное философское значеніе книги невелико. Джемсъ съ своей точки зрѣнія не въ состояніи даже отграничить проблему философіи религіи отъ психологіи и исторіи религій и отъ самой религіи. Этимъ Джемсъ повторяетъ неизбѣжное заблужденіе всякаго эмпиризма, отрицающаго философію, какъ самостоятельную науку, отличную отъ эмпирическихъ наукъ и тѣхъ областей, о которыхъ она трактуетъ. Съ тѣмъ большей настойчивостью слѣдуетъ подчеркнуть громадное значеніе книги Джемса, какъ психологическаго изслѣдованія. Его описаніе и анализъ религіозныхъ переживаній—классиченъ. Очень интересно и цѣнно съ психологической точки зрѣнія сближеніе религіозныхъ переживаній съ гипотезой подсознательнаго «я». Эта гипотеза позволяетъ психологически объяснить явленія религіознаго экстаза, внезапнаго обращенія и другіе отличающіе религіозный опытъ факты сознанія.

ЭЙКЕНЪ Р. (R. Eucken). Основныя проблемы современной философіи религіи. Перевод. С. Поварнина. Стр. 70. Ц. 75 к. 1907.

Эта книжка извѣстнаго нѣмецкаго философа представляетъ блестяще написанное введеніе въ философію религіи. Эйкенъ начинаетъ съ опредѣленія религіи, какъ особой области духов-

ной жизни, отличной отъ постиженія окружающаго міра. Со времени появленія кантовской «Критики» постиженіе окружающаго міра уже не можетъ вести насъ къ установленію религіозныхъ основъ, и только въ глубинѣ собственной души, въ особомъ опытѣ внутренней жизни раскрывается предъ нами наличность нѣкотораго высшаго міра. Этотъ міръ, однако, не субъективный міръ чисто личныхъ грезъ, желаній, фантазій и надеждъ. Напротивъ—это новый, объективный, высшій міровой порядокъ, гарантирующій намъ безконечную цѣнность нашей личности. Вершина человѣческой личности есть такимъ образомъ обнаруженіе божественнаго. Съ этой точки зрѣнія религія есть основа всей жизни, всякаго творчества. Обнаруженіе ея совершается въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Это примыкающее въ общемъ къ Фихте пониманіе религіи Эйкенъ иллюстрируетъ на проблемѣ отношенія религіи къ исторіи. Исторія для него—раскрытіе во времени и осуществленіе чрезъ посредство времени вѣчнаго, независимаго отъ времени міропорядка. Въ заключеніе Эйкенъ противопоставляетъ другъ другу два основныхъ типа религій: религіи законополагающія, не порывающія съ міромъ дѣйствительности, и религіи искупленія, требующія освобожденія отъ этого міра. Здѣсь мы имѣли либо совершенное отрицаніе міра (буддизмъ), либо противопоставленіе міру природы новаго божественнаго и цѣннаго міропорядка (христіанство).—Переводъ въ общемъ хорошій, хотя въ немъ и встрѣчаются шероховатости.

Замѣтки.

ДВАДЦАТИПЯТИЛѢТІЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

Осенью прошлаго года исполнилось двадцать пять лѣтъ со дня основанія по иниціативѣ М. М. Троицкаго московскаго психологическаго о-ва. Незачѣмъ указывать на общеизвѣстныя заслуги психологическаго о-ва въ безконечно-важномъ дѣлѣ воспитанія русской философской мысли. Долгое время оно было вообще единственнымъ центромъ, объединявшимъ русскія философскія силы. Ибо несмотря на свое названіе и на то, что о-во всегда удѣляло много интереса спеціальнымъ психологическимъ проблемамъ, оно прежде всего занималось разработкой чисто-философскихъ вопросовъ. При второмъ предсѣдателѣ о-ва Н. Н. Гротѣ (первымъ предсѣдателемъ былъ М. М. Троицкій) было положено начало органу о-ва «Вопросомъ философіи и психологіи» (въ 1909 г. исполнилось 20 лѣтъ со времени основанія этого журнала). До настоящаго времени «Вопросы философіи и психологіи» являются единственнымъ у насъ органомъ, соотвѣтствующимъ по типу своему такъ называемымъ нѣмецкимъ архивамъ Громадное значеніе такого журнала не подлежитъ сомнѣнію: за исключеніемъ немногихъ философскихъ работъ, помѣщенныхъ въ «Журналѣ м-ва нар. просв.», почти всѣ труды русскихъ философовъ увидѣли впервые свѣтъ на страницахъ «Вопросовъ философіи». Кромѣ того слѣдуетъ отмѣтить слѣдующіе труды о-ва: сборники «О свободѣ воли», «О Шопенгауэрѣ», рядъ переводовъ классическихъ авторовъ, какъ переводъ «Пролегоменъ» Вл. Соловьева, «Этики» Спинозы Иванцова подъ ред. Преображенскаго, «Избранныхъ сочиненій» Лейбница подъ ред. Преображенскаго. Дѣятельными членами о-ва были Вл. Соловьевъ, Б. Чечеринъ, С. Н. Трубецкой, С. С. Корсаковъ, Н. Преображенскій. Почетнымъ членомъ о-ва состоитъ Л. Н. Толстой, читавшій на засѣданіяхъ о-ва доклады.—21 марта состоялось торжественное юбилейное засѣданіе о-ва, на которомъ прочли рѣчи нынѣшній предсѣдатель о-ва Л. М. Лопатинъ, тов. пред. Г. Челпановъ и Н. Новгородцевъ. Рѣчи эти, такъ же какъ и отчетъ о-ва за 25 лѣтъ, появятся въ ближайшемъ номерѣ «Вопросовъ».

ОТТО ЛИБМАННЪ.

Въ 1910 г. исполнилось 70 лѣтъ одному изъ старѣйшихъ поборниковъ критицизма въ Германіи, Отто Либманну. Книга его «Kant und die Epigonen» (1865 г.) появилась тогда, когда въ нѣмецкихъ университетахъ всецѣло господствовали эпигоны великихъ метафизическихъ преемниковъ Канта, въ обществѣ же властно царилъ антифилософскій матеріализмъ. Книга эта, каждая глава которой кончалась призывомъ «итакъ назадъ къ Канту», оказала громадное вліяніе на возрожденіе критицизма въ Германіи. Кромѣ этого труда слѣдуетъ отмѣтить также «Zur Analysis der Wirklichkeit» (1876) и 2 тома «Gedanken und Tatsachen» (1882—1904). Во всѣхъ этихъ трудахъ Отто Либманнъ является убѣжденнымъ послѣдователемъ Канта, борясь все время на два фронта: противъ психологическаго эмпиризма и идеалистической метафизики. Въ смыслѣ дальнѣйшаго развитія критицизма самостоятельный интересъ представляютъ изслѣдованія Либманна, посвященныя проблемѣ организма. Критицизмъ Либманнъ понимаетъ въ сильно антропологическомъ и психологическомъ освѣщеніи. Главная цѣнность его трудовъ заключается въ ихъ исторической роли и въ самостоятельной разработкѣ нѣкоторыхъ спеціальныхъ методологическихъ проблемъ. Либманну посвящена первая книжка «Kantstudien» за 1910 годъ, въ которой помѣщены статьи Виндельбанда, Адикесса, Гёнигсвальда, Бауха, Кинкеля, Медокуса и др.

СОДЕРЖАНІЕ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ. 1

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

О ПОНЯТІИ ФИЛОСОФІИ. Ст. Г. Риккерта 19
НАУКА и ФИЛОСОФІЯ. Ст. Э. Бутру. 62
ФИЛОСОФІЯ «ТВОРЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦІИ» (А. БЕРГСОНЪ). Ст. Р. Кронера. 86
МИСТИКА И МЕТАФИЗИКА. Ст. С. Гессена. 118
ГРАММАТИКА И ИСТОРІЯ ЯЗЫКА. Ст. К. Фосслера. . . 157
ТРАГЕДІЯ ТВОРЧЕСТВА (ФР. ШЛЕГЕЛЬ). Ст. Ѳ. Степпуна. 171

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ Г. КОГЕНЪ. Ст. Б. Яковенко 199
НѢМЕЦКАЯ ФИЛОСОФІЯ ЗА ПОСЛѢДНІЕ ГОДЫ. Обзоръ Б. Яковенко 250
БИБЛІОГРАФІЯ 268
ЗАМѢТКИ 287

Отпечатано въ Москвѣ, въ типографіи
„РУССКАГО ТОВАРИЩЕСТВА“,

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СОДЕРЖАНІЕ ВТОРОЙ КНИГИ:

(выйдетъ осенью 1910 г.).

В. Виндельбандъ (Гейдельбергъ). О понятіи міровоззрѣнія. **Г. Риккертъ** (Фрейбургъ въ Бр.). О системѣ философіи. **Г. Зиммель** (Берлинъ). Метафизика смерти. **Б. Кроче** (Неаполь). О такъ называемыхъ оцѣночныхъ сужденіяхъ. **Н. Лосскій** (Петербургъ). Объ интенціонализмѣ Гуссерля въ связи съ интуитивизмомъ. **С. Франкъ** (Петербургъ). Природа и культура. **П. Струве** (Петербургъ). О нѣкоторыхъ мотивахъ въ современной политической экономіи. **В. Эльяшевичъ** (Петербургъ). О понятіи «юридическаго лица» въ гражданскомъ правѣ. **І. Конъ** (Фрейбургъ въ Бр.). «Годы странствій Вильгельма Мейстера», ихъ смыслъ и значеніе для нашего времени. **Л. Циглеръ** (Карльсруэ). Объ отношеніи пластическихъ искусствъ къ природѣ. **Шпеттъ**. Философія Юркевича. **Б. Яковенко**. Обзоръ итальянской философіи за послѣдніе годы. Библіографія.

ДЛЯ СЛѢДУЮЩИХЪ КНИГЪ ОБѢЩАНЫ СТАТЬИ:

Кронеръ (Фрейбургъ). Мистицизмъ и діалектика въ системѣ Гегеля. **Мелисъ** (Фрейбургъ). Мистицизмъ и интеллектуализмъ въ философіи Эккарта. **Тр̈ольшъ** (Гейдельбергъ). Система философіи и культура. **Б. Яковенко** (Римъ). Что такое философія? **Максъ Веберъ** (Гейдельбергъ). О марксизмѣ. **Іеллинекъ** (Гейдельбергъ). О реальности государства. **Радбрухъ** (Гейдельбергъ). Раціонализмъ и эмпиризмъ въ наукѣ уголовнаго права. **Мейнеке** (Фрейбургъ). О націи и націонализмѣ. **Б. Бугаевъ** (Москва). Потебня. **Беншъ** (Страссбургъ). О культурномъ значеніе музыки. **Христіансенъ** (Фрейбургъ). Объ основномъ феноменѣ эстетики. **Руге** (Гейдельбергъ). Принципъ формы въ творчествѣ Геббеля. **Огневъ**. Философія Л. М. Лопатина. **Б. Яковенко**. Г. Когенъ и современники.

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ



Книгоиздательство «Мусагетъ»

Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9. Телефонъ № 179-50.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Символизмъ. Книга статей. (Предисловіе. Отд. I. Проблема культуры. О научномъ догматизмѣ. Критицизмъ и символизмъ. Границы психологіи. Эмблематика смысла. Отд. II. Формы искусства. Принципъ формы въ эстетикѣ. Смыслъ искусства. Лирика и экспериментъ. Опытъ характеристики русскаго четырехстопнаго ямба. Опытъ описанія стихотворенія Пушкина. Сравнительная морфологія ритма русскихъ лириковъ. Магія словъ. Будущее искусство. Комментаріи. Регистръ именъ и терминовъ). Москва. 1910 г. Цѣна 3 р.

АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. Арабески. Книга статей. (Символизмъ, какъ міропониманіе. Пророкъ безличія. Театръ и современная драма. Ницше. Пѣснь жизни. Ибсенъ и Достоевскій. Бодлэръ. Теургія. Священные цвѣта. О цѣлесообразности. Ибсенъ. Искусство). (Готовится).

ВЯЧЕСЛАВЪ ИВАНОВЪ. Эллинская религія страдающаго Бога. Опытъ религіозно-исторической характеристики. (Выйдетъ въ августѣ 1910 г.).

ВОЛЬФИНГЪ. Музыка и модернизмъ. Книга статей. (Выйдетъ въ іюнѣ 1910 г.).

ЭЛЛИСЪ. Русскіе символисты. (Бальмонтъ, Брюсовъ, Бѣлый). Москва. 1910 г. Цѣна 2 р.

БОРИСЪ САДОВСКОИ. Русская Камена. Державинъ, Пушкинъ, Брюсовъ. Денисъ Давыдовъ. Веневитиновъ. Полежаевъ. Бенедиктовъ Мей. Гр. Ал. Толстой. Полонскій. Тургеневъ. Фетъ. (Выйдетъ лѣтомъ 1910 г.).

АДОЛЬФЪ ГИЛЬДЕБРАНТЪ. Проблема формы въ изобразительныхъ искусствахъ. Переводъ съ 8-го нѣмецкаго изданія В. Фаворскаго и Н. Розенфельда подъ ред. Г. А. Рачинскаго.

Къ изданію будутъ приложены многочисленные автотипичные снимки на отдѣльныхъ листахъ, библіографическій указатель и біографическая замѣтка о Гильдебрантѣ. (Выйдетъ въ августѣ 1910 г.).

З. Н. ГИППІУСЪ. Собраніе стиховъ. Книга вторая. Москва, 1910 г. Цѣна 1 р.

СЕРГѢИ СОЛОВЬЕВЪ. Апрѣль. Вторая книга стиховъ. Москва. 1910. Цѣна 2 р.

ЭЛЛИСЪ. Stigmata. Первая книга стиховъ. (Выйдетъ въ октябрѣ 1910 г.).

АЛЬМАНАХЪ СТИХОВЪ книгоиздательства «Мусагетъ». (Готовится).

ИЗДАНІЯ «ОРФЕЙ».

ГЕРАКЛИТЪ ЕФЕССКІИ. Фрагменты. Пер. В. О. Нилендера. (Выйдетъ лѣтомъ 1910 г.).

РЭИСБРУКЪ УДИВИТЕЛЬНЫИ. Одѣяніе духовнаго брака. Вступительная статья М. Мэтерлинка. Пер. Михаила Сизова. (Выйдетъ въ маѣ 1910 г.).

НОВАЛИСЪ. Лира Новалиса въ переложеніи Вячеслава Иванова (Выйдетъ въ августѣ 1910 г.).

БАЛЬЗАКЪ. Серафита. Пер. Ал. Чеботаревской. Вступительная статья Вячеслава Иванова. (Выйдетъ въ августѣ 1910 г.).