ΛΟΓΟΣ

180012



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

ЛОГОСЪ

Международный Ежегодникъ

по

Философіи Культуры.

Русское изданіе.

Выходитъ три раза въ годъ при постоянномъ участіи

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

и

при ближайшемъ участіи

А. Введенскаго, В. Вернадскаго, И. Гревса, Ѳ. Зѣлинскаго,

Б. Кистяковскаго, А. Лаппо-Данилевскаго, К Ласскаго,

Э. Радлова, П. Струве, С Франка, А. А. Чупрова.

Годъ изданія второй.

1911-12 г. — **Книга вторая и третья.**

Книгоиздательство

«Мусагетъ».

Москва.





ЭНЕРГОСТЕНД.

Понятіе и трагедія культуры.

Статья Георга Зиммеля (Берлинъ).

Тѣмъ, что человѣкъ не позволяетъ вовлечь себя безпрекословно, какъ животное, въ естественное теченіе міра, но себя изъ него вырываетъ, себя ему противопоставляя, предъявляя требованія, ведя борьбу, его насилуя и претерпѣвая насиліе,—этимъ первымъ великимъ дуализмомъ начинается безконечный процессъ между субъектомъ и объектомъ. Тотъ же процессъ повторяется и въ области самаго духа. Духъ творитъ безчисленные образы, которые своеобразно и самостоятельно ведутъ дальнѣйшее существованіе независимо какъ отъ души, сотворившей ихъ, такъ и отъ всякой другой, ихъ воспринимающей или отвергающей. Такъ противостоитъ субъектъ искусству и праву, религіи и техникѣ, наукѣ и обычаю; при чемъ не только содержаніе ихъ то привлекаетъ, то отбрасываетъ субъекта, то сливается съ нимъ, какъ часть его «я», то противостоитъ ему чѣмъ-то чуждымъ и недоступнымъ,—но и ставшій теперь объектомъ въ формѣ неизмѣнно установившагося, пребывающаго существованія духъ противопоставляетъ себя несущейся потокомъ жизни, внутренней самоотвѣтственности, колеблющемуся напряженію субъективной души. Какъ духъ, внутренне связанный съ духомъ, онъ переживаетъ безчисленныя трагедіи, рождаемыя глубокой противоположностью обѣихъ формъ: противоположностью субъективной жизни—она безудержна, но конечна во времени, и ея содержаній—они, разъ созданныя, неподвижны, но значимы внѣ времени.

Въ области такого дуализма приходится жить идеѣ культуры. Въ основѣ ея лежитъ внутренній фактъ, который въ его цѣломъ можетъ быть выраженъ лишь символически и нѣсколько расплывчато: какъ путь души къ самой себѣ. Ибо въ сущности всякая душа есть всегда нѣчто большее, чѣмъ то, что она представляетъ собою въ настоящее мгновеніе: высота ея и совершенство уже преформированы въ ней, если и не въ реальной, то во всякомъ случаѣ въ какой-либо иной формѣ данности. Здѣсь разумѣется не опредѣленный, въ какомъ-либо мѣстѣ духовнаго міра фиксированный идеалъ, но освобожденіе покоящихся въ душѣ

и предназначенныхъ къ дѣятельности силъ, развитіе ея собственнаго послушнаго внутреннему тяготѣнію къ формѣ начала. Какъ жизнь—и въ наибольшей мѣрѣ ея высшая ступень въ сознаніи—непосредственно содержитъ въ себѣ какимъ-то кускомъ неорганическаго свое прошедшее; какъ это прошедшее продолжаетъ жить въ сознаніи самимъ своимъ первоначальнымъ содержаніемъ, а не только какъ механическая причина дальнѣйшихъ измѣненій,—точно такъ же включаетъ въ себя жизнь и свое будущее—образъ, которому не соотвѣтствуетъ никакой аналогіи въ области неживого. Въ каждомъ моментѣ бытія организма, способнаго расти и размножаться, живетъ его позднѣйшая форма съ внутренней необходимостью и предобразованностью, которыя нельзя сопоставить съ необходимостью и предобразованностью полета стрѣлы въ моментъ ея нахожденія въ натянутомъ лукѣ. Тогда какъ не живое владѣетъ просто лишь моментомъ настоящаго, живое на особый, ни съ чѣмъ не сравнимый ладъ распространяетъ власть свою на свое прошедшее и будущее. Всѣ душевныя движенія типа воли, долга, призванія, надежды—не что иное, какъ духовныя продолженія основного опредѣленія жизни: включенія своего будущаго въ свое настоящее въ своеобразной и свойственной исключительно жизненному процессу формѣ. И это касается не только отдѣльныхъ сторонъ развитія и совершенствованія: вся личность, какъ цѣлое и какъ единство, несетъ въ себѣ нѣкую какъ бы невидимыми линіями начертанную картину. Лишь съ реализаціей этой картины свершается переходъ личности изъ плоскости возможностей въ плоскость подлинной дѣйствительности. И вотъ, если созрѣваютъ и самоутверждаются духовныя силы въ отдѣльныхъ, такъ сказать «провинціальныхъ», задачахъ и интересахъ, то одновременно съ этимъ процессомъ возвышается или, лучше, скрывается требованіе, чтобы всѣмъ этимъ душа, какъ начало цѣлое и единое, исполняла бы данное себѣ самой обѣщаніе цѣлостности; всѣ же единичныя событія становятся тѣмъ самымъ лишь множественностью путей возвращающейся къ себѣ самой души. Вотъ метафизическая, если угодно, предпосылка нашего практическаго и чувствующаго существа. Какъ бы ни было велико разстояніе этого символическаго выраженія отъ реальныхъ соотношеній, единство души не есть лишь простая формальная связь, охватывающая всегда одинаковымъ образомъ проявленія отдѣльныхъ душевныхъ силъ; сами эти отдѣльныя силы свершаютъ развитіе души какъ цѣлаго и являются по отношенію къ нему лишь изолированными и усовершенствованными средствами. Здѣсь формулируется первое и пока слѣдующее лишь чувству словоупотребленія понятіе культуры. Мы не тогда культурны, если достигли того или другого

знанія или умѣнія, но только въ томъ случаѣ, если все достигнутое служитъ конечно тѣсно съ этимъ связанному, но отнюдь не совпадающему съ нимъ развитію нашей центральности. Наши сознательныя стремленія, правда, имѣютъ въ виду частные интересы и возможности; потому развитіе каждаго человѣка, поскольку оно вообще доступно слову, является какъ бы пучкомъ разной длины линій развитія, расположенныхъ въ различныхъ направленіяхъ. Однако, не въ этихъ частичныхъ совершенствованіяхъ, но лишь въ значеніи ихъ для развитія или, скорѣе, какъ развитія неопредѣлимаго личнаго единства—состоитъ процессъ культуры человѣка. Выражаясь иначе: культура—это путь отъ замкнутаго единства чрезъ развитое многообразіе къ развитому единству. Во всякомъ случаѣ рѣчь можетъ итти лишь о развитіи явленій, уже заложенномъ въ потенціальномъ ядрѣ личности, какъ эскизъ ея идеальнаго плана. И здѣсь обычное словоупотребленіе остается вѣрнымъ руководителемъ. Мы называемъ культивированными садовые плоды, полученные садовникомъ изъ одеревенѣлыхъ и несъѣдобныхъ плодовъ дикихъ породъ; или иначе это дикое дерево культивировано въ садовое плодовое дерево. Если же, наоборотъ, то же самое дерево будетъ употреблено на мачту, что потребуетъ, конечно, не меньшей затраты сознательной работы, то мы никогда не скажемъ, что стволъ дерева культивированъ въ мачту. Нюансы употребленія слова ясно указываютъ, что плодъ, какъ бы ни былъ необходимъ для его образованія трудъ человѣка, въ концѣ концовъ, все же, лишь осуществляетъ заложенную въ качествахъ самаго дерева возможность, ибо получается все-таки изъ собственныхъ производительныхъ силъ дерева,—въ то время какъ мачта вырабатывается изъ ствола въ силу системы цѣлей, самому стволу совершенно чуждыхъ и въ тенденціяхъ его собственнаго существованія нисколько не заложенныхъ. Въ этомъ смыслѣ всѣ возможныя познанія, утонченность и виртуозность человѣка, отмѣченныя характеромъ придатковъ, приложенныхъ къ личности изъ области ей самой въ конечномъ счетѣ совершенно внѣшнихъ цѣнностей, не позволяютъ намъ приписать ей дѣйствительной культурности. Человѣкъ описаннаго типа есть лишь человѣкъ культивированныхъ душевныхъ способностей, но не человѣкъ подлинной культуры. О культурѣ же мы имѣемъ право говорить лишь въ томъ случаѣ, когда воспринятое душою сверхличное содержаніе развертываетъ въ ней какъ бы въ тайной гармоніи лишь то, что уже раньше было заложено въ ней, какъ ея собственное влеченіе и какъ внутренняя предназначенность ея субъективнаго совершенствованія.

Здѣсь выступаетъ, наконецъ, та обусловленность культуры, благо-

даря которой она является рѣшеніемъ уравненія между субъектомъ и объектомъ. Мы не примѣняемъ ея понятія тамъ, гдѣ совершенствованіе не ощущается, какъ собственное развитіе душевнаго центра; однако, оно не находитъ примѣненія и тамъ, гдѣ подобное саморазвитіе обходится безъ всякихъ объективныхъ и внѣшнихъ ему средствъ и путей. Множество движеній ведутъ дѣйствительно, какъ того требуетъ указанный выше идеалъ, душу къ самой себѣ, т.-е. къ воплощенію ея полнаго и въ ней самой заложеннаго, но пока даннаго ей лишь, какъ возможность, бытія. Однако, поскольку она достигаетъ его исключительно, отправляясь отъ своего внутренняго существа, будь то въ религіозномъ восторгѣ или вдохновеніи самопожертвованія, царствѣ размышленія или цѣльной гармоніи жизни, она можетъ быть лишена специфическаго качества культурности. И не только въ томъ смыслѣ, что здѣсь можетъ отсутствовать то совершенно или относительно внѣшнее, что словоупотребленіемъ деклассировано въ понятіе цивилизаціи. Дѣло совсѣмъ не въ этомъ. Культурности въ самомъ чистомъ и глубокомъ ея смыслѣ нѣтъ тамъ, гдѣ душа проходитъ путь отъ себя къ себѣ, отъ своей возможности къ своей дѣйствительности, исключительно при помощи своихъ субъективныхъ личныхъ силъ, хотя бы такой путь, съ высшей точки зрѣнія, и оказался наиболѣе цѣннымъ; послѣднее только означало бы, что культура не есть абсолютно-предѣльная цѣнность души. Культура получаетъ свой специфическій смыслъ только въ томъ случаѣ, когда человѣкъ вовлекаетъ въ указанное развитіе нѣчто внѣшнее, когда путь души проходитъ чрезъ цѣнности и ряды не субъективно душевные. Тѣ объективные образы духа, о которыхъ я говорилъ выше,—искусство и нравы, наука и предметы техники и индустріи, религія и право, техника и общественныя нормы,—необходимо должны быть этапами субъекта на пути его къ пріобрѣтенію той своеобразной цѣнности, которую мы называемъ культурой личности. Но вотъ тутъ-то и кроется парадоксальность культуры, заключающаяся въ томъ, что субъективная жизнь, ощущаемая нами непрерывнымъ потокомъ и ищущая своего внутренняго совершенства, сама по себѣ, какъ таковая, оказывается съ точки зрѣнія культуры совершенно безсильной достичь его намѣченнымъ путемъ: съ самаго начала она оказывается уже направленной, въ цѣляхъ своего завершенія, на тѣ образованія духа, которыя успѣли стать формально чуждыми ей, окристаллизовавшись въ самодовлѣющей замкнутости. Культура возникаетъ—это рѣшающій моментъ для ея пониманія—при сліяніи двухъ элементовъ, изъ которыхъ ни одинъ не имѣетъ на нее больше права, чѣмъ другой: субъективной души и объективнаго продукта духа.

Здѣсь коренится метафизическое значеніе этого историческаго образованія. Въ цѣломъ рядѣ своихъ наиболѣе могущественныхъ и существенныхъ проявленій духъ человѣка постоянно возводитъ невозводимые, а если и заканчиваемые, то всегда вновь и вновь разрушаемые, мосты между субъектомъ и объектомъ вообще: знаніе, главнымъ образомъ трудъ, въ нѣкоторыхъ смыслахъ также искусство и религія. Духъ видитъ передъ собой бытіе, къ которому его влечетъ какъ принужденіе, такъ и самовольность его природы; однако, онъ вѣчно присужденъ къ движенію въ самомъ себѣ, въ кругѣ лишь касательномъ къ линіи бытія; и всякій разъ, какъ онъ въ своемъ пути, соприкоснувшись съ послѣдней, устремится совпасть съ ея направленіемъ, съ бытіемъ, имманентность законовъ круга захватываетъ его обратно въ замкнутое въ себѣ вращеніе. Уже въ самомъ образованіи понятія: субъектъ—объектъ, какъ понятія коррелативнаго, гдѣ каждый изъ этихъ моментовъ находитъ свой смыслъ въ своемъ другомъ,—лежитъ тоска и предчувствіе преодолѣнія этого застывшаго, послѣдняго дуализма. Упомянутыя выше области дѣятельности перекладываютъ его въ особую атмосферу, гдѣ радикальная чуждость обѣихъ сторонъ смягчена и допускаетъ нѣкоторое взаимное проникновеніе. Но такъ какъ послѣднее находитъ мѣсто только въ области модификацій, образовавшихся опять-таки подъ вліяніемъ атмосферическихъ условій отдѣльныхъ провинцій, то чуждость сторонъ не преодолѣвается въ ея глубочайшей основѣ, и конечныя попытки оказываются безпомощными передъ необходимостью рѣшить безконечную задачу. Нѣсколько иначе относимся мы къ объектамъ, общеніе съ которыми является для насъ путемъ къ нашей культурности. Объекты эти сами—духъ, ставшій въ упомянутыхъ этическихъ, интеллектуальныхъ, соціальныхъ и эстетическихъ, религіозныхъ и техническихъ формахъ предметомъ; дуализмъ заключеннаго въ свои предѣлы субъекта и самодовлѣющаго въ своемъ бытіи объекта при духовности обѣихъ сторонъ переживаетъ исключительно своеобразное оформленіе. Такъ субъективный духъ долженъ лишиться своей субъективности, но не своей духовности, чтобы пережить то отношеніе къ объекту, въ которомъ обрѣтается культура субъекта. Это единственный способъ, которымъ дуалистическая форма существованія, данная непосредственно съ содержаніемъ субъекта, организуется въ нѣчто внутренно-единосвязное. Происходитъ объективація субъекта и субъективація объективнаго—въ чемъ и состоитъ специфичность процесса культуры въ его метафизической, возвышающейся надъ отдѣльными содержаніями формѣ. Болѣе глубокое пониманіе требуетъ дальнѣйшаго анализа указаннаго овеществленія духа.

Наши размышленія исходили изъ глубокой чуждости, пожалуй даже, враждебности процесса жизни и творчества души, съ одной стороны, и ихъ содержаній и продуктовъ—съ другой. Вибрирующей, безудержной, въ безконечное развертывающейся жизни творческой въ какомъ бы то ни было смыслѣ души противостоитъ застывшій, идеально неподвижный продуктъ ея съ угрозой обратнымъ воздѣйствіемъ остановить, убить ту жизненность; часто продуктивная подвижность души какъ бы умираетъ въ собственномъ продуктѣ. Въ этомъ основная форма нашего страданія по нашему прошедшему, по нашимъ догмамъ, по нашимъ фантазіямъ. До нѣкоторой степени раціонализируется и менѣе ощущается эта расщепленность между аггрегатнымъ состояніемъ самой внутренней жизни и ея содержаніями тѣмъ, что человѣкъ противопоставляетъ себѣ и созерцаетъ эти продукты духа или содержанія своего теоретическаго и практическаго творчества въ опредѣленномъ смыслѣ, какъ самостоятельный космосъ объективированнаго духа. Внѣшнее или нематеріальное произведеніе, въ которомъ запечатлѣлась душевная жизнь, начинаетъ восприниматься какъ своеобразнаго рода цѣнность. Попадетъ ли жизнь, вливающаяся въ нее, въ глухой тупикъ, или прокатитъ дальше свои волны, выбросивъ къ берегу эти объективные образы, — во всякомъ случаѣ специфически человѣческое богатство состоитъ въ томъ, что продукты субъективной жизни принадлежатъ въ то же время неизмѣняющемуся предметному порядку цѣнностей, — логическому или моральному, религіозному или художественному, техническому или правовому. Являя себя носителями этихъ цѣнностей, членами таковыхъ рядовъ, продукты духа благодаря взаимному сплетенію и систематизированности не остаются въ той неподвижной изолированности, которая сдѣлала ихъ столь чуждыми ритмикѣ процесса жизни; наоборотъ, самому процессу сообщаютъ они значительность, не могущую быть добытой исключительно изъ неудержимости теченія жизни. На продукты духа падаетъ акцентъ цѣнности, правда, возникающій въ субъективномъ сознаніи; но послѣднее всегда разумѣетъ подъ нимъ нѣчто внѣ-субъективное. Цѣнность не должна быть непремѣнно положительной въ смыслѣ блага; скорѣе, наибольшее значеніе получаетъ самъ простой формальный фактъ, что субъектъ образовалъ объектъ, что его жизнь воплотила самое себя, такъ какъ только самостоятельность оформленнаго духомъ объекта можетъ разрѣшить основное напряженіе между процессомъ сознанія и его содержаніемъ. Природно пространственныя представленія примиряютъ, вѣдь, несогласованность своей неподвижно застывшей формы съ непрерывно текущимъ процессомъ сознанія тѣмъ, что узаконяютъ эту неподвижность

отнесеніемъ къ объективно внѣшнему міру; такое же соотвѣтствующее значеніе имѣетъ и объективность духовнаго міра. Мы чувствуемъ всю жизненность нашего мышленія лишь при наличности неизмѣнныхъ логическихъ нормъ, всю самовольность нашихъ поступковъ—лишь при этическихъ нормахъ: все теченіе нашего сознанія заполнено познаніями, опытомъ, впечатлѣніями изъ окружающихъ его, оформленныхъ духомъ областей, устойчивость и какъ бы химическая неразложимость всего этого являетъ проблематическую двойственность съ безпокойной ритмикой субъективно - душевнаго процесса, въ которомъ оно рождается, какъ представленіе, какъ субъективное содержаніе. Только принадлежность этихъ образовъ къ міру идеальному, лежащему надъ индивидуальнымъ сознаніемъ, обосновываетъ и оправдываетъ указанную противоположность. Конечно, запечатлѣнность въ объектѣ воли интеллекта, индивидуальности и духа, силы и настроенія отдѣльной души (также и коллектива ихъ), является рѣшающимъ моментомъ для его культурнаго смысла. И съ другой стороны—здѣсь вся значительность душевныхъ процессовъ достигаетъ предѣльнаго пункта своего назначенія. Къ сочастливленности творца своимъ произведеніемъ, будь оно великимъ или незначительнымъ, на ряду съ разряженіемъ внутренняго напряженія, съ проявленіемъ субъективныхъ силъ, съ удовлетворенностью исполненнаго требованія примѣшано, думается, еще то объективное удовлетвореніе, что данное произведеніе закончено, что космосъ тѣхъ или иныхъ цѣнностей обогатился новымъ пріобрѣтеніемъ. Можетъ быть, нѣтъ болѣе утонченнаго личнаго наслажденія своимъ произведеніемъ, какъ ощущать его въ его сверхличности, въ его отрѣшенности отъ всего нашего субъективнаго. И такъ же, какъ эти объективаціи духа, цѣнны по ту сторону субъективныхъ процессовъ жизни, входящихъ въ нихъ какъ ихъ причины, такъ же цѣнны онѣ и по ту сторону другихъ процессовъ жизни, зависящихъ отъ нихъ въ смыслѣ ихъ слѣдствій. Какъ бы сильно ни цѣнили мы организацію общества и техническую обработку естественныхъ процессовъ, произведенія искусства и научное познаніе истины, нравы и нравственность за ихъ воздѣйствіе на жизнь и на развитіе душъ—всего чаще къ этой оцѣнкѣ все же примѣшивается и удовлетвореніе тѣмъ, что образы эти вообще существуютъ, что міръ объемлетъ и эти произведенія духа, нашъ процессъ оцѣнки подлежитъ тутъ директивѣ—останавливаться на собственномъ содержаніи объективированнаго духа, не спрашивая о дальнѣйшихъ судьбахъ его и вытекающихъ душевныхъ послѣдствіяхъ. На ряду со всѣмъ субъективнымъ наслажденіемъ, входящимъ въ насъ вмѣстѣ съ художественнымъ произведеніемъ, мы сознаемъ, какъ особаго рода цѣнность, что произведеніе это вообще существуетъ

что духъ сотворилъ себѣ этотъ сосудъ. Какъ въ творческой волѣ есть по крайней мѣрѣ одна линія, имѣющая своей конечной цѣлью собственное содержаніе произведенія искусства и вплетающая чисто объективную оцѣнку въ личное наслажденіе изживающей себя творческой силы, такъ соотвѣтствующая линія дана и въ переживаніяхъ воспринимающаго. Но во всякомъ случаѣ этотъ родъ цѣнности явно отличенъ отъ цѣнностей, облекающихъ чисто предметную данность, т.-е. природно объективное. Море и цвѣты, Альпы и звѣздное небо—все,что здѣсь связано съ цѣнностью, существуетъ только въ рефлексахъ субъективной души. Вѣдь природа, если отвлечься отъ мистической и фантастической антропоморфизаціи ея, есть лишь непрерывно связное цѣлое, безразличная закономѣрность котораго никогда не акцентуируетъ, на основаніи ея предметно-внутренняго содержанія, ни одной своей части, равно какъ и въ бытійномъ смыслѣ не отграничиваетъ ее отъ другихъ частей. Только наши человѣческія категоріи вырѣзаютъ изъ нея отдѣльные куски, связывая съ ними наши эстетическія, возвышенныя, символически значимыя реакціи; что прекрасное въ природѣ «радуется на самого себя», правомѣрно лишь какъ поэтическая фикція; для сознанія, размышляющаго объ объективности въ этомъ прекрасномъ, нѣтъ иной радости, какъ той, которой оно разрѣшается въ насъ. Если продуктъ чисто объективныхъ силъ можетъ быть субъективно цѣннымъ, то обратно продуктъ субъективныхъ силъ цѣненъ объективно. Матеріальные и нематеріальные образы, въ которые облеклась человѣческая воля, умѣнье, знаніе и чувство,—и представляютъ собою то объективно данное, которое мы воспринимаемъ, какъ значительность и обогащеніе бытія—даже если отвлечься отъ возможности ихъ созерцать, использовать, насладиться ими. Пусть цѣнность и значеніе, смыслъ и важность родятся исключительно въ душѣ человѣка; но хотя это и оправдывается по отношенію къ данной природѣ, все-таки ничто не снимаетъ объективной цѣнности образовъ, въ которые уже облечены творческія и оформляющія душевныя силы и цѣнности. Восходъ солнца, котораго никто не видалъ, не дѣлаетъ міръ болѣе цѣннымъ или возвышеннымъ,такъ какъ простая объективная данность факта вообще не допускаетъ примѣненія этихъ категорій; но если художникъ вложилъ въ картину этого восхода солнца свое настроеніе, свое чувство формы и красокъ, свою способность выраженія, то мы это произведеніе считаемъ (не разъясняя здѣсь въ какихъ именно метафизическихъ категоріяхъ) обогащеніемъ и повышеніемъ цѣнности бытія; міръ становится, т. сказать, постойнѣе въ своемъ существованіи, приближеннѣе къ своему дѣйствительному смыслу, если душа человѣка, источникъ всякой цѣнности, запечат-

лялась въ фактѣ, теперь уже одинаково принадлежащемъ также и къ объективному міру—въ фактѣ своеобразное значеніе котораго не зависитъ отъ того, расколдуетъ ли другая душа эту зачарованную въ немъ цѣнность и разложитъ ли ее въ потокѣ своего субъективнаго воспріятія. Естественный восходъ солнца и картина—то и другое реальности, но первая находитъ свою цѣнность впервые лишь въ дальнѣйшей своей жизни въ психическомъ субъектѣ, вторая, уже отъ кубка такой жизни вкусившая, въ объектъ оформленная, стоитъ передъ нашимъ воспріятіемъ цѣнности непосредственнымъ, ни въ какой субъективаціи не нуждающимся дефинитивомъ.

Если напрячь эти моменты до полярности противоположныхъ воззрѣній, то на одной сторонѣ окажется исключительная оцѣнка субъективно подвижной жизни, которая не только создаетъ всякій смыслъ, цѣнность и значеніе, но въ которой всѣ они постоянно и пребываютъ. На другой—столь же понятно радикальное акцентуированіе оформленной въ объектъ цѣнности. Естественно, послѣдняя не должна быть непремѣнно направленной на оригинальное созиданіе произведеній искусства и религій, техники и знаній, но что бы ни совершалъ человѣкъ, онъ долженъ сдѣлать вкладъ въ идеальный, историческій, матеріализированный космосъ духа, если его произведеніе претендуетъ оказаться цѣннымъ. Это касается не субъективной непосредственности нашего бытія и дѣятельности, но ихъ объективно нормированнаго, объективно упорядоченнаго содержанія, такъ что въ сущности только эти нормировки и порядки содержатъ въ себѣ субстанцію цѣнности, которую и сообщаютъ текущимъ личнымъ процессамъ. Такъ у Канта даже автономія моральной воли, именно въ ея психологической фактичности, не связана сама съ цѣнностью, но перекладываетъ послѣднюю на реализацію объективно-идеальной формы. Такъ характеръ и личность получаютъ значеніе, какъ въ добромъ, такъ и въ зломъ, лишь поскольку принадлежатъ къ сверхличной области. Въ то время, какъ оцѣнки субъективнаго и объективнаго духа противостоятъ другъ другу, культура, сочетавшая въ себѣ эти оба рода цѣнностей, сохраняетъ цѣлостность своего единства, ибо она являетъ собой тотъ родъ индивидуальныхъ свершеній, гдѣ послѣднія только черезъ воспринятіе и использованіе сверхличныхъ, внѣ субъекта живущихъ образовъ, находятъ свое осуществленіе. Только черезъ объективно духовныя реальности идетъ путь субъекта къ специфической цѣнности культуры, объекты же со своей стороны становятся культурными цѣнностями, поскольку черезъ себя ведутъ тотъ путь души отъ себя къ самой себѣ, тотъ путь отъ ея естественнаго къ ея культурному состоянію.

Можно, значитъ, такъ выразить структуру понятія культуры: нѣтъ

культурныхъ цѣнностей, которыя были бы лишь культурными цѣнностями; но каждая должна, чтобы получить такое значеніе, занимать еще мѣсто среди цѣнностей предметно-вещественнаго ряда. Также цѣнность этого послѣдняго рода, т.-е. цѣнность, благодаря которой какіе-либо интересы или способности нашего существа получаютъ свое развитіе, становится культурной, поскольку частичное развитіе поднимаетъ наше «цѣлостное я» ступенью выше къ его предѣльному завершенному единству. Отсюда становятся понятными два соотвѣтственныхъ отрицательныхъ явленія въ исторіи духа. Во-первыхъ—люди съ наиболѣе глубокими культурными запросами проявляютъ часто удивительное равнодушіе, скажемъ болѣе, отвращеніе къ отдѣльнымъ содержаніямъ культуры—поскольку имъ не удается раскрыть себѣ сверхспеціальный вкладъ этихъ содержаній въ развитіе личностей въ ихъ цѣломъ; и дѣйствительно, ни одно человѣческое произведеніе не должно непремѣнно само раскрыть свой вкладъ, какъ, съ другой стороны, нѣтъ ни одного, которое совсѣмъ не могло бы его раскрыть. Во-вторыхъ—развертываются явленія, которыя лишь кажутся культурными цѣнностями, на самомъ же дѣлѣ принадлежатъ къ роду извѣстныхъ изысканностей, утонченностей жизни, какъ часто бываетъ въ перезрѣлыя, уставшія отъ событій эпохи. Ибо гдѣ жизнь стала пустой и безсмысленной, тамъ всякая возможность развитія воли и творчества къ ихъ высшему становится только схемой; тамъ нѣтъ силъ извлечь питанія и поддержки изъ содержанія вещей и идей—такъ не можетъ заболѣвшее тѣло ассимилировать себѣ матеріалъ изъ средствъ питанія, отъ которыхъ растетъ и крѣпнетъ здоровый организмъ. Тогда индивидуальное развитіе извлекаетъ изъ соціальныхъ нормъ только изысканность поведенія въ обществѣ, изъ искусствъ—безплодное наслажденіе, изъ техническихъ успѣховъ—отрицательную сторону бездѣлія и невозмутимость ничѣмъ незаполненнаго дня;—тогда возникаетъ родъ формально субъективной культуры безъ внутренняго сплетенія съ элементами содержанія, которыми только и должно быть наполнено содержаніе понятія конкретной культуры. Такимъ образомъ съ одной стороны мы имѣемъ столь страстное, централизованное утвержденіе культуры, что для него становится чрезмѣрнымъ и отвлекающимъ самое содержаніе ея объективныхъ факторовъ, какъ таковое не превратимое и не могущее быть превращеннымъ сполна въ чистую культурную функцію, и съ другой стороны—такую слабость и пустоту культуры, что у ней нѣтъ силъ воспринять въ себя объективные факторы въ ихъ существенномъ содержаніи. Оба явленія, на первый взглядъ противорѣчащія связи личной культуры съ сверхличными данностями, подтверждаютъ при внимательномъ разсмотрѣніи какъ разъ такую связь.

Объединенность въ культурѣ этихъ послѣднихъ рѣшающихъ факторовъ жизни явно раскрывается въ возможности развитія каждаго изъ нихъ съ такой самостоятельностью, что не только руководство мотивами культурныхъ идеаловъ, но самое ихъ содержаніе можетъ быть ствергнуто. Ибо стремленіе въ томъ или другомъ направленіи чувствуетъ нарушеніе единства своего напряженія, если должно быть опредѣленно синтезомъ обоихъ направленій. И прежде всего—всѣ творцы вѣчныхъ содержаній объективныхъ элементовъ культуры откажутся заимствовать мотивы и цѣнность своего творчества непосредственно изъ идеи культуры. По существу дѣла положеніе здѣсь таково. Два міра живутъ въ основателѣ религіи и въ художникѣ, въ государственномъ человѣкѣ и въ изобрѣтателѣ, въ ученомъ и въ законодателѣ: разряженіе силъ ихъ существа, вознесеніе ихъ природы на ту вершину, на которой они отпускаютъ къ самостоятельной жизни содержанія культуры,—и страсть къ самому содержанію, въ самозаконномъ совершенствѣ котораго забываетъ себя и растворяется субъектъ. Въ геніи оба эти потока слиты въ одно теченіе: въ немъ развитіе субъективнаго духа ради самого себя, ради его стремительныхъ силъ, неразличимо едино съ полнымъ самозабвеніемъ въ объективной задачѣ. Культура, какъ было показано, всегда синтезъ. Однако, синтезъ вовсе не единственная и даже не самая непосредственная форма единства, ибо предполагаетъ всегда, какъ свое предшествовавшее или какъ коррелатъ, раздѣленность элементовъ. Только столь аналитически настроенная эпоха, какъ современная, могла усмотрѣть въ синтезѣ глубочайшее единство и цѣльность формирующаго отношенія духа къ міру—въ то время какъ первоначальнымъ должно быть единство еще не дифференцированное. Поскольку изъ послѣдняго впервые только возникаютъ аналитическіе элементы, какъ изъ органическаго ядра развѣтвляется множество обособленныхъ членовъ,—оно стоитъ по ту сторону анализа и синтеза, все равно, развиваются ли непосредственно изъ него оба элемента въ постоянномъ взаимодѣйствіи, на каждой ступени взаимно другъ друга обусловливая, или лишь дополнительно синтезъ сводитъ аналитически уже разъединенные элементы къ единству, совершенно отличному отъ единства доразъединенныхъ элементовъ. Творческій геній владѣетъ тѣмъ первоначальнымъ единствомъ субъективнаго и объективнаго, которое должно быть разложено, чтобы вновь, однако совсѣмъ въ новой синтетической формѣ, возстать въ процессѣ культивированія индивидуумовъ. Потому, забота о культурѣ не лежитъ въ одной плоскости ни съ чистымъ саморазвитіемъ субъективнаго духа, ни съ чистымъ самозабвеніемъ въ содержаніи, но присоединяется къ нимъ, какъ случайность вторичная и рефлективная, какъ нѣчто абстрактно-общее, расположенное по ту сторону

внутренне - непосредственнаго импульса цѣнностей души. Даже тамъ, гдѣ путь души къ самой себѣ—одинъ изъ факторовъ культуры—воспроизводитъ ея остальные факторы, и тамъ не затронута еще область культуры, пока душа проходитъ свой путь въ предѣлахъ такъ сказать своей собственной области и завершаетъ себя въ чистомъ саморазвитіи своей сущности, какъ бы послѣдняя ни была опредѣлена со стороны содержанія.

Переходимъ теперь къ другому фактору культуры. къ тѣмъ вознесеннымъ къ идеальному самостоятельному существованію, независимымъ ни отъ какихъ психическихъ движеній, въ изолированности самозавершеннымъ произведеніямъ духа; ихъ собственный смыслъ и цѣнность никоимъ образомъ не совпадутъ съ ихъ культурной цѣнностью, болѣе, нисколько даже не затронутъ ихъ культурнаго значенія. Произведеніе искусства—пусть оно будетъ совершенно со стороны нормъ искусства, нормъ, которыя ни о чемъ кромѣ какъ о самихъ себѣ не спрашиваютъ, которыя придаютъ или отнимаютъ цѣнность у каждаго произведенія, даже если бы въ мірѣ не существовало ничего кромѣ этого произведенія; пусть научный результатъ какъ таковой будетъ истиннымъ и абсолютно ничѣмъ больше; пусть религія заключитъ въ себѣ полный кругъ своего значенія той благодатью, что она возвѣщаетъ душѣ; пусть хозяйственный продуктъ, какъ хозяйственно совершенный, всецѣло будетъ заключенъ въ область хозяйственнаго мѣрила цѣнности;—всѣ эти ряды протекаютъ въ замкнутости чисто внутренней закономѣрности. Войдутъ ли они—и если войдутъ, то съ какой цѣнностью—въ развитіе субъективной души,—это не затронетъ нисколько ихъ чисто предметнаго, сообразно нормамъ размѣреннаго значенія. Отсюда становится понятнымъ то на первый взглядъ удивительное равнодушіе, пожалуй отвращеніе къ культурѣ, которое часто встрѣчается какъ у людей, занятыхъ исключительно субъектомъ, такъ и у людей, занятыхъ исключительно объектомъ. Кто стремится къ спасенію души или идеалу личной силы или индивидуальнаго развитія, куда не долженъ запасть ни одинъ внѣшній моментъ,—у того въ его оцѣнкахъ нѣтъ одного изъ составныхъ факторовъ культуры. И обратно, другой факторъ отсутствуетъ у того, кто стремится только къ чистому завершенію содержанія нашихъ произведеній, лишь бы только эти послѣднія исполняли с в о ю идею и никакой другой съ ней соприкасающейся. Крайностью перваго типа будетъ святой—столпникъ. Крайностью второго—фанатичный профессіоналъ спеціалистъ. На первый взглядъ поражаетъ, что носители такихъ несомнѣнныхъ культурныхъ цѣнностей, какъ религіозность, личное образованіе, техника всякаго рода, презираютъ понятіе культуры, ведутъ съ ней борьбу. Но это становится сразу яснымъ, если замѣтить, что культура означаетъ всегда с и н т е з ъ субъек-

тивнаго развитія и объективной духовной цѣнности, и что слѣдованіе одному изъ двухъ элементовъ въ мѣру его исключительности не допускаетъ сліянія обоихъ.

Зависимость культурныхъ цѣнностей отъ содѣйствія второго фактора, лежащаго по ту сторону собственно предметнаго ряда цѣнностей объекта, объясняетъ различіе высоты значенія, достигнутаго объектомъ по скалѣ культурныхъ цѣнностей и по скалѣ чисто предметнаго значенія. Есть много произведеній—они въ художественномъ, техническомъ и интеллектуальномъ отношеніи не поднимаются до высоты другихъ уже имѣющихся налицо, но зато они обладаютъ способностью особенно продуктивно оказать помощь въ пути развитія многихъ людей, обнаружить ихъ скрытыя силы, стать мостомъ къ ихъ ближайшей высшей ступени. Какъ среди впечатлѣній, получаемыхъ нами отъ природы, не всегда динамически наиболѣе сильныя или эстетически наиболѣе совершенныя сообщаютъ намъ ту глубокую радость и чувство, при которыхъ глухіе и безотрадные элементы сразу въ насъ проясняются и гармонизируются; какъ обязаны этимъ скорѣе бываемъ мы незатѣйливому ландшафту, игрѣ тѣней въ лѣтній полдень,—такъ то же самое повторяется по отношенію къ произведеніямъ духа: какъ бы высоко или низко ни оказались они въ ихъ предметномъ ряду, этимъ нисколько не предрѣшено значеніе произведенія для пути культуры. Тутъ спеціальное значеніе произведенія имѣетъ еще побочную задачу—служить центральному или общему развитію личности. Много глубокихъ причинъ обусловливаютъ обратную пропорціональность между этой побочной задачей и собственной цѣнностью произведенія. Есть произведенія столь предѣльной законченности, что какъ разъ въ силу этой замкнутой заполненности, ни мы не имѣемъ къ нимъ доступа, ни они къ намъ. Они растутъ такъ сказать на своей почвѣ одинаково совершенныя, не допуская пересадки на нашу землю, мы, можетъ быть, вдохновенно отпадимся имъ; но привлечь ихъ къ себѣ, но подъ впечатлѣніемъ ихъ подняться къ совершенствованію самихъ себя, мы не можемъ. Такъ стоитъ часто античное передъ современной жизнью въ самоудовлетворенной, совершенной замкнутости, не дающее никакого отвѣта на пульсированіе и безудержность темпа нашего развитія; можетъ быть, это побуждаетъ многихъ искать иного основного фактора для нашей культуры. То же можно повторить о нѣкоторыхъ этическихъ идеалахъ. Этотъ родъ образованій объективнаго духа, пожалуй, болѣе чѣмъ какой другой предназначенъ осуществлять и направлять развитіе нашей цѣлостности отъ простой возможности къ ея высшей дѣйствительности. Однако, нѣкоторые этическіе императивы провозглашаютъ идеалъ столь неподвижно совершенный, что не излу-

чается, такъ сказать, изъ него ни одной энергіи, которую мы могли бы активно вовлечь въ наше развитіе. При всей своей высотѣ въ ряду этическихъ идей, какъ культурный элементъ онъ легко останется позади другихъ идеаловъ, ниже его въ этическомъ ряду лежащихъ, но тѣмъ легче могущихъ плодотворно ассимилироваться ритмикой нашего развитія. Другая причина непропорціональности между предметной и культурной цѣнностью образованій лежитъ въ односторонности приносимой ими помощи. Много содержаній объективнаго духа дѣлаютъ насъ умнѣе или лучше, счастливѣе или ловчѣе, но развиваютъ они при этомъ собственно не насъ, а такъ сказать объективную сторону или качество нашего существа; конечно, это очень ускользающее и безконечно нѣжное, внѣшне совершенно необъяснимое различіе, обусловленное таинственнымъ отношеніемъ нашей единой цѣлостности къ отдѣльнымъ энергіямъ и свершеніямъ. Обозначить, опредѣлить полную замкнутую реальность, называемую нашимъ субъектомъ, можемъ мы, конечно, только суммой отдѣльныхъ сторонъ; однако, соединеніе всѣхъ членовъ не составитъ въ данномъ случаѣ суммы, и единственная примѣнимая здѣсь категорія—частей и цѣлаго—не исчерпываетъ этого своеобразнаго отношенія. Каждая единичная энергія сама по себѣ носитъ объективный характеръ; разсматриваемая изолированно, она можетъ оказаться налицо въ различныхъ субъектахъ; лишь своей внутренней стороной, благодаря которой только и возможенъ ростъ единства нашей сущности, пріобрѣтаетъ она характеръ нашей субъективности. Внѣшней стороной она перекидываетъ мостъ къ цѣнностямъ міра объектовъ; она лежитъ на нашей периферіи, чрезъ которую мы сочетаемся съ міромъ объективнымъ какъ внѣшнимъ, такъ и духовнымъ. Поскольку же эта на внѣшнее направленная и внѣшнимъ питаемая функція отдѣляетъ себя отъ другого назначенія—итти къ намъ внутрь, достигать самаго нашего центра,—наступаетъ упомянутая расщепленность: мы научаемся, становимся сознательнѣе, богаче способностями и наслажденіями, можетъ быть, «образованнѣе»; но культурность наша тѣмъ не подвигается впередъ, ибо мы хоть переходимъ отъ низшихъ знаній и умѣній къ высшимъ, но не отъ низшей ступени насъ самихъ къ высшей ступени насъ самихъ.

Возможность культурнаго и предметнаго значенія одного и того же объекта выдвинута только съ цѣлью тѣмъ выразительнѣе показать принципіальную двойственность элементовъ, въ сплетеніи которыхъ только и состоитъ культура. Такое сплетеніе единственно и неповторяемо;—культура, какъ развитіе личнаго бытія есть состояніе, связанное исключительно съ субъектомъ, но въ то же время оно можетъ быть достигнуто лишь черезъ усвоеніе и использованіе объективныхъ содержаній. По-

тому—съ одной стороны культурность представляется въ безконечность идущей задачей, ибо никогда не можетъ быть закончено использованіе объективныхъ моментовъ въ цѣляхъ совершенствованія личнаго бытія; съ другой—нюансы словоупотребленія очень точно слѣдуютъ дѣйствительному положенію вещей, употребляя обыкновенно понятіе культуры, связанной съ отдѣльнымъ родомъ объективнаго (религіозная культура, художественная культура и т. д.), для обозначенія состоянія общественнаго духа, а не отдѣльныхъ индивидуумовъ, въ томъ смыслѣ, что извѣстная эпоха особенно богата выдающимися духовными содержаніями одного опредѣленнаго рода, подъ вліяніемъ которыхъ и протекаетъ главнымъ образомъ культивированіе индивидуумовъ. Человѣкъ, собственно, можетъ быть только болѣе или менѣе культуренъ, но не спеціально въ томъ или иномъ смыслѣ. Предметно обособленная культура индивидуума можетъ означать, или что культурное и, какъ таковое, сверхспеціальное совершенство индивидуума образовалось подъ вліяніемъ одного односторонняго содержанія, или что на ряду съ собственной культивированностью въ индивидуумѣ развилось выдающееся знаніе или умѣніе въ какой-либо одной предметной области. Художественная культура индивидуума, напримѣръ, если это нѣчто большее, чѣмъ профессіональное совершенство, могущее оказаться у человѣка во всѣхъ смыслахъ некультивированнаго, указываетъ, что въ данномъ случаѣ совершенство именно въ данной спеціальной области привело цѣлостность личнаго бытія къ законченности.

Тутъ обнаруживается, однако, въ зданіи культуры расщелина, заложенная, конечно, еще въ его фундаментѣ и приводящая метафизическое значеніе понятія культуры, какъ синтеза субъектъ-объекта, къ парадоксу, болѣе,—къ трагедіи. Предполагаемый синтезомъ дуализмъ субъекта и объекта не только субстанціоналенъ и касается не только бытія обоихъ, но и развитіе каждой стороны, по своей внутренней логикѣ, отнюдь не совпадаетъ съ развитіемъ другой. Такъ напр., какъ бы ни было познаніе наше опредѣлено въ его формахъ апріорными положеніями духа, оно, съ другой стороны, непрерывно заполняется привходящими и не предвидимыми элементами; и никто не можетъ быть увѣреннымъ, что эти содержанія дѣйствительно послужатъ внутренне предназначенному совершенствованію души. То же самое повторяется и въ сферѣ нашего практически-техническаго отношенія къ вещамъ. Конечно, мы обрабатываемъ вещи, руководствуясь нашими цѣлями; но вещи не абсолютно покорны нашимъ цѣлямъ, и мощь ихъ собственной логики дѣлаетъ сомнительной задачу совмѣщенія тѣхъ нашихъ дѣйствій, что̀ вызваны односторонними интересами, нуждой или самозащитой, съ самостоя-

тельнымъ направленіемъ нашего центральнаго развитія. Каждый объективный духъ, въ узкомъ смыслѣ слова, обладаетъ своей логикой. Съ той минуты, какъ исключительно силой нашей внутренней самочинности, уже созданы первыя начала права, искусства и нравовъ, мы уже выпускаемъ изъ нашихъ рукъ всю дальнѣйшую нить ихъ развитія въ отдѣльныя объективныя образованія. Скорѣе, сами мы, творя или воспринимая эти образованія, совершаемъ путь идеальной необходимости, столь же мало, какъ и физическія силы и ихъ законы, озабоченной содержаніемъ и требованіями нашей индивидуальности, какъ бы центральна она ни была. Вообще вѣрно, конечно, что для насъ языкъ сочиняетъ и мыслитъ, т.-е., что онъ воспринимаетъ въ себя отрывочные или связные импульсы нашего существа и ведетъ ихъ къ совершенствованію, котораго, предоставленные только своимъ силамъ, они, конечно, никогда бы не достигли. Однако, нѣтъ никакой принципіальной необходимости въ такомъ параллелизмѣ объективнаго и субъективнаго развитій. Даже слова ощущаемъ мы иногда какъ чужую силу природы, подчиняющую и насилующую не только наши выраженія, но и наиболѣе внутреннія стремленія. Даже религія, возникшая изъ исканія душою самой себя, подобная крыльямъ, выросшимъ изъ внутреннихъ стремленій души, восхотѣвшей взлетѣть къ своимъ вершинамъ,—даже она, разъ основанная, сообразуется съ закономъ образованія, подчиняющимся ея, но не всегда нашей, необходимости. Упреки религіи за ея антикультурный духъ заслужены не только ея случайной враждебностью къ инымъ интеллектуальнымъ, эстетическимъ, моральнымъ цѣнностямъ, но глубже: они заслужены и тѣмъ, что даже она идетъ по самостоятельному, ея собственной внутренней логикой опредѣленному пути. Путь этотъ могуче увлекаетъ за собой души, но какія бы трансцендентныя блага ни находила въ немъ душа, очень часто онъ не ведетъ ее къ полнотѣ заложенной въ ея возможностяхъ цѣлостности, не ведетъ къ культурѣ, возникающей только черезъ усвоеніе значительности объективныхъ образованій.

Между логикой сверхличныхъ образованій и ихъ системъ, надѣленной динамикой, и внутренними влеченіями и нормами личности возникаетъ упорная борьба, подвергающаяся въ формѣ культуры своеобразнымъ усложненіямъ. Съ тѣхъ поръ, какъ человѣкъ сказалъ про себя—«я», сталъ передъ собой объектомъ, съ тѣхъ поръ, какъ, благодаря такой формѣ нашей души, содержанія ея связались въ одномъ центрѣ, долженъ былъ образоваться изъ этой формы идеалъ единства этихъ связанныхъ въ центрѣ содержаній,—единства въ себѣ замкнутаго и въ силу этого самодовлѣюще-цѣлостнаго. Однако содержанія, изъ которыхъ «я» организовываетъ единый и объединенный міръ, не принадлежатъ ему сполна, они д а н ы ему откуда-то пространственно, временно, идеально извнѣ,

пребывая въ то же время содержаніями другихъ міровъ—общественныхъ, метафизическихъ, теоретическихъ, этическихъ; въ нихъ они оформлены и связаны между собой иначе, чѣмъ они оформлены и связаны въ «я». Черезъ посредство этихъ своеобразно въ «я» оформленныхъ содержаній—мыслей, дѣятельностей, тенденцій, жизненнаго уклада—ведутъ внѣшніе міры наступленіе противъ «я», съ цѣлью погубить его самостоятельность; они хотятъ прорвать центрированіе содержаній вокругъ «я», оформить ихъ сообразно с в о и м ъ запросамъ. Пожалуй, въ религіозномъ конфликтѣ самостоятельности или свободы человѣка съ промысломъ Божьимъ, устрояющимъ міръ, раскрывается наиболѣе ясно и глубоко эта борьба; однако здѣсь, какъ и въ соціальномъ конфликтѣ человѣка какъ замкнутой индивидуальности и какъ простого члена общественнаго организма,—имѣемъ мы лишь простой случай того чисто формальнаго дуализма, въ который неизбѣжно загоняетъ насъ принадлежность содержаній жизни къ инымъ, отличнымъ отъ нашего «я», кругамъ бытія. Человѣкъ не только стоитъ безконечное число разъ въ точкѣ пересѣченія двухъ круговъ объективныхъ силъ и цѣнностей, изъ которыхъ каждый хотѣлъ бы захватить его въ свою власть, но самъ онъ чувствуетъ себя центромъ, гармонически, согласно логикѣ личности, располагающимъ всѣ содержанія жизни, и въ то же время чувствуетъ себя еще солидарнымъ съ каждымъ изъ этихъ периферическихъ содержаній, принадлежащихъ иному кругу и подчиненныхъ инымъ законамъ движенія. Наше существо образуетъ, такъ сказать, точку пересѣченія насъ самихъ съ кругомъ чуждыхъ намъ требованій. Фактъ культуры особенно тѣсно сдвигаетъ обѣ стороны этой коллизіи: онъ обусловливаетъ развитіе одной (только этимъ путемъ допускаетъ онъ культивированіе) сліяніемъ съ другой стороной, предполагая параллелизмъ или взаимное приспособленіе обѣихъ. Метафизическій дуализмъ субъекта и объекта, принципіально преодолѣнный структурой культуры, вновь получаетъ жизнь, какъ расхожденіе отдѣльныхъ эмпирическихъ содержаній субъективнаго и объективнаго развитій.

Однако, можетъ быть, еще болѣе расширится и углубится разрывъ, когда по его сторонамъ окажутся не противоположно направленныя содержанія, но когда сторона объекта, благодаря его формальнымъ опредѣленіямъ: самостоятельности и массивности, окажется недоступной для субъекта. Формула культуры состоитъ въ томъ, что субъективно душевныя энергіи, преобразовавшись въ объективный, независимый уже отъ творческаго процесса жизни образъ, какъ таковыя, вновь вовлекаются въ субъективный процессъ жизни, поднимая носителя его къ совершенной законченности его центральнаго бытія. Это теченіе отъ субъекта черезъ объекты обратно къ субъекту, въ

которомъ метафизическое соотношеніе субъекта къ объекту реализуется въ историческую дѣйствительность, можетъ потерять свою непрерывность; объектъ можетъ болѣе принципіальнымъ образомъ, чѣмъ до сихъ поръ было указано, выступить изъ роли посредника и тѣмъ разрушить мостъ, черезъ который шелъ путь культуры. Прежде всего, благодаря раздѣленію труда совершается подобная изоляція и отчужденіе его отъ творца-субъекта. Предметы, выработанные кооперацією многихъ лицъ, образуютъ скалу въ соотвѣтствіи съ мѣрой участія въ выработкѣ цѣльнаго продукта самостоятельной мыслительной интенсивности одного индивидуума или, если не было сознательнаго происхожденія работы, то просто въ соотвѣтствіи съ долей вклада каждаго изъ кооперирующихъ. Крайнимъ примѣромъ послѣдняго рода можетъ служить городъ, который строится безъ всякаго предварительнаго плана въ силу случайныхъ потребностей и склонностей отдѣльныхъ лицъ, а въ цѣломъ являетъ собой полный смысла, наглядно ограниченный, органически связанный обликъ. Противоположнымъ примѣромъ будетъ фабричный продуктъ;—двадцать рабочихъ, каждый не зная и не интересуясь ни работой другихъ, ни послѣдовательностью работы, исполняютъ свою назначенную долю; цѣлое же стоитъ подъ руководствомъ одной личной центральной воли и интеллекта. Газета, пожалуй, будетъ промежуточнымъ примѣромъ, гдѣ, по крайней мѣрѣ, внѣшнее единство связано съ обликомъ и значеніемъ личности руководителя;—все же образованіе въ цѣломъ въ значительной мѣрѣ обязано случайнымъ разнороднымъ вкладамъ, идущимъ отъ самыхъ различныхъ, чуждыхъ другъ другу личностей. Типъ этого рода явленій въ абсолютномъ выраженіи таковъ. дѣятельность различныхъ индивидуумовъ производитъ культурный продуктъ, какъ цѣлое, какъ готовое и специфически активное единство, не имѣющее производителя, не обязанное своимъ существованіемъ ни одному соотвѣтствующему единству индивидуальнаго субъекта. Элементы сложились по какой-то имъ самимъ, какъ объективнымъ дѣйствительностямъ, присущей логикѣ, и съ тенденціей, совсѣмъ не вложенной въ нихъ ихъ творцами. Объективность духовнаго содержанія, дѣлающая продуктъ независимымъ отъ дальнѣйшихъ положительныхъ и отрицательныхъ воздѣйствій, падаетъ на сторону его созиданія; вопреки желанію или нежеланію отдѣльныхъ лицъ, готовое образованіе, чисто-матеріально реализованное, никакимъ духомъ и его значеніемъ не поддерживаемое, полно своего собственнаго значенія и съ нимъ входитъ въ процессъ культуры, только степенью отличаясь отъ смысла слова, случайно составившагося изъ буквъ, которыя, играя, сложилъ маленькій ребенокъ; смыслъ этотъ, вѣдь, данъ въ его духовной объективности и конкретности,

какъ бы случайно и непреднамѣренно ни было образовано слово. По существу, однако, это лишь очень радикальный случай всеобщей, обнимающей и вышеупомянутые случаи съ раздѣленіемъ труда, судьбы духа человѣка. Громадное большинство продуктовъ нашего духовнаго творчества содержитъ въ своемъ значеніи опредѣленный коэффиціентъ, нами не созданный. Я имѣю здѣсь въ виду не неоригинальность, унаслѣдованныя цѣнности, зависимость отъ образцовъ: даже при наличности всего этого произведеніе въ своемъ цѣломъ содержаніи рождается изъ нашего сознанія,—пусть даже сознаніе это передастъ лишь то, что оно такъ или иначе восприняло. Скорѣе, въ громадномъ большинствѣ нашихъ объективно представленныхъ дѣятельностей содержится нѣкоторое значеніе, уловимое для воспринимающихъ субъектовъ, но нами въ произведеніе не вложенное. Нигдѣ, конечно, не приложимо это въ абсолютномъ смыслѣ, но лишь въ относительномъ. Ни одинъ ткачъ не знаетъ, что онъ ткетъ. Готовое произведеніе полно акцентовъ, отношеній, цѣнностей, вытекающихъ чисто изъ самого его содержанія, равнодушнаго къ тому, зналъ ли творецъ о такихъ послѣдствіяхъ его творчества. Столь же таинственнен, сколь и несомнѣненъ, фактъ, что съ матеріальнымъ образованіемъ можетъ быть связанъ духовный смыслъ—объективный, для всякаго сознанія воспроизводимый, и однако никакимъ сознаніемъ въ образованіе не вложенный,—смыслъ, обязанный своимъ существованіемъ только чистой и собственной фактичности данной формы. По отношенію къ природѣ аналогичный случай не представляетъ проблемы: ни одна художественная воля не надѣлила южныя горы чистотой стиля ихъ очертаній, или бушующее море—его потрясающей символикой. Во всѣ произведенія духа чистая природа, поскольку она надѣлена возможностями значенія, вноситъ или можетъ внести свой вкладъ. Возможность пріобрѣтенія субъективнаго духовнаго содержанія включена въ нихъ, какъ объективное оформленіе, не допускающее дальнѣйшаго описанія и позабывшее теперь совсѣмъ свое происхожденіе. Вотъ рѣзкій примѣръ: поэтъ составилъ загадку на одно опредѣленное слово; если будетъ подобрано другое слово, столь же къ рѣшенію загадки подходящее, столь же согласное со смысломъ, столь же неожиданное, какъ и первое, то новая разгадка «вѣрна» совершенно въ томъ же смыслѣ, какъ и первая. Хотя процессомъ своего созиданія новое слово абсолютно отлично отъ перваго, оно точно такъ же идеально объективно лежитъ въ данной загадкѣ, какъ и первое, на которое была загадка составлена.

Эти возможности и степени самостоятельности объективнаго духа показываютъ ясно, что даже, будучи рожденъ изъ сознанія субъективнаго духа, онъ послѣ совершившейся объективаціи получаетъ независи-

мую отъ субъекта значимость и самостоятельные шансы на ре-субъективацію. Правда, нѣтъ никакой необходимости, чтобы шансы эти реализировались;—вѣдь въ приведенномъ примѣрѣ второе подходящее слово существуетъ въ своей объективной духовности и до того, какъ кто-либо подыскалъ его; послѣднее можетъ даже и вовсе не случиться. Эта своеобразная особенность содержаній культуры, до сихъ поръ показанная нами на отдѣльныхъ, изолированныхъ содержаніяхъ, становится метафизическимъ фундаментомъ той роковой самостоятельности, съ которой безпрерывно растетъ область продуктовъ культуры. Будто внутренняя логическая необходимость гонитъ одинъ членъ ея за другимъ, часто почти безъ всякаго отношенія къ волѣ и личности производителей, внѣ зависимости отъ вопроса, сколько вообще субъектовъ, съ какой глубиной и совершенствомъ восприняли ихъ, что̀ обусловило ихъ культурное значеніе. Фетишизмъ товара, которымъ Марксъ характеризуетъ хозяйственные объекты въ эпоху товарнаго производства, есть лишь частный модифицированный случай общей судьбы нашей культуры. И вотъ всѣ эти содержанія являются—притомъ съ ростомъ культуры все въ большей и большей степени—странно отмѣченными тѣмъ парадоксомъ, что субъектомъ рожденныя и для субъекта предназначенныя, они по ту и по эту сторону обѣихъ инстанцій проходятъ какъ бы промежуточную форму объективности, гдѣ и слѣдуютъ имманентной логикѣ ея развитія, отчуждающей ихъ какъ отъ ихъ происхожденія, такъ и отъ ихъ назначенія. Здѣсь разумѣется совсѣмъ не физическая необходимость, но дѣйствительно только культурная, не могущая, правда, перескочить черезъ физическія условія. Только культурная логика объектовъ, не естественно-научная, двигаетъ одинъ за другимъ, одинъ изъ другого продукты духа, какъ таковые. Тутъ лежитъ роковое внутреннее принужденіе всякой «техники», разъ развитіе ея вышло уже за предѣлы непосредственнаго употребленія. Такъ на индустріальномъ рынкѣ множество фабрикатовъ, въ потребленіи которыхъ собственно нѣтъ никакой надобности, появляются только въ силу ихъ родства съ другими продуктами. Использованіе всѣхъ уже устроенныхъ приспособленій становится принудительной необходимостью; техническій рядъ, самъ по себѣ, стремится заполнить себя членами, въ которыхъ душевный, собственно опредѣляющій и рѣшающій рядъ не нуждается; такъ появляется предложеніе товаровъ, вызывающихъ искусственныя, а съ точки зрѣнія культуры субъекта, безсмысленныя потребности. Во многихъ областяхъ науки встрѣчаемъ мы то же положеніе вещей. Такъ филологическая техника, съ одной стороны, развилась до необычайной тонкости методическаго совершенства, а съ другой стороны—не появляется въ достаточно боль-

шомъ количествѣ предметовъ, заслуживавшихъ бы въ дѣйствительныхъ интересахъ культуры столь же тонкой обработки; благодаря этому филологическая старательность легко переходитъ въ микрологію, педантизмъ и обработку несущественнаго. Методъ шествуетъ въ пустотѣ; предметныя нормы развиваются, не совпадая въ своемъ самостоятельномъ пути съ путемъ культуры, совершенствующимъ жизнь. Таковъ же послѣдній мотивъ формы, когда въ развитіи искусства техническое умѣніе становится столь большимъ, что можетъ эмансипироваться отъ общихъ культурныхъ цѣлей искусства. Послушная своей логикѣ, развиваетъ техника утонченность за утонченностью, область техники, конечно, совершенствуется, но культурный смыслъ искусства нисколько не прогрессируетъ. Вся чрезмѣрность спеціализаціи, столь тягостная теперь во всѣхъ отрасляхъ труда и все растущая подъ демоническимъ гнетомъ собственной закономѣрности труда, представляетъ собой опять-таки частный случай всеобщаго рока элементовъ культуры: объекты имѣютъ свою логику развитія—не теоретическую, не природно-естественную, но свою логику культурныхъ произведеній человѣка, уклоняющую ихъ отъ совпаденія съ личнымъ развитіемъ человѣческой души. Потому раздвоенность эта совсѣмъ не тожественна съ тѣмъ часто упоминаемымъ явленіемъ, которое въ развитыхъ культурахъ встрѣчается на каждомъ шагу: съ надѣленіемъ средствъ достоинствами послѣднихъ цѣлей. Это явленіе есть лишь чисто-психологическій фактъ перенесенія акцента въ силу душевныхъ случайностей или необходимостей, безъ всякой связи съ предметнымъ соотношеніемъ вещей. Здѣсь же все дѣло именно въ этихъ послѣднихъ, въ имманентной логикѣ вещественныхъ культурныхъ образованій; человѣкъ становится простымъ выразителемъ насилія, совершаемаго логикой надъ захваченнымъ въ ея руки развитіемъ объектовъ; развитіе это сначала увлекается ею какъ бы по касательной, въ дальнѣйшемъ мѣстѣ пути которой оно, однако, вновь можетъ быть направлено къ культурному развитію людей. Совершенно такъ же и логика самихъ понятій ведетъ часто наше мышленіе къ теоретическимъ выводамъ, очень отдаленнымъ отъ первоначальныхъ его намѣреній. Вотъ собственно подлинная трагедія культуры. Ибо трагическими, въ отличіе отъ печальнаго или извнѣ и случайно уничтожаемаго, именуемъ мы тѣ явленія, когда силы, предназначенныя уничтожить существо, порождаются въ наиболѣе глубокихъ слояхъ этого самаго существа, когда этимъ уничтоженіемъ исполняется воля заложеннаго въ немъ самомъ рока, когда къ уничтоженію ведетъ логическое развитіе самой структуры, по которой существо построило всю свою положительную часть. Въ понятіе каждой культуры входитъ твореніе духомъ самостоятельнаго объекта, черезъ который и

долженъ пройти путь развитія субъекта отъ себя къ самому себѣ; но именно этимъ самымъ тотъ интегрирующій, обусловливающій культуру элементъ, предопредѣляется къ собственному развитію, правда, постоянно требующему для себя силъ субъекта, постоянно вовлекающему его въ свой путь, но не ведущему субъекта къ вершинамъ его самого: развитіе субъекта не можетъ итти теперь по дорогѣ развитія объектовъ; а если и попадаетъ на нее, то оказывается скоро или въ тупикѣ или въ пустой изолированности отъ своей внутренней жизни.

Еще рѣшительнѣе, однако, развитіе культуры выбрасываетъ субъекта изъ своего круга въ силу уже указанной безформенности и безпредѣльности, присущихъ объективному духу, вытекающихъ изъ численной неограниченности его производителей. Каждый, безъ всякаго отношенія къ другимъ плательщикамъ, можетъ внести свою дань въ сокровищницу объективированныхъ культурныхъ содержаній; запасъ этотъ въ каждую эпоху культуры носитъ своеобразный оттѣнокъ, по своему внутреннему качеству; значитъ, онъ ограниченъ, но количественнаго предѣла не имѣетъ. Нѣтъ никакого основанія ограничить его безконечное размноженіе, ограничить творчество книги за книгой, произведенія искусства за произведеніемъ искусства, изобрѣтеніе за изобрѣтеніемъ; форма объективности безгранично заполнима. Въ силу этой способности къ неорганическому, такъ сказать, численному размноженію, она глубоко несоизмѣрима съ формой личной жизни. Ибо здѣсь способность къ воспріниманію ограничена не только величиной силъ и продолжительностью жизни, но также и опредѣленнымъ единствомъ и относительной замкнутостью формы жизни, потому содержанія, готовыя стать средствомъ къ индивидуальному развитію субъекта, подлежатъ отбору въ опредѣленномъ полѣ дѣятельности. Повидимому, эта несоизмѣримость не нашла бы никакого практическаго примѣненія, если бы субъектъ просто не обращалъ вниманія на содержанія, которыхъ его саморазвитіе ассимилировать не можетъ. Однако, такъ просто дѣло все же не улаживается. Необозримо растущій запасъ объективированнаго духа предъявляетъ къ субъекту цѣлый рядъ запросовъ, будитъ въ немъ стремленія, исполняетъ его чувствомъ собственной недостаточности и безпомощности и вплетаетъ его въ общія отношенія, избѣжать которыя въ ихъ цѣломъ можно лишь путемъ преодолѣнія отдѣльныхъ содержаній. Такъ образуется типичное проблематическое положеніе современнаго человѣка: кругомъ безконечное число культурныхъ элементовъ, хотя и не лишенныхъ значенія, но въ сущности все же мало значительныхъ. Своей массой они давятъ, ибо субъектъ не въ силахъ ассимилировать каждый изъ нихъ въ отдѣльности, но также не можетъ отвергнуть и всю совокуп-

ность ихъ, такъ какъ потенціально они все же принадлежатъ къ сферѣ его культурнаго развитія. Мы дадимъ точную характеристику этого положенія вещей, если обратимъ слова, характеризующія первыхъ францисканцевъ съ ихъ блаженной бѣдностью и абсолютной свободой отъ всѣхъ вещей, уклоняющихъ путь спасенія души въ сторону и направляющихъ душу къ себѣ: Nihil habentes, omnia possidentes. Теперь люди среди необычайно богатой, превышающей спросъ культуры—omnia habentes, nihil possidentes.

Подобныя замѣчанія высказывались многократно и въ разныхъ формахъ*); главное же въ томъ, что основаніе ихъ глубоко коренится въ центрѣ понятія культуры. Все богатство, реализируемое этимъ понятіемъ, покоится на томъ, что объективныя образованія, не теряя своей объективности, вовлекаются, какъ пути и какъ средства во внутренній процессъ самоусовершенствованія субъекта. Мы здѣсь не рѣшаемъ вопроса, достигается ли такъ, съ точки зрѣнія субъекта, наивысшій родъ совершенства; но для метафизическихъ стремленій, ищущихъ слить воедино принципъ субъекта и объекта, здѣсь дана надежнѣйшая гарантія противъ попытокъ признать эти стремленія иллюзіей. Вопросъ метафизики получаетъ отвѣтъ отъ исторіи. Духъ достигаетъ въ культурныхъ образованіяхъ объективности, становящей его внѣ зависимости ото всѣхъ случайностей субъективной репродукціи и въ то же время подчиняющей его центральной задачѣ субъективнаго совершенства. Если отвѣты метафизиковъ собственно урѣзываютъ данный вопросъ, изъясняя пустоту противоположности субъектъ-объекта, то культура, наоборотъ, сохраняетъ неприкосновенной противоположность этихъ двухъ сторонъ и сверхсубъективность логики оформленныхъ духомъ вещей, чрезъ которыя лежитъ путь субъекта отъ самого себя вверхъ къ самому себѣ. Основная способность духа отрѣшаться отъ самого себя, противостоять себѣ, какъ чему-то третьему, оформляя, познавая, оцѣнивая,—и только въ этой формѣ сознанія пріобрѣтая себя,—достигаетъ въ формѣ культуры своего наибольшаго радіуса, напрягаетъ съ особой энергіей объектъ противъ субъекта, чтобы вновь привести его къ послѣднему. Но, какъ разъ въ силу самостоятельности логики объектовъ, благодаря которой субъектъ вновь пріобрѣтаетъ себя, какъ въ себѣ самомъ совершеннѣйшее, разрывается совмѣщеніе двухъ сторонъ. Я уже указалъ, что творческій духъ мыслитъ не о культурной цѣнности произведенія, но о смыслѣ его содержанія, о со-

*) Въ моей «Философіи денегъ» я привелъ много примѣровъ изъ историческихъ конкретныхъ областей.

отвѣтствіи его съ идеей творца; но незамѣтными переходами логики чисто предметнаго развитія спускается это соотношеніе до каррикатуры: до оторванной отъ жизни профессіональной спеціализированности, до самодовольства техники, откуда уже нѣтъ обратнаго пути къ субъекту. Объективность дѣлаетъ возможнымъ раздѣленіе труда, которое собираетъ въ отдѣльномъ продуктѣ энергіи цѣлаго комплекса личностей, безъ заботы о томъ, сможетъ ли субъектъ, затратившій въ продуктѣ опредѣленное количество духа или жизни, вновь столько же извлечь изъ него для своего развитія, или пойдетъ продуктъ на удовлетвореніе внѣшнихъ периферическихъ потребностей. Здѣсь заложено глубокое основаніе идеала Рескина—замѣстить всю фабричную работу искусствомъ индивидуальной работы. Раздѣленіе труда отрываетъ продуктъ отъ каждаго изъ принимающихъ въ работѣ участіе; продуктъ пребываетъ въ самостоятельной объективности, правда, дѣлающей его пригоднымъ войти въ порядокъ предметовъ, служить содержательно опредѣленной частной цѣли, однако въ немъ теряется та внутренняя одушевленность, которую только цѣлый человѣкъ можетъ вдохнуть въ цѣлое произведеніе; послѣднее же только и позволяетъ произведенію занять мѣсто въ душевномъ центрѣ другихъ субъектовъ. Художественное произведеніе потому столь неизмѣримо въ своей культурной цѣнности, что не допускаетъ никакого раздѣленія труда, т.-е. потому, что здѣсь (по крайней мѣрѣ, въ собственномъ смыслѣ, безъ всякихъ мета-эстетическихъ толкованій) сотворенное самымъ тѣснымъ и внутреннимъ образомъ сохраняетъ творца. Ненависть къ культурѣ Рескина есть на самомъ дѣлѣ страсть къ культурѣ; онъ стремится къ сокращенію раздѣленія труда, дѣлающаго культурное содержаніе безсубъектнымъ, бездушно-объективнымъ, выброшеннымъ такимъ образомъ изъ собственно культурнаго процесса. И тутъ, благодаря неограниченной возможности увеличенія числа содержаній духовныхъ объектовъ, раскрывается упомянутое трагическое развитіе: культура связана съ объективностью содержаній, содержанія же эти, именно въ силу ихъ объективности попавшія во власть своей собственной логики, ускользаютъ отъ культурной ассимиляціи ихъ субъектомъ. Такъ какъ культура не оформливаетъ совокупности своихъ содержаній ни въ какое конкретное единство, и каждый творческій духъ какъ бы разставляетъ свои продукты рядомъ съ произведеніями другихъ въ безпредѣльное пространство, го и получается та чрезмѣрная масса вещей, изъ которыхъ каждая надѣлена извѣстнымъ правомъ на культурную цѣнность и желаніемъ возбудить въ насъ опредѣленную оцѣнку. Неоформленность самой области объективнаго духа допускаетъ такой темпъ развитія, что за нимъ совершенно не поспѣваетъ развитіе

субъекта, и разстояніе между ними необычайно быстро возрастаетъ. Однако, субъективный духъ и самъ не можетъ въ цѣлости сохранить замкнутость своей формы, защитить ея отъ всѣхъ соприкосновеній, искушеній и увлеченій «вещами». Первенство силы объекта надъ субъектомъ, въ общемъ реализованное въ образѣ мірового теченія, сведенное до счастливаго равновѣсія въ культурѣ, вновь становится ощутимымъ въ области самой культуры, благодаря неограниченности области объективнаго духа. Вся тягость связанности и перегруженности нашей жизни тысячами ненужностей, отъ которыхъ мы все-таки никакъ не освободимся, вся постоянная «возбужденность» культурнаго человѣка, не возбуждающая его однако къ самостоятельному творчеству, всѣ безплодныя знанія и наслажденія тысячью вещей, не могущихъ однако быть вовлеченными въ наше развитіе, но какъ балластъ его обременяющихъ,—всѣ эти многократно уже формулированныя специфически культурныя бѣдствія суть проявленія упомянутой эманципаціи объективированнаго духа. Фактъ этотъ знаменуетъ то, что культурныя содержанія въ концѣ концовъ слѣдуютъ своей независимой отъ культурныхъ цѣлей и все дальше отъ нихъ уклоняющейся логикѣ, и что путь субъекта не можетъ быть очищенъ отъ всего этого качественно и количественно чрезмѣрнаго. Культурный путь, какъ таковой необходимо обусловленный самостоятельностью и объективностью содержаній духа, приводитъ къ трагическому положенію: культура уже въ первый моментъ своего существованія скрываетъ въ себѣ ту форму своихъ содержаній, которая присуждена съ имманентной необходимостью исказить, загромоздить, бросить въ безпомощность и раздвоенность самую внутреннюю сущность культуры, какъ пути души отъ себя—несовершенной, къ себѣ—совершенной.

Великое предпріятіе духа—преодолѣть объектъ, какъ таковой, творчествомъ самого себя, духа въ формѣ объекта, и возвратиться обогащеннымъ этимъ твореніемъ обратно къ себѣ,—удается безконечное число разъ; однако, духъ долженъ оплачивать свое самосовершенствованіе трагическимъ рискомъ: въ закономѣрности сотвореннаго имъ міра вызвать къ бытію логику и динамику, отклоняющія содержанія культуры со все растущимъ ускореніемъ, со все увеличивающимся отстояніемъ отъ настоящихъ цѣлей культуры.

Что такое философія?

Введеніе въ трансцендентализмъ.

Статья Б. Яковенко (Москва).

O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi.

Augustinus. Confessiones l. III c VI.

ПРОЛОГЪ

На вопросъ о томъ, что такое философія, можетъ быть дано, вообще, только два отвѣта: историческій и систематическій. Отвѣтъ первый скажетъ, чѣмъ была философія доселѣ, какъ заявила она о себѣ до сихъ поръ. Отвѣтъ второй предопредѣленъ къ иному—его дѣло установить, чѣмъ должна, обязана быть философія, независимо отъ того, осуществлено ужъ или нѣтъ это долженствованіе исторически.

Существуетъ и весьма распространено мнѣніе, будто историческое установленіе существа философіи невыполнимо. Столь внѣшне великоде разнообразіе, столь внутренно глубока несогласованность различныхъ проявленій философской мысли! Философіи исторически нѣтъ; имѣются только философіи; столько философій сколько философовъ!—Мнѣніе это совершенно неправдоподобно, глубоко несостоятельно. Философія такъ же едина въ своемъ историческомъ существованіи, какъ едина она въ систематическомъ предначертаніи ея сущности. Болѣе того! Именно потому допускаетъ она систематически-единое заданіе, что имѣетъ отъ вѣка единый историческій бытъ. Не обнаруживай она исторически своей единой сущности,—нельзя бы было возвѣстить о томъ, чѣмъ она должна быть. Вѣдь въ атмосферѣ крайнихъ и антагонистическихъ различій не имѣлось бы никакой базы для такого установленія! Вѣдь въ отсутствіи ясной и самодовлѣющей цѣли философствованія не было бы повода отрицать наличное въ угоду грядущему, вызывать желанное въ противовѣсъ недоброкачественности существующаго!

Данный очеркъ имѣетъ въ виду систематическій отвѣтъ. Какъ оріентировка и разбѣгъ, ему нужна прелюдія историческаго характера. Этимъ объясняется наличность нижеслѣдующаго введенія.

*

Да! Многолика, многообразна философская мысль въ историческомъ своемъ явленіи. Бездной хаотической несогласованности предстоитъ она каждому, кто впервые или неумѣло близитъ къ ней лицо свое; безсвязнымъ вихремъ проноситъ передъ смущеннымъ взоромъ систему за системой, концепцію за концепціей, фрагментъ за фрагментомъ. Недоумѣнно и растерянно созерцаетъ наблюдатель этотъ безудержный потокъ философскихъ обнаруженій; съ каждымъ изъ нихъ соглашается, каждое отвергаетъ въ ту же минуту и не знаетъ, что дѣлать ему съ ними въ ихъ безцѣлостной совокупности, какъ сплести ихъ воедино чудесной нитью единой проблемы, единаго метода, единаго разрѣшенія.

Таково впечатлѣніе, получаемое уже при непосредственномъ взглядѣ на античную спекуляцію, зачинающую собой самостоятельное шествіе философской мысли. На протяженіи вѣковъ сосуществуютъ здѣсь или живутъ въ послѣдовательности ученія, на первый взглядъ не только взаимопротиворѣчивыя, но прямо-таки братоубійственныя, свои силы напрягающія къ уничтоженію слѣдовъ другъ друга. Многообразный уже по своимъ тенденціямъ космизмъ перваго періода смѣняется надсмѣхающейся надъ нимъ эпохой софизма, въ атмосферѣ которой рождается и противъ которой выступаетъ Сократъ, за собою привлекая Платона, вызывающаго въ свою очередь къ жизни внутренно-враждебную ему систему Аристотеля. На плечахъ Платона и Аристотеля выростаютъ затѣмъ до-нельзя враждующія другъ съ другомъ направленія стоицизма, эпикуреизма и скептицизма, изъ которыхъ съ теченіемъ времени послѣдній беретъ верхъ и толкаетъ философскую мысль своей безплодностью къ мистицизму, поддерживаему сверхъ того общими религіозными исканіями той эпохи. Наконецъ, всю эту сутолку философскихъ устремленій вѣнчаетъ система Плотина, хоть и воспринимающая въ себя все лучшее отъ многогранныхъ и братоубійственныхъ сторонъ античной спекуляціи, но далеко еще непреодолѣвающая ихъ внутренней гетерогенности. Гилозоизмъ, космическій монизмъ, космическій дуализмъ, матерьялизмъ, консціентизмъ, дуалистическій идеализмъ, теизмъ, пантеизмъ, скептицизмъ, мистицизмъ, діалектическій моно-дуализмъ,—вотъ чѣмъ живетъ античная философская мысль, вотъ въ какихъ крайностяхъ обнаруживаетъ она свои силы.

Совершенно таково же непосредственное впечатлѣніе отъ философіи XIX столѣтія, являющейся послѣднимъ по времени усиліемъ философскаго творчества. Уже въ атмосферѣ основоположеній нѣмецкаго идеализма выростаютъ бокъ-о-бокъ такія неравныя другъ другу системы, какъ трансцендентальный критицизмъ Канта, критическій скептицизмъ Маймона, этическій идеализмъ Фихте, философія тожества Шеллинга, діалектическій онтологизмъ Гегеля, критическій антропологизмъ Фриса, дуалистическій реализмъ Гербарта, пессимистическій волюнтаризмъ Шопенгауера, психологистическій онтологизмъ Росмини, волюнтаристическій спиритуализмъ Менъ де-Бирана. На пепелищѣ всѣхъ этихъ теченій вдругъ снова пробуждается къ жизни матерьялизмъ, впрочемъ, быстро смѣняемый теистическимъ спиритуализмомъ Фихте-Младшаго, Вейссе и Ульрици и почти одновременнымъ ему позитивизмомъ Огюста Конта. Далѣе, приходитъ чередъ болѣе умѣреннаго спиритуализма такъ называемой критической метафизики. А въ концѣ концовъ, совершается снова возвратъ къ Канту, вѣнчающійся и сопровождающійся рядомъ многообразныхъ и мало въ чемъ согласимыхъ ученій, среди которыхъ наиболѣе характерны: трансцендентализмъ Когена, нормативизмъ Риккерта, имманентизмъ Шуппе, эмпиріокритицизмъ Авенаріуса, персонализмъ Ренувье, абсолютизмъ Бредли, теистическій идеализмъ Ройса, біологическій интуитивизмъ Бергсона, философія чистаго духа Кроче, позитивизмъ Ардиго, спиритуалистическая концепція Лопатина. Раціонализмъ и ирраціонализмъ, критицизмъ и интуитивизмъ, матерьялизмъ и спиритуализмъ, логизмъ и теизмъ, реализмъ и идеализмъ, трансцендентизмъ и имманентизмъ, интеллектуализмъ и волюнтаризмъ, статизмъ и динамизмъ, трансцендентализмъ и психологизмъ встрѣчаются здѣсь, и въ самой чистой формѣ, и въ самыхъ причудливыхъ сочетаніяхъ, и въ самой ожесточенной борьбѣ другъ съ другомъ. Бо̀льшій хаосъ въ жизни философской мысли трудно представить себѣ! И нѣтъ ничего мудренаго въ томъ, что вотъ долго уже раздаются въ своемъ испугѣ несмолкающіе голоса о кризисѣ, развалѣ и вырожденіи философскаго творчества!

Наконецъ, таково же впечатлѣніе, остающееся отъ непосредственнаго сравненія основныхъ эпохъ философской жизни, взятыхъ со стороны доминирующихъ надъ ними тенденцій. Космизмъ античной философіи, спиритуализмъ Патристики и Средневѣковья, интеллектуализмъ Возрожденія и Просвѣщенія, гносеологизмъ XIX столѣтія,—не разрушается ли ихъ непосредственнымъ сопоставленіемъ разъ и навсегда всякая иллюзія единства философской мысли? Что общаго можетъ быть между матерьялистическимъ практицизмомъ эпикурейцевъ и строго

діалектической системой Гегеля? Гдѣ нить, соединяющая грубый атомизмъ Демокрита съ онтологическимъ спиритуализмомъ Малебранша или этическимъ идеализмомъ Фихте? Въ чемъ зарокъ примиренія глубокихъ мистическихъ спекуляцій Эккехарта съ плоскимъ и поверхностнымъ позитивизмомъ Огюста Конта? Какъ узрѣть общую точку соприкосновенія у космическаго пантеизма стоиковъ со спиритуалистическимъ дуализмомъ Гартманна или Вундта? Чѣмъ доказать связь современнаго нормативизма съ проповѣдью неподвижнаго и замкнутаго въ себѣ космоса, столь властно звучащею изъ устъ Парменида? Чѣмъ связать механическій интеллектуализмъ Декарта съ безграничнымъ біологическимъ интуитивизмомъ Бергсона? Какъ помирить безличный и логически-кристализованный трансцендентализмъ Когена съ примитивно-теологической концепціей Августина?—Или какъ согласовать другъ съ другомъ различныя исторически-данныя опредѣленія задачъ философской мысли? Опредѣленіе философіи, какъ теоріи знанія, съ ея опредѣленіемъ, какъ искусства діалектики, спора? Опредѣленіе ея, какъ высшаго синтеза всѣхъ иныхъ знаній, съ опредѣленіемъ ея, какъ руководства къ счастливой и правильно-устроенной жизни? Ея опредѣленіе, какъ глубочайшаго интуитивнаго проникновенія въ Сущее, съ опредѣленіемъ ея, какъ простой поверхностной рефлексіи? Ея опредѣленіе, какъ феноменологіи переживанія, съ опредѣленіемъ ея, какъ системы строго-научнаго знанія? Ея опредѣленіе, какъ высшаго мистическаго акта, съ опредѣленіемъ ея, какъ совокупности чистыхъ самодовлѣющихъ значимостей? Ея опредѣленіе, какъ теоріи теорій, съ опредѣленіемъ ея, какъ чистаго описанія данности или опыта?—Вотъ вопросы, подъ давленіемъ которыхъ исчезаетъ надежда открыть общій смыслъ философскаго творчества, а на мѣсто ея становится либо апатичная историцистическая примиренность съ безграничностью философскаго сепаратизма, либо догматически-односторонняя систематическая проповѣдь какого-либо одного изъ наличныхъ устремленій философскаго духа при столь же догматически-слѣпомъ отрицаніи всѣхъ иныхъ возможностей.

*

Между тѣмъ, есть общій пунктъ, единящій около себя всѣ подлинныя проявленія философскаго творчества, почти сливающій ихъ въ единомъ усиліи познавательнаго напряженія, несмотря на всю эту многоликость философской мысли, на все это великое и хаотическое разнообразіе философскихъ тенденцій и школъ. Философія едина въ своемъ историческомъ явленіи такъ же, какъ едина въ

своемъ историческомъ существованіи. Вселенная, какъ едино во всѣхъ своихъ послѣдовательныхъ и одновременныхъ обнаруженіяхъ Сущее, какъ единъ во всѣхъ своихъ многовѣковыхъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ человѣческій духъ. Нужно только властнымъ движеніемъ остановить бѣшеный потокъ философскихъ системъ, концепцій и фрагментовъ; безъ боязни нужно окунуться въ него съ головой, войти въ его Святая Святыхъ, проникнуть въ душу всего философскаго движенія. Нужно умѣло отдѣлить подлинно-философское отъ наноснаго, посторонняго и враждебнаго; нужно смѣло разбить внѣшнюю скорлупу каждаго отдѣльнаго созданія философской мысли и проникнуть до того внутренняго ядра его, которое несетъ на себѣ печать общаго происхожденія отъ единой матери-философіи и тѣмъ указуетъ, гдѣ искать точки единенія всѣхъ ея созданій. И тогда, будучи отграничена отъ постороннихъ, чуждыхъ вліяній и взята со стороны своей внутренней интимной сущности, философія перестанетъ вызывать въ созерцателѣ растерянность, апатію и догматическую односторонность. Непреоборимая и безконечная на первый взглядъ несогласованность философскихъ построеній спадетъ тогда, какъ пелена, а на мѣстѣ ея обнаружится съ неоспоримой очевидностью единое и согласно-систематическое усиліе философскаго духа.

И дѣйствительно! Всѣ подлинно-философскія старанія, всѣ истинныя проявленія философской мысли группируются около одного предмета, около одного метода, около одного типическаго разрѣшенія единой основной проблемы. Тѣмъ единымъ предметомъ философскихъ исканій является Сущее во всемъ своемъ цѣломъ, во всѣхъ своихъ деталяхъ, во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ; значитъ, Сущее, какъ Сущее. Нѣтъ такого философскаго размышленія, которое не видѣло бы въ Сущемъ высшей и послѣдней цѣли всѣхъ своихъ стремленій. Часто, правда, философская мысль беретъ его односторонне, частично, исковерканно. Но и тогда цѣлью ей служитъ, все же, само Сущее, извращеній и ограниченій котораго она просто не сознаетъ, не замѣчаетъ.— Тѣмъ единымъ методомъ философскаго мышленія является критическая, разумная интуиція, стремленіе опознать Сущее во всей его неприкосновенности и своеобразности; значитъ, такимъ, каково оно есть. Нѣтъ такой философской спекуляціи, которая такъ или иначе не осуществляла бы раціонально-интуитивнаго исканія Сущаго. Правда, методъ этотъ зачастую (почти всегда) примѣняется односторонне, подвержимъ вредоноснымъ вліяніямъ, принимаетъ неадэкватный своимъ цѣлямъ характеръ. Но и тогда онъ явственно отличимъ ото всѣхъ иныхъ познательныхъ устремленій благодаря своей непримиримой критичности

и своему чисто-интуитивному усилію взять Подлинное какъ Подлинное, Истинное какъ Истинное, Объективное какъ Объективное. Секстъ Эмпирикъ и Плотинъ, Гоббесъ и Лейбницъ, Юмъ и Гегель, Милль и Лотце, Авенаріусъ и Когенъ, Ардиго и Бергсонъ оперируютъ въ конечномъ счетѣ однимъ и тѣмъ же способомъ; разница, вѣдь, только во внѣшней конструкціи, въ выраженіи, въ одѣяніи. Чистое описаніе и чистая теорія—эти внѣшне-вѣчные и непримиримые полюсы философскаго мышленія—суть въ дѣйствительности выраженія одного и того же методическаго усилія: чрезъ посредство напряженнѣйшей критики достичь соразмѣрнѣйшаго интуитивнаго постиженія.—Тѣмъ единымъ рѣшеніемъ основной проблемы Сущаго является дуализмъ, неизбѣжно-дуалистическое его истолкованіе. Нѣтъ такой философской системы, нѣтъ такого умозрительнаго фрагмента, который не представлялъ бы Сущее при посредствѣ двухъ перво-моментовъ, несогласимыхъ, противоборствующихъ, хоть и тѣснѣйшимъ образомъ другъ съ другомъ связанныхъ. Правда, рядомъ съ концепціями открыто-дуалистическими исторія философіи знаетъ неисчерпаемый запасъ ученій моно-дуалистическихъ (Плотинъ, Эріугена, Лейбницъ, Фихте, Фехнеръ, Ройсъ) и монистическихъ (Парменидъ, Стоики, Спиноза, Юмъ, Гегель, Эмерсонъ, Бредли, Когенъ). Но при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи большая или меньшая монистичность оказывается лишь внѣшней маской. Ибо одинъ изъ двухъ элементовъ при этомъ или тѣсно придвигается на словахъ къ другому, или просто замалчивается, подвергаясь словесному остракизму, по существу же продолжая свое особенное съ нимъ существованіе. Вѣдь если ᾱ Εν и матерія находятся у Плотина въ постоянномъ дѣйственномъ взаимоотношеніи, при чемъ матерія разсматривается даже, какъ послѣднее и отрицательнѣйшее проявленіе ᾱ Εν᾽а, то этимъ нисколько не разрѣшается ихъ принципіальная дуалистичность. Вѣдь если Богъ Лейбница и создалъ міръ наилучшимъ образомъ, то этимъ нисколько еще не эллиминируется и не сглаживается наличность зла, дьявола и матеріи. Вѣдь если бытіе Парменида и заполняетъ собою все подлинно-сущее, то этимъ не объясняется и не поглощается еще наличность сферы иллюзорной мнимости. Вѣдь если діалектическое развитіе Гегеля и заставляетъ одинъ элементъ (форму) преображаться въ другой (содержаніе), то этимъ еще не ставится между ними знакъ какого бы то ни было равенства. Въ противномъ случаѣ, къ чему, почему и зачѣмъ тотъ или иной остатокъ двойственности!

Да и какъ можетъ быть иначе! Философская мысль первымъ же своимъ шагомъ предопредѣлила себя къ двойственному истолкованію міра: она поставила передъ собою этотъ міръ, какъ не-я, съ тѣмъ, чтобы себя самое разсматривать, какъ отдѣленную отъ него сферу я. Это въ началѣ

своемъ чисто-субъективное противопоставленіе получило сейчасъ же болѣе объективистическую форму, сдѣлалось противопоставленіемъ Сущаго и мнимаго, истиннаго и иллюзорнаго; чѣмъ и было положено начало его полновластнаго царенія на протяженіи всей исторіи философскаго размышленія. Проявляясь въ формѣ антитезы, то духа и матеріи, то Бога и діавола, то бытія и иллюзіи, то субъекта и объекта, то сознанія и его предмета, то, наконецъ, формы и содержанія, оно заполнило собою всю сферу философскаго творчества, повсюду насаждая одно и то же по существу своему дуалистическое міро-представленіе и повсюду же вызывая совершенно напрасныя и потому глубоко-трагическія попытки освободиться отъ непреоборимой двойственности перво-моментовъ. Зачастую односторонняя его окраска,—то онтологическая, то космологическая то психологическая, то гносеологическая,—мало что мѣняла при этомъ. По существу своему, исторія философіи была всегда и остается еще исторіей дуалистическаго истолкованія Сущаго, а философія въ своемъ историческомъ существованіи принципіально-дуалистической критически-интуитивной его транскрипціей.

Такъ систематическое единство философіи въ ея предметѣ, методѣ и проблемѣ сообщаетъ осмысленность, связность и сконцентрированность ея разнокалибернымъ историческимъ проявленіямъ, превращая исторію философіи въ нѣчто цѣлое и явственно отграничивая ее отъ иныхъ областей; хотя въ то же самое время систематическая недостаточность достигаемаго разрѣшенія первопроблемы и заставляетъ философскую мысль исторически множиться, повергая въ уныніе безнадежности и творцовъ и созерцателей.

*

Философія, значитъ, одновременно и многообразна и едина въ своихъ историческихъ обнаруженіяхъ. Дуализмъ, стало-быть, господствуетъ надъ нею исторически столько же, сколько и систематически. Мало того! Какъ сказано, онъ опредѣляетъ ея историческое бытіе именно и только потому, что представляетъ собою ея систематическое credo. Только потому, что въ изначальной дуалистической схемѣ философскаго размышленія, повидимому, скрывается какая-то неисправимая несостоятельность, философская мысль безконечно множится, вѣтвится и безнадежно мечется въ предуставленныхъ ей судьбою историческихъ рамкахъ. Только потому, что въ первичномъ дуалистическомъ признаніи нѣтъ прямого и яснаго исхода изъ нависшей надъ философскимъ творчествомъ проблемы, трепыхаетъ она вотъ уже тысячелѣтія безсильными крыльями, никакъ не можетъ подняться въ небо. Вѣдь въ противномъ случаѣ было бы до-

статочно перваго фундаментально-систематическаго установленія. Исторія философіи просто не существовала бы, ибо основная проблема была бы сразу же рѣшена, Сущее однимъ взмахомъ опознано идеально-критической и адэкватно-интуитивной мыслью. Но она существуетъ и тѣмъ заставляетъ признать данное уже рѣшеніе ея первопроблемы совершенно непріемлемымъ. Такъ историческій отвѣтъ на вопросъ о томъ, что̀ такое философія, оборачивается систематическимъ сомнѣніемъ въ его состоятельности и правомѣрности.

И на самомъ дѣлѣ! Философскій дуализмъ есть концепція внутренно недостаточная; болѣе того, онъ глубоко самопротиворѣчивъ, онъ—очевиднѣйшее contradictio in adjecto. Вмѣсто отвѣта на одну общую проблему Сущаго онъ множитъ проблемы; вмѣсто уразумѣнія глубочайшей сущности основной загадки Подлиннаго и Истиннаго, онъ множитъ загадки. Изъ одного загадочнаго міра онъ дѣлаетъ произвольнымъ его разсѣченіемъ двѣ самостоятельныхъ сущности, двѣ загадки. Необходимая связь этихъ сущностей (или же полнѣйшая безсвязность) становится тогда третьей и не менѣе затруднительной загадкой. Эта связь, затѣмъ, дробится безъ конца въ потугѣ ея уясненія, превращаясь въ связи, звенья, кольца, возможности. Такъ растетъ загадочность пропорціонально стараніямъ дуалистически преодолѣть ее. И ничего болѣе не остается для безуспѣшныхъ разгадчиковъ, какъ сомкнуть уста и, примирившись, продолжать безутѣшно дальнѣйшее дробленіе загадочности.—Четыре типичныхъ формы имѣетъ, при этомъ, дуалистическая загадочность исторически. Это либо загадочность дуалистическая въ узкомъ смыслѣ слова, загадочность связи (или безсвязности), сосуществованія (или несосуществуемости) двухъ сущностей, элементовъ, моментовъ, неизвѣстно какъ составляющихъ собою Сущее. Либо это—загадочность монистическая (въ широкомъ смыслѣ слова тоже дуалистическая), загадочность отмѣны одной изъ сущностей, одного изъ элементовъ или моментовъ, въ угоду другому, загадочность признанія одной части Сущаго неизвѣстно какимъ образомъ несущей. Каждая изъ этихъ формъ дуалистической загадочности, въ свою очередь, бываетъ или болѣе субъективистической или болѣе объективистической; то носитъ характеръ онтологически-космическій, то получаетъ гносеологически-психологическое истолкованіе. И каждая изъ этихъ четырехъ формъ показываетъ съ одинаковой ясностью невозможность и несостоятельность изначальнаго дуализма.

Пусть Сущее взято узко-дуалистически въ качествѣ связной или безсвязной соданности двухъ сущностей, элементовъ, моментовъ, сторонъ. Тогда безысходны и смертоносны вопросы: какъ могутъ быть связаны воедино два принципіально-чуждыхъ образованія, своей чуждостью

совершенно отрицающія всякую объединяемость; вѣдь они либо порознь чужды самой долженствующей ихъ связать связи, какь чему-то третьему, либо отнимаютъ у связи ея связующую силу тѣмъ, что сама она ставится по сторону одного изъ нихъ, являясь ему родственнымъ образованіемъ и тѣмъ совершенно отторгаясь отъ другого; какъ можетъ, далѣе, нѣкоторая связь, будучи сама собою, т.-е. внутренно едина, связывать два принципіально-отличныхъ другъ отъ друга момента; вѣдь для того, чтобы связать ихъ она должна быть одинаково причастна и родственна обоимъ и, стало-быть, представлять собою что-то двойственное, значитъ, въ свою очередь требовать нѣкоторой связи, и такъ in infinitum; какъ можетъ, наконецъ, опредѣленная безсвязность, означающая собою простое отсутствіе, нѣкоторый Nichts, въ то же время создавать соданность взаимно-чуждыхъ образованій, тѣмъ заполняя невозможнымъ образомъ несуществующее между ними пространство?—Пусть Сущее взято монистически въ качествѣ нѣкотораго единаго образованія, въ качествѣ единаго момента, одного элемента, одной сущности. Тогда убійственны, уничтожительны вопросы· какъ можетъ второй моментъ исчезнуть безслѣдно, будучи изначала данъ, какъ второй и не тотъ же самый, вмѣстѣ съ первымъ; ибо онъ не допускаетъ своего поглощенія въ этомъ первомъ моментѣ, будучи отъ него принципіально отличенъ и отрицая тѣмъ какой бы то ни было путь своего превращенія въ его составную часть; какъ можетъ быть, далѣе, единое въ то же время и двойственно, поглотивъ въ себѣ второй изначальный элементъ Сущаго; ибо недопустимо, чтобъ единое было одновременно и всѣмъ Сущимъ и однимъ изъ его моментовъ; ибо невозможно, чтобъ единое въ—себѣ—пребываніе было одновременно сопребываніемъ двухъ или многихъ, даже если они сопребываютъ другъ въ другѣ; какъ можетъ, наконецъ, единое—себя—самое—развивающее достигать противнаго ему полюса своимъ собственнымъ выявленіемъ, разъ оно всецѣло едино, не имѣетъ внутри себя побудителей къ какому—либо самодвиженію, быть же двигаемымъ извнѣ запрещаетъ себѣ своей собственной внутренней сконцентрированностью?—Такъ уничтожаетъ дуализмъ себя самъ въ своихъ объективистическихъ формахъ, повсюду наталкиваясь на непреоборимое препятствіе недопустимости, непонятности, несогласимости.

Пусть познающій и познаваемое, разумъ и Сущее, я и не-я, мысль и предметъ,—два несводимыхъ другъ на друга и независимыхъ полюса. Тщетно тогда усиліе познающаго, разума, я, овладѣть познаваемымъ, Сущимъ, не-я. Незаполнимая пропасть дѣлитъ ихъ принципіально на вѣки, всецѣло, во всѣхъ отношеніяхъ. Ибо какъ можетъ познаніе познавать познаваемое, разумъ проникать въ Сущее, я охватывать не—я,

разъ между ними нѣтъ ничего общаго, разъ они чужды другъ другу отъ самаго начала и до самаго конца? Вѣдь, чтобъ познать познаваемое, познаніе должно какимъ-либо образомъ отожествить, уравнять себя съ нимъ или быть съ нимъ хотя бы содано въ какой-нибудь осмысленной соприкосновенности. Между тѣмъ, актъ познанія, какъ таковой, не обладаетъ ниоднимъ свойствомъ своего мнимаго предмета, а предметъ этотъ лишенъ всякихъ чертъ, роднящихъ его съ мнимо-направленнымъ на него актомъ. Говорить, что предметъ данъ познанію, а познаніе направлено на него, значитъ уже устанавливать связь, сообщать сходство, слѣдовательно, нарушать изначальное раздѣленіе. Правда, можно закрѣпить соединеніе ихъ при помощи третьяго момента, при помощи особой познавательной среды, познавательнаго содержанія или смысла. Но не сокрушителенъ ли тогда вопросъ: какъ можетъ быть эта среда средою, будучи родственна и познанію и предмету и такимъ образомъ неся на себѣ двѣ родственности, исключающихъ своей наличностью другъ друга? Не разсыпается ли она на двѣ среды, абсолютно чуждыя другъ другу и неродственныя? Безумный жестъ, обреченный заранѣе на фіаско, означаетъ собою усиліе познавательнаго акта обрѣсть предметность. Миражемъ осуществленія неосуществимаго будетъ таинственная данность объекта въ познаніи. Нѣтъ моста съ земли на небо, если земля и небо абсолютно различны! Нѣтъ пути отъ человѣка къ Богу, если человѣкъ лишенъ всякаго Богоподобія!—Жадно тянется познающій духъ къ Сущему, страждетъ объять его, жаждетъ испить живительной влаги его первоисточника, разумомъ проникнуть въ самую его глубь и узрѣть Единое въ полномъ его величіи. И не можетъ! Ибо вѣчна и непобѣдима неутолимая бездна, пролегшая между нимъ—познавательно ищущимъ и Имъ—для познанія недоступнымъ. Ибо слишкомъ высокъ и далекъ сводъ звѣзднаго неба, чтобы зналъ онъ смертный познаватель, что тамъ дѣется, какъ пройти туда и гдѣ конечное пристанище его безплодныхъ исканій. Не можетъ и жаждетъ... И тянутся желто-пергаментныя, испепеленныя руки къ небу! Тянутся острыя безысходныя иглы готическихъ соборовъ въ высь! Изъ мрака въ въ свѣтъ... Молятся: Господи, гдѣ Ты? Откройся, осѣни странника! Дай заглянуть въ лице Твое, Господи! Поддержи, напои, утоли! Тщетно молятъ... напрасно: закрытъ ликъ Божій, отгражденъ навѣки. Тамъ, внизу, въ хладномъ мракѣ безысходности и отчаянія, въ темномъ хаосѣ безотрадныхъ блужданій предначертано мѣсто познающему. Въ безысходности земли, въ безотрадности человѣчества

Пусть познающій и познаваемое, разумъ и Сущее, я и не-я, мысль и предметъ,—одно и то же, одинъ и тотъ же моментъ, одно и то же Все. Но тогда ихъ нѣтъ, какъ двухъ, не можетъ быть, ни какъ двухъ сущностей,

ни какъ двухъ элементовъ, ни какъ двухъ сторонъ, ни какъ двухъ моментовъ. Тогда нѣтъ въ познаніи усилія, направляющагося на предметъ; тогда нѣтъ предмета, наполняющаго собою внутреннюю сферу познавательнаго акта. Тогда вообще ихъ нѣтъ, а есть лишь Оно, одно Оно, неповторимое и единственное. Ибо какъ можетъ познавательный актъ, сливаясь всецѣло съ познаваемымъ, быть отъ него все же отличенъ, разъ сліяніе это означаетъ утерю ими ихъ расторгающихъ признаковъ? Ибо какъ можетъ единое, внутренно-самотожественное, проявлять себя въ двухъ признакахъ, другъ друга отрицающихъ или ограничивающихъ. разъ по существу своему оно противно всякому различію? Ибо какъ можетъ въ его сферѣ что-то быть актомъ, а что-то другое предметомъ познанія, разъ по существу въ немъ нѣтъ уже ни того, ни другого, ни какого-либо ихъ соединенія, а лишь одно единое Одно, всещное, всезначимое, вездѣсущее; разъ никакое совпаденіе не есть здѣсь совпаденіе, не имѣя на себѣ никакихъ признаковъ совпавшихъ моментовъ, не сохраняя съ ними никакихъ связей? Нѣтъ перехода отъ безразличнаго къ различію! Нѣтъ въ Богѣ человѣка, если Богъ изначально лишенъ человѣческаго!—Падаетъ въ небо изошедшій своимъ существованіемъ духъ познающаго. Сжегшій на испепеляющемъ огнѣ свою земную личину. Закланный Богу. Нечеловѣческимъ усиліемъ брошенный въ Послѣдній Предѣлъ, въ Единое. Въ бытіе Небытія, въ небытіе Бытія. И несется послѣдній молитвенный вопль торжествующаго мученика... Я прихожу, о Господи! Я прихожу къ Тебѣ, чтобъ не быть. Я—не я ужъ, я не есмь. Ты еси и я съ Тобою. Сталъ Тобой я, о Господи! Твоимъ ты, Твоимъ я. Твоимъ Тыя, Твоимъ Яты.. И вотъ все смолкло... Погасъ свѣтильникъ... Ночь безпросвѣтная легла заколдованнымъ кругомъ. Непробудное небо молчитъ. Въ хладномъ мракѣ свершаетъ свой путь Неизвѣстное, Запредѣльное, Самотожественное. Темный хаосъ безразличія простеръ свои длани. О безысходность Высшаго! О безотрадность только—Божественнаго!

*

Современныя философскія спекуляціи—самыя дифференцированныя, самыя многостороннія, самыя насыщенныя. Потому, будетъ умѣстно демонстрировать все только что сказанное на двухъ изъ нихъ, типичнѣйшихъ, характернѣйшихъ.

Два дуализма въ узкомъ смыслѣ слова догматически утверждаетъ Ласкъ: дуализмъ формы—матеріи и дуализмъ познанія—его смысла. Первый дуализмъ, будучи толкуемъ имъ чисто-логически, есть дуализмъ элементовъ познавательнаго смысла, не дуализмъ двухъ сущностей или двухъ царствъ. Взаимодѣйствіемъ, безконечно-разнообразнымъ со-

четаніемъ этихъ двухъ элементовъ исчерпывается сфера Сущаго, повсюду даннаго лишь, какъ то или иное содержаніе познанія. Нѣтъ въ Сущемъ ни чистой формы, ни чистой матеріи, ни чего-либо третьяго, имъ несроднаго. Все въ немъ форма┼матерія, матерія┼форма. При этомъ сочетанная съ матеріей форма можетъ становиться иногда матеріей, доводя матерьяльность до минимума, до формальной матерьяльности; а сочетанная съ формой матерія можетъ становиться формой, доводя формальность до ея формальнаго предѣла, до матерьяльной формальности. Не можетъ стать матеріей лишь чистая форма, формой лишь чистая матерія. Чистая форма и чистая матерія—предѣльны, лежатъ на исходныхъ полюсахъ Сущаго, суть послѣдніе неразрѣшимые моменты познавательнаго содержанія. И ихъ ни на что несводимая дуальность сказывается обычно въ томъ, что форма въ моментъ своего формальнаго значенія не можетъ стать матеріей, матерія же въ моментъ своего матерьяльнаго значенія не можетъ стать формой. Или, употребляя схему логическихъ областей, форма заполняетъ собою принципіально-формальную, хоть зависящую въ своей дифференцированности отъ матеріи сферу значимости, матерія же устанавливаетъ принципіальную, хоть и зависящую въ своемъ многообразіи отъ формы сферу бытія. Такъ исчерпывается объективно-сущее фактическимъ переплетеніемъ логически-разностныхъ сферъ значимаго и существующаго. Дуализмъ второй, будучи толкуемъ Ласкомъ гносеологически, есть дуализмъ двухъ сторонъ познанія, не двухъ сущностей или двухъ видовъ бытія. Всякому содержанію познанія, т.-е. всякой частицѣ Сущаго, соотвѣтствуетъ познавательный актъ и наоборотъ. Въ актѣ пріобщается познающій смысла, Сущаго. Какъ смыслъ, опознается Сущее мышленіемъ. Въ активно-опознаваемомъ смыслѣ осѣняется матерія формой, а форма присущняется матеріи. Будучи взяты сами по себѣ, сферы познанія и его смысла принципіально разностны: первая принадлежитъ къ бытію, вторая къ значенію. Но подобно тому, какъ въ первомъ случаѣ принципіально-разныя сферы значимости и бытія сочетаются воедино въ лицѣ обѣимъ имъ причастной сферы познавательнаго смысла, такъ и въ данномъ случаѣ сфера познавательнаго смысла (значенія) сочетается воедино со сферой бытія (психическаго) въ лицѣ новой сферы рефлексіи, сферы опознанія актомъ познанія познавательнаго смысла или Сущаго. Такъ перекрещиваются между собой въ различныхъ направленіяхъ два основныхъ выдвигаемыхъ Ласкомъ дуализма [1]).—Несостоятельность этой дважды дуалистической концепціи совершенно оче-

[1]) См. Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (1911) s. 72—87, 113—126, 138—169, 182—212; Die Lehre vom Urtheil (1912) s. 54 ff., 79 f., 93 ff., 132 ff., 157 ff.

видна для внимательнаго анализа во всѣхъ существенныхъ ея пунктахъ. Первымъ дѣломъ, если чистая форма есть чистая форма, а чистая матерія есть чистая матерія, то никогда и никакимъ способомъ не могутъ онѣ хотя бы частично помѣняться ролями другъ друга: не только на конечныхъ полюсахъ Сущаго, не только будучи взяты въ видѣ независимыхъ логическихъ сферъ, но и въ самой сердцевинѣ его, въ ихъ логическомъ сосозиданіи познавательнаго смысла. Что-нибудь одно: или смыслъ этотъ не есть продуктъ чистой формы и чистой матеріи; тогда возможно, что ему присущія (нечистыя) форма и матерія въ состояніи мѣнять свои роли по желанію; или смыслъ выростаетъ изъ взаимодѣйствія чистой формы и чистой матеріи; и тогда каждая изъ нихъ остается повсюду сама собой, нигдѣ не допуская своего превращенія въ противоположность. Во-вторыхъ, и въ связи съ этимъ, если чистая форма есть чистая форма, а чистая матерія есть чистая матерія, то никогда и никакимъ способомъ не могутъ онѣ сочетаться другъ съ другомъ и совмѣстно продуцировать новое образованіе. Вѣдь каждая изъ нихъ въ отдѣльности самодовлѣюща, въ себѣ замкнута, лишена въ своей чистотѣ какой-либо устремленности на другую. Чтобы стремиться другъ къ другу, чтобы обуславливать другъ друга, чтобы вызывать другъ друга, чтобы прилежать другъ къ другу, онѣ должны быть побуждены къ тому чѣмъ-то третьимъ, и не чисто формальнымъ и не чисто матеріальнымъ; что совсѣмъ уже немыслимо. Потому одно изъ двухъ: либо въ чистой формѣ и въ чистой матеріи есть что-нибудь общее, что нибудь ихъ единящее, и тогда онѣ уже не чистая форма и матерія, не исключающія принципіально другъ друга величины; либо онѣ дѣйствительно чисты, ни въ чемъ не сходятся, уничтожаютъ другъ друга своей односторонностью; и тогда онѣ никакъ не могутъ слагаться во что-то третье. Въ-третьихъ, если познавательный актъ есть всегда сопереживаніе познавательнаго содержанія, это же послѣднее есть всегда сочетаніе формы и матеріи, то совершенно очевидно, что никакое, даже философское познаніе не въ состояніи относиться къ чистой формѣ или чистой матеріи, основнымъ признакомъ которыхъ служитъ невозможность мѣнять свои роли и служить содержаніемъ познанія. Такъ что, или можно въ познавательномъ переживаніи познавать форму и матерію внѣ ихъ выявленія въ познавательномъ содержаніи, или чистыя форма и матерія—выдумки, недопустимыя понятія. И наконецъ, въ четвертыхъ, если познавательный актъ есть бытіе, а познавательное содержаніе принадлежитъ къ сферѣ значимости, не существуя, какъ таковое, во времени, то никакой параллелизмъ, никакое солежаніе, никакая состоронность ихъ недопустима, ни о какой связи ихъ не должно быть и рѣчи. Вѣдь бытіе психическаго переживанія опредѣляется категоріями, совершенно чуж

дыми значимости познавательнаго смысла, т.-е. не имѣетъ съ послѣднимъ точки соприкосновенія. Для того, чтобы актъ познанія могъ въ томъ или иномъ смыслѣ содержать въ себѣ то, что именуется двусмысленно содержаніемъ познанія, необходимо, чтобъ оно было ему хоть въ чемъ-либо сродственно, хоть въ какомъ-либо пунктѣ допускало непрерывный переходъ отъ себя въ его сферу. Такъ что: либо сфера психическаго бытія и сфера познавательнаго смысла родственны, породняя тѣмъ значимость со временностью и генетичностью бытія; либо онѣ абсолютно различны, уничтожая тѣмъ всякую осмысленность теорій, проповѣдующихъ ихъ солежаніе или сосоитіе.

Два монизма (дуализма въ широкомъ смыслѣ слова) утверждаетъ критически Бредли: конечное единство міра явленій и міра дѣйствительной дѣйствительности, съ одной стороны, совпаденіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта въ абсолютѣ—съ другой. Монизмъ перваго рода начинаетъ съ установленія внутренней противорѣчивости и недопустимой раздробленности дѣйствительности явленій. Въ силу такихъ свойствъ своихъ она признается имъ мнимой и отвергается разъ и навсегда. Ей на смѣну пологается тогда иная дѣйствительность, подлинная и внутренно-цѣлостная, согласно и систематически обнимающая въ себѣ всѣ проявленія Сущаго; дѣйствительность, объединяющая въ себѣ даже послѣдніе полюсы единаго и множественнаго. Это—дѣйствительность самотожественнаго Абсолюта. Въ немъ пребываетъ Все по своей подлинной сущности. Имъ исчерпывается все разнообразіе Сущаго. Отъ него идутъ всѣ возможности реальности. Въ немъ, какъ въ фокусѣ, концентрируются и въ то же время теряютъ свою противорѣчивую разность всѣ лучи міровой жизни. Монизмъ второго рода, опираясь на первый, отвергаетъ состоятельность обычнаго феноменальнаго познанія. Ибо въ этомъ послѣднемъ противостояніе міра явленій познающему субъекту порождаетъ рядъ безвыходныхъ противорѣчій и неясностей. Ибо въ немъ изначальный дуализмъ я и не-я мѣшаетъ достиженію сколько-нибудь надежныхъ познавательныхъ результатовъ. Дуализмъ этотъ долженъ быть прекращенъ; это же возможно лишь при интуитивномъ постиженіи абсолютнаго, при полнѣйшемъ самопогруженіи въ Абсолютъ, при всецѣломъ самосліяніи съ нимъ въ Единое Одно. Только въ высшемъ всестороннемъ Тожествѣ заключается подлинная реальность Сущаго. Только черезъ высшее и всестороннее познавательное самоотожествленіе съ нимъ можно проникнуть въ его божественную сферу [1]).—Невозможность такой псевдо-

[1]) Bradley: Appearance and Reality (1908) p. 71—74, 119—120, 127—132, 135—183, 359—400, 455—510, 535—552, 554—561, 569, 582, 585—597, 621.

монистической концепціи ясна сама собою. Прежде всего возникаетъ старый убійственный вопросъ, обращенный уже къ дуализму: какъ можетъ быть разное превращено въ единое? Какъ можетъ мнимая дѣйствительность имѣть въ себѣ какую-то подлинную дѣйствительность или быть переведена на языкъ этой послѣдней или какъ-нибудь на нее изъ себя или собою указывать? На самомъ дѣлѣ! Или мнимая дѣйствительность, какъ мнимая, не можетъ имѣть никакого соприкосновенія, ничего общаго съ дѣйствительностью подлинной; или мнимость и подлинность не исключаютъ другъ друга. Мостика же между ними нѣтъ и не можетъ быть никакого. Во-вторыхъ, тѣмъ, что одна изъ дѣйствительностей заклеймляется эпитетомъ мнимой, она совсѣмъ еще не уничтожается, а для подлинной дѣйствительности Абсолютнаго совсѣмъ еще не гарантируется единодержавное существованіе. Мнимое, будучи признано мнимымъ и исправлено подстановкой подлиннаго, не перестаетъ существовать рядомъ съ этимъ подлиннымъ, какъ мнимое, какъ отдѣльная сфера. Уничтожить мнимое въ единствѣ Абсолютнаго можно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы оно, какъ мнимое, было признано частью подлиннаго или самимъ подлиннымъ. Это же противорѣчитъ усвоенной предпосылкѣ ихъ принципіальной разности. Въ-третьихъ, если признать за абсолютно-подлинное самотожественную и внутренно-единую дѣйствительность, то остается совсѣмъ непонятной наличность въ ней множественнаго и разнообразнаго. Этого послѣдняго или вовсе не должно быть въ такой дѣйствительности, исчерпывающейся единымъ единствомъ единаго, при чемъ разнообразность, не будучи въ состояніи исчезнуть, будетъ просто отъэллиминирована, т. е. монизмъ будетъ на дѣлѣ дуалистиченъ; либо она будетъ изначально и открыто дуалистична. Наконецъ, въ-четвертыхъ, совершенно недопустимо поглощеніе познающаго субъекта познаваемымъ Абсолютомъ; ибо они или различны, принадлежатъ къ разнымъ сферамъ, и тогда ихъ дуальность непреоборима; или они съизначала тожественны, едины; но тогда какой смыслъ говорить объ ихъ взаимовліяніи или о поглощеніи одного другимъ; употребленіе двухъ разныхъ терминовъ по отношенію къ одному и тому же вообще недопустимо и вызываетъ лишь путаницу.

Такъ открытый дуализмъ Ласка и псевдо-монизмъ Бредли терпятъ крушеніе на одномъ и томъ же подводномъ камнѣ изначальнаго и по существу своему глубоко-противорѣчиваго дуализма.

*

Единая исторически форма существованія философской мысли, стало быть, систематически непріемлема. Тѣмъ самымъ историческое исканіе

того, чѣмъ была она доселѣ, естественнымъ образомъ перегибается въ систематическое усиліе установить, чѣмъ она должна быть. Чтобы подготовить возможность такого установленія, необходимо уяснить, каковы тѣ роковыя обстоятельства, подъ вліяніемъ которыхъ философія пребывала и пребываетъ еще въ тискахъ дуалистической схемы. Такихъ обстоятельствъ можетъ быть указано въ конечномъ счетѣ два: одно—болѣе внѣшнее и историческое; другое—болѣе внутреннее и систематическое. Роль перваго обстоятельства играетъ постоянное сліяніе философской сферы со сферами иныхъ проявленій жизни, духа и міра и, что особенно важно, постоянное опредѣляющее вліяніе на нее этихъ чуждыхъ ей областей. Роль второго обстоятельства достается на долю тѣхъ изначальныхъ предразсудковъ, которыми руководится философская мысль съ самыхъ первыхъ своихъ шаговъ и на протяженіи всей своей исторіи, тѣмъ споспѣшествуя заполненію своей сферы интересами чуждыхъ ей областей культуры, и сама будучи этимъ споспѣшествуема въ своемъ пристрастіи къ догмѣ первичныхъ предразсудковъ.

Двѣ центральныхъ главы даннаго очерка неизбѣжнымъ образомъ должны быть отданы съ одной стороны, детальному вскрытію, съ другой—безпощадному удаленію этихъ двухъ обстоятельствъ, своимъ существованіемъ вызвавшихъ къ жизни столько напрасныхъ потратъ философской энергіи. И только тогда откроется возможность окончательно установить, чѣмъ должна быть философія, значитъ, что такое есть она по своей подлинной, хотя и скрытой еще пока, сущности.

АКТЪ ПЕРВЫЙ: ОТГРАНИЧЕНІЕ.

Τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶῶν μιμεῖται, ἀλλ' εἶναι παιδιάν τινα καί οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν.

Plato: Civ. X 602 b.

Философская мысль родилась въ хаосѣ единаго и нераздѣльнаго переживанія, въ тѣсномъ сосуществованіи, въ запутаннѣйшемъ переплетеніи съ другими проявленіями жизни и духа. И долгое время она жила съ ними единымъ помысломъ, единымъ біеніемъ сердца, не умѣя и не желая выражаться на иномъ языкѣ, кромѣ одного общаго, помышлять объ иной цѣли, кромѣ той единственной, которая одинаково предстояла въ ту пору человѣческому духу во всѣхъ сферахъ его дѣйственнаго проявленія. Мало-по-малу, однако, параллельно съ постепенной дифференціаціей жизни, рука объ руку съ расширеніемъ въ первый мо-

ментъ еще крайне узкихъ горизонтовъ, отъ прародительскаго ядра темныхъ и неопредѣленныхъ переживаній стали отщепляться одна за другою отдѣльныя области, побуждаемыя къ тому и сознаніемъ своихъ особенностей, и ощущеніемъ своихъ самостоятельныхъ силъ, и давленіемъ накопившагося специфическаго матерьяла, неумѣщающагося въ рамки единаго духовнаго состоянія. Космогоніи стали уступать свое мѣсто культурѣ. Единство первичнаго проявленія духовной жизни стало распадаться на самостоятельныя сферы культурнаго существованія. Изъ неопредѣленнаго хаотическаго и недѣлимаго опыта жизнь стала постепенно превращаться въ систему разнородныхъ, другъ отъ друга независимыхъ моментовъ.

Философская мысль относительно поздно пришла къ сознанію своей самостоятельности. Всѣ другія сферы жизни уже стояли на собственномъ фундаментѣ и громкимъ голосомъ заявляли о своемъ особомъ значеніи, когда она впервые пробудилась отъ безсознательнаго сна, чтобы встать особой областью на ряду со всѣми другими областями. Это и понятно! Ибо самымъ сложнымъ обнаруженіемъ духа и жизни является она, послѣднимъ увѣнчаніемъ культурнаго дѣла хочетъ быть, на завершающую роль въ интегральномъ существованіи духа претендуетъ. И столь же понятно, до какой степени трудно ей утвердить окончательно свой самостоятельный пьедесталъ. Вѣдь съ первой же минуты передъ ней стоялъ цѣлый рядъ зрѣлыхъ соперницъ, полныхъ завоевательной энергіи и надѣленныхъ болѣе крѣпкой и подготовленной организаціей. Потому нѣтъ ничего мудренаго въ томъ, что борьба философской мысли съ вражескимъ засиліемъ велась до самого послѣднязо времени съ перемѣннымъ успѣхомъ. То удавалось ей выпростать изъ вражьихъ цѣпей свои могучія руки и нечеловѣческимъ усиліемъ вырваться на свободу; то подъ напоромъ болѣе могущественнаго врага приходилось смириться и прозябать въ плѣну, въ порабощеніи. Никогда доселѣ не случалось ей достичь подлинной и всесторонней самостоятельности, совершенной независимости отъ сознаваемыхъ ею или безсознательно опредѣляющихъ ее вліяній иныхъ культурныхъ сферъ, обрѣсти спокойнаго, крайностями борьбы ненарушаемаго, устойчиваго существованія.

Но борьба эта, болѣе чѣмъ двухтысячелѣтняя, проходила и проходитъ для философіи недаромъ. Многому научилась изъ нея философія; многое въ ней познала. Она закалила въ ней свое оружіе; она укрѣпила въ ней свою вѣру въ самое себя; она воспитала въ себѣ способность критическаго отношенія не только къ своему врагу, но и къ себѣ самой. И вотъ, умудренная многовѣковымъ и всестороннимъ опытомъ, пережив-

шая и моменты самаго ужаснѣйшаго подавленія и моменты самаго заносчиваго величія, она, наконецъ, готова, повидимому, вступить на путь зрѣлаго культурнаго самоутвержденія. Но только для этого она должна свершить послѣдній шагъ: должна четко и принципіально отграничить себя отъ каждой изъ иныхъ основныхъ сферъ культуры и отъ религіи, и отъ искусства, и отъ государства, и отъ науки. И подъ знакомъ свершенія такого шага стоитъ ближайшее философское будущее.

ФИЛОСОФІЯ И РЕЛИГІЯ.

Въ своемъ первомъ выступленіи философская мысль была совершенно подавлена религіознымъ устремленіемъ. Быть болѣе раціональной, болѣе наукообразной формулировкой смутныхъ миѳологическихъ вѣрованій суждено ей было судьбою на первыхъ порахъ ея юнаго существованія. Роль въ своемъ родѣ техническаго, служебнаго средства несла она, будучи обязана удовлетворять второстепенныя нужды религіозной жизни. Такъ было съ философскимъ мышленіемъ во всѣхъ древнихъ религіозныхъ міросозерцаніяхъ: и у евреевъ, и у египтянъ, и у индуссовъ, и у эллиновъ, и у германцевъ, и у славянъ. Удовольствоваться такимъ положеніемъ техническаго придатка философская мысль, разумѣется, не могла; и она воспользовалась первой же эпохой глубокаго религіознаго распада, чтобы стать на свои ноги и заявить о своей самостоятельности громкимъ голосомъ. Это случилось въ тотъ моментъ, когда ростъ духовнаго самосознанія показалъ античному міру недостаточность и несостоятельность примитивнаго миѳа, космогоніи, т.-е. въ моментъ становленія и сформированія древне-эллинской культуры. Философская мысль дала тогда рядъ собственныхъ концепцій, ученій и системъ.

Это первое самостоятельное выступленіе не смогло, однако, удержать за философіей завоеванныхъ позицій. Крахъ древне-эллинской культуры былъ одновременно и крахомъ греческой философіи; воспослѣдовавшее за нимъ религіозное обновленіе выразилось сейчасъ же въ повторномъ порабощеніи философскаго мышленія религіознымъ догмамъ въ такъ называемой христіанской философіи. И долговременно было это новое рабство, превратившее философскую мысль въ концѣ концовъ въ школьную, узко-схоластическую технику теологическихъ доказательствъ и тѣмъ лишившее ее всякой осмысленности, всякаго значенія. Только съ эпохой Возрожденія открылись для философіи снова горизонты самостоятельнаго существованія и наступилъ періодъ, хоть и постепеннаго, но ужъ зато безпрерывнаго и безповоротнаго освобо-

жденія отъ религіознаго засилія. Правда, и до XIX столѣтія и въ теченіе его религія не разъ безпокоила философію попытками такъ или иначе присвоить себѣ руководящую роль въ философскихъ дѣлахъ. Но несущественны и безуспѣшны были ея старанія. Вызвать новую эпоху религіозной философіи ей оказалось не подъ силу; и единственнымъ серьезнымъ отголоскомъ ея воздѣйствія на философскую мысль было не разъ за это время повторявшееся усиліе построить философскую систему на теистическомъ фундаментѣ, по существу своему означающее отступленіе религіознаго засилія по всѣмъ важнѣйшимъ позиціямъ. Неизбѣжность такого исхода исторической борьбы между философіей и религіей станетъ совершенно ясной, если посмотрѣть на ихъ взаимоотношенія съ систематической точки зрѣнія.

а) Философія и религія совершенно различны уже по той психической атмосферѣ, въ которой вращается каждая изъ нихъ. Эта разница фиксируется противопоставленіемъ психологическихъ понятій мышленія и вѣры. Правда, психическая жизнь человѣка не мозаическое издѣліе и не продуктъ механическаго сложенія отдѣльныхъ элементовъ воедино. Всякій моментъ психической жизни отражаетъ въ себѣ всю ее сполна, во всемъ разнообразіи ея основныхъ проявленій. Въ каждомъ моментѣ психическаго переживанія налицо всѣ стороны психической жизни, всѣ существенныя функціи ея и особенности. Такъ что въ каждомъ религіозномъ переживаніи неизбѣжно присутствуетъ моментъ мысли, а въ каждомъ мыслительномъ состояніи—моментъ вѣры. Но изъ этого еще совсѣмъ не слѣдуетъ того, что мышленіе и вѣра находятся въ глубокомъ сродствѣ или что одна изъ сторонъ этого противопоставленія есть только видоизмѣненіе другой. Ибо каждое переживаніе означаетъ собою господство только одной изъ основныхъ чертъ; при чемъ всѣ другія черты, хоть и присутствуютъ, играютъ роль аксессуарную, дополнительную. Такъ вѣра есть состояніе по существу своему эмоціонально-волевое, пользующееся мыслью лишь въ цѣляхъ своего проявленія вовнѣ. Наоборотъ, мышленіе есть психологическое понятіе, группирующее подъ собою состоянія исключительно интеллектуальныя, разумныя, познавательныя. Эти состоянія тоже, конечно, сопровождаются переживаніями эмоціонально-волевого характера, и даже спеціально эмоціонально-волевыми переживаніями вѣры; но послѣднія играютъ при этомъ роль простыхъ обертоновъ, помогающихъ мысли перейти во внѣшнее дѣйствіе или вообще фактически овладѣть въ данный моментъ всѣми жизненными обнаруженіями мыслящаго индивидуума. Психологически отношеніе между философіей и религіей сводится, стало-быть, къ обратно-пропорціональному сосуществованію въ каждомъ психическомъ переживаніи моментовъ

ителлектуальныхъ и эмоціонально-волевыхъ. Ни о какомъ приматѣ вѣры надъ мышленіемъ или мышленія надъ вѣрой, значитъ, не должно быть и рѣчи.—Если же въ исторіи философіи, особенно въ давно прошедшія времена, часто наблюдаются попытки установить приматъ того или другого рода, то это происходитъ главнымъ образомъ потому, что въ сферу психологическихъ установленій переносится чрезвычайно двумысленный гносеологическій терминъ: познаніе, одинаково отягощенный и крайне-интеллектуалистическимъ и крайне-религіознымъ истолкованіемъ. Въ первомъ случаѣ вѣра выдается за особый видъ познанія, во второмъ—познаніе разсматривается, какъ особый видъ вѣры, чѣмъ и нарушается истинная психологическая природа этихъ равноправныхъ функцій душевной жизни человѣка. При этомъ, такое нарушеніе, простительное въ давнія смутныя времена, совершенно непростительно въ устахъ современныхъ представителей этихъ крайностей, передъ своими глазами имѣющихъ такое безконечное множество психологическихъ изслѣдованій, вполнѣ ясно устанавливающихъ подлинную природу психической жизни.

б) Еще глубже различіе между философіей и религіей въ гносеологическомъ отношеніи, запечатлѣвающееся въ противопоставленіи понятій разума и вѣры. Своимъ исходнымъ пунктомъ религія всегда беретъ сверхъестественную данность Слова Божія, Предписаній съ Неба, чудеснымъ образомъ объявляющихся въ душѣ человѣка. Она отправляется, значитъ, отъ совокупности такихъ понятій, которыя по своему содержанію являются простой словесно-интеллектуальной трансскрипціей чисто эмоціонально-волевыхъ переживаній вѣры. Наоборотъ, философія исходитъ изъ основоположеній, добытыхъ путемъ долгаго размышленія, долгихъ поисковъ, анализовъ, углубленій и критики. Это различіе нъ исходѣ тѣсно связано съ различіемъ въ критеріи объективной истинвости. Исходя изъ данности Слова Божія, религія видитъ въ эмоціонально-волевомъ содержаніи этого Слова, въ необъяснимыхъ, непостижимыхъ по своей чудесности перво-фактахъ Божественнаго обнаруженія высшее мѣрило всякой достовѣрности, всякой необходимости, и опираетъ на него всѣ остальныя свои познанія, построенія и утвержденія. Философія требуетъ какъ разъ обратнаго: основнымъ критеріемъ истинности она считаетъ то, что наиболѣе свободно отъ чудесности, загадочности, эмоціонально-волевой произвольности. Разумъ долженъ въ себѣ самомъ найти то, что сможетъ гарантировать и утвердить его дѣйствія, въ себѣ самомъ открыть первооснову охватываемаго имъ Сущаго. Передъ извнѣ-чудесно-даннымъ и принципіально-непостижимымъ онъ нѣмъ, тупъ, безпомощенъ и обреченъ на постепенное отмираніе.—Если

однако, существуетъ мнѣніе, сближающее гносеологически философію и религію на томъ основаніи, будто обѣ онѣ исходятъ изъ даннаго, будто обѣ должны признать изначальную загадочность Сущаго, то причиной тому является двусмысленность слова: Данное. Данность можетъ быть конститутивной, принципіально — изначальной, основополагательной. Такова она въ религіи, въ религіозныхъ спекуляціяхъ, въ Символѣ Вѣры. Но данность можетъ быть и только предварительной, наводящей, пропедевтической. Такова она въ философіи, въ сферѣ разумнаго сознанія Сущаго. Здѣсь она играетъ роль внѣшняго отправнаго пункта, который надлежитъ еще обдумать, объяснить, привести къ его основаніямъ. Основныя философскія истины никогда не даются непосредственно; онѣ достигаются всегда лишь послѣ длительнаго, мучительнаго пути нечеловѣческихъ усилій. Данной философски бываетъ только проблема, только задача, только загадка,—съ тѣмъ, чтобы она была разрѣшена и тѣмъ объяснена изъ подлинныхъ критеріевъ разума. Другими словами, нужно дѣлать строгое различіе между данностью субъективной и данностью объективной. Религія признаетъ объективной субъективную данность. Философія—и въ этомъ ея гносеологическая сущность—отвергаетъ такой Misch-masch. Данность субъективная представляется ей данностью исходной, но неискомой; данность объективная есть для нея данность искомая, но неисходная. И это слѣдовало бы помнить особенно тѣмъ современнымъ философамъ, которые, оставаясь на чисто-философской почвѣ и совсѣмъ не стремясь подчинить философію религіи, тѣмъ не менѣе проповѣдуютъ дативизъ и интуитивизмъ, чѣмъ и объективируютъ самое что ни на есть субъективное.

в) Столь же различны философія и религія методологически. Религія догматична во всѣхъ своихъ проявленіяхъ. Въ молитвѣ ли или богослуженіи, въ вѣроученіи или въ объясненіи Сущаго,—повсюду она обнаруживаетъ одинъ и тотъ же догматизирующій жестъ. Сомнѣній, разсужденій, вопросовъ, она по существу своему не терпитъ. Молчи, вѣруй, молись, повинуйся,—вотъ ея основныя требованія. Помни о своемъ ничтожествѣ и о величіи Бога; помни, что пути Божьи неисповѣдимы; помни, что умъ твой прожженъ грѣхомъ и безсиленъ постигнуть тайны Божьи,—вотъ что говоритъ она каждому, кто пытается «мудрствовать лукаво». Безъ колебанія кладетъ она въ основаніе свое рядъ догмъ, принимаемыхъ чисто-эмоціонально и утверждаемыхъ чисто-волевымъ образомъ. Пусть тѣ догмы оглашаютъ чудеса, загадки, непонятное. Это—Слово Божіе, значитъ высшая истина и справедливость. Совсѣмъ противно этому методологическое поведеніе философіи. Непосредственное недовѣріе ко всякому утвержденію дѣлаетъ она своимъ основнымъ ме-

тодомъ. Всякая догма, всякое положеніе, всякій постулатъ, всякое сужденіе, всякое переживаніе, всякая мысль должны быть взяты сначала, какъ проблемы, затѣмъ обмыслены, проанализированы, приведены къ своимъ истокамъ или признаны сами истоками. Тогда на мѣсто религіозной произвольности становится философская необходимость. Тогда догматическая безпросвѣтность смѣняется критической ясностью и понятностью. Тогда произвольный деспотизмъ чувствъ и воли отступаетъ передъ подлинной свободой мыслящаго духа. Однимъ словомъ, основной и первоначальный методъ религіи—догматизирующій, чувственно-интуитивизирующій, индивидуализирующій; тогда какъ основной методъ философіи—критизирующій, раціонализирующій и генерализирующій.—Если, однако, существуетъ взглядъ, сродняющій философію и религію другъ съ другомъ на томъ основаніи, будто обѣ онѣ одинаково предполагаютъ истоки, а истоки эти можно только утверждать догматически,—безпредпосылочной-де спекуляціи вообще не можетъ быть,—то въ этомъ виновата двусмысленность понятія предпосылки. Предпосылаться можетъ, во-первыхъ, все то, что принимается безъ дальнѣйшихъ разсужденій на вѣру; напр., Символъ Вѣры въ христіанской религіи и философіи, или данность ощущеній у сенсуалистовъ, или данность переживаній у современныхъ импрессіонистовъ. Такихъ предпосылокъ философія не хочетъ; и, если она пользуется ими, то только потому, что не созрѣла еще въ своей методологической особенности. Но предпосылаемы могутъ быть, во-вторыхъ, и такія утвержденія, цѣнность, значеніе и первичность коихъ предварительно провѣрена, засвидѣтельствована аналитически, закрѣплена критически. Такая предпосылочность—идеалъ философіи. И врядъ ли кто больше постарался въ этомъ направленіи, чѣмъ Кантъ и его новѣйшіе послѣдователи. О совершенствѣ ихъ построеній говорить, конечно, не приходится и въ этомъ отношеніи. Но отсюда совсѣмъ еще не вытекаетъ принципіальной невозможности безпредпосылочной философіи вообще. Это бы слѣдовало помнить тѣмъ философамъ, которые, подмѣчая у Канта и неокантіанцевъ нѣкоторое дѣйствительное несоотвѣтствіе между адогматическими требованіями и все же догматическимъ ихъ выполненіемъ, отвергаютъ безосновательно самую возможность принципіальнаго адогматизма и строятъ свои теоріи уже завѣдомо догматически [1]).

г) Трудно не замѣтить того, насколько различны непосредственныя цѣли религіи и философіи. Религія хочетъ привести человѣка въ опре-

[1]) См. Volkelt: Im. Kant's Erkenntnisstheorie (1879) s. 87 ff.; Лосскій: Обоснованіе интуитивизма² (1908) стр 99 с. с. Въ противовѣсъ см. Vaihinger: Die Philosophie des Als ob (1911) s. 613—733, особенно s. 722 ff.

дѣленное эмоціонально-волевое настроеніе, подготовляющее его къ принятію великой милости Божьей, грядущаго царства Небеснаго; другими словами, религія есть попытка установленія должныхъ отношеній человѣка къ Богу. Вполнѣ естественно, что она выражается не столько въ положеніяхъ теоретическаго характера, сколько въ предписаніяхъ, совѣтахъ и повелѣніяхъ практическаго содержанія. Правда, всякую религію сопровождаетъ опредѣленная концепція міра, человѣка, жизни. Но не она играетъ здѣсь центральную роль. Сосредоточіемъ служитъ культъ, богослуженіе, т.-е. общеніе съ Богомъ, подготовленіе себя къ Великому Свиданію, процессъ молитвы и умилостивленія, или же наконецъ, процессъ внутренняго раскаянія и перевоплощенія. Философія стремится къ совершенно иной цѣли. Вникнуть критически, разумно въ Сущее, опознать его подлинную природу, выявить ее цѣликомъ и во всѣхъ особенностяхъ—вотъ что составляетъ ея непосредственную задачу. О практикѣ, объ установленіи жизненныхъ отношеній, о будущей жизни и т. д., она совсѣмъ не думаетъ. Правда, среди ея проблемъ есть проблемы, относящіяся непосредственно къ практикѣ, даже къ отправленіямъ религіознаго культа. Но ко всему этому философія подходитъ, все же, чисто-теоретически; лишь съ вопросомъ о томъ, какъ понимать это, а не съ вопросомъ о томъ, какъ нужно дѣйствовать.—Если, тѣмъ не менѣе, философія сближается и въ этомъ случаѣ съ религіей на томъ основаніи, будто она тоже въ концѣ концовъ имѣетъ въ виду практику и должна быть, по преимуществу, философіей жизни и дѣйствія или философіей міросозерцательной, то отвѣтственность за такое смѣшеніе областей должно нести на себѣ двусмысленное понятіе дѣятельности. Что философское мышленіе дѣйственно,—это фактъ несомнѣнный, ибо всякое психическое состояніе характеризуется чертами дѣйственно-волевыми. Но, что философія есть философія дѣйствія и практики,—это уже существенно невѣрно; ибо своей цѣлью философія имѣетъ содержаніе познанія, а не волевыя упражненія. Зато религія дѣйственна въ обоихъ смыслахъ: и какъ психическое переживаніе, и какъ особаго рода волевой опытъ. И это слѣдовало бы помнить всѣмъ тѣмъ философамъ, которые нынѣ съ такимъ увлеченіемъ взялись за построеніе всевозможныхъ философій жизни, дѣйствія и т. д., распахивая тѣмъ настежъ двери религіозному засилію; а въ равной мѣрѣ и тѣмъ изъ нихъ, которые, уступая малодушно передъ модой времени, слишкомъ подчеркиваютъ міросозерцательную, практическую сторону философскихъ спекуляцій.

д) Не менѣе ясно, наконецъ, различіе философіи и религіи по ихъ предмету. Всякая религія имѣетъ своимъ непосредственнымъ предметомъ Бога, Бога Живаго, личнаго, человѣкоподобнаго. Только такому

Богу хочетъ служить она, только отъ такого Бога ждетъ помощи, спасенія и райскаго благополучія. При этомъ безразлично, будетъ ли то Богъ единоличный, троичный или множественный; тѣлесный, тѣлесно-духовный или только духовный. Важно, въ сущности, лишь то, что во всѣхъ своихъ историческихъ формахъ и видоизмѣненіяхъ онъ глубоковещенъ, конкретенъ, чувственнен. Даже въ самыхъ утонченныхъ религіозныхъ культахъ—христіанскихъ—Онъ предстоитъ человѣку, какъ Высшій Сверхприродный Человѣкъ, какъ нѣкоторая пространственно и временно опредѣленная, дѣйственная данность. И милостей отъ него ждетъ душа вѣрующаго совершенно конкретныхъ, осязательныхъ, подъ внѣшней сверхъестественностью своей чисто-земныхъ, эвдаймонистическихъ. Все это указываетъ на то, что предметомъ религіи является всегда идолъ, что религіозное служеніе есть идолопоклонничество, что вѣрующій есть и остается всегда идолопочитателемъ. Религіозность означаетъ собою, стало-быть, плѣненіе вещью, непосредственно-даннымъ явленіемъ. Болѣе, чѣмъ какая-либо другая сфера, очерчена она по своей сущности кругомъ субъективизма и человѣческаго произвола; болѣе, чѣмъ какое-либо другое проявленіе человѣческаго духа, несетъ на себѣ печать чисто—человѣческаго противопоставленія себѣ чего-то иного и внѣшняго и не менѣе произвольнаго перенесенія на это чуждое что-то самыхъ лучшихъ и возвышенныхъ чертъ человѣчности. Однимъ словомъ, она представляетъ собою типичнѣйшее выраженіе языческаго отношенія къ міру и жизни. Совсѣмъ инымъ предметомъ плѣнена философія. Мимо всѣхъ явленій, субъективистическихъ проэкцій вовнѣ и эвдаймонистическихъ вожделѣній идетъ она, чтобы постигнуть Сущее такъ, какъ оно есть во всемъ множественномъ цѣломъ его частей и особенностей. Предметъ философіи, стало-быть, гораздо обширнѣе, такъ сказать, многочисленнѣе предмета религіи; этотъ послѣдній можетъ быть только однимъ изъ объектовъ философскаго размышленія, направляющагося столько же на Бога, сколько и на Прекрасное, Нравственное и Существующее. Религія неизбѣжно провинціальна, философія необходимымъ образомъ универсалистична. Но этимъ, конечно, различіе ихъ далеко еще не исчерпывается. Въ сущности философія совсѣмъ не имѣетъ въ числѣ своихъ частичныхъ предметовъ Бога. Будучи предопредѣлена къ подлинному постиженію существа Сущаго, она прежде всего отвергаетъ во всѣхъ сферахъ своихъ приблизительныя, человѣчностью и субъективизмомъ прожженыя представленія и концепціи. Отправляясь пропедевтически между прочимъ отъ исторически-данной и по природѣ своей идолопоклонической религіозности, она ищетъ при этомъ путемъ критики и анализа того, что скрывается за произвольными образами религіознаго пред-

ставленія, выщелушиваетъ, такъ сказать, драгоцѣнное зерно изъ случайно облѣпившей его и скрывающей шелухи, и въ результатѣ приходитъ къ установленію особой и независимой отъ другихъ сферъ сферы Святости, запечатлѣнной примитивностью и на ни что иное несводимой категоріальностью. Это—Святость безъ Бога, внѣ языческихъ фантазій вѣрующаго человѣка, независимо отъ иныхъ категоріальныхъ примитивовъ Сущаго, въ частности—отъ Бытія.—Если, тѣмъ не менѣе, философія и религія часто отожествляются по ихъ предмету, то въ этомъ виновата главнымъ образомъ двусмысленная неустойчивость понятія предмета, означающаго собою одинаково и предварительную данность матерьяла и критически-добытую наличность подлиннаго объекта. Только благодаря ей возможно отнесеніе чертъ чистой Святости ко внѣшне-данному, вещному Богу, т.-е. только благодаря ей возможно искажающая ихъ языческая интерполяція Святого въ Бытіе. И, наоборотъ, только ею создается возможность привнесенія въ сферу Светости чертъ и моментовъ, присущихъ принципіально только Бытію. Въ дѣйствительности «предметъ» религіи—Богъ—является для философіи всего лишь внѣшнимъ отправнымъ пунктомъ ея критическихъ поисковъ своего собственнаго предмета, а сфера религіозности вообще представляетъ собою только тотъ резервуаръ, изъ котораго она почерпается необработаннымъ матерьяломъ. Тамъ, гдѣ начинается философія, религіозное творчество уже кончилось; тамъ есть только историческій фактъ религіи, съ которымъ философія связана не систематически, а историко-психологически. И это слѣдовало бы помнить особенно современнымъ проповѣдникамъ такъ называемой «религіозной философіи», своей проповѣдью лишь споспѣшествующихъ господству языческой хаотичности и фантастичности надъ просвѣщеннымъ философскимъ мышленіемъ.

ФИЛОСОФІЯ И ИСКУССТВО.

Хоть искусство и столь же древне по своему культурному самоутвержденію, какъ религія—если даже не древнѣе ея,—по силѣ своего вліянія на философское творчество, по размѣрамъ порабощенія этого послѣдняго своему игу, оно, все же, не можетъ равняться съ нею. Въ то время, какъ философія и религія существуютъ, скорѣе, послѣдовательно, чѣмъ одновременно, то угнетая другъ друга, то торжествуя на полѣ битвы надъ неудачливымъ врагомъ, философія и искусство почти всегда сосуществуютъ, болѣе того, дѣлятъ обычно по-братски общій культурный подъемъ силъ. Вѣкъ Перикла, Эпоха Ренесанса,—тому лучшее доказательство. Разумѣется, существуютъ и уклоненія. Но и они не свидѣтель-

ствуютъ серьезно противъ мирнаго сосуществованія философіи и искусства, ибо никогда не играютъ исторически значительной роли. Прямой враждебности и борьбы между философіей и искусствомъ исторія не вѣдаетъ. Этимъ и объясняется, вѣроятно, то, что философія никогда не переживала чисто-эстетической эпохи, никогда не знала дѣйствительнаго порабощенія своей сферы интересамъ искусства.

Изъ этого не слѣдуетъ, однако, того, что среди безконечно многообразныхъ явленій философской мысли нѣтъ такихъ, которыя носятъ на себѣ отпечатокъ господства эстетическихъ идей. Эстетизмъ въ философіи совсѣмъ нерѣдокъ. Его можно встрѣтить на протяженіи всей исторіи философіи. Только его проявленія почти всегда индивидуальны, единичны, отрывочны, почти никогда не носятъ массоваго характера, не получаютъ эпохальнаго значенія. Характерно вмѣстѣ съ тѣмъ, что выступаетъ онъ зачастую рука объ руку съ мистицизмомъ, предвѣщая такимъ образомъ приближеніе упадка философской мысли и засилія религіозныхъ догмъ. Лучшими примѣрами въ этомъ отношеніи могутъ служить: система Плотина, концепціи нѣмецкихъ романтиковъ, особенно Шеллинга, являющагося типичнѣйшимъ философскимъ выразителемъ этого теченія, и философское міропониманіе Эмерсона. Относительно романтизма можно даже сказать, что эстетизмъ имѣлъ въ лицѣ его недолговременную философскую эпоху. Нынѣ яркимъ выраженіемъ чистаго эстетизма служитъ философская система Бенедетто Кроче, а, какъ примѣръ мистицизированнаго эстетизма, можетъ быть указано міросозерцаніе Андрея Бѣлаго. Отъ упрековъ въ эстетизмѣ не могутъ, затѣмъ, уберечься и воззрѣнія Канта, вѣнчающаго сферы теоретической и практической философіи объединяющею ихъ сферой эстетики и тѣмъ какъ-бы подчеркивающаго философское превосходство Прекраснаго надъ Бытіемъ и Справедливостью. И то же самое приходится сказать о философскихъ ученіяхъ Лотце, Соловьева и нѣкоторыхъ современныхъ неокантіанцевъ. Рѣдко захватывая всю сферу философскаго творчества, эстетизмъ зато чаще проявляется частично въ подведеніи подъ эстетическое начало только нѣкоторыхъ провинцій философіи. Тутъ примѣрны, съ одной стороны, системы Фриса и Гербарта, эстетизирующія этику, а съ другой—опять таки концепціи Шеллинга и А. Бѣлаго, въ формѣ религіознаго символизма порабощающія религіозный смыслъ игу эстетической формы. Но и логика тоже не всегда бываетъ обезопашена отъ вліянія со стороны эстетическихъ понятій. Достаточно указать на то, что такой классическій представитель ея, какъ Зигвартъ, видитъ въ ней искусство мысли, продолжая въ этомъ отношеніи то извращеніе логической сущности мышленія, которое по своему происхожденію

восходитъ къ греческой софистикѣ, съ силой выражается, затѣмъ, въ нѣкоторыхъ схоластическихъ ученіяхъ, въ XIX же вѣкѣ выдвигается, съ одной стороны, Бенеке, съ другой—Ницше,—и будучи въ свою очередь продолжаемъ въ томъ же направленіи представителями такъ называемаго прагматизма [1]).

Какъ и религіозное засиліе надъ философской мыслью, эстетизмъ являетъ собою тенденцію совершенно недопустимую. Философія глубоко отлична и принципіально отграждена отъ сферы искусства. Это явствуетъ уже изъ того, насколько рѣдки и безсильны попытки эстетизма исторически. Съ полной же очевидностью недопустимость его можетъ быть обнаружена лишь систематическимъ разсмотрѣніемъ.

а) И, прежде всего, философія и искусство вращаются въ совершенно разнородной психической средѣ; свое выраженіе эта разнородность находитъ въ основномъ различіи психологическихъ понятій мышленія и фантазіи. Въ противоположность мышленію фантазія есть своеобразное эмоціонально-волевое устремленіе психическихъ переживаній: фантазировать значитъ творить въ представленіи, преображать старыя представленія въ новыя. Само собою разумѣется, что мышленіе не можетъ обойтись въ своемъ поступательномъ движеніи безъ помощи такой душевной функціи; иначе оно остановилось бы и погибло. Волевое усиліе постоянно наличное въ мышленіи, выражается какъ разъ въ актѣ интеллектуальнаго фантазированія. Но этимъ мышленіе нисколько не лишается своей самостоятельности, ибо попрежнему главенствуетъ въ атмосферѣ интеллектуальной жизни надъ фантазіей, какъ основной тонъ надъ обертономъ, или какъ рабочій надъ его орудіемъ. Равнымъ образомъ и фантазія во всякомъ состояніи своемъ такъ или иначе пользуется интеллектуальной функціей сознанія, а при символическомъ творчествѣ надѣляетъ ее даже въ высшей степени существенной ролью; чѣмъ, однако, нисколько не нарушается ея собственная самостоятельность, ибо психическое руководительство сохраняется при этомъ за нею. Все различіе основывается здѣсь, стало-быть, на томъ, что въ первомъ случаѣ акцентуирована ителлектуальная функція, а во второмъ—творческая. Позабывая это фактическое положеніе дѣлъ, эстетизмъ совершенно произвольно превращаетъ мышленіе въ разновидность (одну изъ важнѣйшихъ) фантазіи. Взять въ примѣръ хотя бы одного изъ безсознательныхъ его провозвѣстниковъ, I. Г. Фихте. Все зданіе наукоученія, т.-е. вся сфера интеллектуальной жизни, стоитъ у него на фундаментѣ саморазвиваю-

[1]) Логическій эстетизмъ доведенъ до крайности въ книгѣ Vaihinger'a: Die Philosophie des Als ob (1911), утверждающей чистѣйшій фикціонизмъ познанія.

щейся силы воображенія. То, что у Канта играетъ еще роль «слѣпой силы», помогающей мышленію реализировать свою функцію[1]), пріобрѣтаетъ у Фихте значеніе самодовлѣющей и зрячей силы, заполоняющей собою все содержаніе разумнаго мышленія[2]). Такая психологія мышленія (въ частности философскаго) нисколько не лучше и не правильнѣй предшествовавшей ей психологіи ассоціаціонизма, все сводившей на механическія комбинаціи ощущеній и представленій.—Если, на дѣлѣ, многія философствованія все же психологически проникнуты эстетическими мотивами, а еще болѣе многочисленныя ими затронуты, то этимъ только констатируется печальная туманность и неустойчивость психологическаго термина: творчество, которая совершенно непростительна въ устахъ современныхъ философовъ, передъ собою имѣющихъ такое обиліе уже достаточно точныхъ (въ сферѣ даннаго вопроса) психологическихъ изслѣдованій[3]).

б) Точно такъ же различны философія и искусство методологически. Ибо, прямо въ противоположность философіи, искусство обнаруживается въ жизни крайне-догматическимъ образомъ. За свой исходный пунктъ и одновременно за своей послѣдній критерій оно беретъ опредѣленныя формы Прекраснаго, впервые открывающіяся генію непосредственно въ моментъ творческаго напряженія. Эти формы—какъ бы Послѣдняя Послѣднихъ. Отъ нихъ идетъ все въ искусствѣ и къ нимъ же приходитъ. Ихъ остается только признать въ ихъ возвышенной и непостижимой чудесности, чтобы затѣмъ руководствоваться ими, какъ высшей и безаппеляціонной инстанціей и въ дѣлахъ художественнаго творчества и въ дѣлахъ художественнаго переживанія. Сомнѣваться въ нихъ и обосновывать ихъ нельзя, ибо нѣкакъ. Художественная критика, по существу дѣла, имѣетъ только техническое значеніе, можетъ касаться лишь реализаціи идеальныхъ формъ, признавая ее удачной или неудавшейся и тѣмъ отмѣчая творческій актъ или художественное сопереживаніе, какъ адекватные или неадекватные.—Если, тѣмъ не менѣе, иногда сближаютъ философію съ искусствомъ методологически, а вслѣд-

[1]) См. Kritik der r. Vernunft B 103. ср. также B. 151 f., A. 123 ff., и въ Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft (hersg von Erdmann II. 1884) № 606.

[2]) См. Samtl Werke Bd. I s. 215 ff. ср. также H e g e l: Samtl. Werke I s. 22 f., 24 f., 33, 42, 45 f.

[3]) Еще явственнѣе различіе между философіей и искусствомъ, по ихъ психологической атмосферѣ, если за психологическую характеристику искусства взять не функцію фантазіи, а функцію вчувствованія (Липпсъ) или функцію экспрессіи (Кроче). Философскій эстетизмъ выражается тогда психологически либо въ эмоціонализаціи мышленія, либо въ приведеніи его къ акту его словесной или какой-либо другой экстеріоризаціи.

ствіе этого и гносеологически, то въ этомъ виновато недостаточно ясное представленіе о сущности разумнаго познанія, за послѣднее столѣтіе безповоротно признаннаго въ его ультра-адогматическомъ значеніи. Критика началъ и повсемѣстное обоснованіе—вотъ двѣ характернѣйшихъ гносеологически-методологическихъ черты философскаго мышленія, которыхъ лишены одинаково и художественное творчество и художественное наслажденіе. И объ этомъ слѣдовало бы помнить современнымъ представителямъ какъ символизма, такъ и экспрессіонизма.

в) Совершенно очевидно различіе философіи и искусства по ихъ цѣли и по ихъ предмету. Въ противовѣсъ теоретическому уклону философскаго мышленія, искусство имѣетъ въ виду практику, даже болѣе того,—технику художественнаго творчества и переживанія. Его основная цѣль—осуществленіе Прекраснаго въ линіи, мраморѣ, краскѣ звукѣ, словѣ, движеніи. Равнымъ образомъ, вещностью, внѣшней являемостью, конкретной матерьяльностью запечатлѣнъ предметъ искусства. Оно вѣдаетъ Прекрасное лишь во плоти, лишь въ пространственно-временной опредѣленности, лишь въ его феноменалистическомъ противостояніи творящему или воспринимающему его субъекту. Это—либо идеализированная природа, либо идеализированный человѣкъ, либо идеализированная внутренняя жизнь личности и общества; однимъ словомъ, предметъ искусства—идеализированное бытіе, красота въ одеждахъ существующихъ вещей. Въ отличіе отъ этого предметъ философіи гораздо обширнѣе: кромѣ Красоты и Бытія философія интересуется еще Святымъ и Справедливымъ. Но мало того! И въ самой Красотѣ ей дорога не вещественная выявленность, не феноменалистическая пространственно-временная проэцированность, а подлинная сущность Прекраснаго. Она отвергаетъ и здѣсь феноменалистическое вліяніе субъективизма, и въ этомъ случаѣ протестуетъ противъ извращенія Сущаго въ лицѣ Прекраснаго чуждыми ему и неадекватными чертами Бытія, и ищетъ Красоту такою, какова она есть, т.-е. Красоту внѣ мрамора, внѣ линіи, внѣ краски, внѣ слова, внѣ звука, внѣ движенія, а не такою, какой она кажется въ вещахъ человѣку. Потому многообразіе матеріальныхъ произведеній искусства, представляющихъ собою непосредственный его предметъ, является для философіи только однимъ изъ случайныхъ исторически ей данныхъ исходныхъ пунктовъ, совсѣмъ не однимъ изъ ея дѣйствительныхъ предметовъ. Отправляясь отъ культурно-исторической данности искусства, философія стремится путемъ разумной критики выявить изъ этого матерьяла подлинныя основныя черты Прекраснаго, освободить его отъ Бытія и Человѣка. Тамъ, стало-быть, гдѣ начинается философія Прекраснаго, искусства, какъ такового, уже нѣтъ; тамъ есть лишь фактъ такъ назы-

ваемыхъ художественныхъ произведеній, обладающихъ для философіи не систематическимъ, а только историко-психологическимъ значеніемъ.— Если же, несмотря на все это, иногда допускается совершенное или частичное совпаденіе сферъ философіи и искусства, то въ этомъ виновато либо нежеланіе, либо неумѣніе, различать между техникой и теоріей, предварительнымъ матерьяломъ и дѣйствительнымъ предметомъ.

ФИЛОСОФІЯ И ГОСУДАРСТВО.

Государство очень древняго происхожденія. Когда люди осознали, что каждый изъ нихъ есть для себя Я, а для другихъ Ты, и что многіе ты суть Они, государство уже существовало; ибо самимъ фактомъ этого сознанія былъ уже данъ рядъ основныхъ устоевъ общественной организаціи и примитивно-правового существованія. И вполнѣ понятно, что философія, при своемъ возникновеніи встрѣтившая въ лицѣ этого послѣдняго уже вполнѣ сложившееся образованіе, предопредѣлена была изначально къ тому, чтобы подчиняться вліянію государственнаго строя, заимствовать черты, присущія только ему и ей внутренно чуждыя. Впрочемъ, подобно искусству и государство не было въ состояніи своими силами хотя бы разъ за всю исторію философіи создать продолжительной эпохи своего положительнаго господства надъ философской мыслью. Зато безмѣрно часты случаи временнаго и фрагментарнаго его вліянія на нее. Достаточно вспомнить эпикурейцевъ, римскихъ стоиковъ, соціальную философію Патристики, государственный мотивъ въ религіозной философіи Католицизма и Православія, философскую доктрину Гоббеса, соціальную философію Жанъ-Жака-Руссо, соціально-философскія концепціи Сенъ-Симона, физіократовъ, Штирнера, Ницше, Маркса, Лаврова. Повсюду, при этомъ, въ центрѣ философскаго вниманія стоитъ человѣкъ, какъ соціальная единица, какъ слагаемое общественной суммы, какъ элементъ государственной организаціи; повсюду философское мышленіе подчинено чисто-соціальнымъ, государственнымъ мотивамъ и интересамъ.

Этой грубой формой подавленія государствомъ философскаго творчества еще не исчерпывается, однако, сфера возможныхъ его вліяній на философію. Существуетъ утонченная, внутренняя форма вліянія, которая сказывается въ акцентуаціи нравственныхъ проблемъ философіи и въ теоретическомъ подчиненіи имъ всего остального содержанія философской мысли. Случаи такой этизаціи болѣе чѣмъ часты на всемъ протяженіи исторіи философіи. И первымъ по времени примѣромъ такого этическаго засилія является философская проповѣдь Сократа, все ставящая въ зависимость отъ основного понятія должнаго и

справедливаго, все сводящая въ конечномъ счетѣ къ вопросу объ основныхъ обязанностяхъ человѣка по отношенію къ Богу, обществу и себѣ, какъ его члену. Еще болѣе характернымъ примѣромъ той же самой этизаціи служитъ система Фихте, теоретически опирающая всю философію на практическое дѣяніе, на изначально-свободное дѣйствованіе духа. Къ тому же типу принадлежатъ этизирующія философію системы: Вундта, Бергсона, Ройса, Лопатина. Самой же тонкой формаціей этого направленія философской мысли является современная философія цѣнностей, стремящаяся устранить связанный со всѣми другими формами этизма субъективизмъ и дать чисто-объективистическое изложеніе Сущаго, какъ совокупности цѣнностныхъ сферъ.

Разумѣется, только это утонченное вліяніе со стороны государственной сферы представляетъ для философіи дѣйствительную опасность, ибо оно выражаетъ собою столь естественное и потому столь могущественное стремленіе человѣческой души выдвигать въ жизни на первый планъ практику и подчинять ей безповоротно теорію. Насколько трудно человѣческому уму освободить себя отъ этого влеченія, видно хотя бы ужъ изъ того, какъ малочисленны тѣ философы, которымъ суждено было нанести ему смертельный ударъ. О томъ же свидѣтельствуетъ и возникновеніе на рубежѣ XX вѣка такого грубаго, философски-недопустимаго теченія мысли, какъ прагматизмъ. Только скрупулезный и безпощадно-прямолинейный систематическій анализъ въ состояніи, успѣшно противоборствуя этому почти-что инстинктивному влеченію, возстановить теорію въ ея дѣйствительныхъ правахъ. И это—задача современнаго философскаго момента, всѣмъ предыдущимъ развитіемъ философской мысли подготовленнаго къ окончательному преодолѣнію всякаго этизма.

а) Въ противоположность философіи и подобно религіи и искусству, государство живетъ психологически въ атмосферѣ эмоціонально-волевой; оно представляетъ собою волеизліяніе на почвѣ опредѣленнаго эмоціональнаго основанія; оно есть организованная и организующая волевая дѣйственность лицъ и образуемыхъ ими учрежденій, связанныхъ одной и той же эмоціей, однимъ и тѣмъ же хотѣніемъ. Если этого эмоціональнаго согласія нѣтъ, то внутренно нарушается и волеизліяніе, а государственность теряетъ свой психическій raison d'etre. Будучи явленіемъ эмоціонально-волевымъ государство включаетъ, конечно, въ свой психологическій составъ и моменты мышленія. Но они играютъ при этомъ роль только служебную, роль орудій, способовъ, инструментовъ. Размышляя, умственно-взвѣшивая, анализируя, ассоціируя и синтезируя, человѣкъ, какъ элементъ государственнаго существованія, помогаетъ себѣ дѣйствовать цѣлесообразно, не ослѣпляться непосред-

ственнымъ воздѣйствіемъ чувствъ, не руководствоваться минутными впечатлѣніями, систематизировать свои усилія. Практика пользуетъ здѣсь теорію въ своихъ собственныхъ интересахъ и руководитъ теоріей, какъ ей вздумается.—Если, несмотря на это, области философіи и государства подвергаются постоянному смѣшенію, то это главнымъ образомъ объясняется неясностью и двусмысленностью понятія дѣйствія, актуальности. Придавая ему обычно метафизическій характеръ, дѣлая изъ него субстанціальную сущность всей психической жизни, его безъ труда переносятъ на мышленіе; чѣмъ и превращаютъ это послѣднее въ своеобразное дѣйственное проявленіе души. Между тѣмъ, хоть дѣйственность и присутствуетъ повсюду въ психической жизни, являясь однимъ изъ четырехъ основныхъ ея моментовъ, въ томъ числѣ и въ мышленіи,—это еще не ставитъ знака равенства между мыслью и дѣйствіемъ. Мысль дѣйственна, но не видъ дѣйственности. Какъ и наоборотъ, дѣйственность можетъ быть мысленна, но не есть мысль. Это слѣдовало бы помнить особенно всѣмъ тѣмъ философамъ, которые въ послѣднее время, все утончая и утончая волюнтаристическое пониманіе психики, выявляютъ господство волевого момента въ формѣ метафизическаго гипостаза абсолютныхъ цѣнностей, нарушая тѣмъ истинную природу какъ психической жизни вообще, такъ и философскаго мышленія въ частности.

б) Глубоко различны философія и государство методически. Въ противоположность философскому критицизму, государственность насквозь проникнута догматизмомъ, догматическимъ утвержденіемъ своихъ законовъ, уставовъ, учрежденій и организацій. Она полагаетъ въ основаніе свое рядъ незыблемыхъ соціальныхъ нормъ, передъ которыми не можетъ не приклониться въ своемъ волеизліяніи каждый изъ членовъ общества, и которыя онъ долженъ эмоціонально переживать, какъ обязательныя и несокрушимыя. Эти нормы служатъ единственнымъ исходнымъ пунктомъ государственной жизни. Все остальное вытекаетъ изъ нихъ, служитъ ихъ слѣдствіемъ, зависитъ отъ ихъ изначальной данности. Въ нихъ заключается основная жизненная сила государственности. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ же видитъ она высшій критерій и высшее мѣрило всѣхъ своихъ дѣйствій. Если падаетъ основной законъ государства, все его существованіе трепещетъ, колеблется и переживаетъ предсмертную агонію. И, наоборотъ, государство цвѣтетъ и развивается, ежели законъ этотъ властно данъ, послушно принятъ и безпрекословно почитается. Критиковать можно лишь проведеніе въ жизнь, реализацію его первоначалъ. Сама же государственность есть безаппеляціонное самоутвержденіе воли. Слушайся, повинуйся, сообразуйся съ закономъ, выполняй его предписанія,—тогда будешь счастливъ, честенъ, безо-

пасенъ и живъ,—вотъ что говоритъ она, вотъ ея основныя требованія.— Если же, несмотря на это, нерѣдко наблюдается методическое смѣшеніе сферъ философіи и государства, то въ этомъ повинна двусмысленность понятій должнаго, нормы, закона, которыя имѣютъ несомнѣнное нравственно-государственное происхожденіе, исключительно соціально-этическій смыслъ и не должны быть переносимы на сферу философскаго мышленія. Вѣдь это послѣднее признаетъ только разумно-критически утвержденныя положенія; долженствованіе для него всегда слѣдствіе истины и значимости, цѣнность—результатъ познавательнаго утвержденія. И объ этомъ не слѣдовало бы забывать тѣмъ философамъ, которые культивируютъ по примѣру Фихте этизацію философской мысли, принимая за ея первичный и основной принципъ долженствованіе или цѣнность или свободный творческій актъ. Философія бываетъ проявленіемъ нравственно-государственнымъ только вторично, первично она—сама въ себѣ, а методъ ея критическій, теоретизирующій.

в) Равнымъ образомъ, громадно различіе между государствомъ и философіей со стороны ихъ цѣли и ихъ предмета. По своей цѣли государство есть организація воль и чувствъ, направленная на осуществленіе высшихъ началъ нравственности и справедливости. Оно хочетъ, чтобы человѣкъ всегда дѣйствовалъ соотвѣтственно законамъ, стремился къ выполненію опредѣленныхъ предписаній, чувствовалъ уваженіе передъ опредѣленными нормами. Цѣлымъ рядомъ установленій оно споспѣшествуетъ тому; цѣлымъ рядомъ мѣропріятій препятствуетъ нарушенію или даже невыполненію своихъ требованій. Уклонъ государственности, значитъ, чисто-практическій. Государство является учрежденіемъ, организаціей дѣятельностей. Не въ мышленіи, а только въ рѣшеніи и поступкѣ пріобщается человѣкъ къ соціальному строю; только въ рѣшеніи и поступкѣ становится членомъ нравственно-государственнаго міра. И тѣмъ же ультра-практическимъ характеромъ запечатлѣнъ предметъ государственности и отграниченъ отъ предмета философіи. Государство имѣетъ въ виду Добро и Справедливость въ ихъ конкретной, пространственно-временной данности, въ ихъ внѣшней чисто-вещественной обусловленности, въ ихъ человѣческомъ осуществленіи. Это—поступки, совершаемые либо отдѣльной личностью, либо совокупностями личностей, либо учрежденіями, либо, наконецъ, самимъ государствомъ, какъ высшей совокупностью тѣхъ и другихъ; т.-е. это—въ пространствѣ и времени существующія Добро и Справедливость, Добро и Справедливость въ бытіи, въ сферѣ вещей и индивидуумовъ. Въ отличіи отъ этого предметъ философіи, во-первыхъ, шире, охватывая собою не только Добро, а и Святое, Прекрасное и Бытіе. Но сверхъ того,—и это гораздо важнѣе,—

философія стремится опознать Добро не въ его феноменалистической внѣшности, а въ его подлинномъ существѣ, въ его изначальной присущности Сущему. Засиліе Бытія, овеществленіе Добра, должно быть прекращено и эллиминировано. Безконечная множественность и многообразность соціально-государственной жизни человѣка не можетъ, потому, послужить для философіи предметомъ; для нея это—лишь исторически-наличный матерьялъ, еще нуждающійся въ разработкѣ, въ разгадкѣ, въ дѣйствительномъ опознаніи. Отправляясь отъ него, она ищетъ Добра, какъ таковаго, въ его примитивныхъ и принципіальныхъ чертахъ. Тамъ, гдѣ она начинается, государство, какъ практика соціальной жизни, кончается; тамъ—только фактъ исторически-реализованной или реализируемой государственности, лишенный всякаго принципіальнаго значенія.— Если, тѣмъ не менѣе, цѣли и предметы философіи и государства зачастую какъ слѣдуетъ не различаются, то причина тому въ двусмысленной неустойчивости понятія поступка. Правда, всякое мышленіе (философское въ томъ же числѣ) несетъ на себѣ черту дѣйственности, черту поступка. Равнымъ образомъ, всякое мышленіе имѣетъ свое соціальное выраженіе, свой государственно-нравственный ликъ. Но по существу своему оно остается всегда теоріей, связью идей; и характеризовать мышленіе, какъ особаго рода поступокъ, какъ разновидность воли, значитъ извратить и его genus и его differentia specifica. И въ этомъ какъ разъ повинны тѣ философы, которые во главу угла философскаго познанія полагаютъ міросозерцательныя и жизненыя задачи и проблемы.

ФИЛОСОФІЯ И НАУКА.

Наука родилась на свѣтъ много позже и государства, и искусства, и религіи. И вполнѣ естественно, что ей пришлось на первыхъ порахъ выдержать жаркую борьбу за свою независимость съ этими болѣе зрѣлыми и болѣе устойчивыми формами культурной жизни, особенно съ религіей. Она оказалась даже однимъ изъ первыхъ ферментовъ, разложившихъ старый религіозный укладъ, однимъ изъ сильнѣйшихъ факторовъ разрушенія первичнаго религіознаго міропредставленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этой борьбѣ она настолько укрѣпила свои силы, что философіи не оставалось ничего другого, какъ просто перемѣнить иго религіозной вѣры и предразсудковъ на ярмо научнаго мышленія. Такъ называемый космологическій періодъ греческой философіи и характеризуется какъ разъ полнымъ господствомъ научныхъ мотивовъ надъ философской мыслью. Это—первый и типичнѣйшій примѣръ философскаго позитивизма.

Правда, философская мысль относительно быстро освободилась отъ этого своего порабощенія научной мыслью,—гораздо быстрѣе, чѣмъ удалось ей освободиться отъ господства религіи. Однако, этимъ ей совсѣмъ еще не была обезпечена дѣйствительная самостоятельность. Ибо наука немедленно же совершила цѣлый рядъ повторныхъ попытокъ возвратить себѣ утраченное положеніе; попытокъ—зачастую весьма успѣшныхъ. Исторіи философіи, не говоря ужъ о фрагментно-индивидуальномъ воздѣйствіи науки на философію, вѣдомы примѣры ея эпохальнаго господства надъ философскимъ мышленіемъ. Таковъ періодъ Возрожденія, такова французская предреволюціонная философія, таковъ позитивизмъ XIX столѣтія. Что же касается до фрагментарнаго вліянія научной мысли, то оно разсыпано безконечнымъ множествомъ случаевъ по лицу всей исторіи философіи. Аристотель, Кузанскій, Бруно, Декартъ, Спиноза, Локкъ, Лейбницъ, Кантъ, Фрисъ, Гегель, Лотце, Вундтъ, Когенъ, Бергсонъ, Кроче,—указывая наиболѣе характерныхъ въ этомъ отношеніи мыслителей,—одинаково слѣдуетъ въ своихъ то болѣе метафизическихъ, то болѣе гносеологическихъ доктринахъ, руководительству научнаго мышленія. Типиченъ при этомъ Лейбницъ. Создатель дифференціальнаго счисленія и высшаго анализа, установившій впервые понятіе безконечно-малой величины, онъ въ то же самое время является творцомъ метафизической концепціи, построенной на понятіи безконечно-малой монады. Много правды въ словахъ тѣхъ мыслителей, которые настойчиво утверждаютъ, что философская мысль въ новое время развивалась и совершенствовалась слѣдомъ за научной мыслью и во внутреннемъ соотвѣтствіи съ нею [1]).

Обнаруживаясь на протяженіи исторіи философіи, то въ болѣе грубыхъ, то въ болѣе утонченныхъ формахъ, научное порабощеніе философской мысли обычно сказывается въ преимущественномъ значеніи для философіи какой-либо одной изъ спеціальныхъ научныхъ областей. Такъ,—если имѣть въ виду все болѣе чѣмъ двухтысячелѣтнее существованіе философіи, то на первыхъ порахъ надъ философской мыслью господствуетъ математика вмѣстѣ съ соприлежащими ей областями механики, физики и астрономіи; съ теченіемъ времени вліяніе переходитъ въ руки другихъ дисциплинъ, между прочимъ біологіи и психологіи; а въ эпоху нѣмецкаго идеализма у власти оказывается исторія. Такъ,—если взять одинъ только XIX вѣкъ, явное господство исторической науки и скрытое

[1]) См. Boutroux: Du rapport de la philosophie aux sciences въ Revue de Metaphysique et de Morale XIX (1911) p. 417—435; Bergson: Jntroduction à la métaphysique ibid. XI (1903); Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag въ Lange's Geschchte des Materialismus 7 Aufl. (1902) Bd. II. s. 442 ff,. 474 ff.;

вліяніе психологіи въ философіи нѣмецкихъ идеалистовъ смѣняется господствомъ точныхъ наукъ въ 40-хъ и 50-хъ годахъ съ тѣмъ, чтобы въ свою очередь уступить мѣсто тому многообразію научныхъ вліяній, которымъ знаменуются послѣднія десятилѣтія этого столѣтія и которое затѣмъ переходитъ по наслѣдству въ XX вѣкъ. Нынѣ философская мысль испытываетъ вліяніе научной мысли во всевозможныхъ направленіяхъ. Бокъ-о-бокъ другъ съ другомъ живутъ сейчасъ и математизмъ, и механицизмъ, и химизмъ, и біологизмъ, и соціологизмъ, и психологизмъ, и историцизмъ, констатируя тѣмъ явственно, какъ тѣсна еще фактическая связь философіи съ наукой. Если съ религіей счеты уже сведены; если искусство никогда и не грозило серьезной опасностью; если государство теряетъ способность вліять на философію въ настоящій моментъ,—то наука теперь, какъ прежде,—хотя со все большей и большей утонченностью и скрытностью, продолжаетъ властно опредѣлять и предопредѣлять линію философскаго творчества, его содержаніе и его принципы, несмотря на вѣковое желаніе философіи стать и отъ нея независимой сферой. Чтобы освободить себя отъ научнаго засилія, философія должна достигнуть вершины своего систематическаго самосознанія, должна ясно отграничить себя отъ науки не только вообще и въ основныхъ пунктахъ, но и отъ отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ и въ самыхъ дифференцированныхъ деталяхъ. И осуществить такое систематическое разсмотрѣніе есть прямая задача ея въ ближайшемъ будущемъ.

а) Хотя психологическая атмосфера, въ которой приходится вращаться и философіи и наукѣ, одна и таже—интеллектуальная, мыслительная, это совсѣмъ еще не значитъ, что философія и наука психологически тожественны, нераздѣлены никакимъ существеннымъ различіемъ. Въ дѣйствительности, существуетъ рядъ признаковъ, обособляющихъ ихъ, какъ два совершенно различныхъ проявленія интеллектуальной функціи сознанія. И это обнаруживается съ особенной ясностью, если при ихъ сравненіи имѣть въ виду также и третью форму мышленія, а именно мышленіе повседневное, жизненное. Это послѣднее характеризуется психологически своей чувственностью, фантастичностью, явной эмоціонированностью, моментальностью и отрывчатостью. Въ противоположность ему мышленіе научное знаменуетъ собою частичное освобожденіе отъ этихъ свойствъ и обладаетъ большей сконцентрированностью на чисто мыслительныхъ состояніяхъ; оно не зависитъ уже отъ эмоціональнаго переживанія и проявляется въ относительно длительныхъ, непрерывныхъ процессахъ. Но и оно остается еще чувственнымъ и фантастическимъ, всѣмъ тѣломъ своимъ опираясь на ощущеніе и конструктивную силу воображенія. Это сказывается не только въ мы-

шленіи такъ называемыхъ эмпирическихъ или индуктивныхъ наукъ, насквозь пропитанныхъ духомъ чувственной аппрегензіи и гипотетизирующей фантазіи, но и въ мышленіи точнаго математическаго естествознанія, даже въ самой математикѣ. Не говоря уже о геометріи, достаточно указать на ариѳметику или дифференціальное счисленіе. Изъ нихъ первая въ своемъ мышленіи, напр. въ сложеніи или вычитаніи, всегда напоминаетъ о томъ, какъ научился человѣкъ первично этимъ мыслительнымъ операціямъ, ибо складываетъ и вычитаетъ числа такъ, какъ будто бы то были внѣшнѣ-данные и непосредственно-воспринимаемые предметы, допускающіе приближеніе другъ къ другу, удаленіе другъ отъ друга и объединеніе другъ съ другомъ въ одно цѣлое; при чемъ конструктивной работѣ фантазіи открывается безконечное поле получувственной дѣятельности Въ свою очередь и дифференціальное счисленіе, съ одной стороны, указуетъ на свое чувственное происхожденіе, оперируя съ безконечно-малымъ всегда, какъ съ отдѣльной и самостоятельной величиной и какъ съ принципіальнымъ, созидательнымъ моментомъ движенія; съ другой—открываетъ широко двери гипотетизирующей дѣятельности воображенія, заставляя ее комбинировать внутренно дискретные все же дифференціальные элементы въ цѣляхъ приближенія къ подлинной непрерывности совершающагося. Гипотетическая фантастичность математическаго мышленія прекрасно демонстрируется дѣйствіями такъ называемой логистики или математической логики, стремящейся не только математику, но и формальную логику, превратить въ своего рода ариѳметику понятій, исходящую изъ ряда условно-принятыхъ терминовъ и положеній. Зато совсѣмъ свободно отъ чувственности и фантазіи философское мышленіе, являя собою чистую мысль, какъ таковую. Въ то время какъ наука помогаетъ себѣ либо непосредственными впечатлѣніями, либо символическими конструкціями, философія и психически живетъ за свой счетъ, пользуется только собой самою. Въ этомъ смыслѣ философская мысль—и единственно только она—психически имманентна себѣ, непосредственна и непрерывна. Eo ipso только она одна является подлинно-интуитивной. Не въ ощущеніи или воспріятіи достигаетъ человѣкъ чистой созерцательности, ибо созерцательность ощущенія вторична, поверхностна, фрагментарна. Чувственность такая же противоположность истинной интуиціи, какъ и отвлеченная разсудочность. Только внѣ ихъ обоюднаго вліянія поднимается человѣческій умъ до подлинно непосредственнаго созерцанія. И только философскій разумъ, психически реализирующій интуитивное мышленіе уже на протяженіи вѣковъ, вообще въ состояніи нести на своихъ плечахъ эту своеобразную функцію. Трудно, непомѣрно трудно для человѣче-

скаго ума поднять себя отъ жизни и разсудка на эту грань созерцательной мысли. Большая школа мышленія, накопляемая поколѣніями, большая предопредѣленность соотвѣтствующимъ дарованіемъ нужна для этого. Какъ немногіе могутъ быть учеными, творцами, вершителями судебъ человѣчества и Богослужителями, въ подлинномъ смыслѣ этихъ словъ, такъ немногимъ, даже черезчуръ немногимъ, доступенъ въ дѣйствительности столь высоко положенный алтарь философіи. Нуженъ великій искусъ, чтобы стать истиннымъ служителемъ его, и великое дерзаніе, чтобы узрѣть богиню. Рѣдко лицезрѣлъ Плотинъ воочію свой божественный Ἑν; въ трагической борьбѣ за познавательное овладѣніе Абсолютнымъ сгоралъ титаническій духъ Фихте; и лишь однажды опозналъ въ Сахарѣ Соловьевъ свою Богиню, дважды передъ тѣмъ будучи оповѣщаемъ о грядущемъ откровеніи.—Если, тѣмъ не менѣе, философская мысль такъ часто психологически отожествляется съ научной, а иногда, противопоставляясь этой послѣдней, сливается воедино съ наивнымъ жизненнымъ мышленіемъ, то это происходитъ по причинѣ печальной двусмысленности понятій мысли и интуиціи, благодаря которой ихъ подлинный тожественный смыслъ вытѣсняется ихъ производнымъ, раздробляющимъ и несобственнымъ значеніемъ. И объ этомъ слѣдовало бы помнить всѣмъ тѣмъ мыслителямъ, которые съ позитивистической слѣпотою и односторонностью продолжаютъ философски клаяняться то ощущенію, то схемамъ.

б) Хотя гносеологически философія и наука стоятъ подъ общимъ имъ понятіемъ познанія, онѣ выявляютъ собою существенно-различный его смыслъ. И эта разница находитъ свое постоянное выраженіе въ гносеологическомъ противопоставленіи разума и разсудка. Наука, разсудочное мышленіе, всегда имѣетъ въ виду нѣкоторую конечную данность, которая по природѣ своей—чувственнаго характера. При этомъ безразлично, будетъ ли то данность воспріятій или въ воспріятіи данныхъ вещей, изъ которой исходитъ несовершенная эмпирическая наука, или же отвлеченная данность математики и математическаго естествознанія. Ибо въ концѣ концовъ и отвлеченная данность ариѳметическихъ или логистическихъ терминовъ и постулатовъ есть ничто иное, какъ утонченная трансскрипція данныхъ чувственнаго міра, процессомъ отвлеченія обезкачествленныхъ, въ извѣстномъ смыслѣ даже обезколичествленныхъ и тѣмъ, конечно, видоизмѣненныхъ, по существу же своему и въ такомъ видоизмѣненіи остающихся еще чувственными данными. Вѣдь разсудокъ и отвлеченіе суть въ дѣйствительности обозначенія для чувственнаго, чувственной данностью и воспріятіемъ ограниченнаго мышленія. Въ обоихъ случаяхъ, стало-быть, за исходъ принимается нѣ-

что съ философской (разумной) точки зрѣнія предварительное, произвольное, необоснованное; ибо чувственность означаетъ собою самый преходящій, временный и относительный моментъ познанія. Только моменты мышленія, присутствующіе во всякомъ воспріятіи, дѣлаютъ его болѣе устойчивымъ и тѣмъ сообщаютъ ему видимость возможнаго познавательнаго критерія [1]). Въ дѣйствительности же верифицируетъ научныя теоріи не фактъ того или иного чувственнаго подтвержденія, а заключающійся въ этой чувственной оболочкѣ теоретическій смыслъ. Именно потому такъ слабосильна верификація въ эмпирическихъ наукахъ, дѣйствующихъ индуктивно и достигающихъ лишь относительныхъ обобщеній и аналогій; именно потому доказательство и обоснованіе столь сильны въ математикѣ, гдѣ чувственность приведена къ относительному минимуму. Впрочемъ, какъ сказано, она и здѣсь даетъ себя чувствовать. Взять въ примѣръ хотя бы геометрію, которая базируется на постулатахъ трехмѣрнаго пространства и параллельныхъ линій. Данность этихъ постулатовъ вполнѣ удовлетворяетъ геометрическое мышленіе; болѣе того,— дѣлаетъ его впервые возможнымъ, отграничивая ими для него нѣкоторую опредѣленную сферу дѣйствій и обосновывая собою его провинціальную значимость. Философское же мышленіе идетъ далѣе такого ограниченія и спрашиваетъ: какъ, почему, зачѣмъ, на какомъ основаніи; тѣмъ вскрывая его субъективизмъ и произвольность. Подобнымъ же образомъ ариѳметика исходитъ изъ нѣсколькихъ опредѣленій и аксіомъ, вполнѣ достаточныхъ для всѣхъ ея внутреннихъ построеній, но по существу своему предвзятыхъ и произвольно постулированныхъ. Современная математическая логика продолжаетъ ту же самую линію дальше, стремясь привести все содержаніе математическаго знанія къ ряду общихъ терминовъ и постулатовъ и нисколько не безпокоясь о безосновательности ихъ утвержденія передъ лицомъ послѣднихъ гносеологическихъ вопросовъ. Правда, субъективизмъ и произвольность научной данности (особенно въ точныхъ наукахъ) гораздо выше и дифференцированнѣе субъективизма и произвольности религіозныхъ исходовъ или изначальной данности наивнаго житейскаго познанія [2]). Наука, во вся-

[1]) См. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik (1878) s. 142—183, 389, 399, 459, 478, 554—582; Cohen: Kants Theorie der Erfahrung² (1885) s. 422 ff., 433 ff., 500 ff.; Kants Begründung der Aesthetik (1889) s, 113 ff.; Natorp: Ueber objective Begründung der Erkenntnis. Philos. Monatsh. XXIII (1887) s. 277—281. Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus. Archiv f. s. Philosophie V (1898) s. 196—200; Sozialpàdagogik³ (1908) § 5.; Rickert: Gegenstand der Erkenntnis² (1904) s. 166 ff.

[2]) Которое еще субъективно-произвольнѣе религіознаго мышленія, ибо во всѣхъ отношеніяхъ до-культурно.

комъ случаѣ, являетъ собою громадный шагъ впередъ въ дѣлѣ самоукрѣпленія и самообоснованія познаніемъ своихъ собственныхъ устоевъ. Но съ точки зрѣнія высшихъ разумныхъ требованій философіи и она грѣшитъ еще тѣми же самыми недостатками, тѣмъ же самымъ субъективизмомъ данности. Философія принимаетъ такую данность за исходъ лишь предварительно. Вставъ на точку зрѣнія этой данности, какъ на возвышенность, открывающую иныя дали, она быстро озирается, ориентируется, видитъ другія высоты, болѣе значительныя, и покидаетъ изначальную данность съ сознаніемъ ея маловажности и неспособности играть предназначенную ей роль, чтобы путемъ долгихъ исканій, анализовъ и конструкцій открыть, наконецъ, данность подлинную, въ своемъ достоинствѣ опознанную, въ своей интуитивности разумную и сверхчувственную. Велика гносеологическая разница между интуиціей научной и интуиціей философской. Первая потому только несостоятельна въ глазахъ послѣдняго знанія, что предшествуетъ мышленію, предваряетъ его своей необмысленностью и неопознанностью. Вторая потому только состоятельна и достаточна, что слѣдуетъ за мышленіемъ, является результатомъ его лучшихъ и напряженнѣйшихъ усилій и даже, болѣе того, представляетъ собою мысль въ ея чистотѣ и самостоятельности. Иными словами, интуиція чувственная — тюрьма мысли: интуиція интеллектуальная—ея свобода; и философія, будучи защитницей самой крайней свободы и самостоятельности, должна и можетъ базироваться только на интуиціи разумной.—Если же — что случается очень часто — она отожествляется въ этомъ отношеніи съ наукой, это происходитъ единственно лишь въ силу двусмысленной неясности и недостаточной расчлененности смысла терминовъ: данность, исходъ, критерій, интуиція, разсудокъ разумъ и пр. И этого не слѣдовало бы забывать какъ тѣмъ философамъ, которые строятъ философію матеріалистически, такъ и тѣмъ, которые рисуютъ ее себѣ спиритуалистически; какъ тѣмъ мыслителямъ, которые заполняютъ ее преимущественно математическимъ матерьяломъ, такъ и тѣмъ изъ нихъ, которые предпочитаютъ для этого біологію, психологію или исторію. Для современности, при этомъ, характернѣе всего гносеологическое отожествленіе философіи съ психологіей. Даже у поборниковъ независимой философской мысли приходится наталкиваться на подведеніе подъ нее психологическихъ фундаментовъ [1]). Данность психическихъ явленій признается въ такомъ случаѣ единственнымъ подлиннымъ исход-

[1]) См. напр. Husserl: Logische Untersuchungen II (1901) s. 3—22, 336 ff.; Diltey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsb. d. Berl. Akad. (1894) s. 1345 ff, Lipps; Psychologische Untersuchungen I (1907) s. 1—39, 351—355, 523—559; Volkelt: Erfahrung und Denken (1886) s. 53 ff.

нымъ пунктомъ философствованія, а непосредственная фактичность психическихъ переживаній выдается за высшій критерій объективности и истинности. Въ глазахъ философіи, сознающей свою внутреннюю самостоятельность, такой психологизмъ можетъ означать, самое меньшее, наудачно-избранную философскую терминологію (какъ то зачастую и имѣетъ мѣсто у Канта и неокантіанцевъ). Въ большинствѣ же случаевъ въ его лицѣ обнаруживается простая неспособность оторваться во всѣхъ отношеніяхъ отъ субъективной наличности явленій, преодолѣть во всѣхъ отношеніяхъ привычную плѣненность чувственностью, чтобы глянуть на нихъ затѣмъ орлинымъ взоромъ свободнаго разума и прозрѣть интеллектуальной интуиціей сокровенныя глубины Бытія.

в) Хотя методологически философія и наука одинаково демонстрируютъ собою критическое познаніе, критицизмъ ихъ — разный и по смыслу и по цѣнности. Прежде всего научное мышленіе критично не до конца, не въ совершенствѣ. Не соглашаясь нигдѣ съ чувственной догмой житейскаго знанія, повсюду подвергая это знаніе сомнѣнію и никогда не переставая требовать отъ него обоснованія, доказательства и верификаціи, оно тѣмъ не менѣе всегда догматично въ своихъ основоположеніяхъ, всегда начинаетъ предпосылками. Есть въ каждой отдѣльной наукѣ рядъ такихъ утвержденій, о значимости которыхъ обычно не спрашиваютъ, значимостью которыхъ, наоборотъ, подтверждаютъ познавательную состоятельность всего остального въ ея сферѣ. Таково въ геометріи, напримѣръ, положеніе о томъ, что прямая есть кратчайшее разстояніе между двумя точками; таковъ постулатъ конгруэнтности плоскостей; таково же любое изъ основныхъ математическихъ опредѣленій вообще. Въ связи съ этимъ стоитъ гипотетизмъ научной мысли, проникающій собою всѣ ея построенія. Каждое изъ основоположеній (предпосылокъ) отдѣльной научной дисциплины по существу своему кондиціонально, т.-е. принято въ цѣляхъ удовлетворительнаго объясненія всего остального содержанія ея, служитъ, какъ говорилъ еще Галилей, аббревіаціей научной работы[1]) и сохраняетъ свою значимость лишь до тѣхъ поръ, пока не наталкивается при верификаціи на противорѣчіе. Прекрасной иллюстраціей такого относительно-преходящаго значенія научныхъ предпосылокъ можетъ служить перестройка, производимая въ настоящій моментъ въ сферѣ математики или то «потрясеніе основъ», которое наблюдается нынѣ въ физикѣ, благодаря послѣднимъ работамъ въ области электро-магнетическихъ явленій. Для научной мысли столь же легко отказаться отъ какой-либо предпосылки, если она теряетъ способ-

[1]) См. Galileo Golilei: Opere (Firenze 1885) XIII p. 31.

ность отвѣчать научнымъ потребностямъ дня, какъ легко ей было принять ее въ тотъ моментъ, когда она сулила упрощеніе и утвержденіе научной работы. Это влечетъ за собою третье методологическое свойство научнаго знанія, а именно его опосредственный характеръ. Каждое научное утвержденіе — отъ самаго спеціальнаго и до самаго основополагательнаго — имѣетъ значеніе лишь въ отношеніи къ другимъ утвержденіямъ; само по себѣ оно лишено всякой силы, даже всякаго смысла. И потому каждая перемѣна, происходящая въ научномъ познаніи, обладаетъ только относительной цѣнностью. Таково, напримѣръ, значеніе перехода отъ механическаго пониманія физическихъ явленій къ эрнегитизму. Таковъ же смыслъ перехода отъ Птоломея къ Копернику или отъ этого послѣдняго къ Ньютону. Въ противоположность этому, философское познаніе безгранично въ своей критичности, не терпитъ никакой предпосылочности, означаетъ собою абсолютное, непреходящее уразумѣніе и носитъ совершенно непосредственный характеръ. Всѣ эти качества его находятся другъ съ другомъ въ самой тѣсной сочетанности; каждое изъ нихъ обусловливаетъ наличность другихъ и само обусловливается ими. Такъ радикальная критичность, идущая за предѣлы научныхъ постулатовъ, даже за предѣлы основаній самой философской мысли, очевидно, можетъ успокоиться только на абсолютномъ знаніи, которое, находясь по ту сторону всякой кондиціональности и относительности, есть потому знаніе непосредственное, адэкватное. Со своей стороны непосредственное познаніе чуждо всякому гипотетизму, исключаетъ наличность какихъ бы то ни было обусловливающихъ его предпосылокъ и потому неизбѣжнымъ образомъ абсолютно и ультра-критично [1]). Всѣ эти свойства философскаго знанія сходятся, какъ въ фокусѣ, въ четвертомъ и послѣднемъ: въ его вѣчности и непреходящности. Философская мысль постоянна и тожественна себѣ самой; она не можетъ позволить себѣ роскошь перемѣны. Что̀ ею разъ рѣшено и постановлено, то такъ и пребудетъ вовѣки.—Если же, тѣмъ не менѣе, философію столь часто методологически сближаютъ съ наукой, то это является слѣдствіемъ губительной двусмысленности въ понятіяхъ науки, критики, предпосылки, гипотезы и т. д. Философія, дѣйствительно,— не отдѣльная наука, не спеціальная отрасль научнаго мышленія; ибо она — наука вообще, знаніе, какъ таковое, по отношенію къ которымъ всѣ остальныя науки и знанія являются лишь приближеніями и предварительными ступенями. Философія, дѣйствительно, не имѣетъ предпосылокъ; ибо она вся состоитъ изъ предпосылокъ; въ ней все одинаково необходимо и достовѣрно, все одинаково и до конца критически-

[1]) см. Fries: System der Metaphysik (1824) s. 110 ff.

обоснованно. И потому безчеловѣчно обходится съ философіей такъ называемая эмпирическая или гепотетическая метафизика, заставляя ее гнуть шею передъ индуктивной наукой, по образцу которой она хочетъ побудить философію производить свои познавательныя операціи. Болѣе предвзятаго метода, чѣмъ индуктивно-гипотетическій, большей некритичности, чѣмъ эмпирическая критика, большей догматичности, чѣмъ обобщеніе научныхъ данныхъ, трудно и придумать для философскаго познанія! И въ такой же мѣрѣ, если еще не болѣе, безчеловѣчны старанія надѣлить философію спеціально-научными методами: напримѣръ, методомъ психологическимъ или математическимъ. Вѣдь психологія есть, по своей методологической сущности, описаніе, психо-феноменологія; между тѣмъ какъ въ философіи феноменологическое изслѣдованіе всѣхъ явленій бытія вообще (не только психическихъ) можетъ играть роль лишь подготовки матерьяла для послѣдующей критики, для отрицательно — феноменологическаго (такъ сказать) анализа, вскрывающаго невозможность, несостоятельность, призрачность феноменовъ. Философія не описываетъ явленій, она разрушаетъ ихъ. Она описываетъ Бытіе; а такое описаніе идетъ въ хвостѣ безпощадной критики, не предшествуетъ ей,— есть описаніе интеллектуальное, сверхчувственное, т.-е. чистая теорія. Вѣдь математика есть, въ методическомъ отношеніи, конструктивно-гипотетическая комбинаторика отвлеченныхъ элементовъ. Распространять ея методическую схему на философію значитъ обусловливать, гипотетизировать абсолютизмъ философскаго знанія; значитъ превращать его драгоцѣнную непосредственность въ косвенность обездушенной и обезцвѣченной мысли. Совершенно безумной представляется идея, звучащая въ гордыхъ словахъ Лейбница: «Ma metaphysique est toute mathematique»[1]) и являющаяся отголоскомъ его постоянныхъ стремленій къ созданію Characteristica generalis. Еще безумнѣе утвержденіе Маймона, что «философія въ сущности есть ничто иное, какъ общее языкознаніе»[2]). И также несостоятельны всѣ логистическія попытки математизировать логику, начиная съ обыкновенной формальной логики и кончая трудами Буля, Шредера, Пеано, Фреге, Рессель и Кутюра. Развѣ формула: А=А передаетъ смыслъ логическаго тождества, означая собою равенство, уже предполагающее наличность тожества и являющееся его математическимъ развѣтвленіемъ? Развѣ утвержденіе, что «число есть классъ подобныхъ классовъ» или что пространство есть «серія болѣе чѣмъ одного измѣренія», особенно если оно выражено алгебраическими знаками, хоть

---

[1]) См. Couturat: La logique de Leibnitz (1900) p. 176.

[2]) См. Maimon: Versuch über die Transcendentalphilosophie (1790) s. 296.

сколько-нибудь помогаетъ логически проникнуть въ сущность пространства? [1]) Нисколько! Математическій методъ вводитъ въ сферу логики и всей философіи совершенно неадэкватный ихъ предмету языкъ, а своей символистичностью и произвольностью совершенно извращаетъ абсолютный и непосредственный ликъ философскаго знанія.

г) Хотя по цѣли своей и предмету философія и наука одинаково являются познаніемъ Сущаго, онѣ и въ этомъ отношеніи раздѣлены глубокимъ различіемъ. Что касается до науки, то она преслѣдуетъ чрезвычайно обусловленную и относительную задачу: она стремится къ наиболѣе цѣльному, простому и безпротиворѣчивому при данныхъ обстоятельствахъ объясненію міра и совершающагося; своей сущностью она предназначена къ тому, чтобы умственно оріентировать человѣка въ предстоящихъ ему объектахъ и тѣмъ создавать базу для преодолѣнія имъ безконечной множественности міровыхъ явленій. Такая задача требуетъ строгаго раздѣленія труда и спеціализаціи, заставляя науку дробиться, множиться и вести сепаратическій, лишенный какого-либо единаго центра, способъ существованія; сосредоточивая свои силы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ на какой-нибудь одной сферѣ Бытія, наука мало заботится объ общемъ и единомъ его опознаніи. Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ и узко-феноменалистическій, чувственно-вещный характеръ научныхъ знаній. Правда, это не безгранично-субъективная и произвольная феноменалистичность повседневнаго житейскаго познанія; наука имѣетъ въ виду законообразную связь явленій, такъ сказать, объективный смыслъ феноменальнаго. Но пространственно-временной являемостью ограничивается и она, навсегда оказываясь плѣненной вещами въ ихъ проэцированности во-внѣ, въ ихъ чувственной противопоставленности познающему субъекту; этого не избѣгаетъ даже математика, предметы которой, несмотря на всю свою отвлеченность и символичность (вѣрнѣе же, именно благодаря имъ), запечатлѣны въ концѣ концовъ той же самой ограничительной чувственностью, стоятъ предъ познающей мыслью тоже, какъ отдѣльныя вещи, и допускаютъ въ направленіи другъ къ другу такое же отвлеченное передвиженіе, какое конкретно совершается предметами въ пространствѣ и времени. Въ противоположность всему этому, философія своей цѣлью полагаетъ опознаніе Сущаго во всѣхъ его моментахъ, не только въ моментѣ Бытія. Далѣе, она отвергаетъ всякую обусловленность, относительность и разрозненность знанія; она ставитъ себѣ безусловную задачу: познать Сущее, какъ таковое, разъ и

[1]) См. докладъ B. Jakowenko· Die Logistik und die transcendentale Begründung der Mathematik въ Bericht'ѣ über den III intern. Kongress f. Philosophie (1909) s. 871—875; а также статью Rickert'a въ настоящей книжкѣ Логоса см. особенно отдѣлъ 4-й.

навсегда, во всей его множественности, необъятности и со всею присущей ему всецѣлостью; она хочетъ быть знаніемъ равно абсолютнымъ, непосредственнымъ и всеобъемлющимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ философія Бытія, она дѣлаетъ своимъ предметомъ не вещи, не продуктъ феноменалистической проэкціи, не въ противопоставленіи познающему пространственно и временно данныя явленія, а само Бытіе въ его подлинной сущности, освобожденной ото всѣхъ наслоеній и одеждъ субъективизма, чувственности и фантазіи. Она является настоящимъ сущностнымъ опознаніемъ Бытія [1]), чутко и сочувственно къ нему прислушивающимся и осознающимъ его внѣ сферы чувственнаго существованія, субъективистически противопоставляющей его познающему субъекту, такъ сказать, внѣ чувственнаго вліянія Бытія на самого себя, въ безопасности отъ засилія догматизированной вещностью; она постигаетъ его въ его собственной бытійности, въ примитивности его подлинныхъ чертъ и моментовъ, въ его сверхчувственной, мысленно-интуитивной категоріальности. —Если же, несмотря на это принципіальное различіе, философія и наука часто приравниваются другъ другу по ихъ предмету и ихъ цѣли, то виновата въ томъ двусмысленная неустойчивость понятій: бытіе и познаніе. Вѣдь то бытіе, о которомъ печется научная мысль, на дѣлѣ, разрушается и безпощадно изгоняется философіей, какъ мнимость, плодъ произвольной фантазіи; вѣдь то познаніе, которое осуществляется наукою, способно служить для философской мысли лишь матерьяломъ, лишь простой предварительной данностью. Тамъ, гдѣ начинается философія, тамъ наука является только историко-психологическимъ фактомъ, лишеннымъ всякаго систематическаго значенія. И объ этомъ не слѣдовало бы забывать тѣмъ философскимъ мыслителямъ, которые, своимъ основнымъ и послѣднимъ предметомъ дѣлая содержаніе научной мысли, съ позитивистической слѣпотою полагаютъ, что имѣютъ дѣло съ подлиннымъ Бытіемъ. Обвинять въ этомъ приходится, правда, не однихъ только открытыхъ позитивистовъ. Всѣ философскія направленія отдаютъ дань этому фундаментальному заблужденію. Они представляютъ себѣ Бытіе или матерьялистически, какъ совокупность мельчайшихъ вещественныхъ частичекъ, просто философизируя тѣмъ механику и физику; или спиритуалистически, какъ сообщество взаимодѣйствующихъ душевныхъ центровъ, понимаемыхъ иногда интеллектуалистически, иногда волюнтаристически, иногда подчиняемыхъ какой-либо высшей душевной субстанціи, иногда ведущихъ республиканскій образъ жизни, просто философизируя тѣмъ психологію; или біологистически, какъ

---

[1]) См. Гуссерль: Философія какъ строгая наука въ Логосѣ кн. 3-я (1911) стр. 28—35.

организмъ, заключающій въ себѣ болѣе элементарные организмы и руководимый однимъ изначальнымъ инстинктомъ, просто философизируя тѣмъ біологію; или историцистически, какъ процессъ жизни и прогрессивное развитіе единаго духовнаго начала, обнаруживающагося вовнѣ безконечнымъ множествомъ индивидуальныхъ и неповторимыхъ событій, просто философизируя тѣмъ исторію; или, наконецъ, математицистически, какъ систему отвлеченныхъ отношеній между изначально принятыми за элементы терминами, просто философизируя тѣмъ математику. Настоящій моментъ философскаго творчества ознаменованъ признаніемъ недопустимости самой утонченной изъ этихъ формъ подмѣны Бытія его чувственной являемостью, а именно — формы психологистической. И въ этомъ заключается надежнѣйшій зарокъ того, что грядущая философская эпоха, наконецъ, узнаетъ Бытіе такимъ, каково оно есть.

АКТЪ ВТОРОЙ: ОСВОБОЖДЕНІЕ.

> Es wird nun zwar die Zeit kommen, wo man einsehen wird, dass metaphysische Probleme durch Selbstbeobachtung auflösen wollen gerade so thöricht ist, als wenn demjenigen, der seine Schulden nicht bezahlen kann, der Rath ertheilt wurde, er solle sich vor den Spiegel stellen, und darin sein Angesicht betrachten. Der Schuldner muss arbeiten, er muss erwerben; er darf nicht in mussiger Selbstbeschauung die Zeit verlieren. Auch die Metaphysik fordert Arbeit; sie fordert angestrengtes Denken, um die Stockungen der Gedanken hinwegzuschaffen; denn ihre Probleme sind nichts anderes als ein noch nicht ausgearbeitetes, sondern nur angefangenes Denken.
>
> Herbart: S. Werke VII. S. 157.

Философская мысль родилась въ атмосферѣ единаго и нераздѣльнаго переживанія, въ одномъ общемъ потокѣ разнообразнѣйшихъ жизнепроявленій человѣческаго духа. И много времени, силъ и труда должна она была затратить, прежде чѣмъ удалось ей, вслѣдъ за другими областями культуры, отщепиться отъ общаго первобытнаго ядра и начать болѣе или менѣе самостоятельное существованіе. Такъ велика была

внутренняя мощь наивной космической жизни; такъ могущественна—всепроникающая и всепоглощающая неопредѣленность первичнаго жизнепорядка.

Однако, и отъединившись, вставъ внѣше-самостоятельнымъ градомъ рядомъ съ иными культурными сферами, философская мысль не утратила интимной связи съ примитивнымъ состояніемъ своимъ въ прародительскомъ лонѣ. Внутренняя природа наивнаго существованія легла въ ея основаніе столь же властнымъ и опредѣляющимъ началомъ, какъ и въ основаніе всѣхъ другихъ культурныхъ проявленій человѣческаго духа, своей предразсудочной и всенивеллирующей схемой догматически преформируя ихъ дальнѣйшее существованіе и тѣмъ существенно препятствуя полному осуществленію и внѣшней и внутренней автономіи отдѣльныхъ культурныхъ областей. Но въ то время, какъ другія области культуры въ состояніи были плодотворно развивать свои силы и при подобныхъ условіяхъ, въ сферѣ философіи такая помѣха имѣла и до сихъ поръ еще имѣетъ глубоко-принципіальное значеніе, а насильственная незавершенность культурнаго дѣла по прежнему переживается особенно остро, болѣзненно, даже трагично. Вѣдь, являясь предѣльнымъ продуктомъ культурной дифференціаціи, высшей ступенью духовнаго существованія, идеаломъ всесторонней сознательности и синонимомъ безконечнаго критицизма, философія, съ одной стороны, представляетъ собою непрерывное требованіе самаго совершеннаго и безповоротнаго преодолѣнія изначальной неопредѣленности переживанія, самой совершенной и безповоротной независимости отъ его предразсудковъ и произвола, а, съ другой, не можетъ не видѣть, что культура, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сама она—философія,—продолжаетъ рабски питаться наивнымъ міропониманіемъ, то непосредственно и открыто исподняя его предписанія, то маскируя свой возвратъ къ нему въ одежды зависимости отъ которой-нибудь изъ другихъ культурныхъ областей. Потушить это сознаніе, притупить остроту мучительной антитезы, не въ состояніи никакія половинчатыя мѣры: ни постепенное освобожденіе отъ засилія иныхъ культурныхъ сферъ; ни дифференціація, переформулировка или маскировка изначальной догмы. Чтобы встать на свои собственныя ноги окончательно,—не только внѣшне-исторически, не только въ отношеніи къ своимъ культурнымъ соперницамъ, а и внутренно-систематически, конститутивно, въ сознаніи себя самое,—философія должна разъ и навсегда покончить съ первобытной предразсудочностью во всѣхъ ея видахъ, во всѣхъ ея ликахъ, со всѣми ея ухищреніями; должна рѣшительнымъ взмахомъ пресѣчь ту мучительную нить, которая крѣпко связываетъ ее съ догматизмомъ наивнаго переживанія. Или она не выполнитъ своего

назначенія и навѣки останется самымъ безнадежнымъ предпріятіемъ человѣческаго духа, великой насмѣшкой и надъ собою и надъ культурой и вообще надо всѣмъ духовнымъ существованіемъ! Aut Caesar, aut nihil!

Въ этомъ направленіи философіи предстоитъ окончательно преодолѣть четыре основныхъ и характернѣйшихъ выраженія первобытнаго предразсудка, исторически другъ за другомъ слѣдующихъ, систематитически другъ въ другѣ коренящихся. Это—натурализмъ, антропоморфизмъ, психологизмъ и интенціонализмъ.

ФИЛОСОФІЯ И НАТУРАЛИЗМЪ.

а) Натурализмъ есть міропониманіе, присущее всякому наивному мыслителю, будь то первобытный человѣкъ, дикарь или представитель современнаго уклада жизни. Міръ представляется ему въ категоріи отдѣльной пространственно данной вещи и принимается такимъ, какимъ открывается непосредственно въ актѣ чувственнаго познанія. Окружающее состоитъ, по его мнѣнію, изъ матеріальныхъ, осязательно конкретныхъ сущностей, живущихъ во внѣшнемъ и чуждомъ ему пространствѣ и обладающихъ отъ себя тѣми свойствами и особенностями, въ одѣяніи которыхъ онъ ихъ воспринимаетъ. Въ той же самой чувственной схемѣ мыслитъ онъ себѣ и все сверхчувственное—само пространство, время, міръ какъ цѣлое, основные элементы космической жизни, Бога и душу, себя и т. п. Все это суть предметы, наглядно существующіе и пространственно опредѣленные. Сущее всегда дано, стало быть, наивному натуралисту въ проэкціи, перспективно, какъ совокупность пространственно-субстанціальныхъ вещностей, какъ natura naturata. И границы чувственной природы являются одновременно и границами его міропредставленія.

б) Такая точка зрѣнія философски совершенно непріемлема уже потому, что она не только ничего не объясняетъ, а даже, наоборотъ, затрудняетъ всячески пониманіе Сущаго. На самомъ дѣлѣ! Если все въ мірѣ должно быть мыслимо въ пространственной формѣ, то такой же участи подвергается и само пространство, которое въ свою очередь требуетъ новаго пространства; и такъ in infinitum.—Если все въ мірѣ есть пространственная данность, то не можетъ существовать отдѣльной вещи; ибо, чтобы быть отдѣльной, она должна быть отграничена отъ всего иного, въ томъ числѣ и отъ самой границы, данной тоже, какъ нѣчто пространственное; и такъ in infinitum и безъ надежды придти къ какому-либо результату.—Если все въ мірѣ опредѣлено чувственнымъ качествомъ,

то не можетъ быть самостоятельныхъ предметныхъ сущностей, ибо каждая изъ нихъ состоитъ изъ нѣсколькихъ свойствъ чувственнаго характера, исключающихъ другъ друга всецѣло въ виду своей чувственной односторонности и потому недопускающихъ никакого объединенія.—Если все въ мірѣ пространственно, вещно и наглядно, то неразрѣшимы софизмы Зенона: Ахилессъ не можетъ догнать черепахи, ибо разстояніе между ними дѣлимо in indefinitum; стрѣла не можетъ летѣть въ воздухѣ, ибо въ каждый данный моментъ она покоится; никакого движенія вообще не существуетъ, ибо всякое движеніе есть перемѣна, предметъ же можетъ двигаться лишь въ томъ случаѣ, если будетъ въ себѣ неизмѣненъ.—Если все въ мірѣ чувственно и матеріально, то совершенно непостижимы душа человѣческая и божественное начало; ибо не душу свою имѣетъ передъ собою дикарь, когда видитъ въ водѣ отображеніе своего тѣлеснаго облика; ибо нѣтъ ничего святого въ томъ чурбанѣ, который сработанъ руками человѣческими изъ куска дерева или камня[1]).

Сверхъ того,—и это особенно важно,—наивно-натуралистическая точка зрѣнія совершенно иллюзорна: ея міръ лишенъ всякаго трансубъективнаго значенія, распадается на чисто-субъективные элементы и исчерпывается ими до конца. И, прежде всего, это касается чувственныхъ качествъ, которыя, какъ таковыя, являются простыми переживаніями созерцателя и имѣютъ исключительно психическій смыслъ. Ихъ очевидная несводимость ни на что физическое, ихъ мимолетность и неустойчивость, различіе ихъ у различныхъ или однихъ и тѣхъ же созерцателей при аналогичныхъ обстоятельствахъ, затѣмъ, факты патологическаго характера, явленія сна и пр., служатъ тому несомнѣннымъ доказательствомъ. Матеріалистическое утвержденіе, что цвѣтъ есть опредѣленное колебаніе частичекъ эѳира,—такой же nonsens, какъ деревяннсе желѣзо или кислая сладость.—Равнымъ, образомъ исключительно субъективное значеніе имѣетъ и чувственная пространственность наивнаго созерцанія, являя собою лишь непремѣнный познавательный usus человѣческаго духа. Ибо нигдѣ не дана она человѣку, какъ отдѣльный чувственный предметъ, всегда обнаруживается въ связи съ чувственными качествами, при ихъ удаленіи всегда безслѣдно исчезаетъ, а при положеніи въ транссубъективное становится метафизическимъ гипостазомъ, отягчаемымъ вышеуказаннымъ противорѣчіемъ и многими другими. Вѣдь реалистически утверждать, что пространственность находится

[1]) Plato: Theaet. 151c—187a; Aristotelis Met. I, 3—10, III 2—6, VII, XII, XIV. Kant: Kritik d. r. Vernunft B. 448—595; Herbart: Samtl. Werke IV s. 54 ff, 146 ff.; Bradley: Appearance and Reality² (1908) p. 11—74, 121—132, 359—400; Taylor: Elements of Metaphysics² (1909) p. 104—157, 198—278.

чувственно внѣ созерцателя такъ же безсмысленно, какъ утверждать, что красный цвѣтъ чувственно-данной вещи не есть красный цвѣтъ ея воспріятія.—Точно такъ же лишена всякой транссубъективности и субстанціальная вещность или предметность чувственнаго воспріятія. Во-первыхъ, при разложеніи этого послѣдняго на его психическіе моменты, она безслѣдно исчезаетъ, объективно-чувственно, значитъ, не присутствуя въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ. Во-вторыхъ, она тѣмъ не менѣе постоянно налична въ этомъ опытѣ нечувственнымъ образомъ. И, въ-третьихъ, этотъ нечувственный образъ ея наличности не можетъ быть отнесенъ на счетъ внѣ-субъективнаго фактора, ибо въ такомъ случаѣ не только было бы непонятно проникновеніе внѣ-субъективнаго начала въ субъективную сферу вообще, но и само натуралистическое міровоззрѣніе оказалось бы разрушеннымъ, допуская вопреки себѣ самому какую-то сверхчувственную объективность. Утвержденіе существованія трансцендентной вещи въ себѣ совершенно абсурдно, съ точки зрѣнія наивнаго реализма; ибо, съ одной стороны, допуская ее, нельзя не спросить себя о томъ, гдѣ же она находится; ибо, съ другой стороны, объ этомъ никакъ нельзя спрашивать, признавъ, наивно-реалистически міръ чувственно ограниченнымъ и тѣмъ исключивъ всякую возможность какого-либо иного «гдѣ»[1]).—Наконецъ, и перспективизмъ чувственнаго міропониманія обладаетъ исключительно-субъективнымъ значеніемъ. Онъ всецѣло опирается на игру воображенія, безсознательно направляющагося на непосредственныя чувственныя переживанія и тѣмъ ихъ quasi-проэцирующаго во внѣ. Въ дѣйствительности же, никакое психическое состояніе, никакой психическій актъ, не можетъ ничего никуда проэцировать, от-метывать или от-брасывать (ob-jectiviren). Ибо, чтобы проэцировать во-внѣ, проэцирующее должно быть непрерывно связано съ проэцируемымъ, значитъ и съ самимъ, это послѣднее въ себѣ принимающимъ, «внѣ»; между тѣмъ, психическое, являющееся въ данномъ случаѣ проэцирующимъ, можетъ быть связано вообще только съ психическимъ;—связь психическаго съ непсихическимъ безсмысленна, невѣроятна; стало-быть, либо цѣль достиженія проэкціи, «внѣ», непсихична и проэцирующимъ актомъ не достигается; либо это «внѣ» тоже психично и никакой проэкціи вообще не происходитъ—въ обоихъ случаяхъ проэкціонизмъ, значитъ, совершенно иллюзоренъ. Вещный, субстанціаль-

[1]) См. Descartes Medit. 1 и 3, Hume, Treatise. B. I P. I Sect. 2, 7; II Sect. 2, 3, 4, 5, 6; III Sect. 1, 2, 8, 10, 12, 14; IV Sect. 2. Fichte: Sämtl. Werke II s 200—247; Herbart: Samtl. Werke (Hrsg. von Kehrbach) IV s. 59 ff. J. St. Mill: An Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy[3] (1867) p. 219 ff, Spir: Gesaml. Werke I[4]. s. 345—384.

ный міръ наивнаго реалиста есть міръ фантазій, выдумокъ, самодѣльныхъ и совершенно неправдоподобныхъ построеній[1]).

в) Эта внутренняя несостоятельность грубо-примитивнаго натурализма была сознана философской мыслью еще на зарѣ ея самостановленія: въ лицѣ Сократа міръ вещей встрѣтилъ безпощаднаго, равно теоретическаго и практическаго сокрушителя своихъ предразсудочныхъ схемъ и фантазій, вдохновеннаго проповѣдника царства духа и свободы, властно призвавшаго человѣчество къ самопознанію. И съ тѣхъ поръ наступленіе каждаго новаго подъема въ философскомъ творчествѣ знаменовалось обновленнымъ героическимъ усиліемъ преодолѣть деспотизмъ пространственной вещности, заполоняющей собою сферу жизни и оттуда всегда снова перебрасывающейся въ сферу философіи во времена упадка ея силъ. Именно таковъ философскій смыслъ религіозной проповѣди и личной исторіи Іисуса Христа, обращающей человѣка отъ тѣла къ духу. Именно таковъ внутренній смыслъ того методическаго скептицизма, которымъ открылъ Декартъ начало новой философской эры. И въ окончательномъ низверженіи грубаго догматизма чувственной вещи заключается вся великая гносеологическая заслуга Канта, закрѣпленная навѣки могучей идеалистической проповѣдью Фихте, Гегеля и Когена.— Но уничтожить грубое проявленіе натуралистическаго предразсудка еще не значитъ сдѣлать все. По лицу всей исторіи философской мысли разсыпаны многочисленныя и многообразныя обнаруженія частичнаго или утонченнаго и замаскированнаго натурализма. Такъ Патристика, догматизируя символику Христа, представляетъ себѣ Бога всегда во образѣ человѣческомъ, иногда даже облекая Божественныя лица въ самую наглядную тѣлесность и вещественность. Такъ, и Декартъ, и Лейбницъ, и Кантъ, и Когенъ односторонне разсматриваютъ сущее въ категоріи Бытія, насаждая тѣмъ своего рода критическій натурализмъ. Такъ, Гербартъ, Лотце и нѣкоторые изъ современниковъ (Шуппе, Ремке, Риль) въ своихъ философскихъ спекуляціяхъ исходятъ изъ Даннаго, ухищренно универсализируя и формалистически опустошая его, но нисколько не избѣгая тѣмъ натурализма самой данности, какъ таковой, являющейся ничѣмъ инымъ, какъ только болѣе субъективистической формулировкой перспективизма вещности. Чтобы уничтожить

[1]) См. Spinoza: Opere (rec. Van Vloten et Land) vol. I p. 73 ss., 108 ss , 276. Maimon: Versuch uber die Transcendentalphilosophie (1790) s. 18 ff., 70 ff., 168—226, 257 ff , 302; Die Kategorien des Aristoteles (1794) s. 161, 173, 227 ff.; Versuch einer neuen Logik (1794) s. 206 ff., 225 f., 241 f., 319, 328, 366, 370, 410. Aenesidemus (1792) s. 220—275. Lichtenberg: Vermischte Schriften 2-er Theil (1817) s. 61 f; Nietzsche: XI s. 3, 21, 147, 278; XII s 36; XIV s. 7, 13, 89, 329.

натурализмъ и въ этихъ утонченныхъ его формахъ, необходимо ясно сознать его систематическое происхожденіе. А это приводитъ непосредственно ко второму предразсудку,—къ антропоморфизму.

ФИЛОСОФІЯ И АНТРОПОМОРФИЗМЪ.

Дѣйствительно, міръ представляется наивному реалисту всѣхъ формацій совокупностью самостоятельныхъ, субстанціальныхъ вещностей только потому, что онъ, самъ того не сознавая, истолковываетъ свои чувственныя впечатлѣнія по схемѣ смутнаго еще въ немъ внутренняго опыта. Безсознательно переживая въ себѣ самомъ постоянство и самостоятельность личности, онъ умѣетъ, однако, выразить это только на языкѣ чувственно-пространственныхъ данныхъ, приписывая имъ отъ себя сущностность и субстанціальность. Живя безсознательно въ атмосферѣ духовной самодѣйственности и живой актуальности, онъ въ состояніи, однако, передать ихъ только въ формѣ пространственно матеріальнаго движенія и дѣйствованія вещей. Если чувственныя данныя и господствуютъ надъ его міропониманіемъ, они все же перерабатываются имъ инстинктивно согласно живущимъ въ немъ внутреннимъ маштабамъ. Не постигнувъ еще въ себѣ самомъ человѣка, онъ субстанціализируетъ, тѣмъ не менѣе, все остальное именно потому, что является человѣкомъ.

а) Антропоморфизмъ знаменуетъ собою осознаніе такого положенія вещей,—приведеніе невысказаннаго къ полной высказанности. Міръ изъ совокупности пространственно вещныхъ сущностей, матеріальныхъ и косныхъ, становится въ глазахъ антропоморфиста царствомъ живыхъ, волюнтарныхъ началъ, какъ бы сообществомъ разнокалиберныхъ и разноцѣнныхъ человѣческихъ сущностей. Человѣкъ узнаетъ себя во всемъ окружающемъ; Сущее открывается ему, какъ что-то родственное, родимое, ему подобное. Матеріальность и пространственная вещность отступаютъ на задній планъ передъ актуальностью, органичностью, жизненностью. Пространственная ограниченность и механическая подвижность смѣняются безграничностью міровыхъ горизонтовъ и витальной моторностью мірового существованія. Схема человѣка господствуетъ надо всѣмъ: и надъ вещами, и надъ землею, и надъ небеснымъ сводомъ, и надъ вселенной, и надъ душою, и надъ Богомъ. Все это—человѣкоподобныя. За предѣлами человѣкоподобія нѣтъ ничего.

б) Такая точка зрѣнія философски совершенно недопустима; и прежде всего потому, что она только затрудняетъ задачу опознанія

Сущаго. Дѣйствительно! Если Единый, Всевышней Богъ человѣкоподобенъ, то онъ тваренъ, есть продуктъ, не начало творчества, т.-е. предполагаетъ собою снова Бога; и такъ, in infinitum.—Если вещи, земля, небо, звѣзды, весь міръ, человѣкоподобны, то они свободны, произвольны въ своихъ поступкахъ; земля можетъ и не вертѣться вокругъ своей оси; солнечная система можетъ и не двигаться вокругъ солнца; предметы, будучи брошены, могутъ и не падать на землю; энергія можетъ и не сохраняться и т. д. и т. п.; однимъ словомъ, Бытіе принимаетъ хаотическій, безпорядочный, безсмысленный характеръ.—Если все вещественное и матеріальное человѣкоподобно, его нельзя ни разложить, ни сложить обратно физико-химическимъ образомъ, ибо оно и есть и не есть сразу вещественное и матеріальное.—Если всѣ предметы на подобіе человѣка по существу своему и изначально духовны, волюнтарны, творчественны, то нѣтъ никакой внутренней надобности въ ихъ матеріализаціи и совсѣмъ непонятенъ переходъ отъ ихъ сущностной духовности къ ихъ феноменальной вещности.—Если внѣшній пространственно-предметный міръ есть всего лишь обнаруженіе единаго духовно-творческаго начала, то одинаково непонятно и то, зачѣмъ ему это ему самому противорѣчащее самопроложеніе изъ существующаго въ только—кажущееся, и то, какимъ образомъ оно въ состояніи реализировать это самопроложеніе, и то, почему для этого избирается постепенный рядъ черезъ Логосъ, небесное царство, міровую душу, земную душу и душу человѣка; какъ-будто не одинаково противорѣчивъ переходъ отъ духовнаго къ матеріальному, отъ пространственно-коснаго къ актуальному, и при помощи вставныхъ звеньевъ и безъ нихъ, и черезъ посредство Сына Божія, μέγας ἄνθρωπος'а и animale immenso, и посредствомъ простого скачка?

Но мало того! Антропоморфистическое истолкованіе Сущаго совсѣмъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, только сгущая и подчеркивая субъективизмъ наивнаго реализма своей выявленной провинціальной односторонностью. И прежде всего, антропоморфизмъ цѣликомъ принимаетъ наивно реалистическое представленіе міра въ категоріи внѣшней перспективистической вещности; онъ только возводитъ вещность, такъ сказать, въ душевнообразную степень, на мѣсто матеріальной вещи ставитъ вещь духовную; потому всѣ аргументы, вскрывающіе внутренній субъективизмъ наивнаго реализма, остаются и здѣсь въ полной силѣ.—Превращая, далѣе, вещность наивную въ вещность душевнообразную онъ только удвояетъ субъективизмъ вещности; ибо творческвенное и волюнтарное истолкованіе существа вещи вводится имъ по прямой аналогіи съ переживаніемъ своей собственной душевной сущности, т.-е.

вещность уже открыто и сознательно приводится къ знаменателю субъективно-душевныхъ состояній.—Сообщая, далѣе, интроэкціей душевныхъ явленій въ вещь (или, вѣрнѣе, за ея вещную видимость и ей въ фундаментъ) уже самой душевной жизни субстанціальную вещность, антропоморфизмъ возводитъ субъективизмъ міропредставленія въ кубъ, ибо ко внѣшнему и наивному субстанціализму вещи присоединяетъ по его образу и подобію созданный внутренній субстанціализмъ духа; интроэкція есть лишь спиритуальная трансскрипція наивно-матеріальнаго персепективизма вещи и является результатомъ простого усложненія дѣятельности воображенія, его запутанной произвольной игры съ психическими переживаніями.—Представляя, наконецъ, всѣ моменты Сущаго въ спиритуально-вещной категоріи человѣчности, антропоморфизмъ тѣмъ глубоко извращаетъ и колоссально обѣдняетъ его, суживаетъ горизонты міропониманія, однообразитъ многообразное. Богъ во образѣ человѣческомъ не есть уже Божественное начало, а идолъ, религіозная фантазія, пародія на подлинно-божественное. Міръ въ схемѣ человѣкоподобнаго существа не есть уже міръ, утерявъ цѣлый рядъ своихъ характерныхъ признаковъ и подчиняясь фантастическому гипостазу только одного изъ нихъ во все цѣлое. Человѣкъ, будучи сдѣланъ центромъ и прототипомъ существованія, не есть уже человѣкъ, ибо этотъ новый метафизическій смыслъ человѣчности совершенно затушевываетъ собою ея первоначальное естественное душевно-біологическое значеніе [1]).

в) Эта внутренняя предразсудочная односторонность антропоморфизма была сознана относительно очень поздно философской мыслью. На всемъ протяженіи своей исторіи отъ софистовъ и до поздняго Ренессанса философія догматично питалась антропоморфистической схемой, культивируя въ ея терминахъ принципъ спиритуальной, творческой вещности. Сократъ, Платонъ, Аристотель, Христосъ, Плотинъ, Августинъ, Фома Аквинскій, Бруно,—всѣ они стоятъ съ непоколебимымъ упорствомъ въ руслѣ антропоморфистическаго космизма, не будучи въ силахъ преодолѣть господства вещности въ ея душевнообразномъ выступленіи. Только съ

---

[1]) См. Spinoza: Opera I p. 50 s, 69 s; Kant: Kritik d. r. Vernunft B. 399—432, 595—730; Hegel: Sämtl. Werke I s. 3—153; VII Th. 2 §§ 388—482; Herbart: Sämtl. Werke V. s. 237—280; VII s. 138—227; VIII s. 198—233; Bradley: Appearance and Reality p. 75—120, 295—358, 455—510; Spir: Gesaml. Werke I s. 449 ff.; Avenarius: Der menschliche Weltbegriff² (1905) s. 25—93; Taylor: Elements of Metaphysycs p. 334—358, 380—415.—«Vom Wir oder Ich aus gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine uber Ich. Demzufolge hàngt die Frage uber die Mòglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zugrunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen kónne» (см. Fichte: Nachgel. Werke II s. 237).

расцвѣтомъ философскаго мышленія въ новое время антропоморфистическая схема начинаетъ мало-по-малу подаваться подъ напоромъ все болѣе углубляющей себя критически философской мысли. Уже Декартъ, а за нимъ Локкъ, Беркли, Шотландцы, Юмъ, быстрыми шагами ведутъ философію къ трансцендентальному критицизму Канта. Здѣсь впервые антропоморфистическому предразсудку наносится смертельный ударъ принципіальнымъ анализомъ: подъ напоромъ критической мысли вмѣстѣ съ вещностью матерьяльной падаетъ и представляющая ея внутреннюю основу вещность спиритуальная. Неокантіанство старое и неокантіанство новѣйшее служатъ одинаково лишь закрѣпленію и упроченію этого великаго достиженія.—Но уничтожить грубо-вещное обнаруженіе антропоморфизма еще не значитъ окончательно преодолѣть эту могущественную въ человѣкѣ тенденцію мысли вообще. Исторія философіи знаетъ не мало его частныхъ, утонченныхъ и скрытыхъ проявленій.—Такъ Лейбницъ, Гербартъ, Лотце, Ренувье, истолковываютъ Сущее, какъ царство независимыхъ спиритуальныхъ сущностей, утверждая тѣмъ, несмотря на отсутствіе у нихъ всякаго сколько-нибудь явнаго догматизма вещи, антропоморфизмъ своеобразной формаціи. Такъ итальянскій и нѣмецкій теизмъ 19-го столѣтія, выдвигая доктрину божественнаго творчества и земной сотворенности, зачастую чисто-діалектически раскрывающую сущность міра, стоитъ по существу своему на основаніи чрезвычайно-дифференцированнаго антропоморфистическаго міропониманія. Такъ творческій волюнтаризмъ, зародившійся въ спекуляціяхъ Фихте, Шеллинга, Шопенгауера и Гартманна, проповѣдуетъ нынѣ устами Вундта, Ройса, Бергсона, Лопатина, утонченную, критически-пересмотрѣнную доктрину античнаго спиритуалистическаго космизма, всѣмъ своимъ корпусомъ опираясь въ концѣ концовъ на понятіе человѣка. Такъ, наконецъ, выступающая нынѣ на авансцену философія цѣнностей означаетъ, по существу, формалистически-замаскированное стараніе въ лицѣ объективной цѣнности вновь оживить тѣнь спиритуалистической вещности. Чтобы преодолѣть антропоморфизмъ и въ этихъ утонченныхъ его видоизмѣненіяхъ, необходимо уразумѣть его систематическіе истоки. А это приводитъ непосредственно къ третьему предразсудку,—къ психологизму.

ФИЛОСОФІЯ И ПСИХОЛОГИЗМЪ.

И, на самомъ дѣлѣ, антропоморфистическое міропониманіе во всѣхъ его формахъ и оттѣнкахъ возможно только потому, что познающій безотчетно полагаетъ въ его основаніе данныя самопознанія и самочувствова-

нія, заполняетъ все его содержаніе матеріаломъ внутреннихъ психическихъ переживаній и, самъ того не сознавая, разсматриваетъ Сущее во всѣхъ его моментахъ и проявленіяхъ, какъ психическое бытіе, какъ многообразное существованіе душевныхъ явленій. Безсознательной проэкціей этихъ послѣднихъ создается пространственный перспективизмъ, вещность внѣшняго міра; безсознательной интроэкціей въ гипостазированныя вещи вкладывается, затѣмъ, душевная жизнь, способность дѣйствія и переживанія; и, наконецъ, повторной столь же безсознательной проэкціей актуалистическаго, самостнаго самочувствія интроэзированной психической жизни сообщается субстанціально-вещный характеръ: она становится центромъ мірозданія.

а) Психологизмъ означаетъ собою осознаніе такой досознательной подоплеки антропоморфистическаго міропредставленія. Онъ, такъ сказать, деэцируетъ психическія переживанія изъ ихъ гипостазическаго плѣненія обратно въ лоно непосредственной душевной жизни, приводитъ фантастическое и мнимое къ ихъ естественно-дѣйствительнымъ началамъ. Существуетъ, въ подлинномъ и непосредственномъ смыслѣ слова есть, только психическое, только душевная жизнь. Все остальное: пространственно - данныя вещи, органическія образованія, общественныя учрежденія, образцы Прекраснаго, Божественное Начало, Справедливость содержанія научной мысли и т. д., все это — обнаруженія душевнаго существованія, разложимыя безъ остатка на чисто-психическіе моменты. Даже само человѣческое я, сама душевная субстанція есть, въ конечномъ счетѣ, не что иное, какъ особенная группировка психическихъ переживаній, особый комплексный психическій фактъ, своеобразное едино-множественное душевное переживаніе. Сущее феноменалистично отъ начала и до конца. Въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ психическихъ явленій. Всякая иная дѣйствительность, всякій иной способъ существованія, есть результатъ фантазіи, произвольной и лживой игры воображенія, т.-е. извращенный продуктъ все той же психической жизни.

б) Такая точка зрѣнія никакъ не можетъ удовлетворить философское мышленіе, ибо, вмѣсто уясненія основныхъ трудностей и темнотъ, она приноситъ съ собою только ихъ еще большее затемненіе. И дѣйствительно! Если все Сущее есть, по природѣ своей, совокупность психическихъ явленій (переживаній), то совершенно неизбѣжнымъ представляется усвоеніе психологической точки зрѣнія и психологическаго метода во всѣхъ его сферахъ, моментахъ и уголкахъ. Это значитъ, что явленія, разрабатывавшіяся до сихъ поръ физикой, химіей и т. д., должны перейти въ вѣдѣніе психологіи, которая лучше и непосредственнѣе сумѣетъ проникнуть въ сущность паденія тѣлъ, скорости свѣта, въ при-

роду радія, кристалловъ и т. п. и установить ихъ основные подлинные законы. Все физическое, химическое, біологическое и т. д. должно быть изучаемо въ конечномъ счетѣ психологически. Вотъ къ какому абсурду ведетъ крайній психологизмъ, будучи додумываемъ до конца!—Если все Сущее безъ остатка исчерпывается психологической феноменальностью, то психической должна быть признана, между прочимъ, и истинность, являясь нѣкоторымъ спеціальнымъ сочетаніемъ опредѣленныхъ психическихъ элементовъ или же первичной характеристикой опредѣленнаго класса психическихъ переживаній. Но въ такомъ случаѣ неразрѣшимъ вопросъ о томъ, какъ быть съ истинностью самихъ психическихъ феноменовъ, съ истинностью тѣхъ самыхъ психическихъ элементовъ, изъ которыхъ согласно психологическому міропониманію слогается феноменъ истинности, однимъ словомъ, съ истинностью «истинности»?—Равнымъ образомъ, какъ быть съ законами психическихъ феноменовъ? Представляютъ они собою тоже нѣчто психически-феноменальное? Такъ должно быть, если руководствоваться основной максимой психологизма, положеніемъ о совершенной психичности Сущаго. Но, вѣдь, тогда законы, будучи явленіями, потребуютъ для себя новыхъ законовъ; и такъ in indefinitum.

Но помимо всего этого, психологистическая точка зрѣнія просто невѣрна. И, прежде всего, она фундаментально заблуждается относительно своего объективизма. Избирая своимъ основнымъ критеріемъ и своей послѣдней данностью психическій феноменъ (переживаніе), она опирается на самое ненадежное, неустойчивое, мгновенное, неопредѣленное, капризное, безформенное и неуловимое изо всего, что есть въ мірѣ. Уравнять Сущее съ бытіемъ переживанія значитъ превратить его въ калейдоскопическій хаосъ состояній, значитъ релативизировать его самымъ безпощаднѣйшимъ образомъ, значитъ оклеймить его, какъ иллюзію, фантастическій образъ, сновидѣніе.—Во-вторыхъ, психологизмъ ошибается и относительно своей побѣды надъ натурализмомъ, надъ субстанціальной вещностью. Правда, приводя Сущее къ знаменателю психическаго феномена, онъ освобождаетъ его отъ перспективистической субстанціальности всѣхъ родовъ, но такое освобожденіе обходится ему недешево, ибо субстанціальность тотчасъ же возрождается въ лицѣ самого десубстанціализированнаго феномена; и въ двухъ отношеніяхъ. Съ одной стороны, феноменъ этотъ берется психологизмомъ, какъ данность, правда, данность уже не перспективно-вещная, а непосредственно-переживаемая, но все же, какъ данность, чѣмъ возсоздается перспективизмъ внутри самой непосредственности; чѣмъ переживаніе какъ бы разсѣкается надвое: на то, что дано, и на то, чему дано. Психологизмъ возрождаетъ,

такимъ образомъ, во всей цѣлости наивно-реалистическую точку зрѣнія. Съ другой стороны, онъ механизируетъ психическую жизнь, разлагаетъ ее на изначальные элементы, стремится понимать ее въ схемѣ нѣсколькихъ обособленныхъ ея моментовъ или какого-нибудь одного изъ нихъ и тѣмъ формалистически опустошаетъ и обезцвѣчиваетъ ея непосредственную качественность. Деэкція, возвратъ отъ перспективизма къ его психическимъ началамъ, оборачивается, стало-быть, въ рукахъ психологизма повтореніемъ того же самаго предразсудка: онъ проэцируетъ субстанціальность внутрь психическаго въ формѣ элементарнаго начала, оставляя въ противоположность ему на поверхности сложныя психическія образованія. Такъ бываетъ не только при психологизмѣ сенсуалистическомъ, составляющемъ Сущее изъ субстанціализированныхъ ощущеній, не только при психологизмѣ интеллектуалистическомъ, слогающемъ его изъ монадологизированныхъ представленій, но и при психологизмѣ волюнтаристическомъ, признающемъ за основной конструктивный элементъ Сущаго волю; въ равной степени такъ бываетъ и при модномъ нынѣ психологизмѣ импрессіонистическомъ, истолковывающемъ Сущее по схемѣ переживанія, какъ такового. Всюду психическое представляется, въ концѣ концовъ, мозаистически; всюду царитъ старый, хотя и утонченный, натурализмъ.—Наконецъ, въ третьихъ, психологизмъ грубо заблуждается въ своемъ уравненіи Сущаго съ психическимъ. Вѣдь это послѣднее представляетъ собою, на дѣлѣ, только одинъ изъ моментовъ Сущаго, болѣе того, только одинъ изъ моментовъ одной изъ основныхъ его сферъ, сферы Бытія. Ни Прекрасное, Добро, Святое съ одной стороны, ни физическое, химическое, органическое—съ другой, не имѣютъ ничего общаго съ психическимъ феноменомъ, не являясь ни ощущеніями, ни представленіями, ни мыслями, ни актами воли, ни эмоціональными переживаніями. Какая безпредѣльная разница, напримѣръ, между творческими или сотворческими переживаніями лунной сонаты Бетховена и ея внутренней музыкальной структурой; или же между мысленнымъ представленіемъ дифференціала и самимъ дифференціаломъ! Вѣдь, творческое переживаніе или мысленное представленіе можно пережить, въ то время какъ ни соната Бетховена, ни дифференціалъ математики никогда и никѣмъ не были и никогда и никѣмъ не будутъ пережиты, какъ переживанія, т.-е. въ прямомъ смыслѣ этого слова, всегда оставаясь тѣмъ, что они есть. Психологизмъ зиждется въ данномъ случаѣ цѣликомъ на двусмысленности слова переживаніе, которое обозначаетъ одновременно и самую психическую переживаемость переживанія и объективную наличность чего-либо вообще. Другими словами, психологизмъ не различаетъ между психическимъ состояніемъ

и значимымъ смысломъ; въ чемъ натурализмъ его обнаруживается только съ новой силой[1]).

в) Эта основная ошибочность послѣдовательно-проводимаго психологизма была сознана философской мыслью лишь совсѣмъ недавно. Правда, и психологизація Сущаго и ея отверженіе извѣстны въ исторіи философіи уже издревлѣ. Скептицизмъ софистовъ и борьба Сократа за абсолютное— тому лучшее доказательство. Но въ окончательно-сложившейся и до конца развернутой формѣ психологизмъ былъ и высказанъ и отвергнутъ только на рубежѣ XIX столѣтія. Юмъ и Кантъ — вотъ два гигантскихъ символа, вокругъ которыхъ группируются судьбы психологистическаго предразсудка. Находя въ лицѣ Юма свое высшее и наинтенсивнѣйшее утвержденіе, предразсудокъ этотъ вслѣдъ за тѣмъ и благодаря тому въ лицѣ Канта по существу дѣла преодолѣвается навѣки. Трансцендентальная природа Сущаго, лишь смутно предносившаяся взорамъ нѣкоторыхъ схоластовъ, затѣмъ Спинозы, Лейбница и Вольфа, будучи противопоставлена самому крайнему психологистическому натурализму, выявляется въ философскихъ спекуляціяхъ Канта съ необычайной силой и ясностью. Сущее не есть нѣчто психическое, какъ не есть оно нѣчто пространственно-вещное или антропоморфное, — вотъ та истина, которую знаютъ и которой руководствуются на протяженіи всего XIX столѣтія продолжатели великаго дѣла Критики чистаго Разума, т.-е. критики изначальныхъ предразсудковъ.—Но преоборотъ грубое и крайнее обнаруженіе психологистической догмы еще не значитъ парализовать ея вліяніе до конца и всецѣло: философія всего XIX вѣка и начала XX полна безконечнымъ множествомъ концепцій, культивирующихъ психологизмъ утонченно, частично или замаскированно. Такъ прежде всего самъ Кантъ, а за нимъ и его великіе послѣдователи, глубоко повинны въ психологистическомъ маскарадѣ; ибо всѣ они, сознательно или безсознательно, полагаютъ въ основаніе своей трансцендентальной

---

[1]) Kant: Kritik d. r. Vernunft B. 129—169, A. 396—402; Herbart: Sämtl Werke: II s. 259, 277; IV s. 8, 50 f., 78; VII s. 159 f.; VIII s. 235; Rosmini: Nuovo Saggio sull'origine delle idee[6] I p. XXX s., III p. 117 ss.; Gioberti: Introduzione allo studio della filosofia II (1846) p. 61 ss., 121 ss.; Della protologia (1861) I p. 44 ss.; Bolzano: Wissenschaftslehre (1837) I s. 76—212; Husserl: Logische Untersuchungen I (1900) s. 50—227, II (1901) s. 92 ff.; Frege: Grundgesetze der Arithmetik I (1893) s. V—XXVI; Cohen: Logik der reinen Erkenntniss (1902) s. 509 ff.; Russell: The Principles of Mathematics I (1903) p. 451.—«Denn mit den einzelnen Subjecten und Objecten und ihren psychologischen Erscheinungen und Unterschieden hat es keine Transcendental-Philosophie zu tun» (см. Fichte: Sämtl. Werke II s. 140).

конструкціи психологическія схемы[1]). Такъ, цѣлый рядъ мыслителей, начиная Фрисомъ и кончая Вундтомъ, Эрдманномъ, Дильтеемъ, Липпсомъ, Мейнонгомъ, откровенно заявляютъ о томъ, что философія должна основываться на психологіи. Такъ, поборники критическаго возрожденія метафизики съ Лотце, Ройсомъ, Бергсономъ и Лопатинымъ во главѣ продолжаютъ еще попрежнему аппелировать къ непосредственному переживанію, какъ къ высшей доступной человѣку дѣйствительности. Такъ, наконецъ, самые крайніе защитники трансцендентализма и самые крайніе представители антипсихологизма: Бредли, Когенъ, Шуппе, Риккертъ, Гуссерль, Ласкъ, то открыто, то безсознательно, то замаскированно, прибѣгаютъ и къ психологическому методу и къ психологическимъ схемамъ, и къ психологическому переживанію въ своихъ стараніяхъ постигнуть подлинную сущность Трансцендентальнаго. Интуитивизированное Абсолютное Бредли, чистое мышленіе Когена, предѣльная данность сознанія у Шуппе, трансцендентная цѣнность Риккерта, феноменологическій методъ Гуссерля, натуралистическая дуалистичность Сущаго у Ласка,—все это психологизированныя конструкціи Трансцендентальнаго. Чтобъ преодолѣть психологизмъ и въ этихъ его до чрезвычайности дифференцированныхъ формахъ, необходимо взять его въ его систематическомъ началѣ. А это непосредственно переводитъ въ сферу четвертаго предразсудка,—въ сферу интенціонализма.

ФИЛОСОФІЯ И ИНТЕНЦІОНАЛИЗМЪ.

Дѣйствительно! Психологистическое истолкованіе Сущаго возможно вообще только потому, что Сущее и въ своемъ цѣломъ и въ отдѣльныхъ моментахъ своихъ берется познающимъ безсознательно, какъ нѣчто съ сознаніемъ такъ или иначе, имманентно или трансцендентно, сопряженное, а сознаніе въ свою очередь безсознательно всегда такъ или иначе сопрягается съ чѣмъ-то, ему либо имманентно, либо трансцендентно даннымъ. Самъ того не сознавая, познающій всегда утверждаетъ сознаніе, какъ ка-

---

[1]) См. объ этомъ: Hegel: Samtl. Werke I s. 13 f., 27 ff., 116—157; Fries: Polemische Schriften (1824) I s. 4—90, 228—280; Herbart: Sämtl. Werke VII s. 138 ff.; VIII s. 198 ff.; ср. также: Schelling. Sämtl. Werke. 1 Abth. II s. 68, 72, 240; IV s. 109 ff.; V s 274; VII s. 337 ff.; X s. 231 f.; 2 Abth. III 245 f.

кой-то задній фонъ познаваемыхъ предметовъ, а эти предметы осмысливаетъ, какъ многообразіе, исполняющее собою «водоемище» сознанія. Такая изначальная присущность сознанію и потребность въ немъ, съ одной стороны, служитъ прямымъ скатомъ къ психологистической редукціи Сущаго вплоть до отожествленія его съ психическимъ (вѣдь данное сознанію переживается имъ,—стало-быть, есть его переживаніе, т.-е. предметы и содержанія сознанія суть психичности); съ другой стороны, она препятствуетъ даже самому крайнему и правомѣрному антипсихологизму обезопасить себя и укрѣпиться окончательно, ибо сохраняетъ въ той или другой формѣ связь непсихическаго съ психическимъ. И та же самая изначально-безсознательная присвоенность сознанію несознательнаго и потребность несознательнаго въ сознаніи объясняетъ то, какъ возможна натуралистическая проэкція въ пространство, антропоморфистическая интроэкція въ проэцированную вещь сознательности и, наконецъ, обратная деэкція въ интроэцированную сознательность проэцированной первично во-внѣ вещности. Ибо всѣ эти натуралистически-психологистическія операціи коренятся въ томъ безсознательно-предразсудочнымъ влеченіи, которое испытывается сознаніемъ внутри себя по направленію къ предмету и предметамъ внутри себя по направленію къ сознанію.

а) Интенціонализмъ знаменуетъ собою осознаніе всѣхъ этихъ внутреннихъ и глубоко-запрятанныхъ взаимоотношеній. Онъ вскрываетъ и открыто постулируетъ послѣднія основанія всѣхъ трехъ предыдущихъ предразсудковъ, устанавливаетъ, такъ сказать, ихъ предразсудочное a priori, ихъ предразсудочныя универсаліи, выявляетъ и формулируетъ самую категорію ихъ предразсудочности. Сущее (предметъ познанія) дано всегда «въ» сознаніи, «интенціонально» ему, какъ «смыслъ», «содержаніе», какъ нѣчто «мнимое» въ познающемъ актѣ сознанія. Наоборотъ, сознаніе (познающій актъ его) всегда «интенціонировано», «направлено», «мняще», есть нѣкоторое «предвареніе» предмета. Сущее и сознаніе—это какъ бы два проявленія, какъ бы два названія, какъ бы двѣ стороны одного и того же, въ своей состоронности совершенно нераздѣльныя, другъ безъ друга неосуществимыя; хоть по своей внутренной сущности, тѣмъ не менѣе, и глубоко различныя и другъ отъ друга независимыя. Фактъ ихъ «сосуществованія» есть нѣчто изначальное, загадочно-чудесное; его можно только констатировать, описывать, сообщать; его нельзя ни объяснить ничѣмъ инымъ, ибо все остальное уже предполагаетъ его, ни разложить на болѣе элементарные составные моменты, ибо онъ—самое что ни на есть элементарное; ни отрицать, ибо на немъ держится все остальное: и сознаніе, и Сущее, и познаніе; ибо

вмѣстѣ съ нимъ должна рухнуть и самая возможность познавать, судить и отрицать [1]).

б) Такая точка зрѣнія нисколько не менѣе предразсудочна, темна и несостоятельна, чѣмъ всѣ три предыдущія. Она даже въ извѣстномъ смыслѣ еще предразсудочнѣе, темнѣе и несостоятельнѣе ихъ, ибо сознательно принимаетъ то, что послужило основой ихъ недостаточности и предполагалось ими безсознательно. И дѣйствительно! Если Сущее интенціонально, оно потому самому есть уже моментъ сознанія и не можетъ быть принципіально отъединено отъ психическаго. Ибо интенціональность его означаетъ собою его связанность съ сознательнымъ переживаніемъ, а всякая постоянная и потому конститутивная для двухъ какихъ-либо началъ связь своимъ достаточнымъ основаніемъ имѣетъ ихъ бо́льшую или ме́ньшую гомогенность. Тамъ, гдѣ начала абсолютно гетерогенны, исхожденіе изъ одного никакъ не можетъ привести къ другому, ни въ какомъ смыслѣ не будучи въ силахъ соприкоснуться съ нимъ; тамъ связь, отправляющаяся отъ одного изъ началъ и ему изначально-родственная, не достигаетъ другого начала именно потому, что у нея нѣтъ съ нимъ ничего общаго. Наоборотъ, если связь реализуется, это значитъ, что гдѣ-то, можетъ быть, въ какой-нибудь безконечно-малой точкѣ, произошло сліяніе, и что первично-раздѣльныя начала оказались, въ концѣ концовъ, по существу своему тожественными. Сущее и сознаніе, сталобыть, либо принципіально различны и не характеризуются интенціоналистически; либо они интенціоналистичны; но тогда Сущее неизбѣжно будетъ психологизироваться, а сознаніе, наоборотъ, субстанціалистически овеществляется.—Если Сущее-интенціональное и сознаніе-интенціонированное суть, по существу своему, двѣ стороны, два элемента, два проявленія или два названія одного и того же, то прежде всего совершенно непонятно, какъ одно и то же можетъ быть одновременно и не однимъ и тѣмъ же; а еще менѣе понятно, какъ, не будучи однимъ и тѣмъ же, оно является вдобавокъ не просто, а двояко-другимъ. Далѣе, будучи двумя сторонами и т. д. одного и того же, Сущее и сознаніе должны неизбѣжно имѣть что-либо общее; если же они имѣютъ между собою что-либо общее, то при ихъ (въ каждомъ изъ обоихъ случаевъ) принципіальной и единообраз-

---

[1]) Aristotelis Met. IV 6. 1010 b. 32.—Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904) s. 2, 19—20, 23—24, 53; Husserl: Logische Untersuchungen II (1901) s. 37 ff., 351 ff., 480—535 Lipps: Psychologische Untersuchungen I (1907) s. 2—18, 208 ff., 351 ff., Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874) s. 116. Schuppe: Erkenntnisstheoretische Logik (1878) s. 26—108; Royce: The World and the Individual I (1908) p. 265—382.

ной сущности это вообще является знакомъ ихъ полнѣйшей внутренней тожественности: Сущее и сознаніе перестаютъ существовать, какъ два начала, а вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и всякая надобность различать ихъ при помощи двухъ наименованій. Наконецъ, являясь двумя сторонами и с. д. одного и того же, Сущее и сознаніе непремѣнно предполагаютъ за твоими предѣлами наличность чего-то третьяго; ибо быть сторонами другъ друга они не могутъ именно потому, что представляютъ собою, все же, не одно и то же, а разное. Это третье, чтобъ быть подлинно-третьимъ, должно быть одинаково принципіально отлично и отъ Сущаго и отъ сознанія. Но, отличаясь отъ нихъ принципіально, оно не можетъ быть «ихъ» третьимъ и тожественнымъ; не отличаясь же отъ нихъ принципіально, оно представляется не только «ихъ» однимъ и тѣмъ же, но однимъ и тѣмъ же «съ» ними. А это значитъ, что его вовсе нѣтъ внѣ нихъ, что ничего третьяго вообще нѣтъ, такъ какъ оно тожественно съ ними, и что они сами тожественны другъ съ другомъ, такъ какъ суть стороны одного и того же, а это одно и то же есть и Сущее и сознаніе одновременно. [1]) —Если Сущее—интенціонально и отлично отъ интенціонированнаго, сознаніе не есть и никогда не можетъ стать моментомъ Сущаго. Въ такомъ случаѣ, или Сущее не есть Сущее, ибо существуетъ нѣчто внѣ его, ему чуждое, отъ него независимое; или, наоборотъ, нѣтъ никакого сознанія, ибо въ Сущемъ его нѣтъ, а Сущимъ исчерпывается все сущее. Чтобъ помочь себѣ въ этомъ положеніи, иногда утверждаютъ, что сознательность (интенціонированное) есть мнимость, кажимость, субъективное. [2]) Но вѣдь и субъективное субъективно существуетъ и, стало-быть, должно занимать свое мѣсто либо въ Сущемъ, либо внѣ его. Наконецъ, уступая давленію фактовъ и признавая, что сознательность тоже бываетъ дана интенціональ-

---

[1]) Въ такомъ случаѣ совершенно неправомѣрно ихъ различеніе, даже такое, какое мы находимъ у Avenarius'a, см. Der menschliche Weltbegriff[2] (1905) s. 129 f.; у Petzold'a, см. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung II (1904) s. 328; у Mach'a, см. Analyse der Empfindungen[4] (1903) s. 1—31, 277 ff.; у Schubert-Soldern'a, см. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie (1884) s. 2 ff., 51 f., 63 ff., 65—87, 326—349; у Rehmke, см. Die Welt als Wahrnehmung und Begriff (1880) s. 50, 52 ff., 275—298; Lehrbuch der allgemeinen Psychologie[2] (1905) s. 1—20, 73 ff.; у Bergson'a, см. Matière et Mèmoire[5] (1908) p. 1 ss., 65 s., 244 ss , 251—279; у Varisco, см. I massimi problemi (1910) p. 27—51, 195, 251 s., 267,; у Schuppe, см. Erkenntnisstheoretische Logik (1878) s. 60 ff.; у Wundt'a, см. System der Philosophie[3] I s. 76—205.

[2]) См. Natorp: Einleitung in die Psychologie (1888) s. 43—129; Schuppe: Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift f. imm. Philosophie I (1895) s. 37—76; Das System der Wissenschaften und das des Seienden, ibid. III (1898) s. 62—116; Munsterberg: Grundzüge der Psychologie I (1900) s. 44—103, 201 ff.

но и, такимъ образомъ, представляетъ собою моментъ Сущаго, попадаютъ въ еще болѣе трудное положеніе, ибо сознательность тогда двоится на сознательность въ интенціи и сознательность въ интенціональномъ, одновременно являясь и однимъ и тѣмъ же и діаметрально-противоположнымъ. [1])

Но помимо всѣхъ этихъ внутреннихъ противорѣчій и трудностей, интенціоналистическая точка зрѣнія наталкивается на одно гораздо болѣе существенное препятствіе, а именно: она совершенно неправдоподобна, невѣрна. И, во-первыхъ, не покидая позиціи интенціонализма и признавая, что интенціонированное и интенціональное представляютъ собою моменты одного и того же непосредственнаго факта, приходится, тѣмъ не менѣе, оспаривать возможность наличности въ сознаніи какого-бы то ни было несознательнаго. Все въ сознаніи данное, наличное и проявляющееся носитъ на себѣ мѣтку сознательности. Быть даннымъ «въ» немъ или «ему» значитъ, и только и можетъ значить, быть сознательнымъ, т.-е. быть осуществленіемъ, моментомъ сознанія. Въ феноменѣ интенціональности, стало-быть, и сознательный «актъ» и его «предметъ» и по мнѣнію многихъ изслѣдователей еще посредствующее между ними «содержаніе» суть равно психическіе моменты во всѣхъ своихъ проявленіяхъ одинаково психическаго факта. Если же сознанію въ моментъ сознаванія кажется, будто его предметъ и его содержаніе не суть сознательныя данности, а нѣчто несознательное и только имъ о-сознаваемое, то виноватъ въ этомъ изначальный и самой сознательности, какъ таковой, присущій проэкціонизмъ, внутренно—обуславливающій собою возможность всякого иного проэкціонизма и составляющій подлинную сущность феномена интенціональности. Другими словами, интенціоналистическій міръ до конца исчерпывается состояніями самого сознанія. Ни трансцендентной, ни имманентной предметности, какъ таковой, «для» сознанія и «въ» немъ существовать не можетъ; ибо въ противномъ случаѣ все опредѣляется изначально-загадочной загадкой и первично-чудеснымъ чудомъ появленія несознательнаго въ сознаніи, т.-е. совмѣщенія несовмѣстимаго[2]).—Во-вторыхъ, оставаясь попрежнему на почвѣ интенціоналистическаго ученія, но аккцентуируя въ немъ другую сторону

---

[1]) См. Fichte: S. W. II s. 202—247; Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874) s. 131—232; Schuppe: Erkenntnisstheoretische Logik s. 60 ff.; Lipps: Psychologische Untersuchungen I (1907) s. 6 f., 39—52, 196—203, 641—693; Philosophie und Wirklichkeit (1908) s. 9 f., 11, 14.

[2]) См. Aenesidemus (1792) s. 222—275; S. Maimon: Versuch einer neuen Logik (1794) s. 241, 319, 328, 366, 370, 410, 419; Laas: Idealismus und Positivismus I s. 196, III s. 67 ff.; 560 f., 668 ff.; Ardigo: Opere v. V² p. 388—460;

и признавая, что все Сущее по своей природѣ предметно и что все вообще осознается лишь посколько, посколько является интенціонально-даннымъ, приходится оспаривать возможность всякой внѣ-интенціональной, внѣ-предметной, внѣ-перспективистической «данности»; т.-е. приходится отрицать возможность всякаго такъ называемаго «непосредственнаго» сознанія. Сама сознательность, какъ таковая, можетъ быть тоже дана и осознаваема лишь, какъ нѣчто интенціональное и предметно-перспективистическое. Равнымъ образомъ, только интенціонально и перспективистически можетъ быть данъ и весь феноменъ интенціональности вообще. Если же сознанію въ моментъ осознанія себя, какъ сознающаго, и кажется, что кромѣ него—сознаваемаго есть еще оно, себя самое, какъ сознаваемое, сознающее, и что вмѣстѣ съ предметнымъ или опосредственнымъ сознаніемъ себя или чего-либо другого происходитъ еще непосредственное само-сознаніе, то въ этомъ повинна изначальная и при его проэктивистическомъ самодробленіи вполнѣ естественная склонность къ само-интроэкціи, т.-е. аккцентуація того, что во всемъ проэцированномъ и перспективно-вещномъ, во всемъ интенціонально-данномъ обнаруживается въ концѣ концовъ именно оно-сознаніе, а равнымъ образомъ—и вырастающая на этой почвѣ привычность къ своей мнимо-постоянной наличности. «Непосредственное» самосознаніе есть, въ дѣйствительности, лишь слишкомъ привычное и потому полупозабытое, потерявшее свою ясность и ставшее черезчуръ мгновеннымъ, опосредственное сознаніе. Другими словами интенціоналистическій міръ исчерпывается всецѣло интенціональнымъ, предметнымъ, даннымъ. Никакой трансцендентной или имманентной непосредственной со-данности сознанія и Сущаго, накакого трансцендентнаго или имманентнаго «предваренія» имъ всего предметнаго, [1]) не можетъ быть; ибо въ противномъ случаѣ все въ интенціонализмѣ будетъ опредѣлено перво-загадкой или перво-чудомъ сознанія-внѣ-сознанія или, что то же, сознанія, являющагося одновременно сознаніемъ и себя и не себя.—Наконецъ, подходя къ интенціонализму извнѣ и провѣряя фактически утверждаемую имъ несомнѣнность перво-факта интенціо-

---

Avenarius. Der menschliche Weltbegriff² (1905) s. 26—93; Taylor: Elements of Metaphysics² (1909) p. 334—358; James: The Meaning of Truth (1909) p. 1—42, 51—160, 180—216.

[1]) См. Leibnitz: Philosophische Schriften (Hrsg. v. Gerhardt) II p. 45: «C'est une prévention qu'il ne faut pas confondre avec une notion ou connaissance distincte»; Fichte: S. Werke II s. 229: «ein thätiges Hinschauen», ср. Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte I s. 202—203; Schuppe. Erkenntnissth. Logik s. 60 ff; Bergmann· System des objectiven Idealismus (1903) s. 1—47, Lipps: Philosophie und Wirklichkeit (1908)

налистической соданности сознанія и Сущаго въ одномъ нераздѣльномъ цѣломъ, приходится признать его позицію противорѣчащей тому, что есть въ дѣйствительности: Сущее и сознаніе нигдѣ никогда и ни въ какомъ видѣ не даны вмѣстѣ, не являются моментами, сторонами или частями какого-либо цѣлаго. Вѣдь Сущее во всѣхъ особенныхъ и разнообразныхъ моментахъ своего состава всецѣло исчерпывается самимъ собою и не указываетъ за своими предѣлами на сознаніе, не связывается какъ-либо съ посторонними ему, какъ таковому, психическими переживаніями. Паденіе тѣла, напримѣръ, имѣетъ исключительно физическое содержаніе; дважды два четыре имѣетъ исключительно математическій смыслъ; и сами психическія переживанія, будучи взяты какъ таковыя, т.-е. какъ особая сфера Сущаго, не требуютъ за своими предѣлами никакого еще новаго психическаго переживанія, никакого особаго сознанія именно потому, что составляютъ его собою, суть это сознаніе, суть эти психическія переживанія. Равнымъ образомъ, и сознаніе во всѣхъ особенныхъ и разнообразныхъ моментахъ своего состава всецѣло исчерпывается самимъ собою и не указываетъ за своими предѣлами на что-либо ему чуждое и постороннее. Ибо въ составѣ воспріятія падающаго тѣла нѣтъ самаго падающаго тѣла, какъ такового; ибо въ составѣ акта умноженія два на два нѣтъ самихъ двоекъ и ихъ математической связи, какъ таковыхъ; ибо въ актѣ опознанія психическихъ переживаній, въ актѣ наблюденія сознательныхъ обнаруженій, нѣтъ самихъ этихъ переживаній и обнаруженій, какъ таковыхъ. Правда, согласиться съ этимъ трудно, но виновато въ томъ исключительно предразсудочное представленіе о психическихъ явленіяхъ, какъ о какихъ-то «припостулировкахъ» къ другимъ даннымъ Сущаго, вызываемое къ жизни смутностью психологическаго познанія и всецѣлымъ господствомъ надъ нимъ интроэктическихъ схемъ, а также не менѣе предразсудочная психологическая терминологія, обозначающая психическое съ точки зрѣнія иныхъ формъ Сущаго и тѣмъ его глубоко натурализирующая.[1])

в) Этихъ соображеній вполнѣ достаточно для того, чтобы признать интенціональность иллюзорной, а интенціонализмъ отвергнуть, какъ предразсудочное міропониманіе. Припостулировка сознательности къ Сущему и вложеніе Сущаго въ сознаніе произвольны, мнимы и потому несостоятельны во всѣхъ своихъ формахъ, видахъ и обнаруженіяхъ. Пусть въ жизни, въ такъ называемомъ непосредственномъ переживаніи, они играютъ основную, конститутивно-категоріальную роль;—подъ ударами проникновенной, до конца идущей философской критики имъ

---

i) Ср. Husserl: Logische Untersuchungen II s. 711 ff.

суждено рухнуть, разсѣяться какъ дымъ, показать себя во всей своей изначальной призрачности. Ибо философія есть по существу своему независимая и самодовлѣющая дѣятельность ума и рано или поздно она сорветъ съ себя всѣ запреты, сокрушитъ всѣ предразсудки, освободится ото всѣхъ иллюзій.

Современная философская мысль еще насквозь проникнута интенціоналистическимъ предразсудкомъ. Только благодаря его утвержденію и развитію преодолѣвъ болѣе грубые предразсудки натурализма, антропоморфизма и психологизма, она еще не въ состояніи превозмочь его самого, будучи предопредѣлена имъ и въ своихъ исходахъ и въ своемъ Символѣ Вѣры. И въ трехъ слѣдующихъ основныхъ формахъ сказывается у ея наиболѣе передовыхъ и критическихъ представителей господство интенціонализма. Они либо думаютъ, что философія и психологія имѣютъ одинъ и тотъ же предметъ изслѣдованія и только обрабатываютъ его различнымъ образомъ, съ различныхъ сторонъ, въ различныхъ направленіяхъ.[1]) Или они полагаютъ, что психологическое изслѣдованіе, отличаясь отъ философскаго и по предмету своему и по методу, тѣмъ не менѣе, должно служить введеніемъ въ философское изслѣдованіе, подготовлять философскую работу, доставлять философіи и ея матеріалъ и ея основные элементы.[2]) Или, наконецъ, они громко требуютъ самаго радикальнаго отъединенія философіи отъ психологіи, доходятъ даже до внѣшняго подчиненія психологическаго изслѣдованія философскимъ схемамъ, хотя внутренно и сами того не сознавая, строятъ философское зданіе въ полной зависимости отъ своихъ психологическихъ представленій, зачастую прямо-таки параллелизируя ходъ развитія философскихъ началъ съ ходомъ развитія человѣческой психики.[3])

---

[1]) См. напр. Sigwart: Logik[3] (1904) I s. 1—31; Wundt: Logik[3] (1906) I s. 10 ff; Erdmann[2] (1907) s. 33 ff.; Rickert: Gegenstand d. Erkenntniss[2] (1904) s. 86 ff; Schuppe: Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschrift f. im. Philosophie I s. 37—76; Zum Psychologismus und zum Normcharakter der Logik въ Archiv f. s. Philosophie VII (1901) s. 1—22.

[2]) Ср. напр. Fries· Neue oder antropologische Kritik der Vernunft[2] (1831) I s. 1—42, 315—415; II s. 1—342; System der Logik[3] (1837) s. 1—128, 240 ff; Husserl: Logische Untersuchungen II (1901) s. 3—22, 336 ff Dilteу: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie въ Sitzungsberichten d. Berl. Akad. (1894) s. 1345 f.; Rickert: Zwei Wege der Erkenntnisstheorie въ Kantstudien XIV (1909).

[3]) Ср. напр. Fichte. S Werke I s. 227—246; см также статью Яковенко: Теоретическая философія Г. Когена въ 1-ой книжкѣ Логоса за 1910 г.

Философія и нынѣ еще, стало-быть, въ самомъ центральномъ пунктѣ своего становленія, въ самомъ Святая Святыхъ своего бытія, продолжаетъ кланяться критически-неосмысленному, лишь догматически и суевѣрно утверждаемому факту. Этотъ фактъ является для нея той послѣдней предпосылкой, въ которую она безпомощно упирается при всѣхъ своихъ попыткахъ прозрѣть глубины Сущаго, тѣмъ непреходимымъ началомъ, изъ котораго она безсильно отправляется при всѣхъ своихъ попыткахъ освѣтить его обнаруженія. И, какъ Первая Первыхъ и Послѣдняя Послѣднихъ, онъ изначально и безповоротно загадоченъ, чудесенъ, мистиченъ, въ своей безповоротной предначертанности, въ своей сверхчеловѣческой преуставленности. Нѣтъ путей въ современной философіи къ его уразумѣнію, къ его критическому осознанію и растолкованію. [1]) Догматическій консціентизмъ — вотъ ея послѣднее credo, вотъ основной параграфъ ея высоко-дифференцированнаго Символа Вѣры. Подъ знакомъ обожествленія человѣческаго сознанія родилась она въ рукахъ Канта; подъ знакомъ служенія этой обоготворенной частности Сущаго пребываетъ въ своемъ нынѣшнемъ развитіи; подъ знакомъ того же самаго предразсудка суждено ей, повидимому, сойти въ могилу. Всецѣлаго и безповоротнаго преодолѣнія натуралистической догмы не въ состояніи достигнуть, стало-быть, и она. Ибо сознаніе, будучи взято внѣ своей мистеріозной загадочности и внѣ самоискаженія интенціоналистическимъ предразсудкомъ, есть несомнѣнный моментъ Бытія, значитъ, нѣчто своеобразно-вещное. Чтобы преобороть этотъ послѣдній натурализмъ всецѣло и тѣмъ освободить философію отъ всякаго возможнаго догматизма, а психологіи, въ свою очередь освобожденной отъ схемъ и притязанія философіи (отъ логизма[2]) или лучше философизма), указать ея подлинное мѣсто и предметъ въ Сущемъ, необходима коренная и безпощадная реформа сознанія. А это осуществимо лишь при самомъ рѣшительномъ и повсемѣстномъ отказѣ отъ интенціоналистической при постулировки.

---

1) Kant. Kritik d. r. Vernunft B. 585, A 393; Cohen. Kants Theorie der Erfahrung[2] (1885) s. 607—608; Schuppe: Erkenntnissth. Logik (1878) s. 69 ff., Begriff und Grenzen der Psychologie въ Zeitschr. f. im. Philosophie I s. 62; Das System der Wissenschaften und das des Seienden, ib. III s. 109; Meinong: Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906) s. 108 f; Rickert: Zwei Wege der Erkenntnisstheorie въ Kantstudien XIV (1909); Joachim. The Nature of Truth (1906) p. 170 ss., Royce: The Spirit of Modern Philosophie (1892) p. 349, 374.

2) См. ниже статью Г. Ланца объ Авенаріусѣ, особенно отдѣлъ III.

ЭПИЛОГЪ.

ἀλλ᾽ ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών

Plotnini Ennead. V. 5, 8.

καὶ ὀσφραινόμενοι (ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω) αἰσθήσει οὐκ αἰσθητῇ.

Origenes Contra Celsus I, 48

Дуализмъ долженъ быть превзойденъ во что бы то ни стало! Или нужно навсегда прекратить то безплодное умственное самоиздѣвательство, которое носитъ священное имя философіи. Примѣры Плотина и Фихте слишкомъ наглядны и мучительны, а въ своей мучительной наглядности слишкомъ убѣдительны, чтобы искать еще третьяго исхода. Значитъ: Aut Caesar, aut nihil!—И колебаній быть не можетъ: философія должна быть! Въ томъ порукой тѣ-же самые примѣры Плотина и Фихте. Въ томъ порукой та глубокая увѣренность, которая живетъ въ душѣ каждаго философа, ибо ему вѣдомъ Великій Соблазнъ Сущаго.

Для того же, чтобы дуализмъ былъ сокрушенъ, необходимо преодолѣть засиліе, идущее со стороны другихъ культурныхъ областей и свергнуть иго изначальныхъ предразсудковъ, которыми окружаетъ познающаго со всѣхъ сторонъ непосредственная жизнь. Первое—потому, что постороннее засиліе всегда вноситъ односторонность въ истолкованіе Сущаго, беретъ его только отчасти и тѣмъ неизбѣжно разсѣкаетъ его какъ бы на двѣ сферы; второе—потому, что предразсудочность, кульминирующая и коренящаяся въ предразсудкѣ интенціональности, всегда выражается въ сознательномъ или безсознательномъ противопоставленіи двухъ началъ, двухъ царствъ, двухъ міровъ. Отсюда идетъ всякій дуализмъ; здѣсь очагъ и становленіе всѣхъ его формъ, видовъ и возможностей. Здѣсь же, въ конечномъ счетѣ заложена и возможность вражескаго засилія со стороны иныхъ культурныхъ сферъ; ибо недостаточная отъединенность областей культуры другъ отъ друга есть прямое и естественное слѣдствіе ихъ общаго происхожденія изъ хаотическаго и интенціональнымъ предразсудкомъ исполненнаго ядра жизни. Говоря коротко, преодолѣть дуализмъ значитъ встать въ опознаніи Сущаго выше жизни и культуры, сбросить съ него властнымъ жестомъ догматически надѣтыя на него ими маски.

*

Дѣйствительно! Жизнь есть прямое отрицаніе познанія, есть символъ хаоса и неясности. Въ ея сферѣ царятъ миѳы, фантастическіе вы-

мыслы предразсудочныя суевѣрія. Глубоко проникнутая интенціоналистической схемой, ограниченная узкими и давящими горизонтами непосредственныхъ впечатлѣній, порабощенная грубой чувственно-пространственной вещностью и далекая всякаго самосознанія и самоанализа, она вмѣсто Сущаго предлагаетъ какой-то іероглифъ Сущаго, неразрѣшимую и въ своей неустойчивой хаотичности почти безсмысленную загадку, исполненную самыхъ безысходныхъ и непогасаемыхъ противорѣчій. Какъ познаніе, жизнь есть символъ тьмы, голосъ мрака и безсознательности. Сущее спрятано ею въ густыя покровы Мнимаго, Несуществующаго, Иллюзорнаго. И не знаетъ она никакихъ путей въ его далекую, ею самой отъ себя принципіально-отъединенную обитель.

Радикальный шагъ впередъ по направленію къ Сущему представляетъ собою по сравненію съ жизнью культура. Высшій актъ и предѣльный продуктъ самой жизни, она въ то же время и потому самому знаменуетъ собою ея подлинное преодолѣніе. Безразличный хаотизмъ первичнаго переживанія распадается въ культурѣ на рядъ фиксированныхъ и другъ отъ друга съ относительной ясностью отъединенныхъ областей. Суевѣрно-субъективистическая непосредственность жизненнаго перво-проявленія опосредствуется культурнымъ сознаніемъ и замѣщается критически-объективистическими критеріями. Сущее сознательно полагается, какъ идеальная задача, безконечно-отдаленный предметъ, къ опознанію и осуществленію котораго культура стремится всѣми силами. Однимъ словомъ, изъ вихреобразнаго потока неустойчивыхъ и произвольныхъ переживаній смыслъ Сущаго переносится культурой въ постоянныя объективно-данныя образованія.—Но и культура не знаетъ еще, въ дѣйствительности, Сущаго. То, что предпосылается ей въ качествѣ такового, и частичнаго осуществленія чего она, какъ ей кажется, достигаетъ въ лицѣ своихъ многообразныхъ продуктовъ, есть лишь отсвѣтъ Сущаго, слабые и отдаленные лучи восходящаго солнца. Дѣтище жизни, она всецѣло еще въ рукахъ интенціонализма со всѣми его послѣдствіями. Вещность, противопоставленность объекта субъекту, въ ней выражена даже съ еще большей рельефностью, чѣмъ въ первичномъ переживаніи. А хаотизмъ его въ ней только умѣренъ и сдавленъ, обнаруживаясь въ тѣхъ глубокихъ противорѣчіяхъ, которыми она мучается и которыхъ преоборотъ совершенно не въ силахъ. Половинчатость—вотъ самый главный порокъ культуры. [1]) И, можетъ быть, нигдѣ это не сказывается съ такой ясностью и убѣдительностью, какъ въ ея религіозномъ созданіи, въ христіанствѣ. Отвергая чувственно-вещный идолъ примитивной жизни,

[1]) См. выше статью З и м м е л я: Понятіе и трагедія культуры.

прозрѣвая истинную природу Божественной Святости, христіанство, тѣмъ не менѣе, не въ состояніи совершенно оторваться отъ жизни и ея предразсудковъ и всецѣло обезвествить свое религіозное пониманіе. Вдохнувъ въ Бога черты подлинной Святости, взявъ его умственно, какъ одинъ изъ моментовъ Сущаго, оно тотчасъ же вновь опускаетъ его на землю, антропоморфизируя, овеществляя, догматизируя и искажая. Земные образы и дѣйствія заслоняютъ въ немъ подлинное осознаніе Святости; ибо оно есть еще идолопоклонничество, именно культурное идолопоклонничество. И подобнымъ же образомъ культура повсюду обнаруживается—Halbsabrikat'омъ, возсоединяя кощунственно Сущее съ жизнью. Вотъ откуда ея глубокая внутренняя мучительность, ея Сизифовы страданія, обреченныя на «дурную безконечность» и вѣчно-предательскую неполноту! [1])

Философія есть высшій продуктъ и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенное преодолѣніе культуры. Въ ея лицѣ культура возвышается до сознательнаго отреченія отъ своей связи съ жизнью, отъ своей половинчатости, отъ своего натурализма. Служительница чистаго и потому безусловно-критическаго разума, она должна отмести прочь всѣ предразсудки, всѣ вымыслы, всѣ противорѣчія. Она не должна бояться смѣло глянуть въ оловянные глаза Сфинкса—Сущаго, передъ которымъ трепещетъ культура и о существованіи котораго едва подозрѣваетъ жизнь. Она обязана властнымъ жестомъ прекратить мучительныя корчи субъектъ-объективизма и объектъ-субъективизма и на мѣсто миѳическихъ суевѣрій и культурныхъ ресигнацій поставить себя, какъ систему Сущаго, какъ трансцендентальную Суть и всякой культуры и всякой жизни. Въ этомъ смыслѣ философія является какъ бы подлинной основой жизни. Въ ней наивно-жизненная мистерія Сущаго должна превратиться въ его критически-разумную мистерію. Въ ея лицѣ жизнь изъ жизни-внѣ-Сущаго должна стать Жизнью-въ-Сущемъ. Ея усиліями Сущее должно, такъ сказать, раскрѣпостить себя и объявиться непосредственно. И хаотическая тьма жизни и половинчатый свѣтъ культуры должны быть смѣнены Полнымъ Свѣтомъ, Всецѣлымъ Сущимъ, Послѣднимъ Все.

*

Но не самообманъ ли—эта полная свобода философіи отъ предразсудковъ и суевѣрій жизни и культуры? Не страдаетъ ли она, на дѣлѣ, тѣмъ же самымъ интенціонализмомъ, той же самой расщепленностью на субъекта и объекта, той же самой половинчатостью, что и всѣ иныя

[1]) Ср. ниже статью С т е п п у н а: Трагедія мистическаго сознанія.

проявленія культурнаго старанія осознать Сущее? Не являетъ ли она, въ концѣ концовъ, собою послѣдней и самой утонченной припостулировки познающаго сознанія къ Сущему? Не есть ли и ея представленіе о Сущемъ въ конечномъ счетѣ, интенціоналистическое его искаженіе? И не запечатлѣна ли и она безысходнымъ дуализмомъ не только исторически, но и по самой своей природѣ, по природѣ всякаго возможнаго познанія? Послѣ всего вышесказаннаго, на это можетъ быть только одинъ безповоротно-отрицательный отвѣтъ. Ибо вопросъ неправиленъ, неправомѣренъ, незаконенъ въ самомъ своемъ началѣ. Дѣйствительно! Развѣ можно спрашивать о томъ, не интенціоналистична ли философія въ роли познающей дѣятельности, разъ интенціонализмъ вообще признанъ предразсудкомъ, интенціоналистичность отвергнута, какъ иллюзія, а познающая дѣятельность лишена всякой интенціонированности? Вѣдь это же прямое и наивнѣйшее ὕστερον πρότερον. Философія, въ дѣйствительности не направляется ни на какой предметъ, ибо всякій проэкціонизмъ есть вымыселъ. Будучи взята, какъ познавательное переживаніе [1]), она представляетъ лишь смѣну особыхъ психическихъ состояній; будучи взята, какъ знаніе Сущаго, она есть само это Сущее; всякая промежуточная роль можетъ быть придаваема ей лишь въ томъ случаѣ, если она не будетъ отграничена ясно отъ жизни, если въ ней будутъ по прежнему мнимо объединяться два необъединимые, по сущности своей, момента—психическій составъ философствованія и познавательный составъ философіи,—и если путемъ безсознательнаго quaternio terminorum при вопросѣ объ ея природѣ познавательный ея составъ будетъ незамѣтно подмѣняемъ непосредственно-жизненнымъ смѣшеніемъ обоихъ этихъ моментовъ. Философскаго познанія въ жизненномъ смыслѣ, на дѣлѣ, такъ же нѣтъ, какъ нѣтъ въ этомъ смыслѣ вообще никакого познанія.—Такой результатъ можно на первый взглядъ, пожалуй, оквалифицировать, какъ утвержденіе самаго крайняго и безпросвѣтнаго скептицизма. Но и это было бы повтореніемъ старой ошибки. Ибо антиинтенціоналистическимъ отрицаніемъ познанія, какъ перехода отъ субъекта къ объекту или какъ ихъ какой-либо связи, соданности, сосоитія, нисколько не отрицается ни психическій процессъ познаванія, съ одной стороны, ни Сущее, какъ составъ знанія, съ другой. Быть скептической антиинтенціоналистическая точка зрѣнія могла бы лишь въ томъ случаѣ, если бъ она вмѣстѣ со скептицизмомъ предполагала самую возможность путей отъ познающаго къ познаваемому. Быть скептической она могла бы лишь тогда, если бы вмѣстѣ со всѣми многоразличными историческими обнаруженіями философскаго дуализма признавала

[1]) Т.-е. какъ процессъ философскаго познанія.

только частичное овладѣніе познаваемаго познающимъ и горько скорбѣла о такой дурной самонезаконченности. Но она не дѣлаетъ ни того ни другого. Болѣе того, она рветъ принципіально и окончательно всѣ интенціоналистически-предразсудочныя нити, мнимо-связующія познающаго съ Сущимъ. И потому, она не только не скептична, но, наоборотъ, является единственнымъ возможнымъ преодолѣніемъ всякаго скептицизма, съ которымъ совсѣмъ не могутъ совладать всѣ иныя положительныя философскія точки зрѣнія, опираясь своимъ корпусомъ на фактъ интенціонализма и тѣмъ утверждая конечную недостижимость и непостижимость Сущаго [1]). Другими словами, только анти-интенціоналистическая точка зрѣнія и только она одна бытійна и онтологична до конца, снимая съ Сущаго всѣ субъективистическія маски, всѣ покрывала коварной Майи. Для нея, въ послѣднемъ счетѣ, существуетъ только Сущее, ибо и познающій субъектъ, будучи освобожденъ отъ интенціоналистическаго одѣянія и отторгнутъ отъ своего безысходнаго противостоянія Сущему, тѣмъ самымъ утверждается, какъ одинъ изъ моментовъ Сущаго, которое и восполняетъ собою и являетъ Все, Наличное, Все-Что-Есть.

*

Тѣмъ не менѣе, жизнь остается жизнью, иллюзія продолжаетъ быть иллюзіей, несмотря ни на какія ихъ теоретическія преодолѣнія. Правда, и можно и должно отрицать жизненно-интенціоналистическое значеніе познанія, чтобъ тѣмъ укрѣпить и явственно объявить Сущее въ самой его подлинной сущности. Правда, и можно и должно философствовать такъ, чтобъ центромъ тяжести было Сущее, а не философствующій, даже такъ чтобы философствующій былъ рѣзкоотъ эллиминированъ и безпощадно удаленъ. Правда, и можно и должно взять философски такъ Сущее, чтобы самъ актъ его философскаго «взятія» былъ отчисленъ прочь, какъ иллюзорный, мнимый, «фактически» несуществующій, чтобы философія до конца исчерпывалась самимъ Сущимъ. Но несмотря на глубокую внутреннюю правильность всего этого, жить такъ нельзя никому, нельзя и

---

[1]) Ср. напр. Plato: Theaet. 170 d—172 c.; Aristotelis Met. IV 8; b. 18; Augustini De Civitate Dei. Lib. XI, c. XXVI; Spinoza: Opera I p. 15, II p. 247; Rosmini: Nuovo Saggio sull'origine delle idee[6] (1876) III p. 27—99; Bolzano: Wissenschaftslehre (1837) I s. 170—200; Lotze: System der Philosophie[2] (1880) I s. 486 f., 492, Schuppe: Erkenntnissth. Logik (1878) s 652. 671 f.; Riehl. Der philosophische Kritizismus II Th. 1. s 166, 291; Th. 2. s. 157. Bradley: Appearance and Reality[2] (1908) p. 135 ff.; Лопатинъ: Положительныя задачи философіи I (1886) стр 145 сл. Bergson: L'evolution creatrice[5] (1908) p. 302; B. Croce: Filosofia delle Spirito II[2] (1909) p. 7.

философу. Такъ или иначе, но въ силу властной въ своей наличности иллюзорности жизни онъ всегда хоть сколько-нибудь присутствуетъ во время своего философствованія, всегда хоть сколько-нибудь «предваряетъ» его, какъ нѣчто Сущему противоположное, какъ субъектъ, противостоящій объекту, какъ нѣкоторая субъективно-жизненная «припостулировка» къ многообразнымъ проявленіямъ Бытія, Добра, Прекраснаго и Святости. Такъ кажется, такъ живется ему во всякій моментъ его существованія;—и иначе не можетъ ни казаться, ни чувствоваться, ибо онъ входитъ неотъемлемой частью въ жизнь и культуру; ибо жизнь, культура и ихъ внутренній иллюзіонизмъ составляютъ сущность и его Дней и его Дѣлъ. Осуществить основное теоретическое требованіе до конца онъ, значитъ, не въ состояніи; даже переставъ жить и существовать, онъ не уничтожитъ при этомъ иллюзію проложеніемъ въ жизнь своего теоретическаго убѣжденія, а покончитъ съ нею лишь грубо-механически[1]). Потому, для философствующаго мало узко-онтологическаго утвержденія философіи. Долженъ быть найденъ иной исходъ, болѣе примиряющій въ себѣ Сущее съ жизнью, болѣе умѣренно требующій отъ философа абсолютнаго самопогашенія и, тѣмъ не менѣе, невозвращающій въ храмъ самой философіи превзойденныхъ ею предразсудковъ. И это достижимо только слѣдующимъ образомъ.

Философія, какъ жизненное философствованіе, должна быть такъ осуществляема философствующимъ, чтобы проникающая ее собою въ этой ея функціи интенціоналистическая иллюзорность была сведена до минимума, парализована въ своемъ иллюзіонистическомъ вліяніи на Сущее и философію, какъ его систему, и тѣмъ обезврежена въ самой своей иллюзіонистической предразсудочности. Другими словами, философъ долженъ оперировать при своемъ опознаніи Сущаго и установленіи его философской системы такъ, чтобы его субъективистическое присутствіе не нарушало внутренной сущности его «предмета», чтобы имъ не переносилось изъ сферы своего непосредственно-жизненнаго самопереживанія никакихъ моментовъ, схемъ и толкованій въ сферу самого Сущаго, и чтобы интенціоналистическое ощущеніе постоянной самоотдаленности отъ цѣли своихъ познавательныхъ стараній не приводило къ теоретическому утвержденію скептицизма, субъектъ-объективизма или идеалъ-реализма. Все это осуществимо, однако, лишь въ томъ случаѣ, если философія въ этой своей роли разъ и навсегда ограничитъ себя критически-феноменологическимъ методомъ, въ конечномъ счетѣ направленнымъ, а при геніальномъ напряженіи силъ и приводящимъ, къ

[1]) См. Plotini Ennead. I. 9; Porphyrii Sententiae VIII—IX.

разумному созерцанію Сущаго. Критика, безпредѣльная и безпощадная критика всего даннаго, предстоящаго, непосредственнаго, феноменальнаго,—вотъ единственная теоретически-допустимая задача философіи, поскольку она продолжаетъ оставаться въ атмосферѣ жизни и культуры. И разумное созерцаніе Сущаго, по всѣмъ направленіямъ очищеннаго критикой отъ облегающихъ его въ брутальной феноменальности предразсудковъ и вымышленій,—вотъ тотъ минимумъ иллюзіи, который не грозитъ уже никакой опасностью внѣ-предразсудочной наличности Сущаго во всѣхъ его моментахъ и обнаруженіяхъ. Это чувствовали, понимали и знали какъ Плотинъ, такъ и Фихте. Первый,—обозначая критически-достигаемое вознесеніе разума до созерцанія, какъ θεωρία; второй,—именуя его интеллектуальнымъ созерцаніемъ [1]). И, дѣйствительно, «созерцаніе разумомъ» есть высшая возможность теоріи, есть самый подлинный и самый естественный смыслъ всякой научности. Ибо оно «научаетъ» Сущему, какъ оно есть, внѣ тѣхъ, по большей части искусственныхъ, иллюзорныхъ и приблизительныхъ схемъ, которыми полна до краевъ культурная и въ своей культурности половинчатая наука. Ибо оно свободно отъ того безграничнаго натурализма, питаясь которымъ культурная научность стремится разсматривать въ схемѣ вещности не только различные виды Бытія, но и все остальное содержаніе Сущаго, т.-е. все внутреннее содержаніе Добра, Прекраснаго и Святого.

*

Итакъ! Критически-пропедевтическая философія—въ жизни и для жизни, систематически-сущностная философія—въ философіи и для философіи. Первая—путь преодолѣнія изначально жизненнаго дуализма во всѣхъ сферахъ, въ томъ числѣ и въ сферѣ философствованія, приводящій къ его безвредному минимальному остатку въ лицѣ разумной созерцательности. Вторая—осуществленіе стараній первой, наличность Сущаго во всѣхъ его многообразныхъ моментахъ, система Сущаго, лежащая внѣ сферы вліяній, идущихъ со стороны жизни, культуры и иллюзіонизма, и допускающая только такой минимумъ предразсудочной дуалистичности, который, не будучи способенъ оказать существеннаго давленія на форму Сущаго, тѣмъ не менѣе, считается съ непреоборимой, хоть и иллюзіонистичной, природой жизни. Первая — напряженнѣйшее стараніе человѣческаго разума стряхнуть съ себя постепенно всѣ антропоморфическія одѣянія, преодолѣть ограниченно-человѣческіе гори-

[1]) Plotini Enneadis III, 8; Fichte· Sämtl. Werke II s. 6—77, 161.

зонты, взять Сущее такъ, какъ если бы оно не бралось, а просто «было»; вторая—осуществленіе такого старанія, Сущее, какъ оно есть, само Сущее. Первая, стало-быть—ad hominem, т.-е. до восхожденія на созерцательную вершину разума, до самоотреченія и самопогашенія въ критически-достигнутомъ его озареніи; вторая — ad veritatem, сама Veritas, сама Всещность. Первая — лишь предварительна, условна, только въ цѣляхъ второй,—значитъ не въ собственномъ смыслѣ; вторая—безусловна, сама въ себѣ, сама для себя и сама собою. Вотъ основной и подлинный смыслъ философскаго трансцендентализма! [1])

Существуетъ, значитъ, трансцендентальная пропедевтика и трансцендентальная систематика. Первая — для второй; вторая — на счетъ первой. И такъ какъ трансцендентальная пропедевтика есть въ концѣ концовъ не что иное, какъ критическое разрушеніе дуализма въ его же собственной атмосферѣ, его же собственнымъ оружіемъ и во всѣхъ его формахъ, не исключая монистической, то для трансцендентальной систематики, представляющей и являющей собою во всѣхъ отношеніяхъ само внѣ-дуалистическое Сущее, не остается ничего другого, кромѣ открытаго и принципіальнаго плюрализма. Да! Только плюралистическая философія можетъ систематически осуществлять собою Сущее; ибо плюралистичность, множественность, есть основное и характернѣйшее свойство того Всемножественнаго Всещнаго Все, которое обозначается именемъ Сущаго. Нѣтъ въ его сферѣ ничего такого, что объединяло бы въ себѣ, а, объединяя, поглощало бы или всю множественность его существа или хотя бы его отдѣльныя провинціи. Каждая отдѣльность въ немъ, каждый трансцендентальный мигъ его существованія, есть нѣчто самостное, самоопредѣлительное, первично-послѣднее, въ себѣ законченное и въ своей трансцендентальной сущности совершенно особенное. Самое слово Сущее указуетъ на множественность и на равное достоинство въ сферѣ этой множественности каждаго изъ ея моментовъ. Высокій сводъ неба темной безлунной ночью, весь усыпанный миріадами свѣтящихся звѣздъ, безконечный и неисчерпаемый въ своей звѣздности для человѣка жизни и, напротивъ того, конечный и исчерпаемый въ своей завершенной безконечности для себя самого, — вотъ неточный, приблизительный образъ того, что представляетъ собою равная Сущему трансцендентальная система Сущаго.

---

[1]) «reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objecte» (Fichte. Nachgelassene Werke II s. 96). «Die Transcendental-Philosophie ist Eine Wissenschaft des Absoluten» (Hegel: Sämtl. Werke I s. 264).

*

Въ своей борьбѣ за Сущее трансцендентализмъ такъ же старъ, какъ сама философская мысль. Ибо первое же слово философіи, въ какихъ бы грубыхъ и предразсудочныхъ формахъ оно ни выражалось, звучало уже какъ несомнѣнный отказъ отъ непосредственно-предстоящаго и какъ смутное предчувствіе еще скрывающагося, невыявленнаго Сущаго. Философская мысль всегда была такъ или иначе критикой, и, сначала не сознавая того, а за тѣмъ постепенно со все большимъ и большимъ сознаніемъ своей миссіи, критиковала не что иное, какъ разъѣдающій ее внутренно дуализмъ. Но только дважды за всю свою исторію изъ трансцендентальной пропедевтики она становилась трансцендентальной систематикой, только дважды приближалась къ окончательному преодолѣнію всякаго дуалистическаго иллюзіонизма. Плотинъ и Гегель—эти двое знали Сущее воочію, какъ оно есть, внѣ его антропоморфистическаго искаженія. И только возвратившись къ нимъ и слѣдуя впередъ вмѣстѣ съ ними можетъ современный пропедевтическій трансцендентализмъ надѣяться снова обрѣсти доступъ въ Святая Святыхъ Сущаго.

Субъектъ и дѣйствительность.

Статья Б. Вариско (Римъ).

Декартъ говоритъ: «cogito ergo sum», полагая, что онъ создаетъ этимъ прочный фундаментъ для научнаго изслѣдованія. Но «sum» или означаетъ то же самое, что и «cogito», и потому излишне, или оно означаетъ что-то другое, что-то бо́льшее. Но тогда, во-первыхъ, не совсѣмъ понятно, что оно означаетъ, и, во-вторыхъ, правильность перехода отъ перваго утвержденія къ чему-то другому, бо́льшему, не явствуетъ непосредственно. Что я мыслю — есть фактъ, единственный неоспоримый фактъ. Постараемся составить себѣ о немъ опредѣленное понятіе и уяснить его послѣдствія. Правильнымъ исходнымъ пунктомъ можетъ быть только «cogito» (это понималъ и Декартъ, ошибка котораго заключалась въ томъ, что онъ прошелъ мимо, не остановившись на немъ въ достаточной степени).

Мнѣ возразятъ: Не «cogitare» ли скорѣе должно быть исходнымъ пунктомъ? «Cogito» заключаетъ въ себѣ «Я», отдѣльное же Я не имѣетъ никакого значенія: никто не сталъ бы высказывать заключеній, которыя самъ считалъ бы значимыми только для него одного. Я отвѣчу на это: вѣрно (до извѣстной степени, о чемъ ниже), что отдѣльное Я не имѣетъ значенія; но вѣрно также и то, что утверждать это можетъ только отдѣльное Я. Утвержденій (или отрицаній), которыя не были бы формулированы отдѣльнымъ Я, не существуетъ и не можетъ существовать. Исходнымъ пунктомъ является «cogito» и, слѣдовательно, отдѣльное Я. И мы должны прежде всего установить болѣе или менѣе точно понятіе отдѣльнаго Я.

Титъ мыслитъ шестиугольникъ, Семпроній мыслитъ діагональ, Кай мыслитъ число девять. Могутъ ли эти три понятія, мыслимыя отдѣльно Титомъ, Семпроніемъ и Каемъ, соединиться въ сужденіе: шестиугольникъ имѣетъ девять діагоналей? Очевидно—нѣтъ. Для того, чтобы составилось сужденіе, его элементы должны сочетаться въ извѣстное единство сознанія. Это единство сознанія есть отдѣльное Я, какъ мысля-

щее (мы должны разсматривать его только съ этой точки зрѣнія). Вотъ апельсинъ. Я вижу его форму и цвѣтъ, обоняю его ароматъ и т. д. и говорю: это — апельсинъ. Изъ извѣстныхъ фактовъ и извѣстныхъ отношеній, которыя связываютъ эти факты между собою и съ другими фактами, возникаетъ сознаніе чего-то е д и н а г о, и я представляю собою актуальность такого сознанія.

Во избѣжаніе недоразумѣній замѣтимъ между прочимъ: я не говорилъ и не думаю, что истинность сужденія зависитъ вообще отъ любого отдѣльнаго субъекта, но я сказалъ, что сужденіе всегда высказывается отдѣльнымъ субъектомъ. Я не говорилъ и не думаю, что всѣ элементы отдѣльнаго субъекта индивидуальны, какъ и субъектъ; но элементы субъекта, каковы бы они ни были, являются все же элементами субъекта, хотя, если они не индивидуальны, то они должны при этомъ быть также не только элементами субъекта, но и еще чѣмъ-то другимъ. Я не говорилъ и не думаю, что субъектъ является результатомъ ассоціаціи элементовъ (въ томъ смыслѣ, какой придавалъ ей Юмъ, за которымъ послѣдовали многіе другіе, главнымъ образомъ, англійскіе философы) и представляетъ собою ихъ единство. Замѣчу, что субъектъ, какъ мыслящій субъектъ, сводится къ единству мыслимыхъ элементовъ; условій этого единства я пока не касаюсь.

Итакъ, субъектъ есть единство своего мышленія или актуальнаго, конкретнаго, такъ-то и такъ-то опредѣленнаго мышленія, которое именно потому, что оно актуально, конкретно и опредѣлено такъ-то и такъ-то, представляетъ собою то, что обозначается словомъ мыслю: *я мыслю*. Я есмь мое мышленіе («sum», строго говоря, совпадаетъ съ «cogito») при условіи, что это мышленіе разсматривается въ своемъ внутреннемъ единствѣ и во всей цѣлокупности своихъ опредѣленій, единствѣ и цѣлокупности, которыя его образуютъ, присущи ему, дѣлаютъ его э т и м ъ (моимъ) мышленіемъ. Я существую, поскольку мыслю. Но вѣдь существуютъ также и другіе субъекты? Безъ сомнѣнія. Но то, что эти другіе субъекты существуютъ—утверждаю *я*. Я долженъ уяснить себѣ основанія, на которыхъ я это утверждаю. Въ противномъ случаѣ я вообще не уясняю себѣ никакихъ основаній, я ограничиваюсь вульгарнымъ мышленіемъ. Научныхъ построеній я не могу совершать иначе, какъ путемъ моей мысли; поэтому мнѣ нельзя предполагать какой-нибудь другой мысли (къ тому же предположенное было бы тоже моею мыслью).

Моя мысль дѣйствительна (reale). Въ самомъ дѣлѣ, она, какъ мы уже сказали, неоспоримый фактъ. Моя мысль есть то, о чемъ я стараюсь возможно яснѣе отдать себѣ отчетъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ она есть само это мое стараніе отдать себѣ такой отчетъ. Она есть предметъ моего изученія и

само мое изученіе. Мнѣ могутъ возразить, что, быть можетъ, предметъ моего изученія и мое изученіе иллюзорны? Такое мнѣніе (или, если угодно, сомнѣніе) основано на томъ, что термину иллюзія приписывается извѣстное значеніе. Всякому позволительно приписывать извѣстному термину то значеніе, какое ему больше нравится. Но тогда невозможно уже будетъ серьезно говорить о «дѣйствительности», представляющей собою нѣчто большее (въ какомъ-либо смыслѣ), чѣмъ выше указанная иллюзія. Или моя мысль дѣйствительна (reale), или нѣтъ ничего дѣйствительнаго.

Я признаю дѣйствительность моей мысли; другими словами, признаю мою мысль, которую не могу не признать. Могу ли я признавать дѣйствительность, отличную отъ моей мысли, внѣ моей мысли? Признаваемая мною дѣйствительность становится, благодаря самому факту моего признанія, объектомъ и, слѣдовательно, частью моей мысли. О дѣйствительности, находящейся совершенно внѣ моей мысли, я ничего не могу ни говорить, ни знать. Предполагать ее было бы безосновательно (а также противорѣчиво, такъ какъ предполагать значитъ мыслить); безосновательныхъ же предположеній не должно дѣлать. Такимъ образомъ моя мысль исчерпываетъ собою дѣйствительность. А такъ какъ моя мысль есмь я, то, слѣдовательно, внѣ меня не существуетъ дѣйствительности.

Этотъ выводъ кажется крайне парадоксальнымъ. Безъ сомнѣнія, онъ нуждается въ поясненіяхъ. Сдѣлаемъ нѣкоторыя указанія (лишь самыя существенныя) относительно того, какъ пояснить его. Обыкновенно отличаютъ (мы сами только-что провели такое различіе) мышленіе въ узкомъ смыслѣ слова отъ комплекса фактовъ, матеріи мысли. Несомнѣнно, что мое мышленіе въ узкомъ смыслѣ слова (сравненіе, сужденіе и т. д.) не представляетъ собой единственной дѣйствительности, такъ какъ кромѣ него есть еще матерія. Объ этой матеріи я, правда, ничего не знаю, если ея не мыслю; ея данность мнѣ предполагаетъ уже то, что я ее мыслю. Но, при всемъ томъ, матерія является существеннымъ элементомъ моей мысли (въ узкомъ смыслѣ слова), такъ какъ, во-первыхъ, я никогда не мыслю иначе, какъ о какомъ-нибудь предметѣ; во-вторыхъ, мое мышленіе состоитъ изъ фактовъ (напр. изъ утвержденій), которые, хотя и отличаются отъ фактовъ, составляющихъ матерію, но тѣмъ не менѣе остаются фактами, и каждый изъ нихъ можетъ быть матеріей послѣдующаго акта мышленія (рефлексіи).

Кромѣ того, я не могу отожествить мое мышленіе (въ широкомъ смыслѣ слова) съ моимъ актуальнымъ мышленіемъ. Я не только мыслю актуально, но и вспоминаю, что я мыслилъ. Воспоминанія являются

существеннѣйшими элементами моей актуальной мысли: я не мыслилъ бы, если бы не имѣлъ воспоминаній. И я знаю, что возможныя воспоминанія не всегда всѣ бываютъ налицо; меня убѣждаетъ въ этомъ ихъ различная послѣдовательность. Поэтому, я долженъ отличать мою мысль отъ моего сознанія этой мысли. То, о чемъ я могу вспомнить, но въ настоящій моментъ не вспоминаю, находится внѣ моего сознанія, тѣмъ не менѣе оно входитъ, какъ существенная составная часть, могущая снова стать сознаваемой, въ совокупное единство моей мысли, т.-е. меня самого. Единство моего мышленія могло бы заключать въ себѣ сверхъ этихъ неактуальныхъ воспоминаній еще и другіе элементы, которые были бы, подобно первымъ, внѣ моего сознанія.

Существуетъ матерія протяженная и матерія непротяженная; обѣ онѣ неразрывно связаны и обѣ находятся въ одинаковомъ отношеніи къ единству моего сознанія и къ самому широкому единству моей мысли. Такимъ образомъ, я сознаю какъ мысль, которую развиваю, такъ и форму буквъ, при помощи которыхъ я ее фиксирую. Я вспоминаю какую-нибудь теорію Аристотеля такъ же, какъ и панораму, которую я видѣлъ за нѣсколько часовъ до того съ Пинчьо. Факты протяженные и непротяженные принадлежатъ мнѣ; какъ тѣ, такъ и другіе, одинаково являются составными частями меня самого. Но протяженность однихъ и непротяженность другихъ образуетъ различіе, которое обнаруживается въ единствѣ, не нарушая его. Первые, группируясь между собой, составляютъ внѣшній (т.-е. пространственный) міръ; вторые группируются въ свою очередь, образуя внутренній міръ.

Къ внутреннему (непространственному) міру принадлежатъ мои чувства и тѣ факты, которые я называю проявленіями моей дѣятельности, въ томъ числѣ совершаемая мною умственная работа, мое мышленіе (въ узкомъ смыслѣ слова). Отсюда понятно, что изъ этихъ двухъ міровъ внутренній имѣетъ для меня гораздо большее значеніе. Правда, уничтоженіе внѣшняго міра повлекло бы за собою и уничтоженіе внутренняго (и наоборотъ: оба міра, какъ составныя части моего я, одинаково существенны); тѣмъ не менѣе, непосредственно важенъ для меня только внутренній міръ, а изъ внѣшняго міра имѣютъ для меня значеніе только возможныя воздѣйствія его на внутренній міръ. И можетъ ли быть иначе, если самое это значеніе для меня представляетъ собой внутренній фактъ, есть въ основѣ своей чувство, входящее въ составъ единства сознанія? Актуальность сознанія всегда—внутренній фактъ; протяженно, напр., видѣнное, но не актъ видѣнія.

Уяснимъ себѣ то, что каждый смутно думаетъ, когда говоритъ о себѣ. Согласимся съ тѣмъ, что каждый подъ «собой» понимаетъ собствен-

ный внутренній міръ. Я разумѣю не аггрегатъ элементовъ послѣдняго (большую часть которыхъ онъ разсматриваетъ, какъ случайные), но ихъ единство, единство мысли, выходящей за предѣлы актуальнаго сознанія. Я—тотъ, кто мыслитъ то-то и то-то и кто могъ бы мыслить иное. Обыкновенно, Я понимается въ еще болѣе узкомъ смыслѣ. Во внутреннемъ мірѣ существуетъ какъ бы центральное, болѣе уплотненное ядро. Живую часть этого ядра составляетъ дѣятельность (и нераздѣльныя съ ней чувства), но только такая дѣятельность, которая одновременно и служитъ уму и пользуется имъ. Я имѣетъ ясное и сильное сознаніе о самомъ себѣ только постольку, поскольку оно того хочетъ.

Итакъ, то, что мы принимали за парадоксъ, только казалось намъ таковымъ. Наивный человѣкъ отличаетъ себя отъ внѣшняго міра; онъ отличаетъ также свою мысль отъ внѣшняго міра и себя. И онъ не ошибается: его разграниченія основываются на фактахъ, отрицать которые никому не придетъ въ голову. Но эти же самыя разграниченія заключаютъ въ себѣ единство, безъ котораго они были бы невозможны, подобно тому, какъ невозможно было бы различать стороны діагонали и т. п. многоугольника, если бы не было послѣдняго. Мысль въ узкомъ смыслѣ слова, мыслимая протяженная и непротяженная матерія, сознаніе и безсознательное, Я, какъ центральное ядро, безъ сомнѣнія, являются различными дѣйствительностями, но такими дѣйствительностями, которыя представляютъ собой различныя образованія въ сферѣ болѣе широкаго единства.

Мы приводимъ такое различіе, но не приписываемъ этому законному, какъ таковое, различенію значенія абсолютнаго раздѣленія, что было бы абсурдомъ. Каждый изъ элементовъ, о которыхъ говорилось, а также каждый изъ тѣхъ, еще болѣе многочисленныхъ элементовъ, которые заключаются въ нихъ, существененъ для другихъ, и всѣ они вмѣстѣ составляютъ одинъ организмъ, живое и реальное единство. Это единство есть моя мысль, потому что говорю о немъ я; и все то, что я говорю, предполагаетъ его. Это единство есмь я, потому что всѣ элементы моего я принадлежатъ ему, и все, что принадлежитъ ему, принадлежитъ также и мнѣ, въ томъ смыслѣ, по крайней мѣрѣ, что оно есть или можетъ быть въ моемъ сознаніи. Наконецъ, это единство представляетъ собой, какъ уже говорилось, единственную мыслимую дѣйствительность, т.-е. вообще единственную дѣйствительность. Субъектъ, дѣйствительность и мысль вполнѣ совпадаютъ, если только разсматривать ихъ во всей ихъ полнотѣ, а не довольствоваться абстракціями, не могущими существовать самостоятельно.

Въ простомъ аггрегатѣ (принимая, но не утверждая постигаемость простого аггрегата) не можетъ быть никакой внутренней необходимости. Пусть элементы A и B будутъ соединены такимъ образомъ, что между ними существуетъ отношеніе R. Они могли бы быть соединены и иначе, такъ, чтобы вмѣсто отношенія R было отношеніе R^1 (напр., чтобы A слѣдовало за B, а не предшествовало ему, или было подъ, а не надъ нимъ и т. д.). Для того, чтобы такая возможность была исключена, необходимо, чтобы R не опредѣлялось (per accidens) фактомъ группировки, а устанавливалось существеннымъ соотношеніемъ A и B. Но въ такомъ случаѣ группа AB являлась бы уже не простымъ аггрегатомъ, а истиннымъ единствомъ. И, наоборотъ, единство заключаетъ въ себѣ внутреннюю необходимость. Сказать, что многіе элементы составляютъ одно цѣлое, значитъ сказать, что между этими элементами, какъ частями цѣлаго, необходимо должны существовать извѣстныя отношенія. Отсюда слѣдуетъ, что измѣненія въ цѣломъ, даже если они сводятся къ различнымъ произвольнымъ актамъ, связаны между собой согласно необходимымъ законамъ.

Мышленіе, въ узкомъ смыслѣ слова, разсужденіе (discorso), подчиняется необходимымъ законамъ логики, которые имѣютъ безусловное значеніе для дѣйствительности; а именно: то, что разсужденіемъ исключается какъ абсурдъ, въ природѣ невозможно. Изъ сказаннаго нами ясно слѣдуетъ основаніе такого сооотвѣтствія: и разсужденіе и природа являются частями того строгаго единства, какое представляетъ собою интегральное мышленіе. Это мышленіе едино, поскольку оно мое (хотя можно сказать и наоборотъ: мое, поскольку оно едино); основное единство сводится къ единству субъекта, понимая его въ широкомъ смыслѣ, какъ заключающаго въ себѣ сознаніе и безсознательное. Отмѣтимъ, между прочимъ, что принимаемое здѣсь основаніе для единой господствующей одинаково надъ разсужденіемъ и природой необходимости по существу то же самое, какое признавалъ и Кантъ. О различіи между излагаемой теоріей и ученіемъ Канта распространяться здѣсь излишне.

Возвратимся къ различію между субъектомъ, какъ единствомъ образующихъ его элементовъ (которые являются составными частями дѣйствительности или интегральной мысли) и субъектомъ, какъ единствомъ сознанія (или самосознанія, такъ какъ субъектъ мыслитъ). Высказанное сужденіе становится или можетъ стать такимъ же элементомъ, какъ и всякій другой: оно забывается, потомъ снова припоминается и т. д. Но самый актъ его утверждающаго высказыванія или сужденіе, какъ живое образованіе, является всегда проявленіемъ дѣятельности, совершающейся въ болѣе ясной сферѣ сознанія. Высказываю сужденіе я,

я въ собственномъ смыслѣ слова, другими словами: предпосылкой сужденія является не только единство интегральнаго мышленія, но и центральное ядро этого единства. Этого ядра не было бы безъ общаго единства, одной изъ формъ котораго оно является. Но это—особая, болѣе ограниченная форма, болѣе узкая сфера, въ предѣлахъ которой только и реализуется сужденіе.

Вслѣдствіе этого сужденіе можетъ быть и бываетъ нерѣдко ошибочнымъ. Составляя его, я возсоединяю элементы, заключающіеся въ моемъ сознаніи. Сужденіе, поскольку оно выражаетъ отношеніе между разсматриваемыми элементами, которые находятся de facto въ сознаніи, не можетъ быть ошибочнымъ. Оно и не ошибочно. Мальчикъ, начинающій учиться ариѳметикѣ, скажетъ, напр.: 7×8=54. Онъ выражаетъ этимъ то, что дѣйствительно происходитъ въ немъ, и въ этомъ смыслѣ не ошибается. Но мы знаемъ (и каждый мальчикъ это знаетъ), что элементы, которые мы сознаемъ, представляютъ собою только незначительную часть дѣйствительныхъ элементовъ, доступныхъ мысли. И трудъ, производимый нами надъ элементами, которые мы сознаемъ, направленъ къ цѣли, выходящей за предѣлы актуальнаго содержанія сознанія. Намъ важно придти къ мысли (въ узкомъ смыслѣ слова), которая была бы логична не только hic et nunc, но оставалась бы таковой и тогда, когда какіе-нибудь другіе элементы появятся въ сознаніи. Отсюда ясно, что, хотя каждое сужденіе и можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ названо истиннымъ, сужденіе можетъ не быть истиннымъ въ томъ смыслѣ, какой мы ему здѣсь приписываемъ.

Мое сознаніе отличается, но неотдѣлимо отъ интегральнаго мышленія, которое непрерывно врывается въ него и овладѣваетъ имъ. Я работаю надъ систематизаціей моего сознанія, и въ этомъ состоитъ мое мышленіе (въ узкомъ смыслѣ слова). Если систематизація, которой я достигаю, прочна, т.-е. выдерживаетъ напоръ интегральной мысли, то мое мышленіе (въ узкомъ смыслѣ слова) является познаніемъ. Въ противномъ случаѣ—оно не что иное, какъ фантазированіе, иллюзія или ошибка. Но сознаніе, которое я долженъ прочно систематизировать въ гармоніи съ интегральнымъ мышленіемъ, занято въ значительной степени чувствами и страстями, при чемъ мнѣ трудно не приписывать имъ преувеличеннаго значенія. Поэтому для того, чтобы достигнуть познанія, я долженъ освободиться отъ тираніи чувствъ и страстей и стать господиномъ самого себя. Къ познанію можно придти только путемъ добродѣтели (а къ добродѣтели путемъ познанія: добродѣтель и познаніе въ основѣ своей одно и то же). Ошибка, по глубокомысленному замѣчанію Росмини, есть всегда слѣдствіе вины.

Многіе утверждаютъ [1]), что принятіе за исходный пунктъ субъекта необходимо должно привести къ солипсизму. Мы замѣтимъ на это: разсматриваемая мною теорія представляетъ собою, безъ сомнѣнія, мысль, которую я сознаю и которая, поскольку я ее разсматриваю, принадлежитъ мнѣ въ болѣе узкомъ и опредѣленномъ смыслѣ слова. Въ томъ же смыслѣ мнѣ принадлежатъ также мое чувство, мое желаніе и т. д., а равнымъ образомъ и мое сознаніе любого содержанія и сфера безсознательнаго, неотдѣлимаго отъ сознанія. Въ чемъ же заключается солипсизмъ? Въ вѣрѣ, что всякое содержаніе мысли есть нѣчто мое, такъ же безусловно, какъ и мое чувство, мое желаніе и т. д., и мое сознаніе этого содержанія. Въ такомъ случаѣ я былъ бы единственнымъ субъектомъ, и дѣйствительность свелась бы къ опредѣленіямъ или состояніямъ самого меня.

Мы видимъ, что изложенная нами въ главныхъ чертахъ теорія абсолютно исключаетъ солипсистическое толкованіе. Дѣйствительно, мы провели различіе между мыслью въ самой себѣ и возможнымъ отдѣльнымъ сознаніемъ какой-либо части мысли въ себѣ—сознаніемъ, которое можетъ имѣть опредѣленный субъектъ или которое является его существенной частью. При этомъ, здѣсь нельзя возразить, что такое разграниченіе неправомѣрно и что оно введено произвольно съ единственной цѣлью избѣгнуть обвиненія въ солипсизмѣ. Наоборотъ, оно необходимо вытекаетъ изъ разсмотрѣнія субъективнаго мышленія (моей мысли въ узкомъ смыслѣ слова). Послѣднее заключаетъ въ себѣ нѣчто мыслимое, которое въ данный моментъ актуально не мыслится мною, мысль, не заключающуюся въ единствѣ моего сознанія. И ясно (хотя мы и должны были ограничиться лишь нѣсколькими бѣглыми намеками), что мысль, которую я не мыслю актуально, не сводится къ той частной сферѣ безсознательнаго, которая является настолько же исключительно моей, какъ и мое сознаніе.

При этомъ «мысль въ себѣ» не есть «вещь въ себѣ», такъ какъ ея элементы аналогичны съ тѣми, которые дѣйствительно мною мыслятся. Словомъ, та мысль, которую я называю моей въ узкомъ смыслѣ слова, состоитъ изъ элементовъ, являющихся элементами мысли въ себѣ (при чемъ число элементовъ безконечно больше во второй, чѣмъ въ первой). Сюда присоединяется новая, болѣе тѣсная связь, которая, въ свою очередь, представляетъ собою извѣстную форму мысли въ себѣ. Вспомнимъ, что между элементами мысли въ себѣ существуютъ необходимыя логическія отношенія, такъ что ни одинъ изъ нихъ не можетъ измѣниться безъ того,

---

[1]) Ср. напр., F. H. Bradley: On appearance etc., въ Mind, апр. 1910 въ особенности стр. 154—5.

чтобы не измѣнились также и другіе. И мы согласимся, что я (какъ опредѣленное особое единство сознанія и безсознательнаго) не существуетъ внѣ интегральнаго мышленія въ себѣ, что, слѣдовательно, интегральная мысль въ силу связей, соединяющихъ ее съ моимъ индивидуальнымъ я, со мной самимъ, является существенной частью меня самого. Другими словами, и интегральная мысль, мысль въ себѣ, является моею, хотя она и не моя въ томъ смыслѣ, какъ та мысль, которая, будучи только частью интегральнаго мышленія, принадлежитъ уже мнѣ спеціально.

Воспользуемся пространственнымъ образомъ, безъ котораго намъ трудно обойтись, хотя онъ и не вполнѣ здѣсь подходитъ,—скажемъ, что интегральная мысль имѣетъ центръ. Вокругъ этого центра одна ея часть организуется въ сознаніе и въ безсознательное: Я. Такимъ образомъ, мое Я является центромъ интегральной мысли или дѣйствительности. Но изъ этого не слѣдуетъ, что дѣйствительность имѣетъ только одинъ центръ. Изъ законовъ логики, которымъ подчиняются измѣненія, слѣдуетъ скорѣе, что структура дѣйствительности должна быть полицентрической. Связныя измѣненія, которыя не укладываются въ простомъ ряду измѣненій, требуютъ узловъ или центровъ взаимодѣйствія [1]). А каждый центръ взаимодѣйствія есть центръ дѣйствительности, всей дѣйствительности, разъ дана связность всѣхъ измѣненій. Останавливаться здѣсь на доказательствѣ того, что центры взаимодѣйствія фактически существуютъ, я считаю излишнимъ. Всякое наблюденіе представляетъ тому доказательство.

Центръ взаимодѣйствія можетъ не быть (и въ общемъ не бываетъ) субъектомъ; но субъектъ есть центръ взаимодѣйствія, вокругъ котораго сгруппировалось много разнообразныхъ элементовъ. Каждый субъектъ самъ по себѣ значитъ мало; но существованіе болѣе или менѣе развитыхъ субъектовъ необходимо, ибо дѣйствительность полицентрична. И, такъ какъ всякій субъектъ представляетъ собою временную формацію, то познаніе начинается съ фактовъ и составляется изъ фактовъ; но самоформированіе субъекта предполагаетъ дѣйствительность, организованную вокругъ центра. Познаніе, поэтому, есть лишь уясненіе себѣ explicite того, что уже заключалось въ центрѣ implicite. Дѣйствительность, будучи мыслью, представляющей собою существенную часть субъекта, не находится внѣ субъекта и не является частью субъекта, потому что заключаетъ въ себѣ многихъ субъектовъ. Съ другой стороны, нельзя

[1]) Болѣе того: они требуютъ центровъ самопроизвольности (точекъ, откуда исходятъ абсолютныя начала). Но о нихъ я не буду говорить, чтобы не испытывать дольше терпѣнія читателя, которымъ я уже достаточно злоупотребилъ.

также сказать, что субъектъ—часть дѣйствительности въ томъ смыслѣ, какъ листъ—часть книги. Отношенія между дѣйствительностью и познающимъ субъектомъ (какъ бы ни относиться къ нашимъ попыткамъ ихъ уясненія) ни въ коемъ случаѣ не сводимы на отношенія между элементами познанной дѣйствительности [1]).

[1]) Ср. мою небольшую статью «Appunti di gnoseologia» въ «Cultura filosofica», изд. F. de Sarlo, Florenzia 1910, № 2.

Трагедія мистическаго сознанія.

(Опытъ феноменологической характеристики).

Статья Ѳ. Степпуна (Москва).

I.

Жаденъ день; всему, что стелется въ синей дали его и что уходитъ въ синюю высь, всему онъ собственникъ и властелинъ. Лѣса и пахоты, тихія селенія и старыя колокольни—все это его и все онъ блюдетъ, дозираетъ сторожевымъ свѣтомъ своимъ.

Не то ночь. Она топитъ міръ внѣшней предметности. Она ничѣмъ не владѣетъ, ибо все уничтожаетъ въ себѣ. Царица безъ царства, молчитъ она въ евангельской нищетѣ своего духа. Мракомъ покоится въ вѣчности.

Какъ ночь и день, такъ противостоятъ другъ другу Божіе и человѣческое сознаніе. Человѣческое знаетъ міръ только внѣ себя и потому оно неминуемо внѣшне. Этотъ міръ данъ ему, какъ его второе, и оно относится къ этому второму въ своихъ творческихъ и познавательныхъ актахъ. Относится въ актахъ—это значитъ, что оно активно и относительно.

Божьему сознанію, напротивъ, міръ имманентенъ. Божіе сознаніе не знаетъ ничего, какъ внѣшняго себѣ. Ни къ какому иному, второму, оно не относится въ своихъ познавательныхъ и творческихъ актахъ. Это значитъ, что оно абсолютно въ пассивности своей.

Итакъ, Божіе и человѣческое сознаніе противостоятъ другъ другу, какъ ночь и день, какъ нищета и богатство, какъ пассивное пребываніе въ имманентности и активное становленіе себя въ трансцендентность. Какъ цѣнность состоянія и предметная цѣнность положенія. Богъ—ночь, и всѣ мистики тяготѣютъ къ ней. Въ книгѣ Іова написано: «во снѣ, въ ночномъ видѣніи Онъ открываетъ у человѣка ухо и запечатлѣваетъ

свое наставленіе». Эккехартъ знаетъ: «крѣпче всего стоите вы тамъ, гдѣ стоите во мракѣ». То же Силезіусъ. Ночи поетъ Новалисъ свои гимны, и Тютчевъ кончаетъ свой стихъ:

«И чудится давно минувшимъ сномъ
Теперь ему все свѣтлое, живое.
И въ чуждомъ, неразгаданномъ ночномъ
Онъ узнаетъ наслѣдье родовое».

Рильке тоже вѣритъ ночамъ. «Du Dunklheit, aus der ich stamme, ich liebe dich, mehr als die Flamme, welche die Welt begreift, indem sie glänzt» *).

Но постоянно притягиваемое, гипнотизируемое ночью, мистическое сознаніе никогда всецѣло не растворяется въ ней. Въ силу всей своей конечной природы оно вѣчно томимо и мучимо свѣтомъ дневнымъ. Мистическое сознаніе—сознаніе Богомъ больное и Богомъ спасаемое, всегда только сумеречное. Всмотримся въ сумеречныя дали его.

Какъ бы глубока ни была мистическая стихія человѣка, его религіозное сознаніе всегда конечно и отъединено. Вѣчною дистанціею между человѣкомъ и Богомъ стелется непонятная, въ себѣ самой покоющаяся множественность Божьяго міра. Постичь эту множественность, осилить ее разумомъ, волей и творчествомъ—въ этомъ тяжелый долгъ человѣка и въ этомъ вѣчная палящая тоска его. Ставя всю безконечно-сложную работу такого постиженія подъ знакъ и власть религіознаго сознанія, я неминуемо устремляюсь къ увѣнчанію ея сіяющими главами теософіи, теократіи и теургіи. Но чѣмъ глубже религіозная тоска моя, тѣмъ сложнѣе въ моемъ сознаніи поднимутся въ отвѣтъ ей іерархіи теоретическихъ и художественныхъ формъ постиженія. И вотъ вижу, какъ всѣ законы и формы бытія, которыя постигаю испытующимъ умомъ своимъ, всѣ волевыя устремленія міра, которыя вскрываю, какъ покой и борьбу, всѣ затаенности и настроенія, которыя чутко различаю въ ночномъ гудѣніи міровъ, сплетаются въ сложную ткань, которая тяжелой завѣсой падаетъ у предѣловъ вѣчности. Отстраивая такимъ образомъ системами своихъ отвѣтовъ видимый мнѣ на пути къ Богу и данный мнѣ, какъ вѣчная проблематичность, міръ, я неутомимо застраиваю себѣ всѣ перспективы вѣчности и воздвигаю вѣнчанной теософіей, теократіей и теургіей храмъ, какъ надгробный крестъ моему живому Богу. Такъ, по пятамъ за всѣми моими творческими актами, которые благословлялъ и мыслилъ навѣсными мостами къ Богу, растетъ пожаръ

*) Мракъ, меня породившій, я люблю тебя больше, чѣмъ пламя, которое блескомъ своимъ ограничиваетъ міръ.

моей тоски по немъ. Пламя сжигаетъ мосты и бросаетъ черныя тѣни на его уже возсіявшій было мнѣ ликъ. Здѣсь вырастаетъ мое первое постиженіе: религіозное углубленіе въ міръ, совершаемое все равно въ понятіи ли или въ образѣ, дающее философскую ли систему или художественное произведеніе, не только не приближаетъ меня къ Богу, а напротивъ удаляетъ меня отъ Него. Такъ я, какъ творецъ, являюсь могилой себѣ самому, какъ творенію и какъ строитель своихъ міровъ выпадаю непослушнымъ камнемъ изъ рукъ верховнаго зодчаго.

Каждое постиженіе всегда кроетъ въ себѣ и велѣніе. Если нельзя идти къ Богу опосредствованнымъ путемъ постиженія даннаго мнѣ міра, какъ Божьяго, то должно идти къ Нему путемъ непосредственнаго съ Нимъ сліянія. Какъ такое единеніе возможно, что оно означаетъ, какія переживанія таятъ его, и какими оно восходитъ постиженіями—все это должно одѣть мнѣ ризой молчанія. Важно лишь то, что въ актѣ моего послѣдняго сліянія съ Богомъ я уничтожаю послѣднюю дистанцію между мной и Имъ, становлюсь не только божественнымъ, но становлюсь непосредственно Богомъ. Это значитъ—нисхожу на міръ святою ночью; погашаю въ себѣ самомъ этотъ міръ, какъ самодовлѣющую множественность, становлю его въ евангельскую нищету своего духа и тѣмъ самымъ уничтожаю его, какъ объектъ познанія, созерцанія и творчества. Все это было бы величайшимъ блаженствомъ, если бы Богъ, хоть разъ мною до конца обрѣтенный, могъ бы стать мнѣ вѣчной могилой, если бы конечная природа моя не вѣдала бы страшнаго присужденія постоянно вновь и вновь воскресать. Но вотъ въ этомъ-то воскресеніи и кроется глубочайшая трагедія религіозной жизни и вырастаетъ послѣдняя усложненность—проблемы мистическаго сознанія.

Слитый въ одинъ темный потокъ съ живою стихіею Бога, я только что хоронилъ въ святой глубинѣ ночныхъ моихъ волнъ тяготѣющій надо мною міръ. Но вотъ пронеслася минута, міръ снова высится въ омелѣвшей душѣ, высится островомъ пустыннымъ и каменнымъ; плещется душа у его береговъ, плещется безпомощно и жалобно. Только что вкусившая единеніе съ Богомъ, только что постигшая высшую мудрость духовной нищеты, она больше чѣмъ когда-либо удалена отъ возможности какого-либо постиженія міра. Все еще слыша въ себѣ великій ритмъ того потока, который за минуту несъ ее надъ затопленнымъ міромъ, она цѣломудренно бѣжитъ всякаго творческаго и познавательнаго жеста, ибо знаетъ, что познаніе выростаетъ лишь тамъ, гдѣ есть двойственность сознанія и его объекта, гдѣ есть отъединенность человѣка отъ міра, гдѣ есть страшная покинутость человѣка его Создателемъ-Богомъ. Отсюда вырастаетъ мое второе постиженіе, обратное первому. Непосредственное

единеніе человѣка съ Богомъ не только ничего не даетъ человѣку для постиженія Божьяго міра, какъ Божьяго, но наоборотъ, запрещая человѣку всякій познавательный жестъ, превращаетъ для него міръ въ какую-то роковую загадку, въ вѣчный сфинксъ.

Сопоставляя оба постиженія, формулирую послѣднюю антиномію религіознаго сознанія: религіозное осиливаніе міра, совершаемое посредствомъ волевого акта понятія или образа, неминуемо удаляетъ меня отъ постиженія Бога. Непосредственное постиженіе Его, обрѣтаемое въ актѣ непосредственнаго сліянія съ Нимъ, превращаетъ міръ въ абсолютную загадку, ибо запрещаетъ мнѣ всякій творческій жестъ. Такъ правда и реальность мистической жизни вскрывается мнѣ въ противоборствѣ двухъ началъ.

Одно стремится къ утвержденію и опознанію міра и Бога, какъ трансцендентныхъ религіозному сознанію принциповъ, и искупаетъ свою всеобъемлющую экстенсивность наличностью постоянной дистанціи между человѣкомъ и Богомъ.

Другое уничтожаетъ эту дистанцію, растворяетъ трансцендентнаго Бога и трансцендентность Божьяго міра въ имманентной стихіи религіознаго переживанія и угнетаетъ релизіозное сознаніе человѣка полной непонятностью окружающаго міра, какъ міра Божьяго.

Побѣднымъ свѣтомъ перваго является Богъ, какъ стоящій внѣ жизни абсолютъ; его тѣнью—невозможность послѣдняго углубленія и напряженія религіозной жизни.

Побѣднымъ свѣтомъ второго—доведеніе религіозной жизни до абсолютнаго значенія, до абсолютной жизни въ Богѣ; тѣнью—утвержденіе міра, какъ нѣкоего каменнаго лица, тайну котораго нельзя вскрыть никакою святою любовью, никакимъ знаніемъ, никакимъ творчествомъ.

Вотъ феноменологическій анализъ реальнаго для меня мистическаго переживанія. Мучительную борьбу утвержденныхъ мною началъ я вскрою въ Эккехартѣ, Плотинѣ и Рильке[1]). Значеніе перваго связано съ побѣдою имманентнаго устремленія мистическаго переживанія; значеніе второго—съ побѣдою трансцендентнаго; значеніе послѣдняго—опредѣляется сознательною попыткою слить обѣ стихіи въ одно русло.

---

[1]) Rainer Maria Rilke—современный нѣм. поэтъ. Я имѣю въ виду въ особенности его книгу «Das Stundenbuch, enthaltend die drei Bücher: Vom menschlichen Leben, von der Pilgerschaft, von der Armuth und vom Tode» (1899—1903 годъ). 2 изд. Inselverlag, 1907.

II.

Вскрытый нами дуализмъ имманентнаго и трансцендентнаго устремленія мистическаго переживанія и религіознаго сознанія, самъ Эккехартъ, думается, никогда не разслышалъ въ себѣ; во всякомъ случаѣ онъ его нигдѣ не формулировалъ. Но въ какомъ-то внутреннемъ безпокойствѣ и нѣкоторой нечеткости всѣхъ контуровъ его мистической концепціи, эта трагедія антиномичности явно живетъ своей самостоятельной, хотя и безсознательной, жизнью. Въ чемъ ея сущность?

Мистическое ученіе Эккехарта состоитъ изъ двухъ частей—изъ его религіозной психологіи и метафизики. Обѣ части находятся въ принципіальной зависимости другъ отъ друга и ихъ построенія возводятся въ полной аналогіи другъ къ другу. Исходною точкою Эккехарта является психологія: его неустрашимо правдивое, безконечно-глубокое и точное проникновеніе въ ту глубину религіознаго переживанія, которую онъ несъ и зналъ въ себѣ, которою онъ былъ. Силою двухъ моментовъ сильна религіозная жизнь человѣка.

Первый заключается въ обрѣтеніи той добродѣтели, которую Эккехартъ ставитъ выше всѣхъ остальныхъ и которую называетъ «Abgeschiedenheit» (отъединенность). Погружаясь въ эту отъединенность, душа достигаетъ своей высшей жизни, достигаетъ своего обожествленія. Въ ней она успокаивается въ полномъ затишьѣ. Всѣ силы ея сначала замираютъ, потомъ совсѣмъ отмираютъ. Она бездумно думаетъ, она безобразно зритъ, въ ней звучитъ молчаніе и вся она свѣтится мракомъ. Эти полярности важны, какъ отрицаніе въ обожествленной душѣ всякаго движенія и какъ уничтоженіе въ насъ всякаго представленія о ней. Такая душа, нераздѣльно и Божья и Божеская, непредставляема, ибо она никогда не предстоитъ намъ, какъ внѣшній объектъ. Она лишь постигаема въ живомъ обрѣтеніи, ибо мы можемъ успокоиться въ ней, какъ въ живомъ божественномъ субъектѣ. Но это постиженіе Бога Божьимъ во мнѣ ведетъ тутъ же къ умаленію всякаго теософическаго и теургическаго познанія его, а также и къ умаленію теократическаго устроенія человѣчества, ибо соединенная съ Богомъ душа, по выраженному заявленію Эккехарта, Бога не знаетъ, Бога не видитъ, Бога не любитъ и Бога не славитъ. Отсюда ясно, что вся полнота религіозной культуры, а тѣмъ самымъ и всякой культуры вообще, можетъ быть объяснена лишь отпаденіемъ человѣка отъ Бога, можетъ быть осмыслена лишь, какъ мучительное и грѣховное воспоминаніе о состояніи полнаго блаженства и полной безгрѣшности. Такъ высшимъ закономъ религіозной

жизни является для Эккехарта погруженіе души въ полную пассивность; такъ всякій творческій и объективирующій жестъ вплоть до молитвы и исполненія воли Божіей вскрывается имъ, какъ отпаденіе души отъ послѣднихъ религіозныхъ глубинъ.

Но, подчеркивая столь сильно этотъ первый моментъ полной пассивности въ мистической концепціи Эккехарта, было бы несправедливо оставлять въ тѣни второй, ему вполнѣ противоположный. Многія мѣста проповѣдей свидѣтельствуютъ о негодованіи Эккехарта противъ тѣхъ, чья святость приводитъ къ безразличію къ заботамъ и трудамъ земнымъ. Онъ требуетъ жизненнаго дѣла, требуетъ «разумнаго», «сознательнаго» и «упорядоченнаго» служенія нуждамъ дня. Утверждаетъ, что всякое созерцаніе предопредѣлено расцвѣсти и оправдаться въ дѣяніяхъ и совершеніяхъ. Обременяетъ совѣсть созерцающаго евангельскимъ словомъ о безплодной смоковницѣ, которую нужно срубить, объясняетъ отсутствіе у вновь обращеннаго Апостола Павла яснаго знанія сущности отдѣльныхъ добродѣтелей его малоопытностью въ добрыхъ дѣлахъ и ставитъ, наконецъ, уже постигшую и обрѣтшую Марѳу выше восторженной и тоскующей Маріи, утверждая тѣмъ самымъ превыше всѣхъ высотъ созерцанія благословеніе живыхъ и добрыхъ дѣлъ.

Какъ примирить эти противоположности мистическаго построенія Эккехарта? Думаю, что ихъ совсѣмъ не надо примирять, ихъ надо просто утвердить во всей ихъ нераздѣльности и несліянности. Въ ихъ непримиренности кроется безусловно систематическая незавершенность Эккехартовской концепціи, но этою систематическою незавершенностью утверждается глубокая психологическая истина, та истина, что религіозная правда человѣка жива лишь противоположностями конечнаго и безконечнаго, дневного и ночного, человѣческаго и Божьяго, что возможна она только какъ вѣчная смѣна прилива и отлива религіознаго переживанія. Мелѣетъ душа и всплываютъ въ ней одинокіе острова. Пустыни, ждущія творческихъ рукъ человѣческихъ, чтобы зацвѣсти и украситься,—символы немощи, отверженности и покинутости. Такъ въ непослѣдовательное утвержденіе творчества и свершенія, какъ въ нѣкую недоступную цитадель духа, спасается у Эккехарта постиженіе той истины, что религіозная жизнь человѣка, взятая въ цѣломъ, возможна только, какъ безконечность тоски, а не какъ успокоеніе въ безконечности. Богъ хочетъ пребывать внѣ человѣка, хочетъ, чтобъ о немъ «тосковали» и воздыхали. Въ эту непослѣдовательность спасается такимъ образомъ чувство Бога, какъ трансцендентной человѣческому переживанію реальности, чувство дистанціи между Творцомъ и твореніемъ, неспособнымъ длительно утвердить себя въ абсолютномъ единеніи съ аб-

солютнымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и христіанскія добродѣтели—смиреніе и благоговѣніе.

Вотъ психологическое ученіе Эккехарта о сущности религіознаго переживанія. Ему во всемъ, во всѣхъ деталяхъ соотвѣтствуетъ его метафизическая концепція. Божій ликъ творится Эккехартомъ по образу и подобію лика преданной Богу души. А потому въ метафизикѣ Эккехарта съ новой силой возникаютъ всѣ тѣ трудности, которыя мы только что вскрыли и осмыслили въ его религіозно-психологическомъ построеніи. Такъ какъ сущность Божества вскрывается Эккехартомъ въ системѣ совершенно тѣхъ же опредѣленій, которыя сочетались имъ раньше въ понятіи души, то проблема Божьяго творчества или иначе проблема сотворенія міра становится для него абсолютно нерѣшимой. Эккехартъ ясно заявляетъ: «Божество живетъ въ абсолютномъ покоѣ, оно ничего не изрекаетъ, ничего не любитъ и ничего не творитъ». Божество ничего не творитъ, но передъ Эккехартомъ разстилается во всей своей необозримой множественности сотворенный Богомъ міръ. Вотъ метафизическій аспектъ религіозно-психологической антиноміи имманентнаго и трансцендентнаго мотива мистической жизни.

Правда, что эта антиномія въ извѣстномъ смыслѣ осиливается метафизическимъ построеніемъ Эккехарта: ибо въ полной пассивности пребываетъ лишь стоящее выше всякаго бытія и познаванія Божество, міръ же изъ ничего творится Тріединымъ Богомъ, творится въ актѣ Его божественнаго самопознанія. Равно какъ религіозно-психологическая антиномія снимается отдѣленіемъ души въ смыслѣ ея дна,—души, соотвѣтствующей божеству и пребывающей въ святой пассивности и отъединенности отъ души въ смыслѣ тріединства памяти, разума и воли, соотвѣтствующему тріединству Отца, Сына и Святого Духа. Но ясно, что для того метода, которымъ я сознательно и исключительно пользуюсь въ моемъ разборѣ мистическихъ концепцій Эккехарта, Плотина и Рильке, для метода феноменологическаго анализа—это діалектическое осиливаніе проблемъ является не ихъ рѣшеніемъ, а лишь сообщеніемъ о внутреннемъ состояніи рѣшающей ихъ души. Такимъ образомъ, слагающаяся для Эккехарта необходимость діалектическаго противопостановленія какъ въ душѣ, такъ и въ Божествѣ,—начала пассивнаго единства началу активнаго тріединства является для феноменологическаго метода лишь теоретическою транскрипціей уже вскрытой нами мистической необходимости утверждать правду религіозной жизни, какъ борьбу имманентнаго начала, знающаго единаго Бога внѣ множественности Божьяго міра, и начала трансцендентнаго, знающаго божественную множественность, но не постигающаго единаго Бога.

Итакъ, вскрытая нами какъ въ религіозно-психологической, такъ и въ метафизической концепціи Эккехарта антиномичность удерживается во всей своей неприкосновенности. Но если эта антиномичность въ религіозно-психологической сферѣ могла быть нами утверждена, какъ правда тоски по безконечному и невозможности успокоенія въ немъ, какъ исполненная несовершенства, а потому и движенія, человѣческая правда о Богѣ, то аналогичное оправданіе той же антиномичности въ сферѣ метафизической является совершенно невозможнымъ. Присужденность религіознаго человѣка къ подвигу творчества можетъ быть осмыслена, какъ дань его конечной природѣ, а потому она рѣшительно теряетъ всякій смыслъ въ примѣненіи къ Божеской вѣчности, къ вѣчному Богу. Тоскующій по Богу человѣкъ понятенъ, но Божья тоска по чему-либо немыслима. И, надѣляя Бога по образу и подобію религіозной души присужденностью къ творчеству, тоской и движеніемъ, Эккехартъ долженъ былъ неминуемо устремиться къ самому опасному изъ всѣхъ антропологизмовъ—къ антропологизму религіозному, долженъ былъ устремиться къ утвержденію Бога какъ громаднаго религіознаго дарованія, какъ религіознаго генія.

Безуміе такой тенденціи своего построенія, созданной положеніемъ въ ея основу религіознаго переживанія человѣка, Эккехартъ, очевидно, смутно сознавалъ, а потому побѣдно противопоставилъ ей иную, обратную.

Первая тенденція поднимается со дна всего построенія и послѣдовательно распространяется кверху; начинается въ психологіи и проэцируется въ метафизику. Ея правда коренится въ требованіи дѣла и творчества, предъявляемаго Эккехартомъ къ религіозной жизни человѣка. Ложью же она становится во всей концепціи въ ту минуту, когда Эккехартъ, для котораго все же по всему смыслу его построенія покой, молчаніе и тишина являются высшимъ состояніемъ души и высшимъ проявленіемъ жизни, превращаетъ Бога въ религіозное дарованіе и требуетъ отъ Него немощи самопроявленія и творчества, т.-е. въ ту минуту, когда онъ ставитъ антропологическую проблему сотворенія міра.

Смыслъ второй тенденціи—уничтоженіе гибельныхъ результатовъ первой. А потому ясно, что она начнетъ съ отрицанія того, утвержденіемъ чего кончила первая. Ясно, что ея истоки окажутся тамъ, гдѣ первая, какъ рѣка въ море, впадала въ свою ложь. Это значитъ, что если первая пришла къ утвержденію сотвореннаго Богомъ міра, то вторая должна начать съ отрицанія акта Божьяго творчества. Если первая пришла къ утвержденію противопоставленности Бога и міра, то вторая опять-таки должна начать съ утвержденія полной тождественности Бога

и міра. Но какъ религіозно-психологическая двойственность первой тенденціи проэцировалась Эккехартомъ вверхъ, въ его метафизическое построеніе, такъ и обратно: метафизическое единство второй тенденціи опадаетъ у него къ низу и отражается въ религіозно-психологической части его ученія.

Такъ метафизика и психологія Эккехарта противостоятъ другъ другу, какъ два зеркала: каждое изъ нихъ таитъ въ себѣ свой собственный ликъ, но каждое отдаетъ этотъ ликъ и другому. А потому въ обоихъ зеркалахъ живутъ по два лика. Одинъ подлинный и одинъ отраженный. Живутъ такъ, что вполнѣ отдѣлить ихъ другъ отъ друга нельзя, но одновременно и такъ, что ихъ совершенно нельзя слить воедино. Послѣднее же усложненіе получается отъ того, что психологія и метафизика Эккехарта противостоятъ другъ другу два раза: во-первыхъ, какъ психологическое и метафизическое ученіе, а, во-вторыхъ, какъ психологическій и метафизическій моментъ каждаго ученія. При чемъ подлиннымъ метафизическимъ элементомъ психологіи является требованіе полной успокоенности души въ переживаніи отъединенности, психологическимъ же элементомъ метафизики—утвержденіе акта Божьяго самопознанія, какъ акта сотворенія міра. Такъ вся мистическая концепція Эккехарта живетъ, какъ безконечно-сложная система отраженій. Живетъ въ какой-то постоянной абберації образовъ и понятій. Волнуется мертвою зыбью надъ затопленною тайной своей жизни.

Итакъ, вторая въ системѣ Эккехарта безусловно побѣдная тенденція утвердила, вопреки первой, абсолютное единство Бога и міра и погрузила этотъ результатъ и въ сферу психологическаго ученія. Какъ Богъ и міръ едины, такъ же единъ и человѣкъ и его дѣло, его творческій подвигъ. Міръ собственно не созданъ, и дѣло-подвигъ, въ сущности, не совершено. Съ какою-то безумною быстротою четыре отправныхъ пункта мистическаго построенія Эккехарта—Богъ и міръ, человѣкъ и его подвигъ,—вбираются въ полярность человѣка и Бога. Но и эта послѣдняя полярность противостоитъ всего лишь одну минуту мистическому порыву Эккехарта къ какому-то послѣднему единству. Человѣкъ стоитъ въ мірѣ, но міръ стоитъ въ Богѣ? Значитъ, человѣкъ стоитъ въ Богѣ. Міръ и Богъ едины, и человѣкъ постольку же Богъ, поскольку Богъ человѣкъ. Всѣ различія гаснутъ, всѣ противоположности рушатся. Темныя воды мистическаго переживанія поднимаются выше и выше. Сіяющія главы теософическаго и теургическаго храма уже подъ водой. Трансцендентный Богъ уже безвластенъ надъ душою человѣка и непонятенъ ей. Повсюду мракъ побѣдно оттѣсняетъ свѣтъ, и въ святой тиши вѣчной ночи несутся темныя воды вовѣки одинокой и въ самое себя впадающей рѣки.

III.

Такъ борются въ мистической концепціи Эккехарта тѣ два мотива имманентнаго и трансцендентнаго устремленія религіозной жизни, которые мы вначалѣ вскрыли независимо отъ нея чисто феноменологическимъ анализомъ. Побѣждаетъ у Эккехарта мотивъ имманентный. Переходимъ къ Плотину.

Его система покоится на совершенно тѣхъ же основаніяхъ: она жива все тѣмъ же дуализмомъ и тотъ же дуализмъ угрожаетъ ей смертью. Быть можетъ, эта полная тождественность животворящаго и смертоноснаго начала является наиболѣе характернымъ элементомъ всякой подлинно-мистической концепціи. Разница лишь въ томъ, что этотъ дуализмъ явленъ въ системѣ Плотина одновременно и съ гораздо большей силой и съ гораздо меньшей остротою, чѣмъ у Эккехарта. Сила этого Плотиновскаго дуализма въ томъ, что онъ вполнѣ осознанъ и даже формулированъ величайшимъ мыслителемъ эллинизма. Сравнительно же меньшая острота его объясняется тѣмъ, что у Эккехарта оба мотива почти равносильны, а потому ихъ борьба безконечно мучительна; у Плотина же мотивъ трансцендентнаго устремленія одерживаетъ столь легкую побѣду, что всѣ тѣ, для которыхъ мистицизмъ связанъ прежде всего съ мотивомъ имманентности, не разъ уже ставили вопросъ о томъ—былъ ли Плотинъ вообще мистикомъ. Я думаю, что на этотъ вопросъ нужно бы было дать безусловно положительный отвѣтъ даже и въ томъ случаѣ, если бы въ защиту наличности въ мистикѣ Плотина имманентнаго мотива нельзя было бы привести ни одной строчки, кромѣ восьмой книги пятой Эннеады. Вся эта книга исполнена того, столь типичнаго для Эккехарта мистическаго переживанія, которое, поднимаясь все выше и выше, топитъ въ своемъ безконечномъ разливѣ всякую трансцендентность міра и Бога. Пусть человѣкъ, такъ учитъ эта Эннеада Плотина, оставитъ, забудетъ всякій образъ, какъ бы онъ ни былъ великъ и прекрасенъ, пусть упадетъ на дно своей души и въ ней, въ этой душѣ, погаситъ всѣ различія и всѣ отдѣльности. Пусть станетъ всѣмъ и единымъ, пусть станетъ единствомъ себя и своего Бога, который долженъ пролиться въ него, пролиться въ абсолютной тиши. Далекій и чуждый своему Богу человѣкъ знаетъ и видитъ себя и свой міръ. Но въ соединеніи съ Нимъ, помня прежнюю оторванность и отказываясь отъ всякаго возвратнаго взора, человѣкъ неизбѣжно гаситъ въ себѣ всякое представленіе Божьяго міра и своего я. Такъ погруженный на дно послѣдняго и всеобъемлющаго единства, онъ ничего больше не видитъ, ничего больше не знаетъ. Какъ созерцающій

субъектъ, онъ уничтоженъ, онъ живъ еще только, какъ объектъ чужого созерцанія.

Яснѣе и сильнѣе имманентное устремленіе мистическаго переживанія вообще не можетъ быть сказано. Громадно и властно вырастаетъ здѣсь все та же мысль, что послѣднее сліяніе человѣческой души съ Богомъ гаситъ въ этой обожествленной душѣ всѣ образы, всѣ лики и всѣ звуки. Погружаетъ ее тѣмъ самымъ въ полный мракъ и полное затишье. Такъ и у Плотина актъ непосредственнаго сліянія человѣческой души съ Богомъ, актъ обожествленія души, обрекается на полное безплодіе въ смыслѣ познанія міра, какъ Божьяго. Ибо слѣпая и глухонѣмая душа мистика можетъ только колѣнопреклоненно и молитвенно молчать, сообщить же что-либо о мірѣ, которому, сама того не зная, уже стала вѣчной могилой,—не властна.

Несмотря на такой уклонъ своего религіознаго переживанія, Плотинъ все же не ограничивается однимъ раскрытіемъ сущности непосредственнаго сліянія человѣка и Бога. Святой непродуктивности подлинно мистическаго Богопостиженія онъ побѣдно противоставляетъ всеохватывающую продуктивность религіознаго міропониманія.

Изъ глубинъ своего религіознаго переживанія его душа, собственно слѣпнущая и нѣмѣющая въ немъ, все же какъ-то выноситъ представленіе о трансцендентности Бога и знаніе трансцендентнаго міра, знаніе всѣхъ его формъ и всей сложности его построенія. Антиномичность всего этого отношенія для Плотина особенно трудна и особенно остра потому, что методомъ всякаго познанія онъ утверждаетъ созерцаніе, т.-е. ту функцію духа, которая, быть можетъ, болѣе всѣхъ другихъ держится двойственностью субъекта и объекта. Громадную трудность этого пункта своего построенія Плотинъ прекрасно сознаетъ, когда утверждая Бога, какъ красоту, а Богоисполненную душу, какъ душу слѣпую, онъ прямо и рѣзко ставитъ вопросъ: «Какъ можно быть соединеннымъ съ красотою, не созерцая ее?» Или тотъ же вопросъ иначе: «Какъ можно, ослѣпнувъ уже при входѣ въ царство красоты, благополучно пройти имъ, выйти изъ него и разсказать о всемъ, что видѣлъ и постигъ?» Какъ у Эккехарта, такъ и у Плотина на этотъ вопросъ данъ опредѣленный отвѣтъ, но какъ въ отношеніи Эккехарта, такъ и въ отношеніи Плотина, діалектическія рѣшенія для насъ важны только, какъ феноменологическія проблемы. А потому, оставляя въ тѣни все діалектическое цвѣтеніе указанной только что антиноміи, мы обращаемся къ ея мистическимъ корнямъ.

Какъ всюду и вездѣ, такъ и въ построеніи Плотина, наличность трансцендентнаго мотива коренится въ томъ основномъ фактѣ религіозной жизни, что она держится не только полярностью человѣка и Бога, но

одновременно и полярностью человѣка и міра. Не только въ себѣ самомъ единаго Бога знаетъ религіозная жизнь человѣка, но кромѣ него еще и безконечную множественность міра. Пусть въ рѣдкія минуты величайшаго напряженія мистическаго переживанія этотъ міръ, какъ необозримая множественность меркнетъ и гаснетъ, все же ему постоянно суждено воскресать. Но празднуя такимъ образомъ свою побѣду надъ смертью, онъ одновременно стремится и быть побѣжденнымъ; жаждетъ быть осиленнымъ познающимъ духомъ человѣка, жаждетъ быть исцѣленнымъ отъ боли своей множественности. Жаждетъ стать единымъ, какъ духъ и въ этомъ единствѣ подлинно богоподобнымъ. Такъ вырастаетъ мистическая необходимость метафизики объединенія, какъ единственнаго пути возвращенія Божьяго міра къ первоисточнику Божьяго лона; такъ грѣховное пребываніе міра во множественности и отъединенности обертывается для духа человѣческаго актомъ величайшаго грѣхопаденія. Изъ-за сострадания къ міру онъ, духъ, подмѣняетъ правду своего мистическаго Богопостиженія, ложью своего религіознаго міропознанія. Нѣтъ мыслителя, который выполнилъ бы эту задачу спасенія міра отъ боли его множественности путемъ закланія послѣдней правды духа съ большей вдохновенностью и съ большей красотою, чѣмъ Плотинъ.

Низшій слой множественности, т.-е. весь слой дурной особности, сводился въ системѣ Аристотеля къ принципу матеріи, мыслимой въ отношеніи къ формѣ, какъ начало, вполнѣ самостоятельное и независимое. Отъ всего этого низшаго слоя множественности, а также отъ рокового дуализма формы и матеріи, Плотинъ сразу освобождается, отрицательно опредѣляя дурную множественность, какъ неокончательную оформленность, а матерію, какъ низшую изъ формъ, какъ пустое и темное пространство. Такъ вся его система сразу же намѣчается, какъ монистическая іерархія формъ. Крутыми ступенями эоновъ все это обиліе формы возводится затѣмъ къ первоисточнику всякаго оформленія—къ міровой душѣ. Понимаемая такимъ образомъ, съ одной стороны, какъ принципъ всякаго оформленія и единство всѣхъ формъ, міровая душа, съ другой стороны, какъ бы внѣдряется въ духъ, т.-е. въ послѣднее единство, въ тожественность сознанія и бытія. Но и эта тожественность все еще слишкомъ дуалистична, а потому, какъ послѣднюю теоретическую транскрипцію абсолютнаго центра своей мистической жизни, Плотинъ воздвигаетъ высшій принципъ своей философіи, предѣльную вершину всей своей системы, свое Хэнъ (Ἕν), т.-е. единство, стоящее одновременно и выше бытія и выше познанія, — единство, въ отношеніи котораго всякое опредѣленіе было бы ложью, не исключая даже и того, что оно должно быть мыслимо, какъ единство всѣхъ противоположно-

стей, изъ котораго все же одновременно проистекаетъ вся красота и вся полнота созидающихъ формъ.

Если представить себѣ фонтанъ, который подымался бы въ высь великимъ множествомъ чашъ и не возносилъ бы кверху водяного столба, то такому фонтану могла бы быть уподоблена система Плотина. Сверху внизъ падаетъ созидающій свѣтъ, падаетъ по чашамъ, которыя книзу становятся все больше и все глубже. Солнце заходитъ. Верхняя чаша, высоко вознесенная въ вечеръ, ярко золотится въ закатныхъ лучахъ. Нижняя уже осѣнена прохладною тѣнью нисходящаго вечера. Здѣсь во мракѣ, прислонившись къ холодному мрамору, стоитъ человѣкъ. Его Богъ безконечно далекъ отъ него; по слову самого же Плотина Онъ уже никогда больше не склонитъ къ нему своего лика, никогда не низойдетъ къ нему. Богъ, Онъ превыше всего; Онъ въ непостижимости и несказанности трансцендентнаго, человѣкъ же внизу, а между ними—отдѣляя обоихъ другъ отъ друга—вся та іерархія формъ, которую духъ человѣческій заботливо вознесъ въ небеса для постиженія Божьяго міра. Въ покинутой душѣ человѣка только одна тоска: скорѣе нисходила бы ночь, скорѣе догорала бы чаша; только одна молитва: да не будетъ снова разсвѣта, да не увидитъ душа никогда болѣе безконечныхъ ступеней, восходящихъ къ безконечнодалекому Богу. Ей не выносима боль и отчаянье все снова и снова отдѣлятся отъ Бога, божественными актами религіознаго постиженія міра и жизни.

Если это моленіе о ночи и было когда-либо услышано, то все же не Плотинъ испыталъ благословеніе ея. Въ противоположность Эккехарту въ мистическомъ построеніи Плотина мотивъ трансцендентности явно торжествуетъ надъ имманентнымъ мотивомъ. Религіозное пониманіе Божьяго міра мертвитъ непостижимую и всякое постиженіе въ корнѣ отрицающую тайну непосредственнаго сліянія человѣка и Бога.

IV.

Борьба имманентнаго и трансцендентнаго устремленія мистической жизни разрѣшалась у Эккехарта побѣдой имманентнаго, у Плотина побѣдой трансцендентнаго мотива. Противоположность обоихъ мотивовъ можетъ быть лучше всего приведена къ слѣдующей формулѣ: религіозное осиливаніе міра, свершаемое посредствомъ волевого акта понятія и образа, удаляетъ меня отъ постиженія Бога. Непосредственное постиженіе Его въ актѣ непосредственнаго сліянія съ Нимъ, превращаетъ міръ въ абсолютную загадку, запрещая всякій творческій жестъ и всякій познавательный актъ.

Всякое философское явленіе имѣетъ, конечно, двойные корни. Въ личности, его непосредственно породившей, и въ той эпохѣ, къ которой принадлежитъ сама эта личность. А потому, я думаю, что имѣю право утвердить побѣду трансцендентнаго мотива у Плотина, какъ отсвѣтъ античнаго реализма, побѣду же у Эккехарта имманентнаго мотива, какъ возвѣщеніе современнаго идеалистическаго міросозерцанія.

Всякое міросозерцаніе есть, въ концѣ концовъ, установленіе опредѣленнаго отношенія между мною и міромъ и держится такимъ образомъ извѣчною полярностью я и не-я. Отсюда понятно, что въ послѣднемъ счетѣ возможно вообще только два міросозерцанія. Опредѣляя сознаніе моего я трансцендентною реальностью мірового не-я, надо необходимо прійти къ реалистическому міровоззрѣнію Греціи. Вызывая обратно всякую реальность изъ глубины міраполагающаго я, надо неминуемо прійти къ идеалистическому міровоззрѣнію нѣмецкой философіи, раскрытому наиболѣе типично у Канта и Фихте.

Несмотря на всю свою громадную самостоятельность, Плотинъ все же является явнымъ ученикомъ греческой философіи, той философіи, типичнѣйшей чертой которой была полная независимость объекта познанія отъ познающаго субъекта и отрицаніе за актомъ познанія какой бы то ни было активности. А потому міръ и Богъ, несмотря на все явное тяготѣніе мистики Плотина къ имманетизму, все же постоянно остаются у него отодвинутыми въ сферу трансцендентнаго, которой познающій субъектъ противостоитъ въ полной пассивности и въ отношеніи къ которой вся его задача сводится лишь къ адэкватному отраженію.

Совсѣмъ не то Эккехартъ. Несмотря на то, что всѣ его писанія показываютъ его глубокую связь съ Аристотелемъ, Платономъ, Плотиномъ и мыслителями средневѣковья,—все же въ нихъ явно чувствуется то, что Эккехартъ стоитъ на порогѣ новаго времени, что въ его мистикѣ, какъ и въ жизненномъ подвигѣ Франциска Ассизскаго, начинаетъ просыпаться та эпоха Возрожденія, которая по всей линіи своего развитія провозгласила торжество индивидуализма. Политически это выразилось въ созданіи національнаго государства и демократической тираніи; эстетически—въ центральномъ значеніи человѣка для искусства Возрожденія, что яснѣе всего видно на исторіи портрета, которая началась индивидуально-психологическимъ воспроизведеніемъ, а кончилась репрезентативно-религіознымъ утвержденіемъ человѣка. Тотъ же индивидуализмъ звучитъ и во всѣхъ философскихъ построеніяхъ Возрожденія, но въ этой области онъ формулируется гораздо позже, формулируется лишь въ системѣ Лейбница, являющейся во многихъ отношеніяхъ на-

иболѣе характернымъ осознаніемъ культурно-психологическихъ мотивовъ Возрожденія.

Основная нота всего этого индивидуализма дана Эккехартомъ въ одной фразѣ, пониманія которой онъ отъ своихъ слушателей сознательно не требовалъ, но которая намъ теперь до конца ясна во всѣхъ своихъ основахъ и всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ: «Если бы не было меня,—пишетъ Эккехартъ,—то не было бы и Бога». Здѣсь однимъ взмахомъ уничтожается вѣра въ трансцендентнаго Бога, а тѣмъ самымъ и вѣра въ трансцендентность Божьяго міра, и съ громадною силою провозглашается въ формѣ мистическаго постиженія великая тема трансцендентальнаго идеализма, великая тема возвышенія сверхличнаго я надъ всякимъ ему трансцендентнымъ не-я.

Если Кантомъ во власть созидающаго я были отданы только порядокъ, правда и смыслъ міра, но не его бытіе, то у Фихте уже и само это бытіе выводится изъ глубинъ міраполагающаго я. Только еще въ понятіи должнаго удерживается этимъ мыслителемъ самостоятельность трансцендентнаго міра. У Гегеля погашается и этотъ послѣдній дуализмъ сущаго и должнаго; тѣмъ самымъ уничтожается въ его системѣ уже всякое начало трансцендентности, провозглашается единодержавіе абсолютнаго я. Такъ въ діалектическомъ саморазвитіи своего всеполагающаго понятія Гегель совершенно такъ же уничтожаетъ трансцендентную самостоятельность міра и Бога, какъ она уже раньше уничтожалась Эккехартомъ въ его мистическомъ переживаніи. Тутъ вскрывается намъ то глубокое родство мистики и діалектики, корни котораго нигдѣ не обнажены съ такою геніальностью, какъ въ богословскихъ писаніяхъ юнаго Гегеля. Но такое разсмотрѣніе Гегеля, какъ вершины начатаго Кантомъ критическаго идеализма, постольку невѣрно, поскольку неоспоримо то, что не оно одно только вѣрно. Я повторю лишь банальность, утверждая, что роковая сущность всякой вершины мысли и жизни кроется въ томъ, что она, какъ вершина, неминуемо уничтожается въ актѣ ея достиженія. А потому, уничтоживъ міръ, какъ не-я, Гегель не могъ одновременно не уничтожить и я, какъ я. Или иначе: додумывая до конца правду критическаго идеализма, онъ не могъ не прійти къ возстановленію правды античнаго реализма. Ибо ясно, что тамъ, гдѣ идеалистическое я субъектировано настолько, что въ немъ уничтожено всякое все и всякій объектъ, оно не есть уже болѣе только я, только субъектъ, но есть одновременно и подлинное все, и подлинный объектъ, и подлинная реальность. Такъ, додумывая до конца Канта и Фихте, Гегель роковымъ образомъ возстановлялъ Платона и Аристотеля. Въ попыткѣ этого синтеза античнаго реализма и нѣмецкаго идеализма—громадное и вѣч-

ное значеніе гегеліанства. Его же несостоятельность заключается въ томъ метафизическомъ значеніи, которое Гегель придалъ своему діалектическому методу. Величайшій признакъ человѣческой немощи, необходимость постоянно мучиться противорѣчіями, Гегель рѣшительно утвердилъ, какъ подлинную сущность абсолютнаго; безумный, онъ властно забылъ, что изъ человѣческой немощи нельзя сдѣлать Божіей силы и изъ грѣха несовершеннаго человѣка—достоинствъ совершеннаго Бога.

Теперь намъ важно то, что ту роль, которую въ исторіи философіи сыгралъ Гегель, какъ возсоединитель ея реалистическихъ и идеалистическихъ мотивовъ въ отношеніи соотвѣтствующихъ имъ трансцендентныхъ и имманентныхъ устремленій мистики у Эккехарта и Плотина, взялъ на себя въ наши дни Рейнеръ Марія Рильке. И тутъ не простая аналогія. Тутъ глубокая связь, ибо звеномъ, соединяющимъ въ мистикѣ Рильке мотивъ Плотина съ мотивами Эккехарта, является не что иное, какъ телеологизмъ Гегеля.

Но мистикъ Рильке прежде всего поэтъ, а потому анализъ его мистики долженъ прежде всего исходить изъ анализа существенныхъ особенностей его образовъ. Стремясь же далѣе установить его зависимость отъ Эккехарта и Плотина, мы должны будемъ установить отношеніе его образовъ къ образамъ того и другого. Такъ нашей ближайшей задачей намѣчается сравнительная характеристика образовъ Эккехарта съ образами Плотина.

Сравнивая языкъ Плотина съ языкомъ Эккехарта, нельзя не замѣтить, что въ своемъ выборѣ образовъ Плотинъ въ извѣстномъ смыслѣ въ гораздо большей степени, чѣмъ Эккехартъ, связанъ и стѣсненъ какою-то превышающею его волю закономѣрностью и необходимостью. Образы, относимые Плотиномъ къ одному и тому же, крайне близки другъ другу. Почти всегда каждый изъ нихъ можетъ быть воспринятъ, какъ варіація другого. У Плотина совсѣмъ нѣтъ образовъ, стоящихъ какъ бы внѣ цѣлостной системы образности; у него нѣтъ образовъ одинокихъ и въ этомъ смыслѣ случайныхъ. Такъ эмманацію міра изъ высшаго принципа своей системы изъ своего послѣдняго единства, Плотинъ рисуетъ себѣ, какъ огонь, распространяющій книзу все менѣе и менѣе сильныя волны тепла; или какъ благовонную эссенцію, которая, постоянно теряя свой ароматъ, нистекаетъ въ разныя стороны; какъ дерево, которое все болѣе и болѣе широкими вѣтвями ниспадаетъ на землю; какъ источникъ, проливающійся въ долины все утихающими волнами. Чувствуется, что всѣ эти образы не только говорятъ объ одномъ, но что они непосредственно суть одно и то же. Они связаны не только теоретическимъ единствомъ

раскрываемой во всѣхъ нихъ тождественной мысли и мистическимъ единствомъ раскрываемаго во всѣхъ нихъ тождественнаго переживанія—они связаны еще въ гораздо большей степени опредѣленнымъ воззрительнымъ единствомъ. Всѣ они насквозь свѣтятся какимъ-то ядромъ, ядромъ, доступнымъ непосредственно глазу, которое всѣ они несутъ въ себѣ, какъ свой внутренній покой и свое устойчивое равновѣсіе. Присматриваясь ближе къ этому ядру Плотиновскихъ образовъ, замѣчаемъ, что оно представляетъ изъ себя нѣчто въ родѣ конуса свѣтовыхъ лучей. Оттого же что лучи у вершины собраны въ одну точку, а внизу наиболѣе разсѣяны, получается впечатлѣніе неравномѣрной окрашенности всего конуса. Темная у вершины, краска постепенно свѣтлѣетъ; внизу она переходитъ въ легкую окрашенность.

Совершенно иное Эккехартъ. Его образы связаны лишь теоретическимъ и мистическимъ единствомъ раскрываемой въ нихъ тождественной мысли и жизни, но они не несутъ въ себѣ никакого воззрительнаго единства, никакого глазу доступнаго ядра. Такъ, напримѣръ, Божество Эккехартъ опредѣляетъ, какъ бездну въ молчаніи и мракѣ; какъ рѣку, впадающую въ себя самое; какъ широкую гору, неподвижную въ тихомъ вѣтрѣ. Достаточно этихъ трехъ сравненій, чтобъ увидѣть, что образы Эккехарта не приводимы ни къ какому одному воззрительному знаменателю. Какъ у Плотина, всѣ они говорятъ объ одномъ и томъ же, но въ отличіе отъ Плотина они не суть одно и то же.

Я думаю, что эта разница художественныхъ пріемовъ, какъ нельзя лучше оправдываетъ утверждаемую нами связь Плотина съ греческимъ реализмомъ, а Эккехарта—съ нѣмецкимъ идеализмомъ. Для Плотина Богъ—трансцендентная духу реальность; глубочайшая связь съ нимъ—адекватное созерцаніе; законъ художественнаго отношенія къ нему—полная пассивность; принципъ эстетической закономѣрности—точное отраженіе. Все это въ значительной степени объясняетъ разсмотрѣнную нами особенность художественнаго творчества Плотина. Всѣ его художественные образы свѣтятся своимъ метафизически-реальнымъ прообразомъ. Этотъ свѣтящійся прообразъ и есть ихъ внутренняя сущность, та сверхъэстетическая существенность, которая сообщаетъ имъ ихъ внутренній покой и убѣдительность. Всѣ эти свойства Плотина, какъ художника, сближаютъ объективность его творчества съ объективностью миѳической.

Совсѣмъ иное Эккехартъ. Для него Богъ—имманентное человѣческой душѣ переживаніе; глубочайшая связь съ Нимъ—пребываніе въ абсолютной слитности; законъ художественнаго отношенія—творческая активность; принципъ эстетической закономѣрности—самочин-

ность созидающаго я. Все это значитъ, что образы Эккехарта въ сущности ничего не отображаютъ, не отображаютъ потому, что Эккехартъ совсѣмъ не созерцаетъ своего Бога, какъ трансцендентно-предметную реальность, какъ вѣчный ликъ на вѣчномъ горизонтѣ, а только изживаетъ его въ себѣ, какъ свою безликую, слѣпую глубину души. Сущность Эккехартовскихъ образовъ совсѣмъ не кроется, значитъ, въ ихъ воззрительномъ содержаніи, а лишь въ громадности ихъ внушающей силы. Художественные образы Эккехарта свободны отъ всякаго метафизическаго прообраза, подвластны лишь мистической безóбразности, и въ этомъ причина ихъ несоединимости другъ съ другомъ и одиночества каждаго въ самомъ себѣ. Всѣ эти особенности Эккехарта, какъ художника, требуютъ опредѣленія его искусства, какъ идеалистическаго символизма. Переходимъ къ Рейнеру Маріа Рильке.

V.

Первое, что поражаетъ, это то, что въ отношеніи зрительной разрозненности образовъ, въ громадной силѣ варіаціи художественнаго воплощенія опредѣленнаго мистическаго переживанія, онъ въ безконечно бóльшей степени превосходитъ Эккехарта, чѣмъ Эккехартъ Плотина. Богъ Рильке—это и храмъ, который никогда не будетъ завершенъ, и ткань изъ тысячи корней, онъ и бородатый мужикъ, и прокаженный сторожъ города, и выпавшій изъ гнѣздышка птенецъ; онъ великая роза бѣдности, онъ тихій вечерній часъ; онъ лабиринтъ и монастырь; онъ лѣсъ, сосѣдъ и битва. Вотъ нѣсколько почти случайныхъ примѣровъ, безконечно разнообразной и ни къ какому воззрительному единству не сводимой множественности поэтическихъ образовъ Рильке. Чтò же говоритъ намъ эта множественность, чтò она означаетъ?

Сравнивая методы художественнаго воплощенія мистическихъ переживаній у Плотина и Эккехарта, мы старались осмыслить воззрительную разрозненность и множественность образовъ послѣдняго, какъ художественное закрѣпленіе имманентнаго устремленія мистическихъ силъ человѣка. Стремясь теперь далѣе къ уразумѣнію мистической жизни Рильке путемъ критическаго анализа его образовъ, мы естественно утвердимся въ увѣренности, что ихъ несравненное, съ Эккехартомъ совершенно несоизмѣримое обиліе и богатство свидѣтельствуетъ прежде всего о полной оторванности душевныхъ корней поэта отъ всякой трансцендентной человѣку реальности. Богъ для Рильке не есть, такимъ образомъ, нѣкій стоящій внѣ жизни абсолютъ, а есть сама эта жизнь въ ея абсолютности, въ ея предѣльности и полнотѣ, есть та темная текущая

во мракѣ и впадающая въ себя самое рѣка Эккехарта, надъ которой не стелется трансцендентнаго неба и которая не знаетъ никакихъ береговъ. Но такое постиженіе жизни, какъ начала абсолютнаго и въ религіозномъ отношеніи безусловно первичнаго, совершается у Рильке лишь въ безсознательной стихіи его дарованія и утверждается для насъ прежде всего въ тѣхъ пріемахъ его творчества, что̀ слагаются въ воззрительную разрозненность и многообразность его образовъ. Мистически же художественное сознаніе поэта, оставаясь, какъ всегда, переферичнымъ послѣдней глубинѣ творческаго дарованія, оспариваетъ у Рильке его безсознательную глубину и ставитъ вопросъ о субъектѣ утверждаемой жизни, о существѣ ее изживающемъ. Однако, неправомѣрность вопроса сейчасъ же сказывается: Рильке не находитъ отвѣта. Поэтъ и мыслитель не знаетъ, кто изживаетъ жизнь; знаетъ только, что не тѣ окружающіе насъ вещи и лики, что молчатъ въ вечерахъ, какъ молчатъ въ арфахъ ихъ неспѣтыя пѣсни; знаетъ лишь то, что не изживаютъ ея ни воды, ни вѣтры, ни ароматы и цвѣты, ни теплые звѣри, ни птицы, ни люди. Но кто же является, наконецъ, субъектомъ всей изживаемой жизни? Быть можетъ Богъ? — Рильке ставитъ этотъ вопросъ:

«Wer lebt es denn? Lebst Du es Gott das Leben?»

Но отвѣта, отвѣта положительнаго, онъ на него не даетъ, оставляя на его мѣстѣ вопросительный знакъ — выразительную недоумѣнность концепціи. Рильке отвѣта не даетъ, но намъ ясно, что отвѣтъ, и притомъ утвердительный, для него невозможенъ. Ибо утверждая жизнь, какъ начало всеобъемлющее и абсолютное, онъ утверждаетъ ее не какъ божественную или божью, а совершенно опредѣленно, какъ Бога. Но Богъ, и какъ имя надъ всѣми именами, и какъ мысль, что надъ всѣми мыслями, и какъ чувство всѣхъ чувствъ, не можетъ быть релятивизированъ пониманіемъ его, какъ процесса кѣмъ-то изживаемаго, какъ функціи какого-то субъекта. Разъ жизнь — Богъ, разъ жизнь — начало безусловное и абсолютное, то вопросъ о томъ, кто ее изживаетъ,— совершенно безсмысленъ и безправенъ. Жизнь, утвержденная въ смыслѣ Абсолюта и въ достоинствѣ Бога, не терпитъ ничего отъ себя отрѣшеннаго, не вѣдаетъ ничего себѣ трансцендентнаго. Невозможность для мистическаго построенія Рильке дать отвѣтъ на вопросъ о субъектѣ жизни обертывается для насъ неоспоримымъ правомъ отожествленія его жизни съ тою мистическою жизнью Эккехарта, которая, зарождаясь въ личности, какъ началѣ индивидуальномъ, прежде всего уничтожаетъ въ ней все индивидуальное и опредѣляетъ ее, какъ органическое единство личнаго и сверхличнаго. Поднимаясь все выше и выше, эта жизнь въ разливѣ своихъ силъ начинаетъ постепенно поглощать міръ, какъ трансцендент-

ныя ей объективныя дали, и затопляетъ, въ концѣ концовъ, и послѣднюю вершину этого міра, — вершину трансцендентнаго Бога.

Для полнаго уясненія этого центральнаго постиженія Рильке, для правильнаго представленія себѣ его «Жизни Бога» наиболѣе важны еще 2 момента.

Во-первыхъ, къ абсолютной Жизни Рильке, къ Его Богу нельзя стремиться, Его невозможно искать, къ Нему невозможно приближаться. Ибо въ устремленіи къ Нему, человѣкъ долженъ положить Его, какъ Начало отличное отъ себя, какъ Начало трансцендентное, а тѣмъ самымъ уже и какъ Начало не всеобъемлющее, не совершенное, т.-е. не абсолютное въ себѣ самомъ. Но положеніе Абсолютнаго Бога, какъ не абсолютнаго, есть искушеніе Бога, есть уничтоженіе Жизни. Во-вторыхъ, та же тождественность Жизни и Бога, та же имманентность Бога-Жизни, дѣлаетъ для Рильке абсолютно непонятнымъ, болѣе того, абсолютно невозможнымъ удержаніе образа Бога въ трансцендирующихъ религіозное переживаніе актахъ художественнаго и философскаго творчества. Всякое такое образное утвержденіе или обрѣтеніе Бога есть для Рильке не что иное, какъ существенное удаленіе человѣка отъ Бога въ формахъ и методахъ творчества, въ понятіяхъ символахъ и идеяхъ.

Итакъ, въ «Жизни-Богѣ» Рейнера Маріи Рильке можно только изначально быть, пребывать, расти, растворяться и возрождаться.

«alle, welche Dich s u c h e n,
v e r s u c h e n Dich,
und die so Dich f i n d e n, b i n d e n
Dich.
an Bild und Gebarde

ich aber will Dich begreifen,
wie Dich die Erde begreift,
mit meinem Reifen,
reift
dein Reich» *).

Вотъ образы и думы, которые раскрываютъ намъ безусловное корневое сродство мистическихъ построеній Рильке и Эккехарта. Но зависи-

*) «Всѣ, что ищутъ Тебя, испытуютъ Тебя.
Тѣ, что находятъ Тебя, связуютъ Тебя
въ образѣ и жестѣ,

Я же хочу постичь Тебя,
какъ Тебя постигаетъ Земля,
Въ моемъ созрѣваніи,
созрѣваетъ
твое Царство».

мость молодого поэта отъ средневѣковаго мудреца ощутима не только въ нѣдрахъ и корняхъ его міросозерцанія. Вся полнота и все цвѣтеніе его мистическихъ переживаній интимно предопредѣлены жизнью и исповѣдью Мейстера Эккехарта.

Богъ приближается къ душѣ поэта только вечерними часами, когда всѣ чувства міра и всѣ силы его становятся глубокими и тихими; когда въ немъ затихаетъ, а позже — тихо умираетъ все свѣтлое, случайное, дневное; когда ни звука жизни не плещется въ тиши, когда на все нисходитъ вѣчный мракъ, тая въ своемъ молчаніи всѣ горы и всѣ дали, всѣ образы, и свѣты, и огни. Въ такія великія минуты подлинной богоисполненности міра и въ душу человѣка проливается святая ночь послѣдняго богоподобія; душа просыпается къ смерти, въ ней умираютъ всѣ образы, движенія и понятія. Тиха эта ночь, тиха и глуха, и въ ея святой тишинѣ душа молчитъ свои гимны; поетъ ихъ, не зная словъ, не помня звуковъ.

«doch wie ich mich auch in mich selber neige;
mein Gott ist d u n k e l und wie ein Gewebe
von hundert Wurzeln, welche s c h w e i g s a m
t r i n k e n
nur, das ich mich aus seiner Wärme hebe,
mehr weiss ich nicht, weil alle meine Zweige
tief unten ruhn und nur im Winde
winken»*).

Ясно, что такое совпаденіе религіознаго опыта Рильке съ религіознымъ опытомъ и религіознымъ построеніемъ Эккехарта, должно было обернуться для мистической концепціи поэта совершенно тѣми же трудностями, которыя намъ встрѣтились уже при анализѣ самого Эккехарта. Утверждая Бога, какъ пребывающаго во мракѣ и молчаніи и отрицая за нимъ всякое творческое «и рече Господь», Рильке, казалось бы, совершенно опредѣленно ставилъ себя въ безысходное положеніе въ смыслѣ постиженія трансцендентнаго Бога и исходящаго изъ Него процесса сотворенія міра. Казалось бы такъ; но вотъ, лишь бѣгло рисуя ликъ трансцендентнаго Бога на горизонтѣ своего построенія, Рильке все же существенно утверждаетъ его трансцендентность путемъ забот-

*) «Какъ бы я въ себя самого не склонялся,
Богъ мой т е м е н ъ и подобенъ сплетенію
Сотни корней, которые п ь ю т ъ м о л ч а.
Лишь то, что я подымаюсь изъ Его тем-
ныхъ нѣдръ,
Большаго я не знаю, потому что всѣ мои вѣтви
Покоятся глубоко внизу и колеблются только
въ вѣтрѣ».

ливаго и детальнаго изображенія становящагося міра. Имманентному устремленію Эккехарта къ погашенію всѣхъ формъ бытія въ мистической ночи религіознаго переживанія молодой поэтъ заботливо противополагаетъ трансцендентный мотивъ Плотина; въ своей книгѣ на ряду съ живописью «отъединенной души», какъ высшаго принципа всего построенія, онъ стремится дать также и дедукцію исходящихъ формъ и образовъ міра.

Приглядимся нѣсколько ближе къ этимъ Плотиновскимъ мотивамъ Рильке, къ его трансцендентному Богу и къ его пониманію мірового процесса.

Наиболѣе важнымъ окажется здѣсь то вліяніе, которое на мистическое построеніе Рильке оказали системы нѣмецкаго идеализма. Какъ теоретическое «Я» Фихте стремится стать «Я» абсолютнымъ, какъ «духъ» Гегеля вскрываетъ и обрѣтаетъ свою послѣднюю сущность лишь путемъ саморазвитія, какъ Шеллингово «абсолютное» становится абсолютнымъ лишь въ процессѣ субъектъ-объективаціи, такъ и Богъ Рильке есть Богъ становящійся, Богъ созидающійся.

«noch Bist Du nicht kalt und
es ist nicht zu spät,
in Deine w e r d e n d e n T i e f e n zu tauchen
wo sich das Leben ruhig verrat» *).

Такое пониманіе Бога красивѣе и полнѣе всего раскрывается въ книгѣ Рильке въ образѣ Бога, какъ сына-наслѣдника. Новозавѣтность Рильковскаго построенія доходитъ въ своемъ самоискаженіи до полнаго отрицанія Бога Отца.

Отца нельзя любить. Отъ его безпомощныхъ и пустыхъ рукъ мы всегда отвертываемся съ холоднымъ и жестокимъ лицомъ. Его увядающія слова кладемъ въ старинныя и тлѣющія книги, которыя затѣмъ никогда не достаемъ съ полокъ и почти никогда не читаемъ. Заботы отца насъ давятъ, какъ кошмары, и его голосъ угнетаетъ насъ подобно тяжелому камню. Мы никогда не понимаемъ рѣчи отца и видимъ всегда лишь формы его губъ, которыя роняютъ мертвыя для насъ слова.

Отецъ — онъ наше прошлое и намъ вѣчно чужое; называть Бога отцомъ значитъ тысячекратно отдѣляться отъ Него. Богъ больше отца, Онъ то, чѣмъ отецъ былъ, и то, чѣмъ онъ не сталъ; Онъ наше будущее, сынъ, наслѣдникъ. Онъ унаслѣдуетъ зелень умершихъ садовъ и тихую синеву

*) «Ты еще не остылъ
и еще не поздно
Окунуться въ Твои с о з и д а ю щ і я г л у б и н ы,
Въ которыхъ спокойно теплится жизнь»

распадшихся небесъ. Всѣ сказанныя солнцемъ лѣта, всѣ весны, сіяющія и жалобныя, какъ письма молодыхъ женщинъ, всѣ осени, которыя, какъ пышные наряды лежатъ въ воспоминаніяхъ поэтовъ, всѣ зимы, одинокія и сирыя. Онъ унаслѣдуетъ Венецію и Римъ, Флоренцію, соборъ пизанскій, Москву и Кіевъ. Всѣ звуки притекутъ къ Нему, рѣчи, трубы и скрипки, и драгоцѣнными камнями возсіяютъ въ Немъ всѣ когда-либо звучавшія пѣсни.

Но вотъ возникаютъ тревожные вопросы. если Богъ лишь наслѣдникъ всѣхъ богатствъ и судебъ міра, то кто же преумножалъ всѣ богатства, кто изживалъ и изживаетъ эти судьбы; если Богъ—Сынъ, то кто же его отецъ, кто Богъ—Создатель, да и Создатель ли Богъ?

Всѣ эти вопросы мистическое построеніе Рильке рѣшаетъ съ безусловною послѣдовательностью и съ большимъ мужествомъ.

Утверждая Бога, какъ Сына, Рильке смѣло утверждаетъ человѣка, какъ отца своего Бога, и утверждая Бога, какъ наслѣдника міра, онъ провозглашаетъ человѣка, какъ его творца. Такъ весь процессъ мірового развитія Рильке понимаетъ, какъ дневной трудъ человѣка надъ созданіемъ Бога. Богъ же является тою святою ночью, которою закончится трудовой день. Она тихо сойдетъ къ нему, погаситъ въ себѣ его шумъ и исцѣлитъ его боль,—боль тоски, порывовъ и творчества. Такъ, полная реализація Бога есть одновременно и смерть міру.

«Sie (die Welt) ist vergangen, denn Du bist»[1]).

Такое пониманіе Бога не, какъ стоящаго въ началѣ всѣхъ началъ Творца, а какъ строющуюся въ вѣкахъ вершину всѣхъ твореній, интересно и важно прежде всего тѣмъ, что въ немъ достигается, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ, то единеніе имманентнаго и трасцендентнаго мотива мистики, котораго не смогли осуществить ни Эккехартовская ни Плотиновская концепціи.

Вмѣстѣ съ Эккехартомъ Рильке обрѣтаетъ Бога на днѣ своей души и утверждаетъ это дно, его мракъ, тишину и молчаніе, какъ высшій религіозный принципъ, какъ подлиннаго Бога. Однако ни Эккехартъ ни Рильке не удовлетворяются такимъ Богомъ, который является могилой творчеству и дѣлаетъ непонятнымъ созданный міръ. Одинаково устанавливая, какъ свой высшій религіозный принципъ, Бога имманентнаго устремленія, оба построенія явно тяготѣютъ и къ Богу въ смыслѣ принципа трансцендентности и въ смыслѣ трансцендентной реальности. Но въ то время, какъ это тяготѣніе совершенно не уживается въ системѣ Эккехарта, оно гармонично входитъ въ міросозерцаніе Рильке. Полная непріемлемость

[1]) «Онъ (міръ) уничтожался, ибо Ты сталъ».

трансцендентнаго Бога для Эккехарта коренится въ томъ, что онъ стремится утвердить его, какъ Создателя и Вседержителя міра, человѣка, а въ концѣ концовъ и той обожествленной и отъединенной души, которая является все же высшимъ религіознымъ принципомъ всего его построенія. Но пониманіе высшаго принципа, какъ принципа, генетически обусловленнаго, есть уже уничтоженіе этого принципа, какъ высшаго. Такъ, вскрывается губительный смыслъ трансцендентнаго Бога для всего мистическаго міропредставленія Эккехарта. Совершенно иное—Рильке. Утверждая трансцендентнаго Бога, онъ отнюдь не приписываетъ ему никакой творческой функціи; отнюдь не полагаетъ его, какъ создателя и вседержителя отъединенной души, а потому и не умаляетъ этимъ своимъ положеніемъ ея абсолютнаго религіознаго достоинства. Его трансцендентный Богъ есть скорѣе порожденіе богоисполненной души. Какъ сѣмя прорастаетъ росткомъ, такъ прорастаетъ у Рильке отъединенная душа Эккехарта трансцендентной реальностью Плотина. Процессъ роста есть процессъ становленія міра, процессъ раскрытія его формъ и путей. Такъ примиряетъ Рильке въ формахъ своего мистическаго телеологизма первенствующее религіозное значеніе статической пассивной и богоисполненной души съ представленіемъ трансцендентнаго Бога и динамикой мірового процесса. Такъ выростаетъ интересный синтезъ Плотина и Эккехарта. Однако, присмотримся ближе къ этому синтезу.

Въ тиши молчанія и мракѣ души обрѣтаетъ Рильке Бога, какъ тишину, молчаніе и мракъ. Но облеченный въ достоинства молчанія и мрака, Богъ не можетъ быть обвиненъ въ движеніи и творчествѣ. Однако, передъ человѣкомъ разстилается сотворенный и вѣчно далѣе творимый міръ. Этотъ міръ долженъ быть принятъ, этотъ процессъ долженъ быть осмысленъ; и вотъ человѣкъ принимаетъ всю вину на себя, утверждая себя, какъ творца и вседержителя міра. Но, становясь творцомъ и шумно проливая въ міръ молчаніе своей души, человѣкъ неминуемо уничтожаетъ себя, какъ богоподобнаго. Получается снова страшная антиномія: для того, чтобы обрѣсти Бога, требуется громадное углубленіе религіозной жизни. Для того же, чтобы не исказить Божій ликъ выраженіемъ творческой муки, для того, чтобы удержать Бога какъ Бога, — человѣку необходимо снова впасть въ конечность, въ богоборчество актовъ творчества и познанія. Такъ мистическій синтезъ Рильке обертывается для человѣка безсознательнымъ требованіемъ оскудѣнія религіозной жизни, ибо мы видѣли, что религіозенъ человѣкъ Рильке лишь въ отношеніи къ Богу обрѣтаемому. Богъ же, имъ построяемый, т.-е. подлинный Богъ Рильке, строится уже безбожными руками, а потому невольно вырастаетъ вопросъ: да Богъ ли онъ?

Думаю, что нѣтъ; думаю, что образъ Бога такъ же искаженъ въ построеніи Рильке, какъ и сущность религіозной жизни. Его синтезъ подозрителенъ уже потому, что какъ всякій синтезъ, онъ по всей своей природѣ снимаетъ въ своемъ высшемъ единствѣ характеръ соединяемыхъ имъ элементовъ. Давая въ своей системѣ синтезъ Фихтевскаго даннаго и должнаго, Гегель въ сущности этого синтеза не даетъ, ибо уничтожаетъ въ немъ всю сущность должнаго, какъ должнаго, т.-е. какъ начала, съ даннымъ вовѣки вѣковъ несліяннаго. Давая также въ понятіи прекрасной души синтезъ природной склонности и нравственнаго долга, Шиллеръ опять-таки совсѣмъ не даетъ этого синтеза, ибо убиваетъ въ немъ природу нравственнаго долга, какъ начала противостоящаго природной склонности человѣка. Также и становящійся въ трансцендентность Богъ Рильке совсѣмъ не есть тотъ трансцендентный Богъ, что властно утверждался Плотиномъ и страстно искался Эккехартомъ.

Всюду, гдѣ въ подлинной мистической жизни подымается тоска по Богу, какъ по трансцендентной реальности, она всегда означаетъ мучительную жажду освобожденія отъ того мистическаго соллипсизма, который неминуемо вырастаетъ тамъ, гдѣ послѣднею религіозною сущностью утверждается обожествленная душа въ смыслѣ лично-сверхличной монады. Мистическая жизнь, та темная, въ себя самою впадающая рѣка, которую проповѣдуетъ Эккехартъ, зажигается въ этой жаждѣ великою тоскою по тѣснящимъ ее берегамъ въ Богѣ реальнаго міра, и по послѣдней реальности Бога, какъ того вѣчнаго моря, въ которое ей—судьба и велѣніе впасть. Оттого трансцендентный мотивъ мистики будетъ всегда требовать Бога Создателя и Вседержителя, Бога, въ прошломъ отпустившаго міръ въ жизнь, и Бога, въ будущемъ ждущаго возврата этого міра къ себѣ.

Совсѣмъ не таковъ трансцендентный Богъ Рильке. Лишь во времени вырастающій изъ мистической жизни человѣка, онъ ей не гранитный берегъ, у подножья котораго такъ спокойно струить свои воды, и не то ждущее ее вѣчное море, гулъ и сущность котораго она давно уже предчувствовала въ вѣчномъ шумѣ и ритмѣ своихъ волнъ; самъ, ея порожденіе, онъ только туманъ надъ ея глубиною: ночью протянется берегомъ, а утромъ, въ лучахъ восходящаго солнца, загорится иной разъ далекимъ и царственнымъ моремъ. Въ сущности же нѣтъ ни моря, ни берега, нѣтъ и трансцендентнаго Бога. Ибо Богъ, какъ сынъ человѣка, не есть Богъ, а если и есть, то не Богъ христіанскій, а Богъ ничшеанскій, т.-е. не Богъ, а Сверхчеловѣкъ. Такой Богъ не разрушитъ одиночества и соллипсизма мистическихъ переживаній. Съ такимъ Богомъ одиноко и страшно, и эта нота одиночества, отверженности и

какой-то устрашенности почти все время звучитъ въ прекрасной книгѣ Рейнере Маріи Рильке.

Такъ его синтезъ кончается въ сущности уничтоженіемъ Бога, какъ Бога, и религіозной жизни человѣка, какъ жизни подлинно религіозной. Снова звучатъ въ душѣ двѣ одинаково сильныя тоски: затопить Бога въ себѣ и удержать Его, какъ вѣчную вершину на вѣчныхъ горизонтахъ. Въ невозможности слить воедино оба эти устремленія—величайшее страданіе человѣка; въ этомъ страданіи — послѣдняя правда его религіозной жизни.

Одно, единство и единица.

(Къ вопросу о логической сущности числа.)

Статья Г. Риккерта (Фрейбургъ).

«Aber do si ein sein in dem wesen da ensein si niht geleich, wann geleichheit stet in unterscheid» *).

Meister Eckhart.

I. ВВЕДЕНІЕ И ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ.

Вопросъ о взаимномъ отношеніи логики и математики старъ и неоднократно обсуждался. Часто границы обѣихъ этихъ дисциплинъ стушевываются. Математика сплошь и рядомъ выдается за отрасль логики, а иногда утверждается даже, что обѣ эти науки по существу своему совпадаютъ. Наиболѣе общее основаніе для такого воззрѣнія ясно. Математика имѣетъ дѣло съ предметами, которые дѣйствительны не въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣйствительны физическіе или психическіе объекты. Число или математическая линія не реальны такъ, какъ реаленъ этотъ листъ бумаги или то ощущеніе, которое я, смотря на него, испытываю. Но въ такомъ же смыслѣ недѣйствительнымъ должно назвать также и то, что является предметомъ изслѣдованія логики. Поэтому, принимая во вниманіе ту крайнюю неувѣренность, которая почти всегда наблюдается тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о недѣйствительномъ, въ особенности же, принимая во вниманіе отсутствіе рѣзкихъ различеній въ этой еще столь немногими мыслителями открытой и столь мало изслѣдованной области, перестаешь удивляться тому, что различныя между собою науки, имѣющія дѣло только съ «идеальными» предметами, еще недостаточно строго отдѣлены другъ отъ друга. Къ тому же нѣкоторыя встрѣчающіяся системы логики и

*) Но тамъ, гдѣ они составляютъ одно—въ существѣ, они не равны, ибо равенство стоитъ на различіи.

математики отчасти и фактически взаимно покрываются. Если, напр., извѣстнымъ иллюстраціямъ отношеній объемовъ понятій съ помощью круговъ придавать собственное логическое значеніе, то въ такомъ случаѣ, пожалуй, дѣйствительно нельзя будетъ отличить логику отъ математики.

Но смѣшеніе обѣихъ наукъ не ограничивается такого рода недоразумѣніями, въ концѣ-концовъ легко устранимыми. Поэтому необходимо подвергнуть вопросъ о границахъ между данными дисциплинами спеціальному изслѣдованію, въ особенности въ интересахъ логики. Частныя науки развиваются независимо отъ тѣхъ взглядовъ, которые господствуютъ относительно логической структуры ихъ познаній. Послѣдніе могутъ быть ложными, и это мало отразится на самихъ наукахъ. Но логика колеблется въ своихъ основахъ, если собственный объектъ ея остается неяснымъ и неопредѣленнымъ; поэтому элементы частныхъ наукъ пріобрѣтаютъ въ ней неподобающее имъ значеніе. Къ счастью, однако, въ наше время устанавливается, повидимому, согласіе въ вопросѣ о специфически-логическихъ задачахъ. Мы все болѣе освобождаемся отъ искажающаго логику психологизма, и если и не всѣ борющіеся съ психологизмомъ вполнѣ стряхнули съ себя его оковы, то во всякомъ случаѣ лучшіе мыслители обнаруживаютъ здѣсь явное стремленіе къ автономіи логики. Біологизмъ, именующій себя прагматизмомъ и надѣлавшій въ послѣднее время столько шуму, менѣе страшенъ; тѣмъ болѣе, что у нѣкоторыхъ изъ его представителей становится вполнѣ очевиднымъ, что (перефразируя слова Канта) знаніе упраздняется ими лишь для того, чтобы очистить мѣсто суевѣрію. Это антилогическое теченіе «современно» лишь въ смыслѣ моды. Какъ и всѣ модныя нелѣпости, оно должно имѣть свое время; до логическихъ проблемъ, однако, оно вообще не доходитъ. Поэтому наука, по слову Лотце, и не должна бы ему покровительствовать слишкомъ усердными опроверженіями. Напротивъ, очень серьезнымъ и для самостоятельности логики въ указанномъ смыслѣ весьма опаснымъ представляется намъ другое теченіе, которое можно было бы назвать логическимъ математицизмомъ, и къ которому примыкаютъ многіе заслуженные логики. Здѣсь правда ясно сознается, что логическія проблемы не могутъ быть психологическими или біологическими проблемами, такъ какъ логика не имѣетъ дѣла съ реальными предметами. Но автономіи логическаго здѣсь угрожаетъ зато новое смѣшеніе логическаго съ математическимъ. Для журнала по философіи культуры это смѣшеніе тоже представляетъ большой интересъ. Для философіи культуры важно выяснить, какимъ различнымъ образомъ оба названныя теоретическія культурныя блага, логика и математика, выражаютъ одинъ и тотъ же Логосъ, лежащій въ основѣ всей научной культурной жизни.

Настоящій очеркъ имѣетъ своей задачей пролить свѣтъ на эту проблему. Мы не предполагаемъ въ немъ дать подробнаго разбора отношенія обѣихъ наукъ другъ къ другу, но ограничиваемъ наше изслѣдованіе лишь понятіемъ ч и с л а. Мы постараемся показать, что число не можетъ быть понято, какъ чисто логическое образованіе. Но даже и эту нашу задачу мы ограничиваемъ здѣсь въ слѣдующемъ отношеніи. Для насъ важна лишь отрицательная сторона проблемы, обнаруженіе алогической сущности числа, при чемъ рѣчь будетъ итти далеко не обо всѣхъ родахъ чиселъ. Изслѣдованію подвергнутся лишь цѣлыя конечныя числа; числа дробныя, безконечныя, а также отрицательныя, ирраціональныя и нуль останутся при этомъ въ сторонѣ. Различіе между числами порядковыми и количественными (Kardinal-und Ordinalzahl) будетъ лишь отчасти затронуто, другіе же предметы, при случаѣ относимые къ числамъ, насъ здѣсь совершенно не интересуютъ. Мы будемъ имѣть дѣло лишь съ числами, встрѣчающимися въ такихъ предложеніяхъ какъ 1=1 или 1+1=2, т.-е. съ образованіями, посредствомъ которыхъ можно с ч и т а т ь и которыя можно приравнивать другъ другу и складывать другъ съ другомъ. Такого рода изслѣдованіе, понятно, не можетъ притязать на рѣшеніе вопроса о сущности числа вообще, но оно можетъ привести къ результатамъ, существенно важнымъ для общей теоріи числа и постольку по крайней мѣрѣ подготовляющимъ путь для правильнаго пониманія математики. Этой оговорки не слѣдуетъ терять изъ виду при чтеніи настоящаго очерка, равно какъ не слѣдуетъ забывать, что, стремясь къ возможно болѣе популярному изложенію нашихъ взглядовъ, мы по необходимости должны были избѣгать ученыхъ тонкостей и полемики спеціальнаго характера.

Но этимъ, однако, не исчерпывается ограниченіе нашей постановки проблемы. Всякій, занимавшійся логикой, знаетъ, сколь многосмысленны часто бываютъ основные логическіе термины, употребленія которыхъ невозможно избѣжать. Изслѣдованіе понятія числа также наталкивается на эту трудность, и мы лучше всего избѣжимъ этой опасности, если будемъ исходить изъ нея. Всякое цѣлое число есть либо единственное, либо множественное (Einzahl oder Mehrzahl), и такъ какъ всякое множественное число подразумѣваетъ единственное, то понятіе единственнаго числа или е д и н и ц ы имѣетъ рѣшающее значеніе для выясненія понятія цѣлаго числа вообще. Но корень «един» не долженъ непремѣнно означать числа. «Одинъ, одно» употребляется на многихъ языкахъ въ смыслѣ неопредѣленнаго члена. Мы говоримъ: тамъ стоитъ «одно» дерево, не рефлектируя при этомъ непремѣнно на то, что тамъ стоитъ т о л ь к о одно дерево, а не хотя бы два ихъ. Мы говоримъ объ «одной» буквѣ въ отличіе

отъ другой, не имѣя при этомъ въ виду единственнаго числа этой буквы. Если даже мы говоримъ объ «единствѣ» въ противоположность многообразію, то и это совсѣмъ еще не значитъ того, что мы имѣемъ въ виду численное единство. Точно также, если мы подчеркиваемъ «единичность» (Einzigkeit) какого-нибудь предмета, напр., мірового цѣлаго, то еще весьма сомнительно, можно ли это понятіе приравнивать понятію единственнаго числа. Такимъ образомъ, слѣдуетъ поставить вопросъ: чѣмъ отличается, въ чемъ спецификумъ понятія единственнаго числа или единицы по сравненію съ названными другими понятіями, которыя мы также привыкли обозначать съ помощью корня «един»? Быть можетъ нѣкоторыя изъ этихъ понятій, какъ напр., понятія «одного» и «единства», имѣютъ дѣйствительно чисто логическое значеніе, и если да, то нельзя ли эвентуально показать, что (и почему) они еще не представляютъ собою понятій чиселъ? Это сможетъ привести насъ къ выясненію вопроса о томъ, достаточно ли уже чисто логическихъ понятій единства для полученія единственнаго числа; рѣшеніе же этого вопроса должно пролить свѣтъ на логическую сущность числа вообще. Поэтому наше изслѣдованіе будетъ направлено главнымъ образомъ на выясненіе понятій одного (Eine), единства (Einheit) и единицы (Eins), или единственнаго числа. Исходя отсюда, мы постараемся показать, что число не есть чисто логическое образованіе.

Но прежде чѣмъ перейти къ сути дѣла, мы должны сдѣлать еще одно замѣчаніе. Какъ извѣстно, о сущности числа имѣются двѣ противоположныя теоріи, при чемъ часто считается, что теоріи эти образуютъ собою альтернативу. Одна изъ этихъ теорій приводитъ число въ необходимую связь съ реальностью, и при томъ съ эмпирической реальностью, т.-е. съ извѣстнымъ всѣмъ намъ міромъ вещей, находящихся въ постоянномъ взаимодѣйствіи во времени и пространствѣ. Согласно этой теоріи, числительныя суть не что иное, какъ абстрактныя понятія, образованныя нами путемъ отвлеченія отъ группъ реальныхъ вещей или явленій, отличающіяся отъ такихъ понятій, какъ «человѣкъ» или «домъ» только своей еще большей абстрактностью и всеобщностью. Это воззрѣніе можно назвать эмпиристической теоріей числа. Теорія эта привела, какъ извѣстно, къ парадоксальнѣйшимъ выводамъ: такъ Стюартъ Милль заявилъ, что онъ не увѣренъ въ томъ, что на другой планетѣ 2+2=4, а не 5. Здѣсь, понятно, не можетъ быть и рѣчи о чисто логической дедукціи числа.

Эта «прянишная или булыжная ариѳметика» въ широкихъ кругахъ считается окончательно опровергнутой. Всѣ уже согласны въ томъ, что логика не интересуется тѣмъ, какимъ путемъ люди постепенно пришли къ понятію числа, и что для нея не важно то обстоятельство, что для

того, чтобы обучиться счету и счисленію, мы нуждаемся въ дѣйствительныхъ предметахъ. Для логики существенно лишь само понятіе числа: можетъ ли оно по содержанію (Gehalt) своему быть образовано лишь съ помощью понятія о дѣйствительныхъ предметахъ или нѣтъ—вотъ въ чемъ состоитъ логическій вопросъ, который современные логики тоже склонны рѣшать въ отрицательномъ смыслѣ. Числа, полагаютъ они, образуютъ самостоятельное царство; они повинуются своимъ собственнымъ законамъ, при чемъ совсѣмъ не необходимо, чтобы эти законы годились для міра дѣйствительныхъ предметовъ. «Идеальность» чиселъ обусловливаетъ также всеобщность и необходимость, или «апріорность» ариѳметическаго знанія. Предположеніе, будто 2+2 на землѣ равно 4, а на Юпитерѣ быть можетъ равно 5, совершенно нелѣпо потому, что измѣнчивыя реальныя условія на различныхъ планетахъ рѣшительно ничего общаго не имѣютъ съ истиной предложеній относительно идеальныхъ предметовъ. То, чему учитъ математика, обладаетъ внѣвременной и независимой отъ мѣстныхъ особенностей міра значимостью. Отсюда—несостоятельность эмпиристической теоріи и, какъ дальнѣйшій выводъ — необходимость пониманія чиселъ, какъ чисто логическихъ образованій. Только «раціоналистическая» теорія способна постигнуть ихъ сущность.

Въ отличіе отъ этихъ теорій попробуемъ сейчасъ уже намѣтить основную тенденцію настоящаго очерка. Пока весь вопросъ состоитъ лишь въ томъ, являются ли числа дѣйствительными или недѣйствительными предметами, мы дѣйствительно стоимъ предъ альтернативой и, отвергая чисто логическій характеръ числа, мы отнюдь не думаемъ защищать обычную эмпиристическую теорію, т.-е. мы не оспариваемъ «идеальности» чиселъ и «апріорности» ариѳметики. Мысль, будто предложеніе 2+2=4 возникло изъ предложенія 2+2=5 путемъ естественнаго отбора въ борьбѣ за существованіе, и что быть можетъ со временемъ оно тѣмъ же путемъ перейдетъ въ предложеніе 2+2=3, представляется намъ такъ же, какъ и Ф р е г е, безусловно абсурдной, подобно всякой дарвинистической или прагматистической «логикѣ». Истина не подвержена силѣ развитія или измѣненія. Только при условіи ея внѣвременной значимости имѣетъ вообще смыслъ говорить о развивающихся или измѣняющихся предметахъ. Но изъ того, что число по существу своему независимо отъ дѣйствительности, не слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, что оно есть ч и с т о логическое образованіе. Такое умозаключеніе мы считаемъ ложнымъ. Мы полагаемъ, что возможенъ еще третій взглядъ; а именно, отграниченіе числа отъ реальнаго міра такъ же, какъ и отъ чисто логической сферы, должно, какъ намъ кажется, подготовить почву для правильнаго уразумѣнія его сущности. Такимъ образомъ мы на-

дѣемся преодолѣть мнимую альтернативу эмпиризма и раціонализма и тѣмъ самымъ дать лишнее подтвержденіе истинности «трансцендентальнаго эмпиризма», какъ удачно была названа однажды защищаемая нами точка зрѣнія [1]).

II. ЧИСТО ЛОГИЧЕСКІЙ ПРЕДМЕТЪ.

Нашей первой задачей должно быть установленіе точнаго и соотвѣтствующаго нашей постановкѣ вопроса понятія чисто логическаго. Если подъ логикой понимать ученіе о мышленіи, подъ мышленіемъ же дѣятельность субъекта, то чисто логическимъ въ такомъ случаѣ нужно будетъ назвать то, что относится исключительно на счетъ мыслящаго субъекта и что, слѣдовательно, должно быть свободно отъ всѣхъ элементовъ, привходящихъ въ субъектъ извнѣ, чуждыхъ его мышленію. Не будемъ пока задаваться вопросомъ, насколько плодотворно такого рода «субъективное» опредѣленіе логическаго, какъ «порожденнаго мыслью» и алогическаго, какъ «чуждаго мысли». Во всякомъ случаѣ ясно одно: мыслящій субъектъ, отъ котораго должно зависѣть опредѣленіе сферы чисто логическаго, не можетъ быть т о л ь к о индивидуальнымъ психическимъ, или вообще дѣйствительнымъ субъектомъ; наоборотъ, съ логическимъ съ самаго начала долженъ быть связанъ сверхиндивидуальный моментъ. И, далѣе, этотъ моментъ слѣдуетъ искать не только въ актѣ мышленія, но также и въ томъ, ч т о этимъ актомъ мыслится, или, пользуясь современной терминологіей, въ «предметѣ» мышленія, подъ которымъ мы, разумѣется, не понимаемъ непремѣнно уже «вещи» или какого-нибудь другого о с о б а г о предмета, но лишь мыслимое нѣчто вообще въ отличіе отъ акта мышленія. Правда это «объективное» нѣчто дано н а м ъ всегда лишь постольку, поскольку мы его мыслимъ. Но отсюда, во-первыхъ, не слѣдуетъ, что все, что мыслится и что въ силу этого не можетъ быть названо чуждымъ мысли, есть уже тѣмъ самымъ чисто логическій предметъ. Во-вторыхъ, отнесеніе къ субъекту не можетъ помѣшать намъ отграничить въ абстракціи предметъ отъ акта, посредствомъ котораго онъ нами мыслится, а также поставить вопросъ о томъ, что въ немъ, взятомъ самимъ по себѣ, можетъ быть выдѣлено, какъ чисто логическое. Возможно даже, что лишь по отысканіи этого «объективно»-логическаго, или логическаго предмета, и исходя изъ него, будемъ мы въ состояніи опредѣлить мышленіе субъекта, какъ «логическое» мышленіе,

[1]) Срав. S. H e s s e n. Indviduelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 1910.

и что только такимъ путемъ термины «порожденный мыслью» и «чуждый мысли» смогутъ получить однозначный смыслъ. Ибо, какъ ни достовѣренъ тотъ фактъ, что для н а с ъ актъ мышленія предшествуетъ предмету, столь же несомнѣнно, что для того, чтобы мы, отдѣльные субъекты, могли вообще «объективно» логически мыслить, необходимъ независимый отъ насъ, покоющійся въ себѣ Логосъ. Во всякомъ случаѣ здѣсь насъ совсѣмъ не интересуетъ возникновеніе въ мышленіи понятія числа, но лишь само число. Рѣшая вопросъ, есть ли само число чисто логическій предметъ, мы должны поэтому исходить изъ мыслимаго предмета, а не изъ акта мышленія. Для нашихъ цѣлей намъ не нужно, однако, строгаго проведенія различія «субъективнаго» и «объективнаго» разсмотрѣнія. Говоря о предметѣ и мышленіи предмета, мы будемъ въ дальнѣйшемъ имѣть въ виду обычныя ихъ понятія, намѣченныя выше.

«Чисто» логическимъ мы должны прежде всего назвать понятіе предмета вообще, или, какъ было уже указано выше, то «пустое», по содержанію своему вполнѣ неопредѣленное нѣчто, которое необходимо мыслится, если вообще мышленіе должно имѣть мѣсто. Въ понятіи этого нѣчто мы имѣемъ въ такомъ случаѣ какъ съ объективной, такъ и съ субъективной стороны, чисто логическое понятіе, ибо «данность чего-нибудь» («etwas gibt») есть чисто логическая предпосылка подобно утвержденію, что логическое мышленіе вообще имѣетъ предметъ, или, иначе говоря, есть предметное мышленіе. Несмотря на это возможно, однако, что простое нѣчто не представляетъ собою послѣдняго и далѣе уже неразложимаго элемента мышленія и что оно постольку не есть еще чисто логическое образованіе. Въ каждомъ предметѣ слѣдуетъ различать форму и содержаніе. «Нѣчто мыслится» въ силу этой предпосылки означаетъ: какое-нибудь одно содержаніе мыслится какъ предметъ только потому, что мыслится именно какое-либо о д н о содержаніе, или, выражаясь объективно: содержаніе, какъ предметъ, необходимо имѣетъ форму «одного». Но, если имѣть это въ виду, то не слѣдуетъ ли отсюда, что чисто логической является лишь форма предмета или простая предметность, взятая сама по себѣ, содержаніе же, которое эта форма имѣетъ, должно разсматриваться, какъ нѣчто ей противостоящее, привходящее извнѣ, алогическое?

Вопросъ этотъ несомнѣнно правомѣренъ. Каждый предметъ, слѣдовательно и нѣчто вообще, можетъ быть разложенъ на форму и содержаніе; и если чисто логической, или, выражаясь субъективно, порожденной мыслью мы будемъ считать только форму, то очевидно, что предметъ вообще и, стало быть, всякое мышленіе предмета содержатъ въ себѣ уже алогическій моментъ. Это, однако, ничуть не колеблетъ нужнаго намъ для нашихъ цѣлей понятія чисто логическаго п р е д-

м е т а, ибо именно потому, что в с я к і й предметъ состоитъ изъ формы и содержанія, чисто логическое, какъ простая форма, не представляла бы еще предмета, но лишь одинъ моментъ *въ* предметѣ (*am* Gegenstande), и о чисто логическомъ «предметѣ», въ такомъ случаѣ, не могло бы быть, вообще, рѣчи. Такъ какъ числа суть безусловно предметы мышленія, то этимъ былъ бы уже съ самаго начала рѣшенъ вопросъ объ ихъ алогическомъ характерѣ, и вся наша проблема не имѣла бы уже никакого смысла. Поэтому подъ чисто логическимъ мы не будемъ въ дальнѣйшемъ подразумѣвать изолированной путемъ абстракціи «чистой формы» въ отличіе отъ содержанія вообще. Мы нуждаемся еще въ такомъ понятіи чисто логическаго предмета, которое включало бы въ себя и содержаніе.

Съ тѣмъ бо́льшимъ правомъ можемъ мы и его также разсматривать, какъ чисто логическое образованіе, что и онъ тоже долженъ быть названъ формальнымъ. Говоря о его содержаніи, мы вѣдь имѣемъ въ виду не какое-нибудь уже опредѣленное содержаніе такого-то особаго свойства или «качества», но лишь «содержаніе вообще», безъ котораго невозможенъ никакой предметъ вообще. «Заполняя» форму, это содержаніе вообще, не дѣлаетъ еще изъ нея того или иного опредѣленнаго предмета. Поэтому содержаніе вообще не означаетъ еще собственно алогическаго момента, привходящаго къ формальнымъ элементамъ предмета вообще, какъ нѣчто совершенно новое. Оно означаетъ лишь логическое «мѣсто» для алогическаго; послѣднее же необходимо относится также еще къ предметности, или къ формѣ предмета вообще. Итакъ, именно потому, что всякій предметъ, дѣйствительно, состоитъ изъ формы и содержанія, понятіе «содержанія вообще» должно быть включено въ понятіе чисто логическаго предмета и сопричислено къ его формѣ. Въ противномъ случаѣ весь вопросъ нашъ о томъ, является ли число чисто логическимъ предметомъ или нѣтъ, очевидно, не можетъ быть поставленъ.

Поэтому стилистически парадоксально, но по существу дѣла правильно бы о бы сказать: мы покидаемъ чисто логическую и формальную сферу лишь тогда, когда отъ «содержанія вообще» переходимъ къ матеріально, по содержанію своему, опредѣленному содержанію, или, иначе говоря, когда выдѣляемъ въ предметѣ не только формальный факторъ матеріальности, но также и содержаніе формы матеріальности или «содержаніе содержанія». Это послѣднее мы могли бы обозначить лишь выраженіями, вродѣ синій, большой, радость и т. п., т.-е. только въ значеніяхъ подобныхъ словъ мы имѣемъ на ряду съ формальными элементами, превращающими содержаніе въ предметы вообще, подлинно алогическій элементъ, само «чистое», никакой формой не тронутое, содержаніе, для котораго, если разсматривать его изолированно, не можетъ уже болѣе быть никакого

адэкватнаго обозначенія, ибо все то, о чемъ мы говоримъ, является предметомъ и состоитъ изъ формы и содержанія. Такимъ образомъ, во всякомъ обозначеніи кроется уже форма. «Чистое содержаніе» безымянно.

Но именно потому упомянутое уже возраженіе пріобрѣтаетъ новую силу. А именно, называя форму предмета вообще, или предметность соединеніемъ формы и содержанія, мы тѣмъ самымъ разлагаемъ ее уже на ея элементы, т. е. мыслимъ форму и мыслимъ содержаніе. Но если возможно мыслить эти элементы раздѣльно, то, значитъ, и они должны быть предметами и притомъ, повидимому, логически еще болѣе элементарными предметами, нежели соединеніе формы и содержанія вообще. Итакъ, лишь элементы перваго, ранѣе упоминавшагося предмета вообще являются, повидимому, логически послѣднимъ моментомъ; а такъ какъ не только форма, въ противоположность содержанію вообще, но и «содержаніе вообще», въ указанномъ смыслѣ, также представляетъ собою форму, то не возвращаемся ли мы тѣмъ самымъ снова къ чистой формѣ, какъ чисто логическому предмету? Какъ разрѣшить это затрудненіе?

Съ тѣмъ, что форма, взятая сама по себѣ, и содержаніе само по себѣ суть предметы, можно въ извѣстномъ смыслѣ согласиться; то же, что мы при этомъ имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то, логически еще болѣе элементарнымъ, оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи невѣрнымъ. Возьмемъ сначала «чистую» форму, отрѣшенную также и отъ содержанія вообще. Если мы попробуемъ мыслить ее, какъ предметъ, то окажется, что даже и она представляетъ собою предметъ, уже болѣе спеціальный, нежели нѣчто, состоящее только изъ формы и содержанія вообще. Подобно всѣмъ предметамъ и форма, взятая сама по себѣ, будучи разсматриваема, какъ предметъ, необходимо состоитъ изъ формы и содержанія. Но форма въ этомъ случаѣ не есть форма вообще, а лишь опредѣленная форма, «форма формы», въ отличіе отъ формы вообще, которая здѣсь по отношенію къ формѣ формы выступаетъ въ роли содержанія. Еще болѣе несомнѣненъ спеціальный характеръ логическаго образованія, получаемаго въ томъ случаѣ, если мы попытаемся мыслить въ качествѣ самостоятельнаго предмета т у формальную сторону чисто логическаго предмета, которую мы называемъ«содержаніемъ вообще». Тогда аналогичнымъ же образомъ мы имѣемъ, во-первыхъ, въ качествѣ содержанія этого предмета форму, которая, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, оформлена формой формы. Кромѣ того, мы имѣемъ еще это формальное содержаніе въ качествѣ особой формы, именуемой нами содержаніемъ вообще. Итакъ, не входя въ болѣе подробное разсмотрѣніе этихъ своеобразныхъ «предметовъ», мы и безъ того съ обѣихъ сторонъ ясно видимъ, что наше нѣчто, состоящее изъ формы вообще и содержанія вообще, представляетъ собою «послѣдній» чисто ло-

гическій предметъ, уже не поддающійся дальнѣйшему разложенію на еще болѣе простые предметы. Правда, чисто логическое не есть, какъ мы дальше увидимъ, абсолютно «простое». Но все же мыслимо простѣйшій, чисто логическій предметъ остается какимъ-нибудь однимъ содержаніемъ, о которомъ можно только сказать, что это — «одно» содержаніе вообще, слѣдовательно, содержаніе вообще въ формѣ «одного» (Form des Einen). Логически еще болѣе простое или абсолютно простое не есть уже предметъ, но лишь одинъ моментъ въ предметѣ, который невозможно мыслить раздѣльно. Поэтому простѣйшій предметъ долженъ быть уже соединеніемъ какой-нибудь одной простой формы и простого содержанія. Это—поневолѣ неадэкватное, но вмѣстѣ съ тѣмъ, также наименѣе неадэкватное словесное выраженіе, которое можно найти для обозначенія чисто логическаго. Всякое выраженіе, поневолѣ, неадэкватно, такъ какъ все то, что мы обозначаемъ словомъ, становится тѣмъ самымъ уже предметомъ, хотя бы это и былъ лишь моментъ въ предметѣ.

Итакъ, мы натолкнулись уже на одно понятіе, означаемое корнемъ «един» и на отношеніе котораго къ единицѣ мы должны поэтому обратить наше вниманіе. Является ли «одно» уже единицей? Словесное созвучіе не есть еще достаточное основаніе для этого. Поэтому для избѣжанія возможнаго смѣшенія измѣнимъ нашу терминологію. Вмѣсто «одно» говорятъ также «одно и то же». Это означаетъ, что каждый предметъ, для того, чтобы быть какимъ-нибудь «однимъ» предметомъ, долженъ быть «тѣмъ же» предметомъ, и поэтому, во избѣжаніе недоразумѣнія, будемъ лучше говорить не объ «одномъ» предметѣ, а о тожественномъ. Иначе говоря, форму «одного», дѣлающую изъ содержанія вообще предметъ вообще мы будемъ называть тожествомъ. При этомъ мы оставляемъ въ сторонѣ вопросъ, характеризуетъ ли этотъ терминъ только абсолютно всеобщую форму предмета вообще или еще что-нибудь другое. Содержащемуся въ тожествѣ минимуму формы соотвѣтствуетъ въ такомъ случаѣ уже упомянутый минимумъ содержанія вообще, или, иначе говоря, «что» (въ отличіе отъ «нѣчто»), качество въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Однозначность терминологіи требовала бы далѣе, чтобы подъ тожественнымъ качествомъ мы подразумѣвали содержаніе въ формѣ одного или мыслимо наиболѣе всеобъемлющій чисто логическій предметъ.

Эта необходимость мыслить всякое «что», какъ нѣчто, или, какъ соединеніе формы тожества и содержанія вообще, приводитъ насъ къ еще болѣе точному опредѣленію чисто логическаго. А именно, въ томъ обстоятельствѣ, что понятія формы и содержанія необходимо коррелятивны, что не можетъ быть предмета, который состоялъ бы только изъ содержанія или только изъ формы одного, находитъ свое выраженіе общій тоже

чисто логическій принципъ, имѣющій для насъ тѣмъ большее значеніе, что при рѣшеніи вопроса объ алогическихъ моментахъ числа особенно важно не преуменьшить сферы чисто логическаго. Своеобразная коррелятивность названныхъ понятій утверждаетъ, что «одно» мы мыслимъ всегда какъ нѣчто, отличающееся отъ «другого», или «иного». Тожество требуетъ, такимъ образомъ, различія или «инакости» (Andersheit), подобно тому, какъ форма требуетъ содержанія, или, выражаясь объективно, смыслъ «одного» заключается въ отношеніи одного къ другому. Отсюда ясно, что установленное нами выше понятіе чисто логическаго предмета еще далеко не полно. Поскольку мы представляли его, какъ тожественное «что», оно могло казаться бѣднѣе, нежели есть на самомъ дѣлѣ. Можно было полагать, что «одно», тожественное, какъ бы покоится въ самомъ себѣ. Все привходящее къ нему было бы въ такомъ случаѣ уже алогическимъ, и при томъ не только въ томъ смыслѣ, въ какомъ алогическимъ можно назвать «содержаніе вообще» въ отличіе отъ «чистой формы», но также и въ томъ смыслѣ, что оно лежитъ внѣ сферы чисто логическаго, изъ формы и содержанія вообще состоящаго предмета. На самомъ дѣлѣ это не такъ. Въ понятіе чисто логическаго входитъ кромѣ «одного», тожественнаго, также и «другое», «иное». Иначе говоря, не «одно» само по себѣ, не могущее никогда быть предметомъ, но лишь «одно и другое» слѣдуетъ понимать подъ минимумомъ чисто логической предметности. Тавтологія недостаточна даже и для сферы чистой логики. Здѣсь столь же необходима гетерологія. Такимъ образомъ мы еще разъ видимъ, что чисто логическое не есть абсолютно простое. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы сознаемъ необходимость въ немъ «многообразія». Но если расщепленіе на форму и содержаніе есть лишь частный случай этого общаго гетерологическаго принципа, то становится еще болѣе яснымъ, почему мы не можемъ мыслить въ качествѣ предмета ни формы въ себѣ, ни содержанія въ себѣ, но всегда лишь форму и содержаніе, одно и другое.

Во избѣжаніе недоразумѣній остановимся еще на одномъ пунктѣ. Мы можемъ также сказать, что одно лишь постольку есть одно, поскольку оно «не» есть иное. Но мы не должны думать, будто инакость есть лишь отрицаніе тожества, простое нетожество или упраздненіе тожества, и что поэтому чрезъ иное къ одному не привходитъ рѣшительно ничего «новаго». Наоборотъ, отрицаніе и инакость слѣдуетъ самымъ рѣзкимъ образомъ отличать другъ отъ друга. Ибо, хотя и несомнѣнно, что одно н е есть иное, а инакость или различіе н е есть тожество, все же было бы ошибкой полагать, будто бы простое отрицаніе, голое «нѣтъ», въ состояніи вызвать изъ одного другое. Отрицаніе превращаетъ нѣчто въ отсутствіе нѣчто, въ ничто, оно приводитъ къ совершенному исчезновенію пред-

мета вообще. Изъ не-тожества поэтому никогда не можетъ возникнуть инакости, или различія. Это ясно хотя бы изъ того, что само отрицаніе, мыслимое какъ предметъ, предполагаетъ уже отличіе свое отъ утвержденія, т.-е. подразумѣваетъ другое. Иначе говоря, ничто въ своемъ отношеніи къ нѣчто представляетъ собою лишь частный случай другого въ его отношеніи къ одному. Въ «объективной сферѣ» чисто логическаго предмета мы должны, вообще, совершенно отвлечься отъ понятія отрицанія. Тѣмъ менѣе возможно приписывать намъ желаніе поставить здѣсь рядомъ съ принципомъ тожества принципъ противорѣчія. Эти понятія лежатъ въ совсѣмъ иной логической сферѣ. Главное же: другое столь же «положительно», какъ и одно, или, если мы захотимъ здѣсь лучше избѣжать этого термина: другое столь же невыводимо, какъ и одно. Какъ и это послѣднее, оно образуетъ элементъ внутри чисто логическаго предмета, который, правда, необходимо связанъ съ «однимъ», но не можетъ быть выведенъ изъ него ничѣмъ, въ чемъ бы уже не заключалось инакости. Посредствомъ отрицанія можно, пожалуй, найти другое, но породить другое отрицаніемъ нельзя.

На языкѣ субъективной логики это означаетъ, что тезисъ порождаетъ одно, тожественное, лишь при условіи тезиса или полаганія другого. Чтобы возможно яснѣе выразить сущность этого другого тезиса, его слѣдовало бы, однако, называть не антитезисомъ, а г е т е р о т е з и с о м ъ. Въ субъективной терминологіи указанное свойство логическаго можно было бы назвать гетеротетическимъ принципомъ мышленія, въ противоположность всякаго рода антитетической «діалектикѣ» и самодвиженію понятій. Возможно, что подъ антитезисомъ и болѣе, нежели чисто «формальнымъ» отрицаніемъ Гегель и разумѣлъ именно то, что мы здѣсь назвали гетеротезисомъ. Во всякомъ случаѣ подъ антитезисомъ онъ понималъ нѣчто большее, нежели то, о чемъ мечтаетъ современное намъ модное мудрствованіе. Но какъ бы то ни было, «одно», взятое само по себѣ, не можетъ начинать логики. Чисто логическое начало («Anfang») или «изначало» («Ursprung») должно уже быть однимъ и другимъ, ибо безъ одного и другого нѣтъ никакого предмета, и субъектъ можетъ начать логически мыслить лишь тогда, когда онъ при первомъ же своемъ шагѣ «сразу» мыслитъ одно и другое. Поэтому не слѣдуетъ также думать, будто мы «сначала» имѣемъ одно и «затѣмъ» другое. Мы съ самаго начала имѣли одно и другое, и только наша во времени текущая рѣчь заставляетъ насъ сначала н а з ы в а т ь одно, а затѣмъ другое. Не существуетъ также и логическаго «пріоритета» одного передъ другимъ. Оба они не только необходимо принадлежатъ другъ другу, но также и логически вполнѣ «эквивалентны». Выражаясь субъективно: гетеротетическій прин-

ципъ впервые приводитъ мышленіе въ «движеніе». Мышленіе, которое было бы еще «чище» и которое сначала или даже вообще вращалось бы исключительно «тетически» въ формѣ тожества, существуетъ лишь въ фантазіи нѣкоторыхъ логиковъ.

Но и этимъ, однако, еще не исчерпывается вполнѣ понятіе чисто логическаго, и именно идея тезиса и гетеротезиса заставляетъ насъ сдѣлать еще одинъ шагъ дальше. Говоря языкомъ субъективной логики, къ нимъ необходимо принадлежитъ с и н т е з ъ. Въ немъ только имѣемъ мы дѣйствительно полное «начало» мышленія. Лишь чрезъ анализъ первоначальнаго синтеза получаемъ мы тезисъ и гетеротезисъ, какъ абстрактно изолированные моменты логическаго. Нельзя сказать, что они логически предшествуютъ синтезу: отношеніе логическаго слѣдованія не примѣнимо здѣсь такъ же, какъ не примѣнимо оно для отношенія обоихъ моментовъ другъ къ другу. Или, выражаясь объективно и вмѣстѣ съ тѣмъ пользуясь обычнымъ, въ нашей связи особенно важнымъ терминомъ: имѣя одно и другое, мы вмѣстѣ съ тѣмъ имѣемъ и е д и н с т в о (Einheit) одного и другого, или единство многообразнаго, и лишь чрезъ разложеніе этого единства получаемъ мы одно и другое. Во всякомъ случаѣ и единство это должно быть также причислено къ понятію чисто логическаго предмета. И хотя мы только теперь указали на него, оно все же съ самаго начала уже заложено въ немъ, такъ какъ безъ него одно и другое не находились бы ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу, слѣдовательно, не представляли бы собою одно и другое. Очевидно также, что это «единство» принципіально отлично отъ «одного», какъ тожественнаго. Пока рефлексія обращена лишь на одно, какъ на моментъ въ предметѣ, еще далеко до мысли о томъ, что предметъ есть синтезъ многообразнаго въ единство. Если бы мы были въ состояніи мыслить одно, взятое само по себѣ, то оно было бы абсолютно простымъ. Но одно и другое составляютъ единство лишь, какъ единство многообразнаго.

Итакъ, о чисто логическомъ предметѣ мы должны сказать, что онъ, съ одной стороны, состоитъ изъ одного и другого, съ другой же — не только изъ одного и другого, но также изъ единства этого многообразія. Отъ этого послѣдняго одно отличается тѣмъ, что представляетъ собою простой, самостоятельно не существующій моментъ въ предметѣ. Лишь въ этомъ словесно разъединенномъ комплексѣ поочередно названныхъ моментовъ, которые, взятые сами по себѣ, не имѣютъ никакого самостоятельнаго значенія, имѣемъ мы впервые единый предметъ вообще, подлинный чисто логическій предметъ, или логическое первоявленіе. Не можетъ быть никакого предмета, и никакой предметъ не можетъ быть мыслимъ при отсутствіи какого-нибудь изъ этихъ различныхъ и все же образую-

щихъ единство моментовъ. Такъ что, если мы снова захотимъ исходить изъ различія формы и содержанія, какъ частнаго случая одного и другого, безусловно необходимаго для понятія предмета, или, говоря иначе, будемъ исходить изъ мысли, что всякій предметъ состоитъ изъ формы и содержанія, то формой въ немъ будетъ только одно, содержаніемъ только другое, самъ же «чисто» логическій предметъ, какъ единство формы и содержанія, будетъ только единствомъ многообразія одного и другого. На этомъ мы можемъ закончить нужное намъ для нашихъ цѣлей опредѣленіе чисто логическаго нѣчто.

III. РАВЕНСТВО И СЛОЖЕНІЕ.

Вопросъ состоитъ теперь въ томъ, можно ли съ помощью этихъ элементовъ получить также и такіе предметы, какъ единица, два, три, т.-е. числа, которыми можно считать. Тѣ, кто полагаютъ, что одно есть уже единица въ смыслѣ единственнаго числа, будутъ склонны утвердительно отвѣтить на этотъ вопросъ. Правда, одной единицы недостаточно; даже само слово единица теряетъ всякій смыслъ, если его не отличать отъ множества (множественнаго числа): оба понятія коррелятивны, такъ же какъ и тожество и инакость. Но вѣдь и другое, въ отличіе отъ одного, мы точно такъ же признали чисто логическимъ, что, повидимому, указываетъ на возможность полученія множественнаго числа безъ привнесенія алогическаго элемента. А именно: если одно представляетъ собою одну единицу, то другое необходимо должно быть другой единицей; болѣе того, одна единица требуетъ другую единицу, такъ что достаточно еще взять опять-таки чисто логическое понятіе единства многообразнаго для того, чтобы получить единство одной и другой единицы. Это единство многообразнаго представляетъ собою въ такомъ случаѣ множественное число, а именно: число два. Имѣя же «два» уже не трудно перейти отъ него къ тремъ и къ остальнымъ числамъ точно также безъ привнесенія алогическаго элемента, такъ какъ переходъ отъ двухъ къ тремъ совершенно аналогиченъ переходу отъ единицы къ двумъ. «Двумъ», какъ одному числу, противопостоитъ опять таки другое число, и если это послѣднее — единица, то единство двухъ и единицы должно дать три точно такъ же, какъ единство одной и другой единицъ дало два. Наконецъ, такимъ же путемъ можно затѣмъ вывести любое цѣлое число, пользуясь при этомъ одними лишь чисто логическими моментами, т.-е., говоря субъективнымъ языкомъ, тезисомъ, гетеротетическимъ принципомъ и синтетическимъ единствомъ многообразнаго. Единственное и мно-

жественное число даны такимъ образомъ «сразу» въ единствѣ одного и другого. А этимъ, повидимому, рѣшается въ чисто логическомъ смыслѣ логическая проблема цѣлаго числа, если только выведенное выше понятіе чисто логическаго правильно, и притомъ рѣшается какъ съ объективной, такъ и съ субъективной стороны.

Въ подтвержденіе этого мнѣнія остается еще только прибавить, что такимъ путемъ очень хорошо также объясняется, почему числами, какъ чисто логическими образованіями, можно считать, напр. приравнивать ихъ другъ другу или складывать. Положеніе 1=1 необходимо истинно, т. к. если одно есть единица и другое — тоже единица, то какимъ образомъ предметы, изъ которыхъ каждый есть единица, могли бы быть не равными другъ другу? Точно такъ же 1+1=2 истинно, потому что 1+1 означаетъ лишь требованіе единства одного и другого, какъ обѣихъ единицъ, и потому должно быть приравнено двумъ, уже имѣющимъ въ себѣ это единство. Положеніе 2+1=3 не къ чему уже явно выводить. Если 2=1+1 и 3 есть осуществленное единство 1+1+1, то въ такомъ случаѣ должно 2+1=1+1+1=3. Такимъ образомъ, какъ сложеніе цѣлыхъ чиселъ, такъ и приравниваніе множественнаго числа нѣсколькимъ единицамъ объясняется чисто логическимъ способомъ: мы имѣемъ передъ собой, повидимому, дѣйствія, простирающіяся лишь на одни логическіе предметы.

Сказаннаго достаточно для выясненія интересующаго насъ принципа. Если не привлекать къ объясненію чиселъ мышленія субъекта, то это единственный путь для чисто логическаго ихъ пониманія. Субъективный методъ мы пока оставляемъ въ сторонѣ. Чтобы приведенную выше дедукцію числа подвергнуть критикѣ, попытаемся показать, что эта съ виду столь ясная и убѣдительная теорія въ сущности основана на смѣшеніи различныхъ понятій, означаемыхъ обыкновенно схожими терминами. Строгое различіе между этими понятіями имѣетъ для всякой логической теоріи цѣлыхъ чиселъ рѣшающее значеніе. Въ общемъ, поскольку рѣчь идетъ объ отрицательной сторонѣ дѣла, т.-е. объ отклоненіи чисто логическаго пониманія числа,—предъ нами все крайне элементарныя различія. Но именно въ силу этой элементарности различія эти сплошь и рядомъ забываются, почему намъ и придется здѣсь шагъ за шагомъ возстанавливать ихъ, какъ бы тѣсно ни сплетались между собой интересующія насъ понятія.

Сначала покажемъ, что логическое одно не есть математическая единица, и что поэтому также и другое не совпадаетъ съ другой единицей. Для уясненія этого вспомнимъ снова, что только т о т ъ предметъ можетъ представлять собою число единицу, о которомъ возможно сказать,

что онъ р а в е н ъ другой единицѣ. Если даже ариѳметика никогда явно не говоритъ о равенствѣ 1=1, во всякомъ случаѣ послѣднее всегда подразумѣвается. Безъ его значимости не было бы истиннымъ ни одно равенство цѣлыхъ чиселъ, а только исходя изъ равенства цѣлыхъ чиселъ или изъ какой-либо другой ариѳметической и с т и н ы, сможемъ мы прійти къ рѣшенію нашего вопроса. Значеніе (Bedeutung) отдѣльнаго слова еще не можетъ быть истиннымъ (или ложнымъ), оно носитъ всегда поэтому произвольный, т.-е. логически неуловимый характеръ. Только то, что выражается словами, какъ элементами истиннаго предложенія (Satz) или точнѣе ихъ значенія, поскольку они являются членами истиннаго смысла, поддается логически необходимому опредѣленію. Поэтому мы исходимъ изъ равенства 1=1, какъ мыслимо наипростѣйшаго равенства двухъ чиселъ, и спрашиваемъ себя, что должно означать въ немъ слово единица для того, чтобы положеніе это обладало истиннымъ смысломъ? Мы увидимъ, что одни только логическія понятія одного и другого не въ состояніи обосновать равенства, и что чисто логическіе предметы вообще не могутъ быть приравниваемы другъ другу.

Въ основаніи противоположнаго мнѣнія лежитъ убѣжденіе, будто въ чисто логической сферѣ возможна замѣна одного другимъ и обратно, такъ какъ то, что называется сначала и есть одно, и, слѣдовательно, и другое также можно было бы назвать однимъ. Но замѣнять (vertauschen)— значитъ ставить одно на м ѣ с т о другого. Для замѣны, такимъ образомъ, необходимо, чтобы кромѣ одного и другого имѣлись еще мѣста, ими занимаемыя. Но объ этомъ здѣсь еще не можетъ быть рѣчи. Чисто логическій предметъ не есть вообще субстратъ, къ которому какъ бы пришпиливается то одно, то другое, такъ что, если мысленно отнять отъ него одно и другое, онъ все еще остается предметомъ. Болѣе того: въ чисто логической сферѣ не имѣется еще одного предмета и другого предмета, понимая это въ томъ смыслѣ, что одинъ предметъ состоитъ какъ бы изъ «одного» и «предметъ», другой предметъ — изъ «другого» и «предметъ», такъ что они представляли бы собой не т о л ь к о одно и другое, но имѣли бы, кромѣ того, еще нѣчто общее. При такомъ предположеніи одно, взятое само по себѣ, какъ простой моментъ въ предметѣ, состояло бы уже изъ одного и другого, такъ что, имѣя одно, мы логически не нуждались бы въ другомъ, дополняющемъ это одно до предмета. Точно также и другое состояло бы уже изъ одного и другого, что было бы явной безсмыслицей. Можно было бы даже безъ конца продолжать это разложеніе на одно и другое. Но такой во многихъ отношеніяхъ «безконечный» рядъ лишенъ, какъ мы еще увидимъ дальше, въ чисто логической сферѣ всякаго смысла. Намъ только кажется, что мы образуемъ рядъ; на дѣлѣ мы повторяемъ

только слова. По существу дѣла въ чисто логическомъ предметѣ имѣется только одно и другое, и все многообразіе его этимъ исчерпано. Необходимо коррелятивные моменты въ предметѣ уже болѣе не многообразны, а просты. Такимъ образомъ, при попыткѣ замѣны одного другимъ одно было бы сплошь безъ остатка уничтожено и на его мѣсто было бы поставлено нѣчто абсолютно другое.

Что означаетъ при этомъ предположеніи, что одно ставится на м ѣ с т о другого? Подъ этимъ въ сущности нельзя ничего разумѣть. Одно не и м ѣ е т ъ никакого мѣста, н а которомъ оно находится и которое остается, если его убрать, но оно е с т ь (если только вообще желательно употреблять здѣсь это слово) это мѣсто, и поэтому ничто другое не можетъ быть поставлено на «его» мѣсто. Точно также и другое не имѣетъ никакого мѣста, на которомъ бы оно находилось и которое могло бы быть занято однимъ, но другое мѣсто вполнѣ совпадаетъ съ самимъ другимъ, и поэтому, если убрать другое, то опять ничего болѣе не остается. Другое есть нѣчто иное, нежели одно — вотъ единственное существующее между ними отношеніе, единственное, что можно о нихъ сказать, и, пока мы кромѣ этого ничего не имѣемъ, невозможна никакая замѣна и, слѣдовательно, никакое равенство. Когда рѣчь идетъ объ одномъ и другомъ «мѣстѣ», то очевидно вѣдь, что одно мѣсто нельзя замѣнять другимъ и приравнивать ему. Одно не только отлично отъ другого, но вмѣстѣ съ тѣмъ также т о л ь к о отлично. Къ различію должно присоединиться еще нѣчто общее, служащее основаніемъ для равенства. Только различное не можетъ никогда быть равнымъ. Поэтому и нельзя построить смысла предложенія 1=1 только на обоихъ элементахъ «одно—другое», и это относится ко всякому равенству. Если даже полагать, что одно есть уже единица, то во всякомъ случаѣ отсутствуетъ другая равная ему единица, почему одно и не можетъ означать единственнаго числа. Единица, которую нельзя приравнять другой единицѣ,—не число.

Все это, пожалуй, было бы слишкомъ очевидно и просто, если бы языкъ повседневной жизни не былъ склоненъ смѣшивать равенство съ тожествомъ. Конечно и равенство, такъ же какъ и тожество, есть логическая форма. Но это не рѣшаетъ вопроса. Вопросъ въ томъ, относится ли форма равенства, подобно тожеству, къ «чисто» логическому предмету, и на этотъ вопросъ должно отвѣтить отрицательно. Чтобы уяснить это, слѣдуетъ тщательно различать между равенствомъ и тожествомъ. Въ сущности это очень просто. Всякое нѣчто тожественно съ самимъ с о б о й и только съ самимъ собой. Это относится ко всякому понятію, слѣдовательно, также къ понятію единицы. Строго говоря, когда рѣчь идетъ

только о тожествѣ чисто логическаго одного, уже выраженіе «тожественно съ»—некорректно, потому что «съ», повидимому, указываетъ на нѣчто другое, а это имѣетъ смыслъ только тамъ, гдѣ среди уже не чисто логическихъ и въ общемъ различныхъ предметахъ на ряду съ остальными элементами встрѣчается одинъ, общій обоимъ предметамъ. Тогда возможно сказать: этотъ предметъ частично тожественъ съ тѣмъ. Для тожественнаго же одного не можетъ быть никакого «съ», такъ какъ одно просто. Только если «съ» означаетъ «съ самимъ собой», можно здѣсь говорить о тожествѣ. Съ чѣмъ-нибудь другимъ ничто не можетъ быть сполна тожественно, но лишь всегда только ему равно или, разумѣется, также и неравно. Тожество исключаетъ инакость, тогда какъ равенство требуетъ ее. Это кореннымъ образомъ раздѣляетъ оба понятія.

И обратно: не имѣетъ поэтому никакого смысла допускать, что нѣчто равно самому себѣ и въ этомъ видѣть смыслъ предложенія 1=1. Говорящій такъ имѣетъ въ виду всегда тожество и лишь не точно выражается. Одна единица можетъ быть только равна другой, но никогда не тожественна съ ней. Тотъ же, кто сталъ бы утверждать, что имѣется только одна тожественная съ собой единица, смѣшиваетъ понятіе единицы съ самой единицей. Понятіе всегда тожественно съ собой. Но этому понятію подчинено всегда много экземпляровъ, и эти послѣдніе равны другъ другу, а не тожественны.

Итакъ, слѣдуетъ всегда и для каждой области отдѣлять тожество отъ равенства. Нѣтъ такой сферы, въ которой различіе между ними было бы лишено значенія. Относительно реальныхъ предметовъ врядъ ли кто будетъ это оспаривать. Равныя вещи дѣйствительности всегда лишь отчасти тожественны. Но неправильно ограничивать положеніе это реальнымъ міромъ. Нѣсколько ирреальныхъ предметовъ, напр., числа или прямыя линіи, тоже никогда не могутъ быть сполна тожественными, но всегда лишь равными другъ другу. Иначе мы не имѣли бы нѣсколькихъ предметовъ, но лишь «одинъ и тотъ же» предметъ. Правда, той своей стороной, которой они равны, равные предметы подчинены «одному и тому же» понятію, но это относится одинаково какъ къ реальнымъ, такъ и идеальнымъ предметамъ, и отсюда не слѣдуетъ, что они сами представляютъ собой «одно и то же». Будучи экземплярами одного и того же понятія, они сами остаются различными, и именно для того, чтобы быть равными, должны они быть различными, «ибо равенство стоитъ на различіи».

Все это, въ частности же смыслъ предложенія 1=1, затушевывается также той формой, въ которой и понынѣ еще находитъ свое выраженіе

такъ называемый законъ тожества. Онъ изображается на подобіе математическаго равенства: А=А, хотя смыслъ его состоитъ въ утвержденіи тожества А съ самимъ собой. Трудно найти болѣе неудачный символъ для выраженія смысла этого закона. Благодаря ему указанное смѣшеніе различныхъ понятій пріобрѣтаетъ особенно злокачественную форму. Мы здѣсь не только пользуемся знакомъ равенства, совсѣмъ сюда не относящимся, но пишемъ также для А на бумагѣ два знака, что выражаетъ иллюзію, будто имѣются два предмета, именуемые А. Въ послѣднемъ же случаѣ отношеніе ихъ другъ къ другу именно н е можетъ быть отношеніемъ тожества, но лишь равенства, такъ какъ это различные предметы, которые и въ формулѣ ясно различаются между собою мѣстами на бумагѣ. Законъ тожества не знаетъ одного А и затѣмъ еще другого А, но можетъ быть, разумѣется, только тавтологіей. Тотъ, кто на этомъ основаніи не придаетъ ему серьезнаго значенія, повидимому не знаетъ что idem и ταὐτόν даже въ обоихъ смыслахъ означаютъ «одно и то же», Этотъ тожественный смыслъ различныхъ словъ, къ сожалѣнію, совсѣмъ. игнорируемый всякими номиналистами и «грамматическими критиками», могъ бы для всѣхъ, презирающихъ тавтологію, служить хорошимъ примѣромъ того, какъ безсмысленно отожествлять логическій смыслъ со словеснымъ выраженіемъ и превращать тѣмъ самымъ логику въ философію языка. Но формула А=А, долженствующая выражать принципъ тожества или тавтологіи, къ сожалѣнію, совсѣмъ не тавтологична, а гетерологична подобно всякому равенству и, кромѣ того, содержитъ въ себѣ еще алогическій факторъ. Если имѣть это въ виду, то предложеніе 1=1 уже нельзя болѣе считать тавтологичнымъ и даже вообще чисто логическимъ. Подобно всякому предмету и единица также тожественна только сама съ собой. Это дѣйствительно чисто логическая истина. Но, что единица равна другой, отъ нея хотя и различной единицѣ,—это уже нѣчто совсѣмъ другое, выходящее далеко за предѣлы не только принципа тожества, но и инакости. Поэтому предложеніе это ни въ коемъ случаѣ не можетъ почитаться чисто логическимъ.

Пользуясь терминологіей, къ которой намъ впослѣдствіи придется еще разъ прибѣгнуть, мы можемъ выразить это слѣдующимъ образомъ. Всякое различіе нуждается въ посредствующемъ звенѣ между различными предметами, въ с р е д ѣ (Medium), въ различныхъ мѣстахъ которой находится различное. То, что позволяетъ отличать одно отъ другого, мы можемъ назвать поэтому чисто логической средой и соотвѣтственно этому одно и другое—ея чисто логическими «мѣстами» (какъ было отчасти уже указано выше). При этомъ слѣдуетъ, конечно, какъ понятіе среды, такъ и понятіе мѣста понимать cum grano salis, такъ какъ

мѣста вполнѣ совпадаютъ здѣсь съ самими однимъ и другимъ, и среда есть не что иное, какъ отношеніе, въ которомъ одно стоитъ къ другому. Тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду позднѣйшія разсужденія, мы выбираемъ именно эту терминологію. Почему логическая форма равенства не можетъ быть въ чисто логической средѣ примѣнена къ предметамъ,—это станетъ яснымъ, если мы вспомнимъ, что равенство, будучи всегда отличнымъ отъ тожества, представляетъ собою весьма своеобразное соединеніе тожества и различія. Иными словами, на обѣихъ сторонахъ равенства должно находиться въ приравниваемыхъ другъ другу предметахъ нѣчто хотя бы только частично тожественное. Въ случаѣ же абсолютнаго равенства мы въ извѣстномъ смыслѣ имѣемъ дѣло даже съ однимъ и тѣмъ же предметомъ. На первый взглядъ это должно казаться парадоксальнымъ. И въ чисто логической средѣ, гдѣ мы имѣемъ дѣло только съ тожественнымъ или различнымъ, гдѣ кромѣ одного и другого нѣтъ никакихъ мѣстъ, это тожество различныхъ предметовъ дѣйствительно совершенно исключено. Безусловное, совершенное равенство является здѣсь безусловнымъ противорѣчіемъ. Но именно отсюда слѣдуетъ, что то тожество различнаго, которое необходимо отличаетъ абсолютно равные предметы, какъ напр., числа 1 и 1, возможно лишь въ средѣ иного, уже не чисто логическаго характера, въ средѣ, въ которой имѣются еще другія мѣста, кромѣ одного и другого.

Въ чемъ состоитъ особенность этой алогической среды, и на чемъ, несмотря на различіе, покоится безусловное равенство,—съ этимъ мы познакомимся позднѣе. Пока намъ достаточно установить, что смыслъ предложенія 1=1 невозможно обосновать въ чисто логической средѣ посредствомъ ея элементовъ, одного и другого. Тѣмъ самымъ въ сущности дано уже рѣшеніе нашего основного вопроса съ его отрицательной стороны. Для большей убѣдительности укажемъ однако еще и на другія смѣшенія якобы чисто логической дедукціи числа. Единица только въ томъ случаѣ число, если ее можно не только приравнивать другой единицѣ, но также и соединять ее съ ней такимъ образомъ, чтобы обѣ вмѣстѣ равнялись двумъ. Это соединеніе называется с л о ж е н і е м ъ. Изслѣдуемъ поэтому ближе, что представляетъ собой предложеніе 1+1=2, въ особенности въ отношеніи значенія плюса. Отношеніе между однимъ и другимъ выражается словомъ «и»; этимъ словомъ пользуются также и для обозначенія плюса, или знака сложенія: обычно говорятъ, что «единица и единица» равны двумъ. Но въ дѣйствительности простое «и», соединяющее одно съ другимъ, есть чисто логическое понятіе, которое ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ отожествлять съ математическимъ +, соединяющимъ нѣсколько единицъ такимъ образомъ, что онѣ становятся

равными множественному числу. Итакъ, покажемъ, что сложеніе, такъ же какъ и равенство, не можетъ быть понято чисто логически.

Что означаетъ союзъ «и» въ чисто логическомъ смыслѣ? Когда мы имѣемъ одно и другое, то очевидно одно отдѣлено отъ другого. Однако, какъ мы знаемъ, это не значитъ того, что мы имѣемъ каждое изъ нихъ только само по себѣ, ибо одно вѣдь требуетъ другого. Мы имѣемъ такимъ образомъ, какъ мы это уже видѣли, единство, при чемъ это единство многообразнаго характеризуется тѣмъ, что одно и другое въ немъ равно соединены и вмѣстѣ съ тѣмъ также раздѣлены. Это своеобразное отношеніе раздѣленія въ соединеніи есть чисто логическое отношеніе вообще, пожалуй лучше всего выражаемое союзомъ «и». Слова «одно и другое» въ такомъ случаѣ необходимо совмѣстны. Можно, конечно, написать «одно, другое», но въ такомъ случаѣ либо запятая, стоящая между обоими словами, имѣетъ значеніе «и», либо, если понимать ее только, какъ знакъ раздѣленія, отсутствуетъ существенный моментъ. Своеобразіе этого соединенія и заключается въ полномъ равновѣсіи въ немъ раздѣленія и соединенія, въ особенности же въ томъ, что чисто логическое соединеніе не можетъ быть уподоблено единству, въ которомъ раздѣленіе нарушено, и которое указываетъ на совершенное сліяніе въ новый предметъ, въ которомъ одно и другое оказываются окончательно уничтоженными.

Поэтому мы можемъ ставить «и» между всякими предметами, также и между такими, которые представляютъ собою противоположности. Такъ, мы говоримъ о формѣ и содержаніи, истинѣ и лжи, субъектѣ и объектѣ, утвержденіи и отрицаніи, причинѣ и слѣдствіи, Богѣ и мірѣ, для того, чтобы ихъ тѣмъ самымъ одновременно разъединить и соединить, при чемъ предполагается именно самостоятельность отнесенныхъ другъ къ другу предметовъ, инакость одного предмета по отношенію къ другому, или же возможность соединенія подобныхъ паръ предметовъ въ единство, иное, нежели единство одного и другого, остается, по меньшей мѣрѣ, проблематичной. Болѣе того: «и» часто даже явно подчеркиваетъ инакость, въ особенности если оно стоитъ между одинаковыми словами. Говоря, напр., «человѣкъ и человѣкъ», мы имѣемъ въ виду отношеніе одного человѣка къ другому, а не отношеніе человѣка къ самому себѣ, такъ же какъ и не какое-либо другое единство, въ которомъ одинъ человѣкъ уже болѣе не отдѣленъ отъ другого. Еще рѣзче, пожалуй, подчеркивается инакость, напр., въ предложеніи: «есть люди и люди»; также, когда мы говоримъ: «равный и равный», мы имѣемъ въ виду одно и другое.

Правда, языкъ здѣсь, какъ и всюду, не вполнѣ послѣдователенъ. Такъ, въ выраженіи «одно и то же» слово «одно» можетъ выражать одно и то же, что и слово «то же», такъ что «и» не стоитъ здѣсь между однимъ

и другимъ. Но это—исключенія, мало насъ интересующія. Во всякомъ случаѣ у насъ есть полное основаніе выдѣлить обозначаемое словомъ «и» отношеніе въ качествѣ особаго, чисто логическаго, а также стараться не пропускать въ него никакихъ чуждыхъ ему по значенію элементовъ, которые придали бы ему слишкомъ спеціальный характеръ. Пользуясь введенной выше терминологіей, мы можемъ также назвать «и» формой чисто логической среды, въ которой имѣется т о л ь к о одно и другое и вмѣстѣ съ тѣмъ одно *и* другое. А въ такомъ случаѣ ясно, что всякое дальнѣйшее опредѣленіе взаимнаго отношенія предметовъ можетъ исходить не изъ «и», какъ чисто логическаго единства, но только изъ матеріальной, алогической особенности соединенныхъ имъ предметовъ.

Соотвѣтственно этому уже не трудно будетъ отграничить значеніе «плюса» отъ значенія «и». Слѣдуетъ только предварительно обратить еще вниманіе на то, что этотъ знакъ, даже независимо отъ возможнаго смѣшенія его съ «и», крайне многозначенъ. Мы пишемъ $+1$, при чемъ, какъ извѣстно, совсѣмъ еще не имѣемъ въ виду того значенія, которое характеризуетъ тотъ же знакъ въ предложеніи $1+1=2$. $+$ представляетъ собою въ этомъ случаѣ лишь знакъ для «положительнаго» числа въ отличіе отъ отрицательнаго, но онъ не означаетъ еще того своеобразнаго соединенія единицъ, которое позволяетъ намъ приравнять ихъ двумъ и которое мы называемъ сложеніемъ. Поэтому предложеніе $1+1=2$, если вообще обратить вниманіе на то, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ положительными числами, слѣдовало бы писать такъ: $(+1)+(+1)=(+2)$. Тогда тотчасъ же видно, что значеніе $+$, стоящаго за скобками, совсѣмъ не тожественно со значеніемъ $+$, стоящаго въ скобкахъ, а этого вполнѣ достаточно для нашей цѣли различенія между знакомъ сложенія и знакомъ положительнаго числа. Вопросъ же о сущности положительнаго числа въ отличіе отъ отрицательнаго насъ здѣсь не касается.

Объ отношеніи знака сложенія къ «и» достаточно будетъ сказать еще нѣсколько словъ. Обще обоимъ то, что они оба стоятъ между единицей и единицей, такъ что и плюсъ одновременно и раздѣляетъ и соединяетъ единственныя числа. Но если характеръ раздѣленія черезъ плюсъ и ничѣмъ не рознится отъ раздѣленія черезъ «и», то зато соединеніе, благодаря которому первоначальныя единицы могутъ быть приравнены двумъ, существенно отличается отъ другого соединенія. Въ этомъ отношеніи раздѣленіе и соединеніе уже не находятся въ совершенномъ равновѣсіи. Сложеніе представляетъ собою скорѣе такое соединеніе, въ которомъ раздѣленіе совершенно исчезло и одна единица слилась съ другой въ нѣчто совсѣмъ новое, отсутствовавшее еще при раздѣленіи, но все же равное

раздѣленнымъ числамъ. Это показываетъ, что въ соединеніи черезъ плюсъ во всякомъ случаѣ нарушается самостоятельность одной и другой единицы. Между тѣмъ, пока числа соединены только черезъ «и», подобно одному и другому, самостоятельность ихъ имѣетъ еще мѣсто. Сказаннаго достаточно, чтобы показать, что «и» и «плюсъ» не совпадаютъ. Это обнаруживается также и въ томъ, что знакъ сложенія, въ противоположность «и», не можетъ быть поставленъ между в с ѣ м и предметами. «Одно плюсъ другое», если при этомъ дѣйствительно разумѣть только одно и только другое, не имѣетъ вообще никакого смысла. Такимъ образомъ + устанавливаетъ между предметами отношеніе, возможное лишь между особо опредѣленными, т.-е. уже не чисто логическими предметами. Основаніе же этому можетъ быть только въ томъ, что это отношеніе само имѣетъ болѣе спеціальное значеніе, нежели «и», т.-е. само уже болѣе, чѣмъ чисто логично.

Съ этой точки зрѣнія становится также яснымъ Кантовское утвержденіе синтетическаго характера математическихъ сужденій. Какъ понимать, что сужденіе 7+5=12 не «аналитично», а «синтетично»? Мы не только должны здѣсь, конечно, отвлечься отъ субъективнаго способа выраженія, но безъ особаго поясненія мы не можемъ также употреблять терминовъ субъектъ и предикатъ для обозначенія членовъ сужденія, такъ какъ первоначально они относятся къ грамматическимъ элементамъ предложенія, а не къ членамъ логическаго смысла. Поэтому-то обычное ихъ употребленіе при трактованіи логическихъ проблемъ мало плодотворно. Мы будемъ употреблять ихъ здѣсь только въ смыслѣ, строго соотвѣтствующемъ различію и соединенію формы и содержанія. Иначе они лишаются всякаго логически существеннаго значенія. Подъ предикатомъ мы такимъ образомъ будемъ понимать сначала лишь форму, которая дается актомъ сужденія содержанію. Соотвѣтственно этому субъектъ есть только оформляемое содержаніе. Въ этомъ первоначальномъ соединеніи, или «синтезѣ» субъекта и предиката, какъ соединеніи содержанія и формы, мы имѣемъ тогда дѣйствительно простѣйшее сужденіе. При этомъ слѣдуетъ однако замѣтить, что такое сужденіе не подлежитъ адэкватной словесной формулировкѣ. Всякій субъектъ, обозначенный словомъ, имѣетъ уже предикатъ. Въ предложеніи нѣтъ безпредикатнаго субъекта, такъ же какъ нѣтъ въ немъ неоформленнаго содержанія. Или: подобно тому какъ всякій предметъ состоитъ изъ формы и содержанія, точно такъ же всякій субъектъ въ предложеніи есть уже соединеніе, или синтезъ субъекта и предиката. Поэтому и не найдется предложеній, которыя бы заключали въ себѣ только смыслъ простого сужденія. Во всякомъ предложеніи необходимо будетъ высказываться предикатъ о

субъектѣ, уже имѣющемъ предикатъ и представляющемъ уже поэтому соединеніе формы и содержанія. Простѣйшее состоящее изъ субъекта и предиката предложеніе (Satz) по необходимости уже включаетъ въ себя смыслъ по крайней мѣрѣ двухъ высказываній (Aussage).

Теперь мы понимаемъ логическій смыслъ простѣйшаго «аналитическаго» сужденія, выражаемаго предложеніемъ. «А есть А» означаетъ въ такомъ случаѣ: субъектъ есть содержаніе, уже синтетически предицированное какъ А, и о немъ еще разъ предицируется то же самое А. Или «нѣчто есть нѣчто» означаетъ: субъекту, какъ содержанію въ формѣ тожества, прилагается еще разъ та же самая форма тожества. Къ первоначальному синтезу, совершенному еще до предложенія, здѣсь такимъ образомъ не прибавляется ничего новаго. Форма предложенія не означаетъ здѣсь никакого дальнѣйшаго развитія мысли. Иначе говоря, предложенію здѣсь не соотвѣтствуетъ сужденіе, которое высказывало бы нѣчто новое. Это сужденіе слѣдовательно «аналитично» въ томъ смыслѣ, что оно тожественно, т.-е. утверждаетъ нѣчто, какъ тожественное самому себѣ.

При болѣе сложныхъ сужденіяхъ отношеніе пары понятій субъектъ—предикатъ къ парѣ понятій содержаніе—форма можетъ быть установлено лишь путемъ детальнаго анализа, что однако завело бы насъ слишкомъ далеко. Попробуемъ все же для примѣра хотя бы приблизительно опредѣлить такой болѣе сложный смыслъ предложенія «всѣ тѣла протяженны». То, что обозначается, какъ тѣло, или имѣетъ предикатъ тѣла, тѣмъ самымъ синтетически предицировано уже, какъ протяженное, ибо тѣло означаетъ по меньшей мѣрѣ то же, что и протяженное. Предложеніе «всѣ тѣла протяженны» повторяетъ опять-таки еще разъ аналитически, т.-е. разлагая синтезъ, тотъ же самый предикатъ, который субъектъ или содержаніе уже получилъ раньше чрезъ обозначеніе его какъ тѣла. Оно тоже, слѣдовательно, не говоритъ ничего новаго, т.-е. оно столь же тожественно, какъ и предложеніе: А есть А. Правда, при этомъ обнаруживается также одно различіе. «Протяженное» можетъ отличаться отъ «тѣла», хотя тѣло включаетъ въ себя «протяженное», ибо тѣло есть вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто большее, нежели просто протяженное. Поэтому субъектъ и предикатъ характеризуются здѣсь лишь частичнымъ тожествомъ, и смыслъ разбираемаго тожественнаго предложенія нуждается кромѣ формы тожества еще и въ инакости для выраженія различія упоминаемыхъ въ предложеніи предметовъ. Тѣмъ не менѣе сужденіе «квадратъ есть четырехугольникъ» можетъ быть также названо тожественнымъ, такъ какъ предметъ четырехугольникъ содержится уже въ квадратѣ, вслѣдствіе чего въ предложеніи только еще разъ предицируется то же самое, что о субъектѣ было уже однажды предицировано чрезъ обозначеніе его какъ квадрата.

Теперь, наконецъ, понятно, что, въ противополжность такого рода аналитическимъ сужденіямъ, равенство 7+5=12 не довольствуется одними лишь тожествомъ и инакостью и что оно поэтому синтетично. Оно не только содержитъ извѣстный уже намъ изъ равенства 1=1 алогическій моментъ, но и въ другомъ существенномъ отношеніи представляется болѣе,чѣмъ чисто логичнымъ. Полагая 7+5 въ качествѣ субъекта, мы уже предицируемъ о нѣкоторомъ безымянномъ субъектѣ или содержаніи, что оно 7+5. А это разумѣется предполагаетъ цѣлое множество предицированій или синтезовъ, которые мы здѣсь не будемъ перечислять. Этому предицированному такимъ образомъ предмету, какъ субъекту, приравнивается, во-первыхъ, вообще другой предметъ, какъ въ равенствѣ 1=1, т.-е. ему синтетически прилагается новый предикатъ; а, во-вторыхъ, этотъ другой предметъ, число 12, не подпадаетъ даже подъ то же понятіе, что 7+5, благодаря чему между ними имѣется не только словесное различіе при тожествѣ разно обозначеннаго смысла, но различіе по существу. Но такъ какъ, несмотря на это, 5+7 должно быть равно 12, то сужденіе это, чтобы быть истиннымъ, нуждается еще въ одномъ новомъ алогическомъ фактѣ, т.-е. оно вдвойнѣ «синтетично»: во-первыхъ, въ качествѣ равенства вообще и, во-вторыхъ, въ качествѣ равенства предметовъ, подчиненныхъ не одному и тому же понятію. Всякое чисто логическое или «аналитическое» такъ же, какъ и всякое номиналистическое объясненіе, въ данномъ случаѣ по необходимости не удовлетворительно.

Замѣтимъ еще, что оба приравниваемые другъ другу предмета могутъ имѣть одно и то же обозначеніе, которое не должно однако затушевывать различія равныхъ предметовъ. Соединяя, напр., черезъ + 20 и 5 и приравнивая этотъ предметъ 25, мы получаемъ предметы, имѣющіе почти одинаковое словесное обозначеніе и различающіеся между собой, повидимому, такъ же какъ и 1 и 1 или 12 и 12. Однако, на самомъ дѣлѣ предметъ 25, какъ численное единство, представляетъ собою по отношенію къ «20 и 5» нѣчто совершенно новое, «синтетическое», аналогично 12 по сравненію съ 5+7 или 2 по сравненію съ 1+1. Ибо, если 25—и множественное число, то это не значитъ, что оно есть множество чиселъ, подобно 20+5; оно—о д н о множественное число. Что словесное обозначеніе его (двадцать пять) напоминаетъ множество чиселъ,—это логически чистая случайность, и довольно часто встрѣчающаяся ссылка на эту случайность, какъ возраженіе противъ болѣе, чѣмъ чисто логическаго, или синтетическаго характера численнаго равенства, совершенно непозволительна. Если «плюсъ», такъ же какъ и «и», предполагаетъ одно и другое, то во всякомъ случаѣ тожество и различіе, взятыя сами по себѣ, еще не дѣлаютъ возможнымъ сложенія, да и вообще равенства многихъ един

ственныхъ чиселъ и одного множественнаго. Въ этомъ еще разъ проявляется алогическій характеръ чиселъ, если подъ числами понимать слагаемые предметы. «Числа», не соединяемыя «плюсомъ», насъ здѣсь не интересуютъ.

Слѣдуетъ также отмѣтить, что изложенное нами положеніе дѣлъ нашло свое, хотя и не совсѣмъ ясное, выраженіе въ логистикѣ. По мнѣнію большинства логистовъ $a+a$ составляютъ собственно не $2a$, но только a. Въ этой парадоксальной формулѣ какъ бы дана оборотная сторона нашего различія. Знакъ + только опять-таки неудачно выражаетъ ее, подобно тому какъ знакъ равенства неудачно выражалъ законъ тожества въ формулѣ A=A. Вслѣдствіе этого сущность вопроса остается въ концѣ концовъ невыясненной. Если же отвлечься отъ парадоксальнаго выраженія, то смыслъ сказаннаго сведется къ тому, что, пока мы имѣемъ только a, невозможно ни сложеніе ни переходъ къ двумъ. Мы знаемъ, что изъ a, взятаго само по себѣ, нельзя даже получить другое a, если вообще возможно бы было мыслить одно безъ другого. Такимъ образомъ, мы идемъ даже дальше логистики съ ея неудачной формулой a+a=a. Правильнымъ остается только, что a+a=2a; напротивъ, не только a, но также a *и* a дѣйствительно не могутъ быть приравнены 2a. При этомъ, конечно, нельзя также сказать, что a и a равны a, такъ какъ a есть только одно, другое же a есть только другое, а одно и другое не равны одному. Здѣсь вообще еще отсутствуетъ возможность какого-либо равенства.

Необходимость различенія между «и» и «плюсомъ» разумѣется основана на томъ же, на чемъ основывается невозможность соединить одно и другое посредствомъ знака равенства. Плюсъ можетъ стоять лишь между предметами, которые сравнимы между собою не только вообще, въ томъ смыслѣ, въ какомъ сравнимы между собою всѣ предметы, но въ совершенно особомъ смыслѣ, а именно такъ, что они или равны другъ другу или, несмотря на неравенство, содержатъ каждый нѣчто, что не различно въ одномъ и другомъ, а тожественно. Если сложенію подлежатъ не только равныя числа 1 и 1, но также и неравныя числа 1 и 2, то основаніе этому лежитъ въ томъ, что $2=1+1$. И точно также всѣ множественныя числа подлежатъ сложенію потому, что всѣ они могутъ быть приравнены множеству соединенныхъ плюсомъ и равныхъ другъ другу единственныхъ чиселъ. Напротивъ, предметы, изъ которыхъ одинъ является предметомъ только потому, что отличается отъ другого, т.-е. не имѣетъ съ нимъ ничего общаго, не подлежатъ ни сложенію ни взаимному приравниванію. Что дѣйствительныя вещи, поскольку онѣ различны, не могутъ быть складываемы,—это извѣстно всякому. Кошка и мышь не то же самое,

что кошка плюсъ мышь. Чтобы сложить и приравнять другъ другу эти реальности, должно отвлечься отъ того, чѣмъ различаются между собой кошка и мышь, и сосредоточиться на томъ, что обще обѣимъ. Иначе говоря, если желать во что бы то ни стало сложить кошку и мышь, слѣдуетъ говорить уже объ одномъ и другомъ животномъ, а не о кошкѣ и мыши. Надо разъ навсегда уяснить себѣ, что это относится ко всѣмъ рѣшительно предметамъ, слѣдовательно также и къ недѣйствительнымъ (ирреальнымъ). Такимъ образомъ, уже въ силу этого основанія одно и другое не можетъ быть однимъ плюсъ другое. Складывать, такъ же какъ и приравнивать другъ другу, можно только тѣ предметы, которые, съ одной стороны хотя и различны, но вмѣстѣ съ тѣмъ также представляютъ собою нѣчто иное, нежели простое различіе. Это пока еще неопредѣленное иное и есть алогическій моментъ числа. Итакъ, установленіе различія между «и» и «плюсомъ», такъ же какъ и различіе тожества и равенства, снова привело насъ къ отрицанію чисто логической сущности числа.

Но тотъ, кто понялъ, что «плюсъ» не есть «и», не можетъ также оспаривать того, что чисто логическое многообразіе одного и другого должно отличаться отъ многообразія, кроющагося въ завершенномъ единствѣ множественнаго числа, и что слѣдовательно и въ этомъ отношеніи чисто логическихъ моментовъ недостаточно для образованія числа. Логическое единство многообразнаго исчерпывается соединеніемъ одного и другого черезъ «и». Это—очевидное слѣдствіе сказаннаго нами выше. Укажемъ только еще на одно обстоятельство, отчасти уже затронутое нами. Не слѣдуетъ думать, что чисто логическое многообразіе, взятое само по себѣ, уже представляетъ собою то, что обыкновенно называется «рядомъ», и что такимъ образомъ можно говорить о логическомъ рядѣ.

Многимъ это понятіе представляется не вызывающимъ никакихъ сомнѣній, такъ что наше утвержденіе должно, повидимому, вызвать сильное противорѣчіе. На бумагу наносится рядъ черточекъ или точекъ, при чемъ считается, что рядъ этотъ представляетъ собою символъ чисто логическаго предмета. При этомъ очевидно полагаютъ, что при наличности уже одного и другого къ этому другому должно необходимо присоединиться еще одно другое, затѣмъ еще одно и т. д., такъ какъ переходъ отъ одного къ другому ничѣмъ не отличается будто бы отъ перехода отъ другого къ другому. Такимъ образомъ при полномъ отсутствіи алогическихъ элементовъ возникаетъ, по желанію, безъ конца продолжаемый или «безконечный» рядъ. Разсужденіе это однако сплошь ошибочное; ошибка объясняется тѣмъ, что въ наши понятія контрабандным образомъ проникаютъ изъ нарисованныхъ на бумагѣ рядовъ черточекъ или точекъ, которые несомнѣнно уже носятъ болѣе чѣмъ логическій харак-

теръ, алогическіе элементы. Пожалуй, лучше бы было избѣгать въ логикѣ такихъ черточекъ и точекъ, какъ и вообще всякой математической символики. Во всякомъ случаѣ, если только мы хотимъ предотвратить всеобщую путаницу, мы не должны упускать изъ виду полагаемыхъ вмѣстѣ съ ними алогическихъ факторовъ. А тогда тотчасъ же станетъ яснымъ, что по правдѣ чисто логическій рядъ существуетъ только—на бумагѣ.

Здѣсь точно также основной принципъ очень простъ. Въ чисто логическомъ многообразіи господствуетъ альтернатива. Различіе здѣсь необходимо становится противорѣчіемъ, члены котораго взаимно исключаютъ другъ друга, чѣмъ и объясняется возникновеніе иллюзіи, будто инакость есть лишь не-тожество. Одно и другое въ этомъ случаѣ означаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ: одно и л и другое. Поэтому здѣсь и не имѣется «еще» одного другого, а всегда опять то же самое другое. Тотъ, кто произноситъ слова: «еще одно другое» прибавляетъ лишь новыя слова; по существу же онъ къ одному и другому не прибавляетъ ничего новаго. Итакъ, именно потому, что переходъ отъ одного къ другому «тожественъ» съ переходомъ отъ другого къ еще другому, здѣсь не можетъ быть никакого ряда. Одно и другое исчерпываютъ уже собою «цѣлокупность» чисто логическаго многообразія. Повторяя слово «еще», которое мы разумѣется можемъ произносить и писать любое число разъ, мы не выходимъ за ея предѣлы. Другое есть уже «послѣднее». Слова «еще другое» ничего не «говорятъ». Пока мы остаемся въ области чисто логическаго, имѣется только одно и другое. Всякое прибавленіе еще одного другого, въ сущности превращающее одно и другое въ что-то другое, нежели одно и другое, т.-е. дѣлающее изъ нихъ начало ряда, означаетъ уже выходъ изъ чисто логической сферы. Въ этой послѣдней для ряда нѣтъ «мѣста». Она не столь «терпѣлива», какъ бумага, на которую можно нанести любое количество черточекъ, или время, въ которомъ любое число разъ можно сказать «еще». Только принимая одно и другое за одну и другую единицу, т.-е. заранѣе уже смѣшавши логическое съ математическимъ, можно затѣмъ образовать рядъ; а въ такомъ случаѣ, прибавляя безъ помощи чего либо новаго всякій разъ по другой единицѣ, мы естественно получимъ безконечный рядъ и въ немъ, наконецъ, любое число. Но одно и другое даже между собою не образуютъ никакого ряда: одно не предшествуетъ логически другому, такъ что и въ этомъ смыслѣ не получается никакого логическаго «слѣдованія». Напротивъ, другое логически столь же первоначально, какъ и одно, и только словесная форма нашего изложенія заставляетъ насъ раньше назвать одно, а потомъ другое. Итакъ, ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть рѣчи о чисто логическомъ рядѣ.

Правда, этотъ результатъ словесно звучитъ опять-таки очень парадоксально. Вѣдь мы говоримъ объ альтернативѣ: tertium non datur, что означаетъ: одно изъ д в у х ъ. Отсюда, повидимому, необходимо слѣдуетъ, что въ альтернативѣ уже содержится два, т.-е. число. Но это только повидимому. Мы несомнѣнно привыкли называть другое eo ipso вторымъ; а въ такомъ случаѣ, имѣя различные равные или неравные другъ другу предметы, мы, конечно, уже можемъ называть другой предметъ также и вторымъ, ибо, разъ имѣя уже числа, мы можемъ все считать, а также говорить вмѣсто «альтернатива» «только два». Мы охотно это дѣлаемъ, потому что значенія именъ числительныхъ съ ихъ устойчивымъ порядкомъ придаютъ нашей рѣчи ясный и легко усвояемый смыслъ. Однако, пока мы имѣемъ только одно и другое, два все же еще отсутствуютъ, въ противоположность математическимъ и реальнымъ предметамъ. И отсутствуютъ именно потому, что при чистой альтернативѣ нѣтъ мѣста тремъ. Ибо, имѣя уже единицу и два, мы легко и безъ привнесенія новыхъ моментовъ могли бы получить изъ нихъ три. Такъ что, если бы альтернатива состояла изъ двухъ, то положеніе: tertium non datur оказалось бы ложнымъ. Гдѣ есть два, тамъ, въ сферѣ недѣйствительнаго, имѣется всегда также и три—какъ возможность. Поэтому то, что исключаетъ три, должно также исключать и два, подобно всякому числу вообще, несмотря на то, что, обладая числами, мы привыкли называть одно и другое двумя членами альтернативы. На языкѣ повседневной жизни было бы разумѣется безсмысленнымъ педантизмомъ утверждать, что альтернатива не состоитъ изъ двухъ членовъ. Но въ логикѣ мы должны строго настаивать на томъ, что единство чисто логическаго многообразія, даже будучи альтернативой, не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ одного и другого, и не можетъ поэтому быть началомъ ряда.

Представителю частной дисциплины «чисто» логическая область, если наша характеристика ея правильна, должна необходимо казаться очень пустынной и бѣдной. Онъ будетъ испытывать чувство, будто предъ нимъ не прекрасный зеленый лугъ науки, а чахлая рощица, по которой его въ кругу водитъ какой-то «злой духъ»: отъ одного онъ приходитъ всегда только къ другому и отъ другого опять обратно къ одному. Но наука вѣдь есть развитіе, прогрессъ. И съ частно-научной точки зрѣнія такой взглядъ на чисто логическую сферу вполнѣ правиленъ. Познанія въ смыслѣ частныхъ наукъ здѣсь дѣйствительно нѣтъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это ничего не говоритъ противъ цѣнности чисто логическаго и его научнаго изученія. Дѣло не въ томъ, чтобы возможно богаче обставить эту область, а только въ томъ, чтобы возможно чище выявить факторы, необходимые при всякомъ предметномъ мышленіи вообще. Ихъ «пустота»

не даетъ еще повода презрительно къ нимъ относиться. Они относятся ко всякому научному мышленію, даже всякому логическому мышленію вообще, и потому они также—необходимая основа богатства частныхъ наукъ. Но главное: лишь познавши эти логическіе факторы во всей ихъ чистотѣ, сможемъ мы надѣяться понять также и сущность частно-научныхъ предметовъ въ ихъ своеобразіи. Что предметы математики не могутъ быть чисто логическими,—это должно теперь снова стать яснымъ: математика никогда не вращается только въ кругу альтернативы, но, сколь малымъ она ни довольствовалась бы, она можетъ «жить» и развиваться только въ стихіи «ряда». Она необходимо нуждается поэтому въ алогическомъ моментѣ Установленіе этого и было главною цѣлью нашего очерка.

Результаты нашего изслѣдованія можно резюмировать вокругъ трехъ главныхъ понятій, которыя слѣдуетъ строго различать между собою, и которымъ соотвѣтствуютъ три необходимо дополняющихъ ихъ коррелата. Мы явно говоримъ «три» понятія, такъ какъ, находясь въ обладаніи чиселъ, мы разумѣется можемъ перечислить эти понятія, которыя мы поочередно развили во времени. Но это не значитъ, что въ нихъ логически уже должно заключаться число. Желая еще разъ обозрѣть различенныя нами и обыкновенно смѣшиваемыя понятія, мы перечисляемъ ихъ. Итакъ, мы установили слѣдующее. Сначала найдено нами было одно и другое, при чемъ въ одномъ мы имѣли только тожественное. Это одно требовало—и это была наша вторая ступень—другого, какъ необходимо связаннаго съ нимъ элемента, и такъ пришли мы къ единству одного и другого, или къ единству многообразнаго. Обѣ эти пары понятій не вывели насъ еще изъ чисто логической сферы. Ихъ было «двѣ» только въ нашемъ перечисленіи, но не по существу дѣла. Къ нимъ, наконецъ, присоединилась, въ третьихъ, единица (единственное число) въ противоположность множеству (множественному числу). Но это вывело уже насъ изъ чисто логической области и привело къ чему-то и логически «позднѣйшему». Намъ удалось показать, что третья пара уже потому невыводима изъ обѣихъ первыхъ паръ, или, точнѣе, не содержится въ нихъ, что числа, которыми можно считать, необходимо должны быть равными и слагаемыми предметами. Эти послѣдніе содержатъ нѣчто новое по сравненію съ только тожественными самимъ себѣ и различными между собою предметами, и поэтому, хотя равенство и есть логическая форма, они носятъ въ себѣ, какъ предметы, нѣчто алогическое, дѣлающее возможнымъ примѣненіе равенства. Только тожественные и только различные предметы никогда не могутъ быть равными другъ другу и тѣмъ менѣе—подлежать сложенію.

IV. РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКІЙ ПСИХОЛОГИЗМЪ.

Прежде чѣмъ отъ этого отрицательнаго результата, главнымъ образомъ насъ интересующаго, перейти къ хотя бы краткому указанію, въ какомъ направленіи слѣдуетъ искать необходимыхъ для образованія числа алогическихъ факторовъ, попробуемъ разобрать еще одну якобы чисто логическую дедукцію числа. Хотя лежащія въ основѣ ея смѣшенія даже грубѣе уже разсмотрѣнныхъ нами, все же дедукція эта многимъ представляется, повидимому, вѣроятной, при чемъ причина того, что совершающееся въ ней нарушеніе границъ логической сферы остается незамѣченнымъ, лежитъ въ томъ, что этотъ незамѣтно привносимый въ нее алогическій моментъ есть само мышленіе. Это открываетъ намъ новую сторону понятія чисто логическаго, почему и необходимо явно обнаружить дѣлаемую этой теоріей ошибку. Безъ этого ходъ нашего доказательства многимъ покажется, вѣроятно, не достаточно убѣдительнымъ.

Ошибка, имѣющаяся здѣсь нами въ виду, возникаетъ тогда, когда исходнымъ пунктомъ логическаго разсужденія является предметъ, какъ продуктъ «полаганія» (Setzung) мышленія, т -е. когда разсужденіе начинается съ установленія субъективнаго тетическаго и синтетическаго принципа. Въ разборъ столь грубаго психологизма, какъ попытка логически вывести число изъ дѣйствительнаго процесса счета, мы здѣсь входить не будемъ. Имѣя уже предметы, которые можно считать, разумѣется не трудно вывести изъ нихъ все то, что относится къ числу. Мы не будемъ здѣсь также входить въ разсмотрѣніе вопроса о томъ, что можетъ «полагаться» мышленіемъ: только форма или весь состоящій изъ формы и содержанія предметъ. Насъ интересуетъ здѣсь только полаганіе вообще, какъ таковое. Положивши разъ какой-нибудь одинъ предметъ или его форму и допустивши, кромѣ того, возможность другого тезиса, можно разумѣется считать очевиднымъ, что не только полаганіе повторимо любое число разъ, но что такимъ образомъ открывается также возможность число логическимъ путемъ произвести любое количество предметовъ.Съ одной стороны, они постольку, повидимому, равны другъ другу, поскольку они являются только продуктами полаганія вообще; съ другой же стороны, будучи продуктами многихъ полаганій, они представляются различными. Такъ, чрезъ «чистое мышленіе» мы, повидимому, приходимъ къ множеству различныхъ и равныхъ другъ другу предметовъ, получая такимъ образомъ все то, что необходимо для образованія числа. Ибо, синтезируя любое число разъ «положенные» предметы, мышленіе можетъ также сочетать ихъ въ единство многихъ предметовъ. Иными словами, мы полагаемъ нѣчто какъ единицу и еще одно нѣчто какъ

единицу и получаемъ чрезъ синтезъ число два. Присоединивши къ этому синтетическому единству чрезъ новое полаганіе еще одно нѣчто, мы получаемъ три и т. д. Отсюда ясно также, въ чемъ состоитъ логическое значеніе знака плюсъ, и какимъ образомъ возможенъ счетъ числами, какъ чисто логическими образованіями. Сложеніе есть просто присоединеніе одного полаганія къ другому полаганію. Такимъ образомъ сразу рѣшается проблема числа и элементарныхъ ариѳметическихъ законовъ. Рѣшеніе, какъ видно, чрезвычайно простое и быстрое. Лишній разъ здѣсь обнаруживается несравненное могущество чистаго мышленія, тетически и синтетически безъ всякой посторонней помощи и съ чисто апріорной необходимостью построяющаго самыя сложныя научныя системы. Изложенная теорія представляется столь очевидной, что, въ особенности если полаганіе ограничивается только формой, содержаніе же признается «даннымъ», она находитъ себѣ доступъ даже тамъ, гдѣ къ раціонализму обычно относятся весьма скептически.

Въ дѣйствительности же попытка эта показываетъ только, сколь осторожнымъ надо быть, исходя при опредѣленіи логическаго изъ мышленія субъекта, въ особенности же успокаиваясь на немъ и не разсматривая предметовъ, взятыхъ самихъ по себѣ. Языкъ логики, оперирующій съ тезисомъ и синтезомъ, весьма многозначенъ. Поэтому мы должны спросить: что представляетъ собою то мышленіе, которое, полагая форму или даже весь предметъ, можетъ затѣмъ полагать его снова любое число разъ и соединять его въ одно единство съ другими ранѣе положенными предметами? Или, еще болѣе упростивши проблему: что вообще представляетъ собою мышленіе, которое можно повторять любое число разъ? Можно ли сказать про него, что оно чисто логично? Это врядъ ли кто будетъ серьезно утверждать. Мышленіе, которое повторяется, можетъ быть только психическимъ актомъ. Якобы чисто логическое полаганіе есть такимъ образомъ не что иное, какъ эмпирическая дѣйствительность, и множество такихъ полаганій есть поэтому точно также лишь множество реальныхъ фактовъ. Да и вообще, говоря о мышленіи, производящемъ сначала одинъ, а затѣмъ еще одинъ равный ему предметъ и т. д., я необходимо имѣю въ виду временно слѣдующіе другъ за другомъ психическіе акты. А имѣя уже такое множество дѣйствительныхъ фактовъ и соподчинивши каждому изъ нихъ по предмету, разумѣется уже не трудно получить изъ нихъ понятіе числа. Но такъ вѣдь именно и поступаетъ «эмпиристическая» теорія, которую наша мнимо чисто логическая дедукція числа должна опровергнуть.

Но можетъ быть возразятъ намъ, что мы исказили разобранную выше теорію. Логическому мышленію нѣтъ дѣла до множества психи-

ческихъ актовъ, оно имѣетъ въ виду исключительно лишь то, что полагается ими, т.-е. мыслимыя числа. Ихъ же не слѣдуетъ отожествлять съ дѣйствительными актами полаганія, да и вообще ставить въ какую бы то ни было связь съ реальностями. Отъ эмпирической дѣйствительности теорія полаганія совершенно отвлекается. И все же, положивши однажды единицу, а затѣмъ еще и еще разъ и сочетавши положенное въ единства, мышленіе можетъ чисто логическимъ путемъ образовать любое цѣлое число.

Конечно, субъективная раціоналистическая теорія полаганія, соподчиняя числа психическимъ актамъ, не желаетъ обосновывать ихъ на множествѣ этихъ послѣднихъ. Но если не на словахъ только, а въ самомъ дѣлѣ различать между дѣйствительнымъ полаганіемъ и полагаемымъ имъ предметомъ, относя ихъ къ разнымъ сферамъ реальнаго и идеальнаго, то слѣдовало бы также уяснить себѣ, что повторяются только психическіе акты, но что, при полаганіи одного тожественнаго нѣчто или даже только формы тожества, не можетъ быть и рѣчи о повтореніи самого полагаемаго предмета. Повтореніе относится исключительно лишь къ полаганіямъ, слѣдующимъ другъ за другомъ во времени. Повторно полагавшійся предметъ не есть еще повторенный предметъ; полагается всегда одинъ и тотъ же предметъ, и множество чисто логическихъ предметовъ поэтому никогда не можетъ возникнуть чрезъ повтореніе полаганія. Въ качествѣ эмпирическаго, дѣйствительнаго субъекта я понятно могу повторно мыслить одинъ и тотъ же предметъ, но то, что повторяется при этомъ, есть не предметъ, а актъ мышленія, актъ же этотъ есть эмпирическая дѣйствительность, а не чисто логическое образованіе. Итакъ, я могу полагать тожество одинъ, два, три раза; при этомъ я однако не полагаю тожество или п р е д м е т ъ два раза, т.-е. не полагаю двухъ тожествъ или двухъ предметовъ, но одну и ту же форму или одинъ и тотъ же предметъ п о л а г а ю два раза. Да и это возможно лишь въ томъ случаѣ, если подъ полаганіемъ понимать психическую, протекающую во времени дѣйствительность. Тожество или чисто логическое нѣчто не существуетъ два раза, про него даже нельзя сказать, что оно существуетъ одинъ разъ, если это слово должно означать число единицу. Ибо, если и имѣется логическая форма множества, то отнюдь не имѣется множества одной логической формы и, слѣдовательно, также множества формальнаго въ указанномъ смыслѣ (т.-е. состоящаго изъ формы вообще и содержанія вообще) предмета. Тотъ, кто не видитъ этого, не научился еще отдѣлять логическое отъ психической дѣйствительности, чрезъ которую оно схватывается, или мыслится, или «полагается». Поэтому тотъ, кто попытку чисто логической дедукціи числа основываетъ на возможности

повторного полаганія тожественнаго нѣчто, еще не достигъ вообще сферы чисто логическаго. Противъ своей воли и самъ не зная того, онъ остается данникомъ той «эмпиристической» теоріи, которую стремился опровергнуть.

Какъ долженъ быть опредѣленъ актъ мышленія для того, чтобы представлять собою не психическую дѣйствительность, а поистинѣ нѣчто логическое,—вопросъ объ этомъ представляетъ здѣсь второстепеннсе значеніе. Намъ важно лишь было опровергнуть р а ц і о н а л и с т и ч е с к і й п с и х о л о г и з м ъ, который, будучи еще менѣе послѣдователенъ, много хуже своего эмпиристическаго собрата. Итакъ, намъ удалось установить слѣдующее: если вообще существуетъ чисто логическое полаганіе, то оно можетъ состоять только въ томъ, что, находясь въ различныхъ психическихъ актахъ мышленія въ качествѣ тожественнаго момента, оно можетъ быть, въ противоположность ихъ психическому бытію, т.-е. къ ихъ множеству, выдѣлено изъ нихъ въ качествѣ присущаго имъ или «имманентнаго»логическаго «смысла». При выведеніи числа этотъ смыслъ однако не ведетъ насъ дальше уже достигнутаго нами. Во-первыхъ, логически его слѣдуетъ понимать только въ отношеніи къ логическому предмету. Мы должны совершенно освободиться отъ идеи безосновного «творенія» логическаго субъектомъ, хотя бы это логическое и было только формой. Мыслящій субъектъ всегда можетъ лишь признавать то, что обладаетъ независимой отъ него значимостью. Также и сверхъиндивидуальный имманентный смыслъ становится л о г и ч е с к и м ъ смысломъ лишь потому, что мы видимъ въ немъ схватываніе независимаго отъ него логическаго предмета, или признаніе покоющейся въ себѣ и трансцендентной по отношенію ко в с я к о м у субъекту теоретической цѣнности, которую, чтобы оттѣнить отношеніе ея къ субъекту, можно назвать также формальнымъ «трансцендентнымъ долженствованіемъ». Эта зависимость, или связанность всякаго мыслящаго субъекта не позволяетъ надѣяться получить изъ его имманентнаго смысла для логической дедукціи числа ничего такого, чего нельзя было бы вывести также изъ чисто логическаго предмета. Къ уже разсмотрѣннымъ выше чисто логическимъ элементамъ здѣсь привходитъ, какъ нѣчто новое, лишь отношеніе субъекта—объекта. А что это послѣднее ничего не даетъ для выведенія числа,—ясно само собой. И въ этомъ отношеніи также мы встрѣчаемся лишь съ альтернативой, а не съ двойственностью субъекта и объекта. Если оставаться при тожественномъ смыслѣ полаганія вообще и не уклоняться въ сторону психическихъ актовъ, то очевидно, что смыслъ этотъ столь же мало можно повторять и умножать, какъ и самый чисто логическій предметъ. Изъ него такимъ образомъ тоже нельзя вывести множества равныхъ другъ другу

предметовъ, болѣе чѣмъ логическаго многосбразія. Получить на «субъективномъ» пути числа можно, лишь привлекши дѣйствительные процессы мышленія, между тѣмъ какъ въ сущности ихъ слѣдовало бы возможно рѣзче отдѣлять отъ чисто логическаго. Такъ какъ однако числительныя понятія (Zahlbegriff) не представляютъ собою понятій о дѣйствительныхъ предметахъ, вскрытая нами ошибка должна бы почитаться еще болѣе грубой, нежели отмѣченная раньше. Ибо здѣсь не только смѣшиваются вмѣстѣ два вида «идеальнаго», но даже недостаточно послѣдовательно проведено еще раздѣленіе реальнаго и идеальнаго.

V. ОДНОРОДНАЯ (ГОМОГЕННАЯ) СРЕДА И КОЛИЧЕСТВО.

Теперь, наконецъ, постараемся опредѣлить сущность необходимаго для образованія числа алогическаго фактора, — по крайней мѣрѣ постольку, поскольку это вытекаетъ изъ предыдущаго. Повторяемъ, мы ограничиваемся здѣсь только бѣглымъ намекомъ, при чемъ разсужденія наши будутъ, главнымъ образомъ, имѣть въ виду равенство и неравенство чиселъ.

Нѣкоторое указаніе на рѣшающій пунктъ всей проблемы даетъ намъ критика раціоналистическаго психологизма съ его ссылкой на повторныя полаганія. Но необходимо тотчасъ же замѣтить, что предметы, подобные дѣйствительнымъ актамъ мышленія, содержатъ въ себѣ уже гораздо б о л ь ш е алогичныхъ факторовъ, нежели числа. Достаточно только обратить вниманіе на одинъ элементъ въ нихъ, на ихъ бытіе во в р е м е н и. Во времени существуютъ различные и все же равные другъ другу предметы, которыхъ не найти въ чисто логической сферѣ. Основаніе этому заключается въ томъ, что «одинъ и тотъ же» предметъ можетъ быть въ разныхъ мѣстахъ. Такимъ образомъ возникаетъ то совмѣщеніе тожества и различія, безъ котораго невозможны абсолютно равные другъ другу предметы, подобно одной 1 и другой 1. Во времени одно становится однимъ предметомъ, другое — другимъ предметомъ. Тѣмъ не менѣе подобные предметы различаются между собою т о л ь к о своимъ мѣстомъ; въ отношеніи же своей формы и содержанія, или того, что дѣлаетъ ихъ предметами, они ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга. А такъ какъ предметъ и мѣсто отдѣлимы другъ отъ друга, то одинъ предметъ здѣсь, дѣйствительно, можетъ замѣнять другой, что было недопустимо въ чисто логической сферѣ, гдѣ мы имѣли дѣло только съ однимъ и другимъ, какъ моментами въ предметѣ. Эта замѣняемость (Vertauschbarkeit) означаетъ абсолютное равенство. Обозначивши одно тожественное нѣчто «единицей»,

такъ же какъ и другое, отличающееся отъ него только мѣстомъ, мы имѣемъ истинное предложеніе 1=1. Единица есть, слѣдовательно, тожественный предметъ вообще, находящійся только въ различныхъ мѣстахъ времени, и это отличаетъ ее уже положительно отъ одного, тожественнаго, и отъ логическаго единства многообразнаго.

Слѣдуетъ ли отсюда, что равные другъ другу предметы возможны т о л ь к о во времени? Никоимъ образомъ. Вѣдь пространство характеризуется тѣмъ же свойствомъ, и даже въ такъ называемой чисто логической дедукціи числа въ понятіе его скрытымъ образомъ входятъ именно пространственные элементы, что̀ объясняется изложеніемъ доказательства на бумагѣ. Мы на это уже указали выше. Если обозначить одно и другое словами или какими-нибудь символами на бумагѣ, то они окажутся находящимися въ разныхъ мѣстахъ пространства, не будучи въ иномъ ни въ чемъ различными и возбуждая тѣмъ самымъ иллюзію, будто и обозначаемые ими предметы точно также раздѣлены другъ отъ друга пространственнымъ образомъ. Во всякомъ случаѣ пространство, подобно времени, имѣетъ различныя мѣста, на которыхъ могутъ находиться во всемъ иномъ тожественные предметы, и этого достаточно для того, чтобы сдѣлать возможнымъ абсолютное равенство одного и другого. Но отсюда слѣдуетъ далѣе, что, разъ пространство и время несомнѣнно еще различаются и между собою, каждое изъ нихъ содержитъ въ себѣ б о л ь ш е, нежели то необходимо нужно для образованія равныхъ другу другу предметовъ. Итакъ, чтобы не обременить понятіе числа излишними алогическими факторами, мы должны отвлечься отъ пространства и времени въ ихъ особенности и попытаться выдѣлить тотъ общій обоимъ алогическій факторъ, который изъ одного и другого дѣлаетъ равные другъ другу предметы.

Для этого мы вернемся къ одному понятію, уже извѣстному намъ изъ предыдущаго. Время и пространство, дѣлая возможнымъ различіе предметовъ, являются средами, въ которыхъ находятся различные предметы. Спрашивается: въ какой средѣ возможны вообще различные и равные другъ другу предметы? Отвѣтъ на это простъ. Чисто логическая среда дала намъ т о л ь к о различіе одного и другого. Ее слѣдуетъ поэтому назвать чисто разнородной (гетерогенной) средой. Напротивъ, всякая среда, въ которой, какъ во времени и пространствѣ, имѣются равные другъ другу предметы, носитъ существенно иной характеръ. Такая среда знаетъ, правда, также одно и другое, а именно: одно и другое мѣсто, и постольку она тоже разнородна. Но ея мѣста не ограничиваются однимъ и другимъ, и поэтому только въ такой средѣ можно говорить о мѣстахъ, въ собственномъ смыслѣ

слова, т.-е. о мѣстахъ, н а которыхъ находятся предметы. То обстоятельство, что одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть въ различныхъ мѣстахъ, или что имѣются различныя мѣста, на каждомъ изъ которыхъ предметъ по своему составу не различается, можно выразить наименованіемъ какъ пространства, такъ и времени о д н о р о д н о й (гомогенной) средой. Эта далѣе не опредѣлимая, лишь чрезъ указаніе на пространство и время понятная «однородность» среды — единственно существенна для насъ. Въ ней имѣемъ мы общее, отъ особенностей пространства и времени независимое выраженіе одного изъ алогическихъ моментовъ числа. Чѣмъ бы кромѣ того ни была единица, она во всякомъ случаѣ представляетъ собою одинъ, т.-е. тожественный предметъ вообще, находящійся въ какомъ-нибудь мѣстѣ однородной среды (которая однако не есть еще ни пространство, ни время). Поэтому она можетъ быть также приравниваема другому предмету, находящемуся въ другомъ мѣстѣ этой среды, но во всемъ остальномъ отъ нея ничѣмъ ни отличающемуся.

Что р а в н ы е предметы могутъ существовать только въ о д н о р о д н о й средѣ, — это очень простая и даже очевидная истина, которой, какъ сейчасъ увидимъ, совсѣмъ еще недостаточно для уразумѣнія сущности числа. Но цѣнность ея отъ этого не уменьшается. Она поможетъ намъ также и съ положительной стороны уяснить себѣ то принципіальное различіе, которое существуетъ между логической и уже болѣе не чисто логической сферой. Поэтому мы и ввели уже въ чисто логическую сферу терминъ среды, обозначающій въ ней лишь «другое» предмета вообще. Особенно важно при этомъ слѣдующее. Перейдя отъ чисто логической, только разнородной къ болѣе чѣмъ логической, однородной средѣ, мы можемъ уже говорить не только объ одномъ и другомъ, равномъ ему предметѣ, но также и объ е щ е одномъ предметѣ, который, что для пространства и времени совершенно очевидно, находится въ е щ е одномъ мѣстѣ однородной среды. Болѣе того: мы можемъ получать все новые предметы на все новыхъ мѣстахъ однородной среды. Тѣмъ самымъ мы выходимъ, наконецъ, за тѣсные предѣлы альтернативы, связывавшей насъ, пока мы двигались въ чисто логической сферѣ. Мы болѣе уже не вращаемся къ кругу. Широкое поле открыла предъ нами однородная среда съ ея мѣстами, и если это, конечно, еще не прекрасный зеленый лугъ дѣйствительности и даже не пространство и время, то все же на этой чахлой равнинѣ мы имѣемъ по крайней мѣрѣ возможность движенія впередъ. Мы приближаемся тѣмъ самымъ — и это для понятія числа рѣшающій шагъ — къ ряду.

Правда, ряда въ собственномъ смыслѣ слова и истиннаго прогресса, или развитія мы еще не имѣемъ, и это слѣдуетъ особенно помнить, во

избѣжаніе неясностей относительно понятія однородной среды. А именно, пока у насъ только однородная среда, находящіеся на ея мѣстахъ тожественные предметы вообще лишены еще какого бы то ни было «порядка». Каждый предметъ можетъ перемѣнять мѣсто со всякимъ другимъ предметомъ, такъ какъ вѣдь среда, кромѣ различія мѣстъ, абсолютно однородна и на каждомъ мѣстѣ находится т о т ъ ж е предметъ. На этомъ именно покоится значеніе этой среды и вмѣстѣ съ тѣмъ отличіе ея отъ пространства и времени, дающихъ уже болѣе нежели простую однородность. Здѣсь отсутствуетъ еще опредѣленное направленіе, безъ котораго невозможно настоящее движеніе и развитіе. Имѣется т о л ь к о: одинъ предметъ и еще одинъ предметъ и еще одинъ предметъ и т. д. Это все, что можно сказать объ этой средѣ. Предметы образуютъ здѣсь безпорядочный, неустроенный «хаосъ» (Gewühl), именно вслѣдствіе своего абсолютнаго равенства. Мы не должны въ нихъ ничего вкладывать изъ того, что представляется намъ, когда мы п о с л ѣ д о в а т е л ь н о называемъ или видимъ с о в м ѣ с т н о напечатанными ихъ обозначенія или, когда, напр., символизируемъ ихъ посредствомъ множества точекъ на плоскости. Такіе временные и пространственные моменты содержатъ въ себѣ, по сравненію съ этимъ первымъ алогическимъ элементомъ, уже слишкомъ много спеціальныхъ предпосылокъ. Мы имѣемъ еще только «кучу» или «массу» (Menge) равныхъ другъ другу предметовъ вообще. Мы еще очень далеки отъ того, что составляетъ рядъ, подобно 1+1+1 или, въ особенности, одинъ, два, три и т. д.

Но и кромѣ этого еще очень многаго недостаетъ. Полученная масса предметовъ въ однородной средѣ не содержитъ вообще еще никакого ч и с л а, ибо она еще не есть множество (множественное число), и поэтому также мы не имѣемъ еще права говорить объ единицѣ (единственномъ числѣ), ибо единица и множество коррелятивны, подобно одному и другому. Рѣшающимъ является здѣсь то обстоятельство, что предметы эти подлежатъ все еще только чисто логическому соединенію чрезъ «и», т.-е. такому соединенію, въ которомъ они одновременно остаются раздѣленными и связанными. Между ними нельзя поставить никакого плюса такъ, чтобы многіе изъ нихъ были бы вмѣстѣ равны одному множественному числу. Предложеніе въ родѣ 1+1=2 остается попрежнему непонятнымъ. Въ предметѣ 1+1 единицы являются, правда, соединенными плюсомъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, также и раздѣленными. Плюсъ есть, слѣдовательно, отношеніе между многими предметами. Въ 2, напротивъ, всякое раздѣленіе уже снято, отношеніе и различіе исчезли, и предъ нами только одинъ единственный предметъ. И тѣмъ не менѣе предметъ 1+1 долженъ быть равнымъ предмету 2. Какъ возможно это? Гдѣ тожественное въ этомъ различномъ,

необходимое намъ для равенства? Для рѣшенія этой проблемы намъ, кромѣ однородной среды, нужно привлечь еще одинъ новый алогическій факторъ, который долженъ намъ сдѣлать понятнымъ сначала соединеніе черезъ +, затѣмъ сліяніе многихъ еще раздѣленныхъ +'омъ предметовъ въ о д и н ъ предметъ, а тѣмъ самымъ, наконецъ, и равенство этого новаго предмета съ множествомъ раздѣленныхъ предметовъ. Если намъ удастся найти этотъ новый алогическій факторъ, то мы увидимъ, что онъ, кромѣ того, опредѣляетъ также понятіе неравенства чиселъ и, наконецъ, обосновываетъ возможность закономѣрнаго ряда.

Всякое множественное число отвѣчаетъ не только на вопросъ «что» вообще, но и на «сколько», при чемъ то же можно сказать и объ единицѣ. Числами, не опредѣляющими никакого «сколько», нельзя считать. Такимъ образомъ, всякое цѣлое число необходимо связано съ какимъ-нибудь «столько-то», при чемъ это «столько-то» приводится всегда какъ нѣкоторое единство, независимо отъ того, выражаетъ ли число единицу или множество. Возьмемъ сначала единицу: очевидно, что ея «столько-то» есть нѣчто другое, нежели одно только тожественное нѣчто, или: въ немъ кроется нѣчто большее, нежели простая форма одного, или тожества, примѣненная къ содержанію вообще. «Столько-то» означаетъ уже содержаніе содержанія. А если это такъ, то понятно, что̀ означаетъ предложеніе 1+1=2. Одна единица есть одно «столько», другая единица есть также другое «столько» на другомъ мѣстѣ. Соединеніе обѣихъ посредствомъ плюса означаетъ, что онѣ должны слиться въ новое единство, въ свою очередь опредѣляющее нѣкоторое «столько». Но пока мы имѣли бы только одно нѣчто и еще одно нѣчто въ другомъ мѣстѣ, это было бы совершенно невозможно. Напротивъ, пониманіе числа, какъ нѣкотораго «столько», не только объясняетъ, какимъ образомъ изъ одного числа и другого числа возникаетъ новое число, т.-е. что такое сложеніе, но также, почему это множественное число можно приравнивать предмету 1+1. А именно: множественное число должно только т о ч н о т а к ъ ж е отвѣчать на «сколько», какъ и оба еще раздѣленные плюсомъ предмета. Или: 1+1 и 2 должны на обѣихъ сторонахъ равенства опредѣлять «столько» какъ о д н о и т о ж е «столько». Тогда возможно равенство съ точки зрѣнія «сколько». Но именно только тогда, ибо равенство возникаетъ лишь чрезъ совмѣщеніе тожества и различія. Одна единица есть, слѣдовательно, одно «столько», другая единица есть то же «столько» на другомъ мѣстѣ, обѣ же, сложенныя вмѣстѣ, опредѣляютъ то же «столько», что и два, какъ единство множественнаго числа. Въ силу этого только и возможно, чтобы предметы, не только находящіеся на различныхъ мѣстахъ однородной среды, но даже и не подчиненные одному и тому же понятію, какъ 1+1 и 2, могли

все же равняться другъ другу. Это можно выразить еще инымъ образомъ. Мы уже знаемъ, что всякое такое равенство вдвойнѣ «синтетично». Теперь мы понимаемъ, какіе алогическіе факторы соотвѣтствуютъ этому двойному синтезу. Равенство вообще возможно лишь на основѣ однородной среды. Равенство, содержащее на одной сторонѣ м н о г о соединенныхъ плюсомъ единицъ, на другой сторонѣ о д н о множество, возможно лишь на основѣ содержащагося на обѣихъ сторонахъ «столько», опредѣляющаго «сколько», какъ тожественное. Этимъ дается абсолютное равенство различнаго, безъ котораго невозможно считать.

Что означаетъ «столько» въ отличіе отъ «нѣчто вообще»,—это не поддается дальнѣйшему опредѣленію. Мы можемъ лишь иными словами попытаться уяснить то, что мы думаемъ. О нашемъ новомъ алогическомъ факторѣ можно также сказать, что онъ есть то, чѣмъ количество (Quantum) отличается отъ чисто логическаго предмета вообще. Число есть предметъ или нѣчто, необходимо имѣющее количественный характеръ, или, иначе, количественное содержаніе вообще въ формѣ тожества. Такимъ образомъ отъ тожественнаго нѣчто вообще, имѣющаго только «содержаніе вообще» безъ всякаго «содержанія содержанія», единица отличается не только своимъ мѣстомъ въ однородной средѣ, но и своимъ опредѣленнымъ содержаніемъ. Тѣмъ самымъ опредѣляется также и множественное число, какъ количественное единство, или сліяніе многихъ единицъ, которымъ оно можетъ быть приравнено. Что значитъ «количество», — станетъ тотчасъ же ясно, если представить себѣ временныя и пространственныя образованія. Всякій промежутокъ времени и всякая линія — количественны. Одна секунда и другая секунда, одинъ метръ и еще одинъ метръ, могутъ поэтому слиться другъ съ другомъ въ одинъ новый предметъ, въ новый промежутокъ времени или въ новую линію, и этотъ новый единый предметъ все же содержитъ въ себѣ одно и то же количество, что и оба раздѣльные предмета вмѣстѣ. Но уже потому, что пространственныя и временныя образованія въ свою очередь различаются между собою, мы, для того, чтобы не привнести въ число слишкомъ много алогическихъ факторовъ, должны здѣсь снова отвлечься отъ ихъ особенностей и разумѣется также отъ секунды и метра. Числа свободны отъ пространственныхъ и временныхъ опредѣленій. Подобно тому какъ выше необходима была однородная среда вообще, такъ и теперь рѣчь идетъ не о пространственномъ или временномъ количествѣ, но лишь о «чистомъ» количествѣ вообще, которое въ предметѣ, именуемомъ нами числомъ, «заполняетъ» логическое мѣсто содержанія и, такимъ образомъ, дѣлаетъ изъ него особый, слагаемый предметъ.

Конечно, количество, подобно равенству, можно также назвать ло-

гической формой. Но это опять-таки не есть возраженіе противъ алогическаго характера количественнаго опредѣленія въ числѣ. Ибо даже если количество (Quantität) и есть форма, то все же нѣтъ чисто логическихъ количественно опредѣленныхъ предметовъ, или, выражаясь короче, количествъ (Quanten). Форма количества точно такъ же далека отъ того, чтобы быть самой количественно опредѣленнымъ предметомъ, какъ форма бытія далека отъ того, чтобы быть существующимъ, форма реальности — реальнымъ, форма причинности — причинно опредѣленнымъ предметомъ. Что числа должны быть количествами, должно слѣдовательно означать, что они не только предметы вообще, состоящіе изъ формъ вообще и содержанія вообще и находящіеся въ различныхъ мѣстахъ однородной среды, но предметы съ особеннымъ содержаніемъ, отличающимся количественнымъ характеромъ, т.-е. съ такимъ содержаніемъ, которое означаетъ нѣчто большее, нежели содержаніе вообще. Поэтому число, даже независимо отъ мѣста въ болѣе чѣмъ логической средѣ,—не чисто логическій предметъ.

Съ обычнымъ противопоставленіемъ количества и качества сказанное не имѣетъ, разумѣется, ничего общаго. И количество имѣетъ качество, свойство, отвѣчая также на вопросъ «что». Но качество вообще, «что» чисто логическаго предмета недостаточно для матеріальнаго (по содержанію) опредѣленія предметовъ, именуемыхъ нами числами. Они должны уже обладать особымъ качествомъ, позволяющимъ складывать ихъ, сливать въ единство и все же приравнивать это единство раздѣленнымъ числамъ. Качество, дѣлающее это возможнымъ, мы называемъ количествомъ, не будучи въ состояніи опредѣлить его, какъ и все особое и частное. Поэтому не «пережившій» количества никогда не пойметъ слія-нія одного и другого количества въ новое единое количество, подобно тому, какъ не знающій изъ «опыта», что такое краска, не свяжетъ со словомъ краска никакого значенія. Постольку число носитъ въ себѣ «эмпирическій» факторъ, если вообще желать пользоваться этимъ многозначнымъ словомъ. Здѣсь рѣчь идетъ лишь объ отпорѣ раціонализму. Для борьбы съ противникомъ необходимо стать съ нимъ на одну и ту же почву. Можно было бы также говорить объ «ирраціоналистическомъ» элементѣ, если бы число не было въ другомъ отношеніи крайне «раціональнымъ», подобно всѣмъ «идеальнымъ» предметамъ математики, не исключая «ирраціональныхъ» чиселъ. Слѣдовательно, несмотря на «эмпирическій» или «ирраціоналистическій» факторъ, число отнюдь не есть понятіе эмпирической дѣйствительности. Все дѣло лишь въ количествѣ вообще, въ количественномъ содержаніи, какъ алогическомъ элементѣ, и этого вполнѣ достаточно для уясненія смысла предложенія 1+1=2. Оно

истинно въ томъ смыслѣ, что мы говоримъ: одна единица есть не только одинъ предметъ вообще, но одно количество, другая единица есть не только другой предметъ, но другое равное ему и находящееся въ другомъ мѣстѣ однородной среды количество. Поэтому также и единство этихъ обоихъ предметовъ есть новое количество, именуемое нами два. Соотвѣтственно этому и вообще множественное число (множество) есть количественно опредѣленный, тожественный предметъ, равный многимъ количественно опредѣленнымъ тожественнымъ предметамъ и возникающій чрезъ сложеніе всякій разъ тогда, когда много предметовъ сливаются въ силу ихъ количественнаго содержанія въ единство одного новаго количества.

Если количество характеризуетъ такимъ образомъ понятіе численнаго равенства, то тѣмъ же путемъ можно уяснить себѣ также и коррелятивное ему понятіе математическаго н е р а в е н с т в а. Это важно потому, что такимъ путемъ это понятіе можно будетъ отграничить отъ чисто логическаго различія, подобно тому, какъ намъ удалось уже отграничить равенство отъ тожества. Цѣлыя числа неравны,— это значитъ: одно больше или меньше другого. Это же, поскольку отсутствуетъ еще всякое пространственное или временное «наглядное представленіе», можетъ лишь означать: одно равно большему или меньшему множеству количественныхъ единствъ или единицъ, нежели другое. Иного отношенія между неравными числами не существуетъ. Уже изъ этого явствуетъ, что численное неравенство ни въ коемъ случаѣ не есть простое логическое различіе. Если бы 2 и 3 просто отличались другъ отъ друга, при чемъ не былъ бы точнѣе опредѣленъ родъ ихъ различія, то ихъ вообще нельзя было бы сравнивать другъ съ другомъ, какъ числа, и потому нельзя было бы также называть ихъ неравными въ матеріальномъ смыслѣ. Говоря иначе: если бы мы не знали, что каждое количество, изъ которыхъ состоитъ равный числу 3 предметъ 1+1+1, равно каждому количеству, изъ которыхъ состоитъ равный числу 2 предметъ 1+1, то мы не знали бы также, 3 ли больше чѣмъ 2 или наоборотъ. Вообще, «больше» или «меньше» безъ непосредственнаго «нагляднаго представленія» были бы ничего незначащими словами. А это съ новой стороны освѣщаетъ намъ болѣе, чѣмъ чисто логическій характеръ цѣлыхъ чиселъ. Ихъ неравенство, такъ же какъ и ихъ равенство, имѣетъ совершенно особое значеніе, примѣнимое не къ предметамъ вообще, а лишь къ количественно уже опредѣленнымъ предметамъ т.-е. оно должно быть количественнымъ неравенствомъ.

Отсюда, наконецъ, уясняется также значеніе численнаго п о р я д к а, для образованія котораго не нужно еще временнаго слѣдованія или пространственной совмѣстности, а это приводитъ насъ къ р я д у, кото-

рый мы напрасно искали не только въ чисто логической сферѣ одного и другого, но также и въ неустроенной массѣ мѣстъ однородной среды. А именно, численный рядъ количественно упорядоченъ благодаря количественному неравенству своихъ членовъ. Онъ начинается съ единицы, какъ наименьшаго количества, имѣющагося среди цѣлыхъ чиселъ. Единство этого одного и другого равнаго ему количества, т.-е. болѣе чѣмъ логическое равное предмету 1+1 единство количественнаго сліянія, образуетъ наименьшее множественное число, или два, и это послѣднее необходимо слѣдуетъ въ ряду непосредственно за единицей, въ качествѣ ближе всего стоящаго къ ней, т.-е. наименьшаго послѣ нея члена. Неизбѣжныя выраженія «слѣдуетъ» и «ближайшій» не имѣютъ, разумѣется, въ этой связи первоначальнаго значенія временнаго слѣдованія или пространственной смежности. Но съ другой стороны, значеніе ихъ также не чисто логическое, почему и необходимо установить здѣсь еще третій видъ «слѣдованія». Здѣсь имѣется въ виду лишь одно, а именно, что въ ряду цѣлыхъ чиселъ не можетъ быть ни одного отличнаго отъ единицы числа меньше двухъ, или что изъ всѣхъ цѣлыхъ чиселъ, большихъ единицы, два необходимо должно быть наименьшимъ. Этого количественнаго отношенія, въ которомъ стоятъ другъ къ другу 1 и 2, достаточно для ихъ порядка. Болѣе того: мы даже имѣемъ въ немъ уже общій принципъ, въ силу котораго всѣ цѣлыя числа располагаются въ рядъ. Сдѣлаемъ теперь отъ двухъ еще разъ такой же шагъ, какой мы сдѣлали отъ одного къ двумъ, и мы получимъ три, какъ наименьшее ближайшее число. Оно должно поэтому непосредственно «слѣдовать» за двумя, въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ два слѣдуютъ за единицей, т.-е. оно должно быть «ближайшимъ» членомъ ряда. Этотъ шагъ можетъ быть въ однородной средѣ повторяемъ любое число разъ, благодаря чему всегда получается новое число, количественно отличающееся отъ всѣхъ предыдущихъ чиселъ и слѣдующее непосредственно за послѣднимъ до него числомъ. А это приводитъ насъ къ точно упорядоченному и все же невременному и непространственному чередованію (Reihenfolge), наподобіе того, которое для дѣйствительныхъ предметовъ существуетъ только во времени или въ пространствѣ.

То обстоятельство, что всякое новое число отличается отъ предыдущаго другого однимъ и тѣмъ же количествомъ, слѣдовательно, абсолютно однозначнымъ образомъ, и что ни одно изъ этихъ чиселъ не равно другому,—можно выразить также слѣдующимъ образомъ: два больше единицы на единицу, три больше двухъ на единицу и т. д. При этомъ количественное неравенство можетъ быть одинаково обозначено черезъ «больше» и черезъ «меньше». Во всякомъ случаѣ теперь можно считать доказаннымъ, что ни одно изъ этого любого множества чиселъ не допускаетъ

замѣны себя другимъ, а въ этомъ и состоитъ сущность правильно построеннаго ряда. Такимъ образомъ, количественнымъ неравенствомъ преодолѣвается не только альтернатива, но также и «хаосъ» неустроенной массы, побѣдить который мы не могли, пока имѣли только предметы вообще въ однородной средѣ. Итакъ, не привлекая ни времени ни пространства, мы имѣемъ теперь искомое направленіе, путь развитія. Численный рядъ: одинъ, два, три и т. д. существуетъ на основѣ однородной среды и количественнаго неравенства, но вмѣстѣ съ тѣмъ также т о л ь к о на основѣ этихъ обоихъ алогическихъ элементовъ.

Особенно важно еще отмѣтить слѣдующее. Достигнутые указаннымъ путемъ порядокъ и незамѣняемость переносятся также и на мѣста, на которыхъ находятся неравныя числа въ однородной средѣ, тѣ самыя мѣста, которыя, вслѣдствіе ихъ абсолютной однородности, не могли раньше выказать никакого порядка. Теперь можно, наконецъ (что раньше не имѣло никакого смысла), назвать мѣсто, на которомъ стоитъ единица, п о ней «первымъ» мѣстомъ и тѣмъ самымъ отличить его отъ всѣхъ другихъ мѣстъ, на которыхъ находятся другія числа, если только не предпочесть назвать первымъ уже то мѣсто, на которомъ еще нѣтъ никакого количества, т.-е. на которомъ находилось бы число, на столько меньшее единицы, на сколько единица меньше двухъ, и которое должно было бы поэтому предшествовать единицѣ, подобно тому, какъ эта послѣдняя предшествуетъ двумъ. Но и этотъ порядокъ, конечно, имѣетъ смыслъ лишь уже по образованіи численнаго ряда. Впрочемъ, мы не будемъ входить здѣсь въ разсмотрѣніе проблемы нуля, на которую мы такимъ образомъ наталкиваемся, и не будемъ разрѣшать вопроса, число ли нуль, подобно единицѣ, или только мѣсто въ численномъ ряду. Если мы останемся при томъ, что мѣсто единицы — первое, то тогда мѣсто, на которомъ находится два, будетъ вторымъ и т. д. Мы хотимъ только показать, что мѣста въ однородной средѣ могутъ также безъ всякаго посредства пространства и времени образовать рядъ, разъ только установленъ уже численный порядокъ. При этомъ особенно важно то, что порядокъ этихъ мѣстъ зависитъ отъ чиселъ, а не наоборотъ, численный рядъ отъ порядка мѣстъ. Мѣста, сами по себѣ, представляютъ еще неустроенную кучу. Поэтому лишь съ появленіемъ чиселъ возникаетъ тотъ рядъ мѣстъ, который обыкновенно символизируется черточками или точками на бумагѣ или чередующимися во времени тонами, и изъ котораго при мнимо чисто логическомъ опредѣленіи числа полагаютъ возможнымъ и с х о д и т ь, съ цѣлью выведенія изъ него численнаго ряда. Даже и намъ теперь слѣдуетъ еще остерегаться того, чтобы не приписать ряду мѣстъ, на которыхъ находятся различныя числа, слишкомъ многаго. Символы, подобно расположеннымъ

въ рядъ черточкамъ или чередующимся во времени тонамъ, содержатъ въ себѣ, въ силу ихъ пространственнаго и временнаго характера, во-первыхъ все то, что содержитъ численный рядъ, въ особенности если они отдѣлены другъ отъ друга количественно равными промежутками пространства и времени, а затѣмъ также и нѣчто еще, что уже не встрѣчается въ образованномъ одними числами ряду мѣстъ однородной среды. Это слѣдуетъ особенно имѣть въ виду, такъ какъ пространственная совмѣстность и временное слѣдованіе, взятыя сами по себѣ, представляютъ собою порядокъ, подробный анализъ котораго завелъ бы насъ здѣсь слишкомъ далеко. Чтобы хотя бы только намѣтить различіе между временнымъ рядомъ мѣстъ и нашимъ рядомъ, опредѣленнымъ одними только количественно различными предметами, ограничимся указаніемъ на «однозначность» или «однонаправленность» (Einsinnigkeit) времени. Послѣдняя потому существенна, что рядъ подобно «во-первыхъ, во-вторыхъ, въ-третьихъ» можетъ быть образованъ также съ точки зрѣнія времени, т.-е. безъ всякаго явнаго отношенія къ ряду количественно неравныхъ чиселъ. Но въ такомъ случаѣ онъ содержитъ въ себѣ отнюдь не меньше, но б о л ь ш е алогическихъ элементовъ, нежели охарактеризованный выше рядъ мѣстъ, почему онъ и не можетъ служить возраженіемъ противъ нашего пониманія численнаго ряда. Нашей цѣлью вѣдь было только уясненіе минимума алогическихъ элементовъ въ числѣ.

Самымъ существеннымъ въ этой связи является вообще лишь проведеніе различія между числомъ и мѣстомъ. Смѣшивать одно и другое столь же опасно, какъ смѣшивать число съ его понятіемъ. Объ этомъ послѣднемъ можно сказать много такого, что не подходитъ къ самому числу. Такъ, было высказано мнѣніе, что всякое число существуетъ лишь единожды, что имѣется только одна единица, только одна двойка и т.д., откуда слѣдовало бы также, что численный рядъ точно также долженъ быть единственнымъ. Однако, это не вѣрно. Имѣется любое множество единицъ, любое множество двоекъ и т. д. Всѣ онѣ являются экземплярами соотвѣтствующихъ понятій единицы, двухъ и т. д., которымъ онѣ подчинены, хотя также и не подлежитъ сомнѣнію, что имѣется лишь по о д н о м у понятію единицы, двухъ и т. д., и что экземпляры этихъ понятій не представляютъ собой реальностей. Говоря точнѣе: къ понятію единицы нельзя приложить ни единственнаго ни множественнаго числа. Оно лишь тожественно самому себѣ. Если бы, напротивъ, существовала только «одна» единица или, лучше, тожественная самой себѣ единица, то предложеніе 1=1 не имѣло бы никакого смысла, и точно такъ же было бы невозможно складывать одну единицу съ другой и прибавлять къ нимъ еще и еще по единицѣ, ибо другой единицы въ такомъ случаѣ, вообще, не существо-

вало бы. Итакъ, понятіе числа не можетъ совпадать съ самимъ числомъ. И точно такъ же необходимо отличать мѣсто числа какъ отъ понятія числа, такъ и отъ самого числа. Такимъ образомъ, слѣдуетъ раздѣлять другъ отъ друга т р и образованія. Только самими числами можно считать. Мѣстами и понятіями чиселъ считать невозможно. Первое и второе мѣсто нельзя сложить вмѣстѣ такъ, чтобы они равнялись какому-нибудь новому мѣсту. Можно только сказать, что одно мѣсто и еще одно мѣсто вмѣстѣ даютъ два мѣста. Совершенно также лишено всякаго смысла сказать, что второе мѣсто больше перваго, третье больше второго. Число поэтому ни въ коемъ случаѣ нельзя опредѣлить, какъ простой символъ мѣста, во всякомъ случаѣ то число, которымъ можно считать. Болѣе детальная теорія числа должна была бы принять во вниманіе всѣ эти различія. Здѣсь же важно только показать, что число есть нѣчто другое, нежели его понятіе и то мѣсто однородной среды, на которомъ оно находится и которое образуетъ извѣстный порядокъ, благодаря ему. Это должно бы теперь стать яснымъ, также какъ и то, что безъ количественно различающихся между собою чиселъ въ чисто однородной, т.-е. не временной и не пространственной, средѣ не можетъ быть вообще никакого порядка. Можно ли называть мѣста, на которыхъ находятся числа, тоже числами,— этотъ вопросъ мы оставляемъ въ сторонѣ, такъ какъ насъ здѣсь интересуютъ лишь числа, которыми можно считать. Мы еще разъ указываемъ на это для того, чтобы ссылка на такого рода «числа», которыя на самомъ дѣлѣ представляютъ собою лишь мѣста, образующія извѣстный порядокъ благодаря числамъ или пространству и времени, не могла служить возраженіемъ противъ развиваемыхъ здѣсь мыслей. Задачей нашей было лишь понять сущность равенства и сложенія, не привлекая къ объясненію ихъ ни пространства, ни времени.

Мы здѣсь и ограничимся обоими указанными алогическими элементами: мѣстомъ въ однородной средѣ и необходимымъ для него особымъ количественнымъ характеромъ чиселъ. Какъ возможна ариѳметика цѣлыхъ чиселъ, — это должно бы въ принципѣ по крайней мѣрѣ стать яснымъ. Чтобы понятіе количества было лишено всякой тѣни двусмысленности, остается отвѣтить еще на одно возможное возраженіе. Можно считать, что одного количества достаточно для того, чтобы тѣмъ самымъ дано было уже многообразіе мѣстъ въ однородной средѣ. Но это вѣрно лишь въ томъ случаѣ, если употреблять слово количество въ слишкомъ узкомъ, для единицы даже уже не подходящемъ значеніи. Говоря о «столько», опредѣляющемъ единицу, мы понимаемъ подъ количествомъ нѣчто, что можетъ быть также и простымъ («однообразнымъ», einfach), при чемъ слово «простой» не имѣетъ еще, конечно, значенія единицы, но вы-

ражаетъ лишь отличіе отъ многообразнаго (сложнаго, manigfach). Что понятіе простого количества проблематично, — это очевидно. Но, желая уяснить себѣ эту проблему, мы не можемъ уже ограничиваться одними цѣлыми числами. Будучи наименьшимъ цѣлымъ числомъ, единица есть наименьшее количество, имѣющееся въ ряду цѣлыхъ чиселъ. Такимъ образомъ, понятіе наименьшаго количества необходимо связано съ рядомъ цѣлыхъ чиселъ, представляя собою простое количество. Если даже отказаться понимать подъ количествомъ нѣчто простое, то во всякомъ случаѣ, когда рѣчь идетъ объ единицѣ, многообразіе количества не принимается во вниманіе. Можно, правда, сказать, что единица «дробима», чѣмъ и доказывается уже ея количественное многообразіе. Она можетъ быть приравнена $\frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ или $\frac{1}{3} + \frac{1}{3} + \frac{1}{3}$. Но независимо даже отъ того, что мы этимъ разсужденіемъ преступаемъ область цѣлыхъ чиселъ и, можетъ быть, мѣняемъ предметъ нашего изслѣдованія, проблема простого количества имъ только отодвигается. Ибо въ дробяхъ мы снова встрѣчаемся съ единицей, также разсматриваемой какъ нѣчто количественно простое. Если же, чтобы избѣжать этого, продолжать дробленіе все дальше и дальше или даже «до конца», то тогда уже навѣрное придется столкнуться съ математическими предметами, лежащими внѣ круга нашей темы, въ родѣ понятія количественной непрерывности (Kontinuum). Поэтому мы ограничиваемся здѣсь—можно сказать, произвольно—прерывными (diskret) цѣлыми числами: а въ такомъ случаѣ единицу или наименьшее цѣлое число должно опредѣлить, какъ тожественное и простое количество вообще въ отличіе отъ множественнаго числа, какъ сложнаго количества. Относительно единицы въ предложеніи $1+1=2$ это, во всякомъ случаѣ, не подлежитъ сомнѣнію. Если, однако, ограничиваться этимъ понятіемъ единицы, то одного количества, какъ алогическаго фактора, недостаточно еще для образованія числа. Единица была бы, въ такомъ случаѣ, только тожественнымъ самому себѣ простымъ количествомъ вообще; и безъ другого мѣста въ однородной средѣ не было бы никакого другого равнаго ему количества, слѣдовательно, также никакой другой единицы и, понятно, никакой двойки и вообще никакого множественнаго числа. Поэтому, если подъ количествомъ не подразумѣвать уже количественнаго многообразія, мы для образованія цѣлаго числа не можемъ обойтись безъ еще одного алогическаго фактора, а именно: мѣста въ однородной средѣ.

На этомъ мы здѣсь остановимся. Задачей нашей было лишь указать, въ какомъ направленіи слѣдуетъ искать алогическихъ факторовъ, благодаря которымъ единица и множество (единственное и множественное число) положительно отличаются какъ отъ одного и другого, такъ и

отъ чисто логическаго единства многообразія. Нѣкоторое сомнѣніе можетъ еще вызвать наше предположеніе, что единица столь же зависитъ отъ множества, какъ одно отъ другого. Мы вѣдь говоримъ также о «единичномъ» (einzig), понимая подъ нимъ предметъ, въ сущность котораго входитъ быть т о л ь к о однажды. При этомъ мы имѣемъ въ виду не только чисто логическіе предметы, которые не существуютъ ни однажды, ни дважды, но мы приписываемъ, напр., единичность цѣлостности дѣйствительности. Къ тому же типу понятій относится также «Единое» Плотина и вообще всякій «монизмъ», возводящій единственное число, поскольку оно исключаетъ множественное, въ міровой принципъ. Какъ соединить это единство единичности съ коррелятивностью единицы и множества? Можетъ ли существовать численное единство, исключающее всякое другое численное единство, подобно Всеединому?

Для устраненія этой трудности имѣются различные пути, которые мы здѣсь попытаемся въ самыхъ общихъ чертахъ намѣтить. Можетъ быть удастся показать, что всякій монизмъ, возводящій единицу въ міровой принципъ, представляетъ собою совершенно произвольную и непродуманную метафизику, и что абсолютная единица поэтому вообще невозможна. Какъ мы н а ч и н а е м ъ уже логику съ одного и другого, такъ и п о с л ѣ д н е е слово философіи должно имѣть своимъ предметомъ по крайней мѣрѣ д в о й с т в е н н о с т ь (Zweiheit). Дуализмъ или плюрализмъ заключали бы въ себѣ въ такомъ случаѣ истину. Цѣлокупность міра являлась бы тогда не абсолютно Единымъ, но имѣла бы только относительное значеніе, т.-е. представляла бы собою всегда лишь часть цѣлаго, такъ что единичная по существу своему реальность, или только однажды существующій предметъ былъ бы для насъ недостижимъ. Благодаря этому понятіе единичнаго или только однажды существующаго сдѣлалось бы вообще относительнымъ и не представляло бы уже никакихъ затрудненій для мысли о необходимой коррелятивности единственнаго и множественнаго числа.

Несмотря, однако, на эту коррелятивность, въ пользу понятія абсолютно единичнаго возможенъ еще одинъ аргументъ. Можно спросить, означаетъ ли слово «единичный» дѣйствительно то же самое, что «только однажды существующій», т.-е. число? Или, можетъ быть, мы имѣемъ здѣсь еще одно понятіе единства, которое отличается отъ единицы такъ же, какъ эта послѣдняя отличается отъ одного, тожественнаго и логическаго единства многообразнаго? Въ такомъ случаѣ можно было бы сказать, что Всеединое, пожалуй, дѣйствительно существуетъ, но попытка приложить къ нему число единицу имѣетъ, какъ и при логическихъ формахъ, смыслъ лишь постольку, поскольку единицей отрицается множество;

вообще же говоря, она совершенно неправомѣрна, ибо съ отрицаніемъ множественнаго числа необходимо связано также отрицаніе единственнаго числа «Единаго». Въ такомъ случаѣ монада монизма означала бы лишь сферу абсолютнаго въ смыслѣ отсутствія противоположностей въ отличіе отъ того міра противоположностей, въ которомъ мы вращаемся, когда мыслимъ не только тавтологически, но также и гетерологически. Всѣ тѣ черезъ «и» раздѣленныя и соединенныя пары, какъ форма и содержаніе, субъектъ и объектъ, истина и ложь, утвержденіе и отрицаніе, причина и слѣдствіе, духъ и природа, Богъ и міръ, нашли бы въ этомъ новомъ единствѣ свое примиреніе и соединеніе. Однако, съ единствомъ единицы или съ численнымъ единствомъ единство монизма не имѣло бы въ такомъ случаѣ ничего общаго. Оно было бы тожествомъ различій, coincidentia oppositorum.

Выставленіе такого четвертаго понятія единства и отграниченіе его отъ единицы, повидимому, дѣйствительно необходимо, въ особенности если числа опредѣляютъ всегда нѣкоторое «столько-то», т.-е. представляютъ собою количества. Абсолютная цѣлокупность ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть понята, какъ количество, слѣдовательно также и не какъ единица. Единичное или Всеединое не имѣетъ затѣмъ никакого мѣста, на которомъ бы оно находилось, и точно такъ же не существуетъ ничего иного, чему его можно было бы приравнять. Такимъ образомъ у него даже отсутствуютъ всѣ тѣ элементы, необходимость которыхъ мы установили для понятія единственнаго числа. Поэтому монизму не слѣдовало бы также противопоставлять дуализма, ибо преодолѣть монизмъ можетъ не двойственность, но противоположность одного и другого, или гетеронизмъ. Лишь съ этой точки зрѣнія стала бы впервые ясной проблема монизма, которая даже и не снится большинству «монистовъ» нашего времени. Въ качествѣ чистой философіи тожества монизмъ имѣлъ бы своей задачей изъятіе въ философской системѣ вѣчно иного, того вѣчно иного, на которомъ, какъ мы видѣли, покоится все предметное мышленіе вообще и, слѣдовательно, также и вся наука.

Разрѣшима ли эта задача монистической философіи съ помощью гетерологическаго мышленія, можетъ ли снятіе противорѣчій когда-либо стать предметомъ нашего мышленія или должно пребывать для насъ вѣчной задачей, каждый разъ снова противопоставляемой достигнутому въ качествѣ долженствованія, такъ что противоположность остается для насъ все же тѣмъ «послѣднимъ», преодолѣть которое намъ не дано и которое можетъ быть лишь неизмѣнной цѣлью нашего стремленія,—въ разсмотрѣніе этого вопроса мы здѣсь не будемъ входить. Мы хотѣли только указать на еще одно значеніе корня «един», точно также не со-

держащее въ себѣ числа. А тѣмъ самымъ исчерпаны важнѣйшія понятія единства, между которыми въ интересахъ теоріи числа слѣдуетъ проводить тщательное различіе; и это насъ приводитъ къ началу нашего изслѣдованія—къ проблемѣ взаимоотношенія логики и математики, для разрѣшенія которой теперь накопился уже достаточный матеріалъ.

VI. ЛОГИКА И МАТЕМАТИКА.

Съ самаго начала слѣдовало бы стоять на томъ, что если математика представляетъ собою проблему логики, то наука, трактующая о другой наукѣ, должна быть тщательно отдѣлена отъ этой науки. Такимъ образомъ, если существуетъ логика математики,—а это врядъ ли кто будетъ оспаривать,—то ясно, что логику нельзя называть математикой, а математику логикой. Конечно, можно смотрѣть на это, какъ на чисто терминологическій вопросъ. Но и этотъ вопросъ не такъ ужъ неваженъ въ интересахъ недвусмысленной постановки проблемы. Если даже логика содержитъ въ себѣ математическіе, также какъ математика—логическіе элементы, такъ что дѣйствительно существуетъ математическая логика,—то и въ этомъ случаѣ терминъ «логика» слѣдовало бы употреблять только для логическихъ, а не математическихъ изслѣдованій. Сказаннаго нами о различіи обѣихъ наукъ разумѣется недостаточно для того, чтобы установить исчерпывающее понятіе логики и такое же понятіе математики. Мы имѣли вѣдь дѣло только съ одной частью обѣихъ наукъ. Тотъ, кто при словѣ логика имѣетъ въ виду главнымъ образомъ силлогистику Аристотеля или даже ея византійскія вычуры, что, къ сожалѣнію, еще нерѣдко встрѣчается, вообще не найдетъ въ этомъ очеркѣ ни іоты «логики». Въ проблему доказательства, даже вообще въ вопросъ о томъ, какимъ образомъ изъ смысла одного или нѣсколькихъ предложеній получается смыслъ новыхъ предложеній, и въ какой мѣрѣ логика и математика при этомъ, пожалуй, идутъ вмѣстѣ, мы здѣсь совершенно не входимъ. Мы ограничиваемся исключительно логикой предметовъ, или тѣмъ, что должны означать слова, если они—члены имѣющаго смыслъ истиннаго предложенія. Мы не спрашиваемъ здѣсь также и о томъ, какъ относится это ученіе ко всей остальной логикѣ. Насъ интересуетъ, слѣдовательно, одно: какъ логика и какъ ариѳметика цѣлыхъ чиселъ изслѣдуютъ свои предметы? И на основаніи изложеннаго выше, мы можемъ сказать объ этомъ слѣдующее.

Логика предметовъ имѣетъ дѣло съ предметностью или формой предметовъ. Разумѣется, это не значитъ, что она изслѣдуетъ только «чисто»

логическій предметъ, т.-е. единство формы и содержанія вообще, ибо тогда область ея была бы не велика. Кромѣ «чисто» логическаго предмета имѣется еще масса различныхъ формъ, при чемъ все это—образованія, въ которыхъ, какъ въ количествѣ, чисто логическое всегда носитъ уже на себѣ нѣкоторый алогическій отпечатокъ, или, иначе говоря, въ которыхъ форма особымъ образомъ слилась съ матеріальнымъ факторомъ, въ ней стоящимъ. На чемъ это покоится, и что означаетъ вообще примѣненіе особыхъ, частныхъ формъ къ частнымъ содержаніямъ,—въ разсмотрѣніе этого вопроса мы не можемъ здѣсь входить. Во всякомъ случаѣ въ область логическаго изслѣдованія входятъ также и уже не «чисто» логическія формы. Болѣе того: предметы всѣхъ различныхъ наукъ, поскольку они являютъ формальныя различія, становятся проблемой логики. Тѣмъ не менѣе слѣдуетъ сказать, что отдѣльные научные предметы никогда сами не изслѣдуются логикой. Логика не занимается отысканіемъ различныхъ научныхъ истинъ объ этихъ предметахъ (въ чемъ заключается и чѣмъ исчерпывается интересъ спеціальнаго изслѣдованія), но, даже имѣя дѣло съ особыми предметами, она спрашиваетъ всегда лишь о томъ, благодаря какимъ формамъ и какому содержанію предметы эти стали предметами, и на чемъ по этому основывается предметность соотвѣтствующей частной дисциплины. Такъ, напр., физика имѣетъ дѣло съ физическими, психологія съ психическими предметами во всемъ ихъ многообразіи. Логика же не изслѣдуетъ ни самихъ физическихъ, ни самихъ психическихъ предметовъ, но лишь отвѣчаетъ на вопросъ, что означаетъ физическое и психическое вообще, какъ предметъ, слѣдовательно, какіе формальные и какіе матеріальные факторы въ нихъ кроются, и какъ оба они относятся другъ къ другу.

Съ этой точки зрѣнія отношеніе логики къ математикѣ не иное, нежели къ другимъ спеціальнымъ наукамъ. Ариѳметика устанавливаетъ матерілально опредѣленныя истины о самихъ цѣлыхъ числахъ. Логика никогда не дѣлаетъ этого, но изслѣдуетъ понятіе числа вообще съ точки зрѣнія его логическаго и алогическаго состава. Если и сами числа также называть только понятіями, то различіе это все же не стирается, такъ какъ въ такомъ случаѣ логика имѣетъ дѣло съ понятіемъ этихъ «понятій». Она учитъ, какъ мы это выяснили, тому, что числа, которыми можно считать, представляютъ собою количественно опредѣленные предметы въ однородной средѣ,постольку отличающіеся какъ отъ чисто логическаго предмета, такъ и отъ предметовъ другихъ наукъ. Это, конечно, не ариѳметическое знаніе. Предложеніе же, что $1+1=2$, относится очевидно не къ логикѣ, но къ математикѣ. Логика предполагаетъ его какъ истинное и разсматриваетъ его, какъ мы это и дѣлали, съ точки зрѣнія того, какой

формой обладаютъ предметы, являющіеся объектомъ его высказыванія, и въ какомъ отношеніи стоитъ въ немъ логическая форма къ алогическому содержанію. Все это проблемы—чуждыя математикѣ, какъ таковой, если даже отдѣльные математики и работаютъ надъ ихъ разрѣшеніемъ. Не понятіе числа вообще, но сами числа являются объектомъ математическаго изслѣдованія. Такимъ образомъ, и на этомъ примѣрѣ должно стать яснымъ различіе между частными науками и логикой.

Если математика принадлежитъ, стало быть, къ спеціальнымъ наукамъ, то это все же ничуть не затрагиваетъ идеальности ея предметовъ. Постольку тѣ, кто утверждаетъ, что числа—простыя «понятія», правы. Достаточно опять-таки взять любое равенство, чтобы убѣдиться въ недѣйствительномъ (ирреальномъ) характерѣ составляющихъ его предметовъ. Если бы понятія чиселъ были понятіями реальности, то у нихъ необходимо отсутствовало бы равнобытіе (Gleichsein), характеризующее математическіе предметы. Хотя дѣйствительные предметы и подлежатъ сравненію и могутъ называться равными въ томъ или иномъ отношеніи, ихъ равенство все же всегда только относительное. Эмпирическихъ реальностей, которыя были бы абсолютно равны между собой, подобно числамъ 1 и 1 или предметамъ 7+5 и 12, не существуетъ. Онѣ различаются между собою не только мѣстомъ, на которомъ находятся, но всегда еще чѣмъ-нибудь, такъ что въ математикѣ различіе равенства и тожества имѣетъ дѣйствительно иное значеніе, нежели въ эмпирическихъ наукахъ. Точно также, какъ мы уже видѣли, дѣйствительные предметы не поддаются сложенію другъ съ другомъ въ качествѣ реальностей. Наконецъ, не существуетъ ни одной реальности, которая подобно числамъ была бы т о л ь к о количествомъ въ однородной средѣ. Все дѣйствительное всегда также и «качественно» въ узкомъ смыслѣ этого слова, т.-е. опредѣлено, какъ качественное или «вторичное» качество въ противоположность просто количественному или «первичному» качеству. Поэтому также все дѣйствительное разнородно (гетерогенно) въ совсѣмъ иномъ смыслѣ, нежели чисто логическое многообразіе одного и другого. Въ отличіе отъ всѣхъ математическихъ образованій оно представляетъ собою разнородную непрерывность, постоянно ускользающую изъ-подъ власти научныхъ понятій и дѣлающую невозможной «апріорность» знанія, которой обладаетъ математика. Короче, у дѣйствительности отсутствуютъ тѣ характерныя черты, которыми обладаютъ числа и на которыхъ покоятся истины о числахъ. Уже этого одного достаточно для уясненія принципіальнаго различія между математическими и всѣми реальными предметами.

И все же недѣйствительность этихъ образованій, что слѣдуетъ по-

стоянно повторять, не есть недѣйствительность чисто логическаго формальнаго предмета. Формы, отрѣшенныя отъ особаго содержанія, не являются даже вообще «предметами» въ томъ смыслѣ, какъ числа. Послѣднія становятся таковыми лишь въ силу ихъ количественно опредѣленнаго содержанія, стоящаго въ формѣ тожества. Чисто логическій предметъ, имѣющій кромѣ формы лишь «содержаніе вообще», по сравненію со всѣми предметами частныхъ наукъ, «пустъ». Поэтому неправильно также называть числа «понятіями» въ томъ смыслѣ, въ какомъ логическія формы зовутся понятіями. Надо научиться проводить различія въ сферѣ «идеальнаго», т.-е. противопоставлять реальному бытію логическое и математическое, какъ два различные вида недѣйствительнаго. Такъ, напр., мы различали выше логическое, математическое и временное «слѣдованіе». Если же не проводить этихъ различій, то ни о сущности логическаго, ни о сущности математическаго нельзя будетъ составить себѣ яснаго понятія.

Исходя изъ спеціально-научнаго характера математики и группируя всѣ т р и различныя области такъ, чтобы математическое вмѣстѣ съ дѣйствительнымъ было противопоставлено логическому, можно результаты нашего изслѣдованія, не вдаваясь въ невыполнимое вкратцѣ обоснованіе понятія логическаго, формулировать также слѣдующимъ образомъ. О чисто логическомъ, какъ о только формальномъ въ указанномъ смыслѣ никоимъ образомъ нельзя сказать, что оно е с т ь (существуетъ). На этомъ основаніи также къ нему неприложимо никакое количественное опредѣленіе. Сущность формы вполнѣ исчерпывается з н а ч и м о с т ь ю (Gelten). Форма представляетъ собою теоретическую «цѣнность», которая, подобно истинѣ, обладаетъ абсолютной значимостью и поэтому лежитъ д л я субъекта въ царствѣ независимаго отъ всякаго субъекта или трансцендентнаго «долженствованія». При этомъ «содержаніе вообще» также относится не къ области существующаго, но къ логическимъ, т.-е. значащимъ предпосылкамъ предмета вообще, къ формальнымъ предпосылкамъ не существующей, а только значащей теоретической цѣнности предметности, безъ которой невозможно никакое «логическое», или истинное мышленіе. То, что «есть» (существуетъ), должно имѣть уже особое (частное) содержаніе, или содержаніе содержанія. При этомъ все с у щ е с т в у ю щ е е есть либо, подобно числу, идеально существующее, либо, подобно физическому и психическому, реально существующее. Оно представляетъ собою дѣйствительный или недѣйствительный, но во всякомъ случаѣ изъ значащей формы и о с о б а г о содержанія состоящій существующій предметъ. Лишь этотъ предметъ можетъ существовать одинъ или много разъ. Только въ сферѣ существующаго имѣются

равные предметы во множественномъ числѣ, тогда какъ говорить о двукратной или троекратной значимости безсмысленно. Лишь поскольку имѣются различныя значащія формы, можно говорить о многихъ формахъ. Такъ, логическое, будучи значащимъ, противополагается в с е м у существующему, которое всегда болѣе чѣмъ логично, ибо означаетъ особое содержаніе въ формѣ «бытія», или, въ обычной терминологіи, субъектъ, имѣющій своимъ предикатомъ существованіе. Разумѣется, сама форма «бытія» также не можетъ существовать (быть) или именоваться существующей, но, подобно всякой формѣ, она относится лишь къ сферѣ значащаго. Это ни въ коемъ случаѣ не парадоксъ. Надо только различать между «бытіемъ» («существованіемъ»), какъ формой, и «существующимъ», какъ содержаніемъ въ этой формѣ, или существующимъ предметомъ, который «есть» лишь постольку, поскольку онъ подразумѣваетъ значимость формы бытія. Отсюда именно лучше всего уясняется совершенно своеобразное положеніе значащаго логическаго «надъ» или «до» в с е г о существующаго, какъ идеальнаго такъ и реальнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ также необходимость отдѣленія логическаго и отъ математическаго.

Говоря короче, логическое есть то, что въ силу своего формальнаго характера только з н а ч и т ъ и не существуетъ (есть), значимость котораго логически предшествуетъ всему существующему, такъ какъ мы ни о чемъ не могли бы предицировать бытія, если бы форма бытія не обладала значимостью. Математическое, въ особенности число, а можетъ быть также и другія математическія образованія, с у щ е с т в у ю т ъ, но не могутъ быть названы дѣйствительными въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣйствителенъ физическій или психическій предметъ. Только эмпирическія спеціальныя науки, естествознаніе, психологія, исторія и другія науки о культурѣ имѣютъ, наконецъ, дѣло съ д ѣ й с т в и т е л ь н о существующимъ. Тѣмъ самымъ математика снова отграничивается не только отъ другихъ частныхъ наукъ, но также и отъ логики.

Исчерпывается ли этимъ область всего подвѣдомственнаго теоретическому культурному благу «наука» или хотя бы только о к о н ч а т е л ь н ы м ъ образомъ опредѣляется,—вопросъ этотъ мы оставимъ здѣсь открытымъ. Быть можетъ, предметы, подобные Всеединому, лежатъ въ еще иной, новой сферѣ, которую въ отличіе какъ отъ дѣйствительнаго, такъ и отъ недѣйствительнаго можно назвать сферою сверхдѣйствительнаго. Съ другой стороны возможно также, что идеальное бытіе математическихъ предметовъ не обладаетъ той первоначальностью, какою обладаетъ царство значимости и реальности, но можетъ быть понимаемо лишь, какъ производное, конструированное изъ элементовъ, заимствованныхъ отчасти у царства логическихъ формъ, отчасти у царства дѣй-

ствительныхъ предметовъ путемъ отвлеченной абстракціи. Допустима возможность, что формы, имѣющія по отношенію къ реальнымъ предметамъ только «рефлексивный» характеръ, какъ напр., равенство, впервые только «конституируютъ» царство идеальнаго бытія, ибо числа р а в н ы другъ другу, тогда какъ дѣйствительные предметы могутъ только разсматриваться, какъ равные. Въ такомъ случаѣ отсюда слѣдовало бы, что по сравненію съ реальнымъ математическое носитъ столь же «рефлексивный», сколь и «идеальный» характеръ; и это, быть можетъ, обнаружило бы новую родственную связь между нимъ и «чисто» логическимъ, тоже состоящимъ изъ однихъ только общихъ всѣмъ предметамъ вообще элементовъ. Но все это однако не въ состояніи поколебать принципіальнаго различія между логикой и математикой, между сферой значимостей и сферой идеально существующаго. Чѣмъ бы ни было это послѣднее, математика изслѣдуетъ не чисто логическій предметъ вообще или элементы предметности, а особые предметы, опредѣленные уже по своему содержанію, и поэтому она невозможна безъ элементовъ, лежащихъ по ту сторону чисто логической сферы.

Гансъ фонъ Марэ.

Нѣсколько словъ къ проблемѣ стиля.

Статья I. Кона (Фрейбургъ).

Нѣмецкій художникъ, который, едва достигнувъ перваго внѣшняго успѣха, удаляется въ 1864 году въ Италію; здѣсь, подобно многимъ своимъ товарищамъ по искусству, отклоняется отъ своего первоначальнаго направленія и не находитъ себѣ мѣста въ Германіи, гдѣ пытается обосноваться въ промежутокъ отъ 1870 до 1873 года. Онъ возвращается въ Италію, окончательно зарывается въ работу и 50-ти лѣтъ, въ 1887 году, умираетъ въ Римѣ. Безкорыстная помощь одного друга снабдила его средствами къ жизни, работой, доставила ему единственный крупный заказъ, который ему суждено было получить. О смерти его скорбѣли лишь немногіе друзья и ученики. «Когда захлопнулась надъ нимъ крышка гроба, имъ показалось, что вотъ погружается въ вѣчное забвеніе какая-то большая сила, дѣйствительно достойная жить въ воспоминаніи людей» [1]). Принимая во вниманіе эти самыя существенныя черты біографіи Ганса фонъ Марэ, можно подумать, что онъ принадлежитъ къ числу многихъ жертвъ, безславно павшихъ въ бою за великое искусство. Однако, въ настоящее время намъ извѣстно, что онъ не только самъ чувствовалъ себя побѣдителемъ, но что и во внѣшній міръ, хотя и послѣ смерти, онъ все же пробилъ себѣ дорогу. Широкіе круги общества узнали о немъ и о вдохновенной силѣ его слова черезъ его друга Фидлера, поистинѣ вѣрнаго и за гробомъ. Уже и раньше было извѣстно, что труды Фидлера и Адольфа Гильдебранта, открывшіе новую эру въ теоріи изобразительныхъ искусствъ, обязаны Марэ первоначальнымъ толчкомъ. Но изъ этой осознанности художникомъ тѣхъ принциповъ, которыми проникнуто его искусство, часто дѣлались невѣрные выводы: считали, будто Марэ лишь продумалъ и высказалъ то, чего ему не удалось изобразить. Но тотъ,

[1]) Konrad Fiedler: Schriften über Kunst, стр. 371.

кто видѣлъ собственными глазами работы учителя на различныхъ выставкахъ или въ Шлейсгеймѣ, знаетъ, какъ невѣрно такое мнѣніе. Мейеръ-Грэфэ указалъ намъ недавно въ своемъ большомъ трудѣ [1]) основныя нити для пониманія учителя и далъ также подробное изложеніе его творчества. Предлагаемыя замѣчанія вызваны появленіемъ его труда, хотя въ главныхъ своихъ положеніяхъ рѣчь будетъ итти не о работѣ Мейеръ-Грэфэ, а о героѣ его книги. Я думаю, что этимъ самымъ я выражу наиболѣе умѣстнымъ способомъ и свое восхищеніе передъ необыкновеннымъ трудомъ біографа. Ибо какъ ни велики глубокое знаніе, безконечное прилежаніе и основательная вдумчивость Мейеръ-Грэфэ, цѣннѣе всего та его преданность и то благоговѣніе передъ великимъ художникомъ, которыми дышетъ каждое его слово.

Уваженіе передъ творчествомъ Марэ—вотъ лейтмотивъ всего нижеизложеннаго. Но здѣсь, въ философскомъ журналѣ, не мѣсто говорить о его картинахъ. Мнѣ кажется, что два только вопроса должны заинтересовать философа, занявшагося этимъ художникомъ, его жизнью, письмами и творчествомъ: взгляды Марэ на сущность и задачи искусства и отношеніе его къ современной ему культурѣ. Мы покажемъ, что оба эти вопроса тѣсно между собою связаны.

Мы давно уже привыкли сопоставлять Марэ съ Конрадомъ Фидлеромъ и Адольфомъ Гильдебрантомъ; но только со времени появленія его писемъ выяснилось его отношеніе къ этимъ двумъ младшимъ его товарищамъ. Ихъ объединяетъ отрицательное отношеніе къ натурализму, а также требованіе оцѣнки изобразительнаго искусства по самобытному его критерію, съ предварительнымъ отграниченіемъ отъ сентиментальной, научной или литературной оцѣнки. Но одинъ только Фидлеръ старается философски обосновать эту точку зрѣнія. При этомъ, какъ рѣзко онъ ни отдѣляетъ художественное изображеніе отъ научнаго пониманія вещей посредствомъ понятій, тѣмъ не менѣе отчетливо вырисовывается основной духъ интеллектуализма, которымъ проникнута его теорія. Мышленье не можетъ передать дѣйствительность, оно лишь систематизируетъ ее въ понятіяхъ; также и художникъ не отражаетъ природу, но своей творческой работой привноситъ въ хаотическую данность міра видимости—ясность, расчлененіе и опредѣленность. «Мы не должны искать для искусства задачи, противоположной серьезной задачѣ познанія; мы скорѣе должны безпристрастно всматриваться въ то, что собственно

---

[1]) Iulius Meier-Graefe. Hans von Marées Sein Leben und sein Werk. Erster Band: Geschichte des Lebens und des Werkes. Zweiter Band: Katalog. Dritter Band: Briefe und Dokumente München und Leipzig (R. Piperu. C⁰. 1909—1910).

дѣлаетъ художникъ, дабы понять, что онъ схватываетъ такую сторону жизни, которую онъ одинъ и можетъ схватить, и достигаетъ такого осознанія дѣйствительности, которое не доступно никакому мышленью» [1]). Между тѣмъ Марэ, по словамъ его біографа (I, 124), была далека «философія ради философствованія». Гносеологическое обоснованіе эстетики—не дѣло художника. Также и статьи Гильдебранта не указываютъ на систематическій интересъ къ философіи. Но скульпторъ стремится выяснить себѣ условія пространственной формы (Raumform), необходимыя въ художественномъ произведеніи. Переходя отъ чтенія «Problem der Form» [2]) къ перепискѣ Марэ, мы будемъ удивлены тѣмъ. что почти не встрѣчаемъ изложенія его взглядовъ на пространственную форму, единство картины и тому подобныхъ вопросовъ. Весьма вѣроятно, что, бесѣдуя объ искусствѣ или исправляя работы своихъ учениковъ, Марэ не былъ такъ скупъ на подобныя вещи. Къ несчастію, у него не было своего Экерманна; вѣдь и цѣнная книжка Пидоля даетъ лишь поздній, остывшій осадокъ, а не непосредственное отраженіе его существа. При обзорѣ того, что намъ стало доступнымъ благодаря добросовѣстности и прилежанію Мейеръ-Грэфэ, сразу бросается въ глаза преобладаніе нравственныхъ правилъ. Въ одномъ изъ самыхъ раннихъ изъ сохранившихся писемъ (къ Шакъ, 12 мая 1865) мы находимъ: «Я не могу итти противъ своего убѣжденія; кто такъ поступаетъ, долженъ въ концѣ концовъ запутаться во лжи, а въ такомъ случаѣ лучше ужъ не жить». Къ этому, постоянно вновь возвращающемуся настроенію, примыкаетъ и другое требованіе безпредѣльной преданности дѣлу, работѣ. Принципъ этотъ руководилъ жизнью художника. Мало можно найти людей, такъ глубоко равнодушныхъ къ собственному благополучію, какъ Марэ. Но и чужая личность не была для него болѣе цѣнна. По ту сторону своего и чужого «я» онъ живетъ единственно для своей работы. Его дружескія отношенія также опредѣляются дѣломъ. Для него «дѣло» является единственной настоящей связью между людьми. Уже одинъ этотъ нравственный принципъ отличаетъ борьбу Марэ за чисто художественное искусство отъ обычной холодности художественнаго міра. Но больше того—онъ требуетъ отъ искусства вліянія на всѣхъ. «Искусство занимается тѣмъ, что знакомо по возможности *всѣмъ*» [3]). «Доступность все же остается однимъ изъ лучшихъ свойствъ художествен-

---

[1]) Schriften uber Kunst стр. 301.

[2]) Переводъ этой книги въ настоящее время печатается въ издательствѣ «Мусагетъ».

[3]) 29 сент. 1876. III, 147.

наго произведенія». И еще раньше. «Дѣло поэтовъ и художниковъ удовлетворять потребность, но, само собою разумѣется, не претензіи публики»[1]). И Мейеръ-Грэфэ былъ правъ, говоря, что Марэ не былъ индивидуалистомъ, а стремился въ своемъ искусствѣ къ соборности. Имѣя это въ виду, мы уже не будемъ такъ удивляться тому, что Марэ принимаетъ основное направленіе эстетики Шиллера, какъ нѣчто родственное себѣ. Въ 1872 году, въ Дрезденѣ, онъ страстно защищалъ «Heiter sei die Kunst» противъ нападокъ Р. Вагнера[2]). Въ этомъ направленіи Марэ идетъ даже еще дальше Шиллера. Онъ, живший исключительно для своей работы, никогда не довольный собой, говоритъ, что «собственно работа неподходящее слово для искусства»[3]). Онъ хотѣлъ бы изгнать изъ храма творчества всякое усиліе и муку. Онъ чувствуетъ, что въ самомъ процессѣ творчества художникъ въ концѣ концовъ выявляетъ себя, какъ продуктъ природы. Можно опять сказать въ понятіяхъ Шиллера: вся работа художника направлена на то, чтобы жизнь создавала себѣ въ немъ подобающій образъ (Gestalt). Но въ живомъ образѣ, выросшемъ въ счастливые часы съ внутренней необходимостью, какъ продуктъ генія и работы, всякая грань между образомъ и жизнью исчезаетъ: жизнь стала образомъ, и образъ жизнью. Характерно для Марэ, что онъ часто напираетъ на единство своего творчества и говоритъ, что вся его работа направлена къ одной цѣли, къ изображенію мечты своего дѣтства. Для этого ему необходимо было выработать себѣ зрѣлое міросозерцаніе, «потому что безъ него безсиленъ даже самый способный». Если мы сравнимъ эти выраженія Марэ съ сочиненіями Фидлера, то замѣтимъ, что они придавали безсознательной подпочвѣ, съ одной стороны, и сознательной работѣ, съ другой — совершенно противоположное значеніе. Фидлеръ говоритъ[4]): «въ однихъ только первыхъ начинаніяхъ мы опускаемся до тѣхъ областей нашей природы, въ которыя не проникаетъ разсудокъ, которыми не руководитъ ни воля, ни сознаніе; каждое преуспѣяніе уводитъ насъ изъ этого хаоса, и смыслъ работы, предназначенной человѣку, заключается въ томъ, чтобы онъ постепенно удалялся отъ тѣхъ областей, а не терялся бы въ нихъ». Марэ сказалъ бы скорѣе, что онъ возвращается въ тѣ области обогащенный ясностью сознанія. Не удивительно, что Марэ, философски болѣе наивный, чѣмъ Шиллеръ, прилѣпившійся къ міру видимости, несмотря на явную свою

---

[1]) 20 Іюля 1871. III, 50.
[2]) I, 227; стр. III, 66.
[3]) 10 Окт. 1877. InI. 165.
[4]) Schriften über Kust, стр. 297.

нелюбовь къ натурализму, проецируетъ въ природу свое внутреннее единство. Что же мѣшаетъ ему «впасть въ мизантропію», что удерживаетъ его? «Не что иное, какъ мое непосредственное отношеніе къ міру явленій, если и не пониманіе, то постоянное чувствованіе и предчувствованіе—божественнаго, что ли?—въ художественномъ творчествѣ»[1]). Это подчеркиваніе содержанія и жизни рѣзко отличаетъ Марэ отъ Фидлера и Гильдебранта, у которыхъ эта сторона искусства, правда, не отсутствуетъ, но скрывается въ случайныхъ замѣчаніяхъ и признаніяхъ. Съ другой стороны, Мейеръ-Грэфэ правъ, защищая самостоятельность теорій Фидлера, и то же самое можно сказать еще въ большей мѣрѣ и о Гильдебрантѣ. Отъ Марэ исходитъ основное направленіе, сильный толчокъ къ оцѣнкѣ искусства не съ какихъ-либо чуждыхъ ему точекъ зрѣнія, а исключительно, какъ чистаго искусства, сосредоточіе вниманія на изобразительной формѣ и пространственномъ образѣ. Но развитіе этой теоріи, благодаря которому она только и могла быть использована, есть заслуга Фидлера и Гильдебранта. Если на нихъ вмѣстѣ съ тѣмъ ложится и вина въ односторонности этой теоріи, то не нужно все же забывать и воспитательнаго значенія именно этой односторонности.

Но еще важнѣе другое: только когда мы вполнѣ знакомимся со всѣмъ объемомъ художественныхъ стремленій Марэ, передъ нами ясно выступаетъ противоположность этихъ стремленій его уединенному образу жизни. Мейеръ-Грэфэ постоянно противится тому, чтобы въ Марэ видѣли трагическую личность. По его мнѣнію, онъ до конца остался побѣдоноснымъ и безстрастнымъ героемъ, стоящимъ выше трагедій, разыгрывающихся вокругъ него. Мы должны согласиться съ нимъ и все же признать трагическій элементъ не въ самомъ внутреннемъ самосознаніи художника, а въ его отношеніи къ современности. Потому что, какъ бы ни былъ Марэ равнодушенъ къ внѣшнимъ событіямъ, касающимся его самого, тѣмъ менѣе могъ онъ быть равнодушнымъ къ внѣшнему успѣху своихъ картинъ. Гордая замкнутость въ мастерской была необходимой самозащитой, полная того спокойствія, съ которымъ Гёте умѣлъ устранять все суетное; но ее нельзя счесть за побѣду. Вѣрнѣе изученіе Марэ раскрываетъ здѣсь болѣе глубокую проблему. Было время, когда то, что̀ мы ощущаемъ, какъ стиль, какъ необходимую форму художественнаго произведенія, исходило съ внутренней необходимостью изъ общей культуры исторической эпохи; нынѣ же именно ищущій стиля художникъ чуждъ, даже враждебенъ, окружающей его средѣ. При этомъ мы можемъ расширить понятіе о настоящемъ, включивъ въ него и зрѣлые

[1]) 24 Дек. 1881. III 224.

годы Гете и Шиллера. Причину этого явленія мы найдемъ въ разложеніи тѣхъ самоочевидныхъ формъ, управляющихъ жизнью, которыя когда-то объединяли всѣ различныя сферы человѣческой дѣятельности. Вѣдь то, что̀ мы въ художественномъ произведеніи называемъ стилемъ, есть выполненіе требованій, которыя мы абстрактно выражаемъ словами единство, полнота, ясность, но которыя могутъ воплотиться лишь съ помощью болѣе опредѣленныхъ, на видъ болѣе привычныхъ формъ. Признакомъ замкнутой и связной культуры является самоочевидность и необходимость этихъ формъ въ глазахъ всѣхъ. Поэтому отношенія между художникомъ и работодателемъ въ такія времена нормальны. Если въ наше время отношенія эти такъ натянуты, то причина этого кроется едва ли, какъ думаетъ Мейеръ-Грэфэ, въ болѣе сильномъ «матеріализмѣ» заказчика, а въ томъ, что художникъ и заказчикъ не объединены полнотой общихъ жизненныхъ формъ. Требованія церковной символики были сами по себѣ такъ же чужды искусству, какъ требованія какого-нибудь современнаго государя о корректной передачѣ мундира. Но святость тѣхъ представленій была понятна и художнику, и цѣлыя поколѣнія художниковъ работали надъ тѣмъ, чтобы найти для этихъ символовъ видимый образъ, который, соотвѣтствуя архитектурѣ, все же предоставлялъ бы свободу индивидуальному художественному творчеству. Тамъ, гдѣ отсутствуетъ единство этой жизненной формы, тамъ претензіи внѣхудожественнаго міра естественно оказываются антихудожественными. Такъ какъ всякій стиль несетъ въ себѣ два элемента: общую тенденцію и воплощеніе ея въ конкретныхъ формахъ, то отсюда возникаютъ два направленія, смотря по тому, придерживается ли художникъ тѣхъ общихъ тенденцій, или стремится къ опредѣленнымъ видамъ воплощенія. Ко второму разряду относятся всѣ многочисленные романтическіе обновители старыхъ стилей, начиная отъ назареянъ и до Рёскина, Морриса и его послѣдователей. Теорія Фидлера и Гильдебранта даетъ чистое выраженіе перваго типа. Быть можетъ изобразительное творчество Гильдебранта вызоветъ сомнѣніе въ этомъ и дастъ поводъ къ мыслямъ о романтическомъ обновленіи античнаго искусства. Но дѣло въ томъ, что по отношенію къ современному исканію стиля древность занимаетъ двоякое положеніе: съ одной стороны, она—романтическое, преображенное царство мечты, какимъ она является, напримѣръ, въ «Богахъ Греціи» Шиллера; и въ то же время именно вслѣдствіе ея отъединенности отъ насъ, она съ другой стороны—учитель абстрактно постигаемыхъ художественныхъ законовъ; таковою представлялась она, напримѣръ, Лессингу. Между этими обоими полюсами—романтической мечты и разсудочнаго ученія—можно умѣстить всѣхъ другихъ художниковъ, усмотрѣвшихъ свой образецъ въ древ-

ности. Гильдебрантъ стоитъ близко къ полюсу Лессинга. Античность же Марэ, поскольку о ней вообще можно говорить, еще явственнѣе выражается въ стремленіи найти чистую форму стиля для самаго общаго жизнеощущенія. Чтобы выяснить это, мы должны дополнить предыдущія замѣчанія еще слѣдующимъ. Въ каждомъ истинно художественномъ произведеніи содержаніе и форма—лишь двѣ различныя точки зрѣнія на то же самое единство. Они совмѣстно возникаютъ и растутъ въ самомъ художникѣ, что однако не мѣшаетъ тому, что въ болѣе сознательно обработанныхъ частяхъ художественнаго творчества они выступаютъ отдѣльно и развиваются самостоятельно. Поэтому, тамъ, гдѣ требованія стиля абстрактно общи, тамъ и содержаніе получитъ, если такъ можно выразиться, конкретную общность. Стремленіе Гете къ чисто художественной формѣ и естественныя формы человѣческой жизни, воплощенныя по удачному выраженію Hehn'a въ его творчествѣ, представляютъ собою лишь двѣ стороны одного и того же стремленія. Портреты, оставшіеся намъ послѣ Марэ, доказываютъ, что хотя его до конца не покидала проницательность, улавливавшая своеобразность единичнаго явленія, но въ своихъ большихъ твореніяхъ онъ пытался выразить нѣчто совершенно иное. Интересно, что этому общему, для поверхностнаго наблюдателя антикизирующему направленію, мы обязаны множествомъ великихъ произведеній искусства, тогда какъ даже самыя серьезныя и лучшія попытки реакціонной романтики остаются искусственными и не могутъ отдѣлаться отъ какой-то отчужденности между формой и содержаніемъ. Наше время стремится поставить каждый духовный мотивъ въ свѣтѣ сознанія, всякую дѣятельность стремится оно обособить отъ другой. И даже ирраціональное, которому мы предоставляемъ все больше мѣста, должно быть опредѣлено и очерчено. Лишь по этому трудному пути мы можемъ дойти до новаго стиля жизни и добиться новаго единства жизни и искусства. Такъ что въ кажущейся отчужденности Марэ отъ своего времени заключена часть того пути, чрезъ который всѣ мы должны пройти. Что путь его не праздное умозрѣніе, Марэ удалось доказать тогда, когда одинъ единственный разъ ему представился случай украсить зданіе для круга людей, полныхъ,—такъ, по крайней мѣрѣ, ему казалось,—научныхъ и художественныхъ стремленій. Несомнѣнно, что этотъ большой мастеръ далеко опередилъ свои Неаполитанскія фрески; но ему уже не представилась возможность обнаружить на конкретномъ примѣрѣ свой съ тѣхъ поръ еще болѣе окрѣпшій талантъ съ такой же ясной увѣренностью. Въ эти позднѣйшіе годы онъ какъ-то называетъ умозрѣніе главнымъ врагомъ художественнаго совершенствованія и жалуется на то, что за неимѣніемъ внѣшняго повода къ

созиданію художественнаго произведенія, мы остаемся прикованными къ нему [1]). Такимъ образомъ онъ пришелъ къ тому, чтобы развиваться не на послѣдовательномъ рядѣ законченныхъ работъ, а на все болѣе законченномъ воплощеніи однихъ и тѣхъ же произведеній. Мейеръ-Грэфэ,можетъ-быть,правъ, утверждая, что по крайней мѣрѣ въ чисто художественномъ смыслѣ, онъ ничего при этомъ не потерялъ. Конечно, здѣсь не мѣсто учитывать, какъ много свѣжести утратило при этомъ его творчество, и что́ мы отъ этого потеряли. Своеобразіе и вмѣстѣ съ тѣмъ граница культурно-философскаго разсмотрѣнія художественныхъ произведеній и состоитъ въ томъ, что оно видитъ въ нихъ ступени развитія. Если говорить о полезности Марэ для нашего жаднаго до стиля времени, то также разсмотрѣніе не коснулось бы цѣнности самихъ произведеній, которыя не зависятъ отъ того, что недостатокъ творческой силы или проникновенія у современниковъ и потомковъ дѣлаетъ ихъ блуждающими метеорами.

1) 28 Апр. 1880. III, 205.

Философія Рихарда Авенаріуса.

Статья Г. Ланца (Марбургъ).

ГЛАВА I.

Философскія идеи Р. Авенаріуса концентрируются вокругъ одной основной проблемы,—проблемы отношенія и взаимодѣйствія между физическимъ и психическимъ міромъ. Это отношеніе можетъ быть разсмотрѣно съ двухъ совершенно различныхъ точекъ зрѣнія—съ гносеологической и съ біологической.

Съ одной стороны, физическій міръ является по общепринятому мнѣнію о б ъ е к т о м ъ психическаго субъекта; слѣдовательно, онъ долженъ быть разсмотрѣнъ въ свѣтѣ гносеологическаго понятія объективности; является вопросъ, что такое объективный міръ и каково его отношеніе къ психическому субъекту; можно ли разсматривать оба міра, какъ двѣ другъ отъ друга совершенно независимыя субстанціи, изъ которыхъ одна отражаетъ и повторяетъ въ себѣ другую? Или же тѣлесный міръ является только «продуктомъ» психической субстанціи и въ основѣ самъ оказывается «духовнаго» характера? Или, можетъ быть, различіе между духомъ и тѣломъ вообще не имѣетъ субстанціальнаго характера и оказывается лишь различіемъ въ отношеніяхъ элементовъ данныхъ въ сферѣ эмпирической дѣйствительности?—Таковъ рядъ вопросовъ, выдвигаемыхъ первой стороной проблемы; должно быть гносеологически изслѣдовано и разъяснено отношеніе между объектомъ и субъектомъ, «мыслью» и «вещью», представленіемъ и его предметомъ; физическій міръ является въ этомъ смыслѣ м н и м ы м ъ объектомъ психическаго; выясненіе этой мнимости и есть основная задача и великая заслуга Авенаріуса.

Съ другой стороны, физическій міръ является эмпирическимъ условіемъ для жизни и развитія психическаго; онъ играетъ роль аргумента для в с ѣ х ъ психическихъ функцій, управляя, какъ независимое перемѣнное, всѣми душевными измѣненіями; жизнь духа біологически все-

цѣло зависитъ отъ жизни тѣла, доказать эту всеобщность психо-физической зависимости, опровергнуть всякую апріорность и метафизическую прирожденность и тѣмъ заложить фундаментъ для системы «чистаго опыта»—такова вторая задача авенаріусовской философіи. Рѣшая ее, Авенаріусъ естественно наталкивался сначала на вопросы общебіологическаго характера о томъ, что такое жизнь и каковы ея принципы вообще. Въ этомъ смыслѣ философія Авенаріуса является своего рода общей біологіей или, лучше сказать, общей механикой жизни.

Мы начнемъ наше изложеніе съ перваго ряда вопросовъ, т.-е. будемъ изслѣдовать проблему познанія, какъ проблему отношенія между субъектомъ и объектомъ. Эта проблема съ испоконъ вѣковъ стоитъ передъ человѣчествомъ, какъ неразгаданный сфинксъ; то, что для обычнаго нефилософскаго сознанія есть его простая простыхъ, то образуетъ для философа труднѣйшую загадку міра,—какимъ образомъ вселенная можетъ стать объектомъ сознанія? какимъ образомъ міръ можетъ быть *данъ* «мнѣ» и воспринятъ «мною»? Цѣлая трагедія заключается въ этомъ простомъ вопросѣ для исторіи философіи, трагедія тысячелѣтней борьбы системъ. Мышленіе пытается дать отвѣтъ на вопросъ, котораго не существуетъ, который возникъ только въ силу роковой методологической ошибки. И вмѣсто того, чтобы отнестись критически къ самому вопросу, провѣривъ законность его, мышленіе вѣчно борется само съ собой, стараясь найти рѣшеніе логически несостоятельной проблемы; отъ времени до времени на различныхъ этапахъ своего развитія ему удавалось выйти изъ этого заколдованнаго круга, но обыкновенно оно снова возвращалось въ прежнюю колею. Эта трагикомедія продолжается еще и въ наши дни, и именно съ этой точки зрѣнія положеніе Авенаріуса въ исторіи крайне интересно и характерно. Конечно, преемственность и непрерывность философской мысли не позволяютъ считать Авенаріуса единственнымъ творцомъ правильной постановки проблемы; всякая проблема есть проблема всей исторіи, и рѣшенія не создаются вдругъ, порывая со всѣмъ предыдущимъ развитіемъ. Такъ и въ данномъ пунктѣ: Авенаріусъ имѣетъ много предшественниковъ и прежде всего непосредственно Канта и Фихте; однако, нѣкоторыя стороны проблемы получаютъ у него удивительную и своеобразную выпуклость, въ своемъ родѣ почти единственную послѣдовательность и односторонность. Авенаріусъ пытается стать *внѣ* вопросовъ философіи, т.-е. отнестись критически къ самой «загадкѣ» міра. Эта «внѣшняя», критическая позиція его къ философскимъ проблемамъ далеко еще не понята и не оцѣнена современниками; слѣдствія изъ нея настолько необычайны и парадоксальны, что разумъ человѣческій не можетъ сжиться съ ними, не можетъ привыкнуть къ ихъ страшной простотѣ.

Становясь на эту внѣшнюю точку зрѣнія, мы должны, вмѣсто того, чтобы давать какой-либо отвѣтъ на поставленный вопросъ, прежде всего выяснить происхожденіе его; гдѣ именно наталкивается мышленіе на задачу? гдѣ возникаютъ для философа его міровыя тайны? гдѣ ихъ источникъ? Вѣдь пока мы остаемся въ сферѣ обычнаго наивнаго мышленія, для насъ все ясно. Существуютъ вещи и существуютъ именно такими, какими онѣ намъ представляются, онѣ стоятъ въ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ нашему тѣлу и къ тому комплексу переживаній, которое характеризуется словомъ «я»; среди этихъ вещей я замѣчаю нѣкоторыя, которыя въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ обнаруживаютъ полную аналогію съ моимъ тѣломъ; «слѣдовательно» онѣ сопровождаются такими же переживаніями, какія имѣю «я». Все выглядитъ очень просто и понятно. Однако, стоитъ только нѣсколько внимательнѣе присмотрѣться ко всему этому «наивному» міру, чтобы сразу натолкнуться на крупныя затрудненія: я признаю, что внѣшнія проявленія жизни въ окружающихъ меня людяхъ сопровождаются опредѣленными переживаніями: «гдѣ» же находятся эти переживанія? Я могу анализировать тѣло моего ближняго сколько мнѣ угодно; его чувствъ, желаній, представленій и воспріятій я тамъ никогда не «увижу» и не найду. Такимъ образомъ, рядомъ съ видимымъ и осязаемымъ міромъ зарождается во мнѣ идея невидимаго, «идеальнаго» міра «внутреннихъ» переживаній. Перенося все это разсужденіе на самого себя, я и въ себѣ нахожу тотъ же дуализмъ; вѣдь и своихъ чувствъ я не могу ни видѣть, ни слышать. Возникаетъ такимъ образомъ міръ субъективнаго сознанія и міръ объективной матеріи. Какъ же относятся оба они другъ къ другу? Какъ одинъ изъ нихъ, являясь непротяженнымъ и нематеріальнымъ, можетъ отражать въ себѣ все безконечное пространство со всѣми его безчисленными мірами, т.-е. какъ можетъ быть міръ объектомъ сознанія? Таковъ основной вопросъ философіи, проблема всѣхъ ея проблемъ. Исторія философіи была рядомъ безконечныхъ варіацій на эту тему. Остановившись разъ въ недоумѣніи передъ явленіемъ собственнаго сознанія, попытавшись сдѣлать его объектомъ на подобіе внѣшнихъ вещей и превративъ его тѣмъ самымъ въ духъ или духовную субстанцію, философское мышленіе поставило себя въ тотъ ложный кругъ вопросовъ, который и оказался источникомъ ея многовѣковой трагедіи. Спрашивая объ о т н о ш е н і и двухъ принципіально различныхъ міровъ другъ къ другу и не справляясь о п р о и с х о ж д е н і и этого принципіальнаго дуализма, оно все далѣе и далѣе двигалось по кругу тѣхъ противорѣчій, которыя были вызваны ложной постановкой самого вопроса, не догадываясь, что слѣдовало бы провѣрить самую состоятельность и происхожденіе его. Не зная этого

происхожденія, не зная той основной темы, варіаціями которой является весь рядъ догматическихъ системъ, мы даже послѣ Канта все время жили въ опасности нечаянно окунуться въ мутный омутъ того же догматизма, который, какъ чума, уничтожалъ на протяженіи многихъ вѣковъ одну систему за другой. Авенаріусъ впервые открылъ этотъ философскій бактерій эпидемическаго догматизма и фиксировалъ его въ терминѣ «интроекція».

Что такое интроекція? Дословный переводъ этого термина есть «вкладываніе». Интроекція есть теоретическая попытка вложить психическія переживанія внутрь человѣческаго организма [1]). Въ результатѣ этого вкладыванія появляется новая субстанція, которая и создаетъ «міровую загадку». Въ первоначальномъ, «естественномъ» понятіи о мірѣ человѣкъ не находитъ ничего загадочнаго; въ своихъ размышленіяхъ онъ не допускаетъ ничего такого, что выходило бы изъ сферы его личнаго опыта; если онъ и толкуетъ движенія и звуки своихъ ближнихъ въ томъ смыслѣ, что они сопровождаются извѣстными переживаніями по аналогіи съ его собственными, то эти переживанія (чувства, мысли, воспріятія и т. д.), покуда онъ относится къ нимъ чисто описательно, не создавая никакихъ теорій, не являются для него чѣмъ-то принципіально отличнымъ отъ его собственнаго опыта [2]). Лишь тогда, когда онъ задается вопросомъ о мѣстоположеніи этихъ воспріятій, когда онъ пытается сдѣлать ихъ объектомъ своего внѣшняго опыта, стараясь найти ихъ «внутри» другого человѣка, лишь тогда возникаетъ для него первая загадка; она вырастаетъ для него на почвѣ его фантастической попытки «вложить» гипотетически принятыя переживанія «внутрь» человѣческаго тѣла; разумѣется, они принимаютъ тогда характеръ чего-то загадочнаго и непонятнаго: они находятся «тамъ», внутри человѣческаго тѣла, и въ то же время не могутъ быть тамъ найдены и указаны; изъ этого онъ заключаетъ, что они должны быть принципіально отличны отъ воспринимаемаго имъ міра, что они, какъ чужія воспріятія, невидимы, неосязаемы, непротяженны. Примѣняя далѣе ту же точку зрѣнія и къ самому себѣ, онъ и свои переживанія толкуетъ, какъ нѣчто непротяженное, «духовное». Такимъ образомъ, въ результатѣ этого вкладыванія или интроекціи получается неизбѣжный дуализмъ духа и тѣла, воспріятія и воспринимаемаго; міръ расщепляется на субъектъ и объектъ[3]), и естественное понятіе о мірѣ искажается введеніемъ новой, невидимой и

---

[1]) Avenarius. Der menschliche Weltbegriff. § 40.

[2]) Ibid., § 41.

[3]) Weltbegriff. § 47.

абсолютно неизвѣстной духовной сущности. Чистый опытъ нарушается чѣмъ-то, что какъ объектъ никогда не можетъ быть испытано. Интроекція вводитъ такой элементъ въ наше естественное понятіе міра, который побуждаетъ насъ къ безконечнымъ «варіяціямъ» на ту же тему, ибо для разрѣшенія разъ возникшей загадки мы будемъ нескончаемо создавать теорію за теоріей, до тѣхъ поръ пока не придемъ къ принципіальному уничтоженію дуализма, или же не поймемъ ложности самого вопроса, на которомъ онъ базируется.

Интроекція является, повидимому, неизбѣжнымъ моментомъ въ философскомъ развитіи, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества; она является рожденіемъ если не философіи, то философствованія. Первичное грѣхопаденіе мысли, влекущее за собою цѣлую вереницу ошибокъ! Авенаріусъ старается показать, что всѣ философскія теоріи исходятъ изъ нея и покоятся на ней. Насколько это исторически правильно, мы не станемъ здѣсь разсматривать. Несомнѣнно одно, что интроекція является тѣмъ первоначальнымъ психологическимъ стимуломъ, который толкаетъ нашу мысль въ область противоположности субъекта и объекта и впервые ставитъ передъ нами загадку познанія міра, впервые порождаетъ противоположность предмета и сознанія, *какъ двухъ принципіально различныхъ сущностей*. Всякое «одухотвореніе» міра, въ какой бы формѣ оно ни выражалось, есть продуктъ интроекціи.

Поэтому, интроекція въ широкомъ смыслѣ не означаетъ у Авенаріуса только первоначальной теоріи вкладыванія; она содержитъ въ своемъ понятіи скорѣе типичные результаты этого вкладыванія; она выражаетъ вообще принятіе нѣкотораго «иного» субстрата, отличнаго отъ воспринимаемаго пространственнаго міра, означаетъ отклоненіе отъ естественнаго міровоззрѣнія въ сторону духовной субстанціи. Всякое утвержденіе, что предметъ есть «мое представленіе», что дерево какъ воспріятіе существуетъ «во мнѣ» или въ моемъ сознаніи, всякая попытка толковать переживанія другихъ людей въ специфически психическомъ смыслѣ, какъ «внутреннія», какъ нѣчто, отличное по существу отъ окружающаго меня міра тѣлъ, всякое намѣреніе «удвоить» міръ, разбивъ его на двѣ самостоятельныхъ міровыхъ потенціи—субъектъ и объектъ, или наоборотъ, въ духѣ наивнаго идеализма, помѣстивъ весь міръ въ субъектѣ и превративъ его въ «представленіе»,—все это есть по существу своему—интроекція, ибо всѣ эти тенденціи появились лишь какъ попытки уничтожить ту загадку, которая возникла въ результатѣ «вкладыванія». Всякая попытка характеризовать окружающую меня среду какъ «воспріятіе», «представленіе», «мысль», «мое сознаніе» и т. д. по существу

своему, если можно такъ выразиться, интроекціонна (introjectiv). Всякое перемѣщеніе составной части среды, какъ чего-то воспринятаго, въ психическое сознаніе есть интроекція [1]).

Чего же, собственно, достигаемъ мы этой теоріей? Ничего, кромѣ безплоднаго и непонятнаго удвоенія и даже умноженія міра,—всякая составная часть среды повторяется и отражается на тысячу ладовъ въ психикѣ другихъ индивидуумовъ, при чемъ остается совершенно непонятнымъ, чѣмъ же отличаются эти тысячи экземпляровъ одной и той же картины другъ отъ друга и отъ своего оригинала. Чѣмъ отличается воспріятіе дерева отъ воспринятаго дерева? И какимъ образомъ нашъ мозгъ можетъ заключать въ себѣ это воспріятіе, или «обладать» имъ. Если я начну анализировать чей-либо мозгъ, то никакими усиліями, никакими оптическими инструментами не удастся мнѣ найти въ немъ мыслей и воспріятій.

«Мозгъ обладаетъ гангліями и нервными волокнами, содержитъ такъ называемую невролгію и сосуды, имѣетъ разную окраску и т. д.,—но ни тончайшее анатомическое раздѣленіе, ни самый мощный микроскопъ не дали бы мыслей или самого мышленія, какъ части или свойства мозга» [2]). У насъ есть мозгъ и есть мысли; но никакой анализъ не можетъ показать, что мозгъ и м ѣ е т ъ мысли. Оба, какъ мозгъ, такъ и мысли, суть составныя «части» преднаходимаго въ опытѣ матеріала; оба даны въ опытѣ вмѣстѣ и въ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу; но никогда они не могутъ быть ни даны, ни мыслимы, какъ функціи другъ друга. Они связаны чисто эмпирическими, но не метафизическими связями.

Въ этомъ смыслѣ интроекція нелѣпа и смѣшна. Но есть другой видъ интроекціи, гораздо болѣе сложный и опасный. Онъ является результатомъ перваго.

Попытавшись объективировать нашу психику въ пространствѣ и не найдя ее въ мозгу, мы тѣмъ не менѣе продолжаемъ относиться къ ней съ внѣшней точки зрѣнія и превращаемъ ее въ невидимую духовную суб-

---

[1]) Къ такому пониманію интроекціи Авенаріусъ подходитъ въ своей статьѣ. «Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie». (Vierteljahrsschrift für die wissensch. Phil. B. XVIII. 151 f.). Что Авенаріусъ понимаетъ интроекцію въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ уже изъ того, что въ своихъ спорахъ съ этимъ направленіемъ онъ рѣдко споритъ съ наивной и такъ сказать первобытной формой ея, но ставитъ своей главной задачей преодолѣть вообще всякій интроекціонный дуализмъ, въ какихъ бы формахъ онъ ни выражался. Да и дѣйствительно было бы смѣшно спорить противъ первобытнаго вкладыванія, такъ какъ едва ли найдется теперь теорія, придерживающаяся интроекціи въ ея наивной формѣ. Послѣ Шопенгауэра уже никто, кажется, не пытался помѣстить пространства въ мозгу!

[2]) Weltbegriff. § 124.

станцію. Мы забываемъ, что психика наша ни видима, ни невидима, ни протяженна, ни непротяженна, ибо она вообще стоитъ внѣ этихъ опредѣленій, вѣдь нельзя сказать, что красный цвѣтъ вкусенъ или невкусенъ, ибо онъ вообще не имѣетъ никакого отношенія ко вкусу, ни положительнаго, ни отрицательнаго. Предикатъ невидимости и непротяженности можетъ быть примѣненъ къ психикѣ лишь послѣ попытки объективаціи и притомъ лишь тогда, когда мы въ этой объективаціи, несмотря на ея отрицаніе, тайно упорствуемъ. Желая посмотрѣть на наши мысли съ внѣшней стороны, мы наталкиваемся на ихъ невидимость; но вѣдь само желаніе смотрѣть на нихъ нелѣпо; съ внѣшней, трансцендентной точки зрѣнія мысль есть положительное ничто; она есть съ имманентной точки зрѣнія только то, что она есть, и не обладаетъ помимо своего психологическаго содержанія никакой субстанціальностью, никакими иными признаками духовности или непротяженности. Но разъ уже психика сдѣлана субстанціей, сознаніе неизбѣжно приходитъ къ выводу, что весь міръ помѣщается въ ней, ибо оно не знаетъ и не можетъ знать никакого другого міра. Такимъ образомъ, возникаетъ наивный идеализмъ, и міръ перемѣщается въ наше я; при чемъ это «я» теряетъ свой простой эмпирическій характеръ и превращается въ сознаніе, со своей субстанціальной стороны намъ абсолютно неизвѣстное. Это «я» творитъ весь міръ.

Провѣримъ состоятельность этой обратной интроекціи. «Я» въ психологически-эмпирическомъ смыслѣ есть ничто иное, какъ опредѣленный, болѣе или менѣе постоянный комплексъ мыслей, чувствъ и тому подобныхъ Е; кромѣ этого «описательнаго» содержанія, въ немъ ничего не содержится; въ немъ есть сопровождающія всю мою жизнь эмоціи и склонности, характерное устройство воли и болѣе или менѣе постоянныя чувства, но въ немъ нѣтъ ни столовъ, ни стульевъ, ни деревьевъ, ни людей... Оно дано вмѣстѣ съ окружающими его «вещами» въ одномъ опытномъ цѣломъ, но отнюдь не является творцомъ этого цѣлаго, отнюдь не проникаетъ въ его предметы, какъ ихъ внутренняя сущность. Совершенно неправильно мнѣніе, будто такое «я» творитъ предметы, которые якобы являются его представленіями; оно само есть такой же предметъ, какъ и всѣ другіе; въ опытѣ оно является находимымъ, а не находящимъ [1]); оно есть «часть» опыта, а не субъектъ его. «Было бы уступкой въ словоупотребленіи сказать: я нахожу въ наличности составную часть среды, или составная часть среды есть мое, находящееся у меня въ наличности. Обозначаемое словомъ «я» само есть не что иное, какъ нѣчто данное въ наличности и притомъ данное въ томъ же самомъ смыслѣ,

[1]) Ibid., § 152.

какъ, напр., обозначаемое словомъ: дерево. Значитъ невѣрно, будто обозначаемое словомъ «я» находитъ дерево: нѣтъ, обозначаемое словомъ «я» и «дерево» одинаково суть содержаніе одного и того же находящагося налицо. А также невѣрно, будто дерево дано «м н ѣ» [1]). Такимъ образомъ физическій міръ отнюдь не «отражается» въ нашемъ психическомъ «я» и отнюдь не познается «посредствомъ него» или «въ немъ»; онъ является столь же непосредственнымъ содержаніемъ опыта или сознанія, какъ и сама наша психика.

Риккертъ, не продумавши до конца точку зрѣнія Авенаріуса, дѣлаетъ по этому поводу слѣдующее замѣчаніе: долженъ же быть субъектъ, к о т о р о м у даны предметы, для котораго они являются преднаходимыми. Авенаріусъ принципіально отрицаетъ это. На вопросъ: кто «находитъ» дерево, какъ данное, кто его представляетъ, онъ отвѣчаетъ: н и к т о! Это не ошибка и не парадоксъ, а глубочайшая истина. Нѣтъ н и к а к о г о сознанія, которое было бы отлично отъ міра, и, какъ независимая отъ него потенція, витая гдѣ-то надъ предметами, направлялось бы на нихъ и отражало бы ихъ въ себѣ. Вѣдь нельзя даже сказать, что риккертовское «сознаніе вообще» сознаетъ міръ; міръ е с т ь это сознаніе—да; но онъ вторично не можетъ сознаваться этимъ сознаніемъ; онъ с о с т о и т ъ изъ этого сознанія, но сознаніе не направляется на него. Напрасно думаютъ, будто у Авенаріуса отсутствуетъ «сознаніе вообще»; онъ только избѣгаетъ этого термина, но его «опытъ» есть по существу то же самое. Міръ данъ въ опытѣ—это значитъ, что міръ данъ въ элементахъ сознанія; но разъ онъ состоитъ изъ этихъ элементовъ какъ можетъ онъ быть вторично «данъ кому-нибудь»? Именно противъ этой «данности кому-нибудь» и борется Авенаріусъ. Гносеологическій «субъектъ» познанія или опыта принадлежитъ вмѣстѣ съ душевной субстанціей къ области интроекціонныхъ пережитковъ.

Эти положенія имѣютъ чрезвычайную важность. Въ совершенно новомъ свѣтѣ представляютъ они намъ наше «я», именно, какъ объектъ среди объектовъ, какъ маленькую часть среди общаго комплекса элементовъ, образующихъ данное опытное цѣлое въ каждый данный моментъ. Какъ часть оно никогда не можетъ включать въ себя всего опытнаго цѣлаго, которое остается въ полномъ и прямомъ смыслѣ «внѣ» его. Оно не направляется на объекты, какъ нѣкоторая субъективная, повторяющая и творящая ихъ сила; оно существуетъ только и испытывается вмѣстѣ и рядомъ съ внѣшними вещами, какъ ч а с т ь всего сознательнаго цѣлаго. Оно стоитъ къ міру въ отношеніи части къ цѣлому [2]), а не въ от-

[1]) Ibid., § 143

[2]) Ibid , § 147.

ношеніи субъекта къ объекту. Противоположеніе субъекта объекту, какъ познающаго познаваемому, не существуетъ для Авенаріуса; никакой направленности сознанія на предметъ, никакой интенціональности онъ не признаетъ, ибо «психическій индивидуумъ не есть нѣчто испытывающее, но только соиспытываемое» [1]).

Противоположеніе субъекта объекту имѣло бы, по мнѣнію Авенаріуса, извѣстную пригодность только тогда, «если бы выраженіе «субъектъ» обозначало не болѣе, какъ слѣдующее: человѣческій индивидуумъ, поскольку онъ мыслится въ томъ опредѣленномъ отношеніи къ своей индивидуальной средѣ, которую даетъ анализъ естественнаго понятія о мірѣ для меня самого и по отношенію къ моей собственной средѣ» [2]). Слѣдуетъ обратить вниманіе на простоту этого предложенія, подъ которой скрывается глубокій смыслъ. Въ понятіи субъекта Авенаріусъ желаетъ оставаться на эмпирической точкѣ зрѣнія чистаго описанія. Изъ отношенія «я» къ объекту Авенаріусъ исключаетъ все, что не подлежитъ непосредственному описанію, все, что не можетъ быть дано; ни отраженія предмета въ «я», ни своеобразной и непонятной направленности этого послѣдняго на предметъ, ни трансцендентально-психологическаго акта творенія мы эмпирически не наблюдаемъ; мы знаемъ только, что отъ присутствія предмета наше я опредѣленнымъ образомъ модифицируется, оно обогащается рядомъ чувствъ и эмоцій; когда я вижу, напр., столъ, то во «мнѣ» появляется характерное состояніе, которое я характеризую какъ «воспріятіе стола»; не столъ самъ становится «воспріятіемъ», но только его отношеніе ко «мнѣ» вызываетъ во мнѣ своеобразное состояніе чувства, которое я называю воспріятіемъ стола. Поэтому, «я» не «сознаетъ» и не «воспринимаетъ» предмета въ обычномъ смыслѣ этого слова, но только, какъ часть опыта, становится въ опредѣленныя ассоціативныя отношенія къ окружающей средѣ, которая въ этихъ своихъ отношеніяхъ и получаетъ характеристику «воспринятой», «созерцаемой», «мыслимой» и т. д. Всѣ эти психологическіе термины не обозначаютъ чего-то субстанціальнаго, составная часть среды не превращается по своей «сущности» въ духъ; обозначеніе воспріятія относится не къ ней самой, а только къ характеру ея отношенія ко «мнѣ». Воспріятіе не есть нѣчто сотканное изъ психической «субстанціи», а есть только особый родъ отношенія; именно то своеобразное отношеніе, которое эмпирически дано между «мною» и моею средою. Въ этомъ смыслѣ «я» является тѣмъ узловымъ пунктомъ, въ которомъ свя-

---

[1]) Ibid., § 152.

[2]) Weltbegriff. § 111.

зываются и переплетаются нити, идущія изо всѣхъ концовъ вселенной; этими психологическими нитями связаны внѣшніе предметы съ моими чувствами и мыслями, и въ этомъ своеобразномъ отношеніи они называются воспріятіями. Я, понимаемое въ этомъ смыслѣ, обозначается у Авенаріуса, какъ центральный членъ эмпиріокритической координаціи [1]). Всякая часть среды, мыслимая въ отношеніи къ этому центральному члену, получаетъ характеръ «психическаго». Психическое и физическое отличаются другъ отъ друга не какъ двѣ самостоятельныхъ субстанціи—духъ и тѣло,—а только какъ два различныхъ способа отношенія между элементами сознанія; нѣтъ физическихъ или психическихъ объектовъ въ обычномъ смыслѣ этого слова, а существуютъ только физическія или психическія отношенія. Одинъ и тотъ же элементъ, напр. билліардный шаръ можетъ быть то физическимъ, то психическимъ состояніемъ, въ зависимости отъ того, въ какихъ отношеніяхъ онъ мыслится: въ пространственномъ отношеніи къ столу—онъ «тѣло»; въ ассоціативныхъ отношеніяхъ ко «мнѣ», какъ центральному члену координаціи, онъ—«воспріятіе».

Разъ психическое не есть субстанція, то оно и не можетъ быть объективировано, какъ таковое. Интроекція оказывается по всѣмъ пунктамъ несостоятельной. Что же создаетъ Авенаріусъ на мѣсто интроекціи, и какую форму принимаетъ наше понятіе о мірѣ съ выключеніемъ ея? Для этого мы должны подробнѣе разсмотрѣть, изъ чего состоитъ окружающая насъ среда и въ какомъ отношеніи къ «намъ» она находится.

Вся окружающая насъ среда состоитъ прежде всего изъ элементовъ пространственно локализированныхъ ощущеній—краснаго, синяго, громкаго, твердаго и т. д. Эти элементы всегда выступаютъ въ опредѣленной характеристикѣ—пріятнаго, непріятнаго, извѣстнаго или неизвѣстнаго, существующаго или кажущагося и т. д. Изъ этихъ двухъ основныхъ моментовъ состоитъ всякая составная часть среды. Элементы и характеры суть тѣ кирпичи, изъ которыхъ Авенаріусъ строитъ міръ [2]). Этимъ терминамъ на популярномъ языкѣ ближе всего соотвѣтствуютъ названія «ощущенія» и «чувства», только безъ ихъ специфически духовнаго, «психическаго», толкованія. Въ каждомъ «предметѣ» окружающей насъ среды мы находимъ оба эти момента какъ бы сросшимися другъ съ другомъ. Нельзя разсматривать «предметъ» состоящимъ только изъ однихъ элементовъ ощущенія; именно то, что дѣлаетъ его «предметомъ», «вещью», въ отличіе отъ нашихъ фантазій, не есть ощущеніе. Въ этомъ отноше-

---

[1]) Ibid., § 148.
[2]) Ibid., § 17.

ніи Авенаріусъ переросъ наивный сенсуализмъ юмовскихъ «импрессій». Предметъ является для Авенаріуса не ощущеніемъ, а чувствомъ; онъ состоитъ изъ своеобразнаго субъективнаго отношенія къ элементамъ. Предметъ есть опредѣленная модификація чувства, нѣкоторый «характеръ», который ставитъ элементы въ такое освѣщеніе, что мы начинаемъ относиться къ нимъ, какъ къ предметамъ въ отличіе отъ нашихъ фантазій и мыслей. Противоположность «предмета» и «мысли» отнюдь не выражаетъ метафизическаго дуализма; «предметъ» и «мысль» не суть двѣ различныхъ субстанціи, а только двѣ модификаціи одного и того же характера, посредствомъ котораго элементы вообще полагаются, какъ нѣчто, къ чему мы занимаемъ опредѣленную позицію и который называется поэтому позиціоналомъ. Предметъ и мысль суть два крайнихъ полюса позиціонала [1]).

Поэтому нельзя утверждать, какъ этого хочетъ Юмъ, что предметъ или «вещь» есть простой продуктъ субъективной привычки, въ нѣкоторомъ родѣ безкровное представленіе, что въ пространственномъ мірѣ нѣтъ «вещей», ибо внѣ насъ отсутствуетъ та связь, которая соединяетъ элементы ощущенія въ единое цѣлое. Для Авенаріуса вещь никогда не можетъ быть воображеніемъ или мыслью; она всегда отлична отъ того, что называется субъективнымъ мышленіемъ,—отлична не какъ принципіально-другая субстанція, а только какъ другой характеръ. Если бы мы имѣли право говорить здѣсь о субстанціяхъ, то оба—предметъ и мысль—оказались бы субстанціально тождественными, ибо оба представляютъ лишь различные виды сходныхъ переживаній или Е-значеній. Но по своему эмпирическому содержанію, т.-е. по характеру того чувства, состояніями котораго они являются, они совершенно различны. Нельзя также сказать, что вещь дѣлается «субъективной»,—психологизируется отъ того, что растворяется въ опредѣленной модификаціи чувства, ибо Авенаріусъ не знаетъ никакой другой объективности, кромѣ объективности «чувствъ» или характеровъ. Быть объективнымъ, значитъ—выступать въ своеобразной характеристикѣ «вещи»;—какъ же можетъ быть «вещь» субъективной, когда въ этомъ характерѣ вещности лежитъ самая сущность объективности?!

Предметъ, какъ таковой, есть, слѣдовательно, характеръ. Этимъ исчерпывается для Авенаріуса сущность предметности. Объективно не то, что лежитъ внѣ сознанія, а только то, что характеризуется сознаніемъ, какъ объективное. Всѣ кантовскія категоріи превращаются у Авенаріуса въ модификаціи чувства, всѣ онѣ являются опредѣленными характерами,

---

[1]) Kritik der reinen Erfahrung. §§ 75—83.

сопровождающими элементы ощущенія и сообщающими имъ характеръ предметовъ.

Такимъ образомъ, весь міръ составляется изъ элементовъ и характеровъ; все въ немъ оказывается «даннымъ» и подлежащимъ описанію. Мы находимъ въ немъ «вещи», «мысли», «чувства» и т. д. Среди этого преднаходимаго матеріала дано также и наше «я», которое, съ этой точки зрѣнія, является ничѣмъ инымъ, какъ сложнымъ комплексомъ особыхъ элементовъ и характеровъ. Вещи, преднаходимыя внѣ меня, стоятъ ко мнѣ въ опредѣленныхъ отношеніяхъ и обладаютъ способностью видоизмѣнять тотъ сложный комплексъ элементовъ, который я называю своимъ «я»; онѣ обогащаютъ его новыми переживаніями, новыми чувствами. Предметы внѣшняго міра не повторяются въ моемъ «я», какъ картины воспріятія, но только вызываютъ въ немъ совершенно отличныя отъ себя по содержанію переживанія; эти-то переживанія и характеризуются (въ своемъ отношеніи къ предметамъ) какъ «воспріятія», «познанія», «иллюзіи» и т. д. Въ первый разъ въ лицѣ Авенаріуса имманентная философія отводитъ психическому индивидууму прочное и опредѣленное положеніе въ системѣ міра. Начиная съ Фихте и кончая Риккертомъ, имманентная школа не смогла выяснить роли индивидуальности; во всѣхъ этихъ системахъ индивидуумъ представляетъ самую непонятную и темную сторону ихъ. Гносеологическое отношеніе сознанія къ предмету исчерпывается вполнѣ отношеніемъ «сознанія вообще» къ объекту; объектъ возможенъ только для сознанія вообще;—и въ то же время индивидуумъ мыслится во всѣхъ этихъ системахъ гносеологически познающимъ и сознающимъ «свой» предметъ! Хотя Риккертъ и относитъ индивидуума къ области объектовъ, однако все же приписываетъ ему свойства субъекта; по его мнѣнію, «н а у ч н ы й» міръ есть исключительный продуктъ «психическаго» субъекта. Авенаріусъ впервые выяснилъ, что отношеніе индивидуальности къ объекту не есть гносеологическое отношеніе субъекта къ предмету, и впервые «описалъ» это отношеніе чисто эмпирически, какъ координацію между внѣшними вещами и «я» [1]).

Во всякомъ опытѣ предметы стоятъ въ эмпирической связи съ нѣкоторымъ постояннымъ комплексомъ элементовъ, состоянія котораго постоянно видоизмѣняются отъ измѣненія предметовъ; этотъ постоянный комплексъ всегда координированъ съ системой внѣшнихъ предметовъ; безъ этой принципіальной координаціи нѣтъ опыта; поэтому, этотъ постоянный комплексъ называется принципіальнымъ членомъ эмпиріокри-

[1]) Weltbegriff. §§ 143—165.

тической координаціи [1]); ему всегда соотвѣтствуетъ во внѣ извѣстный противочленъ. Такимъ образомъ, теорія «отображенія» и психической направленности на объектъ замѣняется простой эмпирической координаціей между «я» и объектомъ; объекты не даны въ «я», а лишь координированы съ «я» такъ, что каждому состоянію во внѣшнемъ мірѣ соотвѣтствуетъ опредѣленное состояніе «я».

То же самое соотношеніе мы имѣемъ право перенести съ себя на своихъ сочеловѣковъ (Mitmensch), не вводя никакой новой субстанціи; мы гипотетически принимаемъ только своего ближняго за другой принципіальный членъ координаціи [2]). Дерево, данное въ моемъ опытѣ, т.-е. являющееся моимъ противочленомъ, вызываетъ опредѣленныя видоизмѣненія въ центральной нервной системѣ моего ближняго; и то, что, съ моей точки зрѣнія, является колебаніями его мозга, то для него пріобрѣтаетъ значеніе опредѣленныхъ элементовъ и характеровъ [3]): дерево не переселяется въ мозгъ или душу моего ближняго; оно остается и для него тѣмъ же численно единымъ деревомъ [4]); но ему соотвѣтствуетъ только другой принципіальный членъ, другія «мысли», другія «чувства»; имѣется двойственность, но нѣтъ дуализма, ибо при этомъ не вводится въ понятіе опыта ничего, что бы было принципіально отлично отъ того, что мнѣ непосредственно дано.

На мѣсто интроекціи Авенаріусъ выставляетъ, слѣдовательно, эмпиріокритическую координацію и тѣмъ устраняетъ всякій дуализмъ; моментъ, варіирующій естественное понятіе міра, исключается, и міръ возстановляется въ своей эмпирической, неискаженной данности. Этой эмпирической данностью исчерпывается все, что̀ знаетъ и хочетъ знать Авенаріусъ. Никакихъ теорій!—таковъ его девизъ. Только то, что можетъ быть характеризовано, какъ опытъ, принимаетъ онъ въ систему своей философіи. Чистое описаніе—таковъ его методъ. Оба эти пункта составляютъ то, что онъ обозначаетъ именемъ эмпиріокритицизма. Значеніе его девиза и его метода мы выяснимъ на его отношеніи къ интроекціи.

Теперь остается показать, что созданное имъ «естественное понятіе о мірѣ», въ которомъ устранена загадка двухъ субстанцій и ихъ взаимодѣйствія и которое построено по принципу эмпиріокритической координаціи, является біологически наиболѣе состоятельнымъ, надо показать,

---

[1]) Ibid., § 152.
[2]) Ibid., §§ 153—154.
[3]) Ibid., § 159.
[4]) Ibid , § 162.

что къ системѣ чистаго опыта стремится вся философія. Для этого мы должны окунуться въ совершенно новую сферу идей и прежде всего прослѣдить отношеніе между физическимъ и психическимъ міромъ въ его второй, біологической формулировкѣ.

ГЛАВА II.

Итакъ, за исходный пунктъ Авенаріусъ принимаетъ естественное, совершенно наивное понятіе о мірѣ, изъ котораго изгнаны всѣ философскія теоріи, его искажающія. Въ этомъ «наивномъ» мірѣ человѣкъ находитъ себя, окружающую его среду, а въ этой средѣ—другихъ людей, высказыванія которыхъ, свидѣтельствующія о сопровождающихъ ихъ переживаніяхъ, стоятъ всегда въ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ окружающему. Изслѣдовать эту зависимость между высказываніями (Е-значеніями) индивидовъ и ихъ центральной нервной системой (системой С)[1]) и есть задача «Критики чистаго опыта». Въ этомъ функціональномъ отношеніи измѣненія системы С принимаются Авенаріусомъ за независимое перемѣнное, которое управляетъ «зависимымъ рядомъ» психическихъ состояній,—Е-значеній. При этомъ первый томъ «Критики» разсматриваетъ только независимый, второй—только зависимый рядъ.

Разсмотрѣніе независимаго ряда есть въ сущности анализъ жизни мозга.

Что такое жизнь?—Авенаріусъ пытается найти и установить общій принципъ или общую схему жизни; проблема біологіи получаетъ у него свое гипотетическое разрѣшеніе въ механическомъ смыслѣ. Жизнь есть накопленіе и трата энергіи, направленныя къ поддержанію и с о х р а н е н і ю организма среди враждебной ему среды; постоянныя колебанія энергіи состовляютъ ея основную форму. Въ этомъ процессѣ поддержанія организма главную роль играетъ система С, жизнь которой Авенаріусъ преимущественно и разсматриваетъ. Система С живетъ среди такихъ условій, которыя постоянно угрожаютъ ея существованію; поэтому, она всегда должна имѣть достаточный запасъ энергіи, чтобы устранить эти угрозы или же самой измѣниться въ томъ смыслѣ, что неблагопріятное теряетъ для нея враждебный характеръ, т.-е. п р и с п о с о б и т ь с я. Накопленіе ея энергіи происходитъ посредствомъ питанія, трата—посредствомъ ея работы. Въ процессѣ жизни работа и питаніе должны постоянно взаимоуничтожаться. Система С обладаетъ мак-

[1]) Подъ системой С Авенаріусъ понимаетъ тѣ части центральной нервной системы, отъ которыхъ непосредственно зависятъ психическія состоянія.

симумомъ сохраненія, если объ функціи—работы и питанія—находятся въ абсолютномъ равновѣсіи [1]). Отклоненіе отъ этого равновѣсія въ какую-нибудь сторону ведетъ къ продолжительнымъ внутреннимъ измѣненіямъ системы С, посредствомъ которыхъ она возвращается къ прежнему состоянію равновѣсія. Если мы обозначимъ ея работу черезъ f (R), а ея питаніе черезъ f (S), то въ состояніи равновѣсія f (R)+f (S) = 0[2]). Приростъ одного изъ этихъ факторовъ обусловливаетъ отклоненіе отъ равновѣсія, т.-е. полагаетъ «жизненную разность»[3]) или, иными словами, вводитъ положительное колебаніе въ систему. Система С для своего сохраненія должна уничтожить эту жизненную разность, т.-е. должна совершить обратное колебаніе для того, чтобы прійти снова въ состояніе равновѣсія. Весь этотъ процессъ введенія и устраненія жизненной разности, т.-е. положительнаго и отрицательнаго колебанія носитъ у Авенаріуса названіе «жизненнаго ряда»[4]).

Жизненныя разности вызываются главнымъ образомъ окружающей средой; но, такъ какъ среда является въ своихъ измѣненіяхъ закономѣрной, и такъ какъ элементы ея часто повторяются, то и устраненіе жизненныхъ разностей получаетъ характеръ повторенія или упражненія, разъ протекшій жизненный рядъ протекаетъ при повтореніи быстрѣе и легче, т.-е. пріобрѣтаетъ характеръ инстинктивной реакціи. Отклоненіе отъ упражненнаго способа его протеканія вводитъ, такъ сказать, жизнеразность высшаго порядка, которая должна быть устранена, чтобы жизненный рядъ могъ закончиться по прежней формѣ. Такіе жизненные ряды, которые служатъ для устраненія возникшихъ отклоненій отъ привычнаго способа колебанія, Авенаріусъ называетъ жизненными рядами высшаго порядка. Отъ нихъ-то главнымъ образомъ и зависятъ психическія состоянія.

Жизненный рядъ можетъ быть крайне сложенъ и продолжителенъ. Разъ возникшее колебаніе можетъ повести за собой новыя, совершенно неожиданныя отклоненія, которыя могутъ вызвать новыя жизненныя разности; для устраненія этихъ послѣднихъ могутъ полагаться болѣе незначительныя жизнеразности еще болѣе высшихъ порядковъ и т. д., пока сумма всѣхъ измѣненій, къ которымъ послѣдовательно переходитъ система С, не приведетъ ее снова къ состоянію равновѣсія. Предположимъ, купецъ сидитъ у себя дома передъ горящимъ каминомъ и наслаждается послѣобѣденнымъ чтеніемъ газеты. Его система С находится въ состояніи

[1]) Kritik der reinen Erfahrung, S 64—72 B. I
[2]) Ibid., S. 70.
[3]) Vitaldifferenz.
[4]) Kritik, S. 79.

полнаго равновѣсія, нарушаемаго лишь ничтожными воспріятіями внѣшняго міра. Вдругъ приносятъ ему телеграмму, сообщающую о какихъ-нибудь крупныхъ осложненіяхъ и опасностяхъ, грозящихъ его дѣлу. Этого достаточно, чтобы равновѣсіе его системы было нарушено. Ничтожное отклоненіе въ сторону работы, необходимое для прочтенія телеграммы, вызываетъ крайне бурное колебаніе, ибо ничтожная жизненная разность, введенная чтеніемъ телеграммы, не можетъ быть устранена обычнымъ способомъ. Купецъ будетъ ѣздить, вести переговоры, дѣлать займы и т. д., пока онъ не спасетъ своего состоянія. Если же ему это не удастся, то система С должна будетъ перейти къ еще болѣе продолжительнымъ внутреннимъ измѣненіямъ, направленнымъ къ тому, чтобы пріучить его къ новому образу жизни и т. д.

Изъ этого примѣра мы видимъ, что жизненные ряды могутъ быть очень сложны и продолжительны; для уничтоженія жизненной разности система С переходитъ нерѣдко отъ одного колебанія къ другому, отъ одного измѣненія къ другому, создавая цѣлыя революціи во внѣшнемъ мірѣ и въ себѣ самой, пока она не достигнетъ снова состоянія равновѣсія. Въ числѣ этихъ среднихъ измѣненій, направленныхъ на ея поддержаніе, могутъ встрѣчаться и такія, которыя ставятъ ее въ функціональное отношеніе и зависимость отъ другихъ системъ С; тогда устраненіе ея жизненной разности становится функціей не только ея самой, но и другихъ С. Если двѣ и нѣсколько системъ С стоятъ въ такомъ функціональномъ отношеніи другъ къ другу, что устраненіе жизненной разности одной или нѣсколькихъ изъ нихъ полагаетъ или устраняетъ жизненныя разности въ другихъ, то эти системы образуютъ въ свою очередь новую систему высшаго порядка; эти системы высшаго порядка Авенаріусъ называетъ конгрегальными системами[1]), т.-е. различными видами и ступенями общенія.

Въ конгрегальной системѣ жизнь пріобрѣтаетъ болѣе сложную форму, жизненный рядъ выходитъ за предѣлы индивидуальности; механика мозга переходитъ въ механику общества, біомеханизмъ становится соціомеханизмомъ. Построить соціологію на принципахъ общей біологіи— такова грандіозная задача, которую «Критика чистаго опыта» ставитъ будущей наукѣ. Разумѣется, при современномъ состояніи біологическихъ и соціологическихъ знаній Авенаріусъ не могъ дать ничего, кромѣ самой общей схематизаціи біологическихъ основъ общественной жизни. Но во всякомъ случаѣ онъ вышелъ за предѣлы простыхъ аналогій и сравненій, въ которыхъ до сихъ поръ пребывала такъ называемая органическая со-

[1]) Ibid. 163—175 B. I.

ціологія, и показалъ, по крайней мѣрѣ, въ какомъ направленіи должно производить разработку этого вопроса; онъ поставилъ въ совершенно новую плоскость самую проблему общественнаго организма. Если до него наука ограничивалась внѣшними сравненіями общества съ организмомъ, стараясь найти въ обоихъ аналогичные органы и функціи, то Авенаріусъ внесъ измѣненіе въ самое понятіе соціальнаго организма. Онъ спросилъ себя. что̀, собственно, должны мы понимать съ біологической точки зрѣнія, когда говоримъ объ общественномъ организмѣ;—то ли, что общество обладаетъ органами и функціями, аналогичными живымъ организмамъ растительнаго и животнаго царства? или то, что его части стоятъ въ цѣлесообразномъ отношеніи къ цѣлому, а цѣлое къ частямъ?—Ни то, ни другое. Общество есть органическая или біологическая система только потому, что въ его основѣ лежитъ та же самая жизненная схема, что и въ основѣ всѣхъ другихъ организмовъ животнаго царства,—«жизненный рядъ» является основнымъ принципомъ его жизни. Біологическая сущность этой жизни заключается въ полаганіи и устраненіи жизнеразностей. Накопленіе и трата энергіи въ процессѣ приспособленія къ міровымъ условіямъ—вотъ что дѣлаетъ общество жизненной системой, т.-е. организмомъ.

Самый простой примѣръ конгрегальной системы (самую примитивную ступень общественной жизни) мы находимъ въ общеніи половъ. Устраненіе жизнеразности въ какой-нибудь системѣ $C\mu$ можетъ быть въ данномъ случаѣ выполнимо только при наличности и содѣйствіи системы $C\tau$. Или другой примѣръ: жизнеразности ребенка могутъ быть устранены лишь чрезъ посредство матери и т. д.

Каковы должны быть основные законы сохраненія конгрегальныхъ системъ? Ясно, что если нѣкоторая система $C\mu$ можетъ устранить полагаемыя въ ней жизнеразности только тѣмъ, что вызываетъ (а не устраняетъ) жизнеразности въ другой (или другихъ) $C\tau$, то эта послѣдняя не можетъ быть сохранена на продолжительное время. Если въ обществѣ сумма жизнеразностей возникаетъ изъ взаимнаго общенія, то, слѣдовательно, общеніе приноситъ біологически только вредъ. Если мы имѣемъ общество, построенное на основѣ рабства, то жизненная энергія рабовладѣльца накопляется посредствомъ непрерывной работы раба, т.-е. жизнеразности перваго у с т р а н я ю т с я только потому, что п о л а г а ю т с я жизнеразности второго, т.-е. сумма жизнеразностей выростаетъ здѣсь не только изъ суммы вліяній внѣшняго міра (Non-ΣC), но изъ самой формы общенія, т.-е. изъ самихъ ΣC (сумма C). Такой строй общества не можетъ сохраняться на долгое время безъ вѣчно новаго притока рабской энергіи, ибо онъ либо приведетъ къ вырожденію рабскаго

населенія, либо къ революціи, т.-е. вырожденію господствующаго строя. То же самое мы должны сказать, съ точки зрѣнія Авенаріуса, и относительно современнаго капиталистическаго строя:—онъ біологически несостоятеленъ. Ибо огромная масса жизнеразностей выростаетъ изъ самихъ членовъ его, а не изъ внѣшняго міра. Сама форма общенія создаетъ, такъ сказать, біологическое треніе, которое не устраняетъ, а полагаетъ жизнеразности. Только такой общественный строй можетъ оказаться біологически состоятельнымъ, при которомъ жизнеразности одного класса не устраняются *на счетъ* другого, т.-е. такой строй, при которомъ жизнеразности не вытекаютъ изъ него самого, а исключительно изъ внѣшнихъ обществу обстоятельствъ. Устраненіе жизнеразностей должно стать не классовымъ, а общимъ. Такая конгрегальная система, гдѣ всякое устраненіе жизнеразностей носило бы характеръ общности, была бы въ біологическомъ смыслѣ идеальной системой. Авенаріусъ выражаетъ эти мысли въ слѣдующей формѣ: «Система С высшаго порядка находитъ тѣмъ болѣе благопріятныя условія для своего поддержанія, чѣмъ болѣе устраненіе жизнеразностей оказывается взаимнымъ, чѣмъ болѣе жизнеразности высшаго порядка выростаютъ на почвѣ Non-ΣC (т.-е. не изъ суммы самихъ членовъ общества) и чѣмъ болѣе онѣ вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣтаютъ характеръ общихъ». «Наоборотъ, условія для поддержанія системы С высшаго порядка будутъ тѣмъ неблагопріятнѣе, чѣмъ менѣе жизнеразности отдѣльныхъ индивидовъ выростаютъ на почвѣ Non-ΣC, но именно изъ самой ΣC (т.-е. изъ суммы составляющихъ системъ)» [1]. Въ этихъ идеяхъ мы находимъ попытку біологическаго обоснованія соціализма. Кратко мы можемъ формулировать всѣ эти мысли слѣдующимъ образомъ: общество стремится къ такому строю, который сопряженъ съ наименьшей тратой общественныхъ силъ, ибо оно стремится *уничтожить* въ себѣ тѣ лишнія жизнеразности, которыя выростаютъ только *изъ* самаго строя и требуютъ лишней энергіи для своего устраненія. Въ соціологіи Авенаріуса господствуетъ, слѣдовательно, тотъ же принципъ, который былъ выставленъ имъ для психологіи—принципъ наименьшей траты силъ.

Этотъ принципъ въ сферѣ психологіи заключается въ томъ, что душа при данныхъ условіяхъ реагируетъ на внѣшнія и внутреннія раздраженія съ наименьшей затратой силъ, стараясь при наименьшей затратѣ достичь наибольшихъ результатовъ [2]. Мышленіе является для нея

---

[1]) Krit. d r. Erf. §§ 337, 338. B. I.

[2]) Philosophie als Denken der Welt gemass dem Princip des kleinsten Kraftmasses. S. 11.

главнымъ средствомъ экономіи силъ, ибо посредствомъ него мы при той же интенсивности сознанія охватываемъ большую сферу предметовъ [1]). Оно является, употребляя выраженіе Маха, органомъ расширеннаго зрѣнія, какъ это послѣднее служитъ органомъ расширеннаго осязанія. Зрѣніе сохраняетъ намъ массу энергіи, охватывая въ одномъ актѣ и съ непроизвольной легкостью то, что для осязанія потребовало бы продолжительной работы. Также и мышленіе сохраняетъ намъ огромные запасы силъ, охватывая въ одномъ актѣ цѣлый рядъ конкретныхъ образовъ. Кромѣ того, при помощи этого благодатнаго инструмента мы сводимъ все неизвѣстное на извѣстное и тѣмъ избавляемъ нашу психику отъ массы непривычныхъ реакцій, съ которыми всегда сопряжена гораздо большая трата энергіи, чѣмъ съ привычными [2]). Такимъ образомъ, стремленіе къ апперцепціи и пониманію оказывается въ сущности стремленіемъ души къ экономіи силъ. Даже наиболѣе абстрактные процессы мышленія могутъ быть мыслимы согласно этому принципу, ибо задачи научной систематизаціи и философской спекуляціи съ біологической точки зрѣнія сводятся къ тому, чтобы избавить нашу психику отъ той непроизвольной и напрасной траты энергіи, которая сопряжена съ переживаніями всякихъ неясностей, сомнѣній и противорѣчій. Съ этой точки зрѣнія Авенаріусъ и разсматриваетъ философію, «какъ мышленіе о мірѣ согласно съ принципомъ наименьшей траты силъ» [3]).

Такое заглавіе носитъ первое, еще юношеское, произведеніе Авенаріуса. И тому, что онъ въ этомъ произведеніи выдвинулъ, какъ психологическій постулатъ, тому онъ далъ въ «Критикѣ чистаго опыта» біологическое обоснованіе посредствомъ понятія «упражненія» и «многократности». Возвращаясь къ теоріи жизненныхъ рядовъ, мы должны замѣтить, что жизненный рядъ есть въ сущности внутренняя реакція системы С на внѣшнія раздраженія. Эта реакція совершается тѣмъ легче и съ тѣмъ меньшей затратой энергіи, чѣмъ чаще она повторялась въ той же формѣ, т.-е. легкость и быстрота реакціи зависитъ отъ упражненности жизненнаго ряда. Въ результатѣ этого повторенія, или упражненія въ системѣ С вырабатываются такія конечныя состоянія, которыя повторяются въ прежнемъ видѣ при сравнительно измѣненныхъ внѣшнихъ раздраженіяхъ. Такія конечныя состоянія, или результаты жизненнаго ряда Авенаріусъ называетъ «многократными» (multiponible)[4]). Такъ напр., воспріятіе человѣка, несмотря на крупную разницу отдѣльныхъ

[1]) Die Philosophie als Denken der Welt... S. 24,
[2]) Ibid., S 17.
[3]) Ibid., S 29.
[4]) Kritik. S. 145. B. I.

людей, всегда сопровождается однимъ и тѣмъ же результатомъ, который и обусловливаетъ психологически всегда одно и то же переживаніе, характеризуемое понятіемъ «человѣкъ». Понятіе есть психологическая функція физіологическихъ «многократныхъ»[1]). Поэтому, ему и принадлежитъ въ психической области та же задача, какая въ физіологической выпадаетъ на долю «многократныхъ»,—т.-е. экономія энергіи путемъ превращенія новой реакціи въ форму старой.

Чѣмъ чаще полагаются многократныя, тѣмъ болѣе біологически состоятельными онѣ оказываются. Та многократная, которая полагается при всякомъ элементѣ и измѣненіи среды, называется многократной мыслимо наивысшаго порядка. Въ ея свѣтѣ элементы среды всегда будутъ носить характеръ «привычнаго», «извѣстнаго», «сущаго» и т. д., ибо привычность реакціи обусловливаетъ эти характеристики. Въ ея свѣтѣ міръ потерялъ послѣдніе слѣды загадочности, ибо загадочность есть всегда нѣчто «непривычное», «незнакомое». Такая многократная, которая повторяется при всякой реакціи, есть «данность», или «испытанность». Поэтому-то, «данность», или «испытанность» и есть та общая форма, въ которой должно быть мыслимо понятіе о мірѣ, если оно хочетъ отвѣчать біологическому требованію состоятельности и цѣлесообразности, т.-е. естественное понятіе о мірѣ есть единственно біологически состоятельное. Постепенно изъ понятія о мірѣ удаляются всѣ тѣ элементы, которые не отвѣчаютъ многократной высшаго порядка, т.-е. которые не повторяются вѣчно, и человѣчество приходитъ къ понятію «данности», или «чистаго опыта», какъ высшему философскому принципу. Опытъ есть высшая многократная, къ которой должны стремиться всѣ другія, ибо въ противномъ случаѣ онѣ оказываются нежизнеспособными.

До сихъ поръ мы разсматривали по преимуществу независимыя перемѣнныя, т.-е. процессы въ системѣ С. Перейдемъ теперь къ анализу нѣкоторыхъ зависимыхъ, т.-е. будемъ разсматривать тѣ Е-значенія, которыми сопровождаются опредѣленныя колебанія системы С. Анализъ этого зависимаго ряда есть предметъ второго тома «Критики».

Состоянія нашего сознанія безусловно зависятъ отъ тѣхъ процессовъ, которые протекаютъ въ системѣ С. Общая формула всѣхъ этихъ процессовъ есть жизненный рядъ, т.-е. полаганіе и устраненіе жизнеразностей; система С находится въ состояніи непрерывнаго колебанія энергіи. Отъ формы и условій, въ которыхъ протекаетъ ея колебаніе, зависитъ характеръ нашего психическаго состоянія, т.-е. испытываемое Е-значеніе. Прежде всего колебанія системы С могутъ имѣть различную

[1]) Ibid B II, S. 300—301.

ф о р м у, въ зависимости отъ характера раздраженія. Различнымъ формамъ колебанія соотвѣтствуетъ психологически различіе въ «элементахъ» [1]), т.-е. въ элементарныхъ ощущеніяхъ зрѣнія, слуха и т. д. Величина колебанія обусловливаетъ интенсивность ощущенія [2]). Таковы самыя простыя формы зависимости. Колебанія обладаютъ, далѣе, большей или меньшей релевантностью, т.-е. въ большей или меньшей степени касаются и затрагиваютъ всю жизнь системы; отъ этого зависятъ различія въ аффективной характеристикѣ [3]); выражаясь проще: значительность или важность какого-либо физіологическаго раздраженія доводится до нашего сознанія въ формѣ «чувства»; въ частномъ случаѣ такъ называемыя собственныя чувства—пріятное и непріятное (аффекціоналъ)—зависятъ отъ направленія колебанія [4]), т.-е. отъ его отношенія къ максимуму жизнесохраненія [5]).

Было бы слишкомъ обстоятельно перечислять всѣ формы зависимости, которыя къ тому же имѣютъ еще цѣлую массу модификацій; въ перечисленіи, описаніи и систематизаціи этихъ модификацій состоитъ почти весь второй томъ «Критики». Для насъ важно здѣсь указать только на общую идею зависимости формъ нашей психической жизни отъ формъ жизненнаго ряда. Идея этой зависимости дѣлаетъ Авенаріуса типичнымъ и въ то же время оригинальнымъ сенсуалистомъ. Всякое психическое состояніе есть результатъ раздраженія и въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ состоянія внѣшней среды. Однако, не всякое проявленіе сознанія есть простой отвѣтъ на физіологическое раздраженіе. Раздраженіе наталкивается на цѣлый рядъ условій в н у т р и самой системы С, на направленія и степень ея упражненности, на относительную релевантность составляющихъ ее частныхъ системъ, на ея активность и т. д. Эти внутреннія условія, въ которыя попадаетъ раздраженіе, оказываютъ существенное вліяніе на, такъ сказать, физіологическую апперцепцію раздраженія и являются источникомъ совершенно своеобразныхъ состояній сознанія, которыя, какъ мы указывали уже раньше, въ отличіе отъ «элементовъ» ощущенія называются у Авенаріуса характерами. Отъ ряда непосредственнаго раздраженія зависятъ только простѣйшія формы психической жизни—ощущенія; болѣе сложныя проявленія ея, выражающіяся въ характеристикѣ и нашемъ отношеніи къ этимъ эле-

---

[1]) Kritik der Erfahrung. B II, S. 17
[2]) Ibid., S 19.
[3]) Ibid., S. 20.
[4]) Ibid., S. 25.
[5]) B. I, S. 74

ментамъ ощущенія, зависятъ уже не отъ формы непосредственнаго раздраженія, а отъ цѣлаго ряда внутреннихъ условій.

Такимъ образомъ, психическіе акты стоятъ въ функціональной зависимости отъ физіологическаго состоянія системы С; функціональная зависимость означаетъ здѣсь не болѣе и не менѣе, какъ простое закономѣрное сопровожденіе; всякая другая форма причинной зависимости, которая предполагала бы болѣе тѣсную метафизическую связь ихъ, исключается методомъ чистаго описанія, ибо мы имѣемъ право принимать только то, что намъ непосредственно дано. Матеріалистъ, напр., не правъ, съ точки зрѣнія этого метода, потому что принимаетъ нѣчто большее, чѣмъ простую функціональность; онъ предполагаетъ, что изъ матеріи «происходитъ» сознаніе, что движенія и колебанія мозга «переходятъ» въ форму психической энергіи, такого рода утвержденія мы не имѣемъ права дѣлать на основаніи «чистаго» опыта; въ нихъ выражается претензія, выходящая за предѣлы данности.

Задача авенаріусовской психологіи, однако, не ограничивается и далеко не исчерпывается установленіемъ этой біо-психической зависимости. Существенная часть его задачи заключается въ чистомъ описаніи самихъ Е-значеній, т.-е. самихъ психическихъ состояній. Эта задача, столь простая на первый взглядъ, оказывается, съ точки зрѣнія чистаго описанія, крайне трудной; трудность ея выполненія заключается въ томъ, что нужно элиминировать изъ психологическаго анализа всѣ посторонніе элементы, всѣ точки зрѣнія на значеніе и смыслъ психическаго акта, однимъ словомъ все то, что въ его эмпирической данности не содержится. Чтобы показать на примѣрѣ трудность такого «чисто» психологическаго описанія, разсмотримъ психологическое понятіе узнаванія. Неизбѣжно въ описаніе этого психическаго акта вкрадываются логическіе элементы; предполагается, что въ процессѣ узнаванія данное воспріятіе должно быть подведено подъ понятіе, во всякомъ случаѣ должно ассоціироваться съ сохранившимся представленіемъ[1]). Однако, при ближайшемъ анализѣ ни понятіе, ни даже представленіе, не оказываются нужными, характерными и существенными для акта; узнаваніе психически совершается не при помощи понятія или представленія, а посредствомъ особаго чувства, непосредственно связаннаго съ даннымъ воспріятіемъ; то, что было раньше, не повторяется въ нашихъ воспріятіяхъ въ видѣ сопровождающихъ ихъ картинъ или представленій; «прошлое»

[1]) Ср., напр , Kant, Kritik d. r. Vernunft (понятіе рекогниціи). Даже Корнеліусъ, столь блестяще развивающій методъ чистой психологіи Авенаріуса, не оказывается въ данномъ пунктѣ на высотѣ чистаго описанія и подпадаетъ логической тенденціи. Cornelius. Psychologie. S 33.

только вліяетъ модифицирующимъ образомъ на эти воспріятія, сообщая имъ, смотря по роду этого прошлаго переживанія, различную окраску или характеръ[1]). Авенаріусъ называетъ этотъ характеръ «ноталомъ»[2]), т.-е. чувствомъ узнанности. Трудность и сложность этого понятія у Авенаріуса заключается только въ томъ, чтобы мыслить его безъ всякихъ логическихъ предпосылокъ, внѣ логическаго соотношенія между субъектомъ и предикатомъ, а исключительно въ формѣ модифицирующаго все воспріятіе чувства.

Въ одинаковой мѣрѣ психологическое понятіе сужденія должно принципіально отличаться отъ логическаго; но въ виду смѣшенія этихъ областей и по причинѣ цѣлаго ряда психическихъ предразсудковъ, оказывается крайне трудно «чисто» психологически описать процессъ самаго простого сужденія воспріятія,—гораздо труднѣе чѣмъ сдѣлать то же самое относительно его логическаго смысла. Психологически въ немъ не должно быть субъекта и предиката, не должно быть синтеза двухъ самостоятельныхъ элементовъ, которые являются необходимой характеристикой логическаго существа сужденія. Психологическая сущность его выражается опять-таки связью даннаго воспріятія съ особымъ характеромъ чувства, которое вліяетъ опредѣленнымъ образомъ на наше отношеніе къ этому воспріятію, сообщая всему переживанію нѣкоторую окраску, которую можно пережить, но не опредѣлить. Еще сложнѣе оказывается, съ точки зрѣнія описательной психологіи, вопросъ о «смыслѣ» предикаціи или о «знаніи» словъ [3]).

Цѣнность такого чисто психологическаго описанія неоспорима; ему принадлежитъ важное значеніе не только для узкой области самой психологіи, но и для философіи вообще, и прежде всего для логики. Современная логика отличается своимъ антипсихологизмомъ, т.-е. тенденціей удалить изъ своей области всякую психологическую фундировку, она старается тщательно отдѣлить «логическое» отъ «психическаго» и разсмотрѣть первое въ его абсолютной самобытности, какъ «царство логическихъ значимостей». Не менѣе важно изучить психическое независимо отъ логическаго, т.-е. освободить психологію отъ логики; отъ этого выигрываетъ прежде всего сама логика, ибо многіе вопросы чистой логики получаютъ болѣе правильное освѣщеніе, коль скоро установлено правильное пониманіе психическихъ актовъ. Если среди современныхъ логиковъ, несмотря на ихъ принципіальный антипсихологизмъ, никогда

[1]) Cornelius Psychologie S. 21.

[2]) Avenarius Krit. d. r. Erfahr. B. II, 43.

[3]) См. по всѣмъ этимъ пунктамъ тонкій и послѣдовательный анализъ Cornelius'a въ его Psychologie.

нельзя найти до конца выдержанную систему чистой логики, то главная причина этого явленія лежитъ въ ихъ логистическихъ предразсудкахъ въ сферѣ психологіи; психологизмъ въ логикѣ нерѣдко является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ логизма въ психологіи. Вотъ эту-то задачу освобожденія психологіи отъ логики и старается выполнить Авенаріусъ; на ряду съ тенденціей исключить этику и метафизику изъ психологіи, у него всюду господствуетъ эта выдержанная тенденція къ алогизму, чтó сообщаетъ непреходящую цѣнность и значеніе его философской системѣ.

Всѣ логическія, моральныя и эстетическія понятія превращаются, съ точки зрѣнія описательной психологіи Авенаріуса, въ опредѣленныя состоянія чувства, т.-е. разсматриваются какъ «характеры». Возьмемъ, напр., понятіе тожества. Логически тожество есть внѣвременное понятіе, категорія, принадлежащая къ царству идеальныхъ значимостей; это тожество, какъ чистое понятіе, не можетъ ни возникнуть, ни исчезнуть, ни появиться въ чьей-нибудь психикѣ, ни снова удалиться изъ нея; это—вѣчная, непреходящая идея, построяющая весь міръ, и въ томъ числѣ нашу психику. Сколько бы мы ни анализировали наши психическіе акты, мы никогда не найдемъ въ нихъ «идеи» тожества, какъ реальной составной части,—не найдемъ по той простой причинѣ, что она не есть реальность. Какъ анализъ тѣла никогда не откроетъ намъ «душу», такъ же анализъ «души» никогда не приведетъ насъ къ логическому смыслу и объективному содержанію «идеи». Если мы будемъ строго придерживаться метода чистаго описанія, то мы должны будемъ описать нашъ психическій актъ отожествленія безъ всякой ссылки на понятіе тожества; эмпирически мы въ немъ не находимъ этого послѣдняго. Но что же остается отъ психическаго акта познанія тожества, если мы удалимъ изъ него логическіе элементы? Что происходитъ въ нашей психикѣ, когда мы «мыслимъ» тожество? Предположимъ, мы встрѣчаемъ вещь, уже видѣнную нами раньше; мы характеризуемъ ее, какъ «ту же самую»; психологически это вовсе не значитъ, что мы подводимъ данное впечатлѣніе подъ понятіе тожества, а только то, что въ насъ возникаетъ особое чувство «того же самаго», «знакомаго»; въ этомъ свѣтѣ впечатлѣніе получаетъ особую окраску, дескриптивно отличную отъ той, которая появляется при испытываніи различія. Синтезъ происходитъ здѣсь не между созерцаніемъ и понятіемъ, а только между впечатлѣніемъ и особымъ чувствомъ тожественности, которое Авенаріусъ называетъ тавтотой. Физіологически это чувство «того же самаго» зависитъ отъ того, что привычное и упражненное измѣненіе системы С отклоняется отъ обычной формы измѣненія (Transexerzition), и колебаніе вмѣсто привыч-

наго измѣненія сохраняетъ прежнюю форму. Ожиданіе «другого» и пріобрѣтеніе «прежняго» психологически создаетъ характеристику «того же самаго». Слѣдовательно, отсутствіе переупражненія создаетъ тавтоту [1]).

Обратно, положительное переупражненіе создаетъ чувство различія или «гетероту». Опять-таки и здѣсь психологически должны отсутствовать всякія логическія опредѣленія. Когда я представляю что-нибудь «другимъ», «совсѣмъ другимъ», то въ психическомъ актѣ моемъ нѣтъ логическаго сравненія,—вещь непосредственно является мнѣ въ окраскѣ «другого», хотя я часто даже не могу сказать въ чемъ, собственно, состоитъ измѣненіе; я не произвожу синтеза двухъ элементовъ въ понятіи различія, а произвожу только соединеніе даннаго впечатлѣнія со своимъ чувствомъ, которое заставляетъ меня относиться къ данной вещи, какъ къ «другой»; въ этомъ характерѣ практическаго отношенія и лежитъ вся сущность психологической характеристики; въ ней нѣтъ и не можетъ быть, какъ во временномъ фактѣ, ничего абстрактнаго, логическаго. Авенаріусъ настойчиво предостерегаетъ отъ того, «чтобы эти простые случаи (примѣры. гетероты и тавтоты) не были подводимы сейчасъ же подъ рубрику обычной логики, ибо читатель закроетъ себѣ тѣмъ самымъ дорогу къ пониманію этого рода зависимыхъ» [2]). Логическія опредѣленія различія и тождества не только не безразличны въ процессѣ жизни, но даже абсолютно непримѣнимы къ нему; мы не только никогда ими практически не пользуемся, но и не можемъ пользоваться, ибо абстрактное, внѣвременное понятіе въ силу своей идеальности не можетъ оказывать никакого вліянія на реальный процессъ жизни; причинно вліять на нашу жизнь можетъ только то, что находится въ ея реальной сферѣ. Поэтому, всѣ абстрактныя понятія чистой логики лишь постольку имѣютъ практическое значеніе, поскольку они выражаются въ опредѣленныхъ модификаціяхъ чувства, поскольку они переживаются, какъ особые характеры, т.-е. поскольку они не имѣютъ абсолютно ничего общаго со своимъ мнимымъ логическимъ оригиналомъ.

Съ этой точки зрѣнія, Авенаріусъ предпринимаетъ полную перестройку всѣхъ нашихъ основныхъ понятій; объективный анализъ ихъ смысла и цѣнности замѣняется субъективнымъ описаніемъ ихъ прагматическаго характера. У понятія нѣтъ объективнаго содержанія, а только психологическая характеристика. Кантъ и Гегель, эти великіе борцы за выявленіе чистаго Логоса, забываются Авенаріусомъ въ процессѣ ли-

---

[1]) Kr. d. r. Erf. B. II, S. 30.

[2]) Ibid., S. 28.

хорадочной, почти фанатической работы чистаго описанія. Число [1]), движеніе [2]), измѣненіе [3]) разсматриваются, какъ частные случаи гетероты, различнымъ образомъ модифицированной временною и пространственною тавтотой. Объ объективномъ опредѣленіи числа, напр., Авенаріусъ совершенно не заботится и игнорируетъ его (не только въ психологіи); для него нѣтъ «двухъ» въ математическомъ смыслѣ, а есть только чувство двойственности, или въ его терминологіи: «дуалъ». Понятія вещи, причины, реальности, являются такъ же ничѣмъ инымъ, какъ такими дескриптивными характеристиками, которыя сообщаютъ воспріятіямъ опредѣленную окраску, вызывающую вполнѣ опредѣленное отношеніе съ нашей стороны къ данному комплексу элементовъ; эти понятія являются модификаціями позиціонала [4]).

Тенденціей къ алогизму объясняется и оправдывается своеобразная и трудная терминологія Авенаріуса. Онъ не могъ употреблять обычныхъ терминовъ, ибо они всѣ слишкомъ логизированы. Гетерота не можетъ быть названа различіемъ, а тавтота не есть тождество, ибо различіе и тождество относятся къ области логическихъ понятій, гетерота же и тавтота суть чувства или характеры. Все логическое Авенаріусъ выбрасываетъ за бортъ и оставляетъ только то, что намъ психически дано. Поэтому, для него не можетъ быть ни истины, ни лжи, ни познанія, ни ошибки въ строго логическомъ смыслѣ этихъ словъ, а только лишь чувства истинности или ложности, характеры познанности или неизвѣстности. Истину онъ считаетъ лишь опредѣленнымъ видоизмѣненіемъ чувства увѣренности,—фиденціала, а знаніе характеризуетъ, какъ діалектическую эпихарактеристику того же фиденціала [5]), т.-е. какъ обусловленную рѣчью модификацію чувства увѣренности. Даже такія понятія, какъ вѣчность и законъ [6]), являются для него лишь специфической реакціей чувства. Всѣ эти опредѣленія имѣютъ одну основную тенденцію: разсмотрѣть всю нашу психическую жизнь не по ея логическому смыслу или моральной цѣнности, а по ея фактическому матеріалу и біологическому происхожденію. Не абстрактная цѣнность понятій интересуетъ Авенаріуса,—онъ не признаетъ этой цѣнности,—но исключительно ихъ жизненная пригодность и психо-физіологическое возникновеніе.

Этимъ мы можемъ закончить наше изложеніе системы Авенаріуса для того, чтобы перейти къ критическому разбору его идей.

[1]) Ibid., S. 104.
[2]) Ibid., S. 105
[3]) Ibid., S. 101.
[4]) Ibid , S. 66—67.
[5]) Ibid., S. 142.
[6]) Ibid., S. 115.

ГЛАВА III.

Раціональнѣе всего начинать критическій разборъ философской системы съ анализа того метода, которымъ пользуется философъ, ибо методъ есть центральный нервъ системы, сообщающій жизнь всему ея организму. Философскій методъ Авенаріуса есть, по увѣреніямъ и мнѣнію самого философа, методъ чистаго описанія, т.-е. постулатъ принципіальнаго и односторонняго эмпиризма: не допускать ничего, что̀ выходило бы за предѣлы чувственной, подлежащей точному описанію, данности. Возможно ли послѣдовательное проведеніе такого метода?

Прежде всего противъ самой идеи этого метода мы можемъ замѣтить, что его примѣненіе въ чистомъ видѣ возможно только въ рѣдкихъ и въ исключительныхъ областяхъ; какъ мы видѣли, онъ съ успѣхомъ и неоспоримой пользой можетъ быть примѣненъ въ области психологіи. Но для самыхъ элементарныхъ явленій физической природы онъ совершенно не годенъ; уже тотъ простой фактъ, на который указываетъ Poincaré, что воспринимаемое нами пространство, въ силу перспективныхъ условій воспріятія, является искаженнымъ по многимъ направленіямъ [1]), опровергаетъ возможность «чистаго описанія» внѣшней природы; основной конститутивный моментъ этой природы, ея протяженность, наука должна переработать и возсоздать на основаніи тѣхъ идеальныхъ масштабовъ, которые предлагаетъ ей геометрическая аксіоматика [2]). Въ формѣ «эвклидоваго» пространства физика принимаетъ цѣлый арсеналъ положеній и формулъ, которыя не только никогда не могутъ быть выведены или провѣрены эмпирически, но которыя являются необходимымъ условіемъ возможности всякой эмпирической провѣрки, всякой вообще научной операціи съ «даннымъ»; онѣ впервые создаютъ это физическое данное въ томъ смыслѣ, что перемѣщаютъ его изъ деформированнаго, искаженнаго, въ прямомъ смыслѣ слова не-эвклидоваго пространства — воспріятія, въ дѣйствительное прост ранство эвклидовой геометріи. Не факты создаютъ аксіомы, а аксіомы факты. Достаточно указать на исторію эвклидоваго постулата о параллельныхъ, чтобы опровергнуть наивную вѣру въ эмпирическое происхожденіе аксіомъ [3]).

[1]) H Poincaré Wissenschaft und Hypothese. S 53 ff

[2]) Извѣстно,что различныя системы аксіомъ даютъ различныя системы пространства. Не форма пространства обусловливаетъ систему аксіомъ, а обратно,—система аксіомъ обусловливаетъ форму пространства. Ср : Hilbert. Grundlagen der Geometrie: понятіе не-архимедовой и не-эвклидовой геометріи, §§ 9, 10, 12.

[3]) См. исторію не-эвклидовой геометріи въ великолѣпной работѣ Р. Бонола Неевклидова Геометрія Спб. 1910.

Геометрія въ свою очередь предполагаетъ дальнѣйшія предпосылки, которыя уже ни въ коемъ случаѣ не могутъ быть эмпирическаго происхожденія, ибо вращаются въ сферѣ безконечнаго [1]). Такъ, напр., вся аналитическая геометрія базируется на непрерывности числового ряда,— понятіе, которое предполагаетъ реальность ирраціональныхъ и трансцендентныхъ чиселъ; послѣднія же ни въ коемъ случаѣ не могутъ имѣть своего происхожденія въ чувственной данности, ибо предполагаютъ понятіе цѣлостности безконечнаго ряда [2]). Кромѣ того, непрерывность вовсе не есть условіе чувственнаго воспріятія пространства. Еще Джордано Бруно и позднѣе Юмъ, исходя изъ сенсуалистическихъ предпосылокъ, показали абсурдность того мнѣнія, будто чувственное пространство можетъ обладать свойствомъ безконечнаго дѣленія, т.-е. можетъ быть непрерывнымъ [3]). Признакъ непрерывности не можетъ быть указанъ посредствомъ чувственнаго воспріятія; онъ долженъ быть созданъ въ процессѣ чистаго мышленія и вложенъ въ объекты [4]). Не объектъ въ своей непосредственной данности создаетъ идею непрерывности, но, наоборотъ, идея непрерывности «даетъ» намъ впервые объектъ.

Эта мысль становится особенно ясной на примѣрѣ механики. Непрерывность, создаваемая понятіемъ безконечно малаго, есть то логическое условіе, которое дѣлаетъ возможнымъ самый фактъ движенія. Вспомнимъ парадоксы Зенона; они отказываютъ движенію въ реальности, объявляя его кажимостью и иллюзіей на томъ основаніи, что оно логически непонятно и невозможно. Объективно нѣтъ факта движенія до тѣхъ поръ, пока его возможность не найдена въ понятіи безконечно малаго. Дифференціалъ «даетъ» намъ движеніе, ибо безъ него нѣтъ понятія движенія, и, слѣдовательно, невозможно и его описаніе. Есть дифференціалъ эмпирическая данность? Этого, мы думаемъ, не осмѣлится утвер-

[1]) Такъ наз. аксіома Архимеда (см. Hilbert, Grundlagen. S. 22) предполагаетъ по меньшей мѣрѣ понятіе потенціальной безконечности.

[2]) Понятіе ирраціональнаго числа получаетъ свою окончательную формулировку (и свой смыслъ) только въ теоріи безконечныхъ рядовъ, гдѣ, по формуламъ Тейлора, мы всякую ирраціональность можемъ представить въ формѣ конвергентнаго ряда.

[3]) Юмъ. Трактатъ о человѣческой природѣ. Часть II, Гл. 1, 2, 4 Относительно Бруно см.: Ernst Cassirer, Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, B. I, S. 360 ff.

[4]) Это признается уже не только философами трансценденталистами, но и самими математиками. Такъ, напр., Дедекиндъ замѣчаетъ относительно понятія непрерывности: «Принятіе этого свойства линіи есть ничто иное, какъ аксіома, посредствомъ которой мы приписываемъ впервые линіи ея непрерывность, черезъ которую мы примышляемъ къ линіи непрерывность (durch welche wir die Stetigkeit in die Linie hineindenken)». См. Dedekind. Stetigkeit und irrationale Zahlen. S. 11.

ждать ни одинъ эмпиристъ; въ крайнемъ случаѣ онъ откажется признать за дифференціаломъ какое-либо реальное значеніе и отнесетъ его въ область математической символики, противъ чего однако можно привести цѣлый рядъ не только философскихъ, но и чисто математическихъ основаній [1]).

Но даже независимо отъ чисто математическихъ предпосылокъ, которыя попросту з а п р е щ а ю т ъ намъ принимать и описывать явленія такъ, какъ они намъ даны, и заставляютъ ихъ предварительно мысленно «передѣлать», сама физика и механика создаетъ цѣлый рядъ положеній, которыя ни въ коемъ случаѣ не могутъ быть разсмотрѣны, какъ «описанія» дѣйствительности, и безъ которыхъ однако не возможенъ ни одинъ механическій законъ. Что такое, напр., инерція, какъ не высшая аксіома динамики, постулатъ, создаваемый мышленіемъ, какъ предѣльный, идеальный случай, для того, чтобы на масштабѣ этого идеала можно бы было изучать законы движенія. Можемъ мы наблюдать случаи абсолютной косности въ природѣ?! Что такое центръ тяжести или точка приложенія силы? Все это—чистыя созданія мышленія, которымъ ничего не соотвѣтствуетъ въ нашемъ чувственномъ воспріятіи, все это лишь пріемы, посредствомъ которыхъ мы наши воспріятія превращаемъ въ физическіе объекты и которые создаютъ намъ возможность объективныхъ формулировокъ. Ни одна естественнонаучная теорія, говоритъ Кассиреръ, не относится непосредственно къ фактамъ, а всегда лишь къ идеальнымъ случаямъ, которые мы ставимъ на мѣсто этихъ фактовъ. Мы изслѣдуемъ законы толчка, принимая массы в п о л н ѣ эластичными; мы устанавливаемъ законъ распространенія давленія въ жидкостяхъ, создавая понятіе «совершеннаго состоянія» и т. д. Даже такіе эмпиристы, какъ W. Ostwald, соглашаются съ этимъ. «Такія экстраполяціи на идеальный случай,—говоритъ онъ,—являются обычно примѣняемымъ методомъ въ наукѣ... Мы стоимъ здѣсь такимъ образомъ передъ фактомъ, что многіе, и между ними наиболѣе важные, законы природы выставляются и имѣютъ значеніе для такихъ условій, к о т о р ы я н и к о г д а н е в с т р ѣ ч а ю т с я в ъ д ѣ й с т в и т е л ь н о с т и» [2]).

Мало того, самая з а д а ч а науки не можетъ быть выражена требованіемъ чистаго описанія. Природа безконечно разнообразна; въ каждомъ своемъ конкретномъ проявленіи она подчинена закону безпре-

[1]) Не имѣя возможности подробнѣе остановиться на этомъ сложномъ понятіи, мы отсылаемъ читателя къ трудамъ Когена, Наторпа и Гавронскаго. C o h e n: Die Infinitesimalmethode und ihre Geschichte. 1883. N a t o r p: Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften 1910. G a w r o n s k y: Das Urteil der Realität. D. 1910.

[2]) O s t w a l d. Grundriss der Naturphilosophie. (Reclam.) S. 55.

дѣльной «спецификаціи», чѣмъ глубже и точнѣе мы будемъ ее описывать, тѣмъ разнообразнѣе и хаотичнѣе она будетъ намъ являться; мы не упрощаемъ, а усложняемъ ее своимъ описаніемъ; это описаніе въ большинствѣ случаевъ лишено всякаго смысла, если оно не совершается въ цѣляхъ дальнѣйшаго объясненія. Задача же объясненія есть упрощеніе и переработка. Эта переработка идетъ настолько далеко и глубоко, что отъ непосредственной данности чувственнаго объекта не остается абсолютно ничего. Что общаго имѣютъ видимыя движенія Марса на небѣ, которыя Кеплеръ на основаніи наблюденій Тихо де Браге положилъ въ основу своихъ наблюденій, съ его дѣйствительной эллиптической орбитой? Какое сходство имѣетъ интерфикація эѳирныхъ волнъ съ чередованіемъ свѣтлыхъ и темныхъ полосокъ на днѣ свѣтовой камеры? Чувственное впечатлѣніе служитъ только исходнымъ пунктомъ, только указателемъ на дѣйствительный объектъ, который долженъ быть построенъ при помощи понятій и методовъ чистаго мышленія. Лишь это мышленіе «даетъ» намъ дѣйствительный объектъ. Уже Николай Кузанскій высказывалъ эту мысль [1]), а въ системѣ Спинозы она нашла свое законченное, классическое выраженіе «высшее, чего можетъ достигнуть опытъ, это заставить нашъ духъ мыслить объ истинныхъ сущностяхъ вещей» [2]). Эти «истинныя сущности» являются для него высшими научными законами міра [3]). Познаніе этихъ законовъ достигается исключительно путемъ чистаго мышленія лишь на основаніи эксперимента. Познаніе и представленіе суть двѣ несоизмѣримыя вещи [4]). Задача познанія заключается въ томъ, чтобы переработать и пересоздать міръ представленій въ объективную дѣйствительность [5]). Никогда чистое описаніе не можетъ удовлетворить требованіямъ и задачамъ научной переработки, ибо оно лишено математической формы [6]); если же оно принимаетъ эту форму, то оно перестаетъ быть чистымъ описаніемъ, ибо мнимыя и ирраціональныя количества, дифференціалы и интегралы, синусы и косинусы, явно не суть «описанія» эмпирически данной дѣйствительности.

Посмотримъ теперь, придерживается ли Авенаріусъ самъ своего

---

[1]) См. E. Cassirer. Erkenntnissproblem. B I, S. 60

[2]) «Sed summum quod (experientia) efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet». Письма Спинозы. Ep. X къ Simon de Vriesy

[3]) См. Cassirer, ibid. B II, s. 34. Ср. также: A. Wenzel, Die Weltanschauung Spinoza's (книга, которая въ корнѣ порываетъ съ традиціоннымъ пониманіемъ «схоластическаго» спинозизма). S. 66, 109, 287, 291 и мн. др.

[4]) A. Wenzel. Weltanschauung Spenoza's. S. 305 ff.

[5]) Ibid.

[6]) Cassirer. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. S 195.

ультраэмпирическаго требованія. Въ «человѣческомъ понятіи о мірѣ», поскольку дѣло идетъ о самыхъ общихъ философскихъ предпосылкахъ, онъ послѣдователенъ. Но какъ только онъ переходитъ къ построенію своей біомеханической теоріи, онъ явнымъ образомъ оставляетъ сферу чистаго описанія. Развѣ его система C, которую онъ опредѣляетъ какъ тѣ части центральной нервной системы, отъ которой непосредственно зависятъ психическія состоянія, развѣ эта система C есть эмпирическій фактъ? Развѣ намъ даны эти части и развѣ мы знаемъ, что таковыя вообще имѣются? Само понятіе «непосредственной зависимости» отдаетъ очень сомнительной метафизикой.

Далѣе, мы видѣли, что основными понятіями авенаріусовской біомеханики являются «жизнесохраненіе» (vitale Erhaltung) и «приспособленіе» (Anpassung); жизненный рядъ имѣетъ служебную функцію «поддержанія» органической системы. Согласуются ли всѣ эти понятія съ методомъ чистаго описанія?

Со временъ Дарвина біологія пользуется этими терминами, но рѣдко отдаетъ себѣ отчетъ въ ихъ характерномъ логическомъ строеніи.[1]) Это строеніе, т.-е. методика этихъ понятій, создана еще раньше Кантомъ, и съ тѣхъ поръ къ ней не прибавлено ни одного новаго слова. Жизнь слишкомъ разнообразна и сложна, чтобы къ ней можно было подходить съ механической точки зрѣнія; переплетеніе силъ и формъ энергіи достигаетъ въ организмѣ такого безконечнаго разнообразія, что съ точки зрѣнія механики должно казаться намъ хаосомъ. Однако, мышленіе настойчиво требуетъ превращенія всякаго хаоса субъективныхъ впечатлѣній въ космосъ объективныхъ опредѣленій; не находя возможности механически систематизировать явленія жизни, оно ищетъ *новыхъ средствъ и методовъ систематизаціи*. Этимъ новымъ методомъ оказывается для него понятіе *цѣли*. Только методологическая неясность понятій можетъ отрицать значеніе этой категоріи въ естествознаніи и утверждать, что въ вещахъ нѣтъ цѣли, что объективно все происходитъ по механическимъ законамъ и что понятіе цѣли есть остатокъ древняго миѳологическаго фетишизма. Это возраженіе есть продуктъ простого недоразумѣнія; біологія вовсе не должна объективировать свое понятіе цѣли въ телеологически дѣйствующія силы, какъ это дѣлалъ, напр., Аристотель. «Нѣтъ ничего абсурднѣе, нѣтъ ничего, что было бы болѣе несовмѣстимо съ методи-

---

[1]) Методологическая неясность предпосылокъ сказывается въ тенденціи къ исключительно механическому міросозерцанію такихъ крупныхъ біологовъ, какъ Геккель или Бючли.

ческимъ значеніемъ категоріи (цѣли), чѣмъ предразсудокъ, дѣлающій цѣль вещью» [1]). Цѣль не можетъ быть объективнымъ опредѣленіемъ вещей; она есть только субъективный методъ ихъ систематизаціи въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ механическіе регулятивы оставляютъ насъ безсильными. Познавая какой-нибудь органъ, мы не можемъ требовать его механической конструкціи, ибо онъ безконечно сложенъ; однако какой-нибудь принципъ синтетической связи его съ цѣлымъ организмомъ долженъ быть данъ; иначе онъ не является органомъ, а просто изолированнымъ объектомъ воспріятія; этотъ принципъ есть понятіе цѣли; мы «поняли», т. е. связали данный органъ съ понятіемъ цѣлаго, коль скоро мы указали его назначеніе. Этого назначенія нѣтъ объективно, мы причисляемъ его къ данному воспріятію, разсматривая его такъ, «какъ будто» (Kategorie des «Als ob») оно является членомъ телеологической системы. На основаніи этого принципа «формальной цѣлесообразности» вырабатываются всѣ основныя понятія біологіи,—понятіе организма, приспособленія, питанія и т. д. «Явленія роста... или инстинктивныя дѣйствія какого-либо животнаго, — говоритъ Махъ, — мы не можемъ въ настоящее время вывести только изъ дѣйствующихъ причинъ; однако они становятся намъ понятными изъ цѣли самосохраненія. Какія бы теоретическія сомнѣнія ни выставлялись противъ примѣненія понятія цѣли въ біологіи, было бы безусловно абсурдомъ въ такой области, гдѣ причинное разсмотрѣніе не даетъ достаточнаго разъясненія, оставлять неиспользованными тѣ нити, которыя предлагаетъ цѣлевое разсмотрѣніе»;—лишь благодаря этому разсмотрѣнію «органическое существо принимаетъ форму единаго, связнаго цѣлаго» [2]). Понятіе цѣли, слѣдовательно, получаетъ значеніе необходимаго «синтетическаго принципа» [3]), который не только не противорѣчитъ механическому міровоззрѣнію [4]), но въ частныхъ случаяхъ оказывается даже весьма для него плодотворнымъ; извѣстно, напр, что Гарвей пришелъ къ открытію движенія крови, исходя изъ проблематической цѣли сердца въ организмѣ. Посредствомъ этой категоріи созидается совершенно «новый родъ предметовъ» [5]),— организмы, индивидуумы, общества, государства [6]) и т. д. Всѣ эти объ-

---

[1]) H Cohen. Logik der reinen Erkenntniss. S. 304.

[2]) Mach. Die Analyse der Empfindungen S. 70

[3]) См. Sigwart. Logik. B. II, S. 251.

[4]) См. Cohen. Logik. S. 310. Sigwart. Logik § 78.

[5]) Cohen. Logik. S. 299.

[6]) Примѣненіе телеологической методики къ ученію объ обществѣ и государствѣ, см. Елинекъ: Общее ученіе о государствѣ. Спб. 1908.

екты суть продукты чистаго мышленія на основаніи кантовскаго принципа формальной цѣлесообразности. Ни правъ, ни государствъ, ни монархій, ни республикъ не существуетъ объективно въ механической природѣ; тамъ даны только движенія и ихъ системы. Всѣ эти біологическія и соціологическія понятія существуютъ только въ процессѣ научной, телеологической систематизаціи.

Мы видимъ такимъ образомъ, что и здѣсь—въ области біологіи—наука отнюдь не преслѣдуетъ цѣли чистаго описанія, а своеобразнымъ образомъ перестраиваетъ міръ, создавая изъ его объектовъ телеологическія единства и системы; біологическій предметъ «дается» намъ только въ понятіи организма, каковое понятіе является результатомъ сложнаго процесса мышленія;—утверждать о немъ эмпирическую данность является уже совершенно невозможнымъ, ибо онъ не только не данъ, но и по существу своему не можетъ быть данъ эмпирически; эмпирически данъ намъ въ крайнемъ случаѣ только весьма сложный механизмъ (что тоже, какъ мы видѣли, не правильно), но ужъ ни въ коемъ случаѣ не организмъ, ибо онъ есть только методическій принципъ.

«Жизненный рядъ» Авенаріуса отнюдь не является, съ этой точки зрѣнія, простымъ описаніемъ эмпирической данности; онъ является лишь абстрактной схемой жизни и созданъ какъ понятіе гипотетическаго средства для поддержанія системы С. Понятіе это можетъ имѣть научную цѣнность, но отнюдь не цѣнность описанія. Чистое описаніе можетъ имѣть значеніе лишь въ такихъ областяхъ, которыя ставятъ своей задачей простое ознакомленіе съ матеріаломъ, либо въ такихъ, въ которыхъ, по условіямъ познанія, грозитъ смѣшеніе объектовъ. Въ такомъ положеніи находится психологія; поэтому методъ и тенденціи чистаго описанія весьма важны и существенны въ этой области; и чѣмъ одностороннѣе они проводятся, тѣмъ плодотворнѣе оказывается ихъ вліяніе; прежде чѣмъ изучать и какъ либо объяснять психическіе феномены, мы должны освободить ихъ отъ тѣхъ совершенно постороннихъ элементовъ логики и этики, которые, по условіямъ познанія, стоятъ съ ними въ такой предательской близости и въ то же время по существу не имѣютъ съ ними рѣшительно ничего общаго. Мы видимъ въ этой изоляціи психологіи огромную заслугу Авенаріуса передъ чистой логикой,—заслугу, которая рѣдко принимается во вниманіе и обыкновенно игнорируется и забывается. Это происходитъ потому, что идея такой «чистой» психологіи не менѣе нова, чѣмъ идея самой чистой логики.

Однако, мы должны замѣтить, что точка зрѣнія Авенаріуса правильна лишь постольку, поскольку она касается исключительно психологіи и теряетъ все свое значеніе, поскольку становится принципіальной. Аве-

наріусъ правъ и оригиналенъ, примѣняя въ области психологіи методъ чистаго описанія; но онъ ошибается, представляя свою точку зрѣнія единственно правомѣрной и вообще отрицая возможность логическаго. Находя, что въ области психики мы всегда имѣемъ дѣло только съ преходящими чувствами—характерами и стараясь всѣ логическія понятія перевести на языкъ описательной психологіи, онъ забываетъ, что помимо реальнаго міра психическихъ переживаній имѣется еще другой міръ идеальныхъ логическихъ значимостей.

Принимать только міръ реальнаго бытія есть по существу противорѣчіе; ибо фактъ этого утвержденія указываетъ на нѣчто выходящее за предѣлы всякаго бытія и тѣмъ самымъ отрицаетъ свое содержаніе, реализмъ уничтожаетъ себя «смысломъ» своихъ собственныхъ утвержденій; ибо на «смыслъ» онъ претендуетъ; смыслъ же не есть реальное бытіе. Между его «словомъ» и его «дѣломъ» существуетъ безъ исходное противорѣчіе; фактомъ своего высказыванія онъ уже становится одной ногой въ тотъ міръ, который онъ отрицаетъ. Это есть міръ чистаго Логоса, царство истины и смысла. Не мистическій характеръ божественнаго Логоса и не метафизическое гипостазированіе его въ идею сверхъ-чувственнаго бытія разумѣемъ мы здѣсь; бытіе, хотя бы и сверхъчувственное, всегда остается бытіемъ и не выходитъ за предѣлы своей реальной объективности; но основаніе этой объективности, въ силу самого понятія основанія, не можетъ лежать въ ней самой, это основаніе есть ея законность, т.-е. значимость тѣхъ основоположеній, которыя дѣлаютъ ее реальнымъ бытіемъ; основаніе бытія лежитъ въ не-бытіи, въ понятіи,—въ понятіи числа и величины, силы и энергіи, субстанціи и функціи и мн. др. Система этихъ понятій построяетъ цѣлый міръ идеальныхъ предметовъ, лишь слабымъ и несовершеннымъ отраженіемъ которыхъ является наша чувственная природа; не понятіе отражаетъ и повторяетъ природу, но, наоборотъ природа является несовершеннымъ изображеніемъ понятія; ея предметы являются лишь частными случаями общихъ законовъ, т.-е. тѣхъ «вѣчныхъ вещей», про которыя Спиноза говорилъ, что безъ нихъ наши чувственныя вещи не могутъ ни существовать, ни быть мыслимы [1]).

Авенаріусъ не знаетъ другихъ предметовъ кромѣ реальныхъ объектовъ и реальныхъ процессовъ; не знаетъ и другихъ методовъ, кромѣ чисто реалистическаго; поэтому, онъ не замѣчаетъ, что его міръ населенъ чи-

---

[1]) «Haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint». Tractatus de intellectus emendatione. Стран. 31.

стыми понятіями и идеальными фикціями, какъ и всякій другой [1]). Въ силу того же реалистическаго предразсудка, онъ не замѣчаетъ и той коренной разницы, которая заключается между его психическимъ актомъ и объективнымъ содержаніемъ понятія или сужденія; онъ блистательно описываетъ процессъ и субъективный характеръ каждаго понятія, но совершенно забываетъ объ его объективномъ смыслѣ. Онъ разсматриваетъ каждое понятіе не съ его логической стороны, а лишь постольку, поскольку оно опредѣленнымъ образомъ модифицируетъ нашу психику, т.-е. по его реальному, практическому эффекту, какъ возможное звено въ причинной связи психическихъ явленій. Такимъ звеномъ ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть объективное содержаніе понятія; оно не входитъ въ цѣпь психическихъ явленій и не можетъ ихъ модифицировать; поэтому, оно не имѣетъ абсолютно никакого практическаго, жизненнаго значенія; для сохраненія индивида важенъ не λόγος, а ψυχή. Въ процессѣ жизни сама истина не нужна и не имѣетъ абсолютно никакого значенія; жизнью руководитъ лишь чувство истинности, которое столь же похоже на саму истину, какъ пятая симфонія на «Критику чистаго разума». Истина мертва для жизни; чувство же истинности имѣетъ огромное біологическое значеніе; мы видѣли, какую роль играетъ мышленіе въ процессѣ сохраненія органической энергіи. Въ такой перспективѣ истинность совпадаетъ съ біологической пригодностью. Мы видѣли, какъ идея этой пригодности руководитъ выборомъ міровоззрѣнія: естественное понятіе о мірѣ является единственно біологически жизнеспособнымъ,—слѣдовательно и единственно истиннымъ, т.-е. это не значитъ объективно истиннымъ, но единственно практически пріемлемымъ. Въ этомъ отношеніи Авенаріусъ близко подходитъ къ тому направленію, которое подъ именемъ прагматизма явилось къ намъ изъ Америки. Заключается оно въ томъ, что истинность любого теоретическаго положенія измѣряется его практическими слѣдствіями [2]). Истина, такъ же какъ право или рѣчь, не имѣетъ никакого значенія сама по себѣ [3]), и только въ процессѣ жизни, поскольку въ жизненно-положительномъ смыслѣ модифицируетъ наши поступки, пріобрѣтаетъ она смыслъ и важность; ея задача «привести» насъ отъ одного явленія къ другому [4]), т.-е. расширить область нашей реакціи тѣмъ

[1]) Всякая естественнонаучная теорія покоится на переплетеніи «дѣйствительныхъ» и «недѣйствительныхъ» элементовъ. См. Cassirer Substanz-und Funktionsbegriff. S 155.

[2]) William James. Der Pragmatismus. S. 28.

[3]) Ibid. S. 153

[4]) Ibid. S. 128.

своеобразнымъ актомъ, который Махъ называетъ органомъ расширеннаго зрѣнія. Направленіе это, несмотря на свою популярность, а можетъ быть именно благодаря ней, крайне туманно и сбивчиво, обладаетъ массою внутреннихъ противорѣчій, подчасъ комическихъ абсурдовъ[1]). Но въ немъ заключается одно здоровое зерно, которое, съ одной стороны, указываетъ на Ницше, съ другой—на Маха и Авенаріуса. Эта «здравая идея» прагматизма съ гораздо большею научностью и глубиной формулирована Авенаріусомъ въ его «Мышленіи міра согласно принципу наименьшей траты силъ», а Махомъ въ его извѣстной книгѣ «Анализъ ощущеній» и подробнѣе въ «Erkenntniss und Irrtum». Она заключается въ томъ, что психологически истина является могучимъ средствомъ въ борьбѣ за существованіе, а наука понимается, какъ наиболѣе цѣлесообразное или экономическое приспособленіе мыслей къ явленіямъ. Психологически истинность сужденія исчерпывается его практическимъ эффектомъ; тутъ могутъ быть два противорѣчивыхъ сужденія одинаково истинными, ибо оба сопровождаются безусловнымъ чувствомъ увѣренности. Въ области психологіи и біологіи имѣетъ смыслъ только такое разсмотрѣніе. Но дѣло въ томъ, что имѣется область, принципіально отличная отъ этихъ дисциплинъ, отрицаніе которой ведетъ къ разрушенію самихъ этихъ дисциплинъ. Это — область теоріи знанія и чистой логики, имѣющей дѣло съ идеальными объектами—«смыслами». Къ этимъ объектамъ, т.-е. къ самой истинѣ и знанію въ логическомъ смыслѣ, нельзя относиться, какъ къ реальнымъ объектамъ или временнымъ психическимъ процессамъ; смѣшеніе этихъ процессовъ съ объективнымъ смысломъ и значимостью понятія является и въ данномъ случаѣ источникомъ всего зла.«Видимость,—говоритъ Гуссерль,—будто въ лицѣ принципа сбереженія мы имѣемъ дѣло съ гносеологическимъ... принципомъ, обусловливается, главнымъ образомъ, смѣшеніемъ фактически даннаго съ логически идеальнымъ»[2]).

Въ своей упорной борьбѣ противъ психологическаго логизма Авенаріусъ теряетъ Логосъ изъ вида и впадаетъ въ психологизмъ. Не признавая и не зная другой истины и другого познанія, кромѣ тѣхъ, которыя лежатъ въ нашихъ чувствахъ, превращая истину въ чувство истинности, онъ лишаетъ разумъ всѣхъ логическихъ критеріевъ и фактически приводитъ его къ полнѣйшему теоретическому индифферентизму, каковымъ и является вышеупомянутый прагматизмъ, и даже къ скептицизму; ибо построить наше познаніе на біологическихъ основахъ зна-

[1]) Въ родѣ того, напр., что Pierce считаетъ «смысломъ» какого-либо положенія «тотъ способъ дѣйствій, который это положеніе вызываетъ».

[2]) Ed. Husserl. Logische Untersuchungen. B. I, стран. 17 русск. перевода.

читъ реально объяснить его, но отнюдь не обосновать; біологической пригодностью и состоятельностью какого-либо положенія отнюдь не обосновывается и не доказывается его логическая состоятельность. Построить истину и знаніе на «чувствѣ» или, что̀ еще хуже, на ихъ физіологическомъ происхожденіи, значитъ уничтожить и истину и знаніе, ибо ни то, ни другое не можетъ имѣть никакого «происхожденія».

Мы видимъ, что принципъ алогизма оказывается обоюдоострымъ. Насколько важное систематическое значеніе онъ имѣетъ, будучи ограниченъ въ своихъ притязаніяхъ, настолько гибеленъ оказывается онъ, коль скоро выходитъ за предѣлы своей приложимости. Цѣнность Авенаріуса велика, но и ошибки его не меньше [1]).

---

[1]) Считаемъ нужнымъ въ заключеніе указать въ общихъ чертахъ имѣющуюся литературу объ Авенаріусѣ. Капитальныхъ произведеній объ Авенаріусѣ мало. Подробное изложеніе его идей читатель найдетъ въ книгѣ Petzold'a, его послѣдователя и ученика: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 2 B. См. затѣмъ: Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus. Критическое изслѣдованіе его системы даетъ Ewald: R. Avenarius, als Begründer des Empirokritizismus. (Berl. 1905.) Далѣе можемъ упомянуть слѣдующее: Fr. Carstanjen. R. A—s biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie (München 1894) и Höffding: Moderne Philosophen (1905): S. 117—127. Кромѣ того, имѣется цѣлый рядъ статей въ различныхъ журналахъ: 1) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. R. Willy: Bemerkungen zu R. A—s Kritik d.-r. Erf (1892), 16, S. 206—119; его же: Das erkenntnistheoretische Ich und natürliche Weltbegriff (1894), 18, S. 1—28; его же: Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt (1896), 20, S. 55—86, 191—224, 261—301. W. Schuppe: Bestätigung des naiven Realismus. Offener Br an Herrn Prof. D-r Avenarius (1893) 17, S. 364—388. 2) Philos Stud Wundt: Ueber naiven und kritischen Realismus. (1896). 13, S. 1—106. 3) Archiv fur syst Philosophie IV (1898), s. 1—31, 129—159, 336—363. Em. Koch: R. Av—s Kritik d. r. Erf. На русскомъ языкѣ можно ознакомиться съ Авенаріусомъ по работѣ Викторова., М. 1909. См. также статью проф. Челпанова: Авенаріусъ и его школа въ «Философскихъ изслѣдованіяхъ, обозрѣніяхъ и пр.» т. I, вып. 2-й.

Очеркъ конкретнаго спиритуализма Л. М. Лопатина.

Статья М. М. Рубинштейна (Москва).

11 декабря 1911 г. Московское Психологическое Общество торжественно отпраздновало тридцатилѣтній юбилей ученой и литературной дѣятельности Льва Михайловича Лопатина. Въ рѣчахъ на этомъ торжествѣ справедливо отмѣчали, что это праздникъ русской философіи. Собрались люди всѣхъ направленій включительно до тѣхъ, противъ кого горячо боролся юбиляръ, чтобы выразить свое признаніе большому философскому таланту и заслугамъ юбиляра передъ развитіемъ философской мысли въ Россіи. Лучшее чествованіе философа какъ и вообще ученаго это изученіе его трудовъ, руководимое сознаніемъ значительности ихъ, стремленіе разобраться въ ихъ цѣнности, въ ихъ историческомъ мѣстѣ, чтобы помочь кроющимся въ нихъ мыслямъ разлиться широкимъ оплодотворяющимъ потокомъ. Поэтому мы считаемъ себя въ правѣ смотрѣть на эту статью какъ на искренній привѣтъ почтенному ученому.

Мы, конечно, должны съ первыхъ шаговъ отказаться отъ мысли въ короткомъ очеркѣ исчерпать все богатое идейное содержаніе капитальнаго труда Л. М. или дать исчерпывающую критику его основныхъ положеній. Volens-nolens приходится ограничиться въ изложеніи его мыслей общими контурами, а въ критической части отмѣтить только то немногое, что обращено къ намъ наиболѣе важной стороной съ точки зрѣнія философской злободневности. Надо надѣяться, что за коротенькими набросками, посвященными Л. М., послѣдуетъ основательное изслѣдованіе, въ которомъ несомнѣнно чувствуется настоятельная нужда. Для насъ нѣтъ сомнѣнія, что и у Л. М.—въ особенности при томъ темпераментѣ, съ какимъ онъ реагировалъ и реагируетъ на текущую философскую жизнь,—есть своя—хотя бы и не особенно замѣтная—линія развитія. Самъ авторъ, указывая на значительность пережитого періода [1]) и на

[1]) Предисловіе ко 2 изд. I. т. стр. V и сл.

важныя перемѣны въ своихъ взглядахъ, тѣмъ не менѣе подчеркиваетъ «я всецѣло остался при своемъ прежнемъ міросозерцаніи». Хотя Л. М. видитъ измѣненія не въ томъ, что сказано, а только въ томъ, какъ оно сказано, мы все-таки на основаніи историческаго опыта въ правѣ предполагать, что, можетъ быть, эти измѣненія отозвались отчасти и на содержаніи. Во всякомъ случаѣ и самъ авторъ и суть дѣла побуждаютъ обратиться къ основному труду Л. М., тѣмъ болѣе, что въ коротенькой статьѣ немыслимо охватить всѣ стороны вопроса и намѣтить не голословно, а обоснованно линію развитія по существу, которую самъ авторъ даннаго міросозерцанія рѣшительно отклоняетъ. Такимъ образомъ я въ моемъ изложеніи опираюсь главнымъ образомъ на «Положительныя задачи философіи», при чемъ въ интересахъ объективности, гдѣ возможно, я буду прибѣгать къ дословнымъ цитатамъ.

«Положительныя задачи философіи», основной трудъ Л. М. распадается на 2 части: первая критикой, тщательнымъ анализомъ господствовавшихъ во время возникновенія этого труда философскихъ системъ расчищаетъ путь къ положительной собственной теоріи; вторая часть излагаетъ эту теорію; въ первой части обосновывается субъективная необходимость метафизики, во второй—ея объективная необходимость и возможность. При этомъ необходимо подчеркнуть, что хотя многіе изъ критикуемыхъ Л. М. теорій уступили свои позиціи другимъ, тѣмъ не менѣе эта часть крайне важна для уясненія взглядовъ Л. М., въ особенности того пути, какимъ онъ шелъ. Кромѣ того, одинъ изъ отдѣловъ именно III пріобрѣтаетъ прямо жгуче современный интересъ въ виду того, что въ немъ Л. М. занимаетъ ярко освѣщенную позицію по отношенію къ религіозно-философскимъ вопросамъ и религіозно-философскому теченію.

II.

Фихте говоритъ: какую философію выберешь ты, это зависитъ отъ того, что за человѣкъ ты. Это глубоко проницательная мысль приходитъ въ голову, какъ только мы зададимся вопросомъ объ исходномъ пунктѣ философствованія Л. М. Тутъ натура этого мыслителя сказалась съ необычайной яркостью и выявила цѣлый рядъ сокровенныхъ мотивовъ, которые красной нитью проходятъ черезъ всѣ труды Л. М. и опредѣляютъ направленіе его мышленія. Весь укладъ мысли Л. М.—рѣзко очерченнаго метафизическаго характера, и его духовные запросы повелительно указываютъ ему въ сторону идеалистической метафизики. Метафизическія трансцендентныя допущенія, которыхъ онъ добивается, это «реальность

нашего собственнаго я», реальность чужого одушевленія, какая-то реальность независимаго отъ насъ физическаго міра и какая-то внутренняя связь во всемъ существующемъ, независимо отъ нашей мысли и нашего субъективнаго сознанія [1])—безъ этихъ допущеній по Л. М. нельзя жить и нельзя мыслить. Та же мысль встрѣчаетъ насъ и въ введеніи ко II тому «Положительныхъ задачъ философіи». Оно особенно ярко показываетъ намъ, съ какой непоколебимой вѣрой въ смыслъ міра приступаетъ Л. М. къ своимъ теоретическимъ выкладкамъ. Уже бѣглое знакомство съ трудами Л. М. убѣждаетъ, что не теорія породила эту вѣру, а сама она въ значительной степени родилась изъ этой вѣры. Если Кантъ провозгласилъ приматъ практическаго разума теоретически, на истинно нѣмецкій ладъ, то въ Россіи и у русскихъ этотъ приматъ сказывается въ видѣ мощнаго фактическаго рычага во всѣхъ ихъ размышленіяхъ, въ томъ числѣ и у Л. М. Показавъ всю жизненную необходимость этого фактора, Л. М. спрашиваетъ [2]): «въ современномъ научномъ міросозерцаніи можно ли почерпнуть какое-нибудь оправданіе для прирожденной человѣку вѣры въ нравственный міропорядокъ? Не трудно замѣтить, какое огромное разстояніе раздѣляетъ въ этомъ отношеніи наши научныя понятія о дѣйствительности отъ нашихъ субъективныхъ чаяній». Л. М. съ горечью констатируетъ, что прежнія основыя начала оказались въ наше время сдвинутыми на мѣсто какихъ-то производныхъ понятій. Богъ, душа, безсмертіе, личность и ея жизнь, смыслъ міра—все это оказалось на философскихъ задворкахъ; не они объясняютъ, а ихъ объясняютъ, и уже эта вводная мысль не оставляетъ ни на минуту сомнѣнія, на чьей сторонѣ симпатіи Л. М. Передъ взоромъ Л. М. витаетъ прежнее положеніе философіи какъ царицы наукъ, и онъ съ грустью указываетъ на то, что «въ прежнія времена философія, не смотря на несомнѣнную фантастичность своихъ отдѣльныхъ предположеній, сплошь и рядомъ вдохновляла науку, предвосхищая ея теоріи и открытія... она шла впереди науки и нерѣдко освѣщала ей путь. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло теперь: философія болѣе всего боится что-нибудь измѣнить и прибавить къ тому, что признала наука» [3]). Межъ тѣмъ эта наука не только не даетъ всего, но неудовлетворенными остаются, пожалуй, самые интимные запросы развитаго человѣческаго самосознанія. А философія, утративъ вѣру въ свои силы, жалкая и изнеможденная плетется въ хвостѣ этого движенія, какъ истая служанка новой госпожи, положи-

---

[1]) Предисловіе ко 2-му изд I т , стр. XII.

[2]) II, стр. 11.

[3]) Сборникъ: Статьи и Рѣчи, стр 89.

тельной науки, усматривая свою задачу только въ одномъ: въ оправданіи основъ механическаго міросозерцанія. «Міръ эстетически и нравственно безсмысленный и человѣкъ, почему-то страдающій отъ этого безсмыслія и однако самъ представляющій только эфемерную форму безцѣльнаго взаимнаго переталкиванія физическихъ атомовъ—вотъ окончательный результатъ механической философіи [1])». А мы говоримъ: пессимизмъ пережитъ, Шопенгауэръ, Гартманъ отошли въ область исторіи. Что же можетъ быть безрадостнѣе этого взгляда! И рѣчи о добрѣ, объ идеалахъ, о нравственномъ достоинствѣ человѣка и т. д. звучатъ убійственной ироніей, когда передъ глазами неумолимо стоитъ безпросвѣтная картина бездушнаго чудовища, именуемаго міромъ. Въ безсмысленномъ мірѣ не можетъ быть осмысленной жизни,—таковъ выводъ изъ этого міросозерцанія, отрѣзывающій въ сущности нить жизни личности. И результатъ этотъ есть плодъ рабскаго слѣдованія философіи за положительной наукой. Освободите свою мысль отъ этихъ добровольно надѣтыхъ оковъ и передъ вами откроется міръ, полный смысла, значенія и духовности. Тогда вся жизнь личности и міра окрасится въ иной цвѣтъ.

Это введеніе во II томъ, излагающее какъ бы эмоціональные и симпатическіе мотивы мышленія Л. М. и аппеллирующее собственно ad hominem, къ нашему личному чувству и нравственнымъ запросамъ, производитъ прямо неотразимое впечатлѣніе. Нѣтъ сомнѣнія, что тутъ Л. М. затрагиваетъ самыя дорогія струны человѣческой души, съ захватывающей полнотой и яркостью выдвигаетъ дѣйствительныя, самыя завѣтныя думы всякой развитой личности. Интересно отмѣтить уже тутъ глубокое сродство, несомнѣнно существующее между Л. М. и нѣмецкимъ мыслителемъ Лотце. Это сродство, насколько намъ извѣстно, никѣмъ неотмѣчавшееся, проявляется съ особенной полнотой именно въ сферѣ задушевныхъ чаяній, руководившихъ думами обоихъ мыслителей. И Лотце сѣтуетъ на апологетовъ т. н. положительной науки и знанія за игнорированіе запросовъ души (Gemüts). Все предисловіе къ «Mikrokosmus» дышетъ тѣмъ же настроеніемъ жажды гармоничнаго міра. И у Лотце это не только вводная мысль, но и всепроникающая, доминирующая надъ всѣмъ идея. По глубокому убѣжденію Лотце мы не въ правѣ разсматривать научную теорію, какъ нѣчто абсолютно законченное, обособленное, отъ чего нѣтъ никакихъ связующихъ нитей къ запросамъ души. Наоборотъ, первый толчокъ исходитъ по Лотце всегда изъ глубины этого первоисточника и пресловутый раздоръ науки и философіи питается просто преждевременнымъ окончаніемъ изслѣдованія области чувственнаго; Лотце

[1]) II, стр. 15.

не сомнѣвается, какъ и Л. М., что доведенное до конца это изслѣдованіе приведетъ къ признанію сверхчувственнаго. Но это гармоничное пониманіе міра достигается не частичными уступками, а тѣмъ, что мы уяснимъ, насколько подчиненное положеніе занимаетъ то назначеніе, которое долженъ выполнить механизмъ въ строеніи міра. Съ тѣми же мыслями мы встрѣчаемся и въ «Medizinische Psychologie». Такое сродство замѣчается не только въ области этихъ практическихъ двигательныхъ пружинъ мышленія обоихъ философовъ, но, далѣе, они во многомъ сходятся и въ области теоретическихъ разсужденій.

Л. М., руководимый этими мотивами, прежде всего протестуетъ противъ абсолютированія знанія положительныхъ наукъ,—грѣхъ, въ которомъ по его мнѣнію повинны не только эмпиристы, но и кантіанцы. Указавъ на то, что положительное знаніе выростаетъ на почвѣ индукціи, какъ своего коренного метода, Л. М. приходитъ къ выводу, что въ индуктивныхъ обобщеніяхъ мы все время вращаемся въ кругѣ простыхъ явленій, а въ строгомъ смыслѣ слова явленія могутъ имѣть только одно значеніе, именно—состояній нашей души. Такимъ образомъ на этомъ пути мы неизбѣжно приходимъ къ выводу, что всякая философія индуктивнаго характера можетъ признавать только одну дѣйствительность—«измѣненія нашей души, а также приблизительныя обобщенія ихъ послѣдовательности и сосуществованія» [1]). Но увѣренность въ существованіи чужого я, въ бытіи другихъ существъ, въ безконечномъ разнообразіи міра внѣ насъ убѣждаетъ насъ въ ложности и ненужности этого добровольно налагаемаго на себя ограниченія и пробиваетъ брешь въ субъективномъ мірѣ въ сторону признанія объективнаго, независимаго отъ насъ міра.

Такъ какъ опытъ оказывается не въ силахъ вывести насъ за предѣлы этого заколдованнаго круга, то намъ остается одно,—обратиться къ двумъ старымъ протореннымъ дорогамъ: или къ умозрительному пути раціональной онтологіи или же къ вѣрѣ, которая даетъ въ актѣ непосредственнаго усвоенія знаніе сверхъопытныхъ основъ бытія. Но второй путь знанія непригоденъ: онъ смутенъ, произволенъ, неубѣдителенъ для другихъ, и такимъ образомъ остается пойти путемъ раціональной онтологіи, такъ какъ «искать философской истины можно только въ умозрѣніи». [2]) «Эмпирическій принципъ, раскрытый до конца, не опирающійся ни на какое содѣйствіе началъ умозрительныхъ, приводитъ... къ неизбѣжному отрицанію знанія и скептицизму» [3]).

[1]) I, стр. 429
[2]) I, стр. 431.
[3]) II, стр. 2.

Но, можетъ быть, есть еще иной путь? Можетъ быть, можно удовлетворить тѣ же запросы на почвѣ критически претвореннаго неполнаго эмпиризма? Критикѣ послѣднихъ философскихъ теченій Л. М. посвятилъ много вниманія, особенно за послѣдніе годы своей дѣятельности. Развитіе нѣмецкой философіи послѣ Канта Л. М. называетъ процессомъ, богатымъ блестящими подробностями, но ложнымъ въ самомъ ядрѣ уже по одному тому, что въ основѣ его лежитъ теорія разума Канта, съ точки зрѣнія Л. М. «совершенно непримиримая съ истинной природой нашего ума и безпочвенная психологически». Это развитіе Л. М. считаетъ просто болѣзненнымъ.

Критикуя современныя философскія теченія кантіанскаго направленія, Л. М. выявляетъ на когеніанской разновидности основной по его мнѣнію грѣхъ современной философіи критицизма, а именно, что она кружится въ какомъ-то порочномъ кругѣ. «трансцендентальныя условія науки обосновываютъ ея достовѣрность, но въ свою очередь сами принимаются изъ-за этой достовѣрности и ею оправдываются, такъ какъ въ ней заранѣе убѣждены» [1]). Но противорѣчія идутъ гораздо глубже. Полемизируя съ имманентистами, Л. М. указываетъ на то, что, утверждая данность или заданность чего-либо, мы тѣмъ самымъ объявляемъ его независимымъ отъ насъ и съ первыхъ же шаговъ вынуждены нарушать свой собственный основной принципъ имманентности. Имманентная точка зрѣнія мыслима по Л. М. послѣдовательно только для intellectus archetypus, потому что она требуетъ, чтобы объектъ мысли не только «сознавался, но и всецѣло создавался нашей мыслью». Между тѣмъ имманентисты не доказали самаго главнаго, что наши мысли замкнуты и что въ нихъ нѣтъ ничего, кромѣ субъективныхъ переживаній, да и никогда не смогутъ доказать этого, такъ какъ это противорѣчило бы всей природѣ нашихъ умственныхъ процессовъ. «Всякая мысль относится къ чему-нибудь, къ какому-нибудь содержанію... Въ этомъ отношеніи наша мысль всегда обращается съ т р а н с ц е н д е н т н ы м ъ ей, съ тѣмъ, что лежитъ за предѣлами ея субъективной переживаемости. Не видѣть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слѣпота», говоритъ Л. М. [2]), страннымъ образомъ отожествляя здѣсь транссубъективное[3]) съ трансцендентнымъ.

Мы здѣсь подошли къ одному вопросу, который заставляетъ насъ на моментъ прервать самое изложеніе взглядовъ Л. М., чтобы отмѣтить

---

[1]) Статьи и рѣчи, стр. 92.

[2]) Статьи и рѣчи, стр. 97.

[3]) Такъ какъ понятіе транссубъективнаго можно истолковывать въ различномъ смыслѣ, наприм., въ смыслѣ Фолькельта, Гартманна и т д , то необходимо подчеркнуть, что я беру его въ его непосредственномъ значеніи.

одно странное недоразумѣніе. Отождествивъ транссубъективное съ трансцендентнымъ, Л. М. энергично настаиваетъ на томъ, что [1]) «имманентизмъ логически мыслимъ лишь въ формѣ чистаго солипсизма, а тогда ясно еще и другое: проблема дѣйствительности никакъ не рѣшается въ границахъ одной гносеологіи». Принципіальный вопросъ о внутренней связи и взаимномъ отношеніи всѣхъ вещей, о чужомъ я, рѣшается только на почвѣ онтологіи. При такихъ условіяхъ нѣтъ ничего удивительнаго въ утвержденіи, что міръ кантіанцевъ-имманентистовъ всѣхъ толковъ это *ихъ* представленіе, что на бѣдныхъ адептовъ запада и Канта сыпятся такъ щедро обвиненія въ солипсизмѣ. Странно только, что такія обвиненія слышатся изъ устъ Л. М.; странно, что у насъ все еще приходится подчеркивать, что Кантъ и кантіанцы отрицаютъ трансцендентное (внѣопытное) бытіе, но никогда и не думали отрицать транссубъективнаго. Можно конечно спорить по поводу того, въ правѣ ли мы пользоваться понятіемъ «сознанія вообще», но непростительно отождествлять его съ личнымъ сознаніемъ, а безъ этого отождествленія немыслимо и отождествленіе признаваемаго всѣми транссубъективнаго съ отрицаемымъ многими трансцендентнымъ. Когда Л. М. говоритъ [2]): «*о трансцендентныхъ* допущеніяхъ и предположеніяхъ знанія, трансцендентныхъ не въ смыслѣ признанія чего-нибудь непремѣнно отличнаго отъ міра, внѣшняго ему, а въ болѣе простомъ и гораздо болѣе широкомъ значеніи того, что различается отъ нашихъ субъективныхъ переживаній въ ихъ фактической наличности, т.-е. отъ нашихъ ощущеній и воспріятій, отъ нашихъ желаній и мыслей, отъ нашихъ понятій и сужденій,—какъ нѣчто данное независимо отъ нихъ», то, вѣдь, ни у Канта, ни у кантіанцевъ нѣтъ никакого повода бороться противъ этого трансцендентнаго, потому что по кантовской и кантіанской терминологіи это не трансцендентное, а транссубъективное. И только недоразумѣніемъ можно объяснить себѣ, что этотъ странный взглядъ раздѣляется такимъ мыслителемъ, какъ Л. М.

Въ общемъ выводѣ получается слѣдующее· міръ непосредственный слагается у Л. М. изъ опыта, съ одной стороны, и умозрительныхъ началъ, съ другой. Міръ критицистовъ слагается изъ того же опыта и сверхсубъективныхъ апріорныхъ формъ. На первый взглядъ можетъ показаться, что тутъ разница только въ названіи, но въ дѣйствительности тутъ имѣется глубокое важное различіе. Это апріорное объяснимо для Л. М. только, какъ отблескъ абсолютнаго неопытнаго бытія, для насъ— это a priori въ его необходимости и общеобязательности понятно только,

---

[1]) Статьи и рѣчи, стр 103.

[2]) I, стр. XII.

какъ организація разума въ направленіи независящей отъ насъ формы. И тамъ, и тутъ *независимое* отъ субъекта, но у Л. М. это апріорное служитъ мостикомъ, переводящимъ насъ въ традиціонный метафизическій міръ вещей въ себѣ, у критицистовъ оно объяснимо гносеологически. И наличность этого a priori примиряетъ Л. М. до нѣкоторой степени съ Кантомъ. Феноменализмъ Канта Л. М. признаетъ болѣе устойчивымъ и твердымъ, но «не говоря уже о чистой гипотетичности его важнѣйшихъ положеній, признаваемый Кантомъ фактъ совершеннаго совпаденія между частнымъ содержаніемъ эмпирическаго матеріала и априористическими требованіями нашего ума, хотя этотъ матеріалъ доставляется извнѣ и самъ по себѣ ничего общаго съ какими бы то ни было законами нашего сознанія не имѣетъ,—является въ его философіи такимъ камнемъ преткновенія, о который неизбѣжно должны разбиться всѣ попытки яснаго анализа». Для устраненія этого противорѣчія по Л. М. можно искать или сближенія бытія и мышленія или же сблизиться съ эмпириками «чрезъ превращеніе апріорныхъ формъ разума въ продуктъ психической организаціи человѣчества, образовавшейся подъ вліяніемъ опытовъ, которые накоплялись въ цѣломъ рядѣ поколѣній», а это гибель апріоризма [1]). Такимъ образомъ уйти отъ безысходнаго иллюзіонизма можно только, открыто и безповоротно вступивъ на почву раціональной онтологіи.

Но тутъ насъ встрѣчаетъ сомнѣніе съ его правами. Л. М. справедливо отклоняетъ безысходное сомнѣніе, абсолютный скептицизмъ, такъ какъ онъ и практически, и теоретически разлагается своей внутренней противорѣчивостью и становится совершенно немыслимымъ. Это даетъ намъ безусловное право не считаться съ нимъ. Но есть другое сомнѣніе, блестяще зарекомендовавшее себя въ философіи Декарта. Оно повелительно требуетъ провѣрки нашихъ познавательныхъ силъ и нашего познавательнаго пути. Необходимо показать, что умозрительное знаніе не есть дѣтище одного только желанія, но что оно дѣйствительно возможно. И Л. М., какъ мы видѣли, съ первыхъ шаговъ глубоко убѣжденный въ возможности умозрительнаго знанія и наличности его объекта, видитъ себя вынужденнымъ пойти именно этимъ путемъ анализа знанія. Тутъ возможно, какъ показываетъ исторія новой философіи, два пути: докантовская философія шла путемъ психологическаго анализа познанія, съ Кантомъ и послѣ него возникаетъ гносеологія въ чистомъ смыслѣ, которымъ полагается по существу рѣзкая грань между ней и психологіей. И вотъ Л. М. съ обычной для него прямотой и опредѣленностью напра-

[1]) II, стр. 19.

вляется по первому пути. Какъ было уже отмѣчено раньше, Л. М. считаетъ однимъ изъ основныхъ недостатковъ теоріи разума Канта, что она психологически необоснована и вполнѣ понятно, что онъ обращаетъ особое вниманіе именно на прочное психологическое обоснованіе своей собственной теоріи.

Первымъ такимъ этапомъ на пути къ доказательству возможности и дѣйствительности умозрительнаго знанія является анализъ «различныхъ видовъ сужденій». Возражая Миллю и ассоціативному объясненію сужденій, Л. М. настаиваетъ на наличности въ нашихъ сужденіяхъ активнаго элемента, на томъ, что нашему уму принадлежитъ въ данномъ случаѣ безусловно активная роль. Строго говоря, различію объекта и его признаковъ, необходимаго для акта сужденія, «нѣтъ реальнаго соотвѣтствія въ непосредственно ощутимыхъ отношеніяхъ нашихъ воспріятій между собою. Съ этой точки зрѣнія Кантъ имѣлъ полное основаніе разсматривать познавательный процессъ не какъ повтореніе, а какъ нѣкоторое претвореніе эмпирическаго матеріала» [1]). Это показываетъ, что центръ тяжести въ сужденіи перемѣщается изъ ассоціативныхъ связей представленій и ихъ перестановки въ опредѣленное отношеніе къ нимъ нашей мысли, и чѣмъ отвлеченнѣе становится мысль, тѣмъ больше отступаетъ на второй планъ элементъ представленія и тѣмъ ярче выдѣляется «непредставляемый (такъ сказать, сверхчувственный) моментъ, устанавливающій весь смыслъ сужденія» [2]), тѣмъ полнѣе сказывается умопостигаемый элементъ нашего мышленія.

Но Л. М. идетъ дальше. Нашъ умъ не только активенъ, но и номиналистическое объясненіе мышленія, по которому оно связано единичными представленіями, несостоятельно. Содержаніе мыслительныхъ процессовъ нашего ума далеко не исчерпывается простымъ повтореніемъ воспріятій, данныхъ опытомъ, наоборотъ,—въ каждомъ сужденіи обнаруживаются при внимательномъ разсмотрѣніи или прямо сверхчувственныя идеи, или по меньшей мѣрѣ сверхувственные элементы, которые мы съ полнымъ правомъ противопоставимъ представленіямъ. Наличность такихъ идей и элементовъ стоитъ очевидно въ прямой связи съ активной ролью нашего ума въ актахъ сужденія. Этотъ agens открываетъ намъ вниманіе, о которомъ Л. М. говоритъ [3]): «Присущая нашему духу сила вниманія—вотъ послѣдній и таинственный источникъ внутренней разумности нашихъ познавательныхъ операцій». Тутъ Л. М. могъ бы сослаться на поучительный примѣръ Вундта, у котораго апперцепція

[1]) II, стр. 34.
[2]) II, стр. 37.
[3]) II, стр. 41.

сначала почти отожествлялась съ вниманіемъ, а затѣмъ по мѣрѣ перевѣса интереса къ отвлеченной сторонѣ мышленія (см. его Логику) принимала все болѣе сбивчивую отвлеченную форму, направленную именно въ сторону активности, такъ какъ и Вундтъ очевидно усматривалъ въ немъ до нѣкоторой степени «таинственный источникъ внутренней разумности нашихъ познавательныхъ операцій». Вниманіе по Л. М. и есть та сила, которая даетъ намъ возможность вырваться изъ оковъ чувственныхъ воспріятій и подмѣтить въ объектахъ кроющіяся въ нихъ идеальныя опредѣленія.

Такимъ образомъ на основѣ этого анализа Л. М. приходитъ къ рѣшительному отклоненію номинализма-субъективизма, такъ какъ «гипотеза чистой субъективности разума абсолютно немыслима по своимъ кореннымъ требованіямъ» [1]), а это обозначаетъ, что для Л. М. существуютъ не только какъ для Канта апріорныя понятія, но эти понятія «находятъ дѣйствительное соотвѣтствіе въ познаваемыхъ объектахъ» и при томъ добавимъ мы, со стороны ихъ дѣйствительной сущности. Такимъ образомъ, дѣйствительный и цѣнный багажъ нашего духа составляютъ эти непредставляемые сверхчувственные элементы, такъ какъ они даютъ ему умозрительное содержаніе, а съ нимъ и знаніе истинной дѣйствительности.

Это указаніе на активность нашего духа образуетъ несомнѣнно въ воззрѣніяхъ Л. М. важный этапъ его мышленія. Настаивая на дѣятельномъ участіи ума въ образованіи сужденій, Л. М. приходитъ къ выводу, что первое общее условіе познавательной дѣятельности нашего ума «состоитъ въ постоянномъ присутствіи нѣкоторыхъ чисто волевыхъ актовъ, безъ которыхъ всякій процессъ мысли неизбѣжно обращается въ безотчетныя грезы воображенія» [2]). Л. М. считаетъ правильнымъ говорить въ данномъ случаѣ о волевыхъ актахъ, такъ какъ только понятіе воли приложимо для обозначенія дѣятельной силы духа, которой Л. М. придаетъ основное значеніе. Такъ какъ разумъ или духъ нашъ выполняетъ въ данномъ случаѣ активную роль, то акты его мы въ правѣ разсматривать, какъ творческіе: «въ созданіи нашихъ умственныхъ концепцій о вещахъ мы дѣйствительно имѣемъ дѣло съ творчествомъ особаго рода»[3]). И чѣмъ дальше—въ сторону этихъ умственныхъ концепцій, этихъ «твореній» нашего духа, тѣмъ больше возможности выявленія на данномъ сужденіи принципа непосредственной очевидности, тѣмъ выше достовѣрность, такъ что безусловной достовѣрностью и всеобщностью могутъ

[1]) II, стр 45.
[2]) II, стр. 46
[3]) II, стр. 47

обладать только наши «идеальныя или идейныя сужденія», а эмпирическія лишены какъ безусловной достовѣрности, такъ и полной всеобщности. И то и другое есть только въ умопостигаемомъ. «Итакъ, прежде всего въ жизни нашего собственнаго духа мы имѣемъ неистощимый матеріалъ для сужденій, которыя можно назвать идеально-реальными, потому что въ нихъ самоочевиднымъ отношеніямъ сознаваемыхъ фактовъ отвѣчаетъ ихъ самоочевидная реальность» [1]). Въ этомъ различномъ достоинствѣ эмпирическихъ и идеально-реальныхъ сужденій возрождается выставленное Лейбницемъ подраздѣленіе истинъ на фактическія и вѣчныя. Лейбницъ вообще близокъ и симпатиченъ Л. М., хотя эта близость у насъ была несомнѣнно переоцѣнена и не совсѣмъ правильно истолкована; но къ этому вопросу мы вернемся позже. Эти истины и составляютъ настоящій объектъ онтологіи.

Вполнѣ естественно, что, говоря о вѣчныхъ истинахъ или идеальныхъ, какъ ихъ называетъ Л. М., наша мысль направляется на математику, приковывавшую къ себѣ вниманіе мыслителей всѣхъ временъ абсолютной достовѣрностью и общезначимостью своихъ сужденій. Даже старый Платонъ не могъ уйти отъ соблазна вступить на путь математизирующаго мышленія. И Л. М., не будучи, по его собственнымъ словамъ, математикомъ-спеціалистомъ, тѣмъ не менѣе не считаетъ возможнымъ обойти молчаніемъ эту дисциплину. Онъ видитъ въ ней какъ бы эмпирическое, фактическое доказательство возможности и существованія умозрительныхъ положеній, вѣчныхъ или идеальныхъ истинъ. Въ этомъ вопросѣ Л. М., какъ и надо было ожидать, стремится прежде всего занять опредѣленную позицію по отношенію къ тому обоснованію условій математическаго знанія и его непреложности, которое далъ Кантъ. И Л. М. видитъ въ ученіи Канта о пространствѣ и времени очень важное открытіе, преградившее разъ навсегда путь къ догматическому превращенію этихъ формъ нашего созерцанія въ абсолютныя качества вещей внѣ насъ. Въ этомъ согласіи съ Кантомъ, конечно, нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ метафизической спиритуализаціи міра, къ которой стремится Л. М., пространство и время какъ абсолютныя реальности положили бы прямо непреодолимыя препятствія, и потому апріоризмъ для Л. М. самъ по себѣ долженъ представлять большой шагъ впередъ. Это особенно ярко сказалось въ томъ, что, одобривъ позицію Канта—хотя и не во всемъ,—Л. М. видитъ апріорные элементы не только въ области формъ, но и содержаніе съ его точки зрѣнія по существу дѣла не лишено этихъ апріорныхъ элементовъ. «Основныя различія нашихъ ощущеній не менѣе простран-

[1]) II, стр. 53 и сл

ственныхъ и временныхъ опредѣленій наблюдаемыхъ феноменовъ выражаютъ изначальные способы нашего воспринимающаго существа отвѣчать на внѣшнія возбужденія. Эти способы не суть порожденія опыта, но условія его возможности, потому что всѣ вещи доступны для нашего воспріятія лишь настолько, насколько онѣ отразились въ свойственныхъ намъ ощущеніяхъ» [1]). Объяснить чувственное разнообразіе всего воспринимаемаго нами можно только специфическими способностями нашего духа именно такъ, а не иначе реагировать на раздраженія, идущія изъ внѣшняго міра. Духъ нашъ ничего не можетъ воспринять внѣ пространства и времени, но онъ также не можетъ воспринять внѣшній міръ, не окрасивъ его въ опредѣленный цвѣтъ, не наполнивъ звуками, запахами, вообще чувственными качествами. «Эти качества въ своихъ специфическихъ особенностяхъ представляютъ всецѣлое созданіе духа» [2]), говоритъ Л. М., окончательно порывая съ Кантомъ и приближаясь къ точкѣ зрѣнія Беркли,—того мыслителя, отъ смѣшенія съ которымъ старался оградить себя Кантъ, видя надвигающійся уже дѣйствительный призракъ иллюзіонизма.

Путемъ такихъ выкладокъ Л. М. приходитъ къ заключенію, что общеобязательность и общезначимость математики вовсе не нуждается въ устанавливаемой Кантомъ независимости пространства и времени отъ опыта. «Единственная причина очевидности математическихъ положеній должна заключаться именно въ томъ, что Кантъ рѣшительно отрицаетъ: математическія истины представляютъ продуктъ не *слѣпыхъ* воззрѣній (т.-е. поскольку они отъ понятія *отличаются*), а содержательныхъ понятій, въ которыхъ воззрѣніе вполнѣ растворилось

[1]) И тутъ мы не можемъ не отмѣтить, что Л. М., къ сожалѣнію, не разграничиваетъ, идетъ ли здѣсь рѣчь о личномъ опытѣ или опытѣ въ кантовскомъ смыслѣ. Все изложеніе заставляетъ предполагать, что здѣсь говорится о личномъ опытѣ и весь вопросъ этимъ передвигается на совершенно иную почву, чѣмъ у Канта. Тутъ мы еще разъ убѣждаемся, во что превращается Кантъ, если его спустить съ высотъ гносеологическаго *идеала*, нормы и взять чисто психологически. Въ послѣднемъ смыслѣ апріорность можетъ быть сближена съ чѣмъ хотите, но только не съ Кантомъ. Тутъ снова витаетъ страшный образъ солипсиста, обратившаго міръ въ иллюзію. И какъ Кантъ ни защищался въ свое время, а этотъ печальный философскій предразсудокъ живетъ даже въ такомъ большомъ философскомъ умѣ какъ Л. М. Какъ будто въ кантовскомъ a priori дѣйствительно идетъ рѣчь о томъ, что предваряетъ мой *личный* опытъ! Это было бы не только просто ординарная психологическая проблема, но Кантъ съ его «Критикой чистаго (а не какого-нибудь иного,—это, вѣдь, надо помнить) разума» и всѣ его послѣдователи на протяженіи чуть не полутора вѣковъ превращаются въ наивнѣйшихъ людей на свѣтѣ. Таковы плоды пониманія кантовской «субъективности» въ смыслѣ заурядъ-психологіи.

[2]) II, стр. 91.

въ м ы с л и» [1]). Пространство и время не есть что-либо изначала данное, они продуктъ сложной психической дѣятельности. «Апріорною въ насъ можно считать только склонность нашей психической организаціи все воспринимать въ отношеніяхъ послѣдовательныхъ или заразъ данныхъ рядовъ» [2]). Такимъ образомъ математика для Л. М. представляетъ идеальное, умозрительное знаніе, «ея коренной методъ тотъ же, какъ и во всѣхъ идеальныхъ утвержденіяхъ вообще,—ея выводы строятся помощью очевиднаго усмотрѣнія познаваемыхъ отношеній, формальное правило котораго дается намъ въ законѣ противорѣчія» [3]). При такомъ умозрительномъ характерѣ математики оставался только одинъ послѣдовательный шагъ до того сопоставленія, въ какомъ она встрѣчается у Л. М.: «математика и метафизика»—такъ озаглавлена одна глава второго тома «Положительныхъ задачъ философіи».

Это сопоставленіе, если бы его можно было оправдать непреложными аргументами, должно было бы окрылить наши надежды на построеніе системы метафизики. Л. М. и спрашиваетъ съ своей точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательно, развѣ умозрѣніе способно достичь прочныхъ результатовъ только въ сферѣ количественныхъ отношеній, и не въ правѣ ли мы пойти дальше и спросить, нѣтъ ли связи и аналогіи между количествомъ и другими признаками? Почему мы думаемъ, что мы не въ силахъ указать условій дѣйствительнаго бытія вообще? Нѣтъ ли связи между этими условіями и нашимъ опытомъ? А это ставитъ на очередь вопросъ о п р и ч и н н о с т и, потому что въ вопросѣ о реальной обусловленности вещей рѣчь идетъ именно о ней. Такимъ образомъ проблема причинности пріобрѣтаетъ рѣшающее значеніе въ вопросѣ о судьбѣ метафизики. Нѣтъ дѣйствія безъ причины—такова короткая и несложная формула принципа всеобщей обусловленности вещей. Мы придаемъ характеръ непреложной истины положенію, что въ мірѣ нѣтъ вещей, несоединенныхъ нитями достаточнаго основанія съ другими. Поэтому вопросъ о причинной связи затрогиваетъ проблему реальности вещей во всей ея широтѣ: нѣтъ причинныхъ связей, нѣтъ реальности, нѣтъ смысла говорить о ней, потому что всякая реальность обращается въ миражъ, какъ только порываются эти причинныя связующія нити и возможность воздѣйствія или взаимодѣйствія. «Уже изъ этихъ простыхъ соображеній ясно, что въ вопросѣ о причинности дѣло идетъ о реальности всего нашего познанія» [4]). Къ нему мы и обратимся теперь.

---

[1]) II, стр. 93
[2]) II, стр. 97.
[3]) II, стр. 100.
[4]) II, стр. 104.

Л. М. подвергаетъ подробному разбору теоріи причинности Юма и Канта, но мы на немъ въ этомъ бѣгломъ очеркѣ останавливаться не можемъ. Отмѣтимъ только, что и по Л. М. послѣдовательность идей совсѣмъ не подымаетъ таинственной завѣсы, скрывающей разгадку причинности, и прежде всего эта послѣдовательность не объясняетъ внутренней связи идей, заложенной въ идеѣ причинности. Въ результатѣ критическаго разбора теоріи Юма Л. М. приходитъ къ выводу, прямо противоположному скептицизму: «содержаніе нашего опыта показываетъ намъ, что причинность нельзя разсматривать какъ чисто субъективное привнесеніе къ его дѣйствительно даннымъ; реальное существованіе причинной зависимости есть подлинный признакъ феноменальнаго міра» [1]). Критика теоріи Канта приводитъ Л. М. къ тому же выводу. Между прочимъ она вся пропитана у него упреками въ иллюзіонизмѣ. Причинность мыслима по Л. М. только какъ объективный законъ дѣйствительности. При этомъ необходимо отмѣтить, что Л. М. все еще разсматриваетъ вопросъ о причинности какъ однородную проблему, въ то время какъ наше время съ большой убѣдительностью показало, что подъ общимъ понятіемъ причинности объединены нѣсколько вопросовъ, близкихъ, но несводимыхъ другъ на друга.

Какимъ же путемъ рѣшается этотъ вопросъ? Изъ предыдущаго ясно уже, что этотъ путь долженъ быть прежде всего психологическимъ. Указывая на современное пониманіе причинности, объяснимое съ точки зрѣнія нашего автора сопоставленіемъ съ физическимъ закономъ сохраненія энергіи, Л. М. напоминаетъ о наивномъ непосредственномъ сознаніи, къ голосу котораго онъ рекомендуетъ прислушаться въ данномъ случаѣ. Интересны, между прочимъ, тѣ перипитіи, которыя приходилось и приходится переживать этому злополучному непосредственному сознанію въ философскихъ аргументахъ. Сколько вотумовъ недовѣрія по адресу его, какъ завѣдомаго грубаго обманщика, и сколько ссылокъ на него при случаѣ какъ на безпристрастнаго свидѣтеля! И все это одно и то же непосредственное сознаніе! Мы знаемъ, что оно можетъ обманывать насъ на каждомъ шагу, лживость его засвидѣтельствована съ разныхъ сторонъ, разными науками, не одними философами и прежде всего высоко цѣнимой метафизиками психологіей, и тѣмъ не менѣе въ ссылкѣ на него кроется огромная сила, сила непосредственности, отъ вліянія которой трудно освободиться.

Что же говоритъ намъ это непосредственное сознаніе? Оно широко, абсолютно пользуется вопросами «почему?», оно предполагаетъ только,

---

[1]) II, стр. 123.

что у всякаго дѣйствія есть своя причина, но ничего не говоритъ о характерѣ ихъ: принципъ единообразія ему неизвѣстенъ. Тутъ просто дана непреклонная вѣра въ творческую мощь, причиняющую силу всего, не справляясь о томъ, однородны ли причина и дѣйствіе, существуетъ ли единообразіе или нѣтъ. Но это еще не все. То же непосредственное сознаніе идетъ дальше такъ называемаго научнаго пониманія, внося въ свою концепцію причинности а к т и в н о с т ь. Ему совершенно чуждо признаніе абсолютной предопредѣленности всего. «Въ обыкновенномъ понятіи о причинности», говоритъ Л. М. [1]) «не только не содержится этой идеи о неизбѣжномъ предопредѣленіи, но наблюдается черта прямо противоположная: истинная причина есть то, что доподлинно носитъ въ себѣ положительную мощь своего дѣйствія... Для такого взгляда подлинная причинность есть признакъ существъ, дѣйствующихъ самобытно; напротивъ, мысль о безконечномъ продолженіи дѣйствія, всегда себѣ равнаго, несмотря на внѣшнее разнообразіе формъ (въ этомъ принципъ механической причинности) не есть у к а з а н і е причины, а только ея у д а л е н і е въ неограниченное прошлое».

Такимъ образомъ, непосредственное сознаніе, исключая предопредѣленность и принципъ единообразія, опредѣленно выдвигаетъ на первый планъ р е а л ь н у ю с в я з ь между причиной и дѣйствіемъ. Въ этомъ Л. М. видитъ основной общій признакъ нашей концепціи причинности, а такая реальная связь въ свою очередь немыслима безъ нѣкотораго а к т и в н о с в я з у ю щ а г о нѣчто; всякое событіе въ мірѣ мы разсматриваемъ какъ чье-нибудь д ѣ й с т в і е. «Идея производящей дѣятельности—вотъ корень всѣхъ нашихъ представленій о п р и ч и н а х ъ» [2]). Источникомъ такого пониманія является наше чувство своего собственнаго я. Тамъ для насъ все активность, поскольку мы её приписываемъ себѣ. И для Л. М. воля—кардинальное явленіе психической жизни, налагающее яркій отпечатокъ активности на всю жизнь души. Л. М. въ данномъ случаѣ идетъ рука объ руку съ волюнтаризмомъ. Онъ начинаетъ съ ссылки на Мэнъ-де-Бирана. Одобряя близкое ему ядро въ теоріи этого французскаго мыслителя, Л. М. не удовлетворяется тѣмъ, что Мэнъ-де-Биранъ, оставаясь вѣрнымъ традиціямъ картезіанской философіи, остановился на рѣзкомъ дробленіи душевной жизни на двѣ области: безличныхъ пассивныхъ состояній чувственности и волевой активности въ ея внутреннихъ и внѣшнихъ проявленіяхъ. Л. М. идетъ дальше: такой полуактивизмъ не свойственъ ему. Онъ указываетъ на

[1]) II, стр. 108.
[2]) II, стр. 146.

дальнѣйшее развитіе этой мысли у классиковъ послѣкантовской философіи, отмѣчаетъ всеобъемлющую волю Шопенгауэра, переходитъ къ волюнтаризму Вундта и указываетъ на его ученіе объ апперцепціи. Эта активность внутренняго міра представляется ему самоочевиднымъ, неоспоримымъ фактомъ. Въ психическомъ существованіи нигдѣ нельзя отыскать равнодушной инерціи механическихъ процессовъ. «Наша духовная жизнь представляетъ несомнѣнную картину взаимодѣйствія субъективнаго и объективнаго, я и не я»[1]).

Какъ путь психологическій этотъ путь несомнѣнно вполнѣ послѣдователенъ, но удивительно, что Л. М., подвергнувъ эти теоріи отрицательной критикѣ, въ рѣчахъ о своихъ предшественникахъ въ этой теоріи совершенно не упоминаетъ о томъ мѣстѣ въ «Трактатѣ» Юма[2]), гдѣ онъ указываетъ на волю, какъ на источникъ идеи силы или производящей энергіи, и даетъ интересную оцѣнку этой мысли для разрѣшенія вопроса о причинности,—оцѣнку, которая на нашъ взглядъ заслуживаетъ и теперь вниманія мыслителей, идущихъ въ разрѣшеніи этого вопроса психологическимъ путемъ.

Но нашей активностью психологія нашихъ переживаній не исчерпывается, говоритъ Л. М. Мы въ нашей дѣятельности постоянно встрѣчаемся съ сопротивленіемъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій нашего психическаго существованія, и такъ эта дѣятельность и укладывается въ нашемъ сознаніи. Раскрывая эту мысль, мы должны притти къ выводу, что мы въ своей дѣятельности непосредственно знакомимся не только съ собственными актами, но и воспринимаемъ дѣйствія, совершаемыя не нами. Такимъ образомъ «мы не только свое, но и чужое дѣйствіе воспринимаемъ непосредственно. Испытывая свою реальность, мы черезъ это самое испытываемъ реальность внѣшняго міра»[3]). Все это даетъ намъ право усматривать въ непосредственно сознаваемой причинности основной общій фактъ, обнимающій весь внутренній опытъ. Мы каждую секунду переживаемъ непрерывное взаимодѣйствіе нашего субъекта съ окружающими его объектами. У насъ есть всѣ основанія признать за показаніями этого внутренняго опыта самоочевидность.

Но далѣе самъ Л. М. говоритъ, что это психологическое обоснованіе не даетъ всего, не даетъ логическаго обоснованія. Вѣдь, этотъ внутренній опытъ обманываетъ насъ во многомъ. И прежде всего мы встрѣчаемся съ опасеніемъ: а что если все это только кажется намъ

[1]) II, стр. 150.

[2]) См. стр. 71, 73 перев. Церетелли.

[3]) II, стр. 152.

такъ, что если на самомъ дѣлѣ все обстоитъ иначе? Раздумывая надъ этимъ, говоритъ Л. М., мы приходимъ къ выводу, что слово «казаться» совершенно непримѣнимо къ нашей психической жизни какъ къ таковой. Если я чувствую боль, ощущаю удовольствіе, то въ этомъ нѣтъ ничего кажущагося. Эта дѣйствительность не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію.

Все въ этой сферѣ активно. Активное—это волевое, но воля немыслима безъ сознанія. Такимъ образомъ между сознаніемъ и активными состояніями нашей души нѣтъ посредника, нѣтъ передаточныхъ ощущеній, нѣтъ никакой преломляющей среды; а они связаны непосредственно. Эта непосредственная связь активныхъ состояній съ сознаніемъ приводитъ насъ къ признанію активности духа за первоначальный фактъ нашего сознанія. Но активность неразрывно связана съ реальной связью, а реальная связь составляетъ ядро причинности, т.-е. «гдѣ активность, тамъ причинность... Итакъ, причинность представляетъ не кажущееся только, но дѣйствительное содержаніе нашего самочувствія» [1]). Слѣдующее соображеніе ведетъ насъ дальше: причинность немыслима безъ реальной связи, а реальная связь немыслима безъ дѣйствія, дѣйствіе же, немыслимое безъ противодѣйствія, предполагаетъ нѣкоторое опредѣленное содержаніе опыта; такимъ образомъ формальное объясненіе принципа причинности становится уже немыслимымъ. Какъ всеобщій законъ онъ только отвлеченіе отъ нашего живого воззрѣнія. «Познаніе причинности какъ закона бытія есть результатъ широкаго обобщающаго процесса, но чтобы этотъ процессъ могъ состояться, необходимо присутствіе въ сознаніи отдѣльныхъ случаевъ ея реализаціи» [2]).

Но не есть ли сознаніе группа явленій психическаго порядка и не исчерпывается ли этимъ его бытіе просто какъ явленіе? На этотъ вопросъ Л. М. даетъ такой отвѣтъ: въ понятіи сознанія предполагается отношеніе сознающаго и сознаваемаго, иначе рѣчь о сознаніи теряетъ всякій смыслъ; но это отношеніе сознающаго и сознаваемаго, субъекта и объекта возможно, какъ мы видѣли раньше, только въ формѣ взаимодѣйствія, т.-е. въ сознаніи необходимо встрѣчаются двѣ реальныя дѣятельности. Это даетъ намъ право говорить о сознаніи съ субъективной точки зрѣнія какъ о самодѣятельности—«собственный актъ того, что сознаетъ, Tathandlung Фихте», добавляетъ Л. М. [3]) и это указаніе на Фихте не лишено извѣстнаго значенія,—съ объективной точки зрѣнія оно есть

[1]) II, стр. 160.
[2]) II, стр. 162.
[3]) II, стр. 165.

усвоеніе внѣшняго дѣйствія. Такимъ образомъ самодѣятельность сознанія это яркій вполнѣ достовѣрный показатель бытія нашего духа и наличности независимаго отъ насъ фактора, т.-е. міра. Итакъ, законъ причинности «представляетъ объективный реальный законъ нашей психической жизни и только въ силу этого онъ усваивается нашимъ сознаніемъ какъ субъективное правило мышленія» [1]).

Но тотъ же принципъ, какъ уже было коротко намѣчено, выводитъ насъ за предѣлы нашей психики. Законъ причинности—всеобщій міровой законъ, внѣ котораго все становится немыслимымъ. Какъ это обосновывается? Простое перенесеніе принципа причинности изъ сферы субъективной на объективную Л. М. справедливо называетъ «олицетвореніемъ». Можетъ быть, именно потому онъ и называетъ попытку Мэнъде-Бирана объяснить его особымъ видомъ психологической индукціи отказомъ отъ обоснованія. И тутъ Л. М. ищетъ «раціональнаго оправданія закона причинности» [2]), усматривая его прежде всего опять-таки въ психологической, а затѣмъ и логической аргументаціи.

Источникомъ закона причинной связи для Л. М. служитъ не что иное, какъ законъ тождества. Онъ указываетъ на тотъ фактъ, что тождество вовлекаетъ насъ собственно въ противорѣчіе, такъ какъ вещь совмѣщаетъ въ себѣ рядъ признаковъ и свое измѣненіе, нарушающее это тождество. Послѣднее сохраняется тѣмъ, что вводится понятіе измѣненія, а съ нимъ и идея причинной связи. Законъ причинности такимъ образомъ «есть законъ тождества, но прилагаемый къ вещамъ не формально-разсудочно, а діалектически». Въ діалектическомъ процессѣ по Л. М. мысль направляется отъ абстрактнаго пониманія къ всеобъемлющему и цѣлостному. Разумъ нашъ на этомъ пути не отказывается отъ утвержденія тождества сущаго съ самимъ собой, но это тождество онъ совмѣщаетъ съ помощью идеи дѣятельнаго процесса, объединяющаго въ себѣ единство бытія и многообразіе его проявленій. Такія попытки сліянія этихъ двухъ законовъ и выведенія закона причинности изъ закона тождества дѣлались не разъ, какъ указываетъ и самъ авторъ, критикуя изъ новыхъ мыслителей Риля.

Обобщая все сказанное и отвергнувъ попытку приравнять законъ причинности къ закону сохраненія энергіи, вообще найдя немыслимымъ исчерпать его механическими отношеніями, Л. М. приходитъ къ выводу, что принципъ причинности можно выразить въ почти тавталогической формѣ и въ этомъ нашъ философъ готовъ видѣть нѣкоторое подтвержде-

---

[1]) II, стр. 181.
[2]) II, стр. 183.

ніе его очевиднаго и безспорнаго характера. «Весь смыслъ закона причинности заключается въ утверждаемомъ имъ отношеніи всякаго явленія къ осуществляющейся въ немъ дѣятельной мощи» [1]). Если мы назовемъ эту дѣятельную мощь, силу, субстанціей, то тогда функціи закона причинности двояки: имъ опредѣляются отношеніе субстанцій къ ихъ явленіямъ и связи, соединяющія отдѣльныя состоянія познаваемыхъ предметовъ. «Полагая бытіе чего-нибудь, мы тѣмъ самымъ признаемъ въ немъ причинность... Въ мысли о причинности мы раздѣльно понимаемъ то самое, что подразумѣвательно и слитно, хотя и неизбѣжно, усвоиваемъ въ мысли о бытіи» [2]). Этотъ законъ и есть коренная умозрительная истина, «идеально-реальная» истина, открывающая у Л. М. просторъ метафизики. Открывъ законъ причинности въ этомъ его всеобщемъ значеніи, Л. М. считаетъ главную трудность разрѣшенной: метафизика возможна и необходима, потому что этотъ принципъ даетъ намъ возможность изучать «общія начала дѣйствительности», потому что «въ необходимо мыслимыхъ внутреннихъ моментахъ причинныхъ отношеній мы уже обладаемъ цѣлою системою онтологическихъ понятій». Тутъ передъ нами теоретическій базисъ всей метафизической теоріи Л. М. На этомъ пути устанавливается субстанціальная природа сознающаго субъекта и гарантируется существованіе и знаніе вещей въ себѣ, и т. д. [3]).

У Л. М. опредѣленно выступаетъ традиціонный элементъ западной философіи, неотъемлемый аттрибутъ метафизическаго уклада мыслей многихъ метафизическихъ системъ, начиная уже съ Платона, это—діалектическое знаніе. Мы представляемъ его себѣ обыкновенно въ гегелевской концепціи, т.-е. связаннымъ опредѣленными этапами развитія отъ тезиса черезъ антитезисъ къ синтезу. Но если отбросить эту

---

[1]) II, стр. 205.

[2]) II, стр. 235.

[3]) Небезъинтересно отмѣтить, что у насъ послѣднее время очень любятъ указывать въ этомъ пунктѣ, творческой причинности, на близость Лопатина и Вундта. Не трудно уже въ бѣгломъ очеркѣ убѣдиться, что эта близость далеко не такъ велика, какъ это кажется сторонникамъ этого взгляда. подъ общимъ терминомъ они понимаютъ разное, а именно: въ то время какъ у Л. М. это метафизическій законъ, метафизическое начало, Вундтъ видитъ въ немъ только эмпирическій принципъ, т.-е. формулу, характеризующую отношенія эмпирическихъ психическихъ явленій. Онъ энергично подчеркиваетъ, что этотъ законъ не даетъ ни малѣйшаго права выходить за предѣлы опыта. Помимо общаго смысла и ясныхъ указаній, это видно хотя бы изъ того уже, что Вундтъ сравниваетъ и сопоставляетъ этотъ принципъ съ естественно-научнымъ принципомъ сохраненія энергіи. См. Phys. Psych., 6 изд., III 757.

внѣшнюю форму и обратиться къ основной идеѣ понятія діалектики, то она и у Л. М. традиціонная, типично метафизическая: это не формально-разсудочное знаніе, а реально-духовное, раскрывающее дѣйствительную подоплеку всего этого міра явленій. Это какъ-бы тотъ же реальный процессъ, но повторенный въ идеальной формѣ, почему и самъ Л. М. говоритъ о метафизикѣ въ своемъ смыслѣ какъ объ «идеально-реальномъ» знаніи. Тутъ Л. М. внѣ всякаго сомнѣнія очень близокъ къ Гегелю.

Установивъ возможность діалектическаго знанія на пути раціональной онтологіи, Л. М. смѣло подходитъ къ сѣдой проблемѣ о началѣ всего,о развитіи его въ міръ, о томъ, «к а к ъ е д и н о е р о ж д а е т ъ м н о г о е».[1]) Такъ какъ причинная связь разсматривается въ данномъ случаѣ, какъ абсолютно реальный объективный законъ всего существующаго, этотъ вопросъ является вполнѣ оправданнымъ, и несогласной сторонѣ остается только одно: оспаривать основу, базисъ этой проблемы въ концепціи Л. М., т.-е. его пониманіе причинности.

Въ основѣ всего необходимо предположить абсолютъ; безконечнаго ряда причинной цѣпи безъ всякихъ оговорокъ съ этой точки зрѣнія не можетъ быть, потому что это обозначало бы наличность дѣйствія безъ дѣятеля, а это исключается установленнымъ раньше пониманіемъ причинности. Такимъ образомъ, послѣдовательность необходимо побуждаетъ насъ признать е д и н у ю основу міра, единое безусловное начало. «Существованіе абсолютнаго принципа вещей есть совершенно неустранимая истина всякой философіи, которая серьезно признаетъ объективность закона причинной связи [2]). Бытіе этого абсолютнаго начала представляетъ безусловное самоутвержденіе и при томъ въ двоякой формѣ, какъ субъекта (потенціи) и какъ объекта (акта); и то и другое это только различныя с о с т о я н і я или всеобщія формы или «даже періоды его самораскрытія», т.-е. мы въ сущности стоимъ передъ ихъ тождествомъ. «Субъектъ, объектъ, субъектъ-объектъ вотъ первоначальныя стихіи сущаго», цитируетъ Л. М. Шеллинга [3]) и развиваетъ въ духѣ этого мыслителя необходимость я в л е н і я этого начала. Сила, осуществляясь, не перестаетъ быть силой, она обрѣтаетъ только новые пути къ саморазвитію. И у Л. М. этотъ процессъ долженъ быть безконечнымъ, какъ и вообще въ этомъ разсужденіи о субъектѣ и объектѣ и ихъ переходѣ Л. М. не только по содержанію, но и по формѣ очень близко подходитъ къ нѣмецкимъ идеалистамъ, особенно Шеллингу и Гегелю. Мы такимъ образомъ пришли къ понятію сущаго-единаго.

[1]) II, стр. 252.
[2]) II, стр. 255.
[3]) II, стр. 259.

Конечно, даже и діалектическое знаніе, оставаясь все-таки абстрактнымъ, не можетъ вполнѣ приблизиться къ адэктавному воспроизведенію конкректныхъ чертъ всего качественнаго многообразія осуществленія абсолюта. Въ этомъ источникъ ирраціональности, «ограниченной постижимости» жизни абсолюта. Но ядро познаваемо для насъ именно потому, что дѣйствительность есть реализація единой жизни, въ которой нѣтъ мѣста разрозненности, поэтому достаточно притти въ соприкосновеніе съ этимъ единымъ въ одномъ пунктѣ, чтобы познать основную суть его.

Итакъ, единое рождаетъ изъ себя многое, не утрачивая своего единства. Но тутъ мы встрѣчаемся съ вопросомъ, почему существа и вещи этого міра раздѣльны и какъ бы подчеркиваютъ на каждомъ шагу свою «самость», свою независимость другъ отъ друга? Въ своемъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ Л. М. даетъ изложеніе, въ которомъ несомнѣнно въ смыслѣ выполненія и средствъ витаетъ тѣнь великаго Гегеля. Произвольность абсолюта и его «нужды», за которыя Гегель подвергся исторически такому несправедливому порицанію, выступаютъ во всей силѣ и здѣсь. Нѣтъ только педантизма тезиса, антитезиса и синтеза, но противопоставленіе, гегелевское «Gegensatz» фигурируетъ и тутъ и вызываетъ цѣлый міръ. «Въ самомъ дѣлѣ», говоритъ Л. М. [1]) «какъ мыслить, что абсолютное утверждаетъ себя какъ единую мощь многообразныхъ актовъ? Это можно понять только такъ, что оно себя какъ субъектъ противополагаетъ тому, что составляетъ его объективацію... Но противопоставленіе очевидно подразумѣваетъ внесеніе нѣкоторой положительной мощи въ то, что противопоставляется; многое, чтобы идеально присутствовать въ единомъ, должно актуально противостоять ему и каждая изъ частныхъ формъ многаго, чтобы сохранять свою индивидуальную природу, должна утверждаться въ своихъ особенностяхъ».

Но чтобы въ этомъ многомъ были возможны существа, они должны обрѣсти извѣстную самостоятельность, самостоятельность двигателя. Этому помогаетъ различеніе въ степени интенсивности силы. Смотря по тому, обладаетъ ли это многое бытіемъ «для себя» или «для другого» и т. д.—тутъ невольно вспоминается «an sich» и «für sich» Гегеля—оно надѣляется соотвѣтствующей самостоятельностью. Интенсивность обособляющей силы проистекаетъ изъ того же единаго источника всего, утверждающаго множественность конечныхъ формъ: самораскрытіе абсолютнаго, единой основы ведетъ не только къ возникновенію множества, но та же внутренняя сущность самораскрытія абсолюта

[1]) II, стр. 264

ведетъ къ обособленію и къ извѣстной самостоятельности существъ. Такимъ образомъ становится мыслимымъ происхожденіе конечныхъ существъ изъ абсолютной субстанціи. А такъ какъ самодѣятельность абсолюта безгранична, то мы не можемъ поставить границъ его интенсивности, и дальнѣйшее разнообразіе существъ оказывается поэтому невыводимымъ. Но то, что съ точки зрѣнія конечныхъ существъ *происходитъ*, для абсолютнаго отъ вѣка есть какъ идея всего, чему этотъ абсолютъ далъ бытіе со всѣми его силами и свойствами. Это значитъ, что единство и самодовлѣніе сущаго, первоосновы остается ненарушеннымъ. При этомъ, такъ какъ въ данномъ случаѣ нѣтъ предшествованія единаго многому, то мы въ правѣ говорить здѣсь только о *творческой* причинности и при томъ въ абсолютномъ смыслѣ.

Признавая за конечными существами нѣкоторую долю «самости», самостоятельности «двигателей», а не только дѣйствій, Л. М. конечно не могъ уже затрудниться проблемой свободы. Мы на этомъ вопросѣ останавливаться въ этомъ коротенькомъ очеркѣ не можемъ. Само собой разумѣется, что свобода воли находитъ въ Л. М. горячаго защитника на почвѣ метафизики, такъ какъ «разгадка бытія въ свободномъ самоопредѣленіи, въ *живомъ* осуществленіи абсолютной творческой мощи.» [1])

Мы все время пользовались понятіемъ силы, затѣмъ это понятіе замѣняется субстанціей, которую далѣе у Л. М. уравновѣшиваетъ понятіе абсолюта, сущаго, кульминирующаго въ понятіи Бога. Эта эволюція понятія силы мотивирована у Л. М. тѣмъ, что онъ разсматриваетъ силу, какъ внутреннюю суть субстанціи. Но существованіе силы немыслимо безъ актовъ, такъ какъ сила, непроявляющаяся какъ сила, не можетъ существовать, поэтому понятіе субстанціи и реальной силы совпадаютъ. «Субстанція, это—конкректная сила въ живой полнотѣ ея внутреннихъ моментовъ, какъ дѣятельная основа собственныхъ проявленій.» [2]). Тотъ же актуализмъ выраженъ въ неоставляющей никакихъ сомнѣній формѣ въ 12-мъ изъ тезисовъ, приложенныхъ ко 2-му тому «Положительныхъ задачъ философіи»: «По коренному устройству разума идея о бытіи не должна содержать ничего другого, кромѣ мысли о *дѣйствованіи* въ его наиболѣе общемъ значеніи. *Все*, что существуетъ, *есть или дѣятельная, себя полагающая сила* (*субстанція*), *или явленіе силы* (*отдѣльный актъ*), *или способъ дѣйствія силы* (*свойство*). И нѣтъ сомнѣнія, что на метафизическомъ пути такое рѣшеніе вопроса о сущемъ является

[1]) II, стр. 277.

[2]) II, стр. 215.

наиболѣе цѣлесообразнымъ, потому что мертвымъ бытіемъ объяснить ничего нельзя. Субстанція и у Л. М., какъ этого требовалъ Гегель, есть единый субъектъ всего многообразія качествъ и состояній. У ней тѣ же признаки, старые, выкованные традиціей и наиболѣе ярко формулированные Лейбницемъ: внутреннее единство, простота и постоянное пребываніе. И Л. М. самъ говоритъ о лейбницевскомъ опредѣленіи субстанціи, что его «можно считать изящнымъ и точнымъ выраженіемъ того, что аналитически заключается въ самой коренной его сути. Субстанція есть источникъ своихъ дѣйствій или, отбрасывая метафору, живая мощь ихъ.» [1])

И все-таки въ концѣ концовъ за понятіемъ силы—полнаго активизма вырисовывается традиціонный образъ субстанціи какъ «н о с и т е л я» силы. Это ясно проявляется уже въ томъ, что, указавъ на соотносительность понятій дѣйствованія и субстанціи, Л. М. энергично подчеркиваетъ, что мы неизбѣжно должны признать извѣстный субстратъ какъ основу, потому что безсубстратное дѣйствіе есть продуктъ отвлеченнаго мышленія, точно такъ же какъ и бездѣйственный субстратъ. Наличность такого «носителя» у Л. М. подтверждается и его концепціей времени, какъ мы это увидимъ дальше. Да и защищаемый авторомъ теизмъ въ сущности указываетъ намъ въ ту же сторону. Въ этомъ введеніи субстрата Л. М. возвращается по меньшей мѣрѣ къ докантовской философіи, а то и дальше. При этомъ нельзя не отмѣтить, какъ очень симпатичную черту этой теоріи, что субстанція эта живетъ, какъ дѣятельная сила во внутренней цѣлостности ея к о н к р е т н а г о бытія. Какъ абсолютная сила и начало всего, сущее есть Богъ. Этотъ выводъ, къ сожалѣнію, у Л. М. на нашъ взглядъ не мотивированъ, хотя переходъ этотъ представляетъ уже переходъ отъ просто абсолютнаго къ абсолютно цѣнному сущему. Что въ этомъ понятіи Бога передъ нами уже не простая субстанція, это обнаруживается ясно въ дальнѣйшемъ изложеніи.

Подымаясь по лѣстницѣ раціональной онтологіи, Л. М. подходитъ какъ къ первоосновѣ къ в о л ѣ, воскрешая этимъ основной мотивъ нѣмецкаго идеализма. Фихте, Шеллингъ, отчасти и Гегель, Шопенгауэръ, Лотце, Гартманнъ, Вундтъ—всѣ они въ той или иной мѣрѣ жили этой идеей, и большинство изъ нихъ оказало, какъ это видно особенно изъ второго тома «Положительныхъ задачъ философіи», огромное вліяніе на Л. М. Что и Л. М. видитъ въ волѣ первооснову, это является съ его точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательнымъ выводомъ. Вѣдь источникомъ, открывающимъ намъ путь къ знанію умозрительныхъ истинъ,

[1]) II, стр. 215.

является наше я, именно наши непосредственныя внутреннія переживанія, непосредственное чувство собственной самодѣятельности знакомитъ насъ съ внутренней силой самоопредѣленія,—съ тѣмъ, что мы называемъ волей. Такое внутреннее самоопредѣленіе принадлежитъ въ абсолютной формѣ сущему и такимъ образомъ мы съ полнымъ правомъ перенесемъ ее какъ на Творца, такъ и на все сотворенное имъ. Мы все подчиняемъ категоріи силы, а послѣдняя въ законченной формѣ есть воля; такимъ образомъ воля должна дать заключительный отвѣтъ о дѣйствительности. Ею обладаютъ по Л. М. не только люди, но и животныя, органическій и неорганическій міръ, вообще «все, что имѣетъ бытіе, представляетъ раскрытіе и осуществленіе Божественной воли»,—не слѣпой и неразумной, какъ, напримѣръ, у Шопенгауэра, а осмысленной и разумной, даже абсолютно-разумной, потому что это воля Бога. «Вотъ почему въ отношеніи къ міру абсолютное есть живой (т.-е. всецѣло проникнутый волей) творческій р а з у м ъ», говоритъ Л. М.,[1]) присоединяясь къ основному мотиву Фихте и Гегеля, утверждавшихъ идею разумной и нравственной пригодности міра. Этимъ у Л. М. кладется завершающій камень: основа, истинная сущность всего—д у х ъ.

Л. М. метафизическій оптимистъ. Оптимизмъ присущъ ему если не больше, то во всякомъ случаѣ не меньше, чѣмъ Гегелю и Лейбницу. Оставаясь вѣрнымъ этой традиціи, продолжавшей жить въ различныхъ варіаціяхъ въ XIX вѣкѣ, въ особенности въ нѣмецкомъ идеализмѣ, Л. М. приходитъ на основѣ признанія разумности изначальной міровой воли и свободы абсолютнаго творчества къ утвержденію, что этотъ міръ—лучшій изъ міровъ. Какъ созданіе разумной воли міръ являетъ осуществленіе закона добра, при чемъ этотъ законъ у Л. М. не сила, а п р а в и л о, по которому міръ творится и устраивается. Такъ какъ абсолютный корень всего, проявляясь, идетъ путемъ с в о б о д н а г о полаганія, то мы въ правѣ говорить о творческомъ отношеніи между абсолютнымъ и условнымъ и конечнымъ. Такимъ образомъ «свобода творчества есть послѣдній ключъ ко всѣмъ тайнамъ жизни... Эта истина, однажды понятая, нанесетъ рѣшительный и неисправимый ударъ всякому пантеизму и заставитъ признать т е и з м ъ за неизбѣжное предположеніе философіи. Философское признаніе живого Бога вызывается потребностью дать живое объясненіе тому, что само индивидуально и живо»[2]).

Такова основа всего. А міръ съ его пространственно-временнымъ характеромъ, каковъ онъ? Въ какомъ отношеніи пространство и время,—эти два абсолюта эмпирическаго сознанія—стоятъ къ абсолюту?

[1]) II, стр. 278.

[2]) II, стр. 288.

Пространство у Л. М. не только не субстанція, но его предже всего приходится характеризовать, какъ понятіе чисто отрицательное, а это отнимаетъ у него возможность быть principium individuationis. Л. М. какъ динамистъ или актуалистъ видитъ его въ другомъ: наполнять пространство значитъ не пускать на свое мѣсто другое, т.-е. протяженность, непроницаемость есть просто нѣкотораго рода активность. Такимъ образомъ на протяженность вещей надо смотрѣть какъ на реальное, но относительное свойство дѣйствительности: протяженность вещей исчерпывается реальной соотносительностью образующихъ ихъ субстанцій. Съ тѣмъ же выводомъ мы встрѣчаемся у Л. М. и въ вопросѣ о времени. У времени еще меньше правъ на самостоятельность и субстанціальность. «Дѣйствительность времени заключается въ его нереальности». Такъ если субстанціи приписывается какъ основной признакъ реальное п р е б ы в а н і е, то этимъ самымъ субстанція освобождается отъ власти времени, она сверхвременна, но сверхвременность не безвременность, и время является дѣйствительной ф о р м о й совершающихся въ субстанціи процессовъ, обрѣтая такимъ путемъ относительную реальность. Время есть по Л. М. форма дѣятельности каждой конечной субстанціи и ихъ отношеній между собою, въ то время какъ сущее, Богъ—сверхвременененъ, вѣченъ. Итогъ анализа пространства и времени Л. М. формулируетъ такъ [1]) «Міръ состоитъ изъ сверхпространственныхъ и сверхвременныхъ центровъ бытія, которые находятся въ живомъ непрерывномъ взаимодѣйствіи; пространство и время только необходимыя формы этой никогда непрекращающейся взаимной связи существъ. Все внѣшнее коренится во внутреннемъ,—всякая измѣнчивость выростаетъ на почвѣ въ себѣ единаго и неизмѣннаго. Въ основѣ даже наиболѣе грубыхъ и осязательныхъ проявленій реальности лежатъ созидающія ихъ идеальныя духовныя отношенія. Все дѣйствительное духовно въ своей сути» и разумно, добавимъ мы на основаніи предыдущаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свободно.

Высшую истину Л. М. видитъ въ установленіи всемірной духовности. И въ этомъ царствѣ духа отведено соотвѣтствующее мѣсто личности, интересы которой такъ мощно говорятъ вообще въ нашемъ философѣ. Личность—субстанція, это гарантируется въ глазахъ Л. М., помимо общихъ основаній, реальнымъ единствомъ и тождествомъ нашего я. К о н к р е т н ы й с п и р и т у а л и з м ъ—такъ характеризуетъ Л. М. свое философское міросозерцаніе, проникнутое, какъ я уже указалъ, необыкно-

---

[1]) II, стр. 309.

венно подкупающимъ оптимизмомъ. Для этого метафизическаго или онтологическаго оптимизма характерно до нѣкоторой степени отождествленіе реальности и совершенства, и его мы встрѣчаемъ и у Л. М. Къ сожалѣнію, въ общемъ очеркѣ конкректнаго спиритуализма, которымъ онъ заканчиваетъ свой трудъ «Положительныя задачи философіи», Л. М. ничего не говоритъ о проблемѣ зла и міровой дисгармоніи, преграждающей путь всякому оптимизму. Правда, онъ ссылается на свободу воли и относительную самостоятельность личности, какъ конечной субстанціи, но намъ этотъ отвѣтъ представляется недостаточнымъ, если только еще не большимъ усложненіемъ проблемы.

Въ заключеніе отмѣтимъ коротко у Л. М. пониманіе задачъ метафизики вообще. «Метафизика», говоритъ онъ въ предисловіи ко второму изданію перваго тома «Положительныхъ задачъ философіи», стр. XV, «имѣетъ своимъ содержаніемъ необходимыя истины разума и только ихъ». Само по себѣ это опредѣленіе оказывается очень широкимъ, потому что, вѣдь, и Кантъ и его послѣдователи настаиваютъ въ своемъ a priori на необходимыхъ истинахъ разума. Межъ тѣмъ между ними фундаментальная разница, намѣчающаяся отношеніемъ обѣихъ сторонъ къ проблемѣ объясненія этого a priori міра: одна сторона видитъ его въ формахъ разума, другая пытается обосновать на нихъ реальность вещей въ себѣ и ихъ познаваемость. Но въ сущности и это опредѣленіе окрашивается въ опредѣленный цвѣтъ, вполнѣ согласующійся съ дальнѣйшей формулировкой задачъ метафизики у Л. М. Онъ и тутъ идетъ послѣдовательнымъ путемъ. Въ самомъ дѣлѣ. Широта этого опредѣленія, какъ-будто позволяющая распространить его на критицизмъ, немедлено оказывается мнимой, если мы припомнимъ, что̀ метафизикъ долженъ понимать подъ истиной. Сознаютъ это или нѣтъ, но въ основѣ чисто метафизической системы неминуемо должно лежать пониманіе истины, какъ б ы т і я въ самомъ простомъ непосредственномъ смыслѣ. Этотъ на нашъ взглядъ своего рода п о з н а в а т е л ь н ы й ф е т и ш и з м ъ ясно подчеркивается отождествленіемъ мышленія и бытія. Познать истину значитъ у Л. М. познать истинное бытіе, или истина есть то, что есть на самомъ дѣлѣ. Она уже не простое выраженіе цѣнности или значимости нашего сужденія какъ чисто логическаго акта, но логика—это собственно онтологія. Придавъ такой характеръ своей логикѣ, Гегель только поставилъ точку надъ і. То же пониманіе истины свойственно и Л. М. Его опредѣленіе вполнѣ согласуется на почвѣ такого пониманія истины съ даннымъ имъ построеніемъ конкретнаго спиритуализма, теоріи чисто метафизической: познаніе необходимыхъ истинъ разума, составляющихъ содержаніе метафизики, есть познаніе истиннаго бытія, сущаго,

вещей въ себѣ. «Метафизика», говоритъ Л. М. [1]) «есть знаніе дѣйствительной природы вещей въ ихъ независимой реальности и въ ихъ внутреннихъ отношеніяхъ и связи; другими словами, она есть знаніе вещей въ ихъ истинѣ, т.-е. не такими, какими онѣ являются нашему ограниченному чувству, возбуждая его различныя состоянія, а каковы онѣ на самомъ дѣлѣ, въ своей внутренней сути». Это опредѣленіе становится только болѣе подробнымъ воспроизведеніемъ перваго и вполнѣ согласуется съ нимъ, если мы припомнимъ то пониманіе истины, къ которому примыкаетъ и Л. М.

Какъ велика ожидаемая мощь метафизическаго знанія, это видно изъ того, что, понявъ самое сокровенное, глубочайшее ядро дѣйствительности, познавъ сущее, мы по Л. М. оказываемся въ силахъ заглянуть въ будущее, уразумѣть смыслъ и конечное назначеніе міра. Метафизика, такимъ образомъ, есть «знаніе дѣйствительныхъ вещей въ ихъ началахъ и конечномъ назначеніи» [2]) .Правда, Л. М. оговаривается, что конкретныя свойства вещей со всѣмъ ихъ многообразіемъ открываются намъ только опытомъ, но собственно, продолжая послѣдовательно итти намѣченнымъ путемъ, съ точки зрѣнія метафизика надо признать логически мыслимымъ, что болѣе совершенная постановка раціональной онтологіи должна дать все, ибо, какъ говоритъ въ первомъ томѣ «Полож. зад.» самъ авторъ, знаніе дѣйствительной сути даетъ знаніе и ея самой, и ея явленій.

III.

Такова въ общихъ чертахъ спиритуалистическая теорія Л. М., занимающая съ полнымъ правомъ одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ среди твореній русской философской мысли. Я ограничусь въ данномъ случаѣ короткими замѣчаніями, въ которыхъ подчеркну критическимъ разборомъ стороны, наиболѣе интересныя съ точки зрѣнія нашихъ современныхъ философскихъ споровъ.

Въ центрѣ ихъ стоитъ модная въ наше время борьба противъ философіи Запада во славу и процвѣтаніе родной, «національной», русской философіи. Критицизмъ нѣмцевъ съ его подчеркиваніемъ теоріи познанія, какъ истиннаго базиса философскаго знанія, сталъ мишенью постоянныхъ нападокъ. У насъ не перестаютъ повторять въ различныхъ варіаціяхъ одинъ и тотъ же упрекъ по адресу адептовъ критицизма, что теорія познанія не базисъ философіи, что это запретъ, оковы для фило-

[1]) I, стр. 431.
[2]) I, стр. 432.

софской мысли, что требованіе гносеологическаго обоснованія это вотумъ недовѣрія познавательнымъ силамъ разума и т. д., и въ поученіе адептамъ философіи «подгнившаго Запада» указываютъ, какъ на назидательный примѣръ, на русскихъ философовъ, среди которыхъ рядомъ съ Соловьевымъ, кн. С. Трубецкимъ приводятъ и имя Л. М. Лопатина. И самъ Л. М., къ сожалѣнію, не разъ высказывалъ эти упреки. Это заставляетъ насъ поставить вопросъ о томъ, исчерпывается ли отношеніе нашего ученаго къ нѣмецкому критицизму отрицательными отзывами, какимъ путемъ шелъ онъ въ построеніи своей теоріи? Этотъ вопросъ пріобрѣтаетъ тѣмъ большій интересъ, что положеніе метафизической системы послѣ Декарта и Канта не можетъ быть прежнимъ. Великій завѣтъ Декарта все принимать только въ мѣру его очевидности налагаетъ и на метафизиковъ опредѣленныя обязательства, и когда они бьются надъ познаніемъ вещей въ себѣ, то вполнѣ понятно, что въ первую очередь возникаетъ вопросъ, да есть ли у насъ вообще основаніе говорить о вещахъ въ себѣ. И позиція критицизма въ этомъ отношеніи болѣе выгодна, такъ какъ обязанность доказательства падаетъ не на него, а на представителей метафизики. Если насъ заставляютъ искать, то мы въ правѣ знать, что у насъ есть основаніе предполагать это искомое и возможность познать его. Нельзя голословно отрицать пресловутую, истинную дѣйствительность, но не слѣдуетъ отказываться отъ обоснованія правомѣрности этого вопроса, не надо сѣтовать на «запреты», когда мы, оберегая себя въ наукѣ отъ «воздушныхъ замковъ», разлетающихся въ прахъ при первомъ дуновеніи критическаго вѣтерка, пробуемъ использовать урокъ, данный исторіей, и, избѣгая дискредитированія философской мысли, ждемъ критической провѣрки, а она—въ теоріи познанія.

И вотъ тутъ обнаруживается, что Л. М. фактически признаетъ необходимость того пути, на которомъ въ принципѣ настаиваетъ критицизмъ. Какъ поступали традиціонные метафизики? Даже Спиноза, казалось бы, насыщенный духомъ Декарта и знакомый съ его методологическимъ сомнѣніемъ, начинаетъ свою систему словами: «Substantia prior est natura suis affectionibus...» и т. д. Въ то время еще теплилась д ѣ й с т в и т е л ь н а я наивная вѣра въ всемогущество человѣческаго разума. Въ наше время этой наивной вѣры по существу не можетъ быть мѣста. Критицизмъ Канта сдѣлалъ свое дѣло,—и это лучше всего видно на положительныхъ современныхъ попыткахъ построенія метафизики. Онѣ встрѣчаются съ тремя задачами: доказать 1) неудовлетворительность не только данной, но всякой н е метафизической—въ указанномъ смыслѣ—теоріи, 2) возможность умозрительнаго знанія и 3) наличность объекта его. Иначе все построеніе неубѣдительно.

Капитальный трудъ Л. М. и посвященъ выясненію этихъ вопросовъ. Очерку самой системы метафизики, хотя онъ и выявленъ съ большой отчетливостью, посвящена сравнительно небольшая часть второго тома, а весь остальной трудъ занятъ изслѣдованіемъ, которое мы не можемъ назвать иначе какъ критическо-гносеологическимъ. Самъ Л. М. видѣлъ задачу своего труда въ томъ, чтобы въ первомъ томѣ обосновать субъективную необходимость метафизики, во второмъ—ея объективную необходимость и возможность [1]), т.-е. и Л. М. не начинаетъ съ «Бога, души» и т. д., которые по нему прежде объясняли все, а теперь въ «болѣзненномъ» періодѣ развитія стали сами объектами объясненія. Вѣдь, и тутъ передъ нами не непосредственное построеніе метафизики, а тщательная критическая подготовка фундамента для раціональной онтологіи критикой условій познанія и его выполненія. Это и есть принципіально то требованіе, которое выставляетъ критицизмъ. Его основная мысль заключается собственно въ этомъ пунктѣ не въ прямомъ отрицаніи метафизики, а только въ признаніи теоріи познанія за необходимый базисъ философіи. Пусть будетъ метафизика, но только предварительно покажите необходимость и возможность ея,—вотъ что прежде всего вытекаетъ изъ подчеркиванія научности философіи. Догматизмъ—голословное отрицаніе метафизики, въ этомъ мы вполнѣ согласны съ Л. М., но тотъ же догматизмъ сказывается и въ голословномъ утвержденіи обратнаго характера. И въ своемъ трудѣ Л. М. идетъ несомнѣнно теоретико-познавательнымъ путемъ, потому что послѣ Канта никакая система философіи вообще невозможна въ иной формѣ. Это одинъ изъ плюсовъ теоріи Л. М., полагающій огромную разницу между нимъ и прежней наивной, большей частью чисто дедуктивной метафизикой. Выполнивъ первую задачу, т.-е. показавъ критикой существующихъ теорій необходимость метафизическихъ допущеній, Л. М. берется за вторую задачу—обоснованіе возможности умозрительнаго з н а н і я: онъ даетъ свою теорію знанія и познанія, на основѣ которой, т.-е. уже въ р е з у л ь т а т ѣ гносеологическаго изслѣдованія строится конкретный спиритуализмъ. Второй томъ начинаетъ характернымъ образомъ съ указанія на «философію и сомнѣніе», при чемъ авторъ становится безусловно на сторону правомѣрности сомнѣнія въ декартовскомъ смыслѣ, а этотъ смыслъ сомнѣнія лежитъ и въ основѣ критицизма. «Философія», говоритъ Л. М. [2]), «должна исходить изъ сомнѣнія во всемъ, что не доказано и не имѣетъ прямой очевидности,—это требованіе Декарта навсегда сохранитъ для нея свою

[1]) I, стр. 432.
[2]) II, стр. 28.

силу», а, вѣдь, это именно и значитъ, что теперь уже немыслимо начинать философскую теорію мыслями «de Deo et substantia», что надо дать отчетъ разуму, предъявляющему свои права на сомнѣніе. И далѣе у Л. М. слѣдуетъ тщательный анализъ «Различныхъ видовъ сужденій» съ ясно теоретико-познавательнымъ характеромъ,—пожалуй даже въ нѣкоторомъ отношеніи съ кантовскимъ различеніемъ аналитическихъ и синтетическихъ сужденій. Какъ и Кантъ въ «Критикѣ чистаго разума», Л. М. отъ изслѣдованія сужденій переходитъ къ изслѣдованію «математическихъ истинъ», математическаго познанія; далѣе, идетъ изслѣдованіе причинности и т. д. Пусть изслѣдованіе этого вопроса приводитъ у Л. М. въ концѣ къ обоснованію умозрительнаго знанія, но, вѣдь, рѣчь идетъ въ данномъ случаѣ не о выводахъ, а о томъ п у т и, какимъ надо итти. И тутъ трудъ Л. М. говоритъ н е з а его послѣднія горячія выступленія противъ теоріи познанія какъ базиса философіи, а противъ нихъ. Проблема причинности какъ ярко гносеологическая, стоитъ въ центрѣ и у Канта и у неокантіанцевъ, напримѣръ, у Риккерта. Этимъ гносеологическимъ характеромъ труда Л. М. и объясняется тотъ фактъ, что изложеніе его стоитъ, какъ мы надѣемся показать дальше, въ самой тѣсной связи съ нѣмецкимъ послѣкантовскимъ и кантіанскимъ идеализмомъ. На нашъ взглядъ весь трудъ Л. М. краснорѣчиво говоритъ за то, что къ метафизикѣ онъ теоретически пришелъ путемъ изслѣдованія у с л о в і й о б ъ е к т и в н о с т и познанія, т.-е. передъ нами тутъ прежде всего теорія познанія.

Этотъ выводъ звучитъ, вѣроятно, для многихъ до нѣкоторой степени парадоксально,—и при томъ для многихъ, какъ метафизиковъ, такъ и неокантіанцевъ. И та и другая сторона страннымъ образомъ заранѣе допускаетъ, что признаніе теоріи познанія за базисъ философіи является смертнымъ приговоромъ метафизикѣ. Какъ адептъ опредѣленной школы, я тоже раздѣляю взглядъ, что умозрительное знаніе немыслимо, но этотъ выводъ дается не признаніемъ теоріи познанія за базисъ какъ таковымъ, а самымъ гносеологическимъ изслѣдованіемъ. Иными словами, было бы большимъ догматизмомъ безъ основательнаго гносеологическаго изслѣдованія предрѣшать судьбу умозрительнаго знанія и его объекта. Единственное требованіе, которое диктуется этимъ признаніемъ, это—не строить метафизической теоріи догматически, а показать необходимость и возможность умозрѣнія, т.-е. его обоснованность, а затѣмъ уже дать положительный продуктъ умозрѣнія.

Такъ именно и поступилъ Л. М. въ своемъ трудѣ, вопреки его теперешнимъ заявленіямъ по поводу того, что разумъ не терпитъ оковъ, подразумѣвая подъ этимъ оковы «критицизма и теоріи познанія». Мы

подчеркиваемъ особенно этотъ критицизмъ метафизики Л. М.;—намъ думается, что въ современныхъ философскихъ разногласіяхъ является большимъ положительнымъ факторомъ единодушная оцѣнка догматизма, какъ крупнаго философскаго недостатка. Такимъ его считаетъ и Л. М.[1]), и онъ же показываетъ своимъ трудомъ, что избѣгнуть этого недостатка можно только однимъ путемъ—путемъ критическаго изслѣдованія познанія и его объективности, т.-е. съ помощью теоріи познанія. У Л. М. теорія познанія по существу сведена только на вѣтвь психологіи, но это уже вопросъ иного порядка. На нашъ взглядъ это ложный путь, на которомъ нельзя достичь убѣдительности, и теоріи Л. М. это отождествленіе сослужило отрицательную службу, тѣмъ болѣе, что психологія у Л. М.—чисто метафизическаго характера; на нашъ взглядъ и его ссылкамъ на психологію можно отчасти противопоставить обоснованно противоположныя данныя современной психологіи, хотя бы того же Вундта, на котораго такъ любятъ ссылаться у насъ; для насъ тутъ, пожалуй, даже нѣкоторый кругъ: психологія обосновываетъ метафизику, утверждающую между прочимъ субстанціальность души, а метафизика основа всего, основа и психологіи, такъ какъ безъ метафизики нѣтъ души какъ субстанціи, т.-е. нѣтъ ядра психологіи въ концепціи Л. М. Но, повторяемъ, это уже имманентный вопросъ теоріи познанія, о которомъ можно спорить, въ принципѣ же и Л. М. стоитъ на той же почвѣ, за которую онъ упрекаетъ неокантіанцевъ, да и иначе оно и быть не можетъ. Тутъ онъ на томъ же пути развитія главнаго русла западно-европейской философской мысли.

Онъ блестяще разграничилъ задачи богослова и философа съ рѣдкой убѣдительностью показалъ, что философъ долженъ строго отдѣлять то, во что̀ онъ вѣритъ, отъ того, что̀ онъ знаетъ, и третья глава перваго тома, посвященная этому вопросу, является у насъ болѣе современной и поучительной, чѣмъ когда бы то ни было. Л. М. показываетъ тутъ, что такъ называемое религіозно-философское теченіе зоветъ въ сущности на путь философскихъ заблужденій. «Мы подвергли», говоритъ онъ[2]), «тщательному анализу оба вида философіи вѣры и пришли къ тому заключенію, что они не оправдываютъ своихъ притязаній, потому что идеи ихъ смутны и произвольны, потому что, отказываясь отъ умозрѣнія въ принципѣ, они постоянно исходятъ отъ него въ дѣйствительности, потому что въ ученіяхъ, къ нимъ принадлежащихъ, мнимая независимость отъ разума оказывается простымъ предлогомъ вносить непо-

[1]) Статьи и рѣчи, стр. 89.
[2]) I, стр. 430 и сл.

слѣдовательность и неясность въ развитіе идей, чисто логическихъ по своему содержанію». Тѣмъ не менѣе пройдя эту Сциллу, Л. М. не избѣгъ опасности, угрожавшей со стороны Харибды, и теорія познанія слилась у него съ психологіей, а это въ свою очередь ввело въ заблужденіе многихъ относительно того пути, какимъ шелъ нашъ ученый.

Итакъ, Л. М. стоитъ въ отношеніи своего пути въ тѣсной связи съ Западомъ. Какое же положеніе занимаетъ онъ въ развитіи общей философской мысли?

Читаешь основной трудъ Л. М. и поражаешься, до какой степени большинство его учениковъ и почитателей обманываются относительно зависимости его отъ Запада и прежде всего отъ нѣмецкаго идеализма. Этотъ самообманъ можно было бы понять у самого автора,—исторія философской мысли на каждомъ шагу указываетъ намъ на такіе факты, какъ на постоянное явленіе: сами авторы рѣдко вѣрно и справедливо оцѣниваютъ свою преемственную связь, и примѣръ Шопенгауэра, который слышать ничего не хотѣлъ о Фихте и Шеллингѣ и поносилъ ихъ, есть не исключеніе, а то же явленіе, только выродившееся при характерѣ Шопенгауэра въ уродливыя формы. Но для насъ, читателей, непростительно итти по тому же пути. Въ этомъ стремленіи установить преемственную связь намъ преграждаетъ путь цѣлый рядъ печальныхъ недоразумѣній. На нѣкоторыя изъ нихъ мы volens—nolens должны указать здѣсь.

У насъ, къ сожалѣнію, видятъ первый признакъ наличности самобытной философіи въ томъ, чтобы всѣми силами открещиваться отъ всякой связи съ западной, въ особенности нѣмецкой философіей,—старый славянофильскій мотивъ, перепѣваемый заново нашимъ временемъ. Указаніе преемственной связи съ Западомъ принимается за соотвѣтствующее умаленіе цѣнности русскихъ мыслителей. Межъ тѣмъ интересы самобытной философіи, желанные для всѣхъ, желанные уже просто съ точки зрѣнія общаго развитія философской мысли, не только не требуютъ порыванія этой связи, этихъ черныхъ мазковъ по Западу, но, наоборотъ, прямо указываютъ на нее. Связь съ классической философіей, изъ которой вытекаетъ необходимость внимательнаго изученія ея, а не разрывъ съ ней, является надежнымъ залогомъ самостоятельнаго сотрудничества Россіи въ творчествѣ философской мысли. Вотъ почему мы такъ дорожимъ указаніемъ на связь даннаго мыслителя съ общимъ развитіемъ европейской мысли. Это не значитъ, что мы чаемъ правду только съ Запада. Указывая на Западъ, мы отнюдь не думаемъ рекомендовать ученически перенять какую-либо школьную систему цѣликомъ. Это абсурдно уже потому, что такихъ законченныхъ и признанныхъ системъ хотя бы у тѣхъ же нѣмецкихъ мыслителей мы не находимъ. Мы только

дорожимъ связью съ ними, такъ какъ убѣждены, что Россія дастъ с в о е н е в ъ о т о р в а н н о с т и отъ Запада, а въ тѣсной с в я з и съ нимъ. И трудъ Л. М.—лучшее тому подтвержденіе.

Среди именъ, на которыя у насъ часто ссылаются въ п р о т и в о в ѣ с ъ Западу, неизмѣнно встрѣчается и имя Л. М. Трудно объяснить, какъ можно ссылаться въ данномъ случаѣ на Л. М., когда вся его философія живетъ прямой, даже во многихъ случаяхъ указываемой и подтверждаемой самимъ мыслителемъ связью съ Западомъ и при томъ именно съ нѣмецкой философіей. Когда интересную теорію Л. М. пытаются упрятать подъ опредѣленный ярлычекъ, подъ крыло какого-нибудь одного философа, напримѣръ, Лейбница или Мэнъ-де-Бирана, то это конечно большое заблужденіе и должно вызывать справедливый энергичный протестъ. Несомнѣнно, теоріи этихъ мыслителей имѣли большое значеніе для Л. М., въ особенности Лейбницъ, но все построеніе философіи Л. М. значительно сложнѣе, въ ней много новыхъ мотивовъ, много связи съ новыми мыслителями, хотя бы съ тѣмъ же нѣмецкимъ идеализмомъ, Лотце, Вундтомъ и т. д. и надъ всѣмъ стройность и цѣльность духовнаго единства. Но рѣшающаго вліянія Запада и особенно тѣхъ же нѣмецкихъ идеалистовъ могутъ не видѣть только философскіе слѣпцы. Да и какъ же иначе? Неужели дѣйствительно необходимо признать наличность въ исторіи «пустыхъ страницъ», о которыхъ говорилъ Гегель? Не правильнѣе ли предположить, что именно у значительнаго мыслителя больше всего можно ожидать солидной доли этой преемственной связи, потому что значительное явленіе требуетъ большого широкаго историческаго базиса. Наконецъ, вѣдь, именно, оставаясь вѣрнымъ задушевнымъ интересамъ Л. М., стремившагося одухотворить, осмыслить весь міръ, нельзя мириться съ «безсмыслицей», «болѣзненностью» цѣлаго вѣка мыслительной работы человѣчества, какъ это, къ сожалѣнію, сдѣлалъ теперь самъ Л. М. И дѣйствительно, какъ разъ весь трудъ Л. М. полонъ отношенія къ этой новой нѣмецкой философіи и, какъ мы коротко отмѣтимъ, къ гносеологіи, хотя онъ, конечно, и не исчерпывается этой связью.

Отмѣтимъ въ нѣсколькихъ словахъ только наиболѣе значительныя соединительныя нити, тѣмъ болѣе, что этотъ вопросъ былъ частью затронутъ уже раньше. Тутъ прежде всего приходитъ на мысль Лейбницъ. Его и Л. М. соединяетъ прежде всего актуалистическое пониманіе субстанціи, но уже тутъ между ними принципіально непроходимая пропасть, такъ какъ Л. М. въ противоположность интеллектуализму Лейбница характеризуетъ абсолютъ какъ в о л ю,—черта, вскормленная классиками нѣмецкаго идеализма. Въ пониманіи существъ какъ особыхъ

центровъ, во взглядѣ на пространство и время и т. д. Л. М. обнаруживаетъ много прямой зависимости отъ Лейбница. Но я бы сказалъ, не настаивая на безусловной правильности этого замѣчанія, требующаго тщательнаго спеціальнаго изслѣдованія, что именно отношенія къ Лейбницу у Л. М. скорѣе обратны тѣмъ, которыя обычно предполагаются. Судя по ходу мыслей Л. М., по отмѣченнымъ нами въ началѣ эмоціональнымъ и симпатическимъ стимуламъ, Лейбницъ не былъ для нашего философа исходнымъ пунктомъ, а, наоборотъ, тщательная работа надъ нѣмецкой философіей XIX вѣка привела его къ выводамъ, во многомъ дѣйствительно близкимъ къ Лейбницу. Какъ это ни странно, на первый взглядъ, а стимулы философіи Л. М.—въ нѣмецкомъ идеализмѣ, въ той философіи, которую онъ самъ называетъ теперь болѣзненной. На связи съ Мэнъ-де-Бираномъ мы останавливаться не будемъ: она есть, но отмѣченная нами критика Л. М. показываетъ, что вліяніе этого философа было вовсе не такъ велико въ данномъ случаѣ.

Съ извѣстной натяжкой можно было бы протянуть связующія нити между Л. М. и Кантомъ и именно въ одномъ изъ наиболѣе существенныхъ пунктовъ. Личность у Канта—это Янусъ, обращенный одной стороной къ опыту, другой, образующей ядро личности, къ умопостигаемому міру. Воля—вотъ тотъ потокъ, который въ рядѣ рѣшеній течетъ въ міръ опыта, въ сферу полной принудительности изъ міра свободы. И у Л. М. въ причинности воли открывается иной міръ, но уже метафизическій. И тамъ, и тутъ брешь въ обычномъ пониманіи причинности, и тамъ, и тутъ личность «я» гарантируетъ иной міръ. Но Кантъ оказалъ особенное вліяніе на Л. М. не непосредственно, а главнымъ образомъ черезъ своихъ великихъ учениковъ, Фихте, Шеллинга и Гегеля, на которыхъ я частью уже указалъ въ моемъ изложеніи раньше. Именно они горячо восприняли кантовскую идею «Spontaneität», они развили идею самодѣятельности до перенесенія ея въ абсолютъ. Активизмъ, характеризующій взгляды Л. М., и при томъ въ видѣ абсолюта-воли—основной мотивъ Фихте, въ особенности Шеллинга. Самодѣятельное начало, такимъ образомъ, есть прямое наслѣдіе нѣмецкаго идеализма. Абсолютъ долженъ быть субъектомъ, требовалъ Гегель, и, какъ мы знаемъ, это центральная мысль и Л. М. Я уже указывалъ на діалектическое знаніе, на процессъ самораскрытія абсолюта, который фигурируетъ и у Л. М.: и у него начало—потенція (an sich), конецъ—въ объективаціи; и у него противоположность, противопоставленіе играетъ очень важную роль въ опредѣленіи отношенія конечныхъ существъ и вещей къ абсолюту.

Близокъ Л. М. къ Лотце. Ихъ объединяетъ уже общее настроеніе, на которое было указано въ началѣ статьи. Именно Лотце настаивалъ

на актуализмѣ, на всеобщемъ взаимодѣйствіи въ объятіяхъ абсолюта. Къ признанію этой безконечной субстанціи, говоритъ Лотце, побуждаетъ всякій случай взаимодѣйствія, каждый отдѣльный случай причинной связи; она не только мостъ, но «bestimmende Macht» [1]). Для Лотце все дѣйствительное находится въ природѣ единаго (живого безконечнаго Бога). У Лотце мы встрѣчаемъ и другую черту, воспринятую Л. М.: его Божество—личность, «persönliche Gottheit»; онъ отвергаетъ матеріализмъ и пантеизмъ какъ взгляды, исключающіе пониманіе и обоснованіе нравственной жизни и ея возможности. Та же близость Л. М. къ Лотце ясно намѣчается въ пониманіи жизни міра: для Лотце весь міръ оживленъ и одушевленъ; онъ убѣжденъ въ «innerer Regsamkeit» вещей, въ томъ, что матерія есть «явленіе сверхчувственнаго»; чувственныя данныя указываютъ на сверхчувственное; характеризуя матерію какъ непроницаемое, протяженное и т. д., мы по Лотце должны помнить, что все это аттрибуты, требующіе субъекта; поэтому намъ остается только «понять протяженную матерію какъ систему непротяженныхъ сущностей, предписывающихъ посредствомъ своихъ силъ свое взаимное положеніе въ пространствѣ» [2]). Чувственный міръ для Лотце только «пелена безконечной духовной жизни» [3]) и т. д. На эти общіе въ существенномъ взгляды нѣмецкій предшественникъ Л. М. смотритъ какъ на «gläubige Ahnung», межъ тѣмъ какъ нашъ философъ разсматриваетъ ихъ и обосновываетъ какъ раціональныя истины, какъ плодъ умозрительнаго знанія, а не смутнаго предчувствія. Къ сожалѣнію, у насъ какъ на сходство, такъ и на разницу въ воззрѣніяхъ этихъ мыслителей не обратили никакого вниманія.

На недостатки, свойственные на нашъ взглядъ метафизикѣ вообще, мы уже указывали въ статьѣ «Къ вопросу о трансцендентной реальности» [4]) и здѣсь останавливаться на нихъ не будемъ.

Отмѣтимъ имманентныя затрудненія, возникающія, какъ намъ кажется, на почвѣ ученія Л. М. о пространствѣ и времени. Прибѣгнувъ къ понятіямъ силы и противосилы, Л. М. собственно долженъ былъ столкнуться съ неизбѣжнымъ и, пожалуй, непреодолимымъ препятствіемъ: о противодѣйствіи и взаимодѣйствіи силъ рѣчь можетъ итти только тогда, когда дана или общая точка приложенія ихъ, или же minimum какая-нибудь общая платформа,—своего рода умопостигаемое пространство, иначе ихъ противодѣйствіе и взаимодѣйствіе становится немы-

[1]) См. Mikrokosmus, I, стр. 415.
[2]) См Mikrokosmus. I, стр. 390.
[3]) См. Mikrokosmus. I, стр 397.
[4]) Вопросы Философіи. г. 1911, кн 1.

слимымъ. Чистая мысль тоже никогда не сталкивается съ другой, какъ реальный процессъ, тутъ столкновеніе только логическое, да и то при условіи встрѣчи въ мышленіи одного и того же субъекта. И вотъ тутъ-то и обнаруживается, что спиритуализмъ, при всей его стройности и утонченности въ концепціи Л. М., является прямымъ антиподомъ матеріализма и стоитъ съ нимъ на одномъ уровнѣ: и тамъ и тутъ вырвана часть опыта въ широкомъ смыслѣ этого слова и гипостазирована въ абсолютную дѣйствительность. Несмотря на всѣ усилія, опредѣленія абсолюта не идутъ дальше взятыхъ изъ эмпирической дѣйствительности опредѣленій: матерія, духъ, воля и т. д.; при этомъ въ сущности всѣ они, какъ и надо ожидать, вырванныя изъ своей сферы, утрачиваютъ всякій реальный смыслъ. Въ сущности и психологически конструированный «духъ» спиритуалистовъ не освобождается отъ пространственныхъ условій и надо «измыслить» особое замаскированное умозрительное пространство, которое сдѣлало бы возможнымъ противодѣйствіе и взаимодѣйствіе, такъ какъ строго духовное, чистая мысль сама по себѣ внѣ мыслящаго субъекта свободна абсолютно и знаетъ только внутренній критерій. И вотъ тутъ мелькаетъ идея переселить все въ сознаніе Божества или считать все идеями Божества, а отсюда недалеко и до неоплатонизма со всей его фантастикой. Во всякомъ случаѣ пантеизмъ на этомъ пути оказывается болѣе послѣдовательнымъ, чѣмъ теизмъ. Таковъ тотъ тупикъ, въ который заводитъ неизбѣжно чисто психологическій путь.

То же затрудненіе встрѣчаетъ насъ, но только еще въ усугубленной формѣ въ ученіи Л. М. о времени; какъ метафизикъ—матеріалистъ, такъ и метафизикъ спиритуалистъ одинаково должны признать время за реальность, иначе иллюзіонизмъ—и настоящій иллюзіонизмъ—неизбѣженъ. Внѣ времени нѣтъ никакихъ дѣйствій, противодѣйствій, сопротивленій и т. д., т.-е. всего того, безъ чего спиритуалистическая и матеріалистическая теорія одинаково парализуется. Время нужно для метафизика именно съ точки зрѣнія психологіи, на которую у насъ постоянно ссылаются представители метафизической мысли. Вспомнимъ только, какимъ энергичнымъ нападкамъ подвергли Канта за его концепцію времени. И многое въ этихъ нападкахъ объясняется тѣмъ, что его сблизили съ спиритуализмомъ. Но то, что было несправедливо въ отношеніи Канта, то остается въ полной силѣ по отношенію къ спиритуалистамъ. Признаніе пространства и времени за аттрибуты абсолюта, вообще за абсолютную реальность, приводитъ, какъ говоритъ Кантъ, къ допущенію двухъ нелѣпыхъ существованій, «Undinge», которыя существуютъ только для того, чтобы охватывать все дѣйствительное. Не признавать же реальности времени Л. М. не можетъ, такъ какъ его суб-

станція есть agens, сила, мощь, а она можетъ быть только, проявляясь, дѣйствуя, т.-е. такъ ли иначе измѣняясь, а измѣненія безъ времени и внѣ времени недѣпость. Такимъ образомъ указаніе на то, что субстанція р е а л ь н о п р е б ы в а е т ъ въ измѣненіяхъ и что она сверхвременна, освобождаетъ отъ ограниченныхъ эмпирическихъ опредѣленій во времени, но не отъ времени вообще. Мало этого, въ этомъ «реальномъ пребываніи», если его до конца отдѣлить отъ измѣненій, кроется уже пониманіе субстанціи не только какъ силы, но позади нея воскресаетъ и носитель уже въ прямомъ смыслѣ, въ особенности если принять во вниманіе требованіе простоты и единства.

Вообще философская теорія Л. М. является богатымъ источникомъ вопросовъ. Его трудъ съ полнымъ правомъ ждетъ своего изслѣдователя, представляя большой интересъ именно въ наше время. Какъ ни различны современныя философскія теченія и теоріи XIX вѣка, но въ нихъ чувствуется сильный уклонъ въ сторону а к т у а л и з м а, того направленія, въ какомъ идетъ и Л. М. То, что Вундтъ выразилъ въ формулѣ «so viel Actualität, so viel Realität», присуще вообще міросозерцанію нашего времени. Эта традиція, особенно подчеркнутая въ новое время Лейбницемъ и Фихте, пріобрѣтаетъ для насъ характеръ коренного принципа. И не знаменательно ли, что въ современной т. наз. положительной наукѣ сказался съ такой силой поворотъ къ энергетизму? Не знаменательно ли, что въ наше время подымаетъ свою голову неовитализмъ, за который былъ такъ жестоко высмѣянъ Шеллингъ? Этотъ активизмъ, при томъ окрашенный въ рѣзко оптимистическій цвѣтъ, придаетъ воззрѣніямъ Л. М. особенно актуальный интересъ для нашего времени.

Отмѣтимъ еще одинъ знаменательный фактъ, особенно подчеркнутый трудомъ Л. М.: это повышеніе цѣнности личности, какъ познавательнаго фактора. Видятъ ли въ ней возможность исходить изъ т. наз. «субъективныхъ формъ», или черезъ «я» надѣются пробиться къ знанію міра сущаго, вещей въ себѣ,—вездѣ въ сущности ядро личности, «я» является исходнымъ или по крайней мѣрѣ поворотнымъ пунктомъ. И намъ думается, что этотъ факторъ, понятнымъ образомъ окрашенный для насъ интимной теплотой и близостью, сыграетъ еще въ развитіи философской мысли большую роль. И понятію я, личности у Л. М. отводится центральное мѣсто. Гдѣ онъ говоритъ о нашихъ запросахъ, тамъ ярко сказывается всесторонне развитая личность. Концепція субстанціи, абсолюта какъ духовной силы тоже отразила на себѣ печать личности. Тотъ же мотивъ пробивается въ понятіи п р о и з в о д я щ е й, творческой причинности и т. д.,—вездѣ яркое, сильное чувство личности и ея запросовъ.

Открытая прямая спиритуалистическая метафизика во всеоружіи

критической мысли—такова теорія Л. М. Лопатина. Она производитъ глубоко отрадное впечатлѣніе при нашей общей философской расплывчатости, выступающей при этомъ съ обычной для малокультурности большой претенціозностью. Философія жизненно заинтересована въ выявленіи яркихъ большихъ противоположностей. Въ этомъ смыслѣ πόλεμος Гераклита всегда есть и будетъ если не отцомъ всѣхъ вещей, то по крайней мѣрѣ отцомъ плодотворной философской мысли. Л. М. и даетъ свою теорію въ общихъ чертахъ съ опредѣленностью, не оставляющей желать ничего большаго. Именно этой теоріей подчеркнута та великая противоположность, изъ которой должно на нашъ взглядъ народиться будущее философіи, по крайней мѣрѣ у насъ въ Россіи. Проблема психологизма не только въ той примитивной формѣ, какую она часто принимаетъ у насъ, но даже и въ утонченной формѣ, въ какой мы ее встрѣчаемъ, напримѣръ, на Западѣ, въ сущности есть только частность, отъ которой надо перейти наконецъ къ пониманію болѣе общей противоположности, блестяще подчеркнутой трудомъ Л. М. Лопатина: оставаться ли въ руслѣ критицизма или же открыто и прямо воскресить традиціи докантовскаго умозрѣнія.

Въ заключеніе добавимъ: многое въ теоріи Л. М. намъ представляется спорнымъ, но отъ его труда вѣетъ такой глубокой освѣжающей вѣрой, убѣжденіемъ въ смыслѣ міра, въ цѣнности человѣческой личности, что читатель почерпнетъ изъ него много новыхъ хорошихъ стимуловъ и для мысли, и для жизни.

БИБЛІОГРАФІЯ.

I.

Aristoteles. Metaphysik Ins deutsche ubertragen von Adolf Lasson XIII+319 1907. Nikomachische Ethik. Ins deutsche übertragen von Adolf Lasson XXII+254 1909. Iena. Verlegt bei Eugen Diederichs Цѣна M. 6 и 5.—

Этотъ переводъ двухъ важнѣйшихъ произведеній Аристотеля, безспорно, долженъ быть сочтенъ лучшимъ изъ всѣхъ имѣющихся Передъ читателемъ проходятъ мысли и конструкціи Аристотеля, выраженныя на современномъ языкѣ и переданныя въ современныхъ понятіяхъ Перевода почти даже и не чувствуется, чего никакъ нельзя сказать, напримѣръ, о Соловьевскомъ переводѣ Діалоговъ Платона —Но какъ бы ни было появленіе такого перевода Метафизики и Этики Аристотеля важно въ культурномъ отношеніи, съ чисто-научной точки зрѣнія противъ него приходится, все же, направить два упрека. Во-первыхъ, перекладывая Аристотеля на современныя понятія, Лассонъ слишкомъ модернизируетъ его и тѣмъ затушевываетъ разницу между античной философіей и философіей новаго времени. Во-вторыхъ, онъ стремится при помощи своеобразнаго распредѣленія текста представить ученіе Аристотеля такимъ образомъ, чтобъ его система казалась монистической, что далеко не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, ибо Аристотель, на дѣлѣ, столь же дуалистиченъ, сколь и монистиченъ. Эти два обстоятельства побуждаютъ къ осторожности при пользованіи этимъ новымъ переводомъ, литературныя качества котораго, подчеркиваемъ это еще разъ, несравненны.

Б. Яковенко.

*

Иммануилъ Кантъ. Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Переводъ Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова. Москва. 1912.

Русская философская литература не богата переводами классиковъ. Кромѣ того, изъ существующихъ далеко не всѣ могутъ быть признаны удовлетворительными. Не говоря уже о томъ, что по большей части переводчики мало задаются цѣлью передать своеобразіе стиля оригинала, нѣкоторые изъ русскихъ переводовъ грѣшатъ порою грубыми ошибками противъ смысла и терминологіи подлинниковъ. Тѣмъ большей благодарности заслуживаютъ поэтому тѣ переводчики, которые разсматриваютъ свое дѣло, какъ подлинно культурную, въ высшей степени отвѣтственную работу. Русское общество должно быть благодарно профессору В М. Хвостову, редактировавшему, и Московскому Психологическому Обществу, издавшему переводъ «Основоположенія». Извѣстно, что переводъ Канта это своего рода искусъ для переводчика: тяжеловѣсный строй безконечныхъ періодовъ, обиліе терминовъ, съ трудомъ поддающихся адэкватной передачѣ, иногда двусмысленность синтаксическихъ по-

строеній,—таковы преграды, стоящія на его пути. Проф. Хвостовъ блестяще преодолѣлъ указанныя трудности. Переводъ «Основоположенія» настолько близокъ къ подлиннику, что почти фотографически передаетъ его своеобразіе. Такъ же, какъ при чтеніи «Пролегоменъ» въ переводѣ Вл. Соловьева, вы забываете, что передъ вами переводъ, а не оригиналъ. И это отнюдь не въ ущербъ русскому языку. Термины переведены со всею возможною тщательностью. Намъ казалось бы, однако, что слово «Dasein», переводимое проф. Хвостовымъ черезъ «бытіе» (напр , на стр. 45: «бытіемъ вещей» или на стр. 54 «существа, бытіе которыхъ») лучше передавать словомъ «существованіе», а «бытіе» оставить для нѣмецкаго «Sein». Но это мелочи.

Будемъ надѣяться, что за первымъ переводомъ послѣдуютъ и другіе, столь же совершенные. Русская философская культура только еще нарождается. Образцовые переводы классиковъ философской мысли какъ нельзя лучше способствуютъ ея росту.

Г. Гордонъ.

*

Н. Бердяевъ. А. С. Хомяковъ. К-во «Путь».—Москва. 1912. Цѣна 1 р. 60 к.

Эта монографія Н А. Бердяева принадлежитъ къ серіи монографій «Пути» о русскихъ религіозныхъ мыслителяхъ. Задача этихъ монографій — давать синтетическіе образы и цѣлостную оцѣнку интересующихъ издательство авторовъ. Ихъ цѣль, которую нельзя не признать, а признавъ нельзя не привѣтствовать, какъ и цѣль «Сборниковъ» книгоиздательства—способствовать религіозно-національному возрожденію Россіи, трудиться надъ «загадкой Россіи».

Монографія Н. А. Бердяева имѣетъ одно очень большое достоинство, но имѣетъ зато и очень много важныхъ недостатковъ. Ея достоинство заключается въ эстетически-цѣлостномъ и объективно правильномъ воспріятіи личности А С. Хомякова, какъ въ ея религіозно-нравственной глубинѣ, такъ и въ жизненно бытовыхъ перспективахъ.

Потомокъ стариннаго дворянскаго рода, свято чтущій своихъ предковъ и хранящій въ памяти «пропасть преданій», крѣпкій землѣ и вѣрный родовому быту; отличавшійся «холодною блестящею храбростью» офицеръ, и заботливый, благодушный помѣщикъ; многосторонне одаренный, но притомъ изумительно цѣльный, гордый, свободный и свободолюбивый духъ; какъ философъ и богословъ—прежде всего догматикъ по природѣ и темпераменту; блестящій полемистъ и діалектикъ по призванію; но главное и центральное — отъ рожденія и до смерти вѣрный сынъ православной церкви, пронесшій свою вѣру и свою вѣрность черезъ всю свою жизнь безъ какихъ-либо колебаній и сомнѣній; глубокая, религіозная натура, чуждая, однако, апокалиптической жути и мистическаго «чувства конца», въ этой чуждости пророческому духу органически цѣлостная, но въ этой цѣлостности и ограниченная, — вотъ тотъ образъ Хомякова, который намъ рисуетъ монографія Бердяева. Я уже сказалъ: что въ эстетически цѣлостномъ воспріятіи этого образа большое достоинство работы Н. А. Бердяева.

Перехожу къ недостаткамъ. Самымъ большимъ изъ нихъ представляется мнѣ тотъ фактъ, что Н. А. Бердяевъ нигдѣ не выяснилъ съ должною точностью и рѣзкостью то опредѣленно и несомнѣнно новое, что нарисованная имъ громадная личность Хомякова внесла въ систему современныхъ ей религіозно-философскихъ понятій и постиженій. Особенно рѣзко бросается въ глаза этотъ недостатокъ въ главахъ, посвященныхъ гносеологіи, метафизикѣ и философіи исторіи Хомякова. Такъ, на-

примѣръ, Н. А. Бердяевъ утверждаетъ, что Хомяковъ преодолѣлъ въ своемъ понятіи «конкретнаго идеализма» раціонализмъ Канта и Гегеля, но при этомъ нигдѣ не указываетъ, однако, какъ же этотъ конкретный идеализмъ рѣшалъ тѣ проблемы философіи, что были поставлены Кантомъ и Гегелемъ, или на основаніи какихъ философскихъ соображеній онъ пріобрѣталъ право отвергнуть эти вопросы философіи, какъ вопросы ложные и неправомѣрные. Совершенно также не выяснено и отношеніе философа Хомякова къ философіи Шеллинга. Заявлено лишь, что съ Шеллингомъ философія славянофильства связана какъ точками соприкосновенія, такъ и принципіальнымъ различіемъ, при чемъ о сродствѣ, собственно говоря, не сказано ничего, а о различіи то, что Шеллингъ былъ «гностикомъ», а Хомяковъ нѣтъ, что Хомяковъ былъ болѣе религіозенъ, чѣмъ Шеллингъ, и что Шеллингъ до конца не обратился жизненно къ христіанству. Все это безусловно важныя различія, но они ничего не говорятъ о томъ, чѣмъ ф и л о с о ф і я Хомякова отличается отъ ф и л о с о ф і и Шеллинга, и что новаго создалъ Хомяковъ въ области гносеологіи и метафизики. Еще мимолетнѣе рѣшается Н. А. Бердяевымъ вопросъ объ отношеніи Хомякова и Баадера. Сказано лишь, что Баадеръ стоялъ на «родственной» точкѣ зрѣнія, но что Хомяковъ его «повидимому» не зналъ. Не говоря уже о томъ, что «родственность» и «видимость»—выраженія, по своей емкости малопригодныя для философскаго анализа, нельзя не упрекнуть Н. А. Бердяева и въ еще одномъ направленіи: онъ самъ утверждаетъ, что въ Беме и Баадерѣ была т а духовная цѣльность духа, которую славянофильство признавало существующей л и ш ь въ восточной Церкви, но онъ отнюдь не выводитъ отсюда всѣхъ тѣхъ неблагопріятныхъ для славянофильства слѣдствій, которыя напрашиваются сами собой.

Всей этой приблизительностью своего анализа отношенія Хомякова къ современной ему философіи Н. А. Бердяевъ скрылъ самую, быть можетъ, важную сущность славянофильства. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что философія славянофильства, какъ система теоретически опредѣленныхъ положеній, какъ система критическихъ оцѣнокъ прошлаго и предъявленныхъ къ будущему требованій, можетъ быть съ легкостью построена изъ элементовъ западной мысли. Обвиненіе прошлаго въ «атомизмѣ жизни» и «формализмѣ мысли», объясненіе того и другого религіознымъ оскудѣніемъ западной жизни, призывъ къ возрожденію этой религіозности и вскрытіе цѣлостности и недѣлимости духа, какъ ея психологической предпосылки; положительная оцѣнка церковнаго опыта для жизни и мысли; опредѣленный уклонъ протестантизма къ католичеству и католичества къ православію, — всѣ эти мотивы можно безъ малѣйшей натяжки извлечь изъ сочиненій и дневниковъ романтической школы. Но, если такъ, то выростаетъ вопросъ: чѣмъ объяснить, что церковный опытъ православія, въ которомъ жилъ Хомяковъ, не отразился въ теоретической философіи никакимъ оригинальнымъ построеніемъ? Виновата ли тутъ сущность опыта, или личная сила Хомякова? Или быть можетъ вопросъ надо ставить глубже? Быть можетъ та церковно-религіозная «сытость», въ которой жилъ Хомяковъ, уничтожаетъ въ корнѣ всякую философію, а философскій голодъ не можетъ быть удовлетворенъ гнозисомъ и опытомъ церкви? Всѣ эти вопросы не только не ставятся и не разрѣшаются Н. А Бердяевымъ, всѣ они даже и не присутствуютъ въ его книгѣ, какъ психологическіе моменты ея усложненія и углубленія. А между тѣмъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что это не вопросы «подготовительныхъ научныхъ изслѣдованій», не вопросы полноты и деталей, но—вопросы, находящіеся всецѣло въ предѣлахъ поставленной себѣ Н. А. Бердяевымъ задачи: дать синтетическій образъ Хомякова и цѣлостную оцѣнку вопроса о томъ, былъ ли Хомяковъ крупнымъ философомъ,

и что онъ сдѣлалъ, какъ таковой; какъ относится его религіозная глубина къ его философской стихіи и чему же онъ учитъ — религіозной философіи, или не философствующей религіи?

Къ этимъ внутреннимъ недочетамъ книги Н А Бердяева, о которыхъ, конечно, можно спорить и которые можно и не признавать за таковые, надо прибавить еще одинъ безспорный внѣшній недостатокъ. Монографія написана крайне растянуто и лишена четкаго заботливаго построенія. Всѣ удачныя словесныя чеканки теряютъ къ концу книги всякій вѣсъ, благодаря совершенно безмѣрному злоупотребленію ихъ повтореніемъ. Нѣкоторыя характерныя черты Хомякова, какъ, напримѣръ, отсутствіе въ немъ пророческаго духа и апокалиптическаго чувства конца міра, сообщаются въ книгѣ или въ совершенно или въ почти одинаковыхъ словесныхъ выраженіяхъ до 15 разъ; нѣкоторые факты, какъ тотъ, что Хомяковъ пережилъ смерть дѣтей безъ особаго трагизма, разсказывается въ одной и той же главѣ на протяженіи 15 страницъ два раза. Такъ, эстетически совершенному воспріятію образа Хомякова, къ сожалѣнію, далеко не соотвѣтствуетъ форма его художественнаго воспроизведенія.

Ѳ. Степунъ

*

Философскій Сборникъ. Льву Михайловичу Лопатину. Къ тридцатилѣтію научно-педагогической дѣятельности. Отъ Московскаго Психологическаго Общества. 1881—1911. VII+334. Москва. 1912. Ц. 1 р. 50 к.

Опубликованіе сборника имени справляющаго свой юбилей ученаго—это, безспорно, самый достойный и существенный способъ чествованія его многолѣтней дѣятельности. И никакой иной способъ чествованія не былъ бы вполнѣ адэкватенъ философскимъ заслугамъ Льва Михайловича Лопатина передъ нашей родиной, ибо онъ первый въ Россіи далъ образецъ истинно-научнаго отношенія къ философскимъ вопросамъ, первый у насъ попытался вырвать философскую мысль изъ цѣпкихъ рукъ постороннихъ вліяній и поставить на собственныя ноги. Было бы верхомъ слѣпоты и исторической растерянности не признать за нимъ этого его исключительнаго положенія въ судьбахъ русской философіи. Было бы верхомъ несправедливости и неблагодарности не отмѣтить его заслугъ первымъ у насъ юбилейнымъ сборникомъ философскаго содержанія. И, потому, Психологическое Общество, осуществившее этотъ родъ чествованія, заслуживаетъ самой глубокой признательности.

Но значительности факта появленія даннаго сборника, а равно и значительности отмѣченной имъ дѣятельности юбиляра, далеко не соотвѣтствуетъ его внутреннее содержаніе. Мысль, развиваемая кн. Евгеніемъ Трубецкимъ въ открывающей сборникъ статьѣ о «Возвращеніи къ философіи», не иллюстрируется содержаніемъ сборника. За исключеніемъ нѣсколькихъ статей, дѣйствительно стоящихъ въ руслѣ такого возвращенія, все остальное мало чѣмъ соотвѣтствуетъ такому девизу и легко могло бы не быть напечатано на страницахъ этого сборника. Нѣтъ въ немъ ни сконцентрированности, ни цѣльности, ни непрерывнаго развитія идей, которыми такъ выгодно отличались когда-то «Проблемы идеализма». Юбилейное значеніе сборника совсѣмъ не подкрѣпляется его систематической значительностью. И это даетъ намъ право не останавливаться подробно на каждой изъ девятнадцати составляющихъ его статей и отмѣтить въ отдѣльности только тѣ изъ нихъ, которыя, какъ намъ кажется, сами заслуживаютъ вниманія въ томъ или другомъ отношеніи.

И на первое мѣсто какъ по интересности постановки проблемы, такъ и по выпуклости и настойчивости высказываемыхъ мыслей, мы не можемъ не поставить ста-

тей Г Шпетта—Одинъ путь психологіи и куда онъ ведетъ (стр. 245—264), С Булгакова—Природа науки (стр. 10—48) и Б. Кистяковскаго—Раціональное и ирраціональное въ правѣ (230—244). Опираясь высказанно на Дильтея, а невысказанно на Бергсона, Г. Шпеттъ требуетъ освобожденія психологіи отъ логизма въ прямую параллель совершающемуся нынѣ освобожденію логики и теоріи знанія отъ психологизма. Такой уклонъ въ формулировкѣ психологическаго метода долженъ быть всячески привѣтствуемъ и признанъ болѣе удачнымъ и правильнымъ, чѣмъ слишкомъ нефилософски-дескриптивистическія разсужденія на эту тему Дильтея и слишкомъ метафизически-нагнетенныя выкладки Бергсона. Дѣло совсѣмъ не въ томъ, чтобы философія имѣла подъ собою въ видѣ основанія дескриптивную психологію, какъ того хочетъ Дильтей, и совсѣмъ не въ томъ, чтобы психическое было признано за подлинную дѣйствительность, а физически-тѣлесный міръ за продуктъ разсудка, какъ того хочетъ въ концѣ концовъ Бергсонъ (вслѣдъ за Фихте и Шопенгауеромъ), дѣло въ томъ, чтобы психологія была чисто методически очищена отъ засилія посторонніхъ ея предмету (психическому) физическихъ, физіологическихъ и иныхъ схемъ, отъ предразсудковъ, навѣваемыхъ господствующими научными трафаретами. И это лучше всего формулировать именно какъ очищеніе отъ логизма.— Къ сожалѣнію, Г. Шпеттъ не удерживаетъ до конца поднятаго знамени и быстро сворачиваетъ на дорогу Бергсоновскаго метафизицизма, ставя психологію въ ближайшую связь съ метафизическими спекуляціями, съ одной стороны, и какъ бы выдвигая ее въ качествѣ лучшаго основанія философіи жизни и переживанія, съ другой. Заостренная формулировка «борьбы противъ логизма» теряетъ сразу же весь смыслъ, какъ только она ставится въ услуженіе метафизикѣ переживанія, ибо эта послѣдняя сама есть не что иное, какъ своеобразное переизданіе логизма, какъ комплексъ особыхъ весьма утонченно извращающихъ психическое умственныхъ схемъ. Намъ же думается, что психологія должна быть освобождена отъ всѣхъ возможныхъ схематизацій, значитъ не только отъ логизма, а и отъ этизма, эстетизма, метафизицизма и пр , однимъ словомъ, отъ всякаго философизма. И совершенно вѣрно, что это—обратная сторона борьбы съ психологизмомъ: философія только тогда станетъ на свой собственный фундаментъ, только тогда освободится отъ послѣдней и наиболѣе властвующей надъ нею науки—психологіи, когда эта послѣдняя сама встанетъ на свои ноги и заживетъ жизнью, независимой какъ отъ метафизики, такъ и отъ иныхъ философскихъ дисциплинъ.

Что касается до статьи С. Булгакова, то подробно мы выскажемся по ея поводу въ рецензіи, посвященной его книгѣ «Философія хозяйства», изъ которой извлечена данная статья. Сейчасъ же намъ хочется сдѣлать только пять слѣдующихъ замѣчаній. Во-первыхъ, статья эта и привлекаетъ и полезна той догматической крайностью, въ которую ударяется авторъ ея, ибо это свойство одинаково позволяетъ и отчетливо воспринять основныя идеи автора и легко освободить себя отъ ихъ внѣшняго обаянія. Во-вторыхъ, приводя науку и научную мысль къ хозяйственной функціи, она явно грѣшитъ противъ подлиннаго существа науки, ибо въ этой послѣдней на ряду съ моментами практическаго свойства, имѣются и моменты онтологическіе, вещные, а они-то и составляютъ дѣйствительную сущность научнаго мышленія. Въ-третьихъ, разсматривая науку сквозь призму хозяйственности, она возводитъ схематизацію въ принципъ и тѣмъ насаждаетъ метафизику самаго дурного типа. Чѣмъ лучше утвержденіе С. Булгакова о томъ, что наука есть вѣтвь хозяйства, утвержденія матеріалистовъ о томъ, что душа есть продуктъ мозговой дѣятельности, либо утвержденія сенсуалистовъ о томъ, что всякое бытіе есть бытіе ощущеній? Въ-четвертыхъ, совершенно недопустимо

отнесеніе неокантіанства, особливо Когена, къ прагматизму. Вѣдь Когенъ видитъ въ наукѣ основной базисъ философствованія лишь постольку, поскольку онъ беретъ ее въ ея нехозяйственномъ, неизмѣнчивомъ, непреходящемъ составѣ. Далѣе, никто не стоитъ дальше отъ механическаго истолкованія міра, чѣмъ Когенъ. Оставляя въ сторонѣ его Этику и появившуюся только что Эстетику, достаточно будетъ вспомнить о томъ, какое значеніе въ конструкціи познанія отводитъ онъ категоріи проблемы или организма, или индивидуума. Да и весь характеръ Когеновской онтологіи развѣ не динамическій? Надо же, наконецъ, быть безпристрастнымъ и справедливо отдѣлять зерно отъ плевелъ! Наконецъ, въ-пятыхъ, не нѣмецкая философія есть порожденіе капитализма, а философскіе взгляды С. Булгакова. Ибо не неокантіанцы и не всякіе нѣмецкіе идеалисты (за исключеніемъ наиболѣе «капиталистическаго» изъ нихъ, Шеллинга) хотѣли и хотятъ разсматривать міръ въ этомъ модномъ еще и по нынѣ свѣтѣ, а никто иной, какъ самъ С. Булгаковъ, матеріалистически экономизирующій все Сущее.

Интересная статья Б. Кистяковскаго, съ одной стороны, ясно выдѣляетъ раціональное въ правѣ въ особую нормативную сферу, а съ другой—не менѣе явственно показываетъ громадное значеніе ирраціональныхъ, конкретно-правовыхъ фактовъ при разработкѣ правовыхъ понятій. Но и то и другое покупается авторомъ достаточно дорогою цѣною, а именно: онъ толкуетъ ирраціональное, какъ психическое переживаніе. Этимъ въ сферу юридической значимости вносится совершенно чуждый ей моментъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенно чуждое ей принципіальное раздвоеніе. Вѣдь для того, чтобы ирраціональное имѣло способность дифференцировать и специфицировать раціональное примѣненіемъ его къ себѣ самому, необходима ихъ (хотя бы) нѣкоторая сродственность (Affinität); въ данномъ контекстѣ это значитъ, что значимое сродно психическому, а это есть гибель значимости значимаго. Съ другой стороны, будучи психологизируема со стороны своей ирраціональности, значимость (всякая, въ томъ числѣ и правовая) неизбѣжно расщепляется на два непримиримыхъ крыла и тѣмъ полагаетъ въ своей интимной сущности безысходное противорѣчіе.—Намъ же думается, что ирраціональное совсѣмъ непсихично и несубъективно, а есть лишь иная инстанція самой значимости. И въ этомъ отношеніи мы видимъ преимущественность логики Когена надъ этикой Соловьева, ибо у Когена есть стремленіе (конечно, далеко еще неосуществленное и слишкомъ формально-интеллектуалистическое) окончательно утвердить ирраціонализмъ, признавъ его раціональность и тѣмъ отвергши его безусловную оторванность отъ нормъ, тогда какъ Соловьевъ живетъ еще въ мірѣ достаточно грубаго психологизма.

Интересная статья Н. Лосскаго—Органическія и неорганическія міровоззрѣнія (стр. 128—146)—отстаиваетъ необходимость органической и идеалъ-реалистической философіи, съ исчерпывающей ясностью показывая въ противовѣсъ ходячимъ у насъ мнѣніямъ, что именно къ этому типу принадлежатъ современныя философскія ученія Когена, Риккерта и Гуссерля. Надо думать, что Н. Бердяевъ, когда-то такъ восторгавшійся «интуитивизмомъ» Н. Лосскаго, сочтетъ себя обманутымъ. Хотя по нашему глубокому убѣжденію, грѣхъ обмана въ такомъ случаѣ будетъ принадлежать только ему самому; ибо философскій уклонъ Н. Лосскаго съ самаго начала былъ и по сейчасъ остается глубоко-чуждымъ уклону философствованія нашихъ «религіозныхъ философовъ».

Въ своей обстоятельной статьѣ—Пантеизмъ и панлогизмъ (стр. 147—180)—А. Огневъ какъ бы продолжаетъ и развиваетъ далѣе ту критику этихъ ученій, которая когда-то была дана проф Лопатинымъ, высказывая много цѣнныхъ и справедливыхъ

мыслей. Но зато совсѣмъ ужъ несправедливо обходится онъ съ такъ называемымъ у насъ въ Москвѣ «нѣмецкимъ имманентизмомъ», вмѣняя ему въ провинность отрицаніе внѣшняго міра и нашего мыслящаго «я». Конечно,—кого разумѣть подъ имманентистами! Если Шуберта-Зольдерна, Ардиго, Авенаріуса, Лааса, Корнеліуса и т. п., кто съ этимъ не согласится! Если же Риккерта и Когена, то обвиненіе не будетъ ни на волосъ соотвѣтствовать дѣйствительности. Ибо только о внѣшнемъ мірѣ и нашемъ мыслящемъ «я» пекутся эти философы,—почти что ни о чемъ другомъ! Ибо только дать имъ болѣе обдуманное и менѣе суевѣрно-предразсудочное истолкованіе хотятъ они. До боли удивительно, почему у насъ въ Россіи наши лучшіе философскіе умы никакъ не могутъ освободить себя отъ трафаретныхъ и совершенно несоотвѣтствующихъ дѣйствительности сужденій о нѣмецкой философіи всего XIX вѣка!

Статья С. Франка (стр. 108—127)—Къ теоріи конкретнаго познанія—видитъ органъ такого познанія въ художественной интуиціи, которую и стремится, какъ послѣднее «металогическое», положить въ основаніе знанія. Этотъ взглядъ, получившій за послѣдніе годы такое прекрасное обоснованіе въ системѣ Бенедетто Кроче, зиждется въ конечномъ счетѣ на наивно-психологическомъ предвареніи мышленія интуиціей. Утвержденіе же С. Франка о томъ, что художественная интуиція предшествуетъ отвлеченному знанію, логически (123) уничтожается логической несовмѣстимостью понятій «интуиціи» и «логическаго», если брать ихъ въ общепринятомъ смыслѣ слова, или неинтуитивностью «интуиціи» въ томъ случаѣ, если она берется, какъ логическій моментъ познанія (напр., у Гегеля, начинающаго свою Логику съ бытія, которое есть не что иное, какъ формализированная и логизированная интуиція). Беря же интуицію въ смыслѣ художественной интуиціи непосредственно-переживаемаго конкретнаго міра, С. Франкъ, подобно Б. Кроче, тѣмъ явственно подчеркиваетъ, что интуиція эта—обыкновенная, повседневная, а его теорія конкретнаго знанія, стало быть,—переизданіе въ нѣсколько особой терминологической одеждѣ основоположеній наивнаго реалистическаго дуализма, проникнутаго самымъ примитивнымъ психологизмомъ.

Спеціальный интересъ представляютъ, затѣмъ, статьи Г. Челпанова—Объ измѣримости психическихъ явленій (стр. 265—281),—П. Новгородцева—Ученіе Платона о естественномъ правѣ (стр. 282—290),—Н. Виноградова—Давидъ Гертли и его «Наблюденіе надъ человѣкомъ» (стр. 301—317), каждая изъ которыхъ обстоятельно разслѣдуетъ свой вопросъ.

Наконецъ, было бы ошибкой обойти молчаніемъ статью В Эрна—Критика кантовскаго понятія истины (стр. 49—61). Но не потому, что статья эта дѣйствительно заслуживаетъ вниманія и даетъ состоятельную критику Канта, а потому, что она написана въ совершенно несоотвѣтствующемъ значительности ея предмета тонѣ, и въ каждомъ человѣкѣ, привыкшемъ уважать философскую мысль, должна вызвать самый искренній протестъ Вмѣсто того, чтобы вдумчиво проанализировать трудныя понятія, входящія въ Кантово ученіе объ истинѣ, и постараться примирить ихъ внѣшнія противорѣчія, уяснить ихъ кажущуюся неясность, она скользитъ по поверхности, пользуется проистекающей отъ трудности вопроса внѣшней противорѣчивостью и неясностью и легко приводитъ ученіе Канта къ достаточно безсмысленному и некритическому концу. Это не разборъ Канта, это—его галиматьизированіе.—Но чего иного ждать отъ философа, который можетъ позволить себѣ высказать слѣдующее утвержденіе: «Къ сожалѣнію вопросъ объ истинѣ съ отчетливостью не ставился философіей» (49) Что это—демагогическій пріемъ или незнаніе литературы! Достаточно было бы В. Эрну хорошенько ознакомиться хотя бы съ литературой того самаго прагматизма,

о которомъ онъ совсѣмъ еще недавно писалъ, и онъ убѣдился бы, что вопросъ этотъ ставился и ставится съ полнѣйшей отчетливостью А Бредли? А Гуссерль? А Шуппе? А Когенъ? А величайшіе мыслители древняго міра, средневѣковья и новаго времени?

Б Яковенко

*

Паульь Дейссенъ Веданта и Платонъ въ свѣтѣ Кантовой философіи Переводъ М. Сизова. Стран 42. К-во «Мусагетъ» М. 1911.

Содержаніе этой, интересно написанной, прекрасно переведенной брошюры не таково, чтобы съ нимъ можно было вполнѣ и до конца согласиться. Авторъ, извѣстный знатокъ индусской философіи и убѣжденный послѣдователь Шопенгауэра, анализируя Веданту и Платона, на ихъ примѣрѣ стремится показать, что кантовское различіе міра «вещей въ себѣ» и міра явленій есть величайшее и вѣчное достояніе истинно философской, метафизической мысли. «Атманъ» индусовъ — «идея» Платона — «вещь въ себѣ» Канта — «міровая воля» Шопенгауэра, съ одной стороны; соотвѣтствующія имъ эмпирическія ихъ видимости, т.-е. «Майя», «міръ тѣней», «явленіе», «мое представленіе», — съ другой, — вотъ схема историческаго и въ то же время систематическаго развитія и рѣшенія онтологической проблемы по Дейссену. Но, къ сожалѣнію, авторъ не столько доказываетъ, сколько показываетъ, и это въ значительной степени умаляетъ, по нашему мнѣнію, цѣнность его взглядовъ. Прежде всего, совершенно догматически утверждается истинность основной точки зрѣнія Дессейна — Шопенгауэровской метафизики воли; далѣе, безъ всякихъ доводовъ принимается такое пониманіе «вещи въ себѣ» у Канта, которое подвергалось всегда особенно сильнымъ нападкамъ и въ настоящее время никѣмъ почти не раздѣляется; наконецъ, чрезвычайно произвольно сближенъ міръ «вещей въ себѣ» съ «міромъ идей», при чемъ толкованіе этого платоновскаго термина также не можетъ считаться безспорнымъ. Но, все же, настоящая брошюра заслуживаетъ серьезнаго вниманія всѣхъ, кто интересуется онтологической проблемой· сближеніе западно-европейской мысли съ греческой и индійской интересно, какъ попытка подойти къ вопросу со стороны его внутренней религіозно-метафизической, а не внѣшней, случайно-исторической сущности. Кромѣ того, изложеніе глубокаго и проникнутаго особенной, несравненной красотой ученія Веданты привлекаетъ у Дейссена своей ясной трактовкой и сравнительной новизной для русскаго читателя, неизбалованнаго философскими произведеніями, посвященными индусской мудрости.

Г. Гордонъ.

II.

Профессоръ Л М. Лопатинъ. Положительныя задачи философіи. Часть первая. Область умозрительныхъ вопросовъ Москва. 1911. XXVII+435. Ц. 2 р.

Опубликованіе второго изданія этого труда—явленіе знаменательное и въ высшей степени отрадное. Тотъ фактъ, что оно понадобилось, указываетъ на несомнѣнное повышеніе у насъ серьезныхъ философскихъ интересовъ, на зарожденіе подлинной научно-философской культуры. Время полной порабощенности философской мысли общественнымъ, религіознымъ или спеціально-научнымъ мотивамъ начинаетъ, повидимому, проходить Въ центръ вниманія попадаютъ произведенія, раньше мало

замѣчавшіяся, по своей природѣ чисто-философскія. Философская мысль становится на свои собственныя ноги, начинаетъ жить за свой счетъ, научается знать только свои собственные критеріи.

Трудъ проф. Лопатина и цѣненъ, главнымъ образомъ, своимъ спокойно-философскимъ отношеніемъ къ проблемамъ философіи. Можно соглашаться или не соглашаться со взглядами проф. Лопатина; можно считать или не считать ихъ оригинальными. Но одно остается совершенно несомнѣннымъ, это—ихъ научная выдержанность, а потому и ихъ глубокое педагогическое значеніе для будущей русской философіи. Особенно важна, при этомъ, критика чужихъ взглядовъ. Съ поразительной ясностью вскрываются здѣсь основные недочеты матеріализма, эмпиризма и раціонализма. Первый изъ нихъ грѣшитъ произвольнымъ невниманіемъ къ цѣлому міру духовной жизни, которую онъ не въ силахъ объяснить изъ своихъ основоположеній, не предположивши безсознательно или скрытно нематеріальныхъ факторовъ сущаго. Эмпиризмъ не правъ въ своей психологической ограниченности и въ своемъ интеллектуалистическомъ разсмотрѣніи психической жизни человѣка, въ забвеніи моментовъ воли и умственной активности, откуда рождается непроизвольно и невниманіе къ неэмпирическимъ факторамъ существующаго. Наконецъ, раціонализмъ недостаточенъ въ силу своего невниманія къ конкретной дѣйствительности, въ силу своего крайняго тяготѣнія къ схемамъ, къ отвлеченной законченности, въ силу своего безпощаднаго интеллектуализма и изгнанія изъ міра всякихъ волеопредѣленій. Эти общія мысли, безусловно правильныя въ этой своей общности, разработаны проф Лопатинымъ съ удивительной обстоятельностью, позволяющей во многомъ усвоить себѣ окончательныя сужденія

Но особенно важнымъ представляется намъ отстаиваніе проф Лопатинымъ за философіей правъ на раціональность. Если философія не должна быть раціоналистичной, то это еще не значитъ, что она не должна быть раціональной, что она должна всецѣло отдать себя въ руки вѣры. Философія есть знаніе и должна оставаться имъ Вѣра есть вѣра и не должна вмѣшиваться въ дѣла философіи. Если философія знанія становится философіей вѣры,—все спутывается, и философія теряется въ субъективныхъ суевѣріяхъ и мнѣніяхъ. «Высшая форма философіи получается тогда, когда идеи творческаго разума, въ насъ дѣйствующаго, выливаются въ ясныхъ, отчетливыхъ, съ внутреннею очевидностью связанныхъ между собою понятіяхъ разсудка.. Истинный философъ не тотъ, кто грезитъ объ истинѣ и высказываетъ ее въ прихотливыхъ, случайныхъ, субъективныхъ, иногда даже грубыхъ и нелѣпыхъ образахъ, не выступая изъ предѣловъ мечты, а тотъ, кто раскрываетъ ее въ ея всеобщности и необходимости, кто, показывая ее, ее доказываетъ въ то же самое время» (419). «Разумъ и вѣра должны развиваться рядомъ, въ полной независимости другъ отъ друга, потому что ихъ двигатели различны» (421) «Философія есть з н а н і е (а не ч а я н і е и не непосредственное воспріятіе чувствомъ) истины,—знаніе ясное и разумное; она есть разумное пониманіе дѣйствительно-сущаго въ подлинныхъ основахъ его бытія» (423). «Я полагаю только, что философъ долженъ тщательно различать между тѣмъ, что онъ понимаетъ, и тѣмъ, во что онъ вѣритъ. Всякій философъ обязанъ помнить, что онъ философъ лишь до той минуты, пока онъ усвоиваетъ истины по ихъ разумной очевидности» (423—424). «Философъ долженъ говорить отъ разума къ разуму; въ противномъ случаѣ его выводы будутъ случайною игрою фантазіи. Въ этомъ единственный методъ философіи, и, отказавшись отъ него, она перестанетъ быть тѣмъ, что она есть» (425).—Если бы наши «религіозные философы» немножко больше вниманія обращали на отечественную философскую литературу, особенно на

ея лучшіе произведенія, они были бы совершенно свободны отъ своихъ крайнихъ и совершенно нефилософскихъ увлеченій!

Но рядомъ со всѣми этими выдающимися достоинствами «Положительныхъ задачъ философіи» существуетъ два не менѣе существенныхъ недостатка въ ихъ содержаніи. И, во-первыхъ, недостаточнымъ является традиціонное, субъективистическое пониманіе нѣмецкаго идеализма, въ этомъ первомъ томѣ обнаруживающееся особенно обстоятельно на Гегелѣ (342—390) Проф. Лопатинъ представляетъ себѣ и критикуетъ Гегелево ученіе такъ, какъ будто бы исходный пунктъ Гегелевской системы (Anfang) былъ субъективнымъ отвлеченіемъ, развивающаяся въ организмъ конкретной дѣйствительности идея равнялась понятію, а діалектическій методъ былъ методомъ развитія понятій по отношенію къ вещамъ. Между тѣмъ, на дѣлѣ, Гегелевскій «Anfang» есть только изначальный моментъ самой конкретно объявляющейся идеи, понятіе является тоже лишь однимъ изъ моментовъ идеи и исчерпать ее собою не въ состояніи, а діалектическое развитіе касается не понятій о вещахъ, а самихъ вещей. Субъективизмъ и абстракціонизмъ Гегеля—мнимы, а критика его, съ такой точки зрѣнія, будетъ неизбѣжно безплодной, ибо будетъ базироваться на неправильномъ освѣщеніи его ученій. И, дѣйствительно, многочисленныя, зачастую очень цѣнныя критическія замѣчанія проф Лопатина касательно системы Гегеля тонутъ и пропадаютъ благодаря несоотвѣтственности общаго представленія о ней.—Кантъ и нѣмецкій идеализмъ совсѣмъ несубъективистичны. Ибо въ достиженіи объективности—ихъ высшая и важнѣйшая цѣль. Конечно, много хорошаго, умнаго и захватывающаго можетъ быть сказано и при такомъ отношеніи къ кантіанству и кантіанцамъ. Но не будетъ только одного — прочной философской науки. Ибо этой мы можемъ достигнуть только черезъ Канта, ея основателя и законодателя.

Второй недостатокъ философской концепціи проф. Лопатина—въ томъ, что, отвергая матеріализмъ, онъ бросается въ объятья столь же крайнему и односторонне-му ученію—спиритуализму, и при томъ еще спиритуализму волюнтаристическому. И единственнымъ критеріемъ правильности такого ученія онъ называетъ самонаблюденіе, внутренній опытъ, очевидность дѣйствительной наличности психическихъ переживаній Идеалъ «разумной» философіи такимъ образомъ нарушается—ибо въ основаніе ей полагается простая данность, особая чувственная интуиція, если хотите, особаго рода вѣра. И не нѣмецкій идеализмъ, а проф. Лопатина приходится упрекнуть и въ субъективизмѣ, и въ абстракціонизмѣ, и въ иллюзіонизмѣ.

Эти недостатки, однако, нисколько не уменьшаютъ того выдающагося значенія, которымъ обладаютъ «Положительныя задачи» у насъ въ Россіи и за которое мы признаемъ проф. Лопатина однимъ изъ лучшихъ учителей возрождающейся русской философіи. *Б. Яковенко.*

*

Л. М. Лопатинъ. Философскія характеристики и рѣчи. Изд-во «Путь». М Стран. 393. Ц. 3 р.

Въ статьѣ М. Рубинштейна читатель найдетъ подробное изложеніе философіи Л. М. Лопатина. Въ настоящей замѣткѣ мы укажемъ, по поводу превосходнаго изданія наиболѣе существенныхъ статей Л. М., на тѣ пункты его философіи, которые особенно проявились въ данномъ сборникѣ и которые весьма существенны для всей вообще системы нашего выдающагося мыслителя. Раціонализмъ, т.-е. утвержденіе автономіи философіи, ея независимость какъ отъ частныхъ наукъ, такъ и отъ религіозной вѣры,—вотъ тотъ общій фонъ, на которомъ выросло все зданіе философіи Л. М. Особенно тщательно прослѣживаетъ Л. М. это основное и необходимое для всякаго философскаго

творчества умонастроеніе въ системахъ западныхъ, а также русскихъ мыслителей (Вл. Соловьева и С. Н. Трубецкого). Отсюда борьба Л М. на два фронта: противъ матеріализма и «философіи вѣры», столь рѣзко выраженная въ первомъ томѣ «Положительныхъ задачъ». Эта сторона философіи Л. М. представляется особенно цѣнной, если принять во вниманіе тѣ умственныя условія, которыя окружали и продолжаютъ еще и нынѣ окружать русское философское творчество. Если Соловьевъ впервые рѣзко формулировалъ, а С. Н. Трубецкой пытался слѣдовать требованію автономіи философіи, то изъ московскихъ философовъ Л М. Лопатину принадлежитъ заслуга дать наиболѣе полное его осуществленіе.

Въ полномъ согласіи съ названными мыслителями находится и другая черта Л.М., его пониманіе кантіанства, какъ антрополого-психологической теоріи. Для эмпиристовъ и матеріалистовъ такое пониманіе естественно, понятно оно также съ точки зрѣнія пессимизма Шопенгауэра. Но что защитникъ идеи автономной философіи просмотрѣлъ въ кантіанствѣ эту основную питающую его идею, объясняющую всю его своеобразную позицію,—можно приписать только силѣ традиціи. Борясь на два фронта: противъ славянофильства съ его мистицизмомъ и эмпиризма съ его скептицизмомъ, т.-е. противъ недовѣрія къ разуму въ двухъ крайнихъ его видахъ, Л. М. усвоилъ однако всецѣло то общее обоимъ этимъ теченіямъ пониманіе кантіанства, какъ какого-то половинчатаго скептицизма. Отсюда несправедливое отношеніе Л. М. къ современной нѣмецкой философіи, игнорированіе того внѣшне быть можетъ мало замѣтнаго, но отъ этого не менѣе глубокаго переворота, который подготовляется на нашихъ глазахъ и который дѣлаетъ вчерашнихъ эпигоновъ провозвѣстниками новаго философскаго дня

Въ связи съ этимъ феноменалистически-психологическимъ пониманіемъ кантіанства стоитъ спиритуализмъ Л. М. Лопатина. «У Декарта,—говоритъ Л М.,—есть одинъ важный пунктъ, котораго не оцѣнили достаточно до сихъ поръ: онъ учитъ, что субстанція духа сполна открыта нашему сознанію въ ея настоящей сути, что относительно ея невозможны никакія иллюзіи и что въ ней точка отправленія для познанія всякой другой дѣйствительности». Это ученіе объ исключительномъ положеніи (въ силу его непосредственности) нашего психическаго опыта роднитъ Л. М. съ Лейбницемъ: отсюда ученіе объ исключительной ирраціональности психическаго, объ особой психической причинности, традиціонный раціоналистическій индетерминизмъ Л. М. Психическое, являющееся предметомъ раціональной психологіи, не чуждое даже особымъ количественнымъ взаимоотношеніямъ (въ этомъ пунктѣ Л. М. встрѣчается съ московской математической школой: Н. В. Бугаевымъ, Н. И. Шишкинымъ и др.), есть не что иное, какъ реализація раціональныхъ, цѣлесообразныхъ, творческихъ связей, являющихся въ болѣе отвлеченномъ видѣ объектами философскаго изслѣдованія. Такимъ образомъ и здѣсь мы имѣемъ нарушеніе автономіи философіи въ пользу раціональной психологіи.

Изъ спиритуализма Л М. вытекаетъ, наконецъ, и его теизмъ. Проблема абсолюта—это проблема основъ смысла, цѣлесообразности и творчества въ мірѣ Но разъ психическое есть подлинное мѣсто реализаціи смысла въ мірѣ, то очевидно и основа разумности должна мыслиться по аналогіи съ нимъ. Отсюда пониманіе абсолюта какъ свободной, разумной, цѣлесообразно дѣйствующей личности, а въ связи съ этимъ игнорированіе тѣхъ мистически религіозныхъ проблемъ, которыя отличаютъ всякій глубокій пантеизмъ и сгущаются въ проблемѣ образованія личнаго Бога изъ сверхличнаго Божества, т -е въ проблемѣ Богочеловѣчества.

Наша краткая характеристика была бы неполной, если бы мы обошли ту громадную личную роль, которую сыгралъ Л. М Лопатинъ въ дѣлѣ насажденія философіи въ Россіи. Съ 1907 года предсѣдатель Психологическаго О-ва въ Москвѣ, съ 1895 года

соредакторъ, а съ 1905 года единоличный редакторъ единственнаго философскаго журнала въ Россіи, онъ являлся центромъ той дружной семьи философовъ и ученыхъ, которая до сихъ поръ составляетъ гордость Москвы и Россіи. Время и смерть разрушила эту семью «Героическій періодъ существованія» ея прошелъ и не повторится вновь (слова Л М въ рѣчи о Н Я. Гротѣ). Но исторія не проходитъ, исторія есть вѣчность, и въ этомъ смыслѣ сборникъ статей Л. М., гдѣ даны замѣчательныя характеристики почившихъ членовъ этой дружной семьи идеалистовъ (В. С. Соловьева, С. Н Трубецкого, Л М Поливанова, Н. Я. Грота, С А Юрьева, Н. В. Бугаева, И. И Шишкина, В. Я Цингера, С С. Корсакова) представляетъ громадный, неувядаемый интересъ Это поистинѣ памятникъ русской культуры

С. Гессенъ

*

Анри Бергсонъ Время и свобода (Essai sur les données immédiates de la conscience) Переводъ С І Гессена. Съ приложеніемъ статьи «Введеніе въ метафизику», переводъ Маргариты Грюнвальдъ. Изданіе журнала «Русская Мысль». Москва. 1911, стран. 239. Ц 1 р. 50 к.

Философскіе умы поражаютъ своихъ современниковъ или остротой и глубиной своей критики, или живымъ и захватывающимъ чувствомъ окружающаго міра и новыхъ путей его постиженія, или повелительной законченностью своихъ систематическихъ построеній. Величайшіе изъ нихъ сочетаютъ въ себѣ въ удивительной гармоніи всѣ эти качества. Анри Бергсонъ лишенъ послѣдняго изъ нихъ· онъ не систематикъ и не строитель. И въ этомъ отношеніи его «философствованія» чрезвычайно характерны для нашего времени. Мы не довольствуемся старыми системами, мы чувствуемъ ихъ неадэкватность сущему, мы ищемъ страстно новыхъ путей и какъ-будто уже предчувствуемъ грядущія системы Но вмѣстѣ съ тѣмъ, мы не умѣемъ оформить нашихъ желаній и предчувствій, мы не умѣемъ дать систему и иногда даже доходимъ до смѣшныхъ отрицаній ея надобности. Однимъ словомъ, мы переживаемъ въ философіи подготовительную эпоху, и Бергсонъ съ его поразительно тонкой критикой предыдущаго, съ его исключительной способностью чувствовать дѣйствительность и съ его страстнымъ исканіемъ и предчувствіемъ новаго пути является громаднымъ и символическимъ представителемъ нашего времени. Настоящая книга представляетъ собою лучшее, что было написано Бергсономъ. Съ одной стороны «Время и свобода», его первое и почти геніальное произведеніе, даетъ разрушительнѣйшую критику интеллектуализма; съ другой — «Введеніе въ метафизику» раскрываетъ сущность его философскихъ стремленій и намѣчаетъ новый путь къ новой системѣ Здѣсь есть все, что дѣлаетъ Бергсона столь значительнымъ И, если неовиталистическая метафизика, развитая имъ въ позднѣйшихъ, трудахъ здѣсь почти что незамѣтна, то это, несомнѣнно, говоритъ лишь въ пользу данной книги.

Философское credo Бергсона въ общихъ чертахъ заключается въ слѣдующемъ. Человѣческій разсудокъ, слѣдуя своему естественному влеченію и руководимый въ своей дѣятельности практическими цѣлями, полезностью, упрощаетъ безконечно-разнообразную дѣйствительность при помощи искусственныхъ схемъ и разсматриваетъ всѣ проявленія ея живой подвижности сквозь призму неподвижной и безжизненной пространственности. Этимъ существо дѣйствительности извращается, и какъ бы въ наказаніе за это передъ человѣкомъ возникаетъ цѣлый рядъ непреодолимыхъ затрудненій, извѣстныхъ уже въ древности: изъ неподвижнаго и схематическаго никакъ нельзя понять движущееся и живое. Чтобы познать подлинно-сущее въ его реальности, не-

обходимо сбросить съ себя интеллектуалистическій гнетъ пространственной схемы. Легче и проще всего это сдѣлать, обратившись ко внутренней, душевной жизни. Здѣсь очевиднѣе всего, что подлинная и чистая качественность нарушается въ своей сущности переносимой на нее незаконно изъ пространственнаго міра количественностью. Здѣсь непосредственнѣе всего обнаруживается непрерывная, неисчислимая природа чистой длительности, т.-е. времени, какъ такового. Сдѣлавъ же эти шаги, уже нетрудно признать, что детерминизмъ отрицаетъ свободу воли только въ силу пространственнаго извращенія переживаній человѣка, и что въ глубинѣ своей реальности человѣкъ живетъ въ свободной непрерывности своихъ проявленій. Если наукамъ полезно и удобно пользоваться схемами разсудка, то метафизика, ищущая подлинной реальности, должна разъ и навсегда отказаться отъ разсудка, отъ интеллектуализма, должна избрать прямой путь къ дѣйствительной жизни. Такимъ путемъ является интеллектуальная интуиція, особая «интеллектуальная симпатія», способность погрузиться въ непосредственное переживаніе сущаго. Методъ метафизики есть методъ интуиціи. Усвоить его трудно и не всякому доступно Но только при его помощи есть возможность постигнуть сущее.—Основные недостатки такой концепціи сразу же бросаются въ глаза Первымъ дѣломъ, методъ интуиціи въ дѣйствительности есть отсутствіе всякаго метода, такъ какъ онъ поставленъ въ зависимость отъ индивидуальной способности отдаться переживаніямъ. о связномъ, систематическомъ, или въ какомъ-либо смыслѣ научномъ мышленіи здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Къ тому же «интуиція» описывается Бергсономъ въ высшей степени туманно, приблизительно, субъективно. Во-вторыхъ, стремясь освободить дѣйствительное отъ пространственной схемы, Бергсонъ впадаетъ въ другую крайность и подчиняетъ ее временной схемѣ· натурализмъ замѣняется у него нисколько не менѣе уродующимъ дѣйствительность психологизмомъ. Въ-третьихъ, отказавшись отъ разсудка, Бергсонъ постоянно прибѣгаетъ къ его помощи, всю свою критику интеллектуализма ведетъ въ его терминахъ и отъ его имени, стремится не порывать связей между метафизикой и наукой и придумываетъ даже какой-то особенный «метафизическій символизмъ». Наконецъ, въ-четвертыхъ, понимая дѣйствительность въ схемѣ движенія и непрерывности, онъ не въ состояніи, на дѣлѣ, объяснить изъ нея покоя и прекращенія: старыя интеллектуалистическія трудности возникаютъ здѣсь только съ другой стороны. Въ дополненіе къ этому слѣдуетъ сказать, что Критика ученій Канта страдаетъ традиціоннымъ непониманіемъ: въ дѣйствительности ученіе Бергсона, будучи очищено отъ нѣкоторыхъ терминологическихъ особенностей, во многомъ совпадаетъ съ доктриной Канта и, особенно, его учениковъ.

Переводъ книги можно считать вполнѣ удавшимся, хорошо и точно передающимъ трудный, образный языкъ Бергсона.

Б. Яковенко.

*

А. Бергсонъ Матерія и память. Изслѣдованіе объ отношеніи тѣла къ духу Перев. съ французскаго А. Баулеръ. Изданіе Д. Жуковскаго С.-Пб. 1911, стран. 268. Ц. 1 р. 50 к

Если въ первомъ трудѣ «Непосредственныя данныя сознанія» («Время и свобода воли») Бергсонъ снимаетъ антитезу детерминизма-индетерминизма, устанавливая новое понятіе свободы, то въ «Матеріи и памяти» онъ ставитъ себѣ задачу преодолѣть столь же основную философскую альтернативу (матеріалистическаго) реализма и идеализма. Методъ, которымъ пользуется Б. въ настоящемъ трудѣ тотъ же, что и въ первомъ его произведеніи Обѣ антитезы основаны на одномъ и томъ же замѣщеніи

непосредственнаго переживанія («длительности») пространственной символикой, вносящей рѣзкія, непримиримыя дѣленія туда, гдѣ, на самомъ дѣлѣ, имѣется единая текучая, непрерывные переходы являющая, хотя и разнородная реальность. И детерминизмъ и индетерменизмъ возникаютъ лишь тогда, когда мы разнородную непрерывность переживанія замѣняемъ рядоположными, въ одну линію вытянутыми состояніями сознанія. Тогда лишь возникаетъ вопросъ о повторимости, предвидимости, необходимости состояній сознанія Точно такъ же реализмъ и идеализмъ возникаютъ тогда, когда мы чистую длительность, въ которой матерія и духъ представляютъ слитность, замѣняемъ рѣзко очерченными, отдѣленными другъ отъ друга моментами. Тогда только возникаетъ дуализмъ матеріи и духа и стремленіе черезъ одностороннее абсолютированіе какого-нибудь одного изъ этихъ элементовъ разрѣшить дуализмъ. На самомъ дѣлѣ духъ и матерія незамѣтнымъ образомъ переходятъ одинъ въ другую: чистое воспріятіе представляетъ собою ту пограничную точку, гдѣ душа совпадаетъ съ матеріей, т.-е. воспріятіе со своимъ объектомъ. Но такое пониманіе требуетъ реформы понятія воспріятія, что ведетъ въ свою очередь къ реформированію понятія духа и къ новому пониманію роли мозга при воспріятіи. Воспріятіе есть не чисто теоретическій процессъ, оно есть актъ дѣйствія, сущность же духа въ сохраненіи образовъ, т.-е. въ памяти. Наука, возникшая изъ воспріятія, забыла объ одной первоначальной роли его, придала ему самостоятельное значеніе, т.-е. абсолютировала его, оторвала отъ своихъ объектовъ. Отсюда возникаетъ новый дуализмъ: дуализмъ знанія и жизни и раціоналистическія (приматъ знанія) или прагматическія (приматъ жизни) попытки примиренія его. Но истинное примиреніе достигается сознаніемъ первоначальной роли воспріятія, т.-е. сознаніемъ того, что воспріятіе есть с а м а жизнь. Метафизическія ощущенія и есть знаніе, совпадающее съ самой жизнью, знаніе, освобожденное какъ отъ служебной, такъ и отъ учащей роли по отношенію къ жизни («Введеніе въ метафизику»). Такъ, преодолѣніе реализма-идеализма, такъ же какъ и преодолѣніе детерминизма-индетерминизма, приводитъ къ требованіямъ сліянія философіи съ жизнью.

Переводъ сдѣланъ съ любовью и знаніемъ дѣла и въ общемъ вполнѣ удовлетворителенъ, хотя и не лишенъ недостатковъ· таковыми слѣдуетъ признать обиліе иностранныхъ словъ (эволюируетъ, сенсоріальный, иммобилизировать и др), а также нарушеніе принятой терминологіи (juxtaposè—рядоположный, а не сопоставленный, rèciproque—взаимный, а не обоюдный, terme на стран. 237/9 не выраженіе, а моментъ или членъ; также странно по-русски «Берклей»). Точно такъ же неологизмъ «дленіе» представляется намъ излишнимъ. Вѣдь и по-французски durèe не только процессъ (какъ употребляетъ это слово Б), но и промежутокъ времени. Наконецъ, очень мѣшаетъ чтенію обиліе опечатокъ, въ особенности въ знакахъ препинанія.

С. Гессенъ.

*

Wilhelm Windelband. Praludien. Aufsatze und Reden zur Einführung in die Philosophie. 2 Bd. 4 Aufl. Tübingen. J. C. Mohr (Paul Siebeck). Цѣна каждаго тома 5 марокъ 1911.

Превосходная книга Виндельбанда пополнилась въ этомъ новомъ изданіи цѣлымъ рядомъ статей и рѣчей, относящихся къ послѣднимъ годамъ. Среди нихъ отмѣтимъ: «Nach hundert Jahren», «Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance», «Die Erneuerung des Hegelianismus», «Ueber die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie», «Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus». Особенно инте-

ресна рѣчь, посвященная возстановленію Гегеля, въ которой Виндельбандъ занимаетъ весьма здравую отрицательную позицію по отношенію къ начавшемуся нынѣ движенію схоластически возродить букву ученія Гегеля. *Б.*

*

Hans Vaihinger. Die Philosophie des Als—Ob. Berlin. XXXV+804. 1911. Цѣна 18 м.

Характернымъ для современнаго состоянія философіи въ Германіи является разрушеніе нео-кантіанства въ его старомъ правовѣрномъ смыслѣ Нео-кантіанцы смѣлѣе и смѣлѣе выходятъ за предѣлы Канта. Въ связи съ этимъ теченіемъ находится и успѣхъ въ Германіи Бергсона, возрожденіе гегельянства, шеллингіанства, вообще явное стремленіе къ метафизикѣ Но какъ примирить метафизику съ «Критикой чистаго разума», какъ совмѣстить несовмѣстимое?

Файхингеръ слѣдуетъ точно примѣру учителя. Но онъ ставитъ вопросъ нѣсколько иначе. Онъ исходитъ не изъ «синтетическихъ сужденій a priori», не изъ элементарныхъ, аксіоматичныхъ истинъ математики, а изъ самой сложной и проблематичной ея области — изъ высшаго анализа и теоріи безконечно малыхъ величинъ. Вся высшая математика, какъ теоретическая, такъ и прикладная, основана на понятіи дифференціала, безконечно-малой величины. Вся аналитическая геометрія покоится на методѣ Декарта, а именно на разсмотрѣніи круга, какъ многоугольника съ безконечно большимъ количествомъ сторонъ. Этотъ методъ оказался полезнымъ, необходимымъ, плодотворнымъ Но онъ вѣдь фикція. Въ дѣйствительности прямая никогда не переходитъ въ кривую. Въ дѣйствительности дифференціалъ не болѣе, какъ фикція, какъ невозможность Какимъ же это путемъ изъ ложныхъ предпосылокъ вытекаетъ правильный выводъ? Какъ это случилось, что самая точная изъ всѣхъ наукъ покоится на завѣдомо невѣрныхъ, неточныхъ началахъ, на фикціи?

Вотъ исходная точка, основной вопросъ книги Файхингера. Какъ поступаетъ математикъ? Онъ останавливается на какой-нибудь совершенно произвольной, болѣе того — ложной предпосылкѣ, развивая ее «какъ-будто бы» она была истинной. Въ математикѣ этотъ пріемъ называется «regula falsi». Успѣхъ санкціонируетъ потомъ фикцію. Ограничивается ли, однако, этотъ методъ исключительно математикой,— спрашиваетъ Файхингеръ Не есть ли это искусственный пріемъ, эта фикція—необходимая основа всякой науки, вообще всякаго міропредставленія? Нельзя ли видоизмѣнить вопросъ Канта о томъ, какъ возможны синтетическія сужденія a priori и спросить: «къ чему они намъ нужны, какую пользу они намъ приносятъ?» Это, какъ извѣстно, формула Ницше. И Файхингеръ всецѣло ее принимаетъ. И вотъ на протяженіи всей своей добросовѣстной, объемистой книги Ф. старается показать исторію и развитіе фикціи, какъ основы всякаго знанія и въ области «идеографическихъ» наукъ, и въ области «номотетическихъ», выражаясь языкомъ Виндельбанда.

Фикція—это нѣчто произвольное, это сознательная уловка, творческій актъ психики. Она только до тѣхъ поръ цѣнна, пока въ сознаніи живетъ смыслъ ея, какъ фикціи. Она, однако, становится балластомъ, тормазомъ, когда она превращается въ догматъ. Въ этомъ переходѣ и заключается, по мнѣнію Ф., вся исторія метафизики Метафизика во всѣхъ ея формахъ — это догматизація фикціи. Значеніе и смыслъ теоріи познанія, критицизма, состоитъ въ установленіи первоначальной произвольной предпосылки, перваго «какъ-будто», въ познаніи міра съ точки зрѣнія перспективы...

Но исчерпывается ли этимъ вопросъ Канта? Даетъ ли перспективизмъ Ницше-Файхингера болѣе ясный отвѣтъ, чѣмъ «апріоризмъ»? Распространяя теорію фикцій на все и вся Ф , незамѣтно для себя самого, впадаетъ въ самую крайнюю метафизику. Замѣняя понятіе «формы сознанія» словомъ «фикція», понятіемъ произвольнаго акта «психики», ищущей путей для приспособленія міра къ себѣ, онъ этимъ постулируетъ полный, рѣзкій дуализмъ. Когда и гдѣ могли мы прослѣдить сознаніе безъ этихъ формъ, безъ этой фикціи? И вотъ вырастаетъ вопросъ. откуда мы вообще знаемъ, что время, пространство, категорія причинности суть «фикціи», т.-е произвольные, искусственные акты? И чьи это акты? Что представляетъ собою это творческое, отдѣленное отъ міра, — индивидуальное сознаніе, эта «психика»? Конечно, можно сослаться на имманентную «цѣлестремительность», на заложенныя въ насъ функціи приспособленія къ міру. Но именно здѣсь и открывается слабая сторона всего этого направленія — утвержденіе глубокаго и непреодолимаго дуализма. Исходя изъ Канта, желая придать его критицизму новое обоснованіе, Файхингеръ, самъ того не замѣчая, совершенно удалился отъ него, впалъ въ самую безнадежную метафизику.

А. Д Коральникъ (Вѣна)

*

Владиміръ Эрнъ. Борьба за Логосъ Опыты философскіе и критическіе. К-во «Путь». Москва. 1911. VIII+361. Ц. 2 р.

Можно и нужно различать два рода философской полемики: полемику серьезную, глубокую, безпристрастную, и полемику легкомысленную, поверхностную и предвзятую; полемику по существу и полемику, руководимую цѣлями, посторонними непосредственной задачѣ философствованія; полемику дѣла и полемику слова Первая идетъ отъ ума, вторая—отъ страстей. Первая хочетъ послужить истинѣ, достичь подлинно-философскихъ результатовъ; вторая имѣетъ цѣлью осмѣять, поставить въ невыгодное положеніе, забросать страшными словами. Первая полемика истинно-критическая; вторая полемика чисто-вербальная, съ философскимъ мышленіемъ ничего общаго не имѣющая. Къ первой нужно прислушиваться и всячески ей содѣйствовать; отъ второй надлежитъ рѣзко отвернуться и протестовать противъ нея всѣми способами..

Сборникъ статей г. В. Эрна культивируетъ второй способъ полемики и намъ предстоитъ сейчасъ тяжелая и непріятная задача показать читателю образецъ подлиннаго не пониманія культурныхъ задачъ философской критики.

И первымъ дѣломъ отсутствіе философской культуры сказывается въ томъ, какъ обходится авторъ сборника со взглядами своихъ противниковъ. То, что онъ сообщаетъ о нихъ, рѣдко соотвѣтствуетъ дѣйствительности. По большей части онъ имѣетъ о нихъ весьма слабое представленіе, иногда обнаруживаетъ ихъ полное незнаніе и никогда въ своемъ ихъ изложеніи не выходитъ за предѣлы самыхъ общихъ схемъ и почти ничѣмъ необоснованныхъ общихъ утвержденій. Чтобы не быть голословными, приведемъ нѣсколько примѣровъ Такъ, размышляя о прагматизмѣ, г. Эрнъ приписываетъ ему обычный эмпирическій взглядъ на «фактичность» (11, 17) и отказываетъ его главному представителю, Джемсу, въ переживаніи «безмѣрной реальности невидимаго царства идей» и во встрѣчѣ со «своимъ Сократомъ» (4). Въ обоихъ случаяхъ утвержденія г. Эрна не соотвѣтствуютъ дѣйствительности; повидимому, онъ познакомился съ прагматизмомъ только по общей, популярной и смутной книжкѣ Джемса «Прагматизмъ» и не далъ себѣ труда изучить болѣе существенныя

его сочиненія («The Meaning of Truth» и «A pluralistic universe—обѣ въ 1909 г.), не говоря уже о произведеніяхъ Перса, Дьюи, Шиллера, Леруа, Блонделя, Вайляти и пр. Далѣе, критикуя такъ наз. имманентную философію, г. Эрнъ утверждаетъ, будто согласно ея ученіямъ «родовое я» есть «субъектъ, абсолютно свободный отъ всякаго отношенія къ объекту» (49) и представляетъ собою продуктъ простого отвлеченія (42). Между тѣмъ, оба эти утвержденія совершенно не соотвѣтствуютъ взглядамъ вождя имманентной школы Шуппе,—первое же противорѣчитъ взглядамъ и многихъ другихъ ея представителей. Было бы достаточно внимательно и до конца проштудировать нѣсколько громоздкую и трудную «теоретикопознавательную логику» Шуппе, чтобы передать сущность имманентной философіи въ болѣе соотвѣтствующемъ видѣ, не извращая ея основного положенія. Выступая противъ современнаго трансцендентализма, г. Эрнъ причисляетъ Риккерта къ имманентистамъ (41), утверждаетъ, что лежащій въ основаніи всѣхъ построеній Когена и другихъ неокантіанцевъ ratio представляетъ собою «средній разрѣзъ» каждаго даннаго ума (81), говоритъ, что у Риккерта и Когена одинаково форма и содержаніе разорваны (340, 342) и что они воспринимаютъ «міръ въ категоріи вещи» (357). Ни одно изъ этихъ утвержденій ни самомалѣйшимъ образомъ не соотвѣтствуетъ истинѣ. Обращаясь ко всей новой и новѣйшей философіи, г. Эрнъ бросаетъ ей огульный упрекъ въ невниманіи къ центральной философской проблемѣ, къ проблемѣ «исходнаго пункта» (159), несмотря на то, что никто не посвятилъ этой проблемѣ столько силъ и времени, какъ именно новѣйшая философія. Послѣ этого спрашивается, что знаетъ г. Эрнъ о философской работѣ такихъ представителей ея, какъ Рейнгольдъ, Беккъ, Фихте, Шеллингъ, Фрисъ, Гегель, Когенъ, Риккертъ, Гуссерль, Шуппе, Ласкъ, Ройсъ, Бредли, Ремке? [1]) Что знаетъ онъ о новѣйшей философіи вообще?—Большинство сужденій его о Кантѣ, о нѣмецкихъ идеалистахъ, о неокантіанскомъ движеніи и пр поражаетъ своей произвольной схематичностью, своимъ полнымъ несоотвѣтствіемъ ихъ дѣйствительной сущности. Даже составителей философскаго журнала «Логосъ», съ которыми г. Эрнъ такъ рѣзко полемизируетъ, онъ не потрудился прочесть внимательно и серьезно. На протяженіи всѣхъ своихъ статей онъ поступаетъ какъ разъ противъ избранныхъ имъ въ качествѣ эпиграфа словъ Іисуса сына Сирахова: «Прежде, нежели изслѣдуешь, не порицай, узнай прежде и тогда упрекай». Г. Эрнъ только то и дѣлаетъ, что упрекаетъ, не узнавши! Своихъ противниковъ создаетъ себѣ онъ самъ: это все какіе-то самодѣльные манекены. А борьба его съ ними производитъ впечатлѣніе игры въ кегли: самъ онъ сдѣлалъ ихъ, самъ разставилъ и самъ же разстрѣливаетъ, «надсаживая грудь». Зрѣлище, способное вызвать на лицѣ русскаго человѣка, понимающаго нашу философскую бѣдность, только грустную улыбку

Однако, дѣло этимъ не кончается. Не смущаясь нисколько незнаніемъ и извращеніемъ взглядовъ своихъ противниковъ, г. Эрнъ не устаетъ твердить намъ о томъ, что своихъ враговъ нужно знать, что «усвоеніе это—историческій долгъ русскихъ философовъ» (134), что «всякій терминъ долженъ браться критикомъ въ томъ установленномъ смыслѣ, въ какомъ онъ опредѣленно берется критикуемымъ» (128) и т. д. Мало того, онъ переходитъ тотчасъ же въ наступленіе и обвиняетъ (безосновательно) редакторовъ и составителей «Логоса» въ томъ, будто, говоря о русской философіи, они

[1]) Чтобы убѣдиться въ томъ, что современная философія занята этой проблемой, г. Эрну было бы достаточно мелькомъ проглядѣть хотя мою рецензію на книжку Михалчева въ кн. 101 «Вопросовъ философіи и психологіи».

по незнанію опустили Сковороду, будто, называя свой журналъ «Логосомъ», они обнаруживаютъ свое полное незнакомство съ античной и христіанской философіей и тѣмъ высказываютъ неуваженіе къ «тысячелѣтнимъ культурнымъ фактамъ», не выполняютъ «литературныхъ приличій» (79) и пр. Вначалѣ безобидная и только грустная некультурность философской критики г. Эрна становится здѣсь уже опасной и в р е д н о й. Она не только плохо передаетъ чужіе взгляды, но она стремится снять съ себя въ этомъ отношеніи всякое подозрѣніе и накинуть тѣнь на своихъ противниковъ; она хочетъ подорвать къ нимъ довѣріе, уронить ихъ въ глазахъ читателей. Мимо этого нельзя пройти молча. Нѣтъ! Мы обязаны въ интересахъ будущаго нашей отечественной философіи громко протестовать противъ такого обхожденія съ философской критикой. Тѣмъ болѣе, что г. Эрнъ не ребенокъ и не новичокъ въ философской публицистикѣ, чтобы предполагать въ его дѣйствіяхъ безсознательность. И пишетъ онъ, по его собственнымъ словамъ, «не для дѣтей» (134)

Но и это не все еще! Читая сборникъ г. Эрна страница за страницей, мы наслаждались слѣдующими шедеврами его словеснаго творчества: «ремесленные производители философской бижутеріи» (1), «философическіе товары» (73), «заученная тяжеловѣсность» (74), «юношеская погоня за звучнымъ словомъ», «философическія прогулки» (79), «бумага все терпитъ» (99), «некрасивое либеральничаніе» (100), «пустое бренчаніе словами» (104), «работа вѣтряной мельницы» (115). «моментъ передергиванія» (116), «властители маленькихъ думъ» (119), «попрошайничать» (165), «тридцать тысячъ посредственныхъ спеціалистовъ» (339), «удочка глубокомыслія» (343), «хаотическое безсмыслие» (344), «77 тысячъ нянюшекъ» (345), «школьная тупость» (348), «цивилизованная дрянь» (351) и т. д , и т. д. Вотъ лексиконъ, при помощи котораго г. Эрнъ хочетъ изгнать изъ философіи и общественной жизни скверный «цивилизованный» раціонализмъ и насадить подлинную философскую и общественную «культуру» Вотъ что доносится намъ съ этого поля «философской брани»!—Я не знаю, можетъ быть, попривыкнувъ къ современнымъ русскимъ нравамъ и надышавшись вдоволь нашей удушливой общественной атмосферой, можно отнестись безразлично къ такому факту Но человѣку, привыкшему имѣть въ виду въ философскихъ спорахъ только самую сущность дѣла, часто бываетъ жутко при чтеніи книжки г Эрна и .. больно за достоинство философіи.

Разумѣется, критиковать представителей западной философіи намъ необходимо: безъ критики ничего не создашь, безъ критики не двинешься впередъ. Но прежде, чѣмъ критиковать, мы должны честно и спокойно отдаться изученію чужихъ взглядовъ и только на такомъ изученіи базировать нашу критику. Этимъ намѣчается ближайшая программа насажденія въ Россіи подлинной, мудрой и доброкачественной философіи. Этимъ же произносится и окончательный судъ надъ книжкой г. Эрна. Она представляетъ собою т и п и ч н о - о т р и ц а т е л ь н о е явленіе. И единственная польза, которую она способна принести, это—отвратить вдумчиваго и серьезнаго читателя отъ примѣняемаго г. Эрномъ способа философствованія

И еще одно замѣчаніе pro domo mea. Въ примѣчаніи къ стр. 93 г Эрнъ говоритъ, что проникнутость нѣкоторыхъ итальянскихъ мыслителей онтологизмомъ (указанная мною въ моемъ итальянскомъ обзорѣ во 2-й кн. «Логоса», 1910 г.) абсолютно не противорѣчитъ его основнымъ утвержденіямъ, ибо католицизмъ для него такъ же «логиченъ» и такъ же динамиченъ, какъ и православіе. Но вѣдь такого противорѣчія никто и не думалъ утверждать. Говорилось лишь, что наличность итальянскаго онтологизма опровергаетъ авторитетное утвержденіе г Эрномъ монополій на онтологизмъ и на оригинальность

въ этомъ отношеніи за русской философіей. Больше ничего! Говорилось лишь, что г. Эрнъ еще одинъ разъ (и въ самомъ существенномъ пунктѣ) позволилъ себѣ высказаться о томъ, въ чемъ былъ несвѣдущъ.—Къ чему же теперь эти недостойныя увертки?!

Б. Яковенко.

*

Н. Лосскій. Введеніе въ философію Часть I Введеніе въ теорію знанія. Стран. IV+275. С.-Петербургъ. 1911. Цѣна 1 р. 25 к.

Наше время изобилуетъ введеніями въ философію. Обычно они носятъ общій характеръ, трактуя основныя проблемы и ихъ разрѣшеніе въ общихъ чертахъ и не удѣляя достаточно мѣста отдѣльнымъ философскимъ дисциплинамъ Къ этому типу принадлежитъ въ своемъ родѣ прекрасное (и популярное, и чрезвычайно-педагогично составленное) введеніе въ философію проф. Челпаноза. Книга г. Лосскаго хочетъ слѣдовать другому типу изложенія: она хочетъ служить введеніемъ въ отдѣльныя дисциплины; и первая ея часть цѣликомъ посвящается гносеологіи. За такой починъ автора нужно очень благодарить, а работу его привѣтствовать. Къ сожалѣнію только, книга его, написанная тоже очень популярно и систематически, является по существу своему не столько введеніемъ въ гносеологію вообще, сколько введеніемъ въ гносеологическое ученіе самого автора, классифицируя матеріалъ не объективно, а сообразно главной цѣли всего труда показать состоятельность и достоинства своей гносеологической точки зрѣнія Кромѣ этого основного недостатка въ книгѣ Лосскаго встрѣчается еще цѣлый рядъ положеній, съ которыми трудно согласиться и изъ которыхъ мы отмѣтимъ сейчасъ слѣдующія Во-первыхъ, несостоятельнымъ представляется обвиненіе Канта въ генетизмѣ (201) На самомъ дѣлѣ Кантъ понималъ жизнь познанія статически. Въ этомъ же направленіи должно толковать и его несомнѣнное признаніе наличности аффицирующихъ сознаніе вещей въ себѣ. Аффицированіе имѣетъ при этомъ чисто-гносеологическій смыслъ и является лишь неудачнымъ, двусмысленнымъ психологическимъ терминомъ: оно означаетъ наличность въ сознаніи предмета, какъ еще непознаннаго и стало-быть заданнаго познавательному процессу, какъ задача. Ни о какой причинности здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Кантъ тоже былъ сторонникомъ и, пожалуй, даже первымъ проповѣдникомъ коррелятивности познанія и бытія. Во-вторыхъ, столь же несостоятельно утвержденіе о субъективизмѣ и гносеологическомъ индивидуализмѣ Кантова ученія (164 сл., 199—214). Несомнѣнно, что нѣкоторыя данныя для этого есть. Но выставлять субъективизмъ, какъ основное обвиненіе противъ всей доктрины Канта, значитъ упустить изъ виду объективистически-онтологическій корень ея: вещи и у Канта остаются данными въ познающемъ сознаніи, какъ вещи, и совсѣмъ не превращаются въ ощущенія или представленія, какъ психическія переживанія. Въ-третьихъ, интуитивизмъ автора грѣшитъ тоже чисто-догматической предпосылкой: онъ исходитъ изъ данности, не сомнѣваясь ни минуты въ правомѣрности такого исхода (260). Наконецъ, въ-четвертыхъ, утверждая, что созерцанію доступно не только чувственно-данное, но и сверхчувственное (235 сл), авторъ становится на очень шаткую и двусмысленную почву: между двумя этими родами созерцанія врядъ ли можно найти какое-либо принципіальное сходство. На самомъ дѣлѣ: что общаго между созерцаніемъ (воспріятіемъ) дерева и созерцаніемъ (мышленіемъ) двойки? Думается, что—ничего кромѣ слова!

Все это, однако, нисколько не мѣшаетъ книгѣ г Лосскаго быть очень цѣннымъ вкладомъ въ отечественную философскую литературу, а намъ—рекомендовать ее горячо каждому, кто интересуется философскими проблемами.

Б. Яковенко.

III.

Ernst Cassirer. Substanzbegriff und Funktionsbegriff Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. XV+459. Berlin. Bruno Cassirer. 1910 Цѣна 14 марокъ въ переплетѣ

Только нѣсколько мѣсяцевъ послѣ выхода книги Наторпа (о ней см «Логосъ» 1910 г, 2) появился новый систематическій трудъ другого виднаго представителя «Марбургской школы»—Кассирера. Подобно книгѣ Наторпа и онъ даетъ въ сущности логическія основы естествознанія. Но, если Наторпъ, независимо отъ всѣхъ другихъ теорій, даетъ законченную с и с т е м у логическихъ началъ естествознанія, то К. ставитъ себѣ болѣе узкую задачу, которую трактуетъ очень подробно и интересно, привлекая, съ присущей ему эрудиціей, богатый научный и историко-философскій матеріалъ.

Задача этого новаго труда виднаго представителя «Марбургской школы» показать, какъ старое (въ сущности аристотелевское) «субстанціональное понятіе» замѣняется въ наукѣ и философіи новымъ «функціональнымъ понятіемъ», а это значитъ—показать союзъ современной науки съ философіей критическаго идеализма. Субстанціональное понятіе—это родовое понятіе, объединяющее въ себѣ общіе (качественные) признаки вещей. Общее тутъ выдѣлено изъ частнаго и представляетъ самостоятельную, противоположную частному сущность. Оно какъ бы витаетъ надъ частнымъ, при чемъ подчиненные ему частные экземпляры представляютъ безпорядочную, неустроенную толпу. Наоборотъ, функціональное понятіе — это понятіе закона, выражающее въ одной математической формулѣ общее частнымъ явленіямъ отношеніе. Общее—это рядъ взаимоотношенія частнаго. Это какъ бы жердь, на которую нанизаны единичныя явленія: явленія эти образуютъ упорядоченный непрерывный рядъ, въ которомъ каждое единичное явленіе занимаетъ свое особое, численно вполнѣ опредѣляемое мѣсто. Общее и есть не что иное, какъ законъ этого ряда Оно, такимъ образомъ, не противоположно, но наоборотъ коррелятивно частному. Единичные факты, съ которыми имѣетъ дѣло наука, возможны только на основѣ общаго, какъ члены закономѣрнаго ряда. Все фактическое есть уже теорія. Само общее возможно лишь, какъ законъ единичныхъ отличныхъ другъ отъ друга явленій «Лишь общность расплывчатаго родового образа угрожаетъ единичному въ его своеобразности, тогда какъ общность закона, выражающаго опредѣленное отношеніе, лишь укрѣпляетъ и всесторонне выявляетъ это своеобразіе» (299). Міръ науки (какъ общее, такъ и частное) есть сплошное построеніе, сама дѣйствительность есть не что иное, какъ предѣльное понятіе совершеннаго и полнаго построенія: проблема дѣйствительности впадаетъ въ проблему истины (т.-е. истинныхъ связей и взаимоотношеній). Всякій эмпиризмъ, номиналистически противопоставляющій общее частному, разсматривающій общее какъ производное частнаго, чуждъ духу истинной науки. Полемика съ эмпиризмомъ, по существу мало оригинальная, исполнена съ рѣдкимъ мастерствомъ и убѣдительностью. Точно такъ же и сущность метафизики заключается въ томъ, что она разъединяетъ и «гипостазируетъ въ противоборство вещей то, что въ процессѣ знанія является непрерывнымъ единствомъ условій» (313). Эта основная мысль подтверждается детальнымъ и убѣдительнымъ анализомъ образованія понятій въ наукѣ о числѣ, геометріи, механикѣ, физикѣ и химіи, принимающимъ во вниманіе всѣ новѣйшія теоріи въ этихъ наукахъ. Сюда присоединяется очень интересная теорія индукціи, а также блестяще изложенная проблема движенія истины.

Какъ всякое научное (функціональное) понятіе устанавливаетъ постоянныя (инваріанты) единичныхъ явленій, такъ и логика есть «общая теорія инваріантовъ всякаго опыта». Она устанавливаетъ тѣ «универсальные формальные элементы, которые сохраняются во всякой смѣнѣ особыхъ матеріальныхъ содержаній опыта» (356) и которые являются «постояннымъ мѣриломъ сравненія», «общимъ форумомъ оцѣнки» матеріально противоположныхъ, но формально имѣющихъ ту же структуру истинъ частныхъ наукъ

Блестяще излагающая и съ большимъ полемическимъ искусствомъ отстаивающая теорію критическаго идеализма книга К. философски однако мало оригинальна въ послѣднемъ смыслѣ этого слова Она раздѣляетъ поэтому также всѣ недостатки «марбургской школы». Къ таковымъ въ данной связи слѣдуетъ отнести игнорированіе исторіи и ея особаго образованія понятій въ системѣ теоретическаго знанія. К. правильно указываетъ (293 сл) на то, что противоположность общаго и индивидуальнаго не можетъ служить основаніемъ для разграниченія естествознанія и исторіи, такъ какъ общее и индивидуальное—коррелятивныя понятія Но при этомъ онъ игнорируетъ противоположность разныхъ видовъ взаимоотношенія общѣ—индивидуальнаго, ограничивая не только свое изслѣдованіе, но и теоретическую область вообще вышеизложенной корреляціей общѣ—индивидуальнаго Поэтому и возраженія его противъ теоріи Риккерта, справедливыя по отношенію къ первоначальной несовершенной формулировкѣ послѣднимъ своихъ взглядовъ, становятся уже безсодержательными по отношенію къ той болѣе строгой формулировкѣ, которую теорія Риккерта получила во 2-мъ изданіи его «Наукъ о природѣ и наукъ о культурѣ». Постольку также ссылка на рецензента (301 сл) не убѣдительна. Естествознаніе, конечно, непрерывно пользуется понятіемъ единичнаго факта. Но единичное естествознанія, великолѣпно охарактеризованное К., какъ количественная индивидуальность, въ основѣ которой лежатъ непрерывность и однородность, не имѣетъ ничего общаго съ той качественно-разнородной индивидуальностью, которой въ исторіи соотвѣтствуетъ также совершенно своеобразная всеобщность (срв наше предисловіе къ русскому переводу упомянутаго сочиненія Риккерта). Въ связи съ этимъ ограниченіемъ области теоріи не удовлетворяетъ насъ также и понятіе дѣйствительности. Видѣть въ дѣйствительности лишь совершенную и абсолютно полную систему общихъ научныхъ взаимоотношеній,—значитъ не видѣть проблемы абсолютной дѣйствительности, въ которой самая корреляція общаго-частнаго лишается своего смысла и, въ противоположность научной сферѣ, совпадаетъ съ основной логической противоположностью формы-содержанія. Наконецъ, въ теоретическомъ мірѣ К. нѣтъ мѣста также и психическому, т.-е. тому «субъективному», которое не есть лишь недостаточное, предварительное объективное, но означаетъ собою особый лишенный всякаго отношенія къ логическимъ различіямъ міръ. А нечего говорить, сколь логизмъ въ психологіи (несомнѣнный у К.) можетъ стать опаснымъ для самой логики (объ этомъ см статью Г. Ланца въ настоящей книжкѣ «Логоса»)

С. Гессенъ.

*

Вильгельмъ Вундтъ Введеніе въ психологію. Переводъ Н. Самсонова. К-во «Космосъ». М. 1912, стран. 167

Къ имѣющимся уже на русскомъ языкѣ введеніямъ въ психологію (Болдвина, Пфендера, Дирова, Бине-Анри-Куртье-Филиппа) присоединилось теперь, полгода тому назадъ вышедшее на нѣмецкомъ языкѣ «Введеніе» Нестора современной экспериментальной психологіи—В. Вундта. «Цѣль этой книжки, — говоритъ авторъ въ преди-

словіи, —введеніе въ основныя понятія современной экспериментальной психологіи». Поправка, которую вноситъ къ этому выраженію автора переводчикъ, имѣетъ существенно и несомнѣнно правильное значеніе: «въ психологію самого Вундта,—говоритъ г Самсоновъ,—эта книга вводитъ въ несравненно большей мѣрѣ, чѣмъ въ современную экспериментальную психологію вообще». Однако книжка не теряетъ отъ этого интереса. Она написана чрезвычайно ясно и просто, читается легко и потому можетъ служить хорошимъ подспорьемъ для лицъ, приступающихъ къ изученію психологіи. Для тѣхъ же, кто уже знакомъ съ основными идеями современной науки о душѣ, «Введеніе» послужитъ сжатымъ, но хорошимъ конспектомъ психологическихъ теорій Вундта, широко развитыхъ и подробно обоснованныхъ имъ въ его «Очеркахъ психологіи», «Лекціяхъ о душѣ человѣка и животнаго» и особенно въ «Физіологической психологіи». Въ пяти короткихъ главахъ Вундтъ говоритъ здѣсь о сознаніи и вниманіи, элементахъ сознанія, ассоціаціи, апперцепціи и законахъ душевной жизни. Переводъ выполненъ тщательно.

Г. Гордонъ.

IV.

H. Cohen. System der Philosophie. III, Aesthetik des reinen Gefuhls. 2 Bd. XXV+401, XIV+477. Berlin. Bruno Cassirer. 1912. Цѣна 18 марокъ.

Появленіе третьей части системы философіи Когена—событіе во всѣхъ отношеніяхъ крупное въ области философіи. Прежде всего, этой частью онъ заканчиваетъ отстройку остова своей системы, которую обѣщаетъ въ недалекомъ будущемъ увѣнчать еще общей систематической психологіей. Но особенно значительнымъ представляется выступленіе Когена, какъ эстетика; въ настоящемъ трудѣ онъ предстаетъ передъ нами уже не только какъ философъ, а и какъ тонкій знатокъ и цѣнитель искусства. Упрекъ въ слишкомъ отвлеченномъ раціонализмѣ, который могъ быть ему брошенъ за его логику и этику,—тутъ совсѣмъ не у мѣста. Въ основаніе своей эстетики онъ кладетъ не теорію или исторію искусства и не «сужденія объ искусствѣ», а само искусство въ самомъ подлинномъ и широкомъ смыслѣ слова. При этомъ, въ первомъ томѣ онъ даетъ общее обоснованіе эстетики, какъ интегральной части систематической философіи, и указываетъ на ея связь съ логикой и особенно этикой, изъ которой почти цѣликомъ переноситъ въ область эстетики любовь, разсматривая ее, какъ чистое эстетическое чувство и полагая ее въ основу художественнаго творчества. Здѣсь мы имѣемъ главы о «понятіи законности», о «законности чистаго чувства», о «строеніи сознанія»,о «понятіи прекраснаго и его моментахъ»,и о «поэзіи,какъ языкѣ искусствъ» Во второмъ, болѣе спеціальномъ томѣ, являющемся «примѣненіемъ» положеній и принциповъ, данныхъ въ первомъ, Когенъ разбираетъ отдѣльные виды искусства, даже отдѣльныя произведенія его. Здѣсь отдѣльныя главы посвящены «эпосу», «лирикѣ», «драмѣ», «роману», «музыкѣ», «зодчеству», «пластикѣ», «живописи». Страницы этого тома пестрятъ то именами Гомера, Эврипида, Софокла, Данте, Гете, Шекспира, Мольера, то именами Фидія, Праксителя, Рафаэля, Микель-Анжело, Леонардо да-Винчи, Рубенса, то именами Генделя, Баха, Моцарта, Бетховена и т. д , и т. д. Съ поразительной тонкостью знатока и спеціалиста разбираетъ Когенъ теоріи интерваловъ и контрапункта въ фугахъ Баха, симфоніи Бетховена, оперы Моцарта, Антигону, Донъ Кихота, Фауста, Гамлэта Ничто не чуждо для этого всеобъемлющаго ума...

*

Л. Миноръ.

Benedetto Croce. Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana. VIII+513. Bari. Laterza e Figli. 1910 L. 7.

Что Кроче—самый тонкій и глубокомысленный эстетикъ нашего времени, это врядъ ли кѣмъ-либо будетъ оспариваться. Его попытки построить эстетику (кстати, вышедшую теперь уже четвертымъ изданіемъ), какъ науку о выраженіи (экспрессіи) или какъ общую лингвистику, на базѣ изначальной, совершенно особенной экспрессивной интуиціи представляетъ собою, безусловно, самое интересное и значительное проявленіе эстетической мысли за послѣднюю четверть вѣка.—Въ настоящемъ сборникѣ своихъ отдѣльныхъ статей онъ на конкретныхъ примѣрахъ какъ бы дополняетъ идеи, отвлеченно развитыя въ первой части его Системы Духа. Мы имѣемъ здѣсь статьи, посвященныя вопросамъ о «чистой интуиціи и лирическомъ характерѣ искусства», о «теоріи критики и исторіи литературы», о «реторикѣ, грамматикѣ и философіи языка», объ «единствѣ искусства», о «псевдо-эстетическихъ понятіяхъ», объ «исторіи итальянской эстетики», объ «исторіи итальянской литературной критики». Всѣ эти статьи полны тонкими анализами, глубокомысленными замѣчаніями, тонкимъ чувствомъ произведеній искусства. А прекрасный стиль и образный языкъ Кроче дѣлаютъ чтеніе его книги источникомъ глубокаго эстетическаго наслажденія.

Б.

*

Г. Лансонъ Методъ въ исторіи литературы. Переводъ съ французскаго и послѣсловіе М. Гершензона Москва, товарищество «Міръ» Цѣна 40 к.

Статья Лансона о методѣ въ исторіи литературы, представляющая собою по формѣ какъ бы блестяще импровизированную публичную рѣчь, является одновременно научно столь массивною и систематически столь серьезною, что положительный отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ ея перевода на русскій языкъ не подлежитъ никакому сомнѣнію Но, быть можетъ, большій интересъ, чѣмъ сама статья, представляетъ для насъ, русскихъ, послѣсловіе переводчика, М. Гершензона, являющееся въ сущности ничѣмъ инымъ, какъ опытомъ характеристики русской исторіи литературы въ ея основной тенденціи полнаго игнорированія всѣхъ тѣхъ методологическихъ принциповъ, которые выдвигаетъ брошюра Лансона.

Невыдѣленность исторіи литературы въ особую отрасль знанія, полная неопредѣленность ея предмета и особенно освященное традиціей сліяніе воедино исторіи общественной мысли съ эволюціей эстетическихъ формъ творчества, незаконная «работа перегонки поэтическихъ образовъ въ «типы» и «типовъ»—въ исторію общественной мысли; безумное игнорированіе того обстоятельства, что художественный образъ «не сводная фотографія съ жизни, а актъ самопознанія и самораскрытія души художника»,—вотъ тѣ грубые недостатки русской исторіи литературы, которые справедливо вскрываются М. Гершензономъ въ его послѣсловіи.

Далѣе, М. Гершензонъ опредѣляетъ литературу, какъ «царство художественной формы», ставитъ вопросъ о томъ, что такое исторія, и выдвигаетъ по отношенію къ историку требованіе, чтобы онъ опредѣлялъ выбранную имъ группу явленій «по общему правилу логики—черезъ родъ и видовое отличіе»; требуетъ отъ исторіи литературы выясненія развитія художественной интуиціи, ставя, впрочемъ, тутъ же интересный вопросъ о принципіальной возможности развитія интуиціи во времени. Все послѣсловіе занимаетъ 28 страницъ, а потому само собою разумѣется, что оно въ извѣстномъ смыслѣ должно было быть голословнымъ и программнымъ. Остается лишь

пожелать, чтобы такой серьезный и чуткій изслѣдователь исторіи русской культуры, какимъ зарекомендовалъ себя М Гершензонъ въ своихъ научныхъ работахъ, нашелъ бы для себя возможнымъ нѣсколько подробнѣе заняться выдвинутыми имъ въ своемъ послѣсловіи вопросами

Θ Степунъ

V

Владиміръ Соловьевъ. Россія и вселенская церковь. Переводъ съ французскаго Г. А Рачинскаго. Книгоиздательство «Путь». 1911. Цѣна 2 р. 25 к.

Владиміръ Соловьевъ Русская идея Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго. Книгоиздательство «Путь». 1911. Цѣна 75 к.

«Исторія и будущность теократіи» представляетъ собою одно изъ наиболѣе замѣчательныхъ произведеній В.С Соловьева. Громадность подлежавшаго изслѣдованію матеріала, высота и истинность основной точки зрѣнія философа, и сверкающая геніальность тѣхъ конструктивныхъ жестовъ анализа, которыми онъ вскрывалъ въ отдѣльныхъ деталяхъ историческаго процесса послѣдній смыслъ своего ученія—вотъ основныя черты великаго труда. Къ сожалѣнію, онъ остался незавершеннымъ. Соловьевъ успѣлъ написать лишь его первую часть, т.-е «Философію библейской исторіи». Однако, многое изъ того, что должно было войти во вторую и третью части этого «Изслѣдованія всемірно-историческаго пути къ истинной жизни», составило впослѣдствіи содержаніе французской книги Соловьева «La Russie et l'église universelle». Тѣмъ же идеямъ посвящена и брошюра В. Соловьева «Русская идея». Объ французскія книги, не достигая высоты перваго тома «Теократіи», все же представляютъ собою, конечно, и очень большой интересъ и очень большое значеніе. Переводъ Г. А. Рачинскаго—абсолютенъ во всѣхъ отношеніяхъ.

Θ. Степунъ.

*

Сборникъ первый. О Владимірѣ Соловьевѣ. Книгоиздательство «Путь». II+222. Москва. 1911 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Этою книгою о Вл. Соловьевѣ книгоиздательство «Путь» открываетъ цѣлый рядъ подобныхъ же сборниковъ. Темою второго служитъ религія Толстого. Дальнѣйшіе будутъ посвящены религіозной и философской мысли на Западѣ: католицизму, протестантизму, гносеологіи, метафизикѣ, этикѣ и эстетикѣ, равно какъ и различнымъ сторонамъ духовной жизни Россіи Задача сборниковъ состоитъ въ томъ, чтобы способствовать оздоровленію русскаго самосознанія, разрѣшить «загадку Россіи». Основная же ихъ сущность заключается въ томъ фактѣ, что отвѣтъ въ извѣстномъ смыслѣ уже заранѣе данъ: по мнѣнію участниковъ сборника, задача Россіи—задача религіозная, и не только религіозная вообще, но опредѣленно христіанская и православная Доказывать эту точку зрѣнія, или доказательно оспоривать ее—безсмысленно. Проводить ее въ жизнь и въ сознаніе Россіи уже по одному тому безусловно достойно, что это теперь крайне трудно Не признавать ея значительности и, по крайней мѣрѣ, относительной правды, совершенно невозможно. Итакъ, мысль, положенная въ основу сборниковъ «Пути», есть внѣ всякихъ сомнѣній мысль и подлинная и значительная. Посмотримъ каково ея исполненіе.

Владиміръ Соловьевъ—это и совершенно исключительная личность и громадное религіозно-философское дѣло. И сборникъ «Пути» справедливо освѣщаетъ обѣ стороны. Незабвененъ ликъ Соловьева, нарисованный Александромъ Блокомъ въ его небольшомъ лирическомъ наброскѣ «Рыцарь-монахъ». Съ большимъ искусствомъ

данъ здѣсь и внѣшній, видимый образъ философа, и образъ внутренней, невидимой тайны, образъ рыцаря-монаха. Вся статья исполнена тою большою любовью къ изображаемому предмету, которая неразрывно связана съ его существеннымъ постиженіемъ, а тѣмъ самымъ и съ подлиннымъ искусствомъ.

Личности Соловьева посвящена также и статья кн. Е. Трубецкого. Это обильный біографическій матеріалъ, тщательно использованный въ заботливо и пластично построенной статьѣ. Въ краткой характеристикѣ кн. Е. Трубецкой даетъ все, что можетъ дать біографъ, не будучи художникомъ.

Въ оцѣнкѣ всякаго новаго явленія большую роль играетъ, конечно, выясненіе его историческаго мѣста. Выполненіе этой задачи по отношенію къ Соловьеву взялъ на себя Вяч. Ивановъ. Въ своей статьѣ онъ глубокомысленно сопоставляетъ Толстого, Достоевскаго и Соловьева, и справедливо вскрываетъ значеніе послѣдняго для новаго религіознаго сознанія нашихъ дней. Статья о Соловьевѣ не лучшее изъ того, что написано Вяч. Ивановымъ, но все же она очень интересна и является на ряду со статьей А. Блока одною изъ лучшихъ статей сборника.

Остальныя четыре статьи посвящены собственно философіи Соловьева. Центральною по темѣ является статья статья кн. Е. Трубецкого: «Владиміръ Соловьевъ и его дѣло», развивающая ученіе Вл. Соловьева о «Богочеловѣкѣ». Она исходитъ изъ понятія Абсолютнаго или Безусловнаго, показываетъ односмысленность этого понятія съ совершеннымъ и всецѣлымъ, останавливается на Соловьевскомъ понятіи Бога, какъ «Всеединства», вскрываетъ по Соловьеву тожественность всего ученія съ сущностью христіанства и заканчивается наброскомъ теоретическаго идеала философа. Если не считать критическихъ замѣчаній по поводу этой послѣдней части, сводящихся къ упреку Соловьеву въ иллюзіонизмѣ и утопизмѣ, коренящихся въ слишкомъ слабомъ чувствѣ «бездны грѣховной», да еще довольно обстоятельной и безусловно побѣдоносной защиты Соловьева противъ очевидно несостоятельныхъ астрономическихъ нападокъ на его христіанскую концепцію, то придется признать, что статья представляетъ собою лишь ясное и стройное изложеніе одной изъ основныхъ идей философіи Соловьева Нельзя, впрочемъ, не отмѣтить своеобразной попытки подчеркнуть оригинальность Соловьева. «Богъ есть Всеединое», пишетъ кн. Е. Трубецкой, и продолжаетъ, «это положеніе не ново; мы встрѣчаемъ его уже у неоплатониковъ, у Августина, Скота Эріугены, у нѣмецкихъ мистиковъ и у Шеллинга. Но какое богатство своеобразныхъ, существенно новыхъ п е р е ж и в а н і й сумѣлъ вложить Соловьевъ въ старую формулу: «Б о г ъ е с т ь В с е е д и н с т в о»—для нашего философа это значитъ, что Богъ объединяетъ въ себѣ безпредѣльное разнообразіе живыхъ, дѣятельныхъ силъ». Существененъ вопросъ: кто изъ переименованныхъ философовъ не зналъ переживаній, стоящихъ за этой всеохватывающей формулой, и кто не влагалъ ихъ въ свое понятіе Бога, какъ Всеединаго?

Болѣе спеціальнымъ вопросамъ посвящены статьи Бердяева и Булгакова, изъ которыхъ первая разсматриваетъ «Проблему Востока и Запада въ религіозномъ сознаніи Вл. Соловьева» Авторъ исходитъ изъ того, что противопоставляетъ оптимистическое и розовое христіанство первыхъ произведеній философа катастрофическому міроощущенію его послѣдняго періода, попутно показывая, какъ эта основная религіозно-философская эволюція отразилась у Соловьева и на проблемѣ Востока и Запада. Эта историческая перспектива анализа Соловьева пересѣкается вторымъ мотивомъ статьи, вскрываемымъ авторомъ интереснымъ противоположеніемъ мистическаго опыта Запада и Востока. По мысли Н. А. Бердяева на Западѣ Богъ—объектъ, на Востокѣ Онъ—субъектъ. Потому мистическій голодъ Запада говоритъ великую

динамику, культуру, а на Востокѣ онъ порождаетъ лишь динамику внутренняго богообщенія. Къ сожалѣнію только, эта интересная, и для философскихъ взглядовъ Н. А. Бердяева, насколько намъ извѣстно, новая мысль, изложена авторомъ лишь въ общихъ чертахъ. Думается, что ее принципіальное проведеніе привело бы автора къ малопріемлемымъ для него положеніямъ.

Интересна статья Булгакова, посвященная ученію о Природѣ Вл Соловьева. Ея сущность заключается въ томъ, что она объединяетъ матеріализмъ и философскій идеализмъ въ непониманіи,—язычество же, христіанство и міросозерцаніе Соловьева (справедливо сближаемое авторомъ съ философіей Шеллинга) въ подлинномъ постиженіи природы. Это второе объединеніе въ томъ смыслѣ, въ какомъ его приводитъ авторъ, представляется намъ и правильнымъ, и значительнымъ. Совершенно иначе должны мы отнестись къ сближенію матеріализма и гносеологическаго идеализма. Если первый, будучи по всему своему существу метафизическою системою, дѣйствительно опредѣляетъ природу, какъ бездушный механизмъ, то второе, если и превращаетъ что въ гносеологическую схему, то отнюдь не природу, а только познаніе ея или опытъ. Оспаривая механическое толкованіе природы, какъ единственно правильное, С. Н. Булгаковъ совершенно основательно прибѣгаетъ къ кантовской мысли разграниченія компетенціи отдѣльныхъ сферъ познанія. Но приближаясь въ своей статьѣ къ самому Канту, авторъ вдругъ измѣняетъ своему критицизму и произвольно стираетъ всякую границу, отдѣляющую въ томъ или иномъ смыслѣ сверхнаучное постиженіе природы отъ гносеологическаго анализа проблемы, ея научнаго познанія. То же, что для Канта такая граница существовала, доказывается, думается, съ громадною убѣдительностью идеей «Критики силы сужденія». Вѣдь нельзя же оспаривать, что въ этомъ своемъ завершающемъ произведеніи Кантъ установилъ «телеологическое постиженіе природы» и понятіе живого организма, равно какъ и выдвинулъ проблему спецификаціи природы, что было бы очевидно совершенно невозможно, если бы онъ понималъ природу, какъ раціональную схему. Невольно вырастаетъ вопросъ какимъ же образомъ, столь серьезный авторъ, какъ С. Н. Булгаковъ, обрѣтаетъ внутреннее право, и даже больше, внутреннюю необходимость выдавать свои сверхнаучные предразсудки противъ кантіанства за подлинныя научныя сужденія самого Канта? Думается, что отвѣтъ на этотъ вопросъ сможетъ дать лишь обстоятельная исторія русской философіи

О заканчивающей сборникъ и составляющей почти половину его статьѣ В. Ф. Эрна, посвященной гносеологіи Соловьева, много говорить не приходится. Обильно заполненная изложеніемъ Соловьева и цитатами изъ него, она, какъ по своей философской эрудиціи, такъ и по остротѣ мысли, является, по меньшей мѣрѣ, крайне незначительной; по всему же своему тону, позѣ и темпераменту она очень далека отъ великаго духа покойнаго философа.

Въ заключеніе должно сказать слѣдующее: въ распространеніи вліянія философіи Соловьева, въ водруженіи ея какъ знамени, объединяющемъ многихъ, сборникъ безусловно сыграетъ большую и полезную роль. Но въ смыслѣ глубокаго изученія и оригинальнаго развитія этой философіи за нимъ едва ли можно признать дѣйствительно серьезныя заслуги. Онъ поднимаетъ знамя, не вполнѣ уяснивъ себѣ смыслъ его надписи; поднимаетъ знамя съ неразгаданными еще іероглифами.

Ѳ. Степунъ.

*

Сборникъ второй. О религіи Льва Толстого. Книгоиздательство «Путь». Москва III+248. 1912 г. Цѣна 1 р. 70 к.

По сравненію со сборникомъ о Владимірѣ Соловьевѣ этотъ второй сборникъ книгоиздательства «Путь», посвященный религіи Льва Толстого, представляется намъ явленіемъ много болѣе значительнымъ. Во-первыхъ, онъ глубже и талантливѣе, какъ выясненіе положительнаго религіозно-церковнаго міросозерцанія «Пути»; а, во-вторыхъ, онъ не отягченъ малосильной полемикой противъ мнимаго врага, разсудочно-научной философіи.

Одною изъ наиболѣе значительныхъ и характерныхъ чертъ сборника является то обстоятельство, что всѣ его восемь участниковъ, отнюдь не поступаясь своими личными отношеніями къ Толстому, дали въ общемъ вполнѣ опредѣленный образъ художника и мыслителя, безусловно исполненный какъ значительнаго портретнаго сходства, такъ и существенной психологически-религіозной глубины.

Среди вѣскихъ сужденій о Толстомъ въ сборникѣ нѣтъ ни одного, стоящаго какъ бы въ сторонѣ отъ другихъ, раздѣляемаго лишь однимъ изъ авторовъ. Но мало того, каждый рѣшающій мотивъ отношенія къ Толстому защищается въ книгѣ всегда нѣсколькими статьями, защищается въ нѣсколькихъ контекстахъ и направленіяхъ, благодаря чему книга и оставляетъ впечатлѣніе цѣльности и единства.

Кто же Толстой, какимъ рисуетъ его сборникъ «Пути»?

Еще Мережковскій въ своихъ изслѣдованіяхъ о религіи Толстого и Достоевскаго опредѣленно подчеркнулъ крѣпкую связь Толстого съ землей, подчеркнулъ его язычество, называлъ его «тайновидцемъ плоти» Эту же мысль выдвигаетъ и «Путь» Прежде всего, Толстой—«могучая земляная сила, благословенное проникновеніе въ существо земного бытія» (Волжскій 196 стр.), апологія «животной жизни» и «чуждость жизни духа» (Бердяевъ 174 ст), онъ таитъ въ себѣ «веселаго человѣка, дядю Ерошку, который всѣхъ и все любитъ, который не можетъ и не хочетъ каяться ни за одинъ свой грѣхъ» (Эрнъ 217 стр.), любимый сынъ «матери земли», онъ является «осознаніемъ души русской природы, которая въ немъ пріоткрыла глаза отъ своей растительной дремы» (Булгаковъ 1 стр.).

И вотъ въ этой-то «космичности» Толстого, въ томъ, что «онъ весь въ душѣ міра, въ тварной природѣ», въ этомъ «сила Толстого, какъ художника» (Бердяевъ 177). Сила его, значитъ, въ томъ, что весь онъ «почвенный, землистый, смолистый, душистый, корневой, красочный, зеленый и развѣсистый» (Волжскій 197).

Величайшій художникъ, тайновидецъ глубины жизни, Толстой былъ, конечно, и великимъ мистикомъ. Но мистика искусства «есть только первобытная, натуральная мистика твари» (Булгаковъ 18), «слѣпой инстинктъ религіозности, еще не осознавшей своего Логоса» (Булгаковъ 19).

Въ неустанномъ исканіи этого Логоса, могущаго освѣтить космически-безликій мистицизмъ искусства,—сущность и смыслъ религіозной жизни Толстого

«Въ томъ же, что эта мистика никогда не встрѣтилась съ Логосомъ» (Бердяевъ 191), въ этомъ религіозная его трагедія. Этимъ отрицаніемъ Христа-Логоса въ христіанскую эпоху опредѣляется ветхозавѣтная сущность религіозности Толстого (Бердяевъ) Его трагедія въ томъ, «что онъ не понялъ, что пророческій типъ есть типъ ветхозавѣтный, что со Христомъ сама эта миссія упразднена» (Бѣлый 159).

Этотъ основной дуализмъ геніальнаго въ слѣпой мистикѣ художника и бездарнаго, ибо не озареннаго свѣтомъ Логоса, проповѣдника и мыслителя, является главною мыслью почти всѣхъ, основныхъ по темѣ, статей сборника. У Эрна онъ выступаетъ въ противоположеніи «Толстого природнаго» и «Толстого искусственнаго»,

«Толстого Ерошки, пребывающаго въ любви и даровитости», и «Толстого Нехлюдова, погруженнаго въ надуманность и бездарность» (217).

У Волжскаго мы встрѣчаемъ тотъ же дуализмъ въ противоположеніи «художника мудреца», внезапно переставшаго копать почти откопанный имъ кладъ «д а н н а г о Б о ж ь я г о ч у д а» и превратившагося въ «упрямаго кудесника-вымогателя», захотѣвшаго «воздушнаго кладенца» (196—198). Бердяевъ прямо формулируетъ все тотъ же дуализмъ, какъ дуализмъ «геніальныхъ религіозныхъ переживаній и банальныхъ религіозныхъ мыслей» (173). Зѣньковскій подчеркиваетъ опять-таки его же, выдвигая съ одной стороны «мистицизмъ, эмпиризмъ и индивидуализмъ» естественнаго Богосознанія Толстого (30) и вскрывая чуждость Толстому понятія откровенія и его недовѣріе къ чужому религіозному опыту во Христѣ (30). Этому же дуализму посвящены многія страницы статей Булгакова, особенно сильно выдвигается онъ въ 3-й главѣ I-й статьи, озаглавленной «Человѣкъ и художникъ».

Въ непризнаніи Христа-Логоса, психологически связанномъ съ гордыней и самовластіемъ (Волжскій 198, Эрнъ 234, Бердяевъ 190) и особымъ нигилизмомъ русской души Толстого (Булгаковъ 6, Бердяевъ 192) заключены всѣ дальнѣйшія ошибки его религіознаго сознанія. Внѣ Логоса нѣтъ Бога въ смыслѣ Личнаго Существа, а есть лишь Богъ-законъ (Бердяевъ), общій по своей логической структурѣ и аскетически-моральный по своему содержанію. (Эти вопросы особенно интересны въ глубоко анализирующей проблему безсмертія статьѣ Зѣньковскаго.) Внѣ Логоса нѣтъ также личности (Бердяевъ), и потому христіанство Толстого становится въ отрицательное отношеніе къ понятію личнаго безсмертія и защищаетъ лишь какую-то трансцендентальную вѣчность добра. Внѣ Логоса нѣтъ, наконецъ, и оправданія воплощающаго акта и всего воплощеннаго, нѣтъ, слѣдовательно, и оправданія культуры (Булгаковъ, Бѣлый); и дѣйствительно Толстой и приходитъ къ послѣдовательному отрицанію ея. Этимъ отрицаніемъ Бога-Существа, безсмертной души человѣка и таинства воплощенія—Толстой самъ отпалъ отъ той церкви, которая одна могла претворить его темный мистическій инстинктъ въ свѣтлое религіозное сознаніе, и внѣ которой онъ все же остался «нѣмымъ геніемъ», (Бердяевъ 191), «глухонѣмымъ пророкомъ» (Бѣлый 159).

Вотъ тотъ образъ Толстого, который рисуетъ передъ нами сборникъ «Пути». Наиболѣе существенно и гармонично построяютъ его статьи Булгакова, Бердяева, Эрна, Зѣньковскаго и Волжскаго. Интересныя статьи Трубецкого и Экземплярскаго, посвященныя частнымъ вопросамъ: 1-я—проблемѣ государства у Толстого и Достоевскаго, 2-я—совпаденію ученія Толстого съ Іоанномъ Златоустомъ, стоятъ нѣсколько въ сторонѣ. Въ сторонѣ стоитъ также и прекрасная статья Бѣлаго, выдѣляющаяся среди другихъ убѣждающей силой большого художественнаго дарованія.

Какъ Шеллингъ, такъ и Владиміръ Соловьевъ интересно выдвигали проблему существеннаго сродства метафизической и эстетической интуиціи Нѣтъ никакого сомнѣнія, что такое сродство имѣется, но нѣтъ также и сомнѣнія, что оба эти вида творческаго постиженія отдѣлены другъ отъ друга весьма значительными, хотя все же лишь относительными особенностями.

Построяющая себя въ безличной формѣ философской системы, и въ этой формѣ р а ц і о н а л ь н о входящая въ міровую традицію мысли, метафизическая интуиція мыслителя не можетъ не закрѣпощать своихъ справедливыхъ цѣнителей и судей въ б е з у с л о в н о м ъ п о в и н о в е н і и д о л г у о б ъ е к т и в н а г о п о з н а н і я.

Построяющая себя въ личной формѣ художественнаго произведенія, и въ этой формѣ ирраціонально утопающая въ мірѣ всего сотвореннаго, эстетическая итуиція художника опредѣленно раскрѣпощаетъ своихъ цѣнителей въ правѣ свободнаго отношенія къ своему художественному построенію.

И вотъ, когда съ этимъ сопоставленіемъ подходишь къ двумъ сборникамъ «Пути», о Соловьевѣ и о Толстомъ, то невольно испытываешь странное раздвоеніе. Съ одной стороны, въ душѣ поднимается безусловная радость, ибо чувствуешь талантливость и искренность «Пути» въ тѣхъ его выступленіяхъ, гдѣ онъ по праву свободенъ въ своемъ постиженіи, а съ другой—вырастаетъ безпокойство за эту свободу постиженія, не признающую повиновенія «познанію», подозрительность къ этому праву абсолютной вѣры, не принимающему долга оправданія относительнаго.

Θ. Степунъ.

*

Ф Шлейермахеръ. Рѣчи о религіи къ образованнымъ людямъ, ее презирающимъ. Монологи. Переводъ съ нѣмецкаго С. Л Франкъ. Москва. 1911. Изданіе «Русской Мысли», цѣна 2 р. 50 к.

Наше время стоитъ вполнѣ опредѣленно подъ знакомъ возрождающагося романтизма. Обращеніе естественныхъ наукъ къ витализму, обращеніе искусства къ мистицизму и миѳотворчеству, а философіи къ жизни,—все это, внѣ всякаго сомнѣнія, признаки романтическаго міроощущенія и романтическаго міротолкованія. Въ виду всего этого, переводъ на русскій языкъ такого виднаго классика нѣмецкаго романтическаго движенія, какъ Фридрихъ Шлейермахеръ, является не только желательнымъ, но прямо-таки отвѣчающимъ самой насущной потребности времени. Что касается самого перевода, то надо сказать, что въ смыслѣ ясности, правильности, точности, а мѣстами даже и красоты слога онъ безусловно очень хорошъ. Хороша также и обстоятельная, освѣдомленная статья переводчика, предпосланная переводу. Если есть въ книгѣ какой-нибудь недостатокъ, то развѣ только тотъ, что и въ самомъ переводѣ и во вводной статьѣ гораздо болѣе критическаго духа романтизма, чѣмъ романтической души.

Θ. Степунъ.

*

А Г. Табрумъ. Религіозныя вѣрованія современныхъ ученыхъ. Перев. съ англ. подъ ред В. А. Кожевникова и Н. М. Соловьева. М. 1912. XVI—153. Ц. 1 р.

Больше полутораста англійскихъ и десятокъ американскихъ ученыхъ и профессоровъ высказываются на страницахъ этой на рѣдкость монотонной и безцвѣтной книжки по поводу анкеты, предпринятой мистеромъ Табрумомъ. Похвальное благочестіе этого члена «Лондонской Лиги для доказательства истинности христіанства» побудило его обратиться ко многимъ, если не всѣмъ, ученымъ Англіи и Америки съ предложеніемъ отвѣтить на два вопроса:—противорѣчитъ ли вѣра въ Библію наукѣ—и—атеисты ли большинство современныхъ ученыхъ? Среди отвѣтовъ, чрезвычайно другъ на друга похожихъ, нѣкоторые принадлежатъ такимъ ученымъ, какъ Кельвинъ, Леббокъ, Рамзай, Макъ-Кендрикъ, Максъ Мюллеръ, Лоджъ, Уоллесъ, Ньюкомбъ .. Всѣ отвѣты состоятъ въ признаніи отсутствія противорѣчія между наукой и Библіей или религіей и въ указаніи на ложность мнѣнія, что большинство естествоиспытателей—атеисты. Но несмотря на авторитетность участниковъ анкеты

въ области естествознанія (только 12 ученыхъ не естественники) такой же авторитетности ихъ въ областяхъ религіи и философіи признать никакъ нельзя, и потому значеніе отвѣтовъ въ конечномъ итогѣ сводится къ нулю. Большая часть соображеній, приводимыхъ авторами отвѣтовъ въ защиту гармоніи между религіей и наукой или Библіей и наукой, проникнуты такой безграничной наивностью и невѣжествомъ въ области философскихъ началъ знанія и вѣры, что представляютъ собою благодарный матеріалъ для помѣщенія на страницахъ элементарныхъ логикъ въ качествѣ примѣровъ разныхъ «ignoratio elenchi», «petitio principii», «idem per idem» и т. п Стоитъ, напримѣръ, прочесть хотя бы отвѣтъ Бальфура Стюарта на стр. 18—19, гдѣ проблема чуда трактуется настолько просто и безъ долгихъ околичностей, что въ концѣ концовъ сама себя уничтожаетъ, или старое-престарое антропоморфическое доказательство бытія Божія, въ двухъ строкахъ развиваемое м-ромъ В. Эбнеемъ на стр. 21, или добродушный лепетъ д-ра В. Каррутерса о томъ, что разныя научныя несообразности Библіи объясняются только стремленіемъ ея творцовъ быть популярными (стр. 34).

Полнѣйшая бездоказательность, шаблонность и тривіальность мнѣній, невѣроятное подчасъ смѣшеніе понятій, неопредѣленность терминовъ — вотъ главныя черты, характеризующія эту своеобразную естественно-научную апологетику. Невольно вспоминается, хотя и не совсѣмъ по тому адресу направленныя, но все же попадающія и въ эту новую цѣль, горькія сѣтованія Гарнака на разные религіозные «royalistes plus que le roi» въ первой главѣ «Сущности христіанства».

Книга эта характерна для Англіи и ея вкусовъ. Не говоря уже о томъ, что она высоко національна и даже націоналистична (ученые взаимно другъ друга хвалятъ, другъ на друга ссылаются, превозносятъ до небесъ англійскую науку и совершенно, повидимому, игнорируютъ несчастный бездарный континентъ), она уже потому придется ко двору у себя на родинѣ, что первобытность мірозозерцанія и традиціонно ханжеское отношеніе массы англійской публики къ религіи и связаннымъ съ нею проблемамъ извѣстна Но, если мистеръ Табрумъ, навѣрное, угодитъ своимъ компатріотамъ, то какая мысль руководила переводчиками, когда они рѣшились предложить этотъ сборникъ русской публикѣ? Къ сожалѣнію предисловіе (написанное, къ слову сказать, во много разъ ярче и осмысленнѣе большинства отвѣтовъ) не даетъ, намъ кажется, удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ.

Г Гордонъ.

ЗАМѢТКИ.

26 апрѣля 1911 года исполнилось 200 лѣтъ со дня рожденія Давида Юма, одного изъ величайшихъ мыслителей всѣхъ временъ, въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи A treatise on human nature (1739—1740) давшаго по своей законченности и систематичности пока еще единственное обоснованіе скептической точки зрѣнія въ философіи.

*

Этимъ лѣтомъ умеръ одинъ изъ самыхъ выдающихся итальянскихъ историковъ философіи и едва ли не самый лучшій знатокъ Платона, Феличе Токко. Покойный родился въ 1845 году; своими учителями имѣлъ Бернардо Спавента и Франческо Фіорентино, былъ сначала профессоромъ въ Пизѣ, знитѣмъ съ 1878 года профессоромъ въ Высшей Школѣ во Флоренціи. Извѣстенъ, какъ редакторъ латинскихъ сочиненій Дж Бруно Среди его произведеній особое вниманіе останавливаютъ его «Ricerche platoniche» (1876) и «Studi kantiani» (1910.2 ed.) Въ этихъ послѣднихъ онъ показалъ себя тонкимъ знатокомъ Канта и кантовской литературы. Кромѣ того, слѣдуетъ еще отмѣтить: Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate colle italiane (1889); L'eresia nel Medio Evo (1884); Studi francescani (1909).

*

Въ лицѣ умершаго минувшей осенью Вильгельма Дильтея сошелъ въ могилу одинъ изъ характерныхъ представителей современности, одинъ изъ яркихъ бойцовъ за независимость, такъ называемыхъ, наукъ о духѣ, въ своемъ главномъ произведеніи «Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung fur das Studium der Geselschaft und der Geschichte» (1 Bd. 1883) задававшійся цѣлью осуществить «Критику историческаго разума». Выраженный противникъ метафизики, съ одной стороны, интеллектуалистическаго абстракціонизма, съ другой, онъ видѣлъ дѣйствительный критерій познанія въ конкретномъ, фактическомъ переживаніи, а въ основаніе философіи считалъ нужнымъ положить дескриптивную психологію, предназначенную возможно непредвзятѣе и безпристрастнѣе описывать непосредственныя переживанія (см. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unsers Glaubens an die Realitat der Aussenwelt und seinem Recht въ Sitzungsb. d Berl. Akad d Wissenschaften 1890: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie ibid. 1894; Das Wesen der Philosophie въ сборникѣ Systematische Philosophie въ Kultur der Gegenwart I. 6) Его перу принадлежатъ двѣ прекрасныхъ монографіи о Шлеермахерѣ и Гегелѣ (Leben Schleiermacher's Bd. I. 1870; Die Jugendgeschichte

Hegel's въ Sitzungsb. d. Berl Akad. d Wissensch. 1905) Среди его многочисленныхъ разбросанныхъ произведеній слѣдуетъ, кромѣ того, отмѣтить: Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik (въ сборникѣ: Philosophische Aufsatze. Ed. Zeller. z. s. 50 j. Doctorjubileum gewidmet 1887); Der entwicklungsgeschichtliche Pauthe ismus (въ Sitzundsb. d. Berl. Akad. 1900); Die Funktion der Anthropologie in der Kultur d. 16 и 17. Jahrh. (ibid. 1904); Studien zur Grundlegung der Geisteswisseschaften (ibid. 1905). По его почину и подъ его руководствомъ приступила Берлинская Академія Наукъ къ тому импозантному изданію сочиненій Канта, которое должно обнять собою все, что было написано великимъ философомъ. Родился Дильтей въ 1833 году, былъ профессоромъ въ Базелѣ, Килѣ, Бреславлѣ, а съ 1882 года перешелъ въ Берлинъ, гдѣ и находился до смерти, которая постигла его на 78-мъ году жизни. Среди современныхъ философовъ больше всего Дильтей имѣетъ общаго съ Бергсономъ и Гуссерлемъ, какъ и они подстилая всѣ свои философствованія данными самонаблюденія и психо-феноменологическаго анализа.

*

11 декабря 1911 года состоялось чествованіе заслуженнаго профессора Московскаго Университета, Льва Михайловича Лопатина, по случаю тридцатилѣтняго юбилея его научной и литературно-педагогической дѣятельности. Торжество открылось привѣтствіями отъ Московскаго Психологическаго Общества и отъ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», на которыя юбиляръ отвѣчалъ благодарностью и чрезвычайно-рельефной формулировкой своего философскаго credo. Затѣмъ послѣдовалъ рядъ привѣтствій и адресовъ отъ Московскаго Императорскаго Университета, отъ Народнаго Университета имени Шанявскаго, отъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ, отъ общества естествоиспытателей, отъ общества любителей россійской словесности, отъ религіозно-философскаго общества имени Вл. Соловьева, отъ гимназіи Поливанова и т. д., и т. д. Заключительное привѣтствіе было сказано депутаціей отъ «Логоса». Психологическимъ обществомъ былъ поднесенъ юбиляру Философскій сборникъ его имени, въ составленіи котораго приняли участіе товарищи, почитатели и ученики Л. М. Лопатина. Въ большинствѣ привѣтствій подчеркивалась та крупная роль, которая выпала на долю Л М. въ дѣлѣ насажденія и укрѣпленія самостоятельной русской философіи. И празднество это, — пока еще единственное въ своемъ родѣ, — навсегда останется въ памяти русскихъ людей первымъ юбилейнымъ торжествомъ русской строго-философской мысли.

*

Если III международный философскій конгрессъ протекалъ подъ знакомъ прагматизма, то на IV конгрессѣ въ Болоньѣ прагматизму пришлось испытать наихудшую изъ всѣхъ участей: безразличное къ себѣ равнодушіе. Даже позитивистическая почва Болоньи, которая, кажется, должна была бы особенно благопріятствовать прагматизму, не могла возродить быстро промелькнувшей моды. Правда, Ф. Ч. С. Шиллеръ въ длинной и скучной рѣчи «О заблужденіи» съ упорствомъ, достойнымъ истаго систематика, перечислилъ снова всѣ обычные аргументы въ пользу прагматизма; но на этотъ разъ ему пришлось наткнуться на сопротивленіе (на этотъ разъ даже не энергичное) почти всѣхъ участвовавшихъ въ преніяхъ, включая и позитивистовъ: чувствовалось, что въ лицѣ прагматизма философія имѣетъ дѣло съ уже умирающимъ противникомъ, съ противникомъ, философское безплодіе котораго до того очевидно, что не въ состояніи даже вызвать оживленныхъ или хотя

бы просто интересныхъ дебатовъ. Это обнаружилось не только въ преніяхъ по докладу Шиллера, въ которыхъ почти всѣ ораторы единодушно указывали на неспособность прагматизма къ развитію, но и въ томъ consensus gentium, который предалъ прагматизмъ безпощадному замалчиванію. Поэтому, было очень досадно также, что самый выдающійся представитель французскаго «научнаго позитивизма», на котораго прагматисты любятъ ссылаться, какъ на своего союзника, А. Пуанкаре, не могъ прочитать лично своего интереснаго представленнаго конгрессу доклада, прошедшаго вслѣдствіе этого безъ преній. Докладъ этотъ «О развитіи законовъ» обнаруживаетъ рѣзкій поворотъ въ сторону апріоризма Законы измѣняются подобно простымъ фактамъ. Но это ихъ измѣненіе можетъ имѣть мѣсто лишь на основаніи другихъ болѣе общихъ законовъ. «Мы можемъ заключить объ измѣненіи законовъ, но лишь на основаніи принципа ихъ неизмѣнности». Всякій законъ можетъ оказаться измѣняющимся, но, «чтобы сойти на ступень преходящаго закона, онъ долженъ быть предварительно замѣненъ другимъ, болѣе общимъ и болѣе объемлющимъ закономъ». Выше всякой относительности и измѣнчивости законовъ поднимается такимъ образомъ идея неизмѣнности, абсолютности, на основѣ которой только и возможна всякая относительность. Позитивистическая форма, въ которую французскій математикъ облекъ эту основную мысль критическаго апріоризма, оказалась педагогически очень удачной, придавши ей бо́льшую силу и убѣдительность.

Указанный поворотъ отъ прагматизма къ философіи проявился также въ томъ чрезвычайномъ и заслуженномъ успѣхѣ, который имѣла на конгрессѣ философія и личность А. Бергсона. Въ своемъ докладѣ, прочитанномъ съ большимъ ораторскимъ искусствомъ «О современныхъ задачахъ философіи» Бергсонъ въ новой формѣ повторилъ то, что двадцать лѣтъ тому назадъ онъ высказалъ уже въ своемъ первомъ, долгое время остававшемся мало извѣстнымъ трудѣ «Непосредственныя данныя сознанія» (по русски: «Время и свобода воли»), а также недавно во «Введеніи въ метафизику». Въ противоположность научному міру всегда конечныхъ и ограниченныхъ символовъ философія есть знаніе объ абсолютномъ, о жизни, о чистой длительности, никогда не улавливаемой абстрактными понятіями науки. Въ этомъ смыслѣ философія всегда едина, какъ бы различны и даже противоположны ни были отдѣльныя философскія системы. То, что хотятъ сказать отдѣльные философы, едино и въ существѣ своемъ крайне просто, но невыразимо адэкватно понятіями. Всѣ философы ведутъ борьбу со словомъ. отсюда различныя философскія системы, въ абстрактной структурѣ своей зависящія отъ науки ихъ эпохи. Философія Платона есть философія геометріи Эвклида: идея такъ же законченна и вещна, какъ геометрическая фигура трехмѣрнаго пространства. На философіи Канта лежитъ печать науки новаго времени — дифференціальнаго исчисленія: въ понятіи трансцендентальнаго синтеза отразилась творческая роль безконечно-малаго. Эмпирическая философія XIX вѣка есть философское выраженіе современной экспериментальной науки. Но все это только видимыя различія. По существу своему философія автономна, независима отъ науки и всегда тожественна Сквозь внѣшнюю кору доказательствъ и разсужденій, носящихъ отпечатокъ соотвѣтствующей науки, во всякомъ философѣ можно, сжившись съ нимъ, усмотрѣть то основное, что не удалось ему выразить, но что абсолютно просто и при извѣстномъ настроеніи выразимо въ двухъ-трехъ словахъ Понять философа — это и значитъ отбросить внѣшнюю систему его понятій и пережить его во всей его простотѣ, даже банальности. Возьмемъ, напр , Спинозу Какъ труденъ, какъ непонятенъ и сложенъ онъ съ его опредѣленіями, аксіомами, теоремами! Приступая къ изученію его системы, теряешься въ лабиринтѣ разсужденій, испытываешь трепетъ. Но

чѣмъ болѣе усваиваешь внѣшнюю структуру системы, чѣмъ болѣе проникаешь во всѣ эти теоремы и аксіомы, тѣмъ дальше и дальше исчезаютъ онѣ изъ нашего кругозора, вытѣсняемыя тѣмъ основнымъ и простымъ смысломъ философіи Спинозы, который всѣхъ ихъ носитъ въ себѣ. Въ концѣ доклада Бергсонъ перешелъ къ философіи будущаго, которая сознаетъ эту свою простоту и независимость отъ абстрактнаго понятія науки и войдетъ въ жизнь, станетъ самой жизнью. Тогда философія станетъ удѣломъ всѣхъ, а не тѣхъ немногихъ, которые избрали ее предметомъ своей карьеры

Этотъ демагогическій оттѣнокъ рѣчи Бергсона изящно прикрылъ внутреннюю невозможность защищаемой имъ позиціи. Философія Бергсона сильна своей отрицательностй стороной, своей критикой абстрактнаго понятія и противопоставленіемъ опосредствованному міру научныхъ понятій непосредственнаго міра переживанія и чистой длительности Этой отрицательной стороной своей она соприкасается съ нѣмецкимъ романтизмомъ (Шлегелемъ, Шеллингомъ, Шлейермахеромъ), а также съ Гегелемъ, подвергнувшимъ абстрактное понятіе уничтожающей критикѣ и съ неподражаемой силой поставившимъ идею жизни въ центръ философскаго умозрѣнія. Но эта отрицательная идея жизни, выросшая у Гегеля изъ оппозиціи къ абстрактному характеру кантовской философіи и столь сильно занимавшая его въ юные годы (какъ это особенно наглядно видно изъ недавно опубликованныхъ Jugendschriften Гегеля), вывела его затѣмъ на путь открытаго имъ особаго «конкретнаго» понятія и развернулась въ гигантскую философскую систему. Этого нельзя сказать о Бергсонѣ. Положительное опредѣленіе имъ чистой жизни, какъ жизни біологической (данное имъ въ его «Творческой эволюціи»), есть слишкомъ явное и узкое ограниченіе «чистой длительности», съ такой исключительной рѣзкостью выставленной имъ въ его первомъ геніальномъ произведеніи. Въ этомъ смыслѣ не случайно, но по самому существу дѣла, первый трудъ Бергсона — лучшее его произведеніе. Точка зрѣнія Бергсона есть точка зрѣнія вѣчнаго введенія, на почвѣ котораго невозможно никакое изложеніе, никакая система.

Поэтому, очевидно, только непониманію Бергсона слѣдуетъ приписать попытку графа Кейзерлинга (въ докладѣ «О метафизической дѣйствительности») превратить его въ систематическаго философа, сведя всю метафизику Бергсона къ «Философіи органическаго» Видѣть въ Бергсоновой «Философіи органическаго» только положительное опредѣленіе и дополненіе метафизической дѣйствительности, лишь отрицательно и проблематически обрисованной Кантомъ, — это значитъ лишать метафизику чистой, никакими понятіями нетронутой длительности, всей ея глубины и еще больше, чѣмъ самъ Бергсонъ (подчинившійся въ данномъ случаѣ необходимости созданія системы) ограничивать чистую жизнь и вмѣстѣ съ тѣмъ область ирраціональнаго.

Нѣмецкой философіи вообще не посчастливилось на конгрессѣ Наиболѣе выдающіеся философы Германіи, къ сожалѣнію, не явились на конгрессъ, такъ что доклады ихъ пришлось замѣнить другими, первоначально предназначавшимися для секцій. Изъ нихъ упомянемъ довольно безцвѣтный докладъ О. Кюльпе, въ которомъ были сопоставлены различные типы пониманія понятія реальности, а также весьма воинственно прозвучавшій докладъ Л. Нельсона «О невозможности теоріи знанія». Въ этомъ докладѣ Нельсонъ повторилъ изложенныя имъ въ его книгѣ («О такъ называемой проблемѣ знанія») и вообще довольно распространенныя нападки на теорію знанія, которую онъ, въ противоположность большинству самихъ гносеологовъ, понимаетъ какъ ученіе, стремящееся доказать объективность знанія. Выдумавши такимъ образомъ своего врага, нетрудно уже затѣмъ надѣлить его всѣми

возможными ошибками, а также приписать ему circulus vitiosus (главное возраженіе Нельсона).

Кромѣ названныхъ уже докладовъ упомянемъ еще: со стороны французовъ докладъ Э. Бутру, въ общемъ совпадающій, къ сожалѣнію, со статьей его въ 1-мъ № «Логоса» за 1910 г ,а съ итальянской стороны историко-философскіе доклады Барцелотти (Философія и исторія философіи) и докладъ недавно скончавшагося Токко «La questione platonica».

Засѣданія секцій (ихъ было 7: исторія философіи, метафизика, логика и теорія науки, эстетика, этика и философія права, философія религіи и психологія) были шумны и безтолковы Интересныхъ докладовъ было мало, еще менѣе было интересныхъ преній. Наиболѣе интересные дебаты происходили въ эстетической секціи благодаря энергичному участію въ работахъ этой секціи Бенедетто Кроче, самаго выдающагося философа современной Италіи и одного изъ самыхъ глубокихъ эстетиковъ современности вообще. Изъ докладовъ другихъ секцій слѣдуетъ отмѣтить очень интересный и знаменательный докладъ англійскаго біолога Ресселя, посвященный критикѣ неовитализма и намѣчающій разрѣшеніе проблемы организма въ смыслѣ снятія самой противоположности между механизмомъ и витализмомъ; докладъ Вариско о понятіи истины; докладъ Прабху Дуттъ Шастри объ индійской философіи Майи; докладъ Н О. Лосскаго о теоріи познанія, въ которомъ Н. О. ограничился чисто отрицательной критикой психологизма въ логикѣ, къ сожалѣнію, не выставивши на этотъ разъ своей положительной теоріи интуитивизма (докладъ этотъ помѣщенъ въ 108 кн «Вопросовъ философіи»). Культурно-историческій интересъ представлялъ докладъ извѣстнаго и у насъ теософа Рудольфа Штейнера «О психологическихъ основахъ и гносеологическомъ мѣстѣ теософіи». Интересно, что въ своемъ докладѣ, обнаруживавшемъ нѣкоторое знакомство съ современными философскими теоріями, Штейнеръ подчеркивалъ нетеоретическій характеръ теософіи: какъ психологическая основа теософіи есть не представленіе и не интуиція, а особое душевное упражненіе, такъ и по значенію своему теософія не есть знаніе. Но положительнаго опредѣленія теософіи такъ и не пришлось услышать Интересенъ былъ также по искренности и рѣдкому энтузіазму своему докладъ В. Лютославскаго, по существу своему, однако, мало оригинальный, развивавшій теорію польскаго мессіанизма.

Наша замѣтка была бы неполной, если бы мы не упомянули о тѣхъ неофиціальныхъ совѣщаніяхъ, которыя имѣли мѣсто на конгрессѣ. Совѣщаніе славянскихъ конгрессистовъ, созванное по почину чеховъ, рѣшило устроить въ Прагѣ въ 1914 году славянскій философскій конгрессъ (одновременно со славянской выставкой въ Прагѣ). Заявленія по поводу этого конгресса просятъ направлять въ редакцію журнала Česká Mysl въ Прагѣ. Славянскіе философскіе журналы рѣшили обмѣниваться своими изданіями.

Въ общемъ этотъ IV конгрессъ по философіи снова выдвинулъ необходимость реформированія организаціи конгресса Пожелаемъ ближайшему конгрессу, который состоится въ 1915 году въ Лондонѣ, большей плодотворности и успѣха въ работѣ.

*

По почину проф. Менцера въ Галлѣ Кантовское Общество приступило къ перепечаткѣ философскихъ произведеній, за давностью времени ставшихъ рѣдкими и потому почти недоступными для читателей. Серія носитъ названіе: «Neudrucke seltener philosophischer Werke» и будетъ заключать въ себѣ около 25 томовъ. Опублико-

ванный 1-й томъ содержитъ въ себѣ анонимное произведеніе Готлиба Эрнста Шульце, выступившаго во времена Канта и расцвѣта критицизма съ защитой философскихъ позицій скептицизма,—Aenesidemus oder uber die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Iena gelieferten Elementar-Philosophie, nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik (1792). Для всякаго, кто интересуется эпохой зарожденія и становленія нѣмецкаго идеализма, эта книга представляетъ громадный интересъ. Кромѣ того, она совсѣмъ еще не устарѣла и для настоящаго времени, ибо многіе изъ ея скептическихъ аргументовъ сохраняютъ свое значеніе посейчасъ, сокрушительно подкапываясь подъ современный критицизмъ, а еще болѣе подъ современныя попытки обновить метафизику. Переизданіе выполнено чрезвычайно тщательно подъ руководствомъ A. Liebert'a и снабжено облегчающими чтеніе примѣчаніями. Въ качествѣ дальнѣйшихъ томовъ предполагается выпустить въ недалекомъ будущемъ: Versuch einer neuen Logik Соломона Маймона и Wissenschaftslehre Больцано Члены Кантовскаго Общества получаютъ эти изданія даромъ.

*

Итальянское философское общество приступило къ изданію серіи «Filosofi italiani», поручивъ руководство его Феличэ Токко, выдающемуся знатоку эпохи Ренессанса. Къ несчастью, смерть унесла его неожиданно въ могилу Нужно надѣяться, что предпріятіе не погибнетъ изъ-за этого и уже недолго ждать того времени, когда рѣдкость и дороговизна произведеній Телезія, Компанеллы и др. перестанутъ служить препятствіемъ къ ихъ изученію. Первый томъ серіи заключаетъ въ себѣ первую часть замѣчательнаго творенія Телезія: De rerum natura, изданнаго подъ редакціей Виченцо Спампанато; три слѣдующихъ тома будутъ заняты окончаніемъ этого творенія и другими произведеніями Телезія. Каждый томъ стоитъ 5 л. 50 с. Подписка на всю серію принимается книгоиздательствомъ Formiggini in Modena.

*

Скоро долженъ появиться 1-й томъ «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften», издаваемой подъ редакціей Гейдельбергскаго приватъ-доцента Арнольда Ругэ при соредакторствѣ Вильгельма Виндельбанда. Этотъ I-й томъ будетъ посвященъ всецѣло логикѣ. Содержаніе его слѣдующее: Wilhelm Windelband: Die Prinzipien der Logik; Josiah Royce· Principles of Logik; Luis Couturat: Les Principes de la Logique; Benedetto Croce: Il compito della Logica; Frederigo Enriques: I problemi della Logica; N. Losskij: Die Umgestaltung des Bewusstseinsbegriefes in der modernen Erkenntnisstheorie und ihre Bedeuttung fur die Logik.—Цѣль предпріятія—дать возможность одновременно высказаться лучшимъ представителямъ различныхъ національно-философскихъ культуръ по самымъ существеннымъ и принципіальнымъ вопросамъ философіи.

*

Во Флоренціи съ 1911 года началъ выходить подъ редакціей двухъ молодыхъ итальянскихъ философовъ Джіованни Амендола и Джіованни Папини небольшой ежемѣсячный философскій журналъ L'Anima. Saggi e giudizi.—Направленіе журнала—идеализмъ съ явственнымъ волютаристическимъ уклономъ. Много мѣста отведено въ немъ религіознымъ вопросамъ. Отъ журнала вѣетъ той здоровой молодой умственной силой, которая является лучшимъ показателемъ наступающаго въ Ита-

лiи философскаго возрожденiя. Годовая подписка для заграницы стоитъ 7 л 50 с и принимается по адресу. Firenze. Via dei Bardi 6, G. Papini.

*

Книгоиздательство «Польза» В. Антикъ и К⁰ расширяетъ свою «Универсальную Библiотеку» введенiемъ философскаго отдѣла. Въ первую очередь будутъ изданы: 1) Апологiя и Критонъ Платона, Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ Канта, Рѣчи къ нѣмецкой нацiи Фихте, Рожденiе трагедiи Ницше; 2) Монографiи о Платонѣ, Кантѣ и Ницше; 3) Введенiе въ философiю Рихтера; Учебникъ логики Лiара; Элементы научной философiи Пеко; Введенiе въ психологiю Ганнекена. Предпрiятiе это должно сыграть важную роль въ дѣлѣ популяризацiи философскихъ знанiй въ массахъ.

*

Печатается и на-дняхъ выйдетъ первый номеръ двухмѣсячника издательства «Мусагетъ» Труды и Дни, издаваемаго подъ редакцiей Андрея Бѣлаго и Эмилiя Метнера, при ближайшемъ участiи Александра Блока и Вячеслава Иванова. Цѣль этого интереснаго изданiя двойная: съ одной стороны—всесторонне философски и эстетически изслѣдовать вопросы символическаго искусства; съ другой стороны—содѣйствовать уясненiю и установленiю идеала подлинной культуры, единящаго въ себѣ разрозненныя стремленiя искусства, научной мысли и религiознаго сознанiя.

Имѣя въ виду высокую значительность символизма какъ художественную, такъ и философскую,—и видя у кормила журнала лучшихъ русскихъ представителей онаго, нельзя не привѣтствовать самымъ искреннѣйшимъ образомъ появленiе этого новаго изданiя.

*

Съ 1912 года начинаетъ свою дѣятельность итальянскiй «Логосъ». Онъ будетъ выходить подъ редакцiей Вариско (Римъ) и Бонуччи (Перуджiя) и при ближайшемъ участiи Бенедетто Кроче. Въ скоромъ времени долженъ появиться первый номеръ этого новаго изданiя. О подробностяхъ будетъ сообщено въ слѣдующей книжкѣ русскаго «Логоса».

*

Книгоиздательство «Мусагетъ» расширяетъ съ 1912 года свою дѣятельность по линiи «Логоса». Намѣченъ рядъ работъ систематическаго и историческаго характера. Въ первую очередь поставлена серiя монографiй о великихъ философахъ. Свое участiе обѣщали въ ней. Кубицкiй, Ильинъ, Гартманъ, Сеземанъ, Гордонъ, Ланцъ, Салаговъ, Гессенъ, Степпунъ, Яковенко и др. Въ скоромъ времени будутъ выпущены три монографiи: Б. Яковенко о Кантѣ, Г. Ланца о Фихте и Ѳ. Степпуна о Шеллингѣ. Подробности и проспекты будутъ опубликованы въ свое время.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Понятіе и трагедія культуры. Ст. Г. Зиммеля. . . 1
Что такое философія? Ст. Б. Яковенко. 27
Субъектъ и дѣйствительность. Ст. Б. Вариско. . 105
Трагедія мистическаго сознанія. Ст. Ѳ. Степпуна. 115
Одно, единство и единица. Ст. Г. Риккерта. 141
Гансъ фонъ Марэ. Ст. І. Кона. 198
Философія Рихарда Авенаріуса. Ст. Г. Ланца. . 205
Очеркъ конкретнаго спиритуализма Л. М. Лопатина. Ст. М. Рубинштейна. 243
Библіографія. 281
Замѣтки. 311

ЛОГОСЪ.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЗА 1910 Г.

Отъ редакціи. Г. Риккертъ. О понятіи философіи. Э. Бутру. Наука и философія. Р. Кронеръ. Философія «Творческой эволюціи» (А. Бергсонъ). С. Гессенъ. Мистика и метафизика. К. Фосслеръ. Грамматика и исторія языка. Ѳ. Степпунъ. Трагедія творчества (Фр. Шлегель). Б. Яковенко. Теоретическая философія Г. Когена. Б. Яковенко. Нѣмецкая философія за послѣдніе годы. Библіографія. Замѣтки.

СОДЕРЖАНІЕ ВТОРОЙ КНИГИ ЗА 1910 Г.

В. Виндельбандъ. Философія культуры и трансцендентальной идеализмъ. К. Іоэль. Опасности современнаго мышленія. Б. Кроче. О такъ называемыхъ сужденіяхъ цѣнности. Г. Зиммель. Къ вопросу о метафизикѣ смерти. С. Франкъ. Природа и культура. Э. Трёльчъ. О возможностяхъ христіанства въ будущемъ. І. Конъ. Странническіе годы «Вильгельма Мейстера». Л. Цигперъ. Объ отношеніи изобразительныхъ искусствъ къ природѣ. Б. Кистяковскій. Реальность объективнаго права. Андрей Бѣлый. Мысль и языкъ (философія языка А. А. Потебни). Б. Яковенко. Итальянская философія послѣдняго времени. Библіографія. Замѣтки.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЗА 1911-12 Г.

Э. Гуссерль. Философія, какъ строгая наука. Б. Яковенко. О Логосѣ. В. Сеземанъ. Раціональное и ирраціональное въ системѣ философіи. П. Струве. Современный кризисъ въ политической экономіи. Г. Зиммель. Микель Анжело. Вяч. Ивановъ. Л. Толстой и культура. Н. Лосскій. Нравственная личность Толстого. Н. Алексѣевъ. Русскій гегеліанецъ Б. Н. Чичеринъ. Библіографія. Замѣтки.

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СОДЕРЖАНІЕ БЛИЖАЙШЕЙ КНИГИ.

(Книга первая за 1912-13 годъ—появится около 20 апрѣля 1912 г.)

Г. Риккертъ (Фрейбургъ). Цѣнности жизни и цѣнности культуры.

Н. Лосскій (Петербургъ). Логическая и психологическая сторона утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій.

Н. Васильевъ (Казань). Логика и металогика.

В. Вайцсеккеръ (Штуттгартъ). Неовитализмъ.

К. Фосслеръ (Вюрцбургъ). Отношеніе исторіи языка къ исторіи литературы.

Г. Мелисъ (Фрейбургъ). Формы мистики.

Э. Радловъ (Петербургъ). Гносеологія Владиміра Соловьева.

Н. Авксентьевъ (Парижъ). Философія П. Лаврова.

С. Лурье (Москва). Философія В. Джемса.

Б. Яковенко (Москва). Обзоръ американской философіи.

Библіографія. Замѣтки.

Въ слѣдующихъ книгахъ редакція предполагаетъ между прочимъ помѣстить статьи:

Наторпъ (Марбургъ). А. Штадлеръ. В. Вернадскій. Философія и религія. А. Введенскій. О чужомъ «я». Р. Кронеръ (Фрейбургъ). Мистицизмъ и діалектика въ системѣ Гегеля. Г. Ланцъ (Марбургъ). Феноменологія мистическаго сознанія. Ѳ. Степпунъ (Москва). Мистика и діалектика. Вяч. Ивановъ (Петербургъ). Философія трагедіи. Б. А. Фохтъ (Москва). О принципѣ трансцендентальнаго метода въ теоретической философіи Канта. Б. Яковенко (Москва). Гносеологическія основанія психологіи. С. Гессенъ (Петербургъ). Къ вопросу о наказаніи. Максъ Веберъ (Гейдельбергъ). О марксизмѣ. Мейнеке (Фрейбургъ). О націи и націонализмѣ. Радбрухъ (Гейдельбергъ). О понятіи культуры. Его же. Раціонализмъ и эмпиризмъ въ наукѣ уголовнаго права. В. Эльяшевичъ (Петербургъ). «Юридическое лицо» въ гражданскомъ правѣ. Б. П. Вышеславцевъ (Москва). Право большинства. Бенщъ (Страсбургъ). О культурномъ значеніи музыки. Л. Габриловичъ. Толстой и Менделѣевъ. Христіансенъ (Фрейбургъ). Объ основномъ феноменѣ эстетики. Л. Цигплеръ (Карлсруэ). Тиранія синтетическаго искусства (Рихардъ Вагнеръ). Руге (Гейдельбергъ). Система

и исторія философіи. Его же. Принципъ формы въ творчествѣ Геббеля. Андрей Бѣлый (Москва). Идея призванія въ «Перепискѣ съ друзьями» Гоголя. Э. Метнеръ (Москва). Натурализмъ и мистицизмъ въ театрѣ. Е. Кюнеманъ (Бреславль). Гердеръ, Кантъ, Гете. М. Шварцъ (Москва). О такъ называемомъ научномъ позитивизмѣ. С. Гессенъ (Петербургъ). Теоретическая философія В. Шуппе. А. М. Воденъ (Москва). Современное неогегельянство въ Англіи. Н. Авксентьевъ. Философія А. Риля. Ѳ. Степпунъ (Москва). Хомяковъ. Б. Яковенко (Москва). Философія А. Спира. С. Гордонъ (Москва). Философія Т. Липса. Л. Салаговъ (Марбургъ). Философскій критицизмъ А. И. Введенскаго. Гр. Г. Кейзерлингъ (Эстляндія). Къ психологіи системъ. Г. Корнеліусъ (Франкфуртъ на Майнѣ). Познаніе вещей въ себѣ.

Кромѣ того, статьи обѣщали: Лукачъ (Будапештъ), Оскаръ Эвальдъ (Вѣна), Д. Койгенъ (Петербургъ), А. Кубицкій (Москва) и др.

Въ 1912 году будутъ помѣщены обзоры американской, англійской и французской философіи.

КНИГИ, ПОЛУЧЕННЫЯ РЕДАКЦІЕЙ.

С. Аскольдовъ. А. А. Козловъ. Книгоиздательство «Путь». М. 1912 г. Ц. 1 р. 50 к.

Н. Н. Алексѣевъ. Наука общественная и естественная въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ. Часть первая. Механическая теорія общества. Историческій матеріализмъ. М. 1912 г. Ц. 2 р.

А. И. Введенскій. Логика, какъ часть теоріи познанія. Второе, вполнѣ переработанное изданіе. Спб. 1912 г. Ц. 3 р.

Н. Бердяевъ. А. С. Хомяковъ. К—во «Путь». М. 1912 г. Ц. 1 р. 60 к.

С. Булгаковъ. Два града. Въ 2-хъ томахъ. К—во «Путь». М. 1911 г. Ц. 3 р.

С. Булгаковъ. Философія хозяйства. Часть I. К—во «Путь». М. 1912 г. Ц. 2 р.

Л. Дюшенъ. Исторія древней церкви. К—во «Путь». М. 1912 г. Ц. 2 р.

Н. Лосскій. Введеніе въ философію. Часть I. Введеніе въ теорію знанія. С.-Петербургъ. 1911 г. Ц. 1 р. 25 к.

Сборникъ первый. О Владимірѣ Соловьевѣ. К—во «Путь» М. 1911 г. Ц. 1 р 50 к

Сборникъ второй. О религіи Льва Толстого. К—во «Путь» М. 1912 г. Ц. 1 р 70 к.

Е. Спекторскій. Александръ Львовичъ Блокъ. Государствовѣдъ и философъ Варшава, 1911 г.

Ф. Шлейермахеръ. Рѣчи о религіи къ образованнымъ людямъ, ее презирающимъ. Монологи. Переводъ съ нѣмецкаго С Л Франкъ. Со вступительной статьей переводчика и двумя портретами Шлейермахера К—во «Русская Мысль». Москва 1911 г. Ц 2 р 50 к.

Открыта подписка на 1912 годъ

НА НОВЫЙ ЖУРНАЛЪ

ТРУДЫ И ДНИ

ДВУХМѢСЯЧНИКЪ

ИЗДАТЕЛЬСТВА «МУСАГЕТЪ»

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

АНДРЕЯ БѢЛАГО и Э. К. МЕТНЕРА

И ПРИ УЧАСТІИ

Александра Блока, Б. Н. Бугаева, Валерія Брюсова, Вольфинга, Вячеслава Иванова, С. І. Гессена, Н. П. Киселева, В. О. Нилендера, А. С. Петровскаго Г. А. Рачинскаго, Бориса Садовскаго, Сергѣя Соловьева, Ѳ. А. Степпуна, А Топоркова, Б. В. Яковенко Эллиса и др.

Разнообразіе путей духовной жизни ведетъ къ обособленію философіи, науки, искусства, религіи, какъ независимыхъ дѣятельностей; въ утвержденіи такой независимости—смыслъ культурной работы вчерашняго дня; въ отысканіи единой основы этого многообразія—задача близкаго будущаго; она совпадаетъ со стремленіемъ дать идеалъ гармонической жизни; въ установленіи идеала—смыслъ культуры.

Редакція двухмѣсячника „Труды и Дни" ставитъ себѣ цѣлью скромное участіе въ предстоящей работѣ. Въ первомъ отдѣлѣ журнала будутъ помѣщаться статьи теоретическаго характера. Но поскольку насъ интересуетъ не одна только теоретическая возможность рѣшить затронутый вопросъ, но и практически жизненный взглядъ философа, поэта, художника и т. д., во второмъ отдѣлѣ будетъ удѣлено мѣсто и болѣе непринужденно высказаннымъ точкамъ зрѣнія отдѣльныхъ авторовъ на любой изъ поднятыхъ вопросовъ. Въ третьемъ отдѣлѣ предположено помѣщать литературные обзоры, не носящіе специально библіографическаго характера.

Подписная цѣна на годъ 3 р. съ пересылкой и доставкой.

Цѣна отдѣльнаго номера—60 к.

Подписка принимается въ конторѣ журнала «Труды и Дни»,

Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9, тел. 179-53.

а также въ лучшихъ книжныхъ магазинахъ.

Книжные магазины при пріемѣ подписки удерживаютъ въ свою пользу 10%.