

66
31

ΛΟΓΟΣ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЪ
ПО ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ



ТОМЪ I.—ВЫП. I

ИЗДАНИЕ
Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ і МОСКВА

1914



І. Г. ФИХТЕ.

Съ бронзоваго медальона работы Д. Вихмана
на надгробномъ памятникѣ въ Берлинѣ.



И. Г. ФИХТЕ.
Съ гравюры А. Шюльтейза.



ПЕЧАТЬ ТИПОГРАФИИ
ГЕОЛ. М. О. БОЛЬШЕ
ОБЪЕКТЫ ГИЗ. ВАС. ПЕТР. И ДРУЗ. СОБ. ДАНО
1914

СВОБОДА И СОЗНАНИЕ.

(Къ столѣтію со дня смерти Іоганна Готтлиба Фихте:
29 янв. 1814—29 янв. 1914).

Статья Г. Ланца (Москва).

Личность можетъ быть понята какъ методъ, посредствомъ котораго идея осуществляетъ себя въ жизни: такъ понимаетъ проблему личности и ея роли въ исторіи спекулятивная философія, и это едва ли не самый плодотворный и безусловно самый скромный способъ подхожденія къ ней. Парадоксъ этого живого метода отъ плоти и духа нашего состоитъ въ томъ, что жизненное осуществленіе идеи предшествуетъ ея осознанію: идея появляется раньше, чѣмъ она проявляется; ея проявленіе въ сознаниіи есть ея заключительный этапъ, знаменіе ея побѣды; съ тѣхъ поръ, какъ она принимаетъ форму сознанія, она перестаетъ жить своимъ матеріальнымъ настоящимъ и переходитъ въ царство абсолютнаго будущаго: она становится принципомъ и регулятивомъ жизни въ ея вѣчномъ будущемъ. Философскія системы часто знаменуютъ собою такіе заключительные этапы; исторія пользуется гениемъ ихъ творцовъ какъ методомъ для превращенія идеи изъ формы соціальной силы въ форму осознаннаго регулятивнаго принципа. Если философская система является такимъ методическимъ процессомъ выявленія какой-либо жизненной идеи, то тѣмъ самымъ она становится въ контекстъ исторической жизни и дѣлается ея этапомъ; она проникаетъ въ жизнь и сливается съ нею, уходитъ въ ея будущее и растворяется въ немъ. Въ этомъ жизненномъ моментѣ она находитъ то, что составляетъ ея индивидуальную идею, т.-е. свой конкретный смыслъ и абсолютную этическую цѣнность. Если философскія системы имѣютъ такіа «индивидуальныя идеи», то наиболѣе яркимъ примѣромъ ихъ можетъ служить система Фихте. Ея историческая сущность является выраженіемъ и методическимъ осознаніемъ свободнаго духа ея революціонной эпохи; свобода есть эта индивидуальная идея ея.

Конецъ 18-го столѣтія, когда начиналъ свою философскую дѣятельность Юганъ Готтлибъ Фихте, можно разсматривать какъ поворотный пунктъ въ исторіи Европы. Великая французская революція открываетъ собою рядъ событій, потрясшихъ до послѣднихъ основъ культуру феодальнаго рабства и заложившихъ грандіозный фундаментъ для политической свободы будущихъ вѣковъ. Сдавленное темными силами католицизма и окутанное хитроумной сѣтью разслабленнаго дворянскаго феодализма, человѣчество необычайнымъ напряженіемъ всѣхъ силъ своихъ сбрасываетъ съ себя эти вѣковыя пута и громомъ возрожденной свободы рушитъ напыщенно размалеванныя, но до основанія прогнившія подмостки той сцены, на которой аристократъ и монахъ разыгрывали историческую драму свою; и въ то время какъ обломки этой обветшавшей трибуны съ грохотомъ низвергаются въ бездну невозвратимаго прошлаго, идея свободы даруетъ прежнему рабу его личность, какъ человѣка и гражданина.

Идея свободы была девизомъ и вдохновляющимъ лозунгомъ того времени. Французская нація видѣла въ распространеніи и насажденіи этой идеи на землѣ какъ-бы свою историческую миссію. И властный цезаризмъ Наполеона, по формѣ столь противорѣчащій свободному духу времени, по существу однако являлся лишь удобнымъ орудіемъ почти безсознательнаго осуществленія этой миссіи. Идеей свободы проникнуты всѣ творческія начинанія эпохи и всѣ идеалы ея. Свобода слова и печати, совѣсти и профессіи, свобода личности отъ гнета государственнаго и полицейскаго произвола, свобода научнаго изслѣдованія отъ контроля церкви,—всѣ эти завоеванія жизни имѣютъ свой дѣятельный источникъ въ буряхъ этой эпохи. Понятіе государства страхиваетъ съ себя средневѣковый характеръ частной собственности монарха и князей и превращается въ этико-правовой союзъ. Зарождается идея конституціонализма, и воля народа, выраженная въ волѣ парламента, получаетъ этическій и политическій пріоритетъ надъ частной волею монарха. Къ этому присоединяется протестантское требованіе автономнаго самоопредѣленія, которое, будучи съ личной почвы перенесено на почву національную и государственную, воодушевляетъ народы въ борьбѣ противъ ихъ историческихъ поработителей и противъ тѣхъ политическихъ условій, которыя, какъ въ Германіи, создавали невыносимый гнетъ и полное политическое безсиліе, безпощадно задерживая ходъ историческаго развитія и національнаго самоопредѣленія.

Не важно то, что всѣ эти идеи не могутъ быть признаны оригинальнымъ созданіемъ вѣка, и Франціи или Германіи въ частности; свое фактическое происхожденіе онѣ могутъ имѣть въ борьбѣ англійскихъ индипендентовъ съ королевской властью и въ свободномъ строительствѣ

американскаго пуританизма; но свое жизненное и логическое выявленіе, свое плодотворное развитіе онѣ могли получить только на такой почвѣ, гдѣ на пути ихъ осуществленія стоялъ шахматъ борьбы; ибо только въ борьбѣ, будь то борьба жизненная или только логическая, идея получаетъ свою жизнь и свой смыслъ. Эпоха свободы не могла быть эпохой осуществленной свободы, но лишь эпохой напряженной борьбы за идею свободы.

Философія даннаго періода весьма ярко отразила на себѣ духъ и задачи времени. То, что въ реальной жизни совершалось по законамъ историческаго развитія, почти съ бессознательною необходимостью, со всею неясностью и искаженіями живой борьбы, то самое философія создавала въ ясномъ свѣтѣ чистаго сознанія, вырабатывая идеаль и логическую возможность того, что ковала жизнь передъ ея глазами. Двѣ грандіозныя системы эпохи французской революціи и германскаго броженія—системы Канта и Фихте—по основной тенденціи своего замысла могутъ быть названы философіей свободы. Фихте въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Рейнгольду прямо заявляетъ, что вся его система есть не что иное, какъ анализъ понятія свободы. На ряду съ «абсолютнымъ бытіемъ» чистаго Логоса, его философія выставляетъ новый, могущественный принципъ «абсолютной свободы сознанія». Его идея свободной «дѣятельности» личнаго и національнаго самоопредѣленія, въ которой концентрируются вся его философія и вся его индивидуальная и общественная жизнь, отражаетъ на себѣ съ полной ясностью бурный и неутомимый духъ его эпохи, гордость и силу сознавашаго свою этическую цѣнность человѣчества. Въ свѣтѣ этой абсолютной свободы и высшаго назначенія человѣка тонетъ для него все земное и все мистически небесное; исчезаетъ природа, исчезаетъ наука; весь міръ поглощается въ безконечной работѣ абсолютнаго Я надъ своимъ собственнымъ осуществленіемъ и самоопредѣленіемъ. Необходимость ступевывается передъ добромъ, природа поглощается моралью, и наука уступаетъ мѣсто этикѣ. Для Фихте, какъ и для Сократа, существуетъ только человѣкъ и система его правовыхъ и государственныхъ отношеній. Природа оказывается лишь второстепеннымъ фономъ, на которомъ разыгрывается его исторія; она низводится на степень средства и орудія этической исторіи его. Освобожденіе человѣка изъ желѣзныхъ оковъ природы, его возвышеніе надъ нею,—такова завѣтная мечта Фихте, его идеаль. Это освобожденіе и предолѣніе совершаются въ моральной личности и цѣнности человѣка.

Однако, какъ возможно такое освобожденіе? Безпощадный разумъ эпохи просвѣщенія разрушилъ иллюзію человѣка о свободѣ, изгналъ понятіе цѣли изъ системы своего желѣзнаго Бога и въ корнѣ уничто-

жилъ возможность морали, какъ свободнаго и цѣлесообразнаго самоопредѣленія. Если міръ построенъ по образцу треугольниковъ и круговъ, если въ немъ царитъ исключительно геометрическая и механическая закономерность, то «человѣкъ» и его этическое понятіе исчезаютъ, какъ пустой миражъ и неоснованная мечта его фантастическаго сердца. Всюду царитъ причинная и математическая необходимость; всякое свободное движеніе человѣка сейчасъ же наталкивается на остріе какой-нибудь линіи или треугольника, и тухнетъ въ самый моментъ своего возникновенія. Свободной личности негдѣ повернуться въ этомъ ужасномъ мірѣ. Не только моральная свобода, но даже всякая моральная оцѣнка становится логической нелѣпостью въ этой забронированной и всепоглощающей машинѣ. Человѣку остается только все понимать и все прощать, ибо добро и зло совершенно равноцѣнны передъ лицомъ необходимости. Душа человѣка революціонной эпохи должна была инстинктивно возмущаться противъ такого раціоналистическаго всепрощенія. Это искреннее возмущеніе и протестъ горячаго этическаго темперамента противъ Бога мѣры и числа нашель свое классическое выраженіе въ «Назначеніе человѣка» у Фихте. Про Фихте можно въ буквальной смыслѣ сказать, что онъ такого міра не пріемлетъ. Онъ его не только не принялъ, но и разрушилъ. Онъ, вмѣстѣ съ Кантомъ, далъ человѣчеству понятіе свободы, сдѣлавъ его не только логически мыслимымъ, но и систематически необходимымъ. Его философія есть бунтъ воли противъ разума, возстаніе морали противъ теоріи—все это въ самыхъ радикальныхъ, въ самыхъ рѣзкихъ формахъ. Не даромъ Фихте назвалъ свою систему «самой революціонной»; дѣйствительно, она выражаетъ возстаніе «человѣка» противъ цѣлага міра, описываетъ намъ логическую борьбу личности съ необходимостью, процессъ освобожденія «человѣка» изъ тисковъ природы.

Идея этой моральной революціи была заложена философіей Канта. Поэтому Фихте является кантіанцемъ не только какъ завершитель и продолжатель его теоретическаго воззрѣнія, но только потому, что «его исходный пунктъ, какъ обычно выражаются историки, лежитъ въ трансцендентальной апперцепціи», но прежде всего и главнымъ образомъ потому, что основа и цѣль всей системы его совпадаютъ съ кантовской. Обоснованіе этической свободы,—эта основная задача дѣлаетъ его прежде всего историческимъ преемникомъ Канта. Теоретическая философія для обоихъ, особенно для Фихте, является лишь средствомъ для созданія этики. Для этой цѣли реформируется логика, создается новая дисциплина теоріи знанія, для этого разрушается прежняя догматическая концепція міра. Этика не можетъ быть обоснована на прежней метафизической точкѣ зрѣнія; она требуетъ реформы чистаго разума и

«ограниченія» объясняющаго разсудка въ его тенденціи къ исключительному господству. Задача Канта—создать, на ряду съ разумомъ объясняющимъ, разумъ оцѣнивающій. Для этого требуется указать первому его «предѣлы», т.-е. поставить «границы» для теоретической науки и ея логики. Эта граница есть вещь въ себѣ, т.-е. система моральныхъ цѣнностей или царство категорическаго императива; наука находитъ въ эти къ свою границу. Для созданія этой границы, т.-е. для обоснованія свободной этики или чистой воли, Кантъ прежде всего долженъ былъ найти такую область, которая не подчиняется и не можетъ подчиняться власти причины, которая стоитъ выше естественнонаучной или метафизической необходимости. Такую область даетъ намъ сама логика;—это есть область самого чистаго разума съ его формами и категоріями, къ которому вторично не приложима ни одна объективная категорія. Все въ природѣ подчинено объективнымъ законамъ научнаго разума; все, что доступно разуму, должно быть понято посредствомъ линіи и треугольника, причины и необходимости, кромѣ самого разума. Такимъ образомъ въ самомъ разумѣ логика находитъ элементъ, протестующій противъ объективныхъ законовъ бытія и свободный отъ природы. Возможность понятія свободы, слѣд., основывается на самыхъ глубокихъ результатахъ логики и предполагаетъ ея «критику» и ея систему. Для того чтобы разрѣшить «третью антиномію», закладывающую первый камень этики своимъ утвержденіемъ интеллигибельнаго и свободного отъ «природы» міра, Кантъ долженъ былъ перестроить все зданіе логики и показать, что не природа создаетъ и огредѣляетъ разумъ, а наоборотъ, разумъ—природу. Этимъ коперниковскимъ переворотомъ онъ создаетъ пока еще не систему, но во всякомъ случаѣ возможность этики, ибо принципиально объективному разсудку указаны границы въ немъ же самомъ и понятіе свободы (отъ законовъ природы) перестаетъ быть логическимъ абсурдомъ. Какъ этическая личность, т.-е. какъ разумное существо, человѣкъ стряхиваетъ съ себя природу и возвышается надъ нею; онъ преодолеваетъ свою реальность, какъ физическую, такъ и психическую.

Вотъ эта-то черта этическаго идеализма и сдѣлала систему Канта столь близкой и симпатичной такимъ проникнутымъ этикой личностямъ, какъ Рейнгольдъ и Фихте. Оба нашли въ системѣ Канта разрѣшеніе своихъ моральныхъ сомнѣній. Если всюду царитъ только «природа», то съ моральной точки зрѣнія «все позволено»; человѣкъ превращается въ машину и освобождается отъ всѣхъ моральныхъ обязательствъ. Противъ этого неизбежнаго для догматизма вывода, который не пострашился сдѣлать Спиноза, съ отчаяніемъ протестуетъ бурная натура нѣмецкаго революціоннаго идеалиста; его умъ подчиняется, но сердце

отчаянно протестуетъ. И вотъ, въ моментъ высшаго напряженія его моральныхъ сомнѣній, система Канта открываетъ ему двери къ свободѣ и въ принципахъ чистаго разума обезпечиваетъ побѣду надъ природой. Разумъ, который въ терминологіи Фихте превращается въ чистое Я, свободенъ отъ природы. Поэтому понятно, что, какъ Рейнгольдъ, такъ и Фихте сосредоточиваютъ все свое вниманіе прежде всего на этомъ кардинальномъ понятіи «Я» или чистаго сознанія, которое спасло ихъ отъ моральнаго и религіознаго отчаянія. Прежде всего долженъ быть философски разработанъ и логически обезпеченъ кантовскій смыслъ сознанія. Поэтому первый періодъ философіи Фихте занятъ главнымъ образомъ разработкой этого понятія. Задача его при этомъ заключается въ томъ, чтобы освободить сознаніе отъ послѣднихъ отзвуковъ природы, которые въ формѣ психологическихъ тенденцій снова грозятъ превратить сознаніе и разумъ въ часть природы. Требуется доказать, слѣд., что сознаніе не есть психологическое понятіе, что оно свободно отъ «железныхъ тисковъ» природы и причинной необходимости. Въ сознаніи найденъ принципъ и источникъ свободы; поэтому теорія сознанія становится необходимымъ предусловіемъ возможности и мыслимости свободы. Такимъ образомъ основная проблема теоретической философіи Фихте вытекаетъ телеологически изъ основной идеи всей его личности и его жизни.

Понятіе сознанія для того, чтобы оно могло обосновать идею свободы, должно быть въ корнѣ измѣнено и очищено отъ всякихъ догматическихъ предразсудковъ. Основная ошибка догматизма въ рамкахъ этой проблемы заключается въ его совершенной неспособности преодолѣть объективную, вещную точку зрѣнія на сознаніе. Сознаніе разсматривается какъ вещь, какъ нѣкоторый объективный субстратъ, которому самый процессъ сознанія принадлежитъ, какъ его функція или свойство; за предѣлами дѣйствительнаго, активнаго сознанія догматическое мышленіе принимаетъ еще нѣ котораго скрытаго носителя, предполагая, что само понятіе функціи указываетъ необходимо на субстанцію, которой она принадлежитъ. Слѣд., сознанію удѣляется лишь второстепенное, зависимое положеніе; его сущность должна быть понята изъ объективной природы вещей. Критическая философія заняла къ понятію сознанія какъ разъ обратную позицію: она все объективное бытіе признала производнымъ и зависимымъ и въ сознаніи создала ему логическую основу. «Въ критической философіи, говоритъ Фихте, вещь есть нѣчто положенное въ Я; въ догматической, наоборотъ, нѣчто, во что полагается само Я».

Фихте приводитъ цѣлый рядъ оснований, по которымъ подобное объективированіе невозможно; дальнѣйшее развитіе такъ называемой имманентной философіи прибавило очень мало къ его аргументаціи и

въ большинствѣ случаевъ только перефразируетъ ее. Главный аргументъ заключается въ томъ, что субстанція есть одна изъ категорій сознанія, имѣетъ въ немъ свое основаніе и свое логическое происхождение; поэтому никогда сознаніе не можетъ быть субстанціей, ибо субстанція есть одна изъ формъ сознанія. Кромѣ того, сознаніе не можетъ быть субстанціей уже по одному тому, что оно вообще не есть бытіе. Сознаніе, какъ показалъ Кантъ,—а Фихте исходитъ изъ этого результата—есть основаніе бытія; «основаніе же, въ силу самаго понятія основанія, лежитъ внѣ обосновываемаго».

Отрицаемъ ли мы тѣмъ самымъ вообще сознаніе? Казалось бы, отрицая бытійность сознанія, мы тѣмъ самымъ абсолютно уничтожаемъ его. Сознанія не существуетъ. Однако понятіе не-бытія отнюдь не есть простое отрицаніе и уничтоженіе бытія; наоборотъ, оно выражаетъ возвышеніе бытія въ совершенно новую сферу идеальнаго. Въ этомъ заключается парадоксъ истиннаго отрицанія: отрицая, оно полагаетъ и создаетъ; его чисто негативная функція состоитъ только въ уничтоженіи абсолютности первоначально принятаго понятія; но это уничтоженіе ведетъ лишь къ возвышенію, къ новой и болѣе прочной позиціи. Такъ и въ данномъ случаѣ. Не-бытіе отнюдь не тождественно съ понятіемъ абсолютнаго ничто, т.-е. полнаго отсутствія; оно означаетъ возвышеніе бытія къ его идеальному основанію. Уничтожается и отрицается только абсолютность и первоначальность объективнаго, фактическаго бытія; оно признается несамостоятельнымъ, производнымъ, логически зависимымъ отъ своего идеальнаго основанія, которое создаетъ ему новую идеальную характеристику, ставитъ его въ новый, чуждый его объективности рядъ отношеній и тѣмъ возвышаетъ его на степень истины. Этотъ положительный смыслъ сознанія, въ противоположность бытію и субстанціи, фиксированъ у Фихте въ терминѣ «дѣятельность». Сознаніе есть чистая дѣятельность, абсолютная функція внѣ всякой субстанціи. Это значитъ, что всѣ объективныя опредѣленія внѣшни и несущественны для сознанія; чтобы получить чистое понятіе сознанія, мы должны абстрагировать отъ всѣхъ побочныхъ, объективирующихъ его въ субстратъ, элементовъ; мы должны взять мысль, какъ таковую, чистую функцію полаганія, не полагая ее снова въ прежнихъ объективныхъ понятіяхъ. Этой функціей исчерпывается бытіе сознанія и лишь въ этомъ смыслѣ можно говорить о его бытіи. Его бытіе тождественно съ его понятіемъ; поэтому изъ понятія Я Фихте заключается къ его бытію и обратно: «Я существуетъ, такъ какъ оно полагаетъ себя», при этомъ бытіе сознанія означаетъ не что иное, какъ само понятіе или чистую функцію полаганія; его бытіе исчерпывается его полаганіемъ и вполне тождественно съ нимъ.

Въ этомъ пунктѣ Фихте приходитъ къ существенной корректурѣ кантовской философіи. Для Канта познаніе возможно только въ сферѣ реального міра, только какъ познаніе явленія. Возможность сверхчувственного познанія совершенно отрицается Кантомъ. Это отрицаніе, однако, можно объяснить только его полемической тенденціей противъ догматическаго познанія вещей въ себѣ; на самомъ же дѣлѣ возможность такого познанія доказывается самимъ фактомъ критики. Ибо, что за родъ познанія представляетъ сама Критика? Вѣдь она все время оперируетъ именно со сверхчувственными элементами, съ категоріями, съ трансцендентальной апперцепціей и т. д., слѣд., ея трансцендентальное познаніе по существу своему неизбежно выходитъ за предѣлы эмпирическаго бытія и показываетъ необходимость идеальнаго сверхбытія. Если мы первый родъ эмпирическаго познанія назовемъ чувственнымъ созерцаніемъ, то для обозначенія истиннаго объекта философіи мы должны будемъ сохранить и обосновать правомѣрность термина «интеллектуальное созерцаніе».

Фихте беретъ интеллектуальное созерцаніе подъ свою защиту. Кантъ употреблялъ это понятіе въ другомъ смыслѣ и потому отрицалъ его. Для него интеллектуальное созерцаніе должно было быть проблематическимъ родомъ объективнаго познанія, которое превышаетъ человѣческія способности и является познаніемъ трансцендентнаго. Въ этомъ смыслѣ интеллектуальное созерцаніе не только проблематично, но вообще невозможно и по существу противорѣчиво: трансцендентное, поскольку оно трансцендентно, не можетъ быть осознано никакимъ родомъ сознанія, ибо поскольку оно сознается, постольку оно перестаетъ быть трансцендентнымъ.

Однако самъ имманентный міръ полонъ бытіемъ сверхчувственнаго; въ немъ онъ имѣетъ свою истину и свое основаніе; его самостоятельность есть пустая иллюзія; онъ существуетъ лишь благодаря своему не-бытію въ сознаніи, или, какъ Фихте формулируетъ это въ послѣдній періодъ своей философіи,—въ понятіи. Система чистыхъ понятій опредѣляетъ своей значимостью и своей истиною весь міръ объективнаго бытія. Все, что есть, существуетъ лишь благодаря своему понятію, ибо сама частичка «есть» является ничѣмъ инымъ, какъ понятіемъ. Понятіе своей абсолютной истиной проникаетъ весь міръ объективнаго бытія и строитъ его въ его существенности. Въ этой строительной функціи трансцендентальнаго обоснованія міра система истины или система чистаго понятія является «абсолютнымъ бытіемъ», т.-е. единствомъ бытія и понятія, реальности и идеи. Существуетъ только то, что есть понятіе, и понятіе возможно только о томъ, что существуетъ. Для того, чтобы показать истинный характеръ этого

единства, Фихте предпринимает критику абстрактнаго понятія, какъ его даетъ намъ формальная логика. Онъ показываетъ, прежде всего, что понятіе не противостоитъ вещамъ, какъ отъ нихъ изолированное и изъ нихъ путемъ абстракціи полученное единство, а присутствуетъ въ нихъ самихъ, составляя ихъ существенное бытіе. Оба, т.-е. бытіе и понятіе, являются не изолированными другъ отъ друга реальностями, изъ которыхъ одна существуетъ въ формѣ психическаго представленія въ насъ, а другая въ формѣ предмета внѣ насъ, но необходимо соотнесенными другъ съ другомъ моментами одного и того же ихъ высшаго единства; оба абсолютно и генетически связаны другъ съ другомъ такъ, что полаганіе одного изъ нихъ означаетъ предполаганіе другого, т.-е. служить для него его генетическимъ основаніемъ. Оба возможны, слѣд., только какъ члены одного отношенія. Въ этомъ лежитъ разгадка ихъ сущности, которую даетъ Фихте и затѣмъ усваиваетъ вся спекулятивная философія. Всякое отношеніе есть только мысль, опредѣленная форма мысли въ ея значимости. Слѣд., и это отношеніе есть новая «форма мысли» (*Denkform*), въ которой мышленіе полагаетъ само себя,—новая абсолютная категорія, или категорія категорій. Нѣтъ бытія и понятія, какъ изолированныхъ единицъ или сущностей; есть только одно единое отношеніе бытія къ понятію. Въ абсолютной формѣ этого отношенія они синтетически сливаются въ одно; но какъ абстрактные члены, полагаемые этимъ отношеніемъ, они различны и даже противоположны. «Различіе бытія и понятія, говоритъ Фихте, является поэтому формой мысли... и такъ какъ понятіе понятія есть абсолютно первое и высшее понятіе, то абсолютной формой мысли», т.-е. формой формы, идеей идей. Эту абсолютную идею, идею какъ таковую, выражающую единство бытія и понятія, Фихте называетъ «абсолютнымъ бытіемъ»; оно есть значимость понятія, которая въ то же время разсматривается какъ міръ. Мы имѣемъ въ немъ выраженіе основной мысли идеалистической философіи, для которой міръ есть идея.

Объективное или «связанное» бытіе есть поэтому только абстрактный моментъ; оно есть игнорированіе понятія, какъ понятія. Всякое А существуетъ объективно лишь тогда, когда въ полагающемъ его сужденіи отбрасывается сама характеристика сужденія, или когда въ значимости его бытія абстрагируется отъ момента значимости; въ этой абстракціи А есть непосредственное объективное существованіе, которое игнорируетъ свое основаніе и живетъ въ непосредственной объективности предиката; эта непосредственность и абстрактность характеризуетъ эмпирическое міросозерзаніе, которое означаетъ, такъ сказать, неоконченное, несовершенное познаніе,—умозаключеніе безъ предпосылокъ (*consequentiae absque praemissis*). Каждая единичная вещь, всякій за-

конь міра, всякое вообще опредѣленное бытіе его, есть въ существѣ своемъ лишь результатъ длиннаго процесса обоснованія; эмпирическое же сознаніе выхватываетъ изъ всего этого процесса его послѣднее звено и считаетъ его абсолютнымъ, т.-е. обоснованнымъ въ себѣ; оно не видитъ его предпосылокъ. Признать только бытіе и ничего не признать надъ нимъ, никакого сверхъ-бытія, значитъ признать незаключенную абстракцію принципомъ міра, моментъ отношенія признать абсолютномъ. Этотъ абсолютизмъ объективности является, по мнѣнію Фихте, характерной чертой всякаго догматизма. Догматизмъ есть такое направленіе въ философіи, которое понятіе растворяетъ въ бытіи; его можно назвать абсолютизмомъ объективнаго бытія, ибо онъ признаетъ только бытіе, которое, не пройдя еще черезъ характеристику понятія, есть «въ себѣ—бытіе» (An sich). Фихте показываетъ, что такой абсолютизмъ скрываетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе.

Такъ какъ съ точки зрѣнія догматизма все есть только бытіе, то и самъ этотъ предикатъ «есть» долженъ быть рассмотрѣнъ имъ, какъ нѣчто существующее. «Есть» само существуетъ, т.-е. само есть. Анализируемъ это сужденіе. Какъ субъектъ этого положенія, само «Есть» принимается какъ объективное бытіе, какъ нѣкоторое An sich, и о немъ высказывается предикатъ существованія; но въ этомъ высказываніи самъ предикатъ уже не существуетъ, какъ объективное бытіе, но только значить, т.-е. претендуетъ на цѣнность истины; бытіе переносится въ сферу значимости, высказыванія или, какъ называетъ это Фихте, въ сферу «Слова». Такимъ образомъ смыслъ предиката противоположенъ смыслу субъекта. Если каждое «Есть» только существуетъ, то невозможно никакое высказываніе, никакое сужденіе, такъ какъ каждое сужденіе, какъ таковое, есть нѣчто противоположное бытію, хотя и связанное съ нимъ; его внутренняя тенденція выражается не бытіемъ, а цѣнностью. Поэтому абсолютное въ-себѣ-бытіе исключаетъ всякую возможность всего, что выходитъ за его сферу; считая всякую предикацію въ ея основномъ элементѣ «Есть» только бытіемъ, оно уничтожаетъ всякое мышленіе, такъ какъ въ этой концепціи мышленіе въ-себѣ-бытія само должно быть въ-себѣ-бытіемъ. Поэтому Фихте много разъ повторяетъ, что абсолютный реализмъ въ-себѣ-бытія исключаетъ возможность мышленія. «Я говорю: это ваше Есть совершенно невозможно и противорѣчиво, такъ какъ то, что высказывается, противорѣчитъ самому факту высказыванія; если бы это Есть было истиннымъ, оно не могло бы быть высказано, а разъ оно высказывается, оно уже тѣмъ самымъ становится ложнымъ. На самомъ дѣлѣ, въ этомъ Есть высказывается то, что оно абсолютно замкнуто въ самомъ себѣ и для себя; въ немъ нѣтъ никакого отношенія къ чему-либо внѣшнему. Но

въ то время, какъ о немъ высказывается: оно есть,—оно становится внѣшнимъ, полагается въ нѣкоторый большій объемъ, именно въ сферу высказыванія».

Догматикъ въ объективномъ бытіи забываетъ собственный смыслъ своихъ высказываній; онъ живетъ въ непосредственномъ полаганіи бытія, и именно только бытія, не обращая вниманія на само полаганіе. «За предѣлы полаганія бытія онъ не выходитъ». Онъ не полагаетъ, не видитъ значимости своихъ высказываній, но только ихъ объективное содержаніе. Онъ остается лишь на «поверхности» бытія, не имѣя силы и «способности» проникнуть до его логической первоосновы и глубины. «Кто настаиваетъ на томъ, что можно знать только о бытіи, какъ это думаетъ натурфилософія, тотъ не только слѣпъ, но и окаменѣлъ въ своей слѣпотѣ», замѣчаетъ въ своемъ обычномъ страстномъ и рѣзкомъ тонѣ Фихте противъ Шеллинга. Реалистъ «дѣлаетъ» больше, чѣмъ «говорить». Говоритъ онъ только о бытіи; но своимъ «словомъ» онъ уже предполагаетъ больше, чѣмъ бытіе,—именно свое «Слово», т.-е. смыслъ и цѣнность своихъ утвержденій. «Абсолютно во всякомъ производномъ (т.-е. объективномъ) знаніи, или во всякомъ явленіи скрыто чистое, абсолютное противорѣчіе между дѣломъ и словомъ: *protestatio facto contraria*».

Такимъ образомъ абсолютная самостоятельность и самоудовлетворенность бытія становится иллюзіей; она исчезаетъ въ противорѣчіи. Въстѣ съ раскрытіемъ этого коренного догматическаго противорѣчія устанавливается приоритетъ значимости и цѣнности надъ объективнымъ бытіемъ и дѣйствительностью,—мысль, оказавшаяся столь важной для развитія всей дальнѣйшей философіи. Бытіе возвышается въ сферу логическихъ, свободныхъ отъ природы и ея объективности отношеній; оно становится понятіемъ и логическое законодательство получаетъ приоритетъ надъ объективно-причиннымъ. Эта идеальная сфера, вѣчная система понятій, связанная съ чистымъ и абсолютнымъ субъектомъ узамъ діалектическаго родства, и есть то, что Фихте называетъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ или абсолютнымъ понятіемъ. Эта сфера *sub specie aeternitatis* опредѣляетъ своей внѣвременной истиной—значимостью всю систему объективнаго, дѣйствительнаго бытія,—опредѣляетъ не какъ причина дѣйствіе, а какъ основаніе логически опредѣляетъ слѣдствіе, или какъ принципъ свой принципіатъ. Лишь создавъ этотъ приоритетъ цѣнности надъ объективнымъ бытіемъ и его законами, Фихте могъ считать сдѣланнымъ первый шагъ къ обоснованію свободы: міръ есть свободное твореніе чистаго понятія.

Это чистое понятіе и его система не являются для Фихте мертвыми абстракціями логически замершихъ значимостей, сторванныхъ

отъ міра и отъ сознанія. Само понятіе значимости, творцомъ котораго онъ по существу является (достаточно указать на его понятіе: *Wahrheit an sich*), возникаетъ въ его системѣ какъ діалектически связанный съ сознаніемъ моментъ болѣе высокаго и истиннаго отношенія: только въ понятіи «абсолютнаго знанія» значимость истины въ себѣ получаетъ и сохраняетъ свой смыслъ, ибо она генетически возникаетъ изъ этого понятія путемъ абстракціи отъ проникающаго ее момента сознанія. Какъ принципъ значимости понятія, сознаніе становится вмѣстѣ съ тѣмъ и принципомъ міра; міръ проникнуть и насыщенъ сознаніемъ; онъ существуетъ лишь благодаря своему не бытію въ сознаніи. Сознаніе есть та характеристика, которая сопровождаетъ каждый объектъ чувственнаго міра, и внѣ которой онъ перестаетъ быть вообще чѣмъ-нибудь; оно есть высшее условіе и основаніе моего знанія и всѣхъ его объектовъ, «то, посредствомъ чего я вообще что-нибудь знаю»,—знаніе, какъ таковое, чистое знаніе или идея знанія. Пантеизмъ абсолютнаго и свободнаго знанія,—такъ можно характеризовать философскую позицію Фихте. Знаніе было для него Богомъ, которому онъ поклонялся, и міромъ, въ которомъ жилъ,—одновременно и все, и ничто изъ всего.

Эта идея абсолютнаго знанія сыграла большую роль въ развитіи спекулятивной философіи и, кромѣ того, систематически чрезвычайно важна; поэтому остановимся на ней подробнѣе, какъ на моментѣ, выражающемъ самую сущность теоретической философіи Фихте.

Всякій актъ знанія есть прежде всего объединеніе безконечнаго ряда случаевъ въ одинъ единый «взглядъ» логическаго зрѣнія. Когда я говорю, что сумма угловъ въ треугольникѣ равна двумъ прямымъ, то я не разумѣю тотъ или другой конкретный треугольникъ, не ставлю смыслъ этого сужденія въ зависимость отъ опредѣленій времени, отъ какихъ-либо условій или индивидуальностей. Я охватываю единымъ взоромъ все безконечное разнообразіе треугольниковъ «абсолютно во всѣ времена, т.-е. абсолютно внѣ времени», и абсолютно для всякаго мыслящаго существа. Актъ знанія есть до безконечности расширенное зрѣніе, способное созерцать прошлое и будущее въ элементѣ абсолютной вѣчности. Характеръ актуальной безконечности существенъ для знанія. Какое бы ни былъ его объектъ, оно всегда возвышаетъ его надъ сферой простаго множества до истинной безконечности; оно выходитъ за предѣлы всякаго множества, всякаго суммированія; оно есть не сумма, а интеграль. Поэтому Фихте считаетъ «бездною глупости» требованіе «какого-то Nicolai» показать ему, какъ мы можемъ знать что-нибудь не черезъ посредство опыта. Опытъ есть простое суммированіе; онъ остается всегда лишь въ сферѣ множества; поэтому «посредствомъ опыта мы вообще ничего не можемъ знать». Это парадоксальное утвержде-

нѣ нельзя толковать въ духѣ элементарнаго рѣационализма; Фихте да-
лекъ отъ того, чтобы отрицать опытъ и индукцію въ сферѣ объектив-
наго знанія; онъ утверждаетъ только, что моментъ знанія въ опытѣ не
принадлежитъ разрозненному множеству и его конечной точкѣ зрѣнія,
а той синоптической интуиціи, которая всякое опытное сужденіе выво-
дитъ за предѣлы простого испытыванія и сложенія. Эту синоптическую,
интегрирующую функцію знанія Фихте называетъ созерцаемъ.

Представимъ теперь не рядъ конкретныхъ предметовъ въ родѣ тре-
угольниковъ, а рядъ актовъ самого знанія; всѣ они объединяются въ
одномъ понятіи знанія; это понятіе относится къ отдѣльнымъ проявленіямъ
объективнаго знанія такъ же, какъ каждый актъ объективнаго
знанія относится къ единичному объекту: оно интегрируетъ въ одно
абсолютное единство все безконечное разнообразіе объективныхъ зна-
ній. Такимъ образомъ мы получаемъ знаніе о знаніи, какъ абсолютное
условіе возможности всякаго знанія. «Въ каждомъ простомъ знаніи о
линіи, о соотношеніяхъ сторонъ въ треугольникѣ и т. д., знаніе въ
своей абсолютной тождественности, именно какъ знаніе, есть истинный
центр и сѣдалище всякаго знанія — о линіи, треугольникѣ и т. д.»
Это абсолютное знаніе, въ силу своего понятія, не есть новый объектъ
среди объектовъ. Оно не только не есть объектъ, но не есть даже зна-
ніе о какомъ-нибудь объектѣ; но есть «чистая форма знанія о всѣхъ
возможныхъ объектахъ», которая во всѣхъ актахъ «знанія о чемъ-ни-
будь» остается вѣчно равной себѣ самой дѣятельностью. Объектъ
остается въ тылу у этого абсолютнаго понятія; его точка зрѣнія
презойдена и недѣйствительна болѣе въ сферѣ абсолютнаго. Поэтому мы не имѣемъ права сказать, что
абсолютное знаніе противопологается какому-нибудь объекту; на этой
позиціи у насъ нѣтъ ни объекта, ни субъекта; мы достигли точки
ихъ абсолютнаго безразличія. Противопологать абсолютному созна-
нію объектъ въ какой-нибудь формѣ совершенно бессмысленно, ибо
это значить возвращаться на ту точку зрѣнія, которая съ такими
усиліями презойдена. «Абсолютное знаніе не противопологается
нѣкоторому нѣчто, о которомъ знается; ибо тогда оно было бы
знаніемъ о чемъ-то, т.-е. нѣкоторымъ частнымъ знаніемъ (именно
знаніемъ о субъектѣ, въ противоположность знанію объ объек-
тѣ); но оно противопологается именно «знанію о чемъ-нибудь». Обь-
ектъ противостоитъ только объективному, а не абсолютному сознанію;
«не-я, противопоставленное абсолютному я, есть совершенное ничто».
Абсолютное сознаніе не имѣетъ объекта, ибо оно есть непосредственное
пробываніе въ неразличимомъ и недѣлимомъ тождествѣ субъектъ-обьек-
та. Оно есть субъектъ-обьектъ.

Если бы знаніе всегда оставалось объективнымъ, то его фактъ былъ бы совершенно непонятенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ невозможенъ. Дѣйствительно, предположимъ, что знаніе о знаніи само есть родъ объективнаго знанія, т.-е. что абсолютный субъектъ самъ является объектомъ для новаго акта; тогда этотъ новый актъ въ свою очередь долженъ бы былъ быть объектомъ и т. д. до безконечности; мы никогда не нашли бы послѣдняго основанія объективности и всегда блуждали бы въ царствѣ реальныхъ объектовъ; такое безконечное повтореніе объективаци дѣлало бы невозможнымъ основное положеніе трансцендентальной философіи о томъ, что объектъ есть лишь производная функція отъ субъекта; ибо у насъ не было бы субъекта; «такимъ способомъ, говорить Фихте, сознаніе ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть объяснено»; оно логически является невозможнымъ, ибо на каждой ступени объективации оно убиваетъ себя самого. Однако сознаніе есть высшая достоверность, сама абсолютная истина; своимъ фактомъ оно доказываетъ, слѣд., ложность нашей предпосылки. Эта предпосылка ложна, значитъ: ея противоположность истина. «Такимъ образомъ получаетъ силу слѣдующее положеніе: существуетъ сознаніе, въ которомъ субъективность и объективность не могутъ быть раздѣлены, но являются абсолютно однимъ и тѣмъ же». Это положеніе есть родъ трансцендентальнаго постулата, безъ котораго трансцендентальная философія теряетъ всякій смыслъ и значеніе, безъ него нѣтъ понятія сознанія, слѣд., нѣтъ и сознанія.]

Мы уже видѣли, что понятіе и бытіе сознанія есть одно и то же; его бытіе тождественно съ его функціей самополаганія. Теперь мы нашли обоснованіе этого тождества изъ самаго существа сознанія: «я есть необходимо тождество субъекта и объекта, субъектъ-объектъ». Мыслимое и мыслящее совпадаютъ въ немъ въ одно нераздѣльное единство интеллектуальнаго созерцанія или абсолютнаго знанія. Это единство не есть синтезъ двухъ раздѣльныхъ моментовъ—субъекта и объекта; оно преодолѣваетъ самую точку зрѣнія и методъ объективности, уничтожая непосредственную и самостоятельную истину этихъ понятій. Истина субъективнаго и объективнаго лежитъ въ абсолютномъ знаніи; въ немъ они имѣютъ свое основаніе и изъ него должны получить новое обоснованіе. Этимъ открывается періодъ спекулятивной философіи; ученіе Канта уходитъ въ глубину. Ученіе Канта уже находится въ атмосферѣ абсолютнаго знанія; оно дышитъ и живетъ ею; но оно не видитъ и не знаетъ ея; поэтому оно отрицаетъ возможность интеллектуальнаго созерцанія, т.-е. отрицаетъ необходимое условіе своей собственной возможности. Короче говоря, оно заключаетъ абсолютное знаніе въ себя, но не для себя. Въ этомъ смыслѣ правильно общераспространенное мнѣніе, что Фихте на-

чинаетъ тамъ, гдѣ Кантъ кончаетъ. Кантъ создалъ логику объективныхъ наукъ, Фихте строить логику философіи; его проблема идетъ дальше и глубже вопроса о возможности и условіяхъ объективнаго познанія; онъ спрашиваетъ о возможности познанія самого познанія. Кантъ спрашиваетъ, какъ возможны синтетическія сужденія объективной науки; Фихте спрашиваетъ, какъ возможны тетическія положенія самой критики. Этимъ возвышеніемъ философіи на степень логики Фихте формулируетъ вѣковую проблему спекулятивной философіи по существу. Не категоріальныя условія бытія составляютъ эту проблему, а условія самихъ этихъ условій,—система категорій интеллигибельнаго, а не объективнаго міра. Какъ мы должны мыслить понятіе сознанія и истины, чтобы критическая философія стала возможной,—такова проблема Фихте, которой онъ открываетъ новый и наиболѣе сложный періодъ философіи. Сознаніе должно быть мыслимо какъ субъектъ-объектъ, какъ абсолютное «для-себя», знаніе котораго исчерпывается его бытіемъ и обратно. Поэтому Фихте характеризуетъ абсолютное сознаніе, какъ «въ себя возвращающуюся дѣятельность». Это не значитъ, что дѣятельность направляется на себя, какъ на объектъ; именно потому, что объекта нѣтъ, дѣятельность и возвращается въ себя; дуализмъ «возвращенія» преодолевается отсутствіемъ объекта.

Можно возразить, что Наукоученіе, очевидно, дѣлаетъ абсолютное знаніе своимъ объектомъ, такъ какъ оно вѣдь разсматриваетъ и развиваетъ его. Это возраженіе основано на двусмысленности слова объектъ и потому по существу не есть возраженіе. Абсолютное сознаніе, конечно, есть объектъ въ смыслѣ субъекта цѣлаго ряда, даже цѣлой системы предикацій; но оно не есть объектъ въ смыслѣ реальнаго факта. Его сущность исчерпывается и растворяется въ этомъ рядѣ предикацій, которыя не отличны отъ него самого, но впервые конституируютъ его бытіе. Такъ же, какъ математическое пространство есть не что иное, какъ совокупность всѣхъ истинныхъ положеній о немъ, т.-е. система геометріи, такъ же абсолютное знаніе есть не что иное, какъ сама теорія знанія, Наукоученіе въ своей системѣ. Потому Наукоученіе не есть знаніе о бъ абсолютномъ знаніи, ибо оно есть само абсолютное знаніе во всей сложности и простотѣ этого понятія—системы.

Изъ этой теоріи абсолютнаго Я вытекаетъ непосредственно его принципиальное отличіе отъ дѣйствительнаго индивидуальнаго сознанія: «Ячность и индивидуальность суть весьма различныя понятія». Индивидуумъ есть конкретная реальность, принадлежитъ къ сферѣ множественности и объективнаго бытія; индивидуумовъ много; абсолютное Я остается всюду одно и то же.

Однимъ изъ наиболѣе вредныхъ философскихъ предразсудковъ яв-

ляется индивидуализированіе и психологизированіе сознанія. На протяженіи всей своей философской дѣятельности Фихте вель постоянную борьбу съ этимъ эмпирическимъ оттѣнкомъ догматизма. Эта борьба вытекаетъ изъ самаго существа его философской тенденціи: психологизмъ снова бросаетъ сознаніе въ объятія природы и лишаетъ его этической свободы: онъ дѣлаетъ сознаніе объектомъ и подчиняетъ его законамъ природы. Сознаніе не есть психическое состояніе прежде всего потому, что психологія изучаетъ конкретныя состоянія сознанія; а такъ какъ всякая объективная наука имѣетъ дѣло не съ чѣмъ инымъ, какъ съ конкретными состояніями сознанія, то психологія въ этомъ пунктѣ принципиально и методически мало чѣмъ отличается отъ всѣхъ естественныхъ наукъ, являясь ихъ вѣтвью; она есть объективная наука и изучаетъ реальное, во времени протекающее бытіе, подчиняющееся закону естественной необходимости. Ея объектъ такъ же, какъ и всякій другой, создается посредствомъ чистаго сознанія и лежитъ въ немъ. Поэтому сознаніе отнюдь не есть абстракція отъ индивидуума, ибо въ одинаковой мѣрѣ и въ одинаковомъ смыслѣ его можно было бы считать абстракціей отъ любого объекта. Оно относится къ индивидууму такъ же, какъ ко всякому другому объекту эмпирическаго міра: оно создаетъ его въ своемъ мышленіи; психическій субъектъ получаетъ свое бытіе лишь изъ мышленія и существуетъ лишь, поскольку онъ мыслится, а не поскольку мыслить. «Я (индивидуальное) не полагаетъ ни объекта, ни себя самого, но оба полагаются посредствомъ общаго и абсолютнаго мышленія; посредствомъ этого послѣдняго сознанію дается какъ объектъ, такъ и оно само». Отнюдь не индивидуумъ своимъ мышленіемъ создаетъ абсолютное сознаніе, но какъ разъ наоборотъ, сознаніе среди міра объектовъ полагаетъ индивидуума. «Нельзя сказать: я мыслю (мышленіемъ порождаю) другія Я, но скорѣе: всеобщее и абсолютное мышленіе мыслить (мышленіемъ порождаетъ) другія Я и меня самого въ томъ чистлѣ». Относительно индивидуума вообще нельзя сказать, что онъ мыслить, и только, что онъ мыслится: «поэтому, говоритъ Фихте, предположка, что человѣкъ или Я мыслить, оказывается недѣйствительной».

Такая позиція кажется на первый взглядъ слишкомъ парадоксальной лишь въ силу надобѣдливыхъ реалистическихъ предразсудковъ, отъ которыхъ мышленіе съ такимъ трудомъ освобождается. Надо помнить, что въ предложеніи «я» «мыслю» или «я» «сознаю» заключается всегда цѣлая теорія, цѣлое философское міровоззрѣніе; непосредственная самоочевидность этого положенія иллюзорна и обманчива; понятіе индивидуальнаго «Я» есть результатъ сложной научной работы, понятіе «мыслю» результатъ еще болѣе сложной философской работы. Оба понятія лежатъ въ совершенно различныхъ областяхъ и созданы совершенно

различными категориями. Какое право имѣемъ мы синтезировать ихъ? И какой смыслъ вкладываемъ мы въ этотъ синтезъ? Въ какой категоріи мыслимъ мы его? Я, поскольку оно есть реальный психическій индивидуумъ, есть сложная, до сихъ поръ еще спорная теорія; что же такое значитъ, что эта теорія сознаетъ? Отношеніе между объектомъ этой психологической теоріи, т.-е. между индивидуумомъ, и сознаниемъ не только мыслится въ неясномъ и незаконномъ понятіи, но оно по существу вообще не мыслится; ибо родъ отношенія между ними не названъ: есть это отношеніе между свойствомъ и вещью, или между дѣятельностью и ея проявленіемъ, или, быть можетъ, между частью и цѣлымъ?

Такимъ образомъ мы прежде всего приходимъ къ убѣжденію, оправдывающему взглядъ Фихте, что въ словахъ «я» «мыслью» непосредственно нѣтъ никакого смысла; они нуждаются не въ провѣркѣ, а въ выясненіи. Но въ процессѣ этого выясненія мы неизбежно должны притти къ фихтевскому выводу, что ни одна реальность, именно въ силу своей реальности, не можетъ мыслить и сознавать, а только быть мыслимой и сознаваемой. Это не значитъ ни то, что индивидуумъ вообще уничтожается, ни то, что мы мыслить не можемъ; фактически все остается попрежнему и устраняется лишь чисто теоретическое недоразумѣніе. Я мыслью—остается правильнымъ положеніемъ, именно: я есмь мышленіе; но это я, которое мыслить, не можетъ само быть мыслимо въ объективныхъ категоріяхъ реального міра, ибо опредѣленія мышленія мнимы и недѣйствительны для эмпирической реальности; или, иными словами, эти опредѣленія переносятъ индивидуальность въ иную сферу, гдѣ она перестаетъ быть индивидуумомъ. Эти соображенія, кажется намъ, устраняютъ парадоксальность фихтевской концепціи индивидуума; парадоксальность эта базируется лишь на неясности обычнаго философскаго мышленія, которое очень часто оперируетъ съ пустыми словами тамъ, гдѣ ему недостаетъ понятія, и до сихъ поръ продолжаетъ имѣть еще тайную склонность къ реализму и догматической онтологіи. Парадоксъ этотъ существуетъ до тѣхъ поръ, пока мы индивидуумъ и мышленіе разсматриваемъ, какъ объективныя опредѣленія «въ себѣ» и забываемъ, что оба опредѣленія по существу своему суть только весьма сложные понятія, даже цѣлыя теоріи, и что вопросъ объ ихъ отношеніи есть, собственно, вопросъ объ отношеніи двухъ теорій и двухъ методовъ, а вовсе не двухъ реальностей или двухъ свойствъ.

Одинъ изъ мотивовъ, почему философія до сихъ поръ не можетъ акцептировать эту простую и важную мысль и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ проникается ея истиной (напр., у Авенаріуса), заключается въ тре-

бованіи субъекта или субстрата для знанія или сознанія; обязательно «кто-то» долженъ знать и сознать, обязательно «кому-нибудь» должны принадлежать акты знанія. Гносеологія безъ субъекта кажется столь же бессмысленной, какъ прежнимъ психологамъ-раціоналистамъ казалась бессмысленной психологія безъ души. Знаніе не нуждается ни въ какомъ носителѣ; оно держитъ и носить само себя: «знаніе мыслить абсолютно посредствомъ себя самого и только свою собственную сущность.» Грандіозная мысль, лежащая въ этой простой формулѣ, до сихъ поръ остается неопѣненной въ исторіи философіи, ея систематическая мощь остается еще въ области потенциальной энергіи и должна разрѣшиться въ будущемъ. Поэтому и Фихте съ своими идеями принадлежитъ еще будущему.

Такимъ образомъ Фихте освобождаетъ сознаніе какъ отъ метафизической, такъ и отъ психологической объективациі. Чистое сознаніе становится выше природы и ея законовъ. «Человѣкъ» перестаетъ быть орудіемъ въ рукахъ необходимости; моментомъ чистаго сознанія своего онъ преодолеваетъ эту необходимость и начинаетъ самъ предписывать ей законы; въ элементѣ чистаго сознанія онъ становится принципомъ и абсолютной субстанціей міра; онъ является, какъ бы, методомъ, посредствомъ котораго понятіе раскрываетъ себя во времени и реализуетъ въ мірѣ. Міръ создается сознаніемъ, системой его понятій. Такимъ образомъ анализъ сознанія нашелъ въ себѣ самомъ такую сферу отношеній, которыя не могутъ быть выражены на языкѣ объективныхъ наукъ; система сознанія не можетъ быть выражена въ объективныхъ категорияхъ природы: она ни на что не воздѣйствуетъ, ничего причинно не создаетъ, но только все логически опредѣляетъ. Этимъ доказывается возможность такой системы отношеній, которая принципиально отличается отъ законовъ природы, отнюдь ихъ не нарушая. Этика свободнаго человѣка становится такимъ образомъ мыслимой, ибо объективное законодательство вовсе не необходимо для конструкціи всякой системы. Если съ точки зрѣнія механическаго и математическаго абсолютизма понятіе дѣли и свободы было невозможно, то теперь оно становится мыслимымъ, какъ новый методическій принципъ для созданія системы человечества въ отличіе отъ системы природы. Цѣнность системы есть то новое отношеніе, которое стало возможнымъ на основаніи Критики чистаго разума Канта и Наукоученія Фихте. Опѣнивающій разумъ имѣетъ такія же права на существованіе, какъ и объясняющій, ибо абсолютизмъ этого послѣдняго разрушенъ. Такимъ образомъ фактъ трансцендентальной свободы, т.-е. свободнаго строительства чистаго понятія въ мірѣ, дѣлаетъ возможной этическую свободу. Трансцендентальная свобода, какъ свободное отъ причины опредѣленіе міра явленій сознаніемъ, даетъ намъ возможность мыслить

совершенно иной «порядокъ явленій» чѣмъ тотъ, который устанавливается на принципахъ механической причинности. Въ корнѣ мнѣнія методъ научной систематизаціи, мы получаемъ возможность ставить данное бытіе въ связь не съ другимъ бытіемъ, а съ понятіемъ. Эта новая методическая возможность открываетъ передъ нами царство этики. Для того, чтобы войти въ него, намъ достаточно принять методическое рѣшеніе разсматривать поступки чело-вѣка не въ отношеніи къ побудительнымъ психическимъ причинамъ ихъ, а къ ихъ понятію. Это отношеніе поступка къ понятію, столь же свободное отъ причины, какъ и отношеніе категоріи къ явленію, дѣлаетъ изъ нихъ этически релевантный поступокъ. Дѣятельность чело-вѣка, хотя не создается, но въ своей цѣнности опредѣляется по-нятіемъ. Это отношеніе свободного понятія къ реальному поступку и есть то, что Фихте называетъ долженствованіемъ; долженствованіе есть нѣкоторый методъ или «родъ мышленія», который ставитъ бытіе дѣ-ятельности въ отношеніе къ понятію; оно есть не что иное, какъ «необ-ходимость въ чистомъ понятіи». Если мы условимся называть понятіе субъективной стороной поступка, его же реализацію объективной сто-роной, то мы получимъ здѣсь новый способъ отношенія субъективнаго къ объективному, при чемъ объективное бытіе поступка опредѣ-ляется его субъективнымъ моментомъ. Это отношеніе въ цѣломъ совершается въ предѣлахъ одного и того же Я; поэтому оно въ буквальномъ смыслѣ называется само - опредѣленіемъ или авто-номіей.

Понятіе автономіи по своему объему уже и, слѣд., по своему со-держанію богаче абстрактной свободы; оно отличается отъ свободы вообще тѣмъ, что ограничиваетъ ея понятіе сферой дѣятельнаго Я, или сферой воли. Автономія означаетъ примѣненіе понятія свободы къ дѣятельности Я; она выражаетъ переходъ отъ трансцендентальной сво-боды къ этической свободѣ и есть, по мнѣнію Фихте, не что иное, какъ само свободное Я, т.-е. Я, разсмотрѣнное по принципу свободы. Въ общемъ трансцендентальномъ смыслѣ свободно каждое понятіе, каждая категорія, каждое вообще логическое основаніе: между аксіомой и теоремой также имѣется отношеніе свободы; но автономна только человеческая личность, ибо автономія означаетъ примѣненіе прин-ципа свободы къ чело-вѣческой личности. Личность въ свѣтѣ этого прин-ципа становится какъ бы узломъ, въ которомъ пересѣкаются два за-конодательства: оставаясь въ своемъ реальномъ бытіи подчиненной закону причинности, она въ то же время ставитъ себя въ связь съ по-нятіемъ и идеей своего дѣла и въ этой связи дѣлаетъ себя цѣнностью. Такимъ образомъ, при посредствѣ личности и ея воли, цѣнность прони-

каетъ въ жизнь и опредѣляетъ ее. Это опредѣленіе жизни при помощи идеи и есть автономія.

Относительное богатство логическаго содержанія въ этомъ понятіи, въ сравненіи съ понятіемъ абстрактной свободы, вытекаетъ непосредственно изъ противопоставленія автономіи гетерономіи. Гетерономное опредѣленіе во всѣхъ остальныхъ сферахъ чисто логической свободы является вообще абсурдомъ, ибо не можетъ придти въ голову опредѣленіе истины вещью или категоріи потребностью. Наоборотъ, самое естественное разсмотрѣніе человѣческаго поступка ведетъ къ вопросу о его мотивахъ. Однако, всякая мотивация поступка въ смыслѣ побудительнаго стимула есть уже гетерономное разсмотрѣніе. Отношеніе поступка къ побудительному стимулу есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ отношеніе къ его понятію; при этомъ оба отношенія переплетаются въ понятіи поступка и въ немъ методически связываются; свободнымъ же оказывается только второе и въ этомъ второмъ отношеніи поступокъ самъ становится свободнымъ. Поэтому автономія означаетъ прежде всего свободу поступка отъ всякаго «побужденія». Опредѣленіе поступка посредствомъ побужденія не есть само-опредѣленіе личности, ибо оно зависитъ отъ внѣшнихъ предметовъ и внѣшнихъ обстоятельствъ, причинно вызывающихъ побужденіе. Только методическое изолированіе поступка отъ этихъ внѣшнихъ обстоятельствъ, его чистое отношеніе къ понятію, къ своей идеѣ, даетъ автономію. Всякая гетерономія, какъ заимствование опредѣляющихъ основаній извнѣ, а не изъ чистаго понятія, есть нарушеніе свободы этической личности, есть патологія. Только такой поступокъ, по мнѣнію Фихте, можетъ быть названъ автономно этическимъ, который совершается только потому, что онъ долженъ совершиться. Въ процессѣ эческаго разсмотрѣнія автономная самодѣятельность является высшимъ принципомъ; не ради чего-либо другого, а ради самого понятія и его осуществленія протекаетъ здѣсь дѣятельность. Она разсматриваетъ сама себя здѣсь въ абстракціи отъ всѣхъ другихъ способовъ опредѣленія и только по принципу само-опредѣленія автономія является въ этомъ смыслѣ «самодѣятельностью ради самодѣятельности». Въ этомъ основномъ этическомъ положеніи вымилась вся бурная натура Фихте, его неукротимая жажда впередъ. Какъ-бы ни дѣйствовать, лишь дѣйствовать и двигаться впередъ. Какъ во всемъ, онъ и въ этомъ положеніи доходитъ до самыхъ предѣльныхъ слѣдствій, не останавливаясь ни передъ какими парадоксами. Безнравственной дѣятельности нѣтъ, ибо «безнравственности вообще не существуетъ»; только потеря времени есть абсолютная безнравственность, въ которую проваливаются всѣ поступки, совершаемые по эгоистическимъ, чувственнымъ побужденіямъ; они не оставляютъ никакого слѣда

въ жизни, не имѣютъ будущаго и потому абсолютно и безслѣдно исчезаютъ; ихъ бытіе ограничивается ихъ моментомъ и исчезаетъ вмѣстѣ съ нимъ; поэтому ихъ существованіе иллюзорно, оно лишено идеи и не имѣетъ истины. Зла нѣтъ; не въ томъ софистическомъ смыслѣ, что все злое является съ какой-то высшей точки зрѣнія добромъ, а въ томъ смыслѣ, что оно не имѣетъ жизни будущаго, что оно питается только временемъ и косностью. Въ своей вѣрѣ въ прогрессъ, въ своей силѣ и надеждѣ Фихте презрительно вычеркиваетъ изъ міра зло, какъ несущественную остановку, какъ досадное промедленіе—не больше. Безнравственная дѣятельность не есть дѣятельность, а только преходящая психическая реальность, которая, не имѣя идеи, не имѣетъ и бытія въ системѣ человѣчества и его цѣлей. Лишь въ такой силѣ этотъ принципъ «дѣятельности ради самой себя» лишается своей этической опасности и держитъ себя вдалекѣ отъ перспективъ слабыхъ натуръ, для которыхъ, что бы онѣ ни дѣлали, все оказывается хорошо.

Итакъ самодѣятельность и самостоятельность практическаго Я, его свобода отъ всѣхъ гетерономныхъ опредѣленій становится высшимъ принципомъ этики. Поскольку разумное существо желаетъ быть свободнымъ, т.-е. поскольку оно разсматриваетъ свое поведеніе, какъ зависимое только отъ системы понятій-цѣлей, постольку оно можетъ руководиться только однимъ принципомъ, именно принципомъ полной независимости (въ своихъ оцѣнкахъ) отъ какихъ-либо психологическихъ, бытійныхъ вліяній и опредѣленій, полного отсутствія гетерономіи, т. е. принципомъ самостоятельности. Эта самостоятельность и есть, по мнѣнію нашего философа, тотъ формальный этический законъ, который Кантомъ былъ названъ категорическимъ императивомъ.

Такимъ образомъ свобода въ себѣ самой находитъ свой законъ. Она не можетъ быть абсолютнымъ беззаконіемъ, ибо тогда она уничтожила бы самое себя. Она должна подчиняться закону своей собственной сущности, своему Was, если она желаетъ остаться свободой. При этомъ содержаніе этого закона есть не что иное, какъ именно сама свобода, т.-е. абсолютная неопредѣляемость разума посредствомъ чего-либо, кромѣ него самого. Только подъ этимъ закономъ разумное существо можетъ быть свободно. Поэтому свобода прямо противоположна произволу; она связываетъ человѣка и человѣчество системой своихъ законодательныхъ нормъ и является не свободой отъ всякаго закона, а лишь свободой отъ природы; свобода есть родъ законодательства, построеннаго только по другимъ принципамъ и методамъ, чѣмъ законодательство природы. Нравственный законъ съ логической необходимостью вытекаетъ изъ самаго понятія свободы: всякій другой законъ превращаетъ свободу въ противорѣчіе. Онъ выра-

жаетъ не что иное, какъ логическое условіе самостоятельности Я, которое не должно быть опредѣляемо ничѣмъ другимъ, кромѣ себя самого; онъ не есть какое-либо объективно психологически или социальное данное и дѣйствительное бытіе, но только условіе мыслимости самого Я; онъ выражаетъ собою не историческій фактъ, а только идею, согласно которой опредѣляется не то, что есть, а то, что должно быть. Онъ есть логическая форма свободы, внутренней смыслъ ея понятія, ея логическое Was: та же самая свобода, которая въ элементѣ дѣятельности является автономіей, становится въ элементѣ значимости нравственнымъ закономъ.

Формальное содержаніе этого закона вытекаетъ, какъ уже сказано, изъ самаго понятія нравственной свободы или автономіи: поступай такъ, чтобы форма твоего поступка отвѣчала бы нравственной автономіи. Если мотивомъ поступка является какое-нибудь эмпирическое побужденіе, то субъектъ поступка оказывается зависимымъ отъ природы; его поступокъ оказывается всецѣло въ ряду причинъ и слѣдствій и остается несвободнымъ. Свободенъ только тотъ, кто самостоятеленъ. Поступки съ такимъ моральнымъ содержаніемъ составляютъ особый идеальный рядъ, который стремится къ абсолютной самостоятельности каждаго разумнаго существа, какъ къ своему идеалу. Они сами связаны своимъ единымъ закономъ и потому образуютъ безконечную систему, гдѣ всѣ поступки взаимно обусловливаютъ другъ друга; всѣ они существуютъ другъ д л я друга и, слѣд., каждый имѣетъ свое н а з н а ч е н і е въ этомъ ряду и только въ этомъ назначеніи свое истинное бытіе; поэтому нравственный законъ получаетъ у Фихте еще слѣдующую формулировку: «всегда выполняй свое назначеніе», ибо только въ назначеніи своемъ имѣетъ человѣкъ человеческое бытіе свое. Въ идеѣ своего назначенія онъ перестаетъ быть только существомъ природы, представителемъ біологическаго типа; онъ становится этапомъ въ развитіи и раскрытіи человѣчества, растворяется въ немъ и въ его идеалахъ получаетъ свое безсмертіе. Если твой поступокъ можно разсматривать, какъ лежащій въ этомъ идеальномъ ряду безсмертія, то это и значитъ на популярномъ языкѣ, что ты исполнилъ свою обязанность, свой долгъ; съ философской точки зрѣнія твой долгъ является не чѣмъ инымъ, какъ именно м о р а л ь н о й з н а ч и м о с т ь ю твоего поступка. Въ смыслѣ этихъ значимостей все свободно, ибо все подчинено только методикѣ телеологическаго, опѣннвающаго разума. Личность является здѣсь тѣмъ принципомъ, который проводитъ эту систему разума въ жизнь, организуя ее въ общину свободныхъ индивидуумовъ. Лишь въ этой общинѣ, въ идеѣ государства или націи, индивидуумъ можетъ быть свободнымъ и претендовать на дѣяность этической личности. Въ

безконечности соціального и правового понятія онъ перерождается; онъ покидаетъ множество и его разрозненную точку зрѣнія, онъ возрождается къ новой жизни и пріобщается къ новому міру, къ процессу раскрытія Бога въ Человѣкѣ. Въ своей идеѣ онъ становится безсмертнымъ, ибо идея всегда живетъ только въ будущемъ. Такъ въ идеѣ свободы вѣчно жить будетъ личность Фихте и, гдѣ бы ни происходила борьба за эту идею, она всегда будетъ базировать на его этическихъ идеалахъ и какъ историческимъ орудіемъ будетъ и м и расчищать себѣ дорогу къ свободѣ, загроможденную косностью времени и его прошлаго. Свѣтомъ будущаго и идеей безсмертія своего она будетъ освѣщать медленный путь настоящаго, — съ увѣренностью въ побѣдѣ, ибо путь сталъ виднымъ для разума.

ПОСВЯЩАЕТСЯ ПАМЯТИ

І. Г. ФИХТЕ.

ПУТЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНІЯ.

Статья Б. Яковенко (Москва).

«..aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewusstsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit musst du also immer das Bewusstsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend... Wo daher von der Wahrheit die Rede sein soll, ist es abzuweisen und davon zu abstrahiren».

«...und der einzig übrig bleibende Weg, um dennoch zur Wahrheit durchzudringen, ist der, dass man den Schein theile, und an jedem Theile ihn im Intelligieren einzeln vernichte, während man in diesem Geschäfte ihn faktisch absetzt auf den anderen Theil, den die Vernichtung später treffen wird, wo sodann der erste Theil wieder den Träger des Scheins abgeben wird».

«Wir, die Wir, die nur nachkonstruiren können, können nicht philosophiren: auch gibt es überhaupt kein Philosophiren, einzeln und persönlich; sondern die Philosophie muss eben sein, dies ist aber nur möglich, inwiefern das Wir mit all seinem Nachkonstruiren zugrunde geht, und die reine Vernunft, rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie».

I. G. Fichte, Nachgelassene Werke.

Bd. II 195, 211, 237.

ЧЕТЫРЕ ТИПА ПОЗНАНІЯ И ИХЪ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКІЙ СМЫСЛЪ.

Для внимательнаго феноменологическаго изслѣдованія не трудно убѣдиться, что всякое познаніе по своему внутреннему сущностному устремленію подходит подъ одну изъ слѣдующихъ основныхъ категорій: это—либо познаніе чувственное, либо познаніе эмоціоноально-волевое, либо познаніе научное, либо, наконецъ, познаніе философское. Правда, обычно принято выдѣлять въ качествѣ самостоятельнаго класса еще познаніе практическое. Но это

было бы действительно возможно и правомѣрно лишь въ томъ случаѣ, если бы феноменологическимъ анализомъ и классификаціей познанія за руководящій моментъ былъ взятъ внѣсущественный для познанія моментъ цѣли, что, однако, неизбѣжно противорѣчило бы подлиннымъ задачамъ такого анализа. Глядя же на познаніе съ существенной для него точки зрѣнія, какъ то и подобаетъ феноменологическому разсмотрѣнію познанія, въ такъ называемомъ «практическомъ познаніи» нельзя видѣть ничего другого, кромѣ «практическаго примѣненія» различныхъ типовъ познанія къ жизни, т.-е. ничего другого, кромѣ использования познанія въ не-познавательныхъ, постороннихъ познанію цѣляхъ. Другими словами, такъ называемое «практическое познаніе» употребляетъ познаніе въ качествѣ средства, въ видѣ орудія или инструмента, само по себѣ совсѣмъ не будучи познаніемъ и называясь познаніемъ только отраженно, переносно, а потому и двусмысленно.

Что касается до чувственного познанія, то характернѣйшими его чертами являются догматическая наивность и чрезвычайная ограниченность. Действительно, чувственное познаніе сосредоточено всегда на чемъ-либо отдѣльномъ, будь то самостоятельная вещь или комплексъ предметовъ, другъ съ другомъ какъ-либо связанныхъ; оно не распространяется никогда не только на все сущее въ его цѣломъ, но даже и на отдѣльныя болѣе или менѣе значительныя его сферы. вмѣстѣ съ тѣмъ оно абсолютно увѣрено въ томъ, что то, что имъ выявляется и констатируется, именно таково, какъ имъ выявляется и констатируется. Познаніе ребенка или первобытнаго дикаря—лучшая тому иллюстрація. Каждый ребенокъ, каждый дикарь знаетъ только какой-нибудь небольшой кусочекъ міра; но и тотъ и другой нисколько не сомнѣваются, что этотъ кусочекъ есть все, что существуетъ, и что существующее существуетъ именно такъ, какъ чувственно дается ему въ этомъ кускѣ. У взрослого и цивилизованнаго человѣка этотъ чистый типъ чувственного познанія, конечно, затемняется и отчасти преодолевается иными формами познанія. Но въ общихъ чертахъ и онъ, познавая чувственно, имѣетъ всякій разъ какой-либо отдѣльный кусокъ сущаго, въ наличность котораго онъ вѣритъ съ непоколебимостью дикаря и ребенка. И даже совокупный жизненный опытъ всего человѣчества, при всей широтѣ его горизонтовъ, остается чувственно-ограниченнымъ и въ своей дѣтской увѣренности наивно-догматичнымъ.

Эмоціонально-волевое познаніе со своей стороны характеризуется крайнимъ субъективизмомъ и произвольностью. Дикарь и здѣсь является лучшей иллюстраціей: его нравственныя склонности и максимы, его художественныя вкусы, его религіозныя убѣжденія обу-

словлены всегда тѣми спеціальными условіями, въ которыхъ ему приходится физически, душевно и общественно существовать, запечатлѣны глубочайшимъ провинціализмомъ и оправданіе свое находятъ не въ себѣ самихъ или не въ своихъ познавательнo болѣе фундаментальныхъ приципахъ, а, главнымъ образомъ, въ традиціи, въ «вѣрѣ отцовъ» его. То же самое имѣетъ мѣсто и у средняго человѣка цивилизованнаго міра: и онъ въ своихъ нравственныхъ, художественныхъ, религіозныхъ и вообще социальнoхъ сужденіяхъ руководится почти исключительно лишь эмоціо-нально-волевой традиціей, свое основаніе имѣющей въ привычкахъ и сложившихся склонностяхъ даннаго человѣческаго круга, націи, народности, расы или всего цивилизованнаго человѣчества. Соціальный институтъ моды, пожалуй, явственнѣе всего выявляетъ эту субъективнoсть и произвольнoсть эмоціо-нально-волевого познанія; соціальный институтъ политики представляетъ собою другой въ высшей степени выразительный примѣръ тѣхъ же качествъ. Этотъ субъективистическій произволъ, разумѣется, все растетъ и растетъ по мѣрѣ того, какъ спускаться отъ болѣе или менѣе обще-человѣческихъ, обще-расовыхъ, обще-націо-нальныхъ, обще-классовыхъ эмоціо-нально-волевыхъ сужденій къ индивидуальнo-жизненнымъ, конкретнымъ познаніямъ эмоціо-нально-волевого характера. Каждый человѣкъ познаетъ эмоціо-нально-волевымъ образомъ любую вещь, любого человѣка, любое событіе, совершенно по своему. Такъ, напримѣръ, данное любовное познаніе абсолютно индивидуальнo и принадлежитъ всецѣло только данному, обладающему имъ человѣку. *A ciascuno il suo bello, come a ciascuno la sua bella!*

Научное познаніе вызывается къ жизни не чѣмъ инымъ, какъ общей недостаточнoстью и неудовлетворительнoстью обоихъ предыдущихъ способовъ познанія,—ограничительно-наивнымъ догматизмомъ чувственнаго познанія и догматически-субъективнымъ произволомъ эмоціо-нально-волевого познанія. Наивный догматизмъ перваго изъ нихъ не въ состояніи достигнуть чего-либо познавательнo-общезначимаго и обязательнаго и совершенно безсиленъ передъ наличнoстью индивидуальнoхъ заблужденій, въ которыя онъ, слѣдуя своему истинному влеченію, долженъ вѣрить такъ же непоколебимо, какъ и въ подлинныя истины; субъективистическій произволъ втораго пресѣкаетъ всякую возможность установить объективно-обязательный смыслъ эмоціо-нально-волевого опыта и обрекаетъ на некритическое слѣдованіе привычнымъ представленіямъ.

Въ противоположнoсть имъ, научное познаніе характеризуется критичнoстью, общнoстью и объективизмомъ. При опознаніи вещей оно не руководствуется ихъ непосредственно-чувственной даннoстью или субъективнымъ интересомъ по отношенію къ нимъ. Оно хочетъ знать ихъ сущность, ихъ принципы, ихъ законы, ихъ типическій

источникъ. Отдѣльныя данности являются для него только примѣрами, иллюстраціями нѣкотораго общаго познанія; эмоціонально-волевыя оцѣнки представляются ему чѣмъ-то совершенно постороннимъ и чуждымъ познавательнымъ задачамъ. Смыслъ познанія заключается тутъ въ установленіи опредѣляющихъ вещи общихъ отношеній, въ сведеніи вещей на эти отношенія, а не въ уловленіи ихъ минутныхъ, смѣняющихся и улетучивающихся состояній. Знать природу радія значитъ знать его естественный законъ, регулирующий его отношенія со всеми другими веществами, а отнюдь не то, какимъ онъ представляется данному созерцающему его человѣку или тому больному, который ждетъ отъ него исцѣленія. Однако же, этимъ характеристика научнаго познанія не исчерпывается. Лицевою стороною указанныхъ его свойствъ являются два другихъ, менѣе благопріятныхъ для него свойства: спеціализмъ и формалистическая гипотетичность. Дѣйствительно, научное познаніе распадается на рядъ отдѣльныхъ и болѣе или менѣе независимыхъ сферъ, изъ которыхъ каждая беретъ за свой исходный пунктъ рядъ предположеній, болѣе или менѣе оправдывающихся въ опытѣ, приходящемся на долю этой сферы, и болѣе или менѣе объединяющихъ собою—каждая по своему—этотъ опытъ въ нѣкоторую замкнутую въ себѣ систему. Геометрія трехмѣрнаго пространства, геометрія Лобачевского, механическая теорія матеріи, химическая система элементовъ и т. д. суть яркія иллюстраціи такго гипотетическаго спеціализма науки. Ни единаго синтетическаго познанія міра, ни безусловныхъ познавательныхъ сообщеній о природѣ сущаго наука не даетъ и, по своимъ первоначальнымъ стремленіямъ, дать не въ силахъ. Ей суждено вращаться въ атмосферѣ формалистическихъ познавательныхъ возможностей и все болѣе и болѣе совершенствоваться въ дѣлѣ ихъ установленія и ихъ «мѣстной» организаціи.

Философское познаніе является въ мірѣ для того, чтобы довести миссію науки до конца, осуществить то, чего наука не осуществляетъ и осуществленію чего она ставитъ препятствіе своею собственной личностью, тѣмъ не менѣе изо всѣхъ силъ къ нему стремяся. По сравненію съ чувственнымъ и эмоціонально-волевымъ познаніемъ философское познаніе, какъ и наука, критично, характеризуется устремленіемъ къ объективности и общезначимости. Но въ противоположность наукѣ и вмѣстѣ съ двумя другими способами познанія, философское познаніе хочетъ быть безусловно, обязательно во всѣхъ отношеніяхъ и при томъ непосредственно-конкретно. Наконецъ, въ противоположность всѣмъ тремъ предыдущимъ типамъ знанія, оно хочетъ быть цѣлостнымъ знаніемъ, знаніемъ обо всемъ мірѣ, знаніемъ, охватывающимъ всѣ части и проявленія су-

шаго, совершеннымъ міро-познаіемъ. Оно не хочетъ уединяться въ отдѣльныхъ уголкахъ сущаго ни наивно-чувственно и эмоціоналистически, ни критически-научно; оно не хочетъ руководствоваться произвольными критеріями, будь то данная чувственно вещь, эмоціоналистически выдѣляемый объектъ или научная гипотеза; оно не хочетъ питаться отвлеченностями, будутъ ли то такъ называемыя непосредственно-переживаемыя данности, заслоняющія собою весь остальной міръ, или же формалистически-отвлеченныя общности науки. Философское познание есть познание сущаго въ томъ его видѣ, какъ оно есть, вѣ какихъ бы то ни было отклоняющихъ отъ такого познания схемъ, тенденцій, привычекъ и трудностей. Оно должно осуществлять конкретную научность или научную конкретность, а въ ней весь міръ. И потому самому оно не можетъ быть ни только переживаніемъ, ни только наукой и обязано быть научнымъ переживаніемъ или переживательной наукой. Только такая задача создаетъ ему вполнѣ самостоятельное, недвусмысленное и полное значенія положеніе. Быть приживаломъ при переживаніи или при наукѣ значить для него не существовать. Оно проживаетъ только при самомъ себѣ, соединяя въ себѣ и переживаніе, и научность. Такимъ оно всегда было, старалось быть и такимъ только быть можетъ.

СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО КРИТИЦИЗМА.

Какъ было уже сказано, философія, подобно наукѣ и въ противобѣсъ чувственному и эмоціонально-волевому познанию, является и должна быть критичной. Но только критичность въ наукѣ и критичность въ философіи—далеко не одно и то же. Если для научнаго познания критичность есть *conditio*, то для философскаго познания это—*conditio sine qua non*; если наука пользуется критикой, какъ пропедевтическимъ средствомъ, то для философіи это—методъ *par excellence*. Въ извѣстномъ смыслѣ можно даже сказать, что философія есть не что иное, какъ критика, и что поскольку въ наукѣ есть критическій моментъ, постольку тамъ есть философія, но, разумѣется, философія несовершенная и ограниченная.

Характернымъ свойствомъ философскаго критицизма является критика до конца или же полная нецредвзятость и безпредпосылочность. Это значить прежде всего, что философское познание, начиная свою работу, отказывается отъ всѣхъ теорій, отъ определенныхъ сужденій, мнѣній, взглядовъ, точекъ зрѣнія и стремится

подойти къ существу прямо, не привнося отъ себя ничего своего, словомъ, какъ своего рода *tabula rasa* или всесовершенный фотографическій аппаратъ. И это значить, далѣе, что оно, приступая къ своей работѣ, отказывается отъ увѣренности, что то, что оно передъ собою чувственно или какъ-либо иначе находитъ, на самомъ дѣлѣ таково, какимъ представляется или преднаходится. Философское познаніе начинается полнымъ незнаніемъ и полнымъ сомнѣніемъ. Можетъ быть такъ, а можетъ быть и не такъ,—вотъ девизъ, написанный на знамени его авангарда. Такъ ли это или не такъ, и даже можетъ ли вообще что-нибудь быть такъ или не такъ, и имѣеть ли вообще смыслъ спрашивать объ этомъ и познавать,—все это должно быть рѣшено въ процессѣ критическаго анализа, въ началѣ же остается въ полной неопредѣленности. Этотъ листъ зеленъ, говоритъ чувственное познаніе. Но что значить листъ и что значить зеленъ? какъ можетъ что-нибудь быть зелено, какъ можетъ вообще что-нибудь быть? какъ можно объ этомъ вообще спрашивать (и т. п. и т. д.)?—вопрошаетъ философское познаніе. Зеленый цвѣтъ, это—такое-то количество колебаній ээира въ секунду, говоритъ физическая наука. Но, что значить цвѣтъ, количество, колебаніе, ээиръ, секунда? можно ли связывать эти вещи другъ съ другомъ? какъ можно что-нибудь связывать вообще и какъ можно вообще говорить о связи, связяхъ, данной связи (и т. п., и т. д.)?—вопрошаетъ философія. И далѣе: что значить быть, существовать? дѣйствительно ли вотъ это есть вотъ это и таково именно, какъ вотъ это? отчего, будучи вотъ этимъ одинъ разъ, оно не бываетъ такимъ другой разъ? что значить одинъ разъ и другой разъ и что значить бывать? и т. д., и т. п.

На это могутъ возразить (да и возражаютъ нерѣдко), что, тѣмъ не менѣе, философское познаніе не въ силахъ быть до конца послѣдовательнымъ въ своемъ критицизмѣ: въ двухъ отношеніяхъ—де оно неизбежно опирается на предпосылки, имъ самимъ предпосылаемыя. И, во-первыхъ, оно допускаетъ всегда наличность того, въ чемъ затѣмъ сомнѣвается, что критикуетъ и разлагаетъ, во что стремится проникнуть феноменологически. Но такое возраженіе основывается на недостаточно внимательномъ отношеніи къ самой постановкѣ вопроса въ философскомъ критицизмѣ. Допуская или предпосылая себѣ нѣчто, напр., наличность зеленого листа или такого-то количества колебаній ээира въ секунду, этотъ послѣдній въ то же время допускаетъ или предпосылаетъ себѣ и полную возможность того, что такая наличность листа или колебаній—миражъ или даже прямое отсутствіе, небытіе, только словесный знакъ или звукъ. Вотъ тутъ наличенъ зеленый листъ,—говоритъ философскій критицистъ; т. е. онъ выступаетъ, какъ

нѣкоторая наличность,—тотчасъ же готовъ онъ поправиться,—только выдаетъ себя за такую наличность; нужно еще посмотрѣть, такъ ли это, наличенъ ли онъ, да и вообще, можно ли говорить въ подобныхъ или во всѣхъ случаяхъ вообще о наличности; имѣетъ ли наличность вообще какой-нибудь *raison d'être*; и т. д., и т. п.

Во-вторыхъ, философское познаніе—такъ возражаютъ или могутъ возразить—неизбѣжно предполагаетъ, а потому и предпосылаетъ себѣ себя самого, какъ познавательную работу вмѣстѣ со всѣми своими принципами, нормами, первооснованіями и первоположеніями; подходить къ какому-либо данному предмету, оно сомнѣвается, пусть даже сомнѣвается въ сущности и въ возможности самой его данности или же данности вообще; сомнѣваясь же по поводу чего-нибудь, оно тѣмъ самымъ производитъ нѣкоторую познавательную работу, руководствующуюся опредѣленными познавательными законами; другими словами, философскій критицизмъ основывается на догматическомъ постулированіи скептическаго познанія *in concreto* и его законовъ въ частности.—Это возраженіе гораздо серьезнѣе предыдущаго и по существу своему гораздо тягостнѣе и фундаментальнѣе; но и оно основывается на недостаточномъ уясненіи критической позиціи. Дѣйствительно, сомнѣваясь въ наличномъ предметѣ и подвергая его критическому разсмотрѣнію, философское познаніе, прежде всего, нисколько не догматизируетъ своей собственной наличности, какъ скептически-критической дѣятельности; наоборотъ, оно съ первой же минуты ставитъ подѣ сомнѣніе и критику, и его. Спрашивая о томъ, какъ и почему наличенъ предметъ, и наличенъ ли онъ вообще, философское познаніе одновременно вопрошаетъ и о томъ, что значитъ спрашивать объ этомъ, какъ и почему налично такое спрашиваніе, какъ и почему возможно спрашиваніе вообще и т. п., и т. д. Кромѣ того, нужно различать между предпосылками и предпосылками! Одно дѣло, когда предпосылается нѣчто такъ, что предпосылаемая наличность имѣетъ положительное познавательное вліяніе на ходъ анализа; другое дѣло, когда предпосылаемое предпосылается какъ матеріалъ разсмотрѣнія, лишь какъ нѣчто такое, что подлежитъ его изслѣдованію и удостовѣренію. Предпосланность скептической дѣятельности при критическомъ анализѣ наличнаго подходить, безусловно, подѣ второе понятіе предпосылки. Она знаменуетъ собою не полагаемую изначально догму, а открытыи еще вопросъ. И въ точно такомъ же положеніи находятся принципы или законы производимой при этомъ познавательной работы. Поскольку они регулируютъ самое содержаніе этой работы, т.-е. данное наличное, въ которомъ сомнѣваются, ихъ предстоитъ еще раскрыть, опредѣлить и провѣрить на самомъ этомъ наличномъ; другими словами, обра

щаясь на что-либо данное, скептическая дѣятельность познанія должна еще критически показать, что такое ея законы, какъ они воздѣйствуютъ на разсматриваемое ею критически наличное, возможно ли и правомѣрно ли такое воздѣйствіе вообще и т. д. Поскольку же эти законы или принципы регулируютъ самое скептическую дѣятельность, они подпадаютъ подъ тотъ скептицизмъ, который направляется противъ этой дѣятельности одновременно со скептицизмомъ, направляющимся противъ наличнаго предмета. И никакого regressus in indefinitum тутъ опасаться нечего, такъ какъ скептическимъ отношеніемъ къ наличности самой скептической дѣятельности въ данномъ случаѣ типически демонстрируется и исчерпывается скептическое отношеніе къ скептическому отношенію вообще. Regressus in indefinitum будетъ тутъ плодомъ формалистической игры нарочито-отвлеченными понятіями, а не результатомъ положенія дѣль по содержанію, для котораго вполне достаточно одинъ разъ усомниться въ скептической дѣятельности и критически разсмотрѣть ее и не повторять того же самаго безконечное число разъ.

Итакъ, непредвзятость и безпредпосылочность философскаго познанія выражается въ томъ, что оно, приступая къ критическому анализу преднаходимаго, заранѣе не предрѣшаетъ ничего, ни природы своего предмета, ни своего отношенія къ этому предмету, ни своего отношенія къ самому себѣ, ни природы своего отношенія вообще, ни природы какого бы то ни было отношенія. Другими словами, оно совершенно адогматично въ своемъ исходѣ, въ своемъ феноменологическомъ началѣ. Оно беретъ любую наличную данность, но тотчасъ же замѣчаетъ себѣ: хоть и беру ее, но не знаю, такова ли она, какой кажется, и что значить, что я беру ее, и правомѣрно ли это, и т. д.; буду работать и въ процессѣ работы выясню все это, а равно и самую законность моей работы. Ориентировка философскаго познанія на данности, значить, только и только предварительна.

Но кромѣ этой начальной чисто-отрицательной стадіи, въ критической работѣ философіи имѣется еще послѣдующій, нѣсколько болѣе положительный моментъ. А именно, сомнѣвающаяся во всемъ ориентировка на любой преднаходимой данности, послѣ критическаго разбора преднаходимаго, раскрытія всѣхъ его сторонъ и возможностей, установленія его противорѣчій и непротиворѣчивостей, приводитъ философское познаніе къ тому убѣжденію, что среди наличныхъ данностей есть данности, философски совсѣмъ не надежныя, внутренне-догматическія, полныя произвола и субъективности, и есть данности, болѣе устойчивыя, болѣе въ себѣ самихъ полагающіяся и заключенныя. Къ числу первыхъ данностей, какъ при этомъ оказывается, относятся

наличности чувственного и эмоционально-волевого порядка. Данностями же болѣе непредвзятыми и объективными являются такъ называемыя «культурныя» данности, т.-е. данности науки, государственной и правовой жизни, искусства, религіи, хозяйства и т. п. Разумѣется, ихъ болѣе непредвзятость и объективизмъ не означаютъ еще полной свободы отъ догматизма и предпосылокъ: и культурныя данности могутъ служить для философскаго познанія только предварительнымъ исходнымъ пунктомъ. Но этотъ исходный пунктъ, такая ориентировка, такое начало положительнаго и прибыльнаго для философскаго изслѣдованія потому, что не все уже въ немъ подлежитъ сомнѣнію, что философія въ состояніи обращаться съ нимъ свободно и смѣло, что начиная имъ, она ближе къ осуществленію своей задачи; словомъ, потому, что культурныя данности суть уже въ значительной мѣрѣ «критическія» данности. Въ ихъ лицѣ является закрѣпленнымъ и въ наличности даннымъ результатъ той безсознательно протекающей критики наивно-даннаго, которую философское познаніе повторяетъ затѣмъ въ своемъ началѣ принципиально и сознательно.

ОБЪЕКТИВИЗМЪ И СУБЪЕКТИВИЗМЪ.

Изъ всего вышесказаннаго ясно уже, что, продѣлывая свой критическій анализъ, не довѣряя своей первичной ориентировкѣ и разыскивая ориентировку болѣе надежную и устойчивую, философское познаніе имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, двѣ отрицательныхъ инстанціи, борется, по существу дѣла, съ двумя врагами: съ объективизмомъ и съ субъективизмомъ. Всякій догматизмъ, всякій произволь, всякая наивность—будь то чувственная, эмоционально-волевая, научная или даже философская—либо объективистичны, либо субъективистичны. У нихъ, можетъ быть, не всегда объективистическій или субъективистическій внѣшній видъ, но несомнѣнная объективистическая или субъективистическая сущность.

Что касается до объективизма, то философскій критицизмъ сталкивается, прежде всего, съ двумя грубо-догматическими его формами: съ наивно-реалистическимъ принятіемъ вещей такими, каковыя онѣ даются въ чувственномъ познаніи, и съ нѣсколько болѣе критическимъ, хотя и не менѣе грубымъ признаніемъ за предѣлами явленій наличности какого-то невѣдомаго субстрата, какого-то «единаго» мистиковъ, какой-то «вещи въ себѣ» Канта, какого-то «не-

познаваемого» Спенсера. Наивный реализм сразу же падает под ударом критического вопроса о томъ, какъ примирить утверждаемый имъ объективизмъ непосредственно-данныхъ вещей съ явной зависимостью этой данности отъ свойствъ, вкусовъ и произвола субъекта, какъ объяснить заблужденія, которыя такъ часто встрѣчаются въ чувственномъ познаніи и, наконецъ, какъ провѣрить то, что вещи въ дѣйствительности таковы, какими чувственно познаются, если видѣть единственный критерій ихъ истиннаго бытія опять-таки въ томъ же чувственномъ познаніи?— Не менѣе сильный ударъ наносится и утвержденію запредѣльнаго познанія субстрата, т.-е. агностицизму во всѣхъ его формахъ, критическимъ требованіемъ разяснить то, какимъ образомъ познаніе достигаетъ этимъ своимъ утвержденіемъ чего-то по своей сущности непознаваемого. Если оно все же познается, какъ непознаваемое, то, употребляя это понятіе, философское познаніе становится добычею страшной двусмыслицы, ибо, будучи такъ познано, непознаваемое уже не есть непознаваемое, а нѣчто хотя бы самонаимѣншимъ образомъ, хотя въ какомъ-либо одномъ своемъ свойствѣ, познанное; если же оно дѣйствительно непознаваемо, тогда его нѣтъ для познанія и его нельзя познать никакъ, нельзя познать и какъ непознаваемое. Такимъ образомъ, и наивная догматизація «наличнаго», и наивная догматизація «отсутствующаго» одинаково рушатся въ тотъ же моментъ, какъ къ нимъ прикасается лезвіе философской критики.

Но объективизмъ имѣетъ и другія, болѣе тонкія проявленія въ познаніи. На немъ основывается всякій субстанціализмъ, т.-е. всякое поставленіе одного, двухъ или многихъ въ себѣ сосредоточенныхъ, съ другими во взаимодействіи или взаимно-согласіи находящихся вещей. Таковъ, напримѣръ, космическій монизмъ Джордано Бруно, представляющій себѣ міръ, какъ нѣкоторую гигантскую вещь, съ независимостью предносящуюся познанію человѣка; таковъ абсолютическій монизмъ Спинозы или (изъ современныхъ) Бредли, полагающій сущее, какъ нѣчто просто и безусловно единое; таковъ декартовскій дуализмъ между душею и матеріей, превращающій ихъ въ двѣ внѣшнія другъ другу сущности; таковъ монадологическій плюрализмъ Лейбница, какъ бы пространственно «внѣ-полагающій» субстанціи другъ по отношенію къ другу; таково фихтевское понятіе я, въ которое онъ перенесъ и въ которомъ сконденсировалъ отнятый имъ силою критическаго анализа у вещей чувственнаго познанія наивно-субстанціалистическій признакъ «внѣ-положной» вещиности; и такова, наконецъ, заполняющая собою весь міръ и вмѣстѣ его какъ бы на своемъ хребтѣ носящая «субстанціализированная» измѣнчивость Бергсона.—Самою, можетъ быть, тонкою формаціей объективизма и субстанціализма является новѣйшая,

по слѣдамъ Лотце идущая философія цѣнностей. Совершенно такъ же, какъ когда-то Платонъ раздѣлялъ и поставилъ между собою въ отношеніе «внѣ-положности» два царства—цдей и земного существованія, она раздѣляетъ и внѣполагаетъ другъ по отношенію къ другу двѣ сферы—цѣнностей и бытія, заставляя затѣмъ цѣнности какимъ-то чудеснымъ способомъ спускаться съ облаковъ на бытіе, а бытіе—достигать своими жадными устами источниковъ цѣнностнаго нектара.

Всѣмъ этимъ формамъ объективистическаго философствованія рѣшительный ударъ наносится развитіемъ тѣхъ же самыхъ вопросовъ, отъ постановки которыхъ колеблются и вышеупомянутыя болѣе грубыя формы его. Всякій объективизмъ обусловленъ нѣкоторымъ «внѣ-положеніемъ», нѣкоторой «проекціей», нѣкоторымъ натуралистическимъ, вещнымъ поставленіемъ. И всякій объективизмъ приходится спрашивать о томъ, на какомъ основаніи онъ это дѣлаетъ. При этомъ, достигается одинъ совершенно неожиданный результатъ: объективизмъ оказывается лишь одною изъ формъ субъективизма. Дѣйствительно, проекція, внѣ-полаганіе вещи—во всѣхъ своихъ грубыхъ и утонченнѣйшихъ варіаціяхъ—есть истолкованіе вещи по аналогіи со своимъ я, надѣленіе ея тѣмъ воле-опредѣленіемъ и тѣмъ волевымъ отношеніемъ ко всему ей чуждому, которое непосредственно воле-переживается въ самомъ себѣ. Субстанціализація предметовъ—будь то отдѣльныя вещи, цѣлыя ихъ сферы, весь міръ или даже невещныя сферы сущаго, безразлично—опирается на внутреннее переживаніе волевого самоопредѣленія, натурализмъ—на своего рода непосредственный спиритуализмъ, на анимистическое истолкованіе по образу своему и подобію. Анализъ чувственнаго познанія у ребенка или дикаря устанавливаетъ это съ безповоротной ясностью.

Что касается до субъективизма, который такимъ образомъ является въ конечномъ счетѣ и по существу дѣла единственнымъ принципиальнымъ врагомъ философскаго познанія, то, кромѣ весьма сложной запутанной объективистической его формы, онъ имѣетъ еще цѣлый рядъ болѣе простыхъ и субъективистическихъ. Грубо-догматическими являются среди нихъ двѣ слѣдующихъ: наивно-психологистическое истолкованіе всего существующаго въ терминахъ психической данности, столь характерное для такъ называемаго феноменалистическаго идеализма, и болѣе критическое, но не менѣе грубое отнесеніе всего существующаго къ единому духовному началу или силѣ, неизмѣнно осуществляемое всякимъ спиритуалистическимъ ученіемъ. При этомъ, феноменалистическій идеализмъ отмѣняется простымъ критическимъ установленіемъ того, что большая часть наличностей сущаго не имѣетъ съ психической жизнью ничего общаго и что пси-

хологистическое истолкованіе создается въ феноменалистическомъ идеализмѣ просто благодаря невниманію къ двоякому смыслу выраженія: «содержаніе сознанія или познанія». Ибо все, что угодно, можетъ быть и становиться содержаніемъ въ объективномъ смыслѣ, т.е. данностью, на которой сосредоточивается сознаніе или познаніе, не превращаясь благодаря этому въ содержаніе въ субъективномъ смыслѣ, т.е. въ психическое переживаніе, и сохраняя свою внутреннюю независимость и самобытность. Напр. $2 \times 2 = 4$ можетъ сколько угодно мыслиться, но не становится отъ этого само живую психической мыслью; или, шестая симфонія Бетховена можетъ сколько угодно прослушиваться и музыкально переживаться, отнюдь не становясь въ силу этого совокупностью слуховыхъ ощущеній и эмоціональныхъ переживаній.— Спиритуализмъ терпитъ крушеніе тоже на этомъ возраженіи, ибо и онъ—правда, нѣсколько болѣе косвеннымъ и запутаннымъ образомъ—истолковываетъ въ концѣ концовъ все существующее въ терминахъ душевной жизни. Кромѣ того, такъ какъ онъ постулируетъ обычно единую (или множественную) душевную субстанцію, чѣмъ и отличается отъ феноменалистическаго идеализма,—противъ него направляются и его разрушаютъ вопросы, предъявляемые объективистической формѣ субъективизма.

Но, помимо этихъ формъ, субъективизмъ имѣетъ и весьма уточненные, на первый взглядъ, едва-едва уловимыя. Таково, на примѣръ, гегелево построеніе сущаго, какъ діалектически-развивающейся идеи; ибо пролагаемое имъ въ сущее діалектическое движеніе заимствовано изъ сѣры чисто-формалистической мысли, которая глубоко субъективна въ своемъ формализмѣ, какъ и всякій вообще формализмъ, будучи результатомъ наивнаго противопоставленія мысли и «внѣшняго» ей предмета; а также потому, что выполняется діалектическое движеніе Гегелемъ по схемѣ постепеннаго усложненія человѣческаго сознанія отъ чувственнаго воспріятія къ высшему разумно-цѣлостному постиженію въ идеѣ. Таково же, и совершенно потому же, построеніе бытія Когеномъ въ терминахъ чистаго познанія. Таково современное стремленіе превратить логику въ универсальную математику, именующееся логистикой, ибо оно тоже всѣмъ тѣломъ своимъ опирается на субъективизмъ отвлеченія мысли отъ ея содержаній и предметовъ, противопоставленія ея этимъ содержаніямъ и предметамъ и, все же, трактованія ея въ качествѣ логической и теоретически обще-значимой. Таковъ телеологическій идеализмъ, кромѣ вышеупомянутаго объективистическаго субъективизма цѣнностей страдающій еще стараніемъ философски возстановить въ видѣ схематическаго эквивалента непосредственно данную чувствамъ и переживанію дѣйствительность отдѣльныхъ и противопо-

ставляющихся мысли вещей. Такова, наконецъ, попытка Бергсона представить сущее, какъ непрерывный потокъ смѣняющихся состояній, ибо схему этого потока онъ заимствуетъ изъ внутренняго опыта, изъ сферы глубокихъ эмоционально-волевыхъ переживаній, не очень-то много чѣмъ въ концѣ концовъ улучшая поэтому знаменитый юмовскій «пучокъ перцепцій».

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФСКАГО ПОЗНАНІЯ.

Итакъ, въ своей борьбѣ за сущность сущаго философская критика имѣетъ два этапа и достигаетъ соотвѣтственно двухъ результатовъ. Первый изъ нихъ имѣетъ только предварительное значеніе; второй же надѣленъ всѣми положительными свойствами достиженія. Первый результатъ, концентрирующий въ себѣ усилія перваго этапа, является отвѣтомъ на изначальный архимедовскій вопросъ философскаго познанія къ самому себѣ: *ὄσς μοι ποῦ εἶμι καὶ τίη ἴημι κινήσω*. Въ безграничномъ океанѣ наивно-догматическихъ наличностей философская критика путемъ безопаднаго сомнѣнія и разложенія открываетъ твердые и болѣе или менѣе опредѣленные пункты культурныхъ цѣнностей. Этимъ она создаетъ для себя возможность болѣе или менѣе опредѣленной ориентировки, а въ равной мѣрѣ и дальнѣйшаго критическаго шествія. Это послѣднее состоитъ въ совлеченіи съ найденнаго *ποῦ εἶμι* уродующихъ его утонченныхъ объективистическихъ и субъективистическихъ схемъ. Въ сущности это есть повтореніе той же самой критической работы, но такъ сказать въ болѣе высокой, опредѣленной и дифференцированной сферѣ. Какъ мраморъ долженъ быть сначала приблизительно отесанъ рукою каменотеса и только тогда попадаетъ подъ рѣзецъ творца, такъ и наивная масса наличностей должна сначала выявить нѣкоторую грубую форму, дабы затѣмъ уже лезвиемъ тончайшаго скальпеля съ нея были сняты всѣ постороннія ей наслоенія. Только тогда въ конецъ преодолевается и провѣрка «внѣ-положенія» (объективизмъ) и провѣрка «внутри-положенія» (субъективизмъ), а культурныя данности оказываются «чистыми содержаніями» или «наличностями ~просто», не помѣщаемыми ни въ міръ за предѣлами познанія или познающаго, ни въ душу или познавательный процессъ, а просто наличными, какъ таковыя, свободными отъ какой бы то ни было трансцендентности и трансцендентизаціи и представляемыми въ томъ подлинномъ имманентизмѣ, который внутренне присущъ каждой изъ

нихъ и каждую изъ нихъ, такъ сказать, выполняетъ или осуществляетъ. Въдъ подъ лучами критическаго анализа и сама душа и внѣшній міръ становятся простыми наличностями этого рода, наличностями среди другихъ наличностей.

На этой завершительной стадіи своего пути философское познаніе пріобрѣтаетъ два основныхъ положительныхъ свойства: оно достигаетъ высшей научности и глубочайшей непосредственности. Что касается перваго изъ нихъ, то оно означаетъ собою идеальное осуществленіе стараній всякаго научнаго познанія. Дѣйствительно, каждая наука стремится опознать предметъ именно такимъ, каковъ онъ есть самъ по себѣ, взять его въ его подлинной сущности, отбрасывая прочь всё привычки, трафареты и схематизаціи субъективно-наивнаго возрѣвія. Она стремится совершенно выключить познающаго субъекта изъ сферы познанія, забыть о немъ навсегда и имѣть дѣло только съ самой сущностью своего предмета. Математика въ этомъ отношеніи представляетъ собою высшій предѣлъ, котораго удалось достичь научному проложенію научности и научному исключенію субъективныхъ вліяній. Въ математикѣ математическія наличности пребываютъ сами по себѣ, сами по себѣ вступаютъ въ отношенія, сами по себѣ строятъ сложные комплексы и т. п. Философское познаніе продолжаетъ линію научности еще дальше. Оно показываетъ, что научное отчисленіе познающаго субъекта при научномъ опознаніи наличностей слишкомъ похоже на простое «наивное забвеніе», и что для того, чтобы отчислить его дѣйствительно, нужно произвести тщательный критическій анализъ той роли, которую этотъ субъектъ молчаливо играетъ въ научномъ познаніи. Этотъ анализъ обнаруживаетъ, что роль эта велика во всѣхъ, даже въ утонченнѣйшихъ научныхъ положеніяхъ; онъ обнаруживаетъ, что такъ называемыя науки не выявляютъ просто наличностей, какъ таковыхъ, а въ значительной мѣрѣ конструируютъ ихъ отъ себя, тѣмъ вовлекая ихъ во внѣшнія для нихъ субъективно-познавательныя схемы. Именно въ этомъ—причина формализма и гипотетизма специальныхъ наукъ, такъ ограничивающаго ихъ горизонты и отдаляющаго отъ сущности вещей. Истинная научность, научность до конца можетъ быть достигнута лишь въ томъ случаѣ, если познающій субъектъ будетъ во всѣхъ смыслахъ отчисленъ сознательно, силою аналитическаго исключенія, если онъ будетъ преданъ забвенію послѣ самаго интенсивнаго его соверщенія и припоминанія, такъ сказать «критически позабытъ». Математика беретъ, напримѣръ, умноженіе ($2 \times 2 = 4$) такъ, какъ если бы при его наличности не было никакого производящаго это умноженіе субъекта, вкладывающаго въ его осуществленіе что-либо отъ себя, какъ если бы умноженіе это

происходило само по себѣ и само собою, въ силу внутреннихъ свойствъ самихъ составляющихъ его наличностей. Философія этимъ не довольствуется, она не согласна на такое «какъ если бы»; она хочетъ быть вполне увѣрена въ томъ, что субъектъ тутъ дѣйствительно не при чемъ и что «какъ если бы» есть не сладкій самообманъ, не соответствующій дѣйствительности, а лишь неточная, привычная для познанія, гипотетическая формулировка положенія вещей. Потому философская критика подвергаетъ сомнѣнію позицію математическаго познанія ($2 \times 2 = 4$) и спрашиваетъ, не участвуетъ ли, все же, на дѣлѣ въ математическомъ умноженіи познающій субъектъ. И, безъ сомнѣнія, она скоро убѣждается въ томъ, что это такъ, что конструированное умноженіе математики формалистически передаетъ и гипотетически представляетъ участвующія въ немъ наличности—числа. Такимъ образомъ, философія и требуетъ и стремится выполнить условія не просто научности, а критической научности, научной или въ квадратъ возведенной науки, науки науки, наукоученія или разума. И въ этомъ какъ разъ заключается ея трансцендентализмъ, т.-е. наученіе наличностямъ сущаго изъ ихъ собственнаго нутра, а не извнѣ, изъ природы «внѣ—положенныхъ» вещей, и не изнутри, изъ природы «внутри-положеннаго» познающаго сознанія, или же разумѣніе сущаго, какъ сущаго. Кантъ смотрѣлъ на сущее глазами науки вообще, старался раскрыть его въ терминахъ и формахъ простой научности и критиковалъ субъективизмъ только въ его донаучномъ, наивномъ состояніи. Потому «Критика чистаго разума» знаменуетъ собою первичную, такъ сказать наивную, стадію трансцендентализма. Ей подходило бы скорѣе называться «Критикой чувственнаго опыта» или самое большее «Критикой разсудка»; ибо даже тѣ проблемы, которыми занята «трансцендентальная діалектика», берутся Кантомъ не въ ихъ высшей разумной, «критически-научной» формулировкѣ, а въ чувственно-разсудочномъ освѣщеніи ихъ проблематическаго существа. Великой заслугой его великихъ учениковъ, Маймона, Фихте и Гегеля, было постепенное возведеніе трансцендентализма во вторую степень, постепенное истолкованіе сущаго уже не въ терминахъ научныхъ «категорій», а въ терминахъ философскихъ «идей». И у нихъ, конечно, счеты съ субъективизмомъ не были еще покончены. Но послѣ ихъ попытокъ раскрыть сущее критически-научнымъ или же трансцендентальнымъ способомъ въ высшемъ смыслѣ этого слова, не такъ ужъ далеко до совершенно-безличнаго, внѣ-субъективнаго опознанія сущаго, или же до превращенія философіи въ подлинную науку науки.

Точно такъ же, какъ въ лицѣ своей научности философское познаніе идеально осуществляетъ научную тенденцію научнаго познанія,

его стремленіе къ разумности, такъ въ лицѣ своей непосредственности оно поднимаетъ до идеальнаго состоянія непосредственность наивную. Но только въ то время, какъ въ первомъ случаѣ имѣетъ мѣсто простое расширеніе и возвышеніе научности, въ этомъ второмъ случаѣ происходитъ радикальнѣйшее углубленіе или даже преобразеніе непосредственности наивнаго опыта. Отъ научности «научной» — прямой переходъ къ научности философской; отъ непосредственности же наивнаго опыта — длинный критическій путь, посредствуемый научнымъ познаніемъ науки, до непосредственности философскаго познанія. — Дѣйствительно, есть непосредственность и непосредственность! Непосредственность повседнежнаго наивнаго опыта, непосредственность чувствъ, эмоцій и воли, есть непосредственность измѣнчивая, неустойчивая, капризная, мимолетная, приблизительная. Она ежеминутно готова мѣнять обликъ наличной данности, нисколько не заботясь о взаимосогласованности послѣдовательно даваемыхъ ею обликовъ, каждый данный моментъ руководствуясь въ своемъ устремленіи какимъ-либо отдѣльнымъ интересомъ, улавливая данную наличность лишь постольку, поскольку это удобно или полезно при данныхъ временныхъ и пространственныхъ, а равно и различныхъ другихъ условіяхъ, данному познающему субъекту. Это — непосредственность «бликовъ», «of impressions», не сущаго, не сущихъ наличностей. Эти послѣднія въ ней представлены поистинѣ отраженно, отзвучно или же опосредствованно. Словомъ, это съ точки зрѣнія высшаго подлиннаго познанія — косвенная или же мнимая непосредственность. Съ этимъ ея свойствомъ въ тѣсной связи находится то, что она — ограничена, отрывочна, частична, что это — вырѣзанная и чисто условная непосредственность. Беря наличность съ совершенно произвольной и вѣчно перемѣняющейся точки зрѣнія, она нарушаетъ тѣмъ ея внутреннюю непрерывность и цѣлостность, дробитъ ее и разграничиваетъ. Это непосредственность «кусковъ» или отвлеченій; это — формальная непосредственность, чуждая конкретной природѣ самихъ наличностей сущаго. И потому самому это — непосредственность чисто субъективная, непосредственность субъективныхъ переживаній, отраженно воспринимаемыхъ на сущности сущаго и обволакивающихъ ее непроницаемымъ облакомъ произвольнаго субъективизма. — Философское познаніе самимъ внутреннимъ своимъ устремленіемъ отвращается отъ такой опосредствованной и отвлеченной, схематической непосредственности. Оно знаетъ непосредственность иную, — цѣлостную, въ своей цѣлостности конкретную, въ своей конкретности подлинную. Это непосредственность не отраженій субъекта на сущемъ, а наличностей самого сущаго, не бликовъ, а существованій. Она совершенно безперемѣнна, гдѣ безпе-

ремѣнна наличность, совершенно перемѣнна, гдѣ наличность является измѣнчивой не по той тѣни, которую на нее наводитъ познающій ее субъектъ, а по своей внутренней природѣ; она длительна тамъ, гдѣ наличность длится, и улегучивается тамъ, гдѣ наличность по своему существу исчезающа. Она адекватна и потому не капризна и не приблизительна, не ограничена и не условна, не отрывочна, не частична и не вырѣзана. Она возвышается принципиально надъ отвлеченностью, надъ всякимъ формализмомъ. Это — достиженіе наивысшаго аналитическаго напряженія, наибольшаго усилія удалить прочь призрачные покровы чувственно-эмоціональной непосредственности. Словомъ, это — непосредственность критическая и разумная. Нѣтъ для философскаго познанія большаго паденія, большаго внутренняго саморазрушенія, какъ призывъ обратиться вспять къ отброшенной непосредственности произвола и субъективизма и питаться смутностями переживанія. Въ разумѣ родившись, въ разумѣ воспитавшись и въ разумѣ же осознавъ свой отказъ отъ наивностей и отвлеченностей, философское познаніе въ разумѣ, путемъ проложенія его все дальше и дальше, путемъ все большаго и большаго критическаго осуществленія разумности, обрѣтаетъ снова и утерянную, а вмѣстѣ съ тѣмъ и развѣчанную, непосредственность.

Изо всего этого ясно, что два указанныхъ основныхъ свойства философскаго познанія, научность и непосредственность, взаимно дополняютъ, обусловливаютъ и покрываютъ другъ друга. Нѣтъ истинной научности, безъ наличности самого сущаго, т. е. безъ его непосредственной данности. Нѣтъ подлинной непосредственности, безъ полной отъэлиминированности субъекта и его схемъ, тѣней и бликовъ, т. е. безъ научнаго опознанія сущаго. Научность есть сторона философскаго познанія, обращенная критически къ субъекту, непосредственность есть другая его сторона, обращенная мистически къ сущему. Обѣ вмѣстѣ, въ своемъ внутреннемъ взаимосліявіи, онѣ знаменуютъ достиженіе высшей разумности, достиженіе самого сущаго. — Чтобы стать подлинно-научнымъ или же разумнымъ, философское познаніе должно пройти до конца искусь критики. Чтобы имѣть сущностныя сущности въ непосредственной наличности или же мистически констатировать ихъ, философское познаніе должно сбросить окутывающее ихъ покрывало Майи. Такимъ образомъ, «крестный» путь философскаго познанія есть критическій путь отъ безпредѣльнаго сомнѣнія къ положительной мистикѣ, есть путь критико-мистическій. Изъ среды отдаленно-субъективистическихъ отображеній сущаго онъ приводитъ къ самому сущему во всемъ разнообразіи, во всей всепности его конкретныхъ наличностей.

С У Щ Е Е .

Однако же, если философское познаніе и осуществляет собою критическій, разумный мистицизм или—что то же самое—критическій, разумный интуитивизмъ, оно черезъ то отнюдь еще не отождествляется съ тѣмъ, что обычно принято разумѣть подъ мистикой и интуитивизмомъ. Ибо подобно тому, какъ есть критика и критика, есть мистика и мистика, интуиція и интуиція!

На самомъ дѣлѣ! Религіозная мистика и всѣ ея философскія подражанія (различнаго рода раціоналистическія транскрипціи религіозно-мистическаго приема) запечатлѣны отрицательностью не только на протяженіи, но и въ самомъ результатѣ направляющагося на сущее въ ихъ лицѣ познанія. Всякая мистика беретъ сущее въ терминахъ «противнаго», «не-сущаго», отвергаетъ по отношенію къ сущему всѣ свойства и качества, такъ сказать отрицаетъ само сущее или же не достигаетъ его и при этомъ расписывается въ своемъ недостиженіи. Оставляя уже въ сторонѣ внутреннюю противорѣчивость такого поведенія, ибо философское отрицаніе не можетъ не опираться хотя бы телеологически, т. е. по своему конечному достиженію, на утвержденіе подлинно-сущаго, нельзя не признать, что чистая отрицательность влечетъ за собою для обыновенной мистики такъ же и другія свойства, чуждыя истинно-философскому постиженію. А именно, чисто-отрицательная мистика неизбѣжнымъ образомъ абстрактна и косвенна. Другими словами, она не обрѣтаетъ самого сущаго во всей его конкретности и разнообразіи, а останавливается на указаніяхъ на него «отъ противнаго», цѣна которыхъ только и только приблизительная, вторичная, формалистически-гипотетическая, какъ и всякаго—тѣмъ болѣе, отрицательнаго—символа.—Мистика критическая или раціонально (не раціоналистически)—философская, наоборотъ, отрицательна лишь въ пути и совершенно положительна въ достиженіи. Въ результатѣ передъ нею—не символы, слабо намекающіе на сущее, а само сущее во всей своей непосредственной и властной конкретности. Будучи до конца критична и потому разрывая лезвіемъ критики послѣднюю пелену символическаго приближенія къ сущему, она и до конца мистична, по достиженіи всецѣло сливаясь съ сущимъ въ каждомъ его моментѣ, т. е. знаменуя собою просто наличность наличностей сущаго.

Съ этимъ тѣсно связано то, что въ противовѣсъ обыкновенной мистикѣ, она, подобно самому сущему, плюральна, множественна, плюралистична. Дѣйствительно, всѣ старанія половинчатой, религіозной, эстетической или раціоналистической мистики кончались и кончаются

отрицательно-формалистическимъ указаніемъ на что-то единое, что и есть сущее и при томъ все сущее. Въ этомъ объединеніи всего въ одномъ темномъ, затуманенномъ пунктѣ, которому приписывается при этомъ «внѣ-положная» субстанціальность, сказывается глубокой «субъективистической» объективизмъ такой мистики. Она еще не окончательно свободна отъ субъекта, который пролагаетъ себя тутъ въ сущее, какъ совершенно формальную, отвлеченную, опустошенную форму единства. При этомъ, совершенно безразлично, будетъ ли эта абстрактно-формалистическая проэкція производима въ видѣ нѣкотораго "Ев, по способу Плотина, или въ видѣ сверхъатрибутнаго абсолютнаго, по способу Спинозы, или въ видѣ вѣчно улетающагося, вѣчно лживо-символизируемаго абсолюта, по способу Фихте. Все равно, сущее въ ней комкается, сплющивается, лишается своего разнообразія, своего лица, своей души, значитъ искажается и не достигается. — Философская мистика, напротивъ того, спасаетъ всѣ подлинныя особенности наличностей сущаго, отказываясь разъ и навсегда отъ всѣхъ формъ монизма, кромѣ той, которая полагаетъ сущее въ каждой его конкретной наличности, какъ вполне самостоятельное, въ себѣ сосредоточенное, собою и изъ себя опредѣляемое существованіе.

Этотъ плюрализмъ сущаго, обнаруживающійся въ результатѣ подлинной, критической мистики, выражается прежде всего въ полной самостоятельности и самостности отдѣльныхъ широкихъ сферъ сущаго: сферъ нравственнаго, прекраснаго, святаго, экономического, бытійнаго и т. п. Въ монистическомъ постиженіи эти сферы сущаго всегда представляются по схемѣ одной изъ нихъ, чѣмъ символически искажаются одновременно и характерныя черты представляемыхъ сферъ и конкретная, специальная сущность той изъ нихъ, которая играетъ роль представляющей сферы. Чаще всего всѣ сферы схематизируются въ терминахъ схемы бытія, и сущее представляется, какъ какое-то единое и единственное, въ себѣ субстанціальное, существующее начало, въ которомъ тонуть всѣ различія нравственнаго, прекраснаго и т. д. Но нѣтъ недостатка и въ этическихъ, эстетическихъ, даже экономическихъ, особенно же, религіозныхъ схематизацияхъ. Между тѣмъ, для сущностнаго, свободнаго отъ предразсудковъ и презумпцій постиженія нравственный, напримѣръ, моментъ сущаго есть, остается и только и можетъ быть нравственнымъ моментомъ. Философская критика должна совлечь съ него всѣ, самыя приросшія и окаменѣвшія наслоенія натурализма и эстетизма, этизма и экономизма. Только тогда она его постигнетъ въ его непосредственной нравственной наличности. Какъ таковой, онъ не является и не можетъ явиться ни въ какомъ иномъ явленіи, кромѣ нравственнаго. И тамъ,

гдѣ онъ является иначе, собственно говоря, его нѣтъ, и явленіе его есть самообманъ недостаточно-критической мысли. Въ нравственномъ... или, вѣрнѣе, въ нравственностяхъ, т.-е. наличностяхъ нравственнаго, нѣтъ ничего прекраснаго, святаго, полезнаго, существующаго и т. д. Нравственности нравственностны, нравственностно-наличны, — каждая по своему, отъ себя, въ своемъ спеціальному конкретизмѣ. Равнымъ образомъ, въ прекрасномъ или, вѣрнѣе, прекрасностяхъ, т.-е. наличностяхъ прекраснаго, нѣтъ ничего нравственнаго, святаго, полезнаго, существующаго и т. п. Прекрасности прекрасностны, прекрасностно-наличны, — каждыя за себя, своимъ существомъ, въ своей конкретной особености.

Но этимъ плюрализмъ сущаго не исчерпывается. Онъ выражается не только въ разности и самостоятельности сферъ, но и въ разности и самостоятельности наличностей. Все въ сущемъ, все, что есть, все, что наличествуетъ, т.-е. все сущее или наличествующее, есть и наличествуетъ, какъ-то, что оно есть, какъ именно это и такое-то наличествующее. Каждая наличность, каждое сущее, самоотно, въ себѣ концентрировано, собою самимъ регулируемо и правимо; каждое наличествующее есть свой собственный законъ, свое собственное опредѣленіе, свой собственный жизненный источникъ. Можетъ быть, лучше, яснѣе всего это сказывается въ лицѣ математическихъ и художественныхъ наличностей. Развѣ не исчерпываетъ математическая двойка или дифференціалъ всего себя? Развѣ не самъ онъ даетъ себѣ существованіе, законъ, изложеніе? И развѣ не приближается онъ къ полной конкретности, къ полному присутствію въ его лицѣ сущаго, гораздо ближе, чѣмъ такъ называемая вещь непосредственнаго чувственнаго опыта, совершенно неспособная удерживать самость и потому лишенная всякаго внутренняго смысла? А созданія музыки! Развѣ не живетъ каждое изъ нихъ своей собственной полной своеобразія и конкретности жизнью? Развѣ опредѣляется въ немъ, какъ таковымъ, если только прильнуть къ нему устами подлиннаго, послѣдняго критическаго постиженія, хоть что-нибудь категоріями бытія, нравственности, святости и т. д.? Не осуществляетъ ли каждая музыкальная наличность своего собственнаго, единственнаго, единый разъ даннаго и наличествующаго гармоническаго закона?! И не такъ ли обстоитъ дѣло со всѣми остальными художественными наличностями сущаго, съ созданіями живописи, скульптуры, архитектуры?! Не необходимо ли для ихъ дѣйствительнаго постиженія, для ихъ дѣйствительной наличности, настолько «критически позабыть» себя, чтобы позабытыми оказались и противостояція въ проэкціи краски, мраморы, каменные громады, — чтобы всталъ самъ субъективно-облеченный въ нихъ, въ

себѣ единственный и конкретнѣйшій гармоническій смыслъ каждой изъ нихъ?!

Въ этомъ своемъ плюрализмѣ критическая мистика философскаго познанія, а вмѣстѣ и путь философіи вообще, достигаетъ своего конца. Субъективизмъ окончательно отпадаетъ вплоть до своихъ наиутонченнѣйшихъ философскихъ формъ. Достигаемая познаніемъ точка, подлинное постиженіе сущаго, разумно-интуитивное, трансцендентально-мистическое его усвоеніе, уже не знаменуетъ собою болѣе никакого субъективистическаго остатка, ибо въ его лицѣ преодолевается всякій трансцендентизмъ, всякая отграниченность сущаго. Плюралистическая мистика знаменуетъ собою только и только самоплюралистическое сущее. Это—не какая-либо, пусть даже самая неподлиннѣйшая символика, это—просто наличность сущаго во всемъ его сущностномъ множествѣ и конкретизмѣ. Цѣлостная совокупность сущаго есть цѣлостная совокупность критически до конца очищеннаго и мистически до конца углубленнаго философскаго познанія. И, обратно, система послѣдняго подлиннаго философскаго познанія, система трансцендентализма есть система самого плюральнаго сущаго.

О СИСТЕМЪ ЦѢННОСТЕЙ.

Статья проф. Г. Риккерта (Фрейбургъ).

«Я не довѣряю систематикамъ и сторонюся ихъ. Воля къ системѣ есть недостатокъ искренности». Многіе мыслители нашего времени подписались бы подъ этими словами Ницше, столь рѣзко отрицающими всякую упорядоченную принципами цѣлокупность философскаго знанія, хотя, конечно, и не всѣ изъ нихъ согласились бы съ тѣмъ нѣсколько филистерскимъ обоснованіемъ, которое придалъ имъ нравственно фанатичный «кимморалистъ». Большинство прибѣгаетъ скорѣе къ научнымъ доказательствамъ. Система есть нѣчто готовое, завершенное, послѣднее. Она поэтому необходимо должна быть ложной, ибо если, познавая, мы не ограничиваемся, по примѣру частныхъ наукъ, частями міра, но стремимся къ философскому постиженію цѣлаго, то мы стоимъ предъ матеріаломъ, который по существу своему неисчерпаемъ, и работа надъ которымъ никогда не сможетъ придти къ концу. Лишь тамъ, гдѣ само мышленіе становится бѣднымъ и тощимъ, можно замкнуть кругъ и достичь послѣдняго. Поэтому системы философіи годились для эпохи юношескаго развитія науки, когда люди еще мало знали. Нынѣ же мы должны быть довольны, если намъ удастся, созерцая богатство жизни съ возможно различныхъ сторонъ, достичь предпослѣдняго. Болѣе того: такъ какъ философія, подобно всей человѣческой культурѣ, находится въ непрерывномъ развитіи, то идея законченной системы содержитъ въ себѣ прямое противорѣчіе. Только сознательный отказъ отъ нея можетъ обезпечить намъ ту свободу духа, безъ которой невозможенъ никакой прогрессъ знанія. Всякой попыткой достичь конца мы сами себя обрекаемъ на стояніе. Не недостатокъ искренности знаменуетъ такимъ образомъ воля къ системѣ, но узость духа.

Такъ приблизительно можно было бы формулировать ходячіе взгляды нашего времени, и отнюдь нельзя сказать, что они безусловно ложны. Они мѣтко вскрываютъ внутреннюю противорѣчивость извѣстнаго рода философской систематики, не исчезнувшей еще и понынѣ.

Если задача философіи—познаніе сущаго, и если вмѣстѣ съ тѣмъ она не должна превращаться въ специальную науку если, слѣдовательно, она въ качествѣ «гипотетической» всеобщей науки, стремится какъ бы однимъ взмахомъ достигъ того, что для совокупности частныхъ дисциплинъ представляется лишь отдаленной цѣлью,—законченнаго познанія цѣлостности дѣйствительнаго міра,—то она совершенно беспомощна противъ приведенныхъ нападокъ. Мы не можемъ надѣяться, что намъ когда-нибудь удастся безъ остатка покрыть цѣлокупность нашего знанія съ цѣлокупностью міра. Здѣсь мы всегда остаемся при предпоследнемъ.

Но также и тамъ, гдѣ философія предоставляетъ изслѣдованіе бытія специальнымъ наукамъ, захватившимъ теперь въ свою власть всѣ его части, сама же ограничивается выработкой «міросозерцанія» въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно всегда было ея послѣдней цѣлью, т.-е. гдѣ она ставитъ себѣ задачей истолковать смыслъ человеческой жизни на основѣ ученія о значащихъ цѣнностяхъ,—даже и такъ понимаемая философія находится, въ вопросѣ о завершенности теорій цѣнностей, въ принципиально не лучшемъ положеніи. Матеріаль, который ей въ этомъ случаѣ предлежитъ, точно такъ же противится оковамъ готовой систематики. Какъ бы прочно мы ни были убѣждены въ томъ, что цѣнности обладаютъ независимой отъ насъ значимостью и придаютъ нашему существованію «объективный» смыслъ, все же онѣ доступны нашему знанію лишь постольку, поскольку онѣ обнаруживаются (haften) на дѣйствительныхъ благахъ, блага же эти представляются намъ всегда какъ продуктъ историческаго развитія. Но все историческое по существу имѣетъ въ себѣ нѣчто незавершенное. Каково будущее, никто не можетъ знать. Одно достовѣрно: до сихъ поръ оно всегда приносило съ собой нѣчто новое. Бенъ Акиба не правъ. Его точка зрѣнія—точка зрѣнія старца, безсильнаго уже видѣть то, что ему неизвѣстно. Все совершающееся еще никогда не существовало раньше. Поэтому мы никогда не можемъ быть увѣрены въ томъ, не принесетъ ли намъ дальнѣйшее развитіе благъ, на которыхъ обнаружатся новыя, еще неизвѣстныя намъ цѣнности, и не возникнутъ ли постольку для философіи, какъ науки о цѣностяхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ также и для теоріи міросозерцанія, новыя проблемы. Вѣдь, вотъ, напр., культурное благо «наука», т.-е. исканіе истины ради самой истины, возникло же сравнительно весьма поздно въ духовной жизни европейскихъ народовъ, и даже теперь еще иные философы не понимаютъ его въ его сущности, какъ то показываетъ намъ попытка «прагматистическаго» обоснованія цѣнности науки на «пользѣ». Почему же завтрашній день не можетъ принести намъ ничего такого, что

снова въ корнѣ опрокинуло бы всѣ тѣ системы цѣнностей, которыя мы создаемъ сегодня?

I. ОТКРЫТАЯ СИСТЕМА.

Эти соображенія содержать въ себѣ много вѣрнаго. Философія не можетъ обойти ихъ, и потому она, дѣйствительно, будетъ избѣгать придавать своимъ мыслямъ во всѣхъ отношеніяхъ готовый видъ. Но значить ли это, что она должна отказаться отъ всякой систематики? Развѣ широта и непредвзятость взгляда несоединимы съ волей къ системѣ? Или, иными словами: неужели завершенность системы непременно означаетъ, что въ ней уже не остается мѣста для новаго? Ничто не можетъ помѣшать философіи пользоваться систематическимъ методомъ, если только она при этомъ будетъ стремиться къ тому, что можно было бы назвать открытой системой.

Но что значить «открытая система»? Значить ли это, что мысль должна быть въ одномъ и томъ же отношеніи систематической и вмѣстѣ съ тѣмъ открытой? Это привело бы къ противорѣчію. Впрочемъ, никто этого и не утверждаетъ. Открытость системы относится скорѣе исключительно лишь къ необходимости воздавать должное незавершенности исторической культурной жизни, такъ что подлинная систематика можетъ покоиться на началахъ, преодолевающихъ всякую исторію, не вступая вмѣстѣ съ тѣмъ съ ней въ конфликтъ. Тѣмъ самымъ мы отвоевали по крайней мѣрѣ новую проблему. Посмотримъ, на какомъ пути возможно достигъ ея эвентуальнаго разрѣшенія.

Но прежде надо выяснитъ себѣ, что здѣсь рѣчь идетъ въ самомъ дѣлѣ о необходимой проблемѣ. А именно, можно было бы полагать, что для того, чтобы установить систему цѣнностей, удовлетворяющую истолкованію смысла жизни, вполне можно обойтись съ однимъ лишь историческимъ матеріаломъ, несмотря на его незавершенность. Нужно только расположить наличныя культурныя блага въ рядъ группъ, принципиально отличающихся другъ отъ друга по обнаруживающимся на нихъ цѣностямъ, и такимъ образомъ привести ихъ въ порядокъ подобно тому, какъ это дѣлаетъ всякая другая наука со своимъ матеріаломъ. При взглядѣ на исторію послѣкантивой философіи цѣнностей можно даже, пожалуй, сказать, что классификація цѣнностей, кроющихся въ себѣ философскія проблемы, уже вполне опредѣлилась, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку, повидимому, установилось полное согласіе относительно того, каковы ихъ главныя группы. Кантъ разсматриваетъ четыре вида цѣнностей: логическія, эстетическія, этическія и религіозныя цѣн-

ности. Такъ что, раздѣля историческую область культуры, изъ которой вырастаютъ философскія проблемы, на жизнь научную, художественную, нравственную и религиозную, или «метафизическую», можно и должно, повидимому, считать ее завершенной. До сихъ поръ по крайней мѣрѣ дальше не сдѣлано принципиально ни одного новаго шага. Даже самая обширная попытка философской систематики цѣнностей, которую намъ дало наше время, философія Мюнстерберга, не выходитъ за предѣлы этого четверного дѣленія. Такъ что проблематичнымъ, судя по всему, остается еще лишь систематическій порядокъ внутри основныхъ группъ, при чемъ возникающіе здѣсь вопросы слѣдуетъ разрѣшать, точно такъ же примыкая къ историческому матеріалу. Но большаго уже нельзя требовать. Правда, на этомъ пути невозможно достигъ системы, годной на всѣ времена. Но разъ только понимать ее правильно, какъ ученіе о міросозерцаніи, то очевидно, что цѣль ея вполне достигнута, если ей удалось мысленно постичъ свое время. Историческое развитіе всегда опрокидывало прежнія попытки достигъ большаго. Всѣ онѣ умирали въ тотъ самый моментъ, когда онѣ, казалось, достигали своего завершенія, и всѣ онѣ похоронены на кладбищѣ исторіи. Къ чему умножать эти могилы? Чѣмъ исключительнѣе мы ориентируемъ систему на исполненномъ жизни настоящемъ, тѣмъ большую увѣренность можемъ мы питать въ томъ, что она останется жизненной. Если въ ходѣ развитія науки мы съ нашимъ мышленіемъ являемся лишь одной ея ступенью, то именно это обстоятельство и связываетъ насъ съ будущимъ. Будущее начнетъ свою работу съ того самаго мѣста, гдѣ мы должны были прекратить свою, и такимъ образомъ оно будетъ продолжать нашъ трудъ. Не заключается ли въ сознательномъ отказѣ отъ завершенности какъ разъ наша сила?

Въ извѣстномъ смыслѣ соображенія эти вполне правильны, и ужъ во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что философія должна сначала, исходя изъ исторически данныхъ культурныхъ благъ, найти цѣнности, чтобы затѣмъ расположить ихъ въ порядокъ. Но этимъ отнюдь не рѣшается еще проблема ея систематики. А именно все сводится къ тому, что разумѣемъ мы подъ «порядкомъ». То сочетаніе мыслей, которое мы именуемъ системой, не должно быть простымъ рядоположеніемъ. Иначе мы придемъ къ «суммѣ» въ смыслѣ энциклопедіи, что поставитъ насъ въ нежелательное сосѣдство съ философскимъ толковымъ словаремъ. Въ «порядкѣ» долженъ скорѣе крыться нѣкій принципъ. Можемъ ли мы заимствовать его у исторіи?

Даже если мы ограничимся классификаціей даннаго матеріала, мы все же будемъ стремиться къ полнотѣ, и тѣмъ самымъ мы уже дѣлаемъ первый шагъ въ сферу сверхъисторическаго. Мы ищемъ

дѣленія, члены котораго взаимно исключали бы другъ друга, такъ чтобы все, что не подходитъ подъ одну группу, необходимо входило въ другую. Такъ, обращаясь для ясности къ примѣрамъ, мы можемъ сказать, что всѣ блага суть лица или не лица, т.-е. «вещи», и наше отношеніе къ нимъ опредѣляется либо какъ дѣйственность (активность), либо какъ не-дѣйственность, или, слѣдовательно, какъ «созерцаніе» (контемплация). Если намъ удастся построить систему, покоящуюся сплошь на такихъ альтернативахъ, (а лишь въ такомъ случаѣ приводимъ мы данное въ полный порядокъ), то мы не только достигаемъ возможности обозрѣть всѣ цѣнности, обнаруживающіяся на различныхъ культурныхъ благахъ, но можемъ также надѣяться найти въ ней мѣсто и для вновь возникающихъ продуктовъ историческаго развитія, ибо, возвращаясь къ нашему примѣру, мы не въ состояніи постичь появленія благъ, которыя не были бы ни лицами, ни вещами, и къ которымъ отношеніе наше не было бы ни дѣйственнымъ ни созерцательнымъ. Уже отсюда ясно, какъ во всякой системѣ имѣются сверхъ-историческія начала и какъ могутъ они соединяться съ историческими такимъ образомъ, что возникаетъ открытая система.

Но даже сколь полной ни мыслили бы мы устанавливаемую нами классификацію цѣнностей, она все же не сможетъ насъ удовлетворить, коль скоро мы вспомнимъ задачу философіи—дать міросозерцаніе. Философія должна дать единое истолкованіе смысла нашей жизни, т.-е. многообразіе жизни должно быть въ ней отнесено къ единому все связующему центру, принципъ же этого единства не можетъ не быть налицо уже и въ той системѣ цѣнностей, которую мы кладемъ въ основу нашего истолкованія. Но въ классификаціи, характеризующейся только своей полнотой, тщетно будемъ мы искать такой принципъ. Въ ней отсутствуетъ порядокъ, присущій цѣностямъ, какъ цѣностямъ—въ отношеніи ихъ значимости, т.-е. она не можетъ еще быть понимаема какъ рядъ ступеней, или какъ іерархія цѣнностей. Но для единого истолкованія смысла нашей жизни мы нуждаемся именно въ возможности сравнительной оцѣнки цѣнностей. Поэтому философія должна въ еще совсѣмъ иномъ смыслѣ возвести въ сверхъисторическую систему находимый ею на различныхъ культурныхъ благахъ матеріаль. Случайность, никогда вполнѣ не устранимую изъ сферы только историческаго, она должна сочетать съ необходимостью іерархіи и при томъ такимъ образомъ, чтобы и въ возникающихъ этимъ путемъ замкнутыхъ цѣнностныхъ связяхъ оставалось еще мѣсто для незавершенности исторической жизни. Лишь теперь вполнѣ вырисовывается трудность, кроющаяся въ понятіи открытой системы.

Разрѣшима ли она? Прежде всего напомнимъ одно общее уже

часто высказывавшееся соображеніе. Бѣдствія систематики возникаютъ отъ того, что матеріаль, на которомъ только и можно найти цѣнность, находится въ состояніи непрерывнаго развитія. Идея развитія дѣлаетъ все, повидимому, недостовѣрнымъ и колеблющимся. Но примѣненію этой идеи положенъ все же непреложный предѣлъ, въ чемъ легко убѣдиться, вспомнивши, что все можетъ развиваться за исключеніемъ самого развитія. То, что является предпосылкой всякаго развитія, изъято изъ развитія, обнаруживая тѣмъ самымъ также сверхъисторическій характеръ. Эту элементарную мысль, упраздняющую абсолютный эволюціонизмъ, примѣнимъ мы къ развитію философіи цѣнностей. Сколь постоянно ни измѣнялась бы она по своему содержанію, слѣдую развитію исторической культурной жизни, все же то, что относится къ ея формальнымъ предпосылкамъ, по необходимости должно быть изъято изъ потока развитія. Но къ нимъ должно, во-первыхъ, причислить нѣкоторыя цѣнности, обладающія значимостью, во-вторыхъ, нѣкоторыя дѣйствительныя блага, на которыхъ обнаруживаются недѣйствительныя значащія цѣнности, и въ-третьихъ, также субъектовъ, оцѣнивающихъ цѣнности и блага, ибо только для нихъ можетъ имѣть значеніе міросозерцаніе, какъ истолкованіе ихъ жизненнаго смысла. Поскольку сфера этихъ по содержанію своему неопредѣленныхъ понятій изымаетъ насъ изъ историческаго развитія философіи цѣнностей, мы можемъ сдѣлать попытку образовать также съ ихъ помощью формальныя понятія о ступеняхъ осуществленія цѣнностей, при чемъ цѣнности этого осуществленія образуютъ для оцѣнивающихъ ихъ субъектовъ нѣкую опредѣленную іерархію. Эту послѣднюю не могло бы уже опровергнуть никакое дальнѣйшее развитіе новыхъ культурныхъ благъ, потому что она основывается вѣдь исключительно на томъ, что необходимо принадлежитъ всякимъ цѣностямъ и всякимъ благамъ, оцѣниваемымъ субъектами. Взойдя такимъ образомъ къ сверхъисторическимъ цѣнностямъ связамъ, мы можемъ затѣмъ уже снова поставить ихъ въ отношеніе къ заполненной содержаніемъ исторической жизни. И если намъ раньше удалось съ помощью полной классификаціи установить для фактически содержащихся въ исторической жизни культурныхъ благъ нѣкоторый порядокъ, то тогда изъ сочетанія обоихъ этихъ порядковъ необходимо должна въ концѣ концовъ получиться система, отличающаяся съ одной стороны тѣмъ, что различные виды цѣнностей стоятъ въ единой іерархической связи также и въ отношеніи своего содержанія, съ другой же стороны тѣмъ, что въ ней все же остается еще мѣсто для незавершенной полноты историческихъ культурныхъ благъ.

Тѣмъ самымъ нами выяснена не только проблема открытой системы

цѣнностей, но и направленіе, въ которомъ слѣдуетъ искать ея разрѣшенія. Если, однако, мы хотимъ знать, какое значеніе она можетъ эвентуально имѣть для истолкованія смысла жизни, то мы не должны ограничиваться сказаннымъ, но должны также хотя бы только намѣтить основныя черты самой системы. Поэтому сначала мы схематически выведемъ сверхъисторическую іерархію цѣнностей, затѣмъ опредѣлимъ основныя принципы дѣленія для полной классификаціи культурныхъ благъ, въ заключеніе же намѣтимъ основныя линіи системы, возникающей тогда, когда ступени цѣнностей мы поставимъ въ связь съ упорядоченнымъ цѣнностнымъ многообразіемъ исторической жизни. Отсюда въ принципѣ станетъ уже ясно, въ какомъ смыслѣ философія въ состояніи дать единое міросозерцаніе. Впрочемъ, мы ограничимся здѣсь лишь системой цѣнностей, содержащей въ себѣ лишь основу міросозерцанія, но не самое міросозерцаніе.

II. ТРИ СТУПЕНИ СВЕРШЕНІЯ.

Необходимо имѣть въ виду, что въ философіи цѣнностей рѣчь идетъ прежде всего о самихъ цѣнностяхъ въ ихъ значимости, и что, слѣдовательно, нельзя ограничиваться связанной съ цѣнностями дѣйствительностью. Съ другой стороны, однако, невозможно при попыткѣ систематизаціи игнорировать блага и оцѣнки. Не говоря уже о томъ, что цѣнности могутъ быть найдены только на благахъ, для вопроса объ іерархіи цѣнностей существеннымъ является также и отношеніе субъекта, такъ какъ покоящійся на этой іерархіи смыслъ жизни есть всегда смыслъ для субъекта. Іерархія цѣнностей должна быть съ самаго же начала понята, какъ существующая и обладающая значимостью для субъекта. Поэтому, чтобы установить ея принципъ, мы исходимъ изъ оцѣнивающего отношенія субъекта. Это не можетъ вызывать сомнѣній, пока мы твердо держимся абстрактнаго различенія между оцѣнкой, благомъ и цѣнностью и не пытаемся значимость цѣнности растворить въ психическомъ отношеніи къ ней. Намъ вообще интересуютъ лишь вопросъ о «смыслѣ», присущемъ оцѣнкамъ въ отношеніи цѣнностей, а отнюдь не проблема ихъ цѣнностно-безразличнаго психическаго бытія. Но такъ какъ смыслъ этотъ въ своемъ разнообразіи можетъ опредѣляться исключительно лишь различіями цѣнностей, то очевидно, что іерархическій принципъ, проявляющійся въ оцѣнивающимъ отношеніи субъекта, оказывается опредѣляющимъ также и порядокъ ступеней самихъ благъ и цѣнностей.

Всякій субъектъ, осуществляющій цѣнности въ благахъ, ставитъ

себѣ нѣкоторую цѣль, при чемъ стремленіе къ ней будетъ только тогда представляться ему осмысленнымъ, если онъ или достигаетъ своей цѣли или приближается къ ея достиженію. Говоря иначе, воля его направлена на завершеніе (конецъ) стремленія, и тенденція его—сдѣлать это стремленіе, поскольку оно направлено на это опредѣленное завершеніе, излишнимъ. Достигли мы завершенія, конца, и стремленію «пришель конецъ». Однако, завершеніе это будетъ представляться достигнутымъ лишь тогда, когда оно можетъ быть названо полнымъ, или совершеннымъ, т.-е. когда въ немъ не остается болѣе уже ни одного пробѣла, который могъ бы вызвать въ немъ новое стремленіе въ томъ же направленіи. Поэтому мы и назовемъ тенденцію, отличающую собою всякое осмысленное, направленное на осуществленіе цѣнностей отношеніе, тенденціей къ свершенію (Voll-Endung)¹⁾. Тенденція эта, поскольку она вообще относится къ сущности осуществленія цѣнностей, необходимо опредѣляетъ собою всякую іерархію цѣнностей, почему и можетъ быть причислена къ формальнымъ началамъ, обладающимъ болѣе нежели только историческимъ значеніемъ.

На основаніи ея одной, однако, еще нельзя установить іерархіи ступеней. Мы поставимъ ее поэтому въ связь съ другими понятіями, точно такъ же являющимися болѣе чѣмъ историческими. Всякое осуществленіе цѣнностей предполагаетъ содержаніе, которое благодаря «формѣ» становится носителемъ цѣнностей, или которое должно пріобрѣсти цѣнностный видъ. Содержаніе это мы можемъ мыслить какъ нѣкое цѣлое, состоящее изъ частей. Допустимъ теперь, что цѣлое это необозримо въ томъ смыслѣ, что оно состоитъ изъ любого, или безконечнаго множества частей; поставимъ также противоположность незавершеннаго, безконечнаго (unendlich) цѣлаго и его конечныхъ (endlich) частей въ связь съ тенденціей свершенія (Voll-Endung), и мы получимъ тогда нѣсколько видовъ осуществленія цѣнностей въ благахъ, на которыхъ обнаруживаются принципиально различныя цѣнности. Если тенденція свершенія направляется на необозримое цѣлое матеріала, то въ такомъ случаѣ конечный субъектъ никогда не сможетъ придти къ концу оформленія. Достигаемая цѣль имѣютъ тогда лишь значеніе ступеней безконечнаго ряда развитія. Мы получаемъ такимъ образомъ область благъ, которую мы назовемъ областью безконечной цѣлостности (unendliche Totalität), при чемъ безконечность слѣдуетъ

¹⁾ Къ сожалѣнію, въ русскомъ переводѣ совершенно пропадаетъ параллелизмъ словеснаго и логическаго сочетанія, согласно которому Vollendung (совершенство, свершеніе) является сочетаніемъ словъ Ende (завершеніе, конецъ) и voll (полный).
Ред.

здѣсь понимать только отрицательно въ смыслѣ незавершенности и отсутствія конца, слѣдовательно, въ противоположность къ свершенности (Voll-Endlichkeit). Но тенденція свершенія можетъ, во-вторыхъ, ограничиваться одной только конечной частью матеріала, поставивши себѣ цѣлью исключительное ея оформленіе. Въ этомъ случаѣ достиженіе конца, свершеніе не знаетъ преградъ, и это приводитъ насъ къ новой области благъ, характеризующихся совершенной частичностью (vollendliche Partikularität). Наконецъ, по крайней мѣрѣ возможна еще третья область, хотя она сначала, пожалуй, и представляется вполне проблематичной. Область эта является синтезомъ обѣихъ первыхъ областей, такъ что мы можемъ назвать ее сферой совершенной цѣлостности (vollendliche Totalität). Это есть послѣдняя цѣль, которую стремленіе къ осуществленію цѣнностей можетъ вообще себѣ ставить. Тѣмъ самымъ исчерпывается также количество областей благъ, на которыхъ обнаруживаются необходимыя съ этой точки зрѣнія цѣнности. Правда, остается еще четвертое сочетаніе, сочетаніе безконечной или несовершенной частичности, но объекты, сюда относящіеся, не могутъ быть поняты какъ блага съ точки зрѣнія тенденціи свершенія, ибо съ ними не связано ни достиженіе полного (совершеннаго) конца, ни приближеніе къ нему, почему появляющіяся въ этой области цѣнности, если вообще здѣсь имѣетъ еще смыслъ говорить о цѣнностяхъ, и остаются всегда случайными.

Если вспомнить, что всякое стремленіе къ осуществленію цѣнностей и свершенію протекаетъ во времени, то указанные три области можно будетъ охарактеризовать еще слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ блага безконечной цѣлостности суть только ступени въ процессѣ прогрессирующаго развитія, то значеніе ихъ для свершенія всегда относится къ будущему, т.-е. цѣнность ихъ покоится именно на томъ, что они суть подготовительныя ступени для чего-то, что настанетъ позднѣе. Мы будемъ называть ихъ поэтому также благами будущаго (Zukunftsgüter). Въ противоположность этому, въ сферѣ частичнаго свершенія достигается уже въ настоящемъ. Блага здѣсь въ известномъ смыслѣ изымаются изъ ряда развитія, они какъ бы покоются въ своемъ мгновенномъ временномъ бытіи; мы можемъ ихъ поэтому назвать благами настоящаго (Gegenwartsgüter). Наконецъ, и третья сфера также стоитъ въ опредѣленномъ отношеніи ко времени. Однако, ея блага, въ виду того, что матеріалъ безконеченъ и, слѣдовательно, не можетъ быть вполне оформленъ ни въ какое время, не лежатъ ни въ будущемъ, ни въ настоящемъ и должны мыслиться поэтому лишь какъ вѣвременноя. Назовемъ ихъ благами вѣчности (Ewigkeitsgüter), не предрѣшая еще вопроса объ ихъ существованіи. Блага вре-

менной, земной, чувственной или «имманентной» жизни будутъ всегда или благами будущаго или благами настоящаго, тогда какъ блага вѣчности, если вообще допускать таковыя, придется помѣстить въ сферу сверхчувственнаго, или «трансцендентнаго». Мы видимъ, что и съ этой точки зрѣнія дѣленіе наше исчерпывающе. Всѣ блага необходимо должны или быть благами имманентной жизни, или лежать въ сферѣ трансцендентнаго, временныя же блага могутъ быть только или благами будущаго или благами настоящаго, ибо прошлое не играетъ съ точки зрѣнія тенденціи свершенія никакой роли, оно не можетъ служить ареной осуществленія цѣнностей. Тѣмъ самымъ и здѣсь также мы получаемъ тотъ сверхъисторическій принципъ дѣленія, безъ котораго не можетъ обойтись открытая система.

Само собой разумѣется, понятія трехъ цѣнностей ступеней не даютъ намъ еще ничего для истолкованія смысла нашей жизни по его содержанию. Но они должны быть пусты или формальны; иначе имъ не вознестись за предѣлы всякаго исторически обусловленнаго содержанія. Все значеніе ихъ въ томъ, что они даютъ намъ возможность установить съ ихъ помощью не только полный порядокъ, но также и іерархію цѣнностей. А это нами достигнуто. Разсмотримъ сначала первыя ступени отдѣльно. Мы увидимъ, что цѣнности ихъ стоятъ въ совершенно опредѣленномъ отношеніи другъ къ другу. Тамъ, гдѣ поставлена высшая цѣль, оформленіе цѣлостности, мы, будучи конечными существами, поневолѣ должны полагать свершеніе въ будущемъ, т.-е. довольствоваться ступенью въ процессѣ, всегда являющейся предварительной. Если, наоборотъ, мы поставимъ себѣ цѣлью достиженіе свершенія въ настоящемъ, то намъ приходится отказаться отъ цѣлаго и ограничиться одной его частью. Итакъ, каждая изъ обѣихъ областей имѣетъ свое преимущество и свой недостатокъ, почему обѣ эти области должны быть поставлены на одинъ уровень. Напротивъ, третья цѣлостная область, сфера совершенной цѣлостности, объединяетъ преимущества обѣихъ первыхъ ступеней и упраздняетъ ихъ недостатки. Въ ней поэтому и надлежитъ искать высшее благо, какое только мы вообще въ состояніи помыслить. вмѣстѣ съ тѣмъ она освѣщаетъ съ новой стороны взаимоотношеніе обѣихъ первыхъ ступеней. А именно, ограниченіе частнымъ можетъ, поскольку эта область разсматривается сама по себѣ, представляться абсолютнымъ недостаткомъ: на простомъ, во времени исполняющемся свершеніи въ настоящемъ тяготѣетъ проклятiе конечности. По сравненію съ этой ступеню свершенія возможность приближенія къ совершенной цѣлостности сразу же придаетъ благамъ будущаго высшее достоинство. Но если бы намъ удалось также и совершенную частичность поставить въ необходимое отношеніе къ совершенной цѣлостно-

сти и укрѣпить тѣмъ самымъ настоящее въ вѣчномъ (что относится уже къ компетенціи ученія о міросозерцаніи, а не системы цѣнностей), то совершенная частичность получила бы тогда со стороны трансцендентнаго міра новое освященіе, благодаря которому она въ отношеніи тенденціи свершенія была бы поставлена даже выше безконечной цѣлостности благъ будущаго, такъ какъ въ этой послѣдней сферѣ мы не выходимъ за предѣлы стремленія къ цѣлому, т.-е. ниоимъ образомъ не достигаемъ полнаго завершенія.

Нѣтъ нужды долѣе останавливаться на этихъ формальныхъ цѣнностей взаимотношеніяхъ, ибо намъ важно было только показать, что здѣсь вообще можно найти принципы для установленія іерархіи цѣнностей. Ихъ плодотворность можетъ обнаружиться лишь тогда, когда мы поставимъ ихъ въ явную связь съ опредѣленной по содержанию своему жизнью. Поэтому вернемся назадъ къ намѣченной уже выше возможности установить въ предѣлахъ исторической культуры исчерпывающую классификацію благъ, пользуясь при этомъ принципами дѣленія, покоящимися на альтернативѣ.

III. СОЗЕРЦАНІЕ И ДѢЙСТВЕННОСТЬ, ВЕЩЬ И ЛИЦО.

Такъ какъ и этотъ порядокъ тоже долженъ быть сверхъисторическимъ, то ясно, что онъ можетъ имѣть въ виду лишь то, что отличаетъ собою всѣ вообще культурныя блага. Тѣмъ самымъ данъ уже намъ исходный пунктъ для нашей классификаціи. О всякомъ культурномъ человѣкѣ можемъ мы сказать, что, будучи личностью, онъ живетъ въ связи съ другими личностями, т.-е. въ социальной связи, въ которой онъ тѣмъ или инымъ образомъ является дѣйствующимъ. Однимъ словомъ, въ исторической жизни мы имѣемъ дѣло, во-первыхъ, съ личностями, во-вторыхъ, съ ихъ социальными связями, въ-третьихъ, съ ихъ дѣйственностью (активностью). Вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ также, что эти три понятія необходимо связаны другъ съ другомъ. Всякая личная дѣятельность направляется, хотя, быть можетъ, часто путемъ долгихъ обходныхъ блужданій въ сферѣ безличнаго, въ концѣ концовъ на личность. Эта послѣдняя, правда, можетъ эвентуально совпадать со своей собственной личностью, но даже и въ этомъ случаѣ слѣдуетъ говорить о социальномъ моментѣ, ибо всѣ люди живутъ въ социальной связи, даже тогда, когда дѣйственность ихъ носитъ антисоциальный характеръ. Социальному въ этомъ наиболѣе широкомъ смыслѣ слова слѣдуетъ противопоставлять асоциальное, а не антисоциальное. Этимъ оправдывается

наше объединеніе культурныхъ благъ въ группу, цѣнности которой обнаруживаются на активныхъ социальныхъ личностяхъ.

Но столь же ясно, что въ эту группу входятъ не всѣ культурныя блага. Какъ я уже указывалъ, кромѣ дѣйственаго (активнаго) отношенія существуетъ еще созерцательное (контемплативное), смыслъ котораго состоитъ уже не въ «практическомъ» воздѣйствіи на міръ, а исключительно въ созерцаніи его, какъ объекта. Дѣленіе это—полное, такъ какъ насъ интересуетъ здѣсь лишь осмысленное, направленное на осуществленіе цѣнностей отношеніе, отношеніе же это есть всегда либо дѣйственность, либо созерцаніе. Съ этой альтернативой тѣснѣйшимъ образомъ связаны другія, точно такъ же альтернативныя противоположности. Конечно, созерцательное отношеніе можетъ распространяться на любое содержаніе переживанія. Но все же въ немъ предметы, на которые оно направляется, будутъ всегда пріобрѣтать иной характеръ, нежели тотъ, которымъ въ социальной жизни характеризуются дѣйствительныя личности. То, на что мы смотримъ только созерцательнымъ образомъ, не есть для насъ уже «личность» въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы сами являемся таковою и въ какомъ всякій другой человекъ противостоитъ намъ при дѣйствіи. Для созерцанія, напротивъ, сама личность становится вещью, изымаясь тѣмъ самымъ изъ социальныхъ связей, въ которыхъ мы находимся, сдѣланные съ другими личностями, при дѣйствіи. Постольку блага созерцанія можно назвать асоциальными, такъ что вторая получаемая нами основная группа благъ опредѣляется необходимо связанными другъ съ другомъ понятіями созерцанія, безличности, или вещиности и понятіемъ асоциальнаго момента. Тѣмъ самымъ мы опять-таки получаемъ исчерпывающее дѣленіе благъ, ибо невозможно представить себѣ, чтобы благо не было ни лицомъ, ни вещью, ни социальнымъ, ни асоциальнымъ.

Что дѣленіе это, даже независимо отъ своей полноты, весьма существенно для философіи, врядъ ли требуетъ доказательства. Раздѣленіе философіи на «теоретическую» и «практическую», проявляющееся въ противоположности созерцанія и дѣйственности, старо, такъ же, какъ и не ново дѣленіе предметовъ на вещи и лица. Однако, устанавливая между этими двумя принципами дѣленія необходимую связь, мы открываемъ еще нѣчто другое, что легко уяснить намъ слѣдующіе примѣры. Принимая во вниманіе указанныя предпосылки, ясно, что эстетическія и логическія цѣнности обнаруживаются на вещахъ, почему и должны быть объединены въ одну группу, тогда какъ этическихъ цѣнностей относятся очевидно къ другой группѣ, такъ какъ онѣ пребываютъ только на лицахъ или, въ крайнемъ случаѣ, лишь переносятся съ лицъ на вещи. Далѣе, къ искусству и наукѣ мы относимся созерцательно, на-

оборотъ, къ лицамъ, по крайней мѣрѣ поскольку они этичны, — всегда въ той или иной мѣрѣ дѣйственно. Это объединеніе логическихъ и эстетическихъ цѣнностей и отдѣленіе ихъ отъ этическихъ, въ противоположность которымъ онѣ обладаютъ чѣмъ-то общимъ, не только выводитъ насъ за предѣлы простого, столь обычнаго рядоположенія отдѣльныхъ цѣнностей и тѣмъ дѣлаетъ возможнымъ ихъ сверхъисторическую, на всѣ времена значимую классификацію, но оно необходимо должно обладать также большимъ значеніемъ для истолкованія единаго смысла жизни.

Наконецъ, съ этимъ раздѣленіемъ можно связать еще цѣлый рядъ другихъ, тоже очень извѣстныхъ философскихъ понятій. Мы отмѣтимъ здѣсь по крайней мѣрѣ еще одну такую противоположность, имѣющую рѣшающее значеніе при построеніи системы. Созерцаніе по существу своему направляется на всѣ мыслимыя содержанія переживанія. Тѣмъ самымъ понятіе той цѣлостности, къ которой оно можетъ быть примѣнено, по необходимости опредѣляется какъ неисчерпаемое, или безконечное многообразіе, откуда слѣдуетъ, что созерцаніе, чтобы придти къ концу, всегда будетъ стремиться къ объединенію въ смыслѣ упрощенія. Постольку мы можемъ говорить о монистической тенденціи свершенія. Напротивъ, если принять во вниманіе, что активное отношеніе направлено на лица, то не только получается совсѣмъ иное опредѣленіе понятія цѣлостности, но вообще становится невозможнымъ уже говорить о монистической тенденціи, какъ-то имѣли мы въ созерцательномъ отношеніи. Мировое цѣлое, на которое направлена наша дѣйственность, есть совокупность личностей, съ которыми мы связаны социальными узами, тамъ же, гдѣ рѣчь идетъ о лицахъ, какъ о благахъ, ихъ надлежитъ всегда разсматривать въ ихъ индивидуальномъ различіи и множественности. Поэтому въ активной, социальной и личной области стремленіе къ осуществленію цѣнностей должно необходимо носить п л ю р а л и с т и ч е с к і й характеръ. Что, подобно другимъ принципамъ дѣленія, и понятія монизмъ и плюрализмъ также составляютъ альтернативу, очевидно само собою. Такимъ образомъ нами достигнута классификація благъ, принципы которой не могутъ быть вовлечены въ потокъ историческаго развитія культурной жизни.

На другихъ аналогическхъ основаніяхъ дѣленія мы здѣсь не будемъ останавливаться. Для нашей цѣли намъ вполне достаточно приведенныхъ выше. Дѣйствительность историческихъ культурныхъ благъ можетъ съ ихъ помощью быть приведена въ систему, которая позволитъ связать главныя ея группы съ цѣнностной іерархіей трехъ ступеней свершенія, въ результатъ чего, какъ мы увидимъ, возникаетъ система шести областей, въ которой, съ одной стороны, находятъ себѣ мѣсто

всѣ имѣющіяся налицо блага, съ другой же стороны—остается также мѣсто для тѣхъ культурныхъ цѣнностей, которыя эвентуально могутъ быть осознаны нами въ теченіе дальнѣйшаго историческаго развитія.

IV. ШЕСТЬ ОБЛАСТЕЙ ЦѢННОСТЕЙ.

1. Чтобы укрѣпить нашу позицію, приложимъ нашу точку зрѣнія къ какой-нибудь особой области исторической культуры. Это мы имѣемъ право сдѣлать, не подвергая себя упреку въ несистематичности и произвольности. Философія должна, насколько возможно, быть научной. Поэтому прежде всего намъ слѣдуетъ стать на почву науки. Какъ же опредѣлить, слѣдуя изложеннымъ нами выше принципамъ дѣленія, ту область, въ которой мы тогда находимся? Прежде всего, очевидно, что научное отношеніе относится къ созерцанію, что наука не есть лицо, но вещь, и что ее должно причислить къ асоціальнымъ благамъ, ибо, какъ велико бы ни было ея значеніе для соціальной жизни, все же обнаруживающаяся на ней своеобразная цѣнность, истина, не можетъ въ своей чистотѣ опредѣляться какъ соціальная. Если что-нибудь истинно, то оно остается истиннымъ, независимо отъ того, существуетъ ли вообще какая-нибудь общественная группа или нѣтъ, тогда какъ этическія блага, бракъ, семья, государство, и т. д. не могутъ быть даже въ отвлеченіи выдѣлены изъ соціальной жизни, почему цѣнности ихъ и должны необходимо быть названы соціальными. Точно также ясно, къ какой группѣ благъ относится наука со стороны дѣленія по тремъ ступенямъ свершенія. Она направляется на все, что можетъ стать содержаніемъ нашего переживанія, стремясь къ его познанію. Тѣмъ самымъ она стоитъ предъ неисчерпаемымъ матеріаломъ, по отношенію къ которому ея монистическая тенденція никогда не сможетъ дойти до полного завершенія. Ее, слѣдовательно, надо отнести въ область безконечной цѣлостности, къ благамъ будущаго, гдѣ все достигнутое есть лишь приготовительная ступень къ тому, что еще не достигнуто и служить вѣчной цѣлью достиженія. Она остается сферой непреодолеаемаго напряженія, сферой безконечнаго вопроса, не дающаго ей успокоиться и толкающаго ее все дальше и дальше, вопроса, на который могутъ быть даны только предварительные отвѣты.

Этотъ недостатокъ свершенія проявляется характернымъ образомъ также и въ ея логическихъ основахъ. Ея монистической тенденціи противостоятъ два дуализма, относящіеся къ ея сущности и въ теоретической области не поддающіеся объединенію: противоположности формы и держанія и субъекта и объекта. Правда, лишь соединеніе фор-

мы съ матеріей даетъ намъ теоретическій «предметъ», но все же всякое научное высказываніе, на которомъ обнаруживается (haften) цѣнность истины, необходимо принимаетъ видъ сужденія, утверждающаго сопринадлежность формы и содержанія. Но въ сопринадлежности непремѣнно кроется двойственность, такъ какъ матерія и форма, именно для того, чтобы быть утвержденными въ своей сопринадлежности, по необходимости должны мыслиться какъ раздѣльные. Единство «понятія» только кажущееся, ибо понятіе содержитъ истину лишь постольку, поскольку оно по смыслу своему можетъ быть логически приравнено сужденію, т.-е. поскольку оно тоже выражаетъ сопринадлежность формы и содержанія. Аналогично обстоитъ дѣло и съ другимъ напряженіемъ—субъекта и объекта. И этотъ дуализмъ наука никогда не въ силахъ снять. Субъектъ всегда долженъ противостоять независимому отъ него объекту, разъ онъ вообще объективно познаетъ. Такимъ образомъ, и въ этомъ отношеніи теоретическое созерцаніе никогда не достигаетъ полнаго завершенія, но остается въ своеобразномъ отдаленіи отъ матеріала, который оно стремится постичь.

Мы не будемъ здѣсь останавливаться на вопросѣ, имѣются ли или мыслимы еще кромѣ науки другія области, принадлежащія къ этой созерцательной, безличной и асоціальной сторонѣ безконечной цѣлостности, или благъ будущаго. Нашей задачей было лишь—включить научную жизнь въ систему и понять ее какъ исторически данный примѣръ первой ступени свершенія. Исключительно такое же значеніе примѣровъ должны имѣть также и тѣ культурныя блага, которыя будутъ привлечены нами при дальнѣйшемъ развитіи системы.

2. Сначала покажемъ, что въ сферѣ созерцанія побуждаетъ къ выходу за предѣлы разсудочной (urteilende) науки. Достиженіе свершенія требуетъ снятія всякаго напряженія. Пока мы однако ограничимся здѣсь лишь отношеніемъ формы и содержанія. Можно вполне мыслить такой предметъ созерцанія, элементы котораго не разъединены даже какъ сопринадлежащие. Даже болѣе того: когда наше отношеніе къ объекту есть не сужденіе, а наглядное представленіе (Anschauung), тогда мы совершенно не знаемъ о томъ, что онъ состоитъ изъ формы и содержанія. Дуализмъ имѣетъ силу лишь для теоретической рефлексіи о немъ. Наглядно созерцающій субъектъ непосредственно «переживаетъ» единство, въ которомъ и сосредоточена цѣлостность. Всякая проблематика, все безпокойство вопроса, даже утвержденіе сопринадлежности исчезло. Такъ приходимъ мы къ благамъ, являющимъ иныя нежели логическія цѣнности, и реализація ихъ не встрѣчаетъ никакихъ преградъ, разъ только созерцаніе добровольно отказывается отъ овладѣнія цѣлостностью. Имъ за то достигается совершенная частичность.

Въ культурной жизни примѣромъ такой совершенной частичности служатъ произведенія искусства. Подобно наукѣ, и это благо, какую подчасъ существенную роль оно ни играло бы въ социальной жизни лицъ, относится не только къ созерцательной, но и къ безличной и асоциальной сферѣ, хотя, съ другой стороны, оно не выводитъ за предѣлы себя самого—въ будущее. Оно обладаетъ полнотою значенія въ каждый настоящій моментъ. Для многихъ то, что мы разумѣемъ подъ свершеніемъ, окажется даже прямо тождественнымъ съ эстетической цѣнностью. Художественная форма, направляясь на отдѣльно переживаемое содержаніе, настолько объединяетъ, собираетъ его, что тѣмъ самымъ выдѣляетъ его изъ всякой связи съ остальнымъ міромъ и, слѣдовательно, изъ всякаго прогрессирующаго развитія. Такъ произведеніе искусства поконится въ себѣ, какъ совершенная частичность. «Ausgestossen hat es jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit». (Удалены всѣ свидѣтели человѣческой немощи ¹⁾).

Пусть намъ не возражаютъ, что эстетическое сужденіе утверждаетъ принадлежность формы и содержанія. Сужденія всегда теоретичны. «Эстетическихъ сужденій», строго говоря, нѣтъ. То, что называется этимъ терминомъ, есть въ сущности теоретическое сужденіе объ эстетической цѣнности. Въ немъ форма и содержаніе, конечно, разведены, но тѣмъ самымъ именно мы покидаемъ сферу эстетическаго созерцанія. При теоретическомъ разсмотрѣніи и эстетическая цѣнность также принимаетъ видъ «нормы» и сопровождается напряженіемъ. Само эстетическое состояніе не знаетъ, однако, этого должествованія. Норма значить, но и безмолвствуетъ. Таковы различіе и систематическій порядокъ логическихъ и художественныхъ цѣнностей. И тѣ и другія относятся къ сферѣ созерцательнаго, безличнаго и асоциальнаго, но одни обнаруживаются на безконечной цѣлостности, другія на совершенной частичности.

3. Эта послѣдняя однако еще не завершаетъ собою созерцательнаго ряда. Встаетъ вопросъ, не пригодна ли также и третья его ступень для характеристики образованій исторической культуры. Въ искусствѣ дуализмъ формы и содержанія преодолевается, но въ немъ остается еще противоположность субъекта и объекта, ибо, только противопоставляя себѣ произведеніе искусства, какъ объектъ, мы имѣемъ къ нему чисто эстетическое отношеніе. Противоположность эта не нарушаетъ частичнаго совершенства (свершенія), потому что все дѣло лишь въ объектѣ, субъектъ же какъ бы совсѣмъ забывается. Если, однако, на высшей ступени созерцанія должна быть постигнута цѣлостность,

¹⁾ Стихъ изъ Шиллера «Идеалъ и жизнь». *Ред.*

то необходимо установленіе безусловнаго единства, единства во всёхъ отношеніяхъ, слѣдовательно, необходимо также поглощеніе конечнаго субъекта Всеединымъ.

Нерѣдко и въ самой наукѣ встрѣчаемъ мы увѣренность въ возможности для нея дойти до такого свершенія. Согласно этимъ ученіямъ, сущность міра открывается лишь интуиціи, а не разсудку. Впрочемъ такое «созерцаніе міра», какъ познаніе, проблематично. Гораздо существеннѣе въ нашей связи историческій фактъ одного вида религіи, при чемъ въ качествѣ примѣра мы можемъ взять послѣдовательную мистику, хотя бы буддизмъ. Мистика притязаетъ на созерцательное постиженіе міра въ его цѣлостности, при которомъ и субъектъ безостаточно поглощался бы Всеединымъ. Здѣсь снять всякій дуализмъ. Все есть Единный Богъ. Въ пантеизмѣ не только монизмъ получаетъ свое полное завершеніе, но въ этой области совершенной цѣлостности мы имѣемъ также чистѣйшее выраженіе безличнаго и асоціального характера цѣнностей. Индивидъ здѣсь ничто. Общеніе индивидовъ уже болѣе не обнаруживаетъ никакого отношенія одного къ другому. Я есмь ты. Ты еси я. Всякая множественность, а тѣмъ самымъ также и всякій соціальный моментъ, предполагающій по крайней мѣрѣ двухъ лицъ, исчезаетъ во Всеединомъ. «Міръ» отрицается. Есть только Богъ, и Онъ есть все.

Этимъ мы закончимъ наше установленіе трехъ принципиально различныхъ видовъ созерцанія, являемыхъ намъ исторической культурной жизнью. вмѣстѣ съ соотвѣтствующими благами и цѣнностями мы попытались ихъ включить, какъ ступени одинаго ряда, въ систему. Все остальное, поскольку оно не опредѣляется личными, соціальными и активными моментами, отъ которыхъ мы здѣсь еще должны отвѣститься, слѣдуетъ понимать какъ смѣшанную форму трехъ названныхъ типовъ. Даже болѣе того: этотъ рядъ логическихъ, эстетическихъ и мистическихъ цѣнностей не только охватываетъ съ собою всю фактически имѣющуюся налицо созерцательную, безличную и асоціальную жизнь, но вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ намъ также гарантію того, что и позднѣйшіе ея виды, которые эвентуально принесетъ съ собою дальнѣйшее культурное развитіе, смогутъ быть включены въ него, по крайней мѣрѣ, поскольку на нихъ обнаруживаются необходимыя цѣнности. Ибо невозможно представить себѣ еще иную область, которая съ точки зрѣнія тенденціи свершенія столь же отличалась бы отъ уже разсмотрѣнныхъ нами, какъ эти послѣднія различаются между собою.

Итакъ, мы можемъ теперь оставить эту сторону системы и обратиться къ личнымъ, соціальнымъ благамъ дѣйственной сферы. Правда, не всѣ философы признаютъ, что и здѣсь также имѣются цѣн-

ности, обладающія подлинной значимостью. Въ виду того, что сущность философіи — созерцаніе, многіе полагаютъ, что только въ самомъ созерцаніи можетъ быть обрѣтенъ философскій смыслъ жизни. Послѣдовательный мистикъ будетъ даже отрицать всякое значеніе за другими, не-мистическими видами созерцанія. Единственно цѣнными поэтому онъ будетъ признавать лишь блага вѣчности. Въ наукѣ же и искусствѣ онъ будетъ въ лучшемъ случаѣ видѣть лишь предварительныя ступени на пути, ведущемъ къ «зрѣнію» всеединого Бога. Здѣсь однако мы не можемъ считаться съ такого рода отношеніемъ къ отдѣльнымъ цѣностямъ. Это — дѣло міросозерцанія. Мы ищемъ возможно болѣе полную систему цѣнностей. Поэтому, чтобы придать ученію о міросозерцаніи наиболѣе широкую основу, мы должны, избѣгая всякой предвзятой точки зрѣнія, признать также и активную, личную и социальную сферу съ ея плюралистическимъ принципомъ.

4. Можно ли также и въ этой сферѣ найти для трехъ ступеней свершенія примѣры изъ исторической жизни? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы будемъ исходить изъ цѣнностей, которыя однѣ только, по видимому, еще и остаются съ точки зрѣнія четверного дѣленія культуры на научную, художественную, нравственную и религиозную жизнь. Этическихъ благъ до сихъ поръ не нашли еще своего мѣста въ системѣ. Къ какой области они принадлежатъ? Понятіе нравственной жизни опредѣлить гораздо труднѣе, чѣмъ понятіе науки или искусства, или мистической и пантеистической религіи. Всѣми признано пожалуй, будетъ только одно: что этическихъ благъ суть личности. При этомъ мы имѣемъ также полное право ограничиться ихъ дѣйствительностью, такъ какъ мы предположили, что этическая жизнь не есть созерцаніе. Мы говоримъ объ этикѣ лишь, поскольку она въ качествѣ «практической» философіи имѣетъ своимъ предметомъ дѣйствующаго человѣка. Что придаетъ, однако, дѣйственной личности специфически этическій характеръ? Попытка отвѣтить на этотъ вопросъ привела бы насъ къ цѣлому множеству проблемъ, не подлежащихъ здѣсь разрѣшенію. Если же мы все-таки хотимъ отнести нравственнымъ цѣностямъ мѣсто въ системѣ, то мы прежде всего должны выдѣлить область, во всякомъ случаѣ относящуюся къ этической сферѣ: сознающую долгъ волю «автономной» личности, добровольно подчиняющейся «закону». Быть можетъ, получающееся такимъ образомъ понятіе слишкомъ узко. Но имѣ во всякомъ случаѣ ограничена область, фактически существующая въ культурной жизни и обнаруживающая на себѣ цѣнности, которыя вполне включаются въ нашу систему.

Однако, мы все же не въ правѣ этимъ удовольствоваться. Получаемое нами такимъ образомъ понятіе цѣнности, сколь узкимъ бы оно

ни казалось, слишкомъ широко за то въ другомъ отношеніи. А именно, реализація всякаго блага можетъ принимать видъ долга, т.-е. люди науки и искусства, стремясь къ истинѣ ради истины, къ красотѣ ради красоты, точно также добровольно повинуются нормѣ и обладаютъ автономной волей. (Обстоятельство—имѣющее существенное значеніе для ученія о міросозерцаніи, но могущее быть обойденнымъ нами въ данной связи). Лишь специфически этическую волю надлежитъ намъ здѣсь подробнѣе опредѣлить. До сихъ поръ мы говорили только о личности и дѣйственности, оставляя совершенно въ сторонѣ социальный моментъ. Поэтому понятіе автономіи и казалось слишкомъ широкимъ: свободная воля можетъ направляться также и на асоциальные блага безличной, созерцательной жизни. Если же, наоборотъ, нравственность понимать, какъ социальную нравственность, памятуя, что сознаніе долга направляется не только на осуществленіе цѣнностей вообще, но на реализацію автономныхъ личностей въ социальной жизни, то мы придемъ тогда къ новой области благъ и цѣнностей, рѣзко ограничиваемой отъ уже рассмотрѣнныхъ. Ей и надлежитъ указать мѣсто въ системѣ.

Ubi homines sunt, modi sunt. Въ каждомъ союзѣ дѣйственныхъ личностей образуется нѣчто, что мы называемъ «нравами», т.-е. опредѣленные формы жизни, считающіяся обязательными для каждаго члена общества. Индивидъ оказывается ими социальнымъ. Поскольку рѣчь идетъ лишь объ инстинктивномъ слѣдованіи нравамъ, они еще лишены для насъ интереса. Напротивъ, когда человѣкъ, явно одобряя одни нравы и отвергая другіе, становится къ нимъ въ сознательное отношеніе, т.-е. когда онъ дѣлается самостоятельнымъ относительно общества, для того чтобы «свободно» рѣшать вопросъ о своихъ обязанностяхъ, тогда возникаетъ «нравственность», какъ автономное признаеніе долга въ социальной жизни. Это есть свойство воли, порождающее дѣйствія, обладающія значеніемъ для совместной жизни людей, при чемъ, разумѣется, воля можетъ носить также и антисоциальный характеръ, не становясь отъ того менѣе социальной. Благо, на которомъ обнаруживаются этическія цѣнности въ этомъ смыслѣ, есть всегда сама личность, во всей сложности ея социальной связанности, цѣнность же, въ силу которой она становится благомъ, есть свобода внутри общества или социальная автономія. Впрочемъ, въ области этическихъ благъ рѣчь идетъ, разумѣется, не только объ отдѣльныхъ личностяхъ, но также и объ общественныхъ союзахъ. Вся социальная жизнь должна быть разсматриваема здѣсь съ одной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія выработки ею свободныхъ, автономныхъ личностей. Исходя отсюда, этика должна затѣмъ понять въ ихъ этическомъ значеніи отдѣльные общественные союзы, какъ бракъ, семья, государство, нація, культурное человѣчество и т.-д.

Цѣнности, обнаруживающіяся на этихъ благахъ, мы будемъ называть социальнo-этичeскими во избѣжаніе упрека въ суженіи понятія этическаго. Для нашихъ цѣлей вполне достаточно достигаемаго такимъ образомъ ограниченія своеобразной области. Социально-этичeская тенденція стремится къ выработкѣ повсюду—какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни—свободныхъ личностей, индивидовъ, опредѣляемыхъ въ многообразіи своихъ дѣйствій автономной волей. Поэтому также всѣ социальныя учреждения въ сферѣ половой, хозяйственной, правовой, политической, національной жизни должны быть организованы такъ, чтобы они могли обезпечивать лицамъ автономію, т.-е. благодаря формѣ личной свободы, становиться благами, какъ бы многообразно ни было ихъ содержаніе.

Вопросъ, который въ интересѣ системы надлежитъ намъ поставить, гласитъ: можно ли въ социальнo-этичeской области достичь свершенія? Легко видѣть, что стремленіе къ цѣлостности и здѣсь ему противостоятъ. Правда, здѣсь рѣчь идетъ не объ оформленіи цѣлокупности содержанія переживанія, какъ въ теоретическомъ созерцаніи, но все же этичeски существенный міръ точно также безусловно неисчерпаемъ. Согласно плюралистическому принципу личнаго свершенія (совершенства) всѣ люди въ ихъ индивидуальности и особенности одинаково существенны для нравственности. Даже если предположить, что отдѣльный индивидъ въ состояніи достичь абсолютной автономіи, эта способность индивидуальнаго свершенія не опредѣляла бы еще собою всеобщей этичeской тенденціи свершенія. Существенной является связь личностей, но она, чтобы ограничиться пока только этимъ однимъ пунктомъ, постоянно осложняется рожденіемъ новыхъ людей, которыхъ надлежитъ воспитать къ автономіи. Непрерывно возникаютъ новыя сочетанія, порождающія новыя трудности съ точки зрѣнія социальной свободы. Поэтому совокупность отдѣльныхъ личностей такъ же, какъ и полнота социальныхъ учреждений, никогда не сможетъ стать этичeски совершенной въ смыслѣ обезпеченія ими каждому индивиду соответствующей его особенности социальной автономіи. Снятіе напряженія между бытіемъ и должествованіемъ здѣсь недостижимо. Поэтому и эти блага являются, подобно наукѣ, благами будущаго и относятся къ ступени безконечной цѣлостности.

Даже болѣе того: какъ въ теоретической области, мы можемъ и здѣсь показать, что напряженіе это выражаетъ сущность нравственной цѣнности. Если центральнымъ этичeскимъ благомъ является сознающая долгъ личность, то должествованіе и не должно изъ него исчезнуть. Безъ признанія нормы нѣтъ свободы въ смыслѣ автономіи, нѣтъ, слѣдовательно, также и социальной нравственности. Недостатокъ

въ свершеніи необходимо связанъ съ социально-этическимъ благомъ, въ силу кроющагося въ немъ антагонизма. Все должно быть нравственнымъ, и тѣмъ не менѣе мы лишь постольку нравственны, поскольку свобода достигнута еще не во всѣхъ отношеніяхъ. Долженствованіе долженствованія царствуетъ въ этой области безконечной цѣлостности на активной, личной и социальной сторонѣ системы благъ.

5. Тѣмъ самымъ мы не только достигаемъ включенія въ систему социально-этической жизни съ ея цѣнностями, но вмѣстѣ съ тѣмъ приходимъ къ выводу: тенденція свершенія побуждаетъ выйти также за предѣлы и этой сферы. Разумѣется, этическая область этимъ столь же мало принижается, какъ теоретическая—включеніемъ ея въ группу благъ будущаго. Наоборотъ, въ обоихъ случаяхъ идея неустанно прогрессирующаго безконечнаго развитія къ цѣлостности исполнена неоспоримаго величія. Но чтобы признавать это, отнюдь не требуется игнорировать ея границу, которая необходимо обнаружится со всей ясностью, какъ только мы вспомнимъ, что всякая личная жизнь дѣйствительно живетъ лишь въ настоящемъ, и что поэтому длительное тяготѣніе къ будущему, дѣлая ее проблематичной, угрожаетъ ея сокровеннѣйшей сущности. Она существуетъ всегда лишь для чего-то другого, но это другое точно такъ же никогда не можетъ быть осуществлено такъ, чтобы созрѣть до въ себѣ самой покоящейся жизни. Поскольку имѣется въ виду лишь работа надъсверхличными благами, сознание того, что мы находимся всецѣло въ услуженіи у будущаго, можетъ только возвышать насъ. Но если рѣчь идетъ о самой личности, то мысль, что все въ ея существованіи есть лишь предварительная ступень, становится невыносимой. Поэтому, въ совсѣмъ иномъ смыслѣ, нежели въ созерцательномъ ряду, здѣсь возникаетъ необходимость новой области, въ которой дѣйствительно достигается полное завершеніе и въ которой также и настоящая жизнь активнаго, социальнаго человѣка приобрѣтаетъ самостоятельное значеніе. Это опять приводитъ насъ къ новой ступени свершенія.

Чтобы обозначить эту область какимъ-нибудь именемъ, мы тщетно, однако, будемъ искать для нея подходящаго термина въ философіи, какъ она до сихъ поръ развивалась. Правда, многіе философы утверждали уже, что понятіе сознающей долгу воли не въ состояніи удовлетворительно истолковать смыслъ нашей жизни. Но отвѣтственность за это несправедливымъ образомъ возлагали на этику.

Однако, правильнѣе бы было, не трогая автономіи, какъ ея центрального понятія, тѣмъ рѣзче поставить вопросъ: возможно ли обойтись съ помощью однѣхъ только этическихъ цѣнностей при истолкованіи личнаго и активнаго существованія? Ограничиваться при этомъ

привлеченіемъ эстетическихъ и мистическихъ цѣнностей тоже нельзя, такъ какъ онѣ вѣдь лежатъ въ безличной и созерцательной сферѣ. Напротивъ, необходимо сознать, что существуютъ блага и цѣнности, не вмѣщающіяся въ обычныя философскія схемы. Разумѣется, можно все, что относится къ активной и личной жизни, называть «этическимъ», но врядъ ли это цѣлесообразно, ибо въ такомъ случаѣ одно слово будетъ обозначать два вида цѣнностей, не менѣе различающихся между собой, чѣмъ теоретическія и эстетическія цѣнности. Въ понятія мы во всякомъ случаѣ должны рѣзко отдѣлять блага личной жизни въ настоящемъ отъ специально-этическихъ благъ будущаго. Будучи совершенной частичностью, тихими островами высятся они надъ потокомъ безконечнаго культурнаго развитія, не дѣлаясь отъ того твореніями искусства и не вознося еще въ сферу трансцендентнаго и безвременнаго. Это рѣзко ограничиваетъ ихъ, оберегая отъ смѣшенія.

Но, быть можетъ, «совершенная жизнь» есть лишь простое построеніе, измышленное въ угоду принципамъ нашей системы и не подтверждающееся въ дѣйствительности? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не легко дать, принимая во вниманіе краткость нашего изложенія. Множество разнообразныхъ фактовъ подходятъ съ виду подъ понятіе совершенной личной жизни въ настоящемъ, но именно вслѣдствіе этого множества имъ такъ трудно дать единую характеристику. Мы не можемъ здѣсь пытаться сдѣлать это, тѣмъ болѣе, что насъ интересуетъ здѣсь лишь полнота системы цѣнностей. Поэтому мы ограничимся нѣсколькими примѣрами, цѣль которыхъ будетъ лишь показать, что здѣсь вообще кроются проблемы.

Возьмемъ социальное въ узкомъ смыслѣ. Здѣсь прежде всего мы наталкиваемся на многообразныя отношенія, развивающіяся внутри семьи. Конечно, отношенія мужа и жены, родителей и дѣтей опредѣляются также и долгомъ и находятся въ услуженіи у социально-этической свободы. Но имѣемъ ли мы основаніе оцѣнивать семейную жизнь только съ этой точки зрѣнія? Мы тогда никогда не поймемъ вполне значенія материнства и того, чѣмъ можетъ быть мать для своего ребенка. Материнство есть цѣнность, обладающая значеніемъ не только для будущаго развитія. Напротивъ, социальная связь, на которой она обнаруживается, носитъ вполне характеръ себѣ довлѣющей, въ себѣ покоящейся жизни въ настоящемъ. То же самое относится также ко всѣмъ тѣмъ отношеніямъ, которыя мы называемъ словами любовь, доброта, дружба, общительность, т.-е. ко всѣмъ тѣмъ благамъ, что играютъ такую большую роль въ частной и интимной жизни. Какое многообразіе цѣнностей возникаетъ здѣсь въ зависимости отъ того, идетъ ли рѣчь объ отношеніяхъ людей различнаго или одного и того же

пола, взрослыхъ къ взрослымъ, дѣтей къ дѣтямъ или взрослыхъ къ дѣтямъ, въ «домѣ» или внѣ дома. Все это совершенно заполняетъ живой, настоящей моментъ, не нуждаясь, чтобы стать значительнымъ, ни въ какомъ включеніи въ рядъ, и здѣсь именно въ большой своей части кроется смыслъ нашего личнаго, активнаго, социальнаго существованія. Наконецъ, и антисоціальное поведеніе приобретаетъ въ этой сферѣ громадное значеніе. Мы бѣжимъ всякаго «общества», чтобы «прійти къ самимъ себѣ», и мы тогда дѣйствительно можемъ оставаться совершенно одни въ тоскѣ и блаженствѣ (*Erfüllung*) или одни съ природой, «глядя въ глубокую грудь ея, какъ въ сердце друга». При этомъ также возникаетъ въ насъ великое богатство благъ въ зависимости отъ того, къ чему мы на родинѣ или на чужбинѣ вступаемъ въ отношеніе: къ живой природѣ звѣрей и растений или къ «мертвой» природѣ, напр., созерцая звѣздное небо, когда наше я «космически» расширяется. Всякому вѣдомы такіе часы одиночества съ ихъ въ себѣ покоящейся цѣнностью. Возможно ли значеніе ихъ втиснуть въ одну изъ обычныхъ схемъ? Быть можетъ, къ нимъ и примѣшиваются религіозные моменты, но они не исчерпываютъ ихъ существа. Точно такъ же врядъ ли удастся свести безъ остатка на разсмотрѣнные до сихъ поръ цѣнности и смыслъ, обнаруживающійся на болѣе обширныхъ социальныхъ союзахъ. Такъ, нація, поскольку она стоитъ въ связи съ политической жизнью, несомнѣнно, представляетъ собою социально-этическое благо, но вмѣстѣ съ тѣмъ значеніе ея выходитъ далеко за предѣлы государства. Коллективныя личности народовъ, подобно отдѣльнымъ индивидуальностямъ, суть блага, значеніе которыхъ не исчерпывается включеніемъ ихъ въ качества простыхъ ступеней въ потокъ историческаго развитія.

Не легко, правда, сказать, на чемъ это основывается. Говоря, что индивидуальная личная жизнь являетъ свой особый «стиль», свою въ себѣ покоящуюся «мелодію», свой ни съ чѣмъ несравнимый «ритмъ», что тѣмъ самымъ—она сполна оправдываетъ свое существованіе, отклоня всякій вопросъ о внѣшней его цѣли, мы, правда, часто имѣемъ въ виду именно то, что сейчасъ пытаемся опредѣлить. Но образы эти, которыми мы стараемся охарактеризовать свершеніе въ настоящемъ, заимствованы всѣ изъ эстетической сферы, а этого мы въ данной связи не должны дѣлать ибо, если обѣ ступени совершенной частичности и обнаруживаютъ несомнѣнно много родственныхъ чертъ (напр., въ томъ, что ихъ нормы безмолвствуютъ и осознаются какъ долженствованіе лишь теоретической рефлексіей), то все же необходимо рѣзко отдѣлять разсматриваемыя сейчасъ нами формы жизни отъ эстетическихъ формъ. Иначе мы придемъ къ понятію «прекрасной души» или къ родствен-

нымъ ему понятіямъ созерцательнаго эстетичизма, отъ смѣшенія съ которыми мы пуще всего желали бы оградиться. Не съ объективной гармоніей, положащей созерцаніе и отрѣшающей насъ отъ общественнаго воленія и дѣйствованія, но исключительно лишь съ цѣнностями личнаго, активнаго и соціальнаго существованія имѣемъ мы дѣло при отграниченіи совершенной жизни въ настоящемъ въ особую область. Съ большимъ правомъ, чѣмъ гдѣ бы то ни было, могли бы мы говорить о «цѣнностяхъ жизни» для того, чтобы какъ-нибудь назвать эту область совершенной частичности. Но не должно никогда забывать, что жизнь, какъ простая жизнь, цѣнностно безразлична, и что поэтому лучше избѣгать этого термина ¹⁾).

Уже теперь должно было бы стать яснымъ, что при истолкованіи смысла нашей жизни невозможно обойтись безъ цѣнностей, обнаруживающихся на совершенномъ настоящемъ личнаго существованія, и что поэтому онѣ по праву требуютъ себѣ мѣста въ системѣ. Если до сихъ поръ философія совершенно игнорировала или смѣшивала ихъ съ другими цѣнностями, то тому есть множество основаній. Отчасти въ этой сферѣ рѣчь идетъ о невидныхъ, повседневныхъ, тривиальныхъ вещахъ. Цѣнности ихъ до того самоочевидны, что не бросаются въ глаза. Количественно онѣ, правда, играютъ большую роль въ каждой человѣческой жизни, иныя изъ нихъ даже каждый день. Но быть можетъ, именно потому ихъ и не считаютъ достойными стать предметомъ философскаго изслѣдованія. Наука, искусство, религія—все это такъ сказать «великія» дѣла, проблемы нравственности тоже волнуютъ всѣхъ, такъ какъ долгъ съ его «ты долженъ» повелительно являетъ намъ серьезный ликъ жизни. Частичное же личное свершеніе въ настоящемъ съ его скромной тишиной кажется лишеннымъ всякаго величія, даже иногда всякой серьезности. Развѣ во всякомъ случаѣ нѣкоторые изъ упомянутыхъ выше благъ не слишкомъ ужъ обыденны и заурядны? Философія должна вознести насъ надъ повседневностью. Съ полнымъ правомъ держится она вдали отъ простаго свершенія въ настоящемъ.

Такъ многіе думаютъ, и все-таки совершенно неправильно при построеніи дѣйствительно всеобъемлющаго міросозерцанія ограничиваться тѣмъ, что опредѣляетъ смыслъ существованія святыхъ, нравственныхъ героевъ, политическихъ борцовъ и полководцевъ, гениевъ науки и искусства, вообще исключительныхъ людей. Средній человѣкъ также обращается къ философіи, которая поэтому не имѣетъ права

¹⁾ Срв. статью Риккерта «Цѣнности жизни и культурныя цѣнности» въ ежегодникъ «Логосъ» за 1912—13 г., кн. 1—2.

игнорировать то, что по количественному своему протяженію, часто даже главнымъ образомъ, наполняетъ смыслъ жизни.

Это игнорированіе рассматриваемыхъ нами благъ въ ихъ своеобразіи въ значительной мѣрѣ объясняется, вѣроятно, слѣдующимъ обстоятельствомъ, которое характеризуетъ собою вообще всю область личной, активной, социальной жизни и которое можно было бы назвать началомъ личной уніи. А именно, въ созерцательной, безличной и асоциальной сферѣ различныя цѣнности могутъ быть не только въ понятіи отдѣлены одна отъ другой, но онѣ также фактически обнаруживаются на различныхъ благахъ. Дѣйствительность, съ которой связанъ логическій смыслъ, рѣдко является также носителемъ эстетическихъ цѣнностей. Иначе обстоитъ дѣло здѣсь. Одна и та же личность является носителемъ различныхъ видовъ цѣнностей. Обстоятельство это, однако, не уничтожаетъ необходимости ихъ абстрактнаго раздѣленія. Напротивъ, желая уяснить себѣ смыслъ нашей жизни, мы должны именно строжайшимъ образомъ раздѣлять то, что фактически всегда тѣсно связано другъ съ другомъ, дабы не опустить различій. Лишь тогда сможемъ мы также оцѣнить въ ихъ значеніи конфликты, которые всегда смогутъ возникнуть между различными цѣнностными областями личной жизни, и которые въ особенности не заставляютъ себя долго ждать между этическими обязанностями и благами совершенной жизни въ настоящемъ.

Впрочемъ, мы не можемъ долѣе останавливаться на всѣхъ вопросахъ, сразу встающихъ здѣсь передъ нами. Нашей задачей было лишь показать, что мы имѣемъ здѣсь вообще дѣло съ своеобразными, не сводимыми на другія цѣнностями. Чтобы еще болѣе отгнѣнить принципиальную важность этой новой цѣнностной области, мы въ заключеніе остановимся еще на одномъ пунктѣ, въ известномъ отношеніи выводящемъ уже насъ за предѣлы чистыхъ благъ настоящаго и постольку обладающемъ значеніемъ также и для всего строя системы. Несомнѣнно, личный смыслъ однѣхъ человѣческихъ жизней опредѣляется болѣе благами будущаго и безконечной работой надъ ними, смыслъ другихъ жизней, напротивъ, благами настоящаго и ихъ свершеніемъ. При этомъ для непредвзятаго взора обстоятельство это несомнѣнно свяжется съ различіемъ половъ. Конечно, каждому человѣку, женщиѣ такъ же, какъ и мужчине, надо ставить социальнo-этическія требованія. Но все же врядъ ли кто будетъ отрицать, что, несмотря на возможные исключенія, мужчина по существу своему болѣе приспособленъ къ работѣ надъ будущимъ, въ особенности въ общественной жизни, женщина же по существу своему болѣе приспособлена къ работѣ надъ настоящей жизнью, какъ она протекаетъ въ тиши и сокровенности. Лишь односторонній моралистическій фанатизмъ, оперирующій исключительно съ понятіями

развитія и прогресса, можетъ видѣть въ этомъ приниженіе цѣнности женщины. Но если, исходя изъ тенденціи свершенія, мы поймемъ блага настоящаго въ ихъ принципиальномъ значеніи, поймемъ ихъ какъ необходимый элементъ, безъ котораго не можетъ обойтись полная, себѣ довлѣющая человѣческая жизнь, то тогда откроется возможность отвѣсти женскому началу въ его своеобразіи столь же высокое мѣсто въ совокупномъ смыслѣ существованія, какъ и мужскому, хотя и нельзя отрицать, что работа надъ исторически развивающейся общественной культурой и производится главнымъ образомъ мужчинами. Хотя бы «женственность», когда жизнь принимаетъ ея форму, и не сознавалась какъ долженствованіе, она все же представляетъ собою совершенно исключительную по значенію цѣнность въ области личныхъ благъ настоящаго. Это мнѣніе наше не слѣдуетъ смѣшивать съ часто встречающимися различеніями въ родѣ того, что значеніе женщины въ томъ, что она «есть», значеніе же мужчины въ томъ, что онъ «дѣлаетъ», что женщина стоитъ ближе къ природѣ, чѣмъ мужчина, что въ ней существенно состояніе, а не дѣятельность, что она болѣе субъективна и менѣе объективна и т. д., и т. д. Въ сферѣ личнаго свершенія, въ настоящемъ рѣчь также идетъ о дѣйствіяхъ, объ активности, даже объ объективной «культурной работѣ», по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что работа эта далеко выводитъ насъ за предѣлы простой природы, хотя, конечно, это — активность и культурная работа совершенно особаго рода, ибо дѣйствія эти не суть только ступени въ историческомъ развитіи, но, преодолевая исторію, они находятъ въ себѣ свое полное завершеніе.

Отсюда открывается для насъ также возможность оцѣнить значеніе половой любви для смысла жизни и опредѣлить ея мѣсто въ системѣ благъ. На ней обнаруживается своеобразная цѣнность свершенія. При этомъ, разумѣется, рѣчь идетъ не объ естественномъ влеченіи, ибо, какъ все только естественное, оно цѣнно-безразлично. Мы также совсѣмъ не входимъ въ разсмотрѣніе значенія любви для продолженія рода, такъ какъ съ этой точки зрѣнія она принижается до уровня средства для вышнихъ цѣлей и уже никогда не сможетъ быть понята въ своемъ своеобразіи, какъ благо въ настоящемъ. Точно такъ же мы совершенно отвлекаемся и отъ ея социальнo-этическаго значенія, такъ что не будемъ, напр., входить въ разсмотрѣніе отношенія ея къ формѣ брака. Въ сторонѣ оставляемъ мы также и, быть можетъ, при-сущую ей религіозную санкцію. Насъ интересуетъ сейчасъ лишь само индивидуализированное личное любовное отношеніе въ своей самодовлѣющей сущности, и при истолкованіи его большое значеніе приобретаетъ отношеніе между безконечной работой надъ будущимъ и свер-

шеніемъ въ настоящемъ. А именно, если оба они въ равной мѣрѣ являются элементами нашего осмысленнаго существованія, и если каждый изъ нихъ, разсматриваемый изолированно, представляетъ собою односторонность, тогда понятно, что мужчина, присужденный къ незавершаемой работѣ надъ будущимъ и часто отъ того глубоко страдающій, долженъ желать возможно тѣснѣйшаго чувственно-духовнаго жизненнаго общенія съ женщиной, могущей уже въ настоящемъ достигъ какъ своего собственнаго свершенія, такъ и свершенія своихъ дѣйствій, видя въ этомъ какъ бы восполненіе и завершеніе своего собственного существованія, безъ необходимости отказываться для этого отъ своего стремленія къ безконечной цѣлостности. И наоборотъ, женщина, ощущающая, быть можетъ, свою жизнь въ настоящемъ какъ нѣкоторую ограниченность, находитъ въ любви къ мужчине и къ его дѣлу освобожденіе отъ граней настоящаго, пріобщается къ перспективамъ будущаго, отнюдь не утрачивая отъ того завершеннаго въ настоящемъ характера своего существа. Такимъ путемъ (здѣсь только бѣгло намѣченнымъ) сможемъ мы также постичь значеніе извѣстныхъ словъ, что лишь мужчина и женщина вмѣстѣ составляютъ «полнаго» человѣка. Мы поймемъ тогда, что идеаль «человѣчности» сообразуется отнюдь не съ тѣмъ, что есть общаго у мужчины и женщины, какъ будто мужественность и женственность—простыя «оболочки» человѣка, но что свершенія должно искать въ соединеніи существенно-различнаго и черезъ различіе это взаимно сопряженнаго. Поскольку въ отношеніяхъ половъ, покоящихся на этой основѣ, намъ данъ синтезъ обѣихъ первыхъ ступеней личныхъ цѣнностей, постольку начало любви представляетъ собою высшую цѣнность совершенной личной жизни въ настоящемъ.

6. Вмѣстѣ съ тѣмъ мысль о синтезѣ ведетъ насъ дальше. Какъ на созерцательной сторонѣ, и здѣсь такъ же предъ нами открывается перспектива третьей ступени, объединяющей въ себѣ преимущества первыхъ безъ ихъ недостатковъ. При этомъ ясно, что «земная» любовь ихъ не выражаетъ, хотя она и объединяетъ настоящее съ будущимъ. На ней лежитъ клеймо конечности и частичности, и потому съ точки зрѣнія іерархіи ступеней свершенія она до тѣхъ поръ будетъ представляться проблематичной, пока намъ не удастся связать ее съ высшимъ благомъ и его абсолютной цѣнностью. Очевидно, въ еще большей степени это можно сказать и о другихъ благахъ совершенной жизни въ настоящемъ: всѣмъ имъ недостаетъ необходимой связи съ цѣлокупностью личной вселенной. А это приводитъ насъ къ проблемѣ совершенной цѣлостности въ дѣйственномъ и личномъ ряду системы цѣнностей. Какъ должно мыслить заключительную ступень личнаго ряда? Это—последній вопросъ, на который намъ надлежитъ еще отвѣтить.

Сравненіе со ступенями созерцанія дастъ намъ этотъ отвѣтъ. Тамъ монистическая тенденція свершенія пробивалась къ Всеединому сначала чрезъ дуализмъ формы и содержанія, затѣмъ—субъекта и объекта. И здѣсь также совершенная частичность разрѣшала напряженія автономнаго этического долженствованія. Но множественность индивидуальной жизни должна была отъ этого лишь возрасти. Каждый индивидъ находитъ частичное свершеніе въ своемъ особомъ родѣ. Мы находимся въ области плюрализма и должны въ ней оставаться. Поэтому и на высшей ступени совершенная цѣлостность не должна превращаться въ единое «цѣлое», отмѣняющее полноту личной жизни—подобно божеству пантеизма. Напротивъ, послѣдняя ступень являетъ здѣсь необходимо двѣ стороны. Во-первыхъ, здѣсь до того не можетъ идти рѣчи о поглощеніи субъекта объектомъ, что, напротивъ, надлежитъ построить идеаль абсолютнаго субъектнаго свершенія, т.-е. идеаль абсолютно совершеннаго субъекта: на мѣсто пантеизма становится вѣра въ личнаго Бога. Но кромѣ того, на ряду съ нимъ необходимо должна также оставаться совершенно нетронутой множественность отдѣльныхъ лицъ или «душъ». Итакъ второй разъ уже приходимъ мы въ системѣ къ религіи, и это вполнѣ понятно и необходимо, ибо раньше мы могли отвести въ ней мѣсто лишь пантеизму. Теперь очередь за другими религіозными цѣнностями. Если, завершая созерцательный, безличный и асоціальный рядъ, вѣра въ силу монистической тенденціи необходимо тяготѣла къ отрицанію міра, то здѣсь, гдѣ должна достигъ свершенія личная жизнь многихъ индивидовъ, рѣчь можетъ идти только объ утвержденіи полноты личной и соціальной дѣйственности. Во всякомъ случаѣ Богъ и «міръ» здѣсь не совпадаютъ и по необходимости остаются различными, какъ бы ни было тѣсно ихъ соединеніе. Отношеніе къ Божеству, какъ къ совершенной цѣлостной личности, правда, освобождаетъ конечное существованіе субъектовъ отъ несовершенствъ, но не въ силахъ его мистически уничтожить. Напротивъ, чрезъ личное приобщеніе Трансцендентному и Вѣчному Лицу, любимому нами и, какъ мы вѣримъ, любящему насъ, должны мы возвысить нашу личную жизнь въ ея индивидуальной полнотѣ. Только такимъ образомъ плюралистическая тенденція получаетъ свое завершеніе. Эта религія поддерживаетъ и укрѣпляетъ жизнь въ настоящемъ и будущемъ, сообщая ей цѣнность, которую ея собственная частичная сила ей не въ состояніи дать. Вѣчное вносится во временное, божественное—въ человѣческое, абсолютное въ относительное, совершенное въ незавершаемое и конечное, цѣлостность лица—въ частичность, благодаря чему сообщается также смыслъ тому, что до сихъ поръ могло въ личной жизни казаться несовершеннымъ или даже прямо противнымъ всякому смыслу.

Сказаннаго достаточно для выясненія принципа. Разумѣется, въ одномъ міросозерцаніи не могутъ уживаться вмѣстѣ два вида религиозныхъ цѣнностей. Мы развертываемъ здѣсь возможно полнѣе различныя цѣнности въ ихъ систематическомъ порядкѣ, и въ этой связи насъ не интересуетъ проблема того, какъ возможно единое истолкованіе религиозной жизни. Еще менѣе задаемся мы вопросомъ объ «истинности» той или иной религіи, но просто лишь констатируемъ фактъ, что личный Богъ теизма и полнота дѣйственныхъ душъ точно такъ же умѣщаются въ нашей схемѣ, какъ раньше—въ созерцательномъ ряду—нашли въ ней мѣсто мистика и пантеизмъ. Полученной нами совершенной цѣлостности объекта должна здѣсь соответствовать совершенная цѣлостность субъекта, и если тамъ вся лично-индивидуальная, дѣйственная и социальная жизнь исчезала въ блаженной ничетѣ монизма, то здѣсь напротивъ богатство ея плюралистически утверждается въ вѣчномъ. Будучи личностями, всѣ индивиды стоятъ въ личномъ отношеніи къ личному Божеству, объединяая такимъ образомъ свою индивидуальную частичность съ совершенной цѣлостностью. Въ качествѣ индивидовъ они дѣйственно причастны «Царству Божию на землѣ», почему и могутъ стать болѣе чѣмъ конечными индивидами. Наконецъ, также и социальный моментъ является вознесеннымъ за предѣлы сферы преходящаго. Вѣдь въ этой религіи полноты (Religion der Fülle) Божество противостоитъ каждому Я какъ особое Ты, съ которымъ индивидъ находится въ тѣснѣйшемъ и сознаваемомъ общеніи. Божественная любовь вбираетъ въ себя земную и даетъ ей высшее освященіе. Во всѣхъ отношеніяхъ—въ личномъ, дѣйственномъ и социальномъ, можетъ вѣрующій надѣяться на освобожденіе отъ проклятія конечности.

Сказаннымъ достаточно характеризуется эта область, носящая, подобно послѣдней ступени созерцанія, религиозный характеръ, но тѣмъ не менѣе обнимающая цѣнности принципиально иного рода. Если въ заключеніе мы спросимъ, каково ея отношеніе къ дѣйствительной культурной жизни, то среди историческихъ религій мы, пожалуй, не найдемъ ни одной, которая бы вполнѣ покрывалась этимъ идеаломъ личнаго совершенства. Впрочемъ, для нашей систематической связи обстоятельство это не имѣетъ значенія. Достаточно того, что нѣкоторыя изъ самыхъ существенныхъ чертъ, выведенныхъ нами схематически, нашли свое выраженіе также и въ фактически существующей религиозной жизни, напр., въ христіанствѣ. Но даже не только въ христіанствѣ: повсюду, гдѣ жива вѣра въ личнаго Бога, на ряду съ которымъ множественность индивидуальныхъ душъ сохраняетъ свою самостоятельность, обнаруживается принципиальная противоположность этой вѣры всякому монизму и пантеизму. Впрочемъ, въ историческихъ религіяхъ

слѣдуетъ скорѣе видѣть смѣшанныя образованія, въ которыхъ рядомъ встрѣчаются элементы обоихъ типовъ. Напримѣръ, такой смѣшанной формой является, несомнѣнно, христiанская мистика, объединяющая личныя цѣнности социальной дѣйственности съ пантеистическими идеалами асоциального созерцанія. Впрочемъ, задачей нашей является не столько классификація исторической культурной жизни съ ея отгѣнками и переходами, сколько установленіе іерархіи благъ соотвѣтственно принципиальнымъ различіямъ обнаруживающихся на нихъ цѣнностей.

V. НАУКА И МИРОСОЗЕРЦАНІЕ.

Мы можемъ поэтому теперь закончить наше разсмотрѣніе системы. Она охватываетъ шесть родовъ цѣнностей, выступающихъ съ притязаніемъ на значимость и, слѣдовательно, содержащихъ въ себѣ философскія проблемы. Мы не только поняли необходимость философскихъ дисциплинъ логики, эстетики и двухъ видовъ философіи религіи, но установили е необходимость построенія новой, до сихъ поръ еще не существовавшей части системы—философіи совершенной личной жизни въ настоящемъ. Такимъ же точно образомъ и новыя блага, которыя, быть можетъ, явятъ намъ будущее развитіе, должны будутъ найтн свое мѣсто въ системѣ. Постольку система открыта и вмѣстѣ съ тѣмъ все же система. Главное же: мы имѣемъ теперь не простое рядоположеніе отдѣльныхъ областей, но ихъ іерархію въ двухъ рядахъ, состоящихъ каждый изъ трехъ ступеней, такъ что въ принципѣ становится возможнымъ поставить вопросъ объ единомъ смыслѣ нашего существованія.

Однако, съ другой стороны необходимо столь же опредѣленно заявить: о рѣшеніи проблемъ міросозерцанія эта система цѣнностей намъ еще ничего не говоритъ. Подъ іерархіей мы всегда разумѣли лишь чисто формальное отношеніе. Какое изъ благъ имѣетъ значеніе высшаго или центрального, изъ какой области надо исходить, чтобы пройти къ единству міросозерцанія, и какъ по содержанію своему опредѣляется порядокъ цѣнностей ступеней,—все это во всѣхъ отношеніяхъ остается еще нерѣшеннымъ. Чему принадлежитъ примать: личному или вещественному ряду? Гдѣ истина: въ монизмѣ или плюрализмѣ? Должно ли «міръ» принимать или отвергать? Мы не имѣемъ даже права утверждать, что абсолютныя цѣнности необходимо должны лежать или въ послѣдней ступени созерцанія или въ послѣдней ступени дѣйственности, ибо вполне возможно, что обѣ эти области равноцѣнны другъ другу, или даже, наконецъ, вся сфера совершенной цѣ-

лостности можетъ быть объявлена, вслѣдствіе своего трансцендентнаго характера, проблематической. Въ такомъ случаѣ какъ теизмъ, такъ и пантеизмъ, оба окажутся отвергнутыми, но тогда взаимоотношеніе благъ будущаго и благъ настоящаго въ обоихъ рядахъ, личномъ и безличномъ, станетъ уже совсѣмъ спорнымъ, и неизвѣстно будетъ, на чемъ должно болѣе ориентировать міросозерцаніе: на наукѣ или искусствѣ, на нравственности или на личномъ свершеніи въ настоящемъ. Какой идеализмъ истиннѣе: логическій или эстетическій, этический или «эротическій», какъ его можно было бы назвать по имени высшаго начала личныхъ благъ настоящаго? Или, быть можетъ, всѣ эти точки зрѣнія въ отдѣльности односторонни и недостаточны? Все это пока представляется одинаково возможнымъ, и мы отнюдь не собираемся даже хотя бы только намѣтить здѣсь желаемое рѣшеніе. Неизвѣстно еще даже, въ состояніи ли вообще философія, какъ чистая наука, отвѣтить на эти вопросы. Весьма вѣроятно, что она должна удовольствоваться лишь развитіемъ на основѣ системы цѣнностей различныхъ возможныхъ формъ внутренне послѣдовательнаго истолкованія жизненнаго смысла и предоставить уже отдѣльному индивиду выбрать то міросозерцаніе, которое болѣе всего подходитъ къ его личному сверхнаучному своеобразію. Во всякомъ случаѣ все это не касается уже самой системы цѣнностей и потому должно быть оставлено здѣсь безъ разсмотрѣнія.

Зато намъ предстоитъ еще разсмотрѣть здѣсь другую проблему, касающуюся характера философіи, какъ науки. Допустимъ, что намъ удалось отвѣтить на всѣ вышеупомянутые вопросы, построивъ достаточно широкое и объемлющее міросозерцаніе. Тогда возникнетъ еще одинъ вопросъ, относящійся уже къ системѣ благъ. А именно ученіе о міросозерцаніи до сихъ поръ еще не нашло въ ней своего мѣста. Подъ конецъ философія должна включить въ систему также и самое себя. Желая, конечно, быть наукой, она повидимому относится къ первой цѣлностной области, но изъ нашихъ разсужденій можно вывести заключеніе, что задача ея въ такомъ случаѣ должна ограничиться указанной формальной классификаціей цѣнностей. Причины тому ясны. Единое и матеріальное (а не только формальное) истолкованіе смысла жизни уже не имѣетъ болѣе характера открытой системы, ибо послѣдній покаялся на томъ, что цѣлностныя области были опредѣлены только формально. Если, чтобы получить міросозерцаніе, мы наполнимъ наши схемы какимъ-нибудь содержаніемъ, то тѣмъ самымъ мы замкнемъ систему. А это снова возвращаетъ насъ къ проблемѣ, изъ которой мы вышли, при чемъ трудность ея оказывается даже только возросшей. Мы познали науку, какъ благо будущаго. Такимъ образомъ замкнутое міросозерцаніе на научной основѣ предста-

вляется крайне проблематичнымъ. Даже болѣе того. Замкнутость означаетъ на нашемъ языкѣ одно и то же, что завершенность или свершенность, поэтому ученіе о міросозерцаніи необходимо должно быть помѣщено въ иную сферу, нежели наука. Разумѣется, оно остается созерцаніемъ. Но такъ какъ фактъ существованія многихъ системъ отклоняетъ мысль о совершенной цѣлостности, то міросозерцанія должны быть уподоблены созданіямъ искусства съ ихъ совершенной частичностью. И дѣйствительно, таково широко распространенное мнѣніе, и наша система цѣнностей даетъ ему вполне понятное объясненіе.

Но даже будучи замкнутой системой, философія все же не есть искусство. Напротивъ, она сплошь, т.-е. отнюдь не только въ своей основѣ, остается наукой, и именно наша классификація благъ показываетъ это. Мы не должны забывать, что цѣнностныя области по объему своему шире тѣхъ примѣровъ, которые мы выше привели для ихъ иллюстраціи, и что поэтому ихъ нельзя безъ оговорокъ называть по именамъ этихъ послѣднихъ. Но тогда становится возможнымъ расширить понятіе науки. Сказанное нами до сихъ поръ относится къ совокупности частныхъ наукъ и для нихъ остается также и впредь полнымъ значеніе: познаніе цѣлостной дѣйствительности есть въ безконечной дали лежащая цѣль. Та нерѣдко постулируемая «гипотетическая» метафизика, задача которой—предвосхищать работу частныхъ дисциплинъ, чтобы заполнить остающіеся еще пробѣлы въ специальныхъ наукахъ, является совершенно проблематическимъ предпріятіемъ. Но въ философіи, какъ ученіи о міросозерцаніи, и не идетъ рѣчь о познаніи дѣйствительности. Задача ея истолковать смыслъ жизни, въ томъ числѣ и смыслъ познанія дѣйствительности, и именно на этомъ частномъ примѣрѣ особенно легко уяснить себѣ общій принципъ, которымъ въ отношеніи замкнутости философія отличается отъ специальныхъ наукъ. Въ качествѣ логики она необходимо рефлектируетъ на послѣднія цѣли теоріи. Такъ заступаетъ она мѣсто метафизики, при чемъ, стремясь уяснить смыслъ жизни, она никогда не сможетъ удовлетвориться предварительнымъ, въ особенности же при попыткѣ единаго истолкованія всего совокупнаго смысла человѣческаго бытія. Отсюда понятно, почему специальныя науки всегда могутъ ждать будущаго, философія же необходимо должна искать завершенія, хотя бы это даже было только частичное завершеніе. Въ особенности философія свершенія необходимо приводитъ къ требованію завершенности. Но обстоятельство это, ставя ее лишь въ противоположность къ частнымъ наукамъ, не уничтожаетъ тѣмъ самымъ ея научнаго характера. Философія не только созерцательна, но, поскольку она принимаетъ форму сужде-

ній и повягій, она носить также теоретическій отпечатокъ, почему и должна быть названа наукой. Нѣтъ никакого основанія объявлять методъ спеціальныхъ наукъ единственно научнымъ.

Въ отдѣленіи ученія о міросозерцаніи отъ науки правильнымъ по этому является лишь одно: философія, необходимо спрашивающая о послѣднихъ цѣляхъ, тѣмъ самымъ лишаетъ себя въ извѣстномъ смыслѣ участія въ безконечномъ ряду развитія, т. е. она отказывается отъ безконечной цѣлостности и, желая достигъ необходимой для нея завершенности, или свершенности, она сама добровольно выбираетъ себѣ частичность, сознавая, что, вслѣдствіе неисчерпаемости и безконечности матеріала, сущность теоретическаго созерцанія исключаетъ для занимающагося наукой конечнаго временнаго субъекта возможность дѣйствительнаго соединенія свершенности съ подлинной цѣлостностью. Поэтому также ее можно опредѣлить какъ такую научную дѣятельность, задача которой—обрѣсти въ потокѣ неустанно движущагося развитія недвижную точку, остановиться, для того чтобы, оглядѣвшись назадъ на пройденный путь, осознать значеніе для жизненнаго смысла всего до сихъ поръ достигнутаго. Правда, для этого необходимо не бояться истины и, что одно и то же, не бояться также заблужденія, а кромѣ того съ этимъ связано также добровольное самоограниченіе, отреченіе въ отношеніи будущаго. Но и то и другое, мужество и отреченіе, находятъ свое оправданіе въ томъ, что теоретическое созерцаніе, ставя себѣ высшія цѣли и вопрошая о послѣднемъ (о завершеніи), нуждается въ такихъ недвижныхъ точкахъ свершенія.

Но отказъ отъ безконечной цѣлостности не принижаетъ ли ученіе о міросозерцаніи какъ науку? Никкимъ образомъ, ибо это частичность и отреченіе совсѣмъ особаго рода. А именно, ими отнюдь не упраздняется включеніе въ ходъ развитія науки, какъ блага будущаго. Можно даже сказать, что изъ сущности философіи, какъ ученія о міросозерцаніи, вытекаетъ необходимость развитія ея въ замкнутыхъ системахъ, т. е. въ формахъ завершенной частичности, но именно развитія, и притомъ развитія безконечнаго. Казалось бы, зрѣлище исторіи философіи дѣлаетъ проблематичнымъ всякое окончательное завершеніе и понуждаетъ къ ревизіи. И все таки вмѣстѣ съ тѣмъ оно внушаетъ мужество систематику. Прошлое философіи подобно не кладбищу, гдѣ однѣ только могилы, какъ это сперва казалось. Правда, тѣ элементы познанія дѣйствительности, которые содержатся въ философскихъ системахъ прежнихъ временъ, въ значительной своей части устарѣли и имѣютъ еще только чисто «историческій» интересъ. Но тѣ мыслители, которые ставили вопросъ о смыслѣ жизни и выразили его въ законченной системѣ,—именно эти мыслители менѣе всего могутъ быть причислены къ мер-

тведамъ. Предъ пными изъ нихъ совершенно безсильно время, и тѣмъ болѣе безсильно, чѣмъ опредѣленнѣе искали они послѣднихъ цѣлей человѣческаго существованія, чѣмъ болѣе стремились они завершить, закончить свою систему. Именно конечный характеръ ихъ частичности, который кажется сначала ведущимъ къ смерти, обезпечиваетъ имъ безсмертіе. Они могли завершить свою систему,—въ этомъ ихъ величіе. Потому то они и поднимаются высоко надъ потокомъ безконечнаго историческаго развитія, посылая намъ свой свѣтъ изъ тьмы временъ.

Все это еще рѣзче выясняетъ намъ своеобразный характеръ научной формы ученія о міросозерцаніи. Совершенная частичность замкнутой системы въ концѣ концовъ находится все же въ услуженіи у безконечной цѣлостности и постольку является причастной ея достоинству. Конечно, философъ попадаетъ въ совершенно особое положеніе. Онъ знаетъ, что рано или поздно развитіе перешагнетъ черезъ систему, которую онъ сейчасъ возводитъ. Но его прельщаетъ задача удержать хоть то, чѣмъ онъ сейчасъ владѣетъ, дабы не сгнуться въ потокѣ развитія. И онъ имѣетъ на это право, если только онъ дѣйствительно убѣжденъ въ томъ, что мысль его болѣе объемлюща и болѣе едина, чѣмъ мысль его предшественниковъ. Говоря словами Фихте: онъ вступилъ въ ихъ наслѣдіе и строить себѣ «домъ», чтобы жить въ немъ. Вѣдь рано или поздно всѣ мы, какъ временныя существа, должны прійти къ какому-нибудь концу. Если мы и въ наукѣ рѣшаемся искать такого конца и философствуемъ въ увѣренности, что совершенный плодъ нашихъ индивидуальныхъ и частичныхъ усилій есть вмѣстѣ съ тѣмъ необходимая ступень въ безконечномъ цѣломъ сверхъиндивидуальнаго процесса развитія, то, возвращаясь къ нашей системѣ цѣнностей, мы, очевидно, стоимъ тогда посрединѣ между безконечной цѣлостностью и совершенной частичностью, между благами будущаго и благами настоящаго, и нѣтъ никакихъ основаній отрицать возможность нахождения въ этомъ мѣстѣ системы науки, стремящейся быть чѣмъ-то большимъ простаго спеціальнаго изслѣдованія.

Опредѣленіе этого мѣста обладаетъ тѣмъ большимъ систематическимъ значеніемъ, что вѣдь и въ личномъ, дѣйственномъ и социальномъ ряду системы мы получили благо, посредствующее между первой и второй ступенью свершенія. Теперь только система получаетъ вполне симметрической видъ. Тамъ дѣйствительная, личная любовь мѣжчины къ женщинѣ обезпечивала причастность его, какъ существа будущаго, совершенной жизни въ настоящемъ, открывала ему возможность въ неустанномъ стремленіи къ дальнему достигъ все же частичнаго свершенія. Здѣсь созерцательная, безличная любовь къ знанію, философія въ подлинномъ значеніи слова, объединяетъ свершеніе въ настоящемъ съ

перспективами будущаго. Философскій эросъ, какъ тоска по свершенію, не долженъ отказываться отъ блаженства достиженія. Онъ не удовлетворяется безконечнымъ, хотя и знаетъ, что всякая рѣчь о совершенномъ будетъ только «косноязычнымъ лепетомъ» (Stammeln). Постигая такимъ образомъ самое себя во всемъ своеобразіи своего научнаго характера, философія кладетъ послѣдній камень въ зданіе системы цѣнностей, завершая его въ формальномъ отношеніи. На основѣ его она можетъ затѣмъ надѣяться прійти къ міросозерцанію, соединяющему единство точки зрѣнія съ широтой кругозора. Въ этой «волѣ къ системѣ», быть можетъ, кроется великая нескромность, но въ царствѣ теоретическаго созерцанія нѣтъ мѣста „моральнымъ“ критеріямъ.

ФИЛОСОФІЯ И ПСИХОЛОГІЯ.

Статья Пауля Наторпа (Марбургъ).

Что по вопросу объ отношеніи между философией и психологией не существуетъ единомыслия, не представляетъ, конечно, ничего удивительнаго, если вспомнить, что и сами понятія, какъ той, такъ и другой, все еще въ высшей степени спорны. Что представляютъ собой мои понятія о философии и психологии и какъ въ зависимости отъ этого складываются для меня отношенія между ними, я имѣлъ случай неоднократно высказывать раньше; не сумѣю я обойти этого молчаніемъ и въ настоящей статьѣ; чтобы не ограничиться, однако, однимъ только повтореніемъ и чтобы, по мѣрѣ возможности, способствовать въ то же время взаимному пониманію, я хотѣлъ бы попытаться въ дальнѣйшемъ, руководствуясь строгимъ принципомъ подраздѣленія, полностью перечислить всевозможныя пониманія понятія философии, съ одной стороны, и понятія психологии—съ другой, а затѣмъ, прослѣдить, что изъ всѣхъ этихъ различныхъ принципиально возможныхъ опредѣленій по необходимости вытекаетъ для вопроса о взаимоотношеніяхъ между той и другой. Если такимъ путемъ мы и не разрѣшимъ нашего вопроса окончательно и еще оставимъ мѣсто для выбора между нѣсколькими возможностями, то все же мы этимъ достигнемъ того, что въ данномъ случаѣ является единственно важнымъ, а именно: выясненія самой постановки вопроса.

Переходя въ первую очередь къ понятію философии, мы замѣчаемъ, что, по крайней мѣрѣ, въ одномъ пунктѣ все разногласіе исчезаютъ: все согласны, что задача ея заключается въ сведеніи какимъ бы то ни было образомъ всей цѣлостности доступнаго намъ познанія къ одному единству. Но единство это не дано, а лишь должно быть найдено; естественно поэтому предположить, какъ это обыкновенно и предполагается, что задача философии, во всякомъ случаѣ, состоитъ въ теоретическомъ построеніи, конструкціи, при чемъ построеніе это мыслится различно; прежде всего, какъ построеніе опытное, а затѣмъ—и какъ сверхъопытное.

Но опытъ, какъ наука есть, въ сущности, не что иное, какъ сведеніе даннаго къ единству, т.-е. онъ представляетъ собою теоретическое построеніе. Что же, въ такомъ случаѣ, отличаетъ философію, если и она является теоретическимъ и притомъ, возможно, еще и эмпирическимъ построеніемъ, отъ опыта въ научномъ смыслѣ? Очевидно, то, что философія стремится обнять не только какую-нибудь отдѣльную доступную опыту область, а всю сферу опыта въ его цѣломъ, чтобы такимъ путемъ представить его, поскольку это вообще возможно, въ теоретическомъ единствѣ; т.-е., другими словами, философія стремится, если это возможно, постичь не столько произвольно отмежеванныя относительно единства, сколько — послѣднее, абсолютное единство всѣхъ относительныхъ единствъ подвластной опыту сферы. Мы сказали: если это возможно; правильнѣе было бы, быть можетъ, сказать: если бы такая возможность вообще была правдоподобна, ибо трудно себѣ представить, чтобы можно было, не отрываясь отъ эмпирической почвы, постичь абсолютное единство всего доступнаго опыту; хотя, несомнѣнно, что многими, желающими во что бы то ни стало философствовать на почвѣ эмпириі, смутно руководить именно такое представленіе. Такимъ образомъ, при такомъ пониманіи философскаго единства, очевидно, можетъ имѣться въ виду только единство, которое и само въ свою очередь относительно, хотя оно и представляетъ собой относительно наивысшее, наиболѣе всеобъемлющее и наиболѣе сконцентрированное изъ всѣхъ частныхъ единствъ.

Однако, и съ такой весьма важной оговоркой выраженное въ этомъ понятіи требованіе все же остается крайне рискованнымъ. Вѣдь все, что достижимо съ соблюденіемъ полной строгости эмпирическихъ методовъ, заключено въ предѣлы отдѣльныхъ опытныхъ наукъ. Тѣмъ не менѣе, пожалуй, и возможно, пользуясь приемами, не отличающимися въ принципѣ отъ приемовъ эмпирическаго изслѣдованія и лишь освобожденными отъ нѣкоторыхъ особенно строгихъ требованій эмпирической методики, достигъ такихъ положеній относительно возможнаго всеохватывающаго единства познанія, которыя, въ силу особаго характера ихъ обоснованія, конечно, не сумѣютъ притязать на полное научное признаніе, но которыя все же дадутъ возможность, опираясь на достовѣрнѣйшіе и самые основные результаты всего опыта въ его цѣлостности, заглянуть, благодаря болѣе свободному и смѣлому примѣненію гипотезы, въ направленіи, уже предуказанномъ самимъ опытомъ, за его предѣлы и такимъ путемъ, безъ того, чтобы порывать съ основоположеніями эмпиризма, все же сумѣютъ удовлетворить, хотя и не безусловно, стремленіе къ послѣднему завершенію. Такъ, именно, насколько можно судить, и понимаются задачи философіи большинствомъ того рода эмпириковъ, кото-

рые иногда не прочь и пофилософствовать; но часто такъ разсуждаютъ и люди, по долгу службы посвящающіе себя философіи, и которые, благодаря этому, желали бы слыть настоящими философами.

Этому пониманію философіи, какъ гипотетическаго построенія, если и не абсолютнаго, то, по крайней мѣрѣ, относительно наивысшаго единства познанія на основѣ отдѣльныхъ эмпирическихъ наукъ и при посредствѣ приемовъ, принципиально отъ приемовъ этихъ наукъ не отличающихся, противостоитъ другое пониманіе, которому задачи философіи представляются совершенно особенными и глубоко отличными отъ задачъ опытной науки, имѣющими свои особыя принципы и методъ, и какъ бы лежащими въ совѣтѣ другомъ проблемномъ измѣреніи. Согласно этому послѣднему взгляду, эмпирія, какъ таковая, какъ бы свободно ни расширять ея приемы построения, не въ состояніи привести дальше, чѣмъ къ кажемуся и, въ лучшемъ случаѣ, лишь временному, гипотетическому завершенію въ единствѣ мысли. По направленію периферіи познанія, которая какъ разъ по наиболѣе строгому взгляду на смыслъ самой эмпирии должна была бы мыслиться не замкнутой, а подвижной и притомъ расширяющейся до бесконечности, эмпирія эта, конечно, не можетъ никогда привести къ неизмѣнно-значимымъ результатамъ; и исторія науки, продолжаять приверженцы этихъ взглядовъ, на каждомъ шагѣ подтверждала, что въ какомъ бы пунктѣ или кругѣ наука ни дѣлала попытокъ самоограниченія, вездѣ ея поступательное движеніе само пробивало произвольно отмѣченную между и въ новыхъ рѣшеніяхъ всегда наталкивалось лишь на новыя проблемы. Слѣдовательно, заключаютъ они, нужно совершенно покинуть этотъ уходящій въ бесконечность кругъ эмпирии, нужно отрѣшиться отъ всей его плоскости, нужно сумѣть особымъ новымъ путемъ, принципиально отличнымъ отъ всѣхъ путей эмпирии, высоко надъ нею подняться; только тогда стало бы возможнымъ обрѣсти устойчивую единственность познанія.

Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что это вознесеніе надъ плоскостью опыта, какъ бы въ новое познавательное измѣреніе, можетъ въ свою очередь пониматься въ различныхъ смыслахъ и фактически различно понималось во всѣ замѣчательныя фазы историческаго развитія философіи; а именно, по выраженію Канта, то въ трансцендентномъ, то въ трансцендентальномъ смыслѣ. Болѣе старое и наивное, но впрочемъ, еще и понынѣ далеко не преодоленное окончательно воззрѣніе считаетъ, что тамъ именно, гдѣ приемы эмпирии оказываются безсильными, слѣдуетъ пустить въ ходъ иные приемы теоретическаго построения, съ цѣлью обнаружить то, что предметно скрыто, все равно, позади ли, или надъ, или внѣ предѣловъ этой уходящей въ бесконеч-

ность плоскости опыта: «чистое мышленіе», или «интеллектъ», или «интуиція», или какъ бы это начало ни называлось, должны, согласно этому воззрѣнію, освѣтить намъ эту всецѣло потустороннюю область чистаго бытія въ себѣ и въ ней выявить для нашихъ взоровъ истинное или абсолютное основаніе единства какъ познанія, такъ и познаваемого. Ибо, съ этой точки зрѣнія, въ безконечномъ процессѣ опыта нѣтъ чистаго бытія, потому что въ процессѣ этомъ нѣтъ чистаго, непоколебимаго и безусловно-значимаго единства, а всегда лишь множества безконечныхъ, измѣнчивыхъ, все снова и снова преодолеваемыхъ и въ силу своей условности и относительности необходимо долженствующихъ и впредь быть преодоленными единствъ.

Этому пониманію философіи, какъ отрѣшенія отъ опыта въ смыслѣ трансцендентности, Кантъ, быть можетъ, и не первый въ строгомъ смыслѣ слова, но, во всякомъ случаѣ, впервые съ полной принципиальной ясностью противопоставляетъ другой путь возвышенія надъ опытомъ, который онъ обозначаетъ словомъ: «трансцендентальный»: единство познанія, по Канту, слѣдуетъ искать не въ предметѣ—безразлично, будетъ ли то предметъ, овладѣваемый одними эмпирическими приѣмами, или же предметъ, мыслимый, хотя и находящимся внѣ предѣловъ всей плоскости эмпириі, но все же реально существующимъ и достижимымъ какимъ-либо особеннымъ путемъ,—а въ опытѣ, правда, но не въ его периферической безграничности, а, напротивъ того, въ обратномъ его направленіи, въ направленіи къ его центру, къ корнямъ его, къ глубочайшимъ изъ доступныхъ его источниковъ, къ его, въ концѣ концовъ, необходимо единому и изначально творческому методу. При этомъ слѣдуетъ оговориться, что опытъ этотъ надо понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ, т.-е., обнимающимъ также и практической, и эстетической, и всякій возможный опытъ вообще. Такимъ образомъ, всякое теоретическое построеніе предмета всегда остается задачей опытнаго изслѣдованія, понятаго въ научномъ смыслѣ въ самомъ широкомъ значеніи этого слова. До этой, направленной на познаніе предмета конструктивной работы эмпириі, философія не можетъ имѣть никакого касательства; даже тогда, когда эмпириі съ виду какъ будто и беспомощна (на самомъ дѣлѣ, эта беспомощность никогда еще не была долговѣчной), философія не должна брать ея дѣла въ свои руки и желать довести его до конца уже за предѣлами опыта, какъ если-бы она располагала совершенно выходящими по своему объекту за границы «возможнаго опыта» познавательными средствами и методами построенія. Но зато остается еще другая возможная и необходимая задача—это сконструировать никогда не завершенную и не могущую быть завершенной самое конструк-

цію опыта въ его цѣлостности, чтобы такимъ образомъ обрѣсти не его периферическое, предметное, а его послѣднее центральное и методическое единство. Вотъ единственная еще остающаяся закономѣрной задача познанія, которая, по Канту, можетъ справедливо притязать на званіе философіи; исключительно путемъ этого именно познанія возможно овладѣть послѣднимъ закономѣрно-достижимымъ, т.-е. внутреннимъ единствомъ познанія. Согласно этому ученію, задача эта должна, по вполнѣ очевидному основанію, считаться принципиально разрѣшимой, ибо здѣсь мы имѣемъ дѣло не со всей безконечной, а потому и неисчерпаемой множественностью, не столько данныхъ, сколько заданныхъ предметовъ познанія, а исключительно—съ собой и самимъ нашимъ познаніемъ, съ его собственными приемами, наконецъ, съ его въ немъ самомъ заключенными и доступными обнаруженію предпосылками. Приверженцы этого ученія считаютъ, что въ этомъ пунктѣ возможно, по крайней мѣрѣ принципиально, даже достиженіе дѣйствительно послѣднихъ основаній, хотя они, конечно, признаютъ, что и это направленное, такъ сказать, внутрь изслѣдованіе самого познанія съ точки зрѣнія его имманентной законмѣрности въ свою очередь наталкивается на свои опасные рифы и источники заблужденій; больше того, они признаютъ, что и сама задача вмѣстѣ съ безграничнымъ самимъ по себѣ, расширеніемъ эмпириі всегда въ своей конкретной опредѣленности будетъ ставиться по новому и по иному, будетъ расти въ объемѣ вмѣстѣ съ ростомъ эмпириі и въ то же время будетъ выигрывать по глубинѣ своего значенія. Такимъ образомъ, все это, конечно, означаетъ переходъ за предѣлы опыта, какъ цѣлаго, означаетъ восхожденіе къ новой точкѣ зрѣнія, къ новому «центру наблюденія», это—открытіе совершенно новаго измѣренія изслѣдованія, новаго направленія вопросовъ, которое отличается не только отъ того или иного особаго направленія, но и вообще отъ всѣхъ постановокъ вопросовъ, непосредственно направленныхъ на самый предметъ, т.-е. —отъ эмпирической науки. Но тѣмъ не менѣе такая постановка вопроса не можетъ привести къ тому, чтобы обезцѣнилось, какъ это бываетъ въ случаѣ перехода за предѣлы эмпирической науки въ трансцендентномъ смыслѣ, опытное познаніе и премуменьшились его притязанія на общезначимость, такая постановка признаетъ за опытнымъ познаніемъ его полныя права, утверждаетъ его въ нихъ, но преслѣдуетъ совсѣмъ инныя въ основѣ цѣли, чѣмъ оно; она, слѣдовательно, не лежитъ вовсе въ направленіи ихъ продолженія, да и вообще не въ ихъ измѣреніи. Потому что въ логическомъ смыслѣ, для мышленія,—это въ полномъ смыслѣ слова восхожденіе въ новое измѣреніе, когда изслѣдованіе вмѣсто того, чтобы стремиться непосред-

ственно къ теоріи предмета, стремится къ теоріи этой теоріи. Слѣдуетъ, впрочемъ, замѣтить, что приемы такого изслѣдованія все еще будутъ аналогичны приемамъ эмпириі; это тоже будетъ теоретическое построение, и притомъ тоже опирающееся на фактической, а, въ самомъ широкомъ смыслѣ, даже и на эмпирической фундаментъ. Но факты для такого изслѣдованія, а вмѣстѣ съ ними и его проблемы, а потому, наконецъ, и весь смыслъ «теоріи» здѣсь представляется совершенно новымъ, именно, вполне отличнымъ по своему измѣренію отъ смысла предметной эмпириі.

Исчерпаны ли тѣмъ самымъ всѣ возможные возрѣнія на сущность философскихъ задачъ?—Насколько я вижу, остается лишь еще одна послѣдняя возможность. Всякое теоретическое построение, какъ опытное, такъ и сверхъопытное, въ послѣднемъ счетѣ всегда базируется какимъ-либо образомъ на данномъ (данномъ, по меньшей мѣрѣ, въ смыслѣ фактически поставленной проблемы), но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо отъ этой данности отделяется, никогда не только не исчерпывая вполне ея содержанія, но напротивъ того, всегда представляя ее какъ бы въ экстрактѣ, въ ея сведенности, редукціи, или вообще—въ формѣ, будь то эмпирическаго или сверхъэмпирическаго закона, а въ послѣднемъ случаѣ, или въ формѣ трансцендентнаго мірового закона, или же трансцендентальнаго закона познанія. Но чѣмъ больше конструкція эта является конструкціей, чѣмъ теоретичнѣе она, тѣмъ все больше и больше ускользаетъ отъ нея множественность того, что въ концѣ-то концовъ и выдвинуло передъ ней проблему, ускользаетъ именно то, сведеніе чего къ единству теорія эта и осознала какъ свою задачу; то-есть то, что, безъ сомнѣнія, заключаетъ въ себѣ все безграничное многообразіе пережитого и, вообще, всего переживанію доступнаго. Теорія и всякаго рода наука вырастаетъ изъ самой «жизни» и въ послѣднемъ счетѣ можетъ стремиться лишь ей служить, лишь ее постигать, все равно, съ цѣлью ли ея исправленія и вознесенія ея на высшую ступень, или же только для того, чтобы уловить и удержать жизнь таковой, какова она есть; что, впрочемъ, уже само по себѣ означаетъ ея углубленіе, такъ какъ зерно ея вѣдь только въ сознаніи и можетъ заключаться. И все же почти въ діаметральной противоположности къ этому, въ сущности, на самое жизнь направленному интересу науки, она какъ будто все больше и больше чуждается жизни, постепенно превращая ее въ мертвое понятіе; многообразіе жизни въ наукѣ какъ будто истощается, непосредственность, въ которой только и бьется настоящая жизнь, въ научномъ посредничествѣ и въ безконечномъ посредничествѣ между посредниками какъ будто безвозвратно утрачивается; текучая подвижность застываетъ въ скованныхъ негибнущихся «формахъ», а дѣйственный ха-

рактерь жизни какъ бы парализуется въ бездѣйственномъ соверпаніи науки. Такъ, единство сознанія начинается какъ будто казаться не только купленнымъ слишкомъ дорогою цѣною, но, въ концѣ концовъ, еще и вовсе не тѣмъ, чѣмъ оно должно было бы быть; т.-е. не единствомъ сознанія, не единствомъ всего сознаваемого нами бытія, а, слѣдовательно, и не послѣднимъ глубочайшимъ познаніемъ. Ибо познаніе заключается не только въ обобщеніяхъ абстрактныхъ теорій; наивысшее, наиболѣе богатое содержаніемъ и даже наиболѣе достовѣрное познаніе есть, въ концѣ концовъ, познаніе полного, полно сознаваемого непосредственнаго переживанія. И именно, единства, живого единства въ послѣднемъ-то счетѣ нельзя найти ни въ обособляющей теоріи, ни въ разлагающей абстракціи, ни, наконецъ, въ однѣхъ голыхъ «точкахъ зрѣнія», которыя, быть можетъ, и могутъ быть подчинены самыя обширныя, доступныя переживанію области, но которыя сами-то ужъ, конечно, не могутъ ни дать, ни содержать этихъ переживаній и позволяютъ лишь извнѣ взглянуть на нихъ, или, вѣрнѣе, поверхъ нихъ, и, конечно, не могутъ вскрыть всей полноты ихъ дѣйствительности и конкретности.

Такъ уже на почвѣ эмпирическихъ построеній философія сильно уступаетъ эмпириі, которая имѣетъ какъ-никакъ дѣло съ «фактами», а не съ однѣми только мыслимостью и умозрѣніемъ, и которая связана съ этими фактами не однѣми лишь слабыми нитями гипотезъ. Въ особенности же, когда философія стремится совершенно покинуть плоскость опыта, она—то, въ качествѣ трансцендентной философіи, начинается какъ будто вращаться въ кругу собственнаго изобрѣтенія понятій о непонятномъ, поразительно напоминая при этомъ мифическаго «молодца, занимающагося спекуляціей», въ то время, какъ «вокругъ дуга зеленые тучнѣютъ»—то, въ качествѣ философіи трансцендентальной, хотя и менѣе чужда «плодороднымъ низинамъ» опыта и, по своимъ послѣднимъ цѣлямъ, исключительно къ нимъ и стремится, но все же, поскольку она является въ потенціи теоріей, постольку она, какъ будто, представляетъ собой и опустошенность въ потенціи. Если уже законъ перваго порядка, законъ явленій не содержитъ въ себѣ болѣе самихъ явленій въ ихъ многообразіи, а лишь одну редуцію изъ нихъ, то законъ закона, голый законъ законности вообще, съ которымъ имѣетъ дѣло трансцендентальная философія, подавно представляетъ собой редуцію, и, именно, редуцію редуціи, и тѣмъ самымъ этотъ законъ даже еще на одну ступень отдаленнѣе отъ непосредственности и жизни, представитъ единство которой вѣдь и являлось, въ сущности, основной задачей философіи.

Пусть поэтому «восхожденіе» (платоновскій ἀνωόδς) теоріи,

а также и трансцендентная теорія теоріи (соотвѣтствующая «діалектикѣ» Платона) является неизбѣжною предварительною ступенью, пусть все это путеводная нить, необходимая, чтобы достиженіе искомага единства познанія вообще было возможно, но въдѣ единство это и въ самой отдаленной степени не достигнуто и не представлено въ ней. Во всякомъ случаѣ она указываетъ на это единство лишь изъ отдаленнѣйшей дали, больше того, она всего-на-всего обозначаетъ только точку зрѣнія, съ которой его можно лишь впервые узрѣть, какъ задачу. Чтобы, однако, дѣйствительно, достичь его, недостаточно ограничиться однимъ только укрѣпленіемъ въ этой позиціи, съ которой удобно блуждать взорами по обширнымъ пространствамъ бытія; а необходимо какъ-нибудь, быть можетъ, тѣми же путями, которые конструирующая философія проложила себѣ при своемъ восхожденіи или же иными новыми, быть можетъ, и не предугаданными путями, открывшимися лишь съ достигнутой новой, болѣе возвышенной точки зрѣнія, снова спуститься въ плоскость опыта и снова почувствовать себя тамъ, какъ дома.

Такъ открывается намъ новый смыслъ единства познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и философіи. Всякое единство одной только теоріи, пусть и самое сосредоточенное, а значить, и наиболѣе всеобъемлющее, все еще не будетъ единствомъ послѣдней инстанціи, поскольку оно концентрируется исключительно на одной сторонѣ сознанія, которая, конечно, представляетъ собою единство, но единство многообразія, и тѣмъ самымъ совершенно отрывается отъ другой его стороны, именно, отъ этого многообразія. Такъ все еще остается эта послѣдняя двойственность единства закона, съ одной стороны, и конкретности многообразія, съ другой, которая хотя и подчинена единству закона, но ни въ коемъ случаѣ имъ не дана и по своему конкретному содержанию въ немъ въ дѣйствительности не заключена; все еще остается эта двойственность, эта расщепленность на «одно» и «другое», благодаря которой истинное единство, единство пережитого, которое одно только и могло бы являться единствомъ первой инстанціи, очевидно, расколото надвое. Полный разрывъ, навѣрно, никогда не входилъ въ расчеты; но, покуда всѣ поиски вполне правильно и основательно въ первую очередь направлялись съ методически понятной односторонностью исключительно въ сторону единства закона, его оборотная сторона, эта безконечная полнота многообразія, т.-е. пережитого, была оставлена совсѣмъ безъ всякаго вниманія и, наконецъ, и совершенно потеряна изъ виду.

Итакъ, въ противоположность ко всякому еще сколько-нибудь абстрактному сведенію къ единству, все равно, путемъ ли опытнаго или сверхъопытнаго, имманентнаго или трансцендентнаго или, наконецъ

трансцендентальнаго построенія, мы получаемъ, какъ послѣдній основной видъ искомаго философіей представленія въ единствѣ (Einheitsdarstellung), представленіе въ конкретномъ единствѣ, т.-е., такомъ, въ которомъ многообразіе переживаемаго не уничтожается, а вполне сохраняется, въ которомъ единство дѣйствительно проникаетъ многообразіе, а многообразіе—единство, и въ которомъ и то, и другое можно искать и находить лишь другъ въ другѣ, а не внѣ каждаго изъ нихъ. Сверхчеловѣческая задача, быть можетъ, но задача, которая все же, какъ таковая, ясна и понятна; можно шагъ за шагомъ преслѣдовать ея разрѣшеніе и такимъ путемъ, по крайней мѣрѣ, приближаться къ поставленной себѣ цѣли; или, точнѣе выражаясь, въ ясно предначертанномъ направленіи къ ней можно свободно подвигаться все дальше и дальше; ибо, разъ задача, очевидно, безконечна, нельзя говорить въ строгомъ смыслѣ и о приближеніи къ послѣдней неподвижной цѣли, и остается лишь движеніе въ безконечность, при которомъ цѣль все вырастаетъ и всегда рисуется новой; и тѣмъ не менѣе, или вѣрнѣе, именно потому можно съ увѣренностью шествовать впередъ по единообразно направленному пути.

Какъ назвать это высшее конкретнѣйшее единство? Единствомъ сознанія, быть можетъ; это отвѣчало бы существу дѣла. Ибо «сознаніе» по самому своему понятію обнимаетъ и то, и другое: единство и многообразіе, многообразіе и единство; единство, какъ единство многообразія, многообразіе, какъ многообразіе единства. Одностороннее преслѣдованіе того направленія единства, какъ его понимаетъ конструирующая теорія, т.-е. одинъ только «подъемъ» безъ «спуска», есть удаленіе отъ истиннаго, конкретнаго единства; и все же оно необходимо, если только затѣмъ желать методически обеспеченнымъ образомъ обратно вернуться къ многообразію. Лишь для того, кто почему-либо увлекся односторонностью восхожденія къ закону, понятіе «сознанія» легко можетъ сузиться до значенія одного только сознанія единства, которое, заключается однако, вовсе не въ полномъ смыслѣ этого слова: «сознанія», и напротивъ того, лишь грозитъ ему отъ ступени къ ступени все большимъ опустошеніемъ и въ концѣ концовъ даже полнымъ испареніемъ. Вотъ почему во избѣжаніе двусмысленностей мы предпочитаемъ обозначить наше подразумеваемое конкретное единство словомъ: «жизнь», считая, однако, вмѣстѣ съ Руссо, что жизнь въ полномъ смыслѣ этого слова и есть сознаніе, что она, правда, не исчерпывается однимъ только познаваніемъ, но что безъ негѣ, она, несомнѣнно, уже не была бы полной жизнью. Ибо не познавать своей жизни, въ сущности, значило бы и не жить, не переживать ея, а лишь отдаваться ея силамъ, нестись по ея поверхности, кидаться ею изъ стороны въ сторону. Поскольку, значить, мы понимаемъ подъ жизнью въ

полномъ смыслѣ всегда также и сознание, подъ сознаниемъ всегда также и жизнь, и то, и другое слово можетъ обозначать эту подразумѣваемую нами противоположность къ «сѣрой теоріи»; но такъ какъ въ обычномъ употребленіи этихъ словъ слишкомъ часто забывается то одно, то другое ихъ значеніе, то пусть наше двойное обозначеніе служить постояннымъ напоминаніемъ именно о томъ, что послѣднее, конкретное единство, какъ единство многообразія, какъ многообразіе единства, должно и то, и другое всегда заключать въ неразрывномъ взаимодействіи: сознание и все то, что можетъ быть осознано, полноту и непосредственность переживаемаго. Переживается вѣдь оно не иначе, какъ въ сознаниі; какъ и наоборотъ, сознание, не направленное на полноту переживаемаго, или даже, не заключающее ея въ себѣ, не могло бы означать сознаниа въ полномъ смыслѣ этого слова, сознанаго бытія и означало бы въ лучшемъ случаѣ лишь одну его возможность.

Тѣмъ самымъ всѣ возможныя воззрѣнія на сущность философскихъ задачъ намъ кажутся (съ выясненной здѣсь точки зрѣнія) вполне исчерпанными; представить себѣ другія возможности, кромѣ объединенія познаниа въ смыслѣ опытнаго или сверхъопытнаго, а въ послѣднемъ случаѣ въ смыслѣ трансцендентнаго или трансцендентальнаго построения или же въ смыслѣ конкретнаго единства сознаниа и переживаниа, намъ кажется невысказаннымъ: и обзоръ всѣхъ крупныхъ историческихъ философскихъ твореній не легко смогъ бы открыть «философіи», которыя, въ концѣ концовъ, не умѣстились бы въ рамки нашего подраздѣленія.

Если теперь попытаться выяснитъ не только, какія воззрѣнія сами по себѣ возможны, но также и какое изъ нихъ наиболѣе правильно, то наиболѣе близкимъ къ истинѣ намъ кажется слѣдующее рѣшеніе: совершенно мимо цѣли бьетъ лишь трансцендентное пониманіе задачи, всѣ же остальные три рѣшенія: эмпирически-конструктивное, трансцендентальное и упомянутое на послѣдокъ возстановленіе полноты переживаемаго на основѣ построения его теоретическаго единства, которое я обыкновенно называю «реконструкціей» пережитого— всѣ кажутся мнѣ относительно правильными. Только болѣе приличествовало бы одно лишь дополненіе опыта называть не «философіей», а въ лучшемъ случаѣ, ея vestibuleмъ, чѣмъ, однако, нисколько не обезцѣнивается извѣстное значеніе такого дополненія; настоящей же философіи слѣдовало бы, въ особенности памятуя о ея основателѣ Платонѣ, предоставить рѣшеніе двойной задачи: «подъема» и «спуска», т. е.— 1) трансцендентальную конструкцію и 2) реконструкцію полноты переживаемаго, ибо двѣ эти задачи не только не противорѣчатъ, а наоборотъ прямо сопринадлежать другъ другу, и одна безъ другой не только была бы бесплодной, но каждая изъ нихъ сама по себѣ

оставалась бы половинчатой и въ своей половинчатости лишенной всякой опоры и внутренней устойчивости. Что же касается ихъ зависимости другъ отъ друга по основанію познанія, то, какъ я это особенно пытался обосновать въ моемъ послѣднемъ трудѣ, задача реконструкціи зависитъ отъ задачи конструкціи, но не наоборотъ.

Если бы взглядъ этотъ могъ рассчитывать на болѣе широкое признание, и если бы вмѣстѣ съ тѣмъ уяснили себѣ, какъ это вполне ясно для меня, что наивозможно болѣе чистая и обоснованная методика реконструкціи переживаемаго именно и является послѣдней, истинной задачей философской психологіи, то тѣмъ самымъ была бы въ принципѣ рѣшенъ и вопросъ объ отношеніи между философіей и психологіей: психологія съ точки зрѣнія этого понятія, несомнѣнно, означала бы часть, даже больше того, вершину философіи, послѣднее разрѣшеніе ея задачъ, хотя, конечно, всего понятія философія она бы не исчерпала и не могла бы даже служить ея основаніемъ; потому что, какъ разъ наоборотъ, психологія сама нуждается въ трансцендентальномъ построеніи, какъ въ своемъ основаніи. Эта конструкція была бы, слѣдовательно, основополагающей, психологія же завершающей, увѣнчивающей философію, и обѣ онѣ вмѣстѣ, но ни одна изъ нихъ въ отдѣльности, представляли бы философію во обще.

Но это положеніе, и мною самимъ всего лишь недавно высказанное съ такой опредѣленностью и до сихъ поръ еще не развитое даже съ удовлетворявшей бы меня полнотой, и кромѣ того, никѣмъ другимъ въ подобномъ же смыслѣ до сихъ поръ, насколько мнѣ извѣстно, не защищаемое, еще должно завоевать себѣ признаніе; его ни въ коемъ случаѣ нельзя считать достаточно обоснованнымъ, тѣми немногими остающимися въ предѣлахъ самаго общаго указаніями, которыми намъ здѣсь пришлось ограничиться. А потому намъ слѣдуетъ теперь, въ соотвѣтствіи съ нашимъ первоначальнымъ планомъ, представить и всѣ возможные пониманія психологіи въ исчерпывающемъ подраздѣленіи и принять во вниманіе всѣ вытекающія отсюда возможности, такъ, какъ если бы намъ до сихъ поръ еще ничего не было извѣстно объ отношеніяхъ между психологіей и философіей. При этомъ принципъ подраздѣленія, само собой разумѣется, не долженъ значительно отличаться отъ того, по которому мы подраздѣляли всѣ возможные пониманія философіи, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, мы не легко сумѣли бы сдѣлать необходимыя намъ ясныя сравненія.

Но наше подраздѣленіе понятій философіи, какъ мы видѣли, основывалось на той первой предпосылкѣ, что философія, во всякомъ случаѣ, направлена на послѣднее единство познанія. Психологія же, какъ будто, обращена какъ разъ къ оборотной сторонѣ единства, къ

«многообразному»; как же могут, в такомъ случаѣ, особенно-сти, имѣвшія значеніе для философіи, подходить въ то же время и для психологіи? На это можно отвѣтить: именно потому, быть можетъ, что психологія діаметрально противоположна философіи, она и можетъ, въ послѣднемъ счетѣ, быть подчинена тѣмъ же основаніямъ подраздѣленія, что и философія. Какъ единство, котораго добивается философія, хотя и противоположно многообразію, но въ то же время этой своей противоположностью навсегда къ нему прикрѣплено, такъ, быть можетъ, и многообразіе, представляющее собой центръ психологическихъ проблемъ, и есть какъ разъ многообразіе того единства, которое служитъ предметомъ исканій всякой теоріи, а потому, въ концѣ концовъ, и являющейся теоріей теоріи философіи. Если съ этимъ согласиться, то можно сказать, что всѣмъ различнымъ значеніямъ, въ которыхъ можетъ пониматься единство познанія, съ очевидной необходимостью должно было бы соответствовать столько же значеній должствующаго быть сведеннымъ къ единству многообразія: должно, слѣдовательно, существовать многообразіе эмпирическаго, трансцендентнаго и трансцендентальнаго единства закона и, наконецъ, многообразность того послѣдняго конкретнаго единства, которое стремится, насколько это методически вообще доступно, воплотить въ понятіе, именно, самое послѣднее основоотношеніе между самымъ единымъ и самымъ многообразнымъ.

Такимъ образомъ можно было бы, такъ сказать, однимъ шагомъ добиться весьма радикальнаго рѣшенія нашего вопроса. Но, конечно, тѣмъ самымъ уже въ самой предпосылкѣ былъ бы, въ сущности, данъ весь результатъ. Зато меньше всего можно рассчитывать какъ разъ на общее признаніе самой предпосылки, т.-е. именно того положенія, что психологія въ общемъ имѣетъ дѣло съ многообразіемъ, въ послѣднемъ счетѣ или, какъ мы сказали, діаметрально-противоположнымъ всякому единству пониманія, всякому понятію, въ особенности, всякому понятію закона, а потому и всякой наукѣ, а вслѣдствіе этого, вполне естественно—и отыскиваемому философіей единству познанія. Такое, какъ будто, почти безбрежное представленіе о смыслѣ и о задачѣ психологін большинству будетъ казаться просто неприемлемымъ. Вѣдь для всѣхъ, такъ сказать, работающихъ въ области психології, какъ бы различно ни толковалось ея понятіе въ остальномъ, она всегда имѣетъ—какъ разъ обратное значеніе: ее понимаютъ, какъ особую, опытную науку, въ такой же мѣрѣ занимающуюся объективированіемъ, а слѣдовательно, и конструированіемъ, какъ и всякая другая наука, объективированіемъ, если не въ видѣ законовъ, то, по крайней мѣрѣ, въ видѣ фактовъ, въ видѣ доступныхъ описа-

нiю въ общей формѣ образованiй жизни и сознанiя. Или, поскольку еще существуютъ сомнѣнiя насчетъ ея опытнаго характера, вопросъ идетъ, какъ объ единственно еще остающейся возможности, о трансцендентномъ построенiи, т.-е. о томъ, не возможно ли обосновать психологiю вообще или, по крайней мѣрѣ, въ послѣднихъ о ней соображенiяхъ—въ метафизическомъ, онтологическомъ смыслѣ. Совершенно не существуетъ, напротивъ того, насколько мнѣ извѣстно, попытокъ понимать самое психологiю, какъ трансцендентальное построенiе; и вполне понятно, ибо трансцендентальный методъ съ самаго его открытiя всегда какъ разъ противопологалъ себя методу психологическому, или же, поскольку трансцендентальному методу все же пытались придавать психологическую окраску, какъ разъ затуманивалось все своеобразiе его трансцендентальнаго характера и на его мѣсто водворялась, все равно, эмпирическая или трансцендентная психологiя. На трансцендентальные вопросы въ такихъ случаяхъ давались психологическiе отвѣты или же, бессознательно отдаваясь трансцендентальной философiи, считали, что занимаются психологiей. Во всякомъ случаѣ, болѣе справедливо обратное требованiе трансцендентальнаго обоснованiя возможности психологiи вообще. Но въ этомъ случаѣ психологiя въ такой же малой степени превращается въ трансцендентальную философiю, какъ и всѣ прочiя подвластныя царству эмпирии науки, которыя не приобрѣтаютъ же трансцендентальнаго характера, благодаря трансцендентальному своему обоснованiю.

Если мы, такимъ образомъ, ограничимъ наше разсмотрѣнiе исключительно предѣлами того, что фактически существуетъ въ качествѣ психологiи, то вопросъ сможетъ пойти лишь о двухъ возможностяхъ: объ эмпирическомъ или же о трансцендентномъ построенiи. При этомъ наиболѣе распространенное возрѣнiе въ обоихъ случаяхъ въ одинаковой мѣрѣ будетъ заключаться въ томъ, что не все доступное опыту должно представлять собой объектъ (все равно, опытнаго или трансцендентнаго) построенiя, а лишь одна его опредѣленная область, именно та, которая называется областью «психическаго». Однако, на ряду съ этимъ, и притомъ также въ обоихъ случаяхъ, наблюдается еще склонность дать только что отмежеванной области психическаго все же возможность снова распространиться на всю доступную опыту сферу: т.-е.—наблюдается тенденцiя къ психическому монизму. Сообразно нашему намѣренiю, намъ предстоитъ принять во вниманiе всѣ эти возможныя возрѣнiя.

Поскольку сохраняется обособленность психической области, психологiя или совершенно исключается, въ качествѣ

чисто опытнаго построенія, изъ предѣловъ философіи и находится къ ней не въ болѣе близкихъ отношеніяхъ, чѣмъ любая изъ прочихъ отграниченныхъ опытныхъ наукъ; или же, въ качествѣ трансцендентнаго построенія, относится, правда, къ сферѣ философіи, но образуетъ въ ея предѣлахъ особую отмежеванную область; въ этомъ случаѣ она не совпадаетъ съ философіей въ ея цѣломъ, а лишь координирована той части трансцендентно строящей философіи, которая направлена на всю остальную область непсихического; т.-е. въ первомъ случаѣ психологія представляетъ собой специальную эмпирическую науку, во второмъ—специальную философію. Тѣмъ не менѣе, въ виду того, что философія по самому своему понятію должна составлять недѣлимое единство, психологія во второмъ случаѣ, надо полагать, только на низшей ступени разсмотрѣнія остается оторванной отъ остальной философіи, между тѣмъ, какъ на послѣдней ступени она снова должна съ нею слиться. Во всякомъ случаѣ, съ такой болѣе высокой точки зрѣнія, психологъ, какъ таковой, дѣлается философомъ и только философъ можетъ быть психологомъ. Напротивъ того, по отношенію къ психологіи, какъ специальной эмпирической наукѣ, необходимо существуетъ полнѣйшее раздѣленіе: психологъ, какъ таковой, не можетъ являться философомъ, философъ, какъ таковой, не можетъ быть психологомъ, и исключительно благодаря персональной уніи они могутъ слиться воедино, такъ же, какъ, напримѣръ, возможно, чтобы философъ былъ также и поэтъ или поэтъ—философомъ. Наврядъ ли можно, въ этомъ случаѣ, даже сказать, что философу больше дѣла до психологіи или психологу до философіи, чѣмъ, напримѣръ, философу—до поэзіи или поэту до философіи. Несомнѣнно, что философія можетъ предъявлять къ поэзіи серьезные запросы, какъ и поэзія къ философіи; да и вообще не легко было бы назвать какое бы то ни было серьезное направленіе человѣческаго творчества, которое не задавало бы философіи и которой философія сама не задавала бы своихъ собственныхъ задачъ. Несомнѣнно также, что не въ менѣе тѣсныхъ и интимныхъ отношеніяхъ, чѣмъ къ понятой чисто эмпирически психологіи, философія находится и къ математикѣ, и къ теоретической физикѣ, и къ біологіи, и къ социальнымъ наукамъ, къ педагогикѣ, къ ученіямъ объ искусствѣ и о религіи и, наконецъ, къ исторіи. Поручить философу университетское преподаваніе психологіи или психологу—философіи имѣло бы не больше основаній, нежели поручить философу преподавать также математику, или біологію, или политическую экономію, или правовѣдѣніе, или педагогику, или теорію искусства, или теологію, или исторію, или, что было бы еще послѣдовательнѣе, все это вмѣстѣ; съ точно такимъ же основаніемъ можно было бы предста-

вителю любого изъ этихъ предметовъ поручить философію или каждому изъ нихъ какую-либо часть ея.

Весьма удивительно и объяснимо лишь особымъ состояніемъ нашего времени, вѣрнѣе, особенными его нуждами, что для многихъ все это еще находится подъ знакомъ вопроса. Такъ, напримѣръ, одна совсѣмъ недавно вышедшая во всѣхъ прочихъ отношеніяхъ превосходная работа *), особенно симпатичная въ своемъ стремленіи трактовать нашъ вопросъ съ цѣлью способствовать взаимному пониманію, все же вызываетъ одно крайнее недоумѣніе: какъ это авторъ могъ не доглядѣть, что вся его аргументація, стремящаяся показать, что психологія стоитъ къ философіи въ специфическомъ, интимномъ, всепроникающемъ отношеніемъ, съ соответственнымъ, въ существѣ дѣла коренящимся легкомъ измѣненіи, большей своей частью могла бы быть свободно перенесена на любую другую опытную науку, напримѣръ, хотя бы на исторію. Философія, можно сказать, и звука не можетъ произнести, чтобы не сослаться на исторически данные факты; наука, соціальныя порядки, искусство, религія—на что бы философія вообще ни направила своего изслѣдованія, все это, какъ человѣческое твореніе, покоится не на чемъ иномъ, какъ на историческомъ основаніи; только историческіе факты, и притомъ, всѣ они безъ какого бы то ни было исключенія создаютъ для философіи ея задачи, для разрѣшенія которыхъ она не можетъ двинуться и шагу, чтобы не ступать по «положительной» почвѣ, разстилаемой передъ нею исторіей; и слѣдовательно, философія не можетъ не знать этой почвы и не можетъ не обращать вниманія на все дальше и дальше подвигающееся изслѣдованіе и упроченіе этой почвы, т.-е. на работу исторической науки. И наоборотъ, историкъ, приступающій къ своей задачѣ, хотя бы съ щепоткой сознанія, конечно, выяснитъ себѣ, что ему необходимо имѣть понятіе, и притомъ, лучше истинное, чѣмъ ложное, относительно того, что составляетъ объектъ его историческаго изслѣдованія, будь то наука, или соціальная (экономическая, правовая) жизнь, или образованіе, или искусство, или религія, или что бы тамъ вообще ни было; изслѣдовать же эти понятія, обосновывать ихъ, постепенно ихъ углублять,—все это въ послѣднемъ счетѣ и является задачей философіи. А потому историкъ, конечно, долженъ быть философски образованъ, какъ и философъ исторически. Но предложить ли только въ силу одного этого историкъ каеэдру философіи или (въ виду того, что эта аргументація по точно такимъ же основаніямъ можетъ имѣть и прямо обратное значеніе) философу—каеэдру исторіи? Къ примѣру сказать, Лампрехту каеэдру Риккерта, или Риккерту каеэдру Лам-

*) P. Farth, въ Akademische Rundschau (Leipzig), I, N. 9 (Juni 1913).

прехта? Эти соображенія ни на юту не измѣняются въ примѣненіи къ философіи и психологіи, если только подъ послѣдней понимается положительная опытная наука, и въ особенности, еще наука, имѣющая дѣло съ отграниченной какимъ бы то ни было образомъ областью. Работа философіи распространяется на положительную сторону психологіи, какъ и на все «положительное» вообще; но именно потому она и не можетъ распространяться на нее въ большей степени или инымъ образомъ, нежели на положительную сторону всѣхъ остальныхъ или, по крайней мѣрѣ, самыхъ основныхъ положительныхъ наукъ вмѣстѣ взятыхъ, какъ, напр., на математику, на естественныя и социальныя науки, на теорію искусства или на ученіе о религіи.

Такой поразительный недосмотръ, благодаря которому хорошо знающіе свое дѣло ученые вдругъ упускаютъ изъ виду самыя близъ-лежащія возраженія, былъ бы трудно объяснимъ, если бы въ основѣ этого заблужденія все же не лежала бы нѣкая правильная и лишь недостаточно уясненная тенденція. Надо полагать, что тѣ, которые, хотя и видятъ въ психологіи исключительно специальную опытную науку, все же мыслятъ ее въ интимномъ и существенномъ отношеніи къ философіи, смутно руководствуются той мыслью, что психологія какимъ-то образомъ имѣетъ отношеніе не только къ опредѣленной отмежеванной области въ сферѣ опыта, но и ко всей этой сферѣ въ ея цѣломъ.

Въ этомъ направленіи многое можетъ быть показательнымъ. Все больше и больше теряетъ почву подъ ногами какъ среди философовъ, такъ и среди психологовъ, считавшееся раньше очевиднымъ раздѣленіе «физическаго» и «психическаго», какъ двухъ координированныхъ и строго разграничимыхъ въ правильной дисъюнкціи областей эмпириі, а вмѣстѣ съ нимъ—и соответствующее раздѣленіе самихъ данныхъ опыта (или воспріятій, или явленій) на «внутреннія» и «внѣшнія». Это подраздѣленіе мыслилось и обыкновенно мыслится еще и теперь такъ, что область физическаго совпадаетъ съ областью пространственно-временнаго опредѣленія, въ то время какъ область психическаго, сама по себѣ внѣпространственная, совпадаетъ съ областью одного только временнаго опредѣленія; кромѣ того, особенностью науки о физическомъ считаютъ то, что она все качественное превращаетъ въ количество, между тѣмъ, какъ въ сферѣ психическаго качества сохраняются во всей своей обособленности; и то, и другое объясняется тѣмъ послѣднимъ общимъ основаніемъ, что задачей науки о физическомъ является построеніе изъ явленій «міра», который былъ бы общимъ для всѣхъ и, находясь подъ властью законовъ, славился бы, единой, въ сущности, пространственно-временно-причинной закономерностью и тѣмъ самымъ противостоялъ бы, какъ міръ

«внѣшній» переживаніямъ индивидуальнымъ, т.-е. былъ бы міромъ «природы»; въ то время, какъ задача науки о психическомъ заключается, какъ разъ наоборотъ, въ томъ, чтобы дать общее описаніе переживаемаго и вообще доступнаго переживанію индивидуумовъ, и притомъ, въ первую очередь—въ отличительномъ его своеобразіи, въ его «внутреннемъ» строеніи, хотя и всегда въ извѣстномъ отношеніи къ сейчасъ упомянутой единой законѣрности природы, а лишь затѣмъ—также и въ томъ, чтобы дать объясненіе всему этому своеобразію, насколько это еще и съ такой точки зрѣнія доступно. Однако, проникающему глубже въ суть дѣла критическому размышленію постепенно должно было дѣлаться все яснѣй и яснѣй, что вовсе не такъ легко провести все это разграниченіе, что указываемые отличительные признаки, поскольку они вообще отвѣчаютъ дѣйствительности, въ лучшемъ случаѣ могли бы служить основаніемъ для различенія ступеней въ предѣлахъ одного единственнаго по своему основному методическому характеру абсолютно одинаго, и именно, естественно-научнаго разсмотрѣнія, но ни въ коемъ случаѣ не могли бы обосновать радикальнаго отдѣленія психологіи отъ естественныхъ наукъ. Ибо, въ концѣ концовъ, временное опредѣленіе неотдѣлимо отъ пространственнаго, какъ и качественное—отъ количественнаго; всѣ эти способы опредѣленія, по очевиднымъ логическимъ основаніямъ, тѣсно и неразрывно связаны, какъ другъ съ другомъ, такъ и со всей системой объективирующихъ функцій, которая, напримѣръ, по Канту достигаетъ своей наивысшей точки въ—развивающейся въ системѣ до категоріи взаимодействія—категоріи причинности.

Да уже и съ чисто эмпирической точки зрѣнія попытки такого размежеванія должны казаться лишенными всякой опоры. О томъ, что различнымъ индивидуумамъ кажется не общимъ, а различнымъ, можно лишь тогда говорить въ ясно опредѣленномъ смыслѣ и лишь постольку научно разсуждать, поскольку сами эти индивидуумы, и именно, какъ біологическія единства даны намъ, т.-е. всѣ такіа разсужденія существенно предполагаютъ весьма опредѣленные явленія—«внѣшней» природы, а именно: физиологическіе процессы въ опредѣленныхъ родахъ одушевленныхъ существъ, и прежде всего—въ человѣческомъ родѣ; другими словами, всѣ эти разсужденія имѣютъ смыслъ исключительно лишь на основѣ и въ данныхъ рамкахъ естественныхъ наукъ. Единственно и исключительно въ этомъ смыслѣ вся область «психическаго» можетъ быть, въ частности, подчинена и «экспериментальному изслѣдованію», которое по основному его характеру, конечно, нужно будетъ признать естественно-научнымъ даже и тогда, когда предметомъ его будетъ являться не то, что обще всѣмъ воспринимаю-

щимъ, а какъ разъ то, что представляется опредѣленнаго рода индивидуумамъ и при опредѣленно ограниченныхъ условіяхъ различнымъ. Такимъ путемъ обоснованная психологія, конечно, не является послѣдней естественной наукой и не общимъ естествознаніемъ, но все же, въ предѣлахъ своей цѣлесообразно отграниченной ради особыхъ изысканій области, со своими особымъ, особеннымъ образомъ приспособленными къ ея специальной цѣли познавательными средствами и методами, она остается, какъ по своему объекту, такъ и по способу своего изслѣдованія, не чѣмъ инымъ, какъ естественной наукой, прежде всего тѣсно и необходимо связанной съ біологіей, а черезъ нее посредственно и со всѣми прочими естественными науками.

Да и вообще: поскольку занимаются установленіемъ, да къ тому еще установленіемъ объективнымъ и общезначимымъ, того, что есть и что происходитъ во времени, безразлично, въ предѣлахъ ли болѣе тѣсныхъ или болѣе широкихъ; поскольку измѣняющееся во времени бытіе сводятъ, именно по отношенію къ этой переменчивости, къ законамъ временныхъ измѣненій, къ законамъ причинности или даже поскольку лишь изслѣдуютъ и описываютъ это бытіе, какъ совокупность «процессовъ», протекающихъ во времени, или же вообще такъ, какъ они представляются во времени—постольку занимаются естествознаніемъ. Поскольку же кто-нибудь разъ навсегда рѣшилъ про себя сохранить это обозначеніе для одной только части такими путями двигающихся, т.-е. чисто фактическихъ, изысканій, онъ долженъ будетъ согласиться, что и психологія работаетъ въ такомъ полѣ изслѣдованія, которое по всему своему методическому характеру сходно съ областью естественно-научной дѣятельности, что она работаетъ надъ объектомъ, который, въ концѣ концовъ, долженъ сомкнуться съ объектомъ естествознанія въ единомъ научномъ сплеленіи, въ единственномъ времени, въ единственномъ пространствѣ, въ единственномъ порядкѣ всего совершающагося. Но вѣдь этотъ единственный порядокъ, «возможный опытъ» Канта, и есть именно то, что всегда понималось подъ «природой».

По этимъ въ большинствѣ случаевъ, впрочемъ, болѣе или менѣе неясно осознаннымъ основаніямъ и на самомъ дѣлѣ все болѣе и болѣе отвергалось старое разграниченіе между «физической» и «психической» сферой, между сферой «внутреннихъ» и «внѣшнихъ» явленій или воспріятій, между опытомъ «внѣшнимъ» и «внутреннимъ». У двигающихся болѣе рѣшительно впередъ мѣсто этого разграниченія заступило существенно отличающееся отъ него противоположеніе между посредственнымъ и непосредственнымъ опытомъ, основывающееся какъ разъ на обратной предпосылкѣ строгаго единства

всего опыта. Согласно этому взгляду, «опытъ» обыкновенно подразумѣваемого «объективнаго» естествознанія является лишь посредственнымъ, является всегда лишь объективированіемъ чего-то, даннаго, въ послѣднемъ счетѣ, чисто «субъективно»; какъ нѣчто опосредствованное же оное по необходимости предполагаетъ нѣкую окончательную непосредственность, какъ нѣчто объективное—послѣднюю субъективность; только эта непосредственная субъективность и есть «психическое» въ его истинномъ и послѣднемъ смыслѣ, такъ какъ подъ душевнымъ, подъ «внутреннимъ» вѣдь именно и подразумѣвается всегда пережитое или доступное переживанію въ сознаніи, въ отличіе отъ всего, что противостоитъ этому душевному, какъ нѣчто «внѣшнее», т.-е. какъ нѣчто, что дано лишь посредственно. Такъ, единство опыта сохраняется, но не уничтожается различіе между психологическимъ и естественно-научнымъ способомъ разсмотрѣнія. Потому что посредственный опытъ естествознанія, хотя и покоится всецѣло на пережитомъ субъективно, но уже не является больше этой самой субъективностью, а въ противоположность къ ней—чѣмъ-то явно другимъ; и наоборотъ, «психическое» означаетъ явленія, въ послѣднемъ счетѣ, тѣхъ же самыхъ объектовъ, которые естествознаніе еще должно выработать на основаніи однихъ только посредственно данныхъ, т.-е. объективныхъ ихъ свойствъ, и, слѣдовательно, психическое это никоимъ образомъ не можетъ само входить въ составъ «объекта» естествознанія.

Правда, обыкновенно это подраздѣленіе не принимается во всей его радикальной остротѣ. И по волюнѣ понятному основанію: дѣло въ томъ, что понятіямъ психическаго, какъ даннаго въ непосредственномъ опытѣ, и физическаго, какъ доступнаго лишь въ опытѣ посредственномъ, присущи весьма серьезные затрудненія, поскольку желательно понимать это противоположеніе въ смыслѣ строгой дисъюнкціи. Какъ можно вообще овладѣть послѣдней субъективностью, какъ претворить ее въ понятіе, не предавая ея въ то же время—объективированію, т.-е. не лишая ея тѣмъ самымъ какъ разъ ея отличительнаго субъективнаго характера? Въ такомъ объективированіи субъективность вѣдь снова превращается въ нѣчто—опосредствованное, отъ котораго во всякомъ случаѣ, предстояло бы лишь обратно заключать къ истинно непосредственному; но даже если допустить, что мы и предполагали бы вѣрнымъ методомъ такого обратнаго заключенія, то мы, такимъ образомъ, очутились бы передъ тѣмъ еще болѣе страннымъ результатомъ, что и выдаваемое за непосредственность въ одинаковой мѣрѣ доступно лишь познанію посредственному. Такъ, «психическое», въ концѣ концовъ, превращается, какъ будто, въ нѣчто совершенно не-

уловимое. И вполне понятно поэтому, что то, что обыкновенно называют «непосредственнымъ», въ лучшемъ случаѣ является таковымъ лишь сравнительно, на самомъ же дѣлѣ, оно всегда представляетъ собой уже явную объективированность только болѣе низкой ступени. Такъ, напримѣръ, цвѣта или звуки называютъ непосредственно-данными, свѣтовые же или воздушныя колебанія—данными посредственно. И все же «цвѣтъ», или «красное», или «п'ая ступень цвѣтового ряда», «звукъ А» или «п'ая ступень звукового ряда» въ той же мѣрѣ являются понятіями, а значить, и чѣмъ-то общимъ, а потому, въ противность къ собственно ощущаемому, и посредственнымъ, сравнительно объективнымъ, какъ и число колебаній; лишь ступень обобщенія, а потому, и объективированности здѣсь другая. Но несомнѣнно, что въ такихъ понятіяхъ уже произведено объективированіе; воспринятое, хотя и принимается здѣсь различнымъ для различныхъ субъектовъ и при разныхъ прочихъ условіяхъ, но въ то же время для одинаково организованныхъ существъ и при прочихъ равныхъ обстоятельствахъ все же признается одинаковымъ, а значить, и объективнымъ, если и не самой высокой ступени. И точно такъ же все, что мы называли бы непосредственнымъ или субъективнымъ, всегда окажется лишь сравнительно субъективнымъ, субъективнымъ съ точки зрѣнія ближайшей болѣе высокой ступени объективнаго, т.-е. на самомъ дѣлѣ—опять-таки объективнымъ, только болѣе низкой ступени. Да въ сущности, ничто другое и вообще невозможно; въ концѣ концовъ, приходится удовлетвориться и тѣмъ, что, по крайней мѣрѣ, изслѣдованію еще доступно объективное послѣдней ступени. Абсолютно субъективное вообще не поддавалось бы никакому контролю опыта, не поддавалось бы всему процессу опытнаго установленія, которое всегда стремится быть общезначимымъ, будь то въ смыслѣ подчиненія законамъ или въ смыслѣ общаго описанія фактическихъ обстоятельствъ. Психологія же, во всякомъ случаѣ, хочетъ остаться наукой опытной, въ самомъ точномъ смыслѣ: знаніемъ объ объектахъ черезъ опытъ. Проблемой психологіи является (съ чѣмъ всѣ согласны) не явленіе, какъ таковое (въ смыслѣ глагола), а то, что въ явленіи, или вѣрнѣе, посредствомъ него является, т.-е. нѣчто «существующее» въ какомъ-либо смыслѣ, предметъ, который, все равно, въ какой степени посредственности, въ этомъ явленіи представляется. Но если это такъ, то она по необходимости должна заниматься объективированіемъ; а значить, и при противоположеніи непосредственнаго опыта опыту посредственному, рѣчь, оказывается, можетъ идти лишь о различныхъ ступеняхъ объективированія; подъ заголовкомъ же «непосредственности», въ такомъ случаѣ, вопросъ идетъ лишь объ объективированности самой низшей ступени; и

эта объективированность, хотя и не может просто представить чисто субъективное, т.-е. психическое, но должна, по меньшей мѣрѣ, быть ему наиболѣе близка. Опытъ же вообще никогда не бываетъ, да и не долженъ никогда быть «абсолютнымъ».

Тѣмъ не менѣе, въ этомъ смыслѣ «опытъ» сохраняетъ свое полное внутреннее, методическое единство; именно въ этомъ смыслѣ находитъ свое осуществленіе великій завѣтъ Канта: «Возможенъ лишь единый опытъ». Это стремленіе къ единству слѣдуетъ безусловно признать, какъ нѣчто въ высокой степени философское. Неотдѣлимая отъ естествознанія, психологія въ этомъ значеніи, со своей особенной точки зрѣнія, прямо обнимаетъ его цѣликомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ все же перекидываетъ мостъ и къ обширнымъ царствамъ «сознанія». Такъ, въ концѣ концовъ, у психологіи можетъ вырасти и увѣренность, что, являясь, правда, наукой опытной, она тѣмъ не менѣе является одновременно не только наукой философской, но даже и единственной, истинной, единственно научной философіей вообще.

Не нужно ей также безъ дальнѣйшихъ околичностей поступаться и своими притязаніями передъ «міромъ цѣнностей». Потому что, безъ всякаго сомнѣнія, и «процессы» чувствованія и воленія, на которыхъ покоится всякое пониманіе цѣнностей, а потому и все, что обыкновенно противопоставляется голой «природѣ», какъ сфера «культуры», поскольку они являются процессами, по необходимости такъ же падаютъ въ сферу психологіи, какъ и процессы воспріятія со всѣмъ отъ нихъ зависящимъ. Точно такъ же и объекты культурнаго творчества человѣчества, а значить, такъ же и относящіяся къ нимъ по существу «историческія» происшествія, начиная съ творчества въ области языка, въ области экономической, правовой и нравственной жизни, въ области гуманистическаго образованія, и кончая сферой искусства и религіи—все это, несомнѣнно, принадлежитъ, поскольку въ этомъ принимаютъ участіе люди, т.-е. относящіяся къ опредѣленному біологическому роду индивиды, активно или пассивно все это переживающіе, къ сферѣ изысканій психологіи, которая постольку по праву разсматривается, какъ наука общая и основная для всѣхъ развѣтленій «наукъ о духѣ». Во всѣхъ этихъ областяхъ дѣло идетъ о томъ, чтобы прежде всего установить факты, а затѣмъ описать ихъ въ общей формѣ, и наконецъ, если это возможно, ихъ объяснить, т.-е. представить ихъ въ ихъ причинномъ сцѣпленіи. Но факты эти, какъ и эти связи между ними, благодаря своей несомнѣнной «психичности», должны въ концѣ концовъ, превратиться въ проблемы психологіи. Такъ психологія какъ будто охватываетъ, въ известномъ смыслѣ, какъ весь внѣшній міръ или «природу», съ одной стороны, такъ и весь «культурный

міръ», съ другой, и подводя оба подъ нѣкую послѣднюю и общую точку зрѣнія, поднимается такимъ образомъ, какъ будто, къ такой универсальности, какой мы не находимъ ни у одной другой опытной науки, и на которую, напротивъ того, отъ вѣка притязала всегда пытавшаяся ее отстоять философія. И быть можетъ, съ этой точки зрѣнія, можно было бы и на наше возраженіе, что моль и другія науки, напримѣръ исторія, находятся не въ менѣе тѣсныхъ отношеніяхъ къ философіи—чѣмъ это утверждаютъ относительно психологіи, отвѣтить: такіа тѣсныя отношенія къ философіи свойственны исторіи лишь потому, что вся сфера ея фактовъ, въ концѣ концовъ, вмѣщается въ сферу психологіи или подчиняется ей; дѣйствительно всеобъемлющимъ же является все-таки лишь взаимоотношеніе между психологіей и философіей; и соотвѣтственно то же самое можно было бы сказать и по отношенію ко всякой другой наукѣ или къ любому другому направленію человѣческаго творчества, которое пожелали бы поставить въ болѣе близкія отношенія къ философіи.

Это пониманіе психологіи, несомнѣнно, представляетъ наибольшее ея приближеніе къ философіи, которое вообще возможно, если только «наука» тождественна съ изслѣдованіемъ фактовъ. Какъ наиболѣе конкретный изъ всѣхъ родовъ фактическихъ изслѣдованій, психологія, такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ какъ бы спаиваетъ всю совокупность ихъ въ одно цѣлое, въ одно послѣднее наиболѣе конкретное единство. Вѣдь, науки не расположены рядышкомъ, какъ бы въ разгороженныхъ участкахъ, какъ, къ примѣру сказать, дома одной стороны улицы, соприкасающіеся другъ съ другомъ своими брандмауэрами, а строятся какъ бы съ концентрической закономерностью такъ, что логически послѣдующая не координируется съ предшествующими, а располагается надъ ними. Такъ, всякая логически предшествующая наука какъ бы насквозь проникаетъ въ послѣдующія, всѣхъ ихъ въ извѣстномъ смыслѣ объемлетъ, для всѣхъ сохраняетъ свое значеніе, безъ того, однако, чтобы содержать ихъ въ себѣ въ ихъ отличительномъ своеобразіи или чтобы порождать ихъ чисто изъ себя; между тѣмъ, какъ всякая логически послѣдующая наука одновременно сохраняетъ въ себѣ предшествующія, какъ абстрактные моменты, лишь конкретизируя ихъ въ себѣ. Такъ, къ кантовскому единству («возможнаго») опыта принадлежитъ (именно, какъ одно изъ обоснованій его «возможности»), также и математика; абстрактная сама по себѣ, она становится конкретной лишь въ физикѣ и химіи; эти науки, въ свою очередь, конкретизируются въ біологіи, а біологія—въ психологіи, которая уже, соотвѣтственно съ ея сейчасъ изложеннымъ наиболѣе широкимъ поня-

тѣмъ, заключаетъ въ себѣ также и всѣ неизмѣримые горизонты культурнаго творчества. Если уяснить себѣ это, то тогда вполне понятнымъ сдѣлается мнѣніе, будто психологія или сама является философій (именно, если понимать подъ отыскиваемымъ философій единствомъ познанія какъ разъ это конкретное единство), или же, по крайней мѣрѣ, ея прямой противоположностью (именно, какъ конкретная сторона абстрактнаго единства философій).

Но это превратное мнѣніе можетъ держаться лишь постольку, поскольку отождествляется «наука» съ «ислѣдованіемъ фактовъ», какъ это, конечно, кажется само собою понятнымъ большинству тѣхъ, кто постоянно и исключительно заняты фактическими изысканіями. Пусть даже психологія и будетъ наивозможно болѣе конкретнымъ изслѣдованіемъ фактовъ, пусть она даже будетъ въ состояніи (въ чемъ, конечно, еще можно сильно сомнѣваться) дѣйствительно охватить всю ихъ совокупность въ конкретномъ единствѣ, все же цѣлокупности человѣческаго познанія она могла бы быть равновеликой лишь въ томъ случаѣ, если бы можно было согласиться съ той предпосылкой, что кромѣ фактовъ, вообще нельзя ничего изслѣдовать. Правда, и тогда она все еще не была бы тождественна философій, но, несомнѣнно, совпадала бы съ ней по объему своихъ проблемъ, т.-е. эмпирически, конкретно (съ точки зрѣнія «многообразія») имѣла бы дѣло съ тѣмъ же объемомъ проблемъ, которыя философій изслѣдуетъ философски, т.-е. абстрактно (съ точки зрѣнія «единства» познанія); другими словами, въ этомъ случаѣ онѣ находились бы въ тѣсномъ и всепроникающемъ соотношеніи, которое, дѣйствительно, должно было бы господствовать между философій и опытомъ въ его цѣломъ.

Конечно, не представляетъ никакого сомнѣнія, что все доступное изслѣдованію человѣка ему фактически должно быть какимъ-либо образомъ дано и постольку подчинено понятіямъ времени; но это еще вовсе не значитъ, что въ силу этого познание при помощи понятій времени должно являться единственнымъ исчерпывающимъ все содержаніе того, что доступно опыту, а потому и изслѣдованію. Напротивъ того, подвести доступное опыту подъ временный порядокъ значитъ—какъ разъ произвести объективированіе въ направленіи одностороннемъ, по ту сторону котораго есть еще другія, во всякомъ случаѣ одно другое направленіе объективированія, выходящее изъ всего круга временнаго опредѣленія совершающагося и ни въ коемъ случаѣ къ такого рода опредѣленію несводимое.

Итакъ, поскольку психологія понимается, какъ это до сихъ поръ всегда было, какъ изслѣдованіе фактовъ, какъ наука объ опредѣли-

мыхъ во времени процессахъ, она уже потому не можетъ охватить всю сферу «сознанія», что какъ разъ послѣднее первоначальное «сознаніе», какъ таковое, является не опредѣленнымъ или опредѣлимымъ во времени процессомъ, а, съ одной стороны, основаніемъ и предпосылкой, какъ временныхъ, такъ и невременныхъ опредѣленій, а съ другой стороны—именно въ силу этого само является сверхвременнымъ. Истолкованіе психическаго лишь, какъ слѣдствія временныхъ процессовъ, превращаетъ переживаніе въ нѣчто внѣшнее, указываетъ ему мѣсто во времени, которое само по себѣ не переживалось, которое не дано въ самомъ переживаніи, а какъ бы ведетъ самостоятельное существованіе. Съ точки зрѣнія этого понятія, психическіе процессы вовсе не являются чѣмъ-то пережитымъ или вообще доступнымъ переживанію, а уже—плодомъ постепенно удаляющейся отъ переживанія обьективирующей конструкціи. Переживаніе во всей своей полнотѣ, во всей своей изначальности—довременно; оно, правда, по субъективному своему основанію заключаетъ въ себѣ также и временный порядокъ, но именно не только этотъ, но и другіе, напримѣръ, логическій порядокъ, который, какъ таковой, не носитъ на себѣ никакихъ слѣдовъ временности. Вписуемое въ рамки времени, переживаніе, въ противорѣчіе съ его «природой», подгоняется къ чуждой ему «природѣ», искусственно натурализуется. Вотъ почему всякая занимающаяся психическими «процессами» психологія всегда подчинена порядку естествознанія и, вообще, не соприкасается съ тѣмъ своеобразнымъ и рѣзко отличительнымъ, что характеризуетъ сознаніе. Во все не своимъ индивидуальнымъ характеромъ отличаются такъ называемые психическіе «процессы» отъ процессовъ «природныхъ», какъ если бы и эти послѣдніе также не могли бы стать индивидуальными, поскольку и они были бы изолированы при разсмотрѣніи, или, съ другой стороны, какъ если бы и «психическіе» процессы не могли бы мыслиться въ общихъ понятіяхъ; все это подраздѣленіе, какъ было показано выше, является вообще лишь относительнымъ. И такъ же мало отличаетъ эти психическіе процессы освобожденіе ихъ (впрочемъ, вовсе и не осуществимое) отъ пространственныхъ отношеній или же удержаніе за ними качественного характера; развѣ качества или временныя отношенія не въ такой же мѣрѣ обьективируются, какъ количество или пространственныя отношенія? Вполнѣ достаточно, что процессы, называемые «психическими», какъ это процессамъ и полагается, вообще должны непремѣнно укладываться во времени, въ единственно существующемъ времени всего совершающагося,—одного этого вполнѣ достаточно, чтобы сдѣлать изъ психологіи естественную науку, въ отличіе отъ такой науки о «созна-

ніи», которая напередъ занимаетъ позицію поверхъ однихъ только фактическихъ изысканій.

И дѣйствительно, какъ разъ въ послѣднее время такъ разносторонне и такъ превосходно было освѣщено различіе между временнымъ и сверхвременнымъ разсмотрѣніемъ, что почти не рѣшаешься снова касаться этого. Но, съ другой стороны, натуралистическіе предразсудки такъ глубоко укоренились, что все же, пожалуй, не будетъ неумѣстнымъ посвятить этому вопросу нѣсколько краткихъ, но рѣшающихъ соображеній.

Какъ разъ само сознаніе времени и лежащій въ его основѣ замѣчательный фактъ воспоминанія лучше всего другого доказываютъ, что сознаніе вовсе не во всѣхъ смыслахъ подвластно времени, а само по себѣ сверхвременно. Какое-нибудь «явленіе», на примѣръ, движеніе, «имѣетъ мѣсто» какъ разъ только тогда, когда оно есть. Точно такъ же и «явленіе» воспоминанія, несомнѣнно, всегда можно приурочить къ одной опредѣленной точкѣ времени; другими словами, я всегда вспоминаю теперь. Но по содержанию своему воспоминаніе всегда выходитъ за предѣлы настоящаго. При этомъ въ воспоминаніи на настоящее оказываетъ дѣйствіе не только прошедшее, т.-е. не данное теперь, какъ это имѣетъ мѣсто въ совершающемся теперь процессѣ движенія, въ которомъ продолжаетъ дѣйствовать относящійся къ прежнему моменту двигательный импульсъ; воспоминаніе не есть одно только сохраненіе бытійственнаго момента въ продолженіе опредѣленнаго времени, какъ, на примѣръ, сохраненіе движенія или энергіи; но въ немъ ненастоящее, именно, какъ не настоящее, все же дано мнѣ въ настоящемъ—отношеніе, хотя бы отдаленно подобнаго которому не встрѣтить ни въ чемъ, что могло бы быть описано, или даже только мыслимо, какъ объективный процессъ во времени и пространствѣ. Воспоминаніе есть, именно, не одно только воспроизведеніе уже разъ представленнаго, въ родѣ того, какъ при круговомъ движеніи (періодически или неперіодически) повторяется то же положеніе относительно центра, а существенно характернымъ для него признакомъ является то извѣстное присутствіе отсутствующаго въ сознаніи, и именно какъ отсутствующаго, которое является неизбѣжной предпосылкой того, чтобы вообще было мыслимо нѣчто въ родѣ времени (всегда, вѣдь, заключающаго въ себѣ на ряду съ настоящимъ ненастоящее, и притомъ двойное ненастоящее: то, что прежде было, и то, что будетъ послѣ). Слѣдовательно, сознаніе времени само не есть только временное, но именно сверхвременное сознаніе. Какъ разъ на немъ сознаніе проявляетъ себя, какъ инстанція, которая стоитъ выше временнаго порядка совершающагося.

Къ вѣдѣнію же этой инстанціи сверхвременнаго сознанія относится вообще все, что какимъ-либо образомъ выступаетъ за предѣлы «фактовъ» (т.-е., именно, опредѣленнаго во времени бытія). Здѣсь можно оставить, какъ бездоказательную предпосылку, что все это сводится къ одному основному моменту, который по праву можетъ быть обозначенъ, какъ моментъ направленности (тендированія). Мѣтить, или выражаясь въ еще болѣе общей формѣ: взять направление можно только въ сторону лежащаго, въ извѣстномъ смыслѣ, вонѣ; таковымъ же прежде всего явится всегда нѣчто эмпирическое (опредѣленное во времени); но направление никогда не ограничивается однимъ какимъ-либо эмпирически представимымъ моментомъ, однимъ временно опредѣлимымъ пунктомъ въ доступной опыту области, а всегда, какъ таковое, продолжается, пребывая во временной, а, значитъ, и вообще эмпирической неопредѣленности, до «безконечности»; такъ именно, въ сознаніи времени направление сознанія тянется впередъ (въ будущее) и назадъ (въ прошлое); такъ же уходитъ въ безконечность во всякомъ познаніи, сколь бы «теоретическимъ» оно ни было, направление къ единству или же къ долженствующему быть объединеннымъ многообразію; таково же въ «практическомъ» познаніи направление къ тому, что должно быть осуществлено, или къ тому, что должно быть; откуда «должное» и понимается въ качествѣ наиболѣе употребительнаго общаго обозначенія для области, выходящей за предѣлы «бытія» (въ смыслѣ бытія временнаго, т.-е. въ смыслѣ бытія, могущаго быть опредѣленнымъ лишь пунктуально, или только отъ точки къ точкѣ эмпирической сферы).

Кто хотя бы разъ уяснилъ себѣ этотъ, очевидно, сверхвременный характеръ сознанія и вывелъ всѣ вытекающія отсюда простыя послѣдствія, для того рѣшительно и навсегда исключена возможность видѣть въ психологіи, которая разсматриваетъ само сознаніе исключительно, какъ слѣдствіе временныхъ процессовъ, т.-е. въ психологіи эмпирической, а значитъ, естественно-научной, — окончательно истинное описаніе состава сознанія. Такое описаніе, съ точки зрѣнія эмпирическаго построенія, фактической стороны дѣйствительности вполне правомѣрно, но правомѣрно лишь, какъ одностороннее отвлеченіе. И вовсе не философія, исходя яко-бы изъ превратнаго представленія о своей знатности и безразсудно сторонясь всего положительнаго, не пожелала терпѣть въ своихъ палатахъ понятую въ такомъ смыслѣ психологію; а она сама тѣмъ, что она прикрѣпила себя къ абстрактной ступени опредѣленнаго во времени бытія, а тѣмъ самымъ—и къ односторонней точкѣ зрѣнія натуралистическихъ изслѣдованій, порвала съ философіей, которая со своей стороны не могла же по

всему своему понятію допустить такое огранпченіе научнаго разсмотрѣнія. Насколько опредѣленно философія въ лицѣ Канта выставила великое положеніе о единствѣ опыта, насколько глубоко она его обосновала, настолько же несомнѣнно въ «возможномъ опытѣ», т.-е. въ наукѣ о фактахъ, именно благодаря этому обоснованію, не можетъ быть цѣликомъ исчерпана вся область познанія, а потому и сознанія.

Но понятіе опыта допускаетъ, быть можетъ, еще и дальнѣйшее расширеніе, благодаря которому примѣненіе этого понятія не ограничится одними только опредѣленіями бытія или установленіемъ «процессовъ» во времени, а охватитъ всю «положительную» сферу познанія, которая, хотя всегда представляется и всегда можетъ быть вскрыта въ бытіиственномъ развитіи, а, значитъ, и во временной рядоположности, а постольку и эмпирически, но все же, въ силу одного этого, еще не должна быть ограничена только временнымъ значеніемъ, а можетъ выразиться въ опредѣленныхъ объекто-полаганіяхъ (Objektsetzungen) внѣвременнаго характера. Къ сферѣ такимъ образомъ расширеннаго «опыта» принадлежатъ всѣ положительныя ученія экономики, права и педагогики, принадлежатъ не въ меньшей степени позитивная сторона теоріи искусства и ученія о религіи, но такъ же, какъ принадлежащій къ культурному достоянію, какъ самъ эмпирически данный—и весь положительный составъ ученій «теоретическихъ» наукъ: математики, физики, біологіи, а, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, и натуралистической психологіи. Для всего этого существуетъ собственная, и притомъ даже не единственная, а двойная методика сама по себѣ ненатуралистическаго характера: методика «догматическая» и «историческая». Для первой изъ нихъ преодолѣніе точки зрѣнія опредѣленнаго во времени бытія явствуетъ само собой; вторая же изъ нихъ, правда, прибѣгаетъ къ разсмотрѣнію во времени и подчиняетъ ему все положительное, что дается «догматикой»; но если присмотрѣться поближе, то окажется, что и интересомъ исторической методики, что и ея основнымъ вопросомъ является не временной порядокъ совершающагося, какъ таковой. Ея существенный интересъ не въ томъ, что было прежде и что послѣ и какъ послѣдующее было обусловлено предшествующимъ, словомъ—не мѣсто событий во времени, а, какъ разъ наоборотъ, ея работа направлена именно на то, чтобы спасти прошлое для временъ будущихъ и, если-бъ это было возможно,—даже для вѣчности, чтобы оградить «минувшее» именно отъ «мимо»-летности, чтобы обогатить имъ настоящее и будущее и возвысить ихъ надъ самими собой, другими словами, чтобы именно, насколько это возможно, преодолѣть расколотость времени. Представляющаеся во времени она стремится уловить какъ разъ въ его сверхвременной

«значимости» и тѣмъ самымъ «увѣковѣчить» его. Тѣмъ не менѣе было бы одностороннимъ просто отождествлять «науки о духѣ» или «о культурѣ» съ науками историческими; въ дѣйствительности вся сфера этихъ наукъ о духѣ всегда подлежитъ обѣимъ этимъ точкамъ зрѣнія сразу, какъ исторической, такъ и догматической, т.-е. конструирующей сверхвременно, и притомъ въ такомъ порядкѣ, что историческое разсмотрѣніе, собственно, является лишь предварительной ступенью, лишь подготовленіемъ матеріала для разсмотрѣнія догматическаго.

Слѣдуетъ ли изъ этого, что психологія, какъ общая наука о сознаніи, объ осознанномъ бытіи, можетъ обнять «опытъ» въ любомъ его смыслѣ (потому что «обрѣсти въ опытѣ», вѣдь, значить пережить, все же доступное переживанію принадлежитъ къ сферѣ сознанія)? Если-бъ это было такъ, психологія, въ концѣ концовъ, должна была бы вобрать въ себя все положительное содержаніе наукъ о культурѣ, какъ догматическаго, такъ и историческаго порядка, что охватывало бы собой, въ извѣстномъ смыслѣ, и всѣ естественныя науки, которыя, вѣдь, и сами являются фактами культуры. Значитъ ли это, что психологія должна являться чѣмъ-то въ родѣ универсальной науки о положительномъ?—Но, вѣдь, и на почвѣ натуралистическаго воззрѣнія къ психологіи не причисляютъ всего положительнаго, что содержится въ естествознаніи; вотъ почему, подобно тому, какъ въ рамкахъ натуралистическаго отвлеченія психологія нашла свою, ей одной лишь свойственную задачу въ послѣдней конкретизаціи бытіиственныхъ опредѣленій, такъ и послѣ того, какъ эти рамки распались, у психологіи передъ лицомъ расширившейся теперь сферы эмпирическаго, какъ позитивнаго любого порядка, все же остается еще своя особенная задача послѣдней конкретизаціи опредѣленнаго положительно сознанія вообще. Эта «послѣдняя конкретизація», являющаяся предметомъ исканій психологіи, должна была бы, слѣдовательно, прежде всего строго связать воедино: съ одной стороны—это какъ бы пунктуальное опредѣленіе бытія, а съ другой—опредѣленіе направленія того (выше указаннаго) сверхдѣйствительнаго тендированія впередъ и назадъ (при историческомъ разсмотрѣніи), а также, въ извѣстномъ смыслѣ, и вверхъ, и внизъ (при разсмотрѣніи догматическомъ). Какъ въ точности понимать эту послѣднюю конкретизацію, какъ ее методически осуществить, и въ чемъ заключается ея своеобразная познавательная дѣятельность—это изслѣдовать здѣсь не мѣсто. Но поскольку это вообще является задачей, постольку, очевидно, что она должна находиться къ философіи въ весьма тѣсномъ и интимномъ отношеніи, и притомъ должна относиться къ ней, какъ цѣлое къ цѣлому, а не только какъ

одна изъ областей болѣе обширнаго царства (положительнаго вообще) къ другой ея части.

Правда, и тогда сохранилось бы все же то различіе, что психологія направлена исключительно на конкретное, т.-е. позитивное, и притомъ на послѣднюю позитивность, философія же—на единство принциповъ. А потому психологія представляла бы, по этому расширенному понятію, оборотную субъективную сторону не по отношенію къ одной философіи, а по отношенію ко всему объективирующему познанію, и постольку являлась бы позитивной, а не философскою наукою. Но все же и въ этомъ случаѣ существовала бы основоположная часть ея, которая къ философіи, какъ къ основоположенію всякаго объективирования, относилась бы точно такъ же, какъ относится психологія въ собственномъ смыслѣ этого слова, а именно психологія положительная, къ цѣлокупности положительной науки. И эмпірія, и философія въ этомъ случаѣ имѣли бы и свою «конструктивную», и свою «реконструктивную» сторону; реконструктивной стороною эмпірія являлась бы не столько «эмпирическая психологія», сколько психологія эмпирическаго; реконструктивной стороною философіи—не столько философская психологія, сколько психологія философіи, т.-е.—чистыхъ принциповъ познанія. И поскольку по этому представленію задачей психологіи въ общемъ являлось бы (если вернуться къ уже вышеупомянутому сравненію) описаніе какъ бы нисходящей вѣтви познавательной кривой, постольку спускъ этотъ долженъ былъ бы въ такой же мѣрѣ обнимать реконструкцію всякаго порядка, а именно въ первую очередь—реконструкцію конструкцій принципиальнаго характера, а затѣмъ и—конструкцій эмпирическихъ, въ какой подъемъ той же кривой обнимаетъ объективирующую конструкцію любого порядка, какъ эмпирическую, такъ и философскую (т.-е. развитіе самихъ въ высшей степени объективныхъ законовъ всякаго эмпирическаго объективирования). Но въ виду того, что принциповъ мало, эмпирическихъ же объективныхъ образованій необозримо много, то наиболѣе значительная часть психологическихъ изслѣдованій должна была бы обратиться въ сторону эмпірии, и лишь гораздо менѣе значительная, хотя, правда, и основоположная ихъ часть, относилась бы къ сферамъ философіи.

Итакъ, въ сущности, и съ точки зрѣнія этого, быть можетъ, наиболѣе радикальнаго изъ всѣхъ возможныхъ взглядовъ на задачу психологіи и на ея отношеніе къ философіи, дѣло, въ концѣ концовъ, обстояло бы не иначе, чѣмъ съ любой изъ прочихъ опытныхъ наукъ: лишь въ отношеніи своего принципиальнаго основоположенія она подпадала бы вѣдѣнію философіи. Но и въ этомъ случаѣ все еще осталось бы сомнительнымъ и, въ концѣ концовъ, предоставленнымъ на частное

усмотрѣніе, причислять ли это философское основоположеніе психологіи, какъ самое общее ученіе о психическомъ, къ самой психологіи, въ родѣ того, какъ можно было бы, напр., философское основоположеніе науки о правѣ причислить, въ качествѣ наиболѣе общаго ученія о правѣ, къ самой наукѣ о правѣ или философское основоположеніе естествознанія, въ качествѣ наиболѣе общаго ученія о природѣ—къ самому естествознанію, или же, напротивъ того, обособлять ее, какъ философію (т.-е. ученіе о принципахъ) психологіи отъ долженствующей быть такъ обозначенной въ собственномъ смыслѣ, т.-е. отъ позитивной психологіи. Но, впрочемъ, вопросъ здѣсь вовсе не сводится къ спору о словахъ; существенное и рѣшающее значеніе имѣетъ здѣсь то, что философія (т.-е. ученіе о принципахъ), не въ меньшей степени, чѣмъ эмпирія, являетъ двѣ стороны: «конструктивную» и «реконструктивную», при чемъ въ послѣдней, все равно, какъ бы ее ни называли: философской ли психологіей или же философіей психологіи, философія и психологія тѣснѣйшимъ образомъ связаны и переплетаются другъ съ другомъ. Въ виду того, однако, что въ ученіи о принципахъ такъ же, какъ и во всей эмпиріи, «конструкція» и «реконструкція» должны такъ соотнобъствовать другъ другу, что каждая изъ нихъ можетъ разсматриваться, какъ «обосновывающая» другую (хотя, и въ противоположномъ смыслѣ, именно такъ, что первая изъ нихъ обосновываетъ вторую въ объективномъ смыслѣ, вторая же первую въ смыслѣ субъективномъ), то становится болѣе или менѣе понятнымъ, несмотря на все то, что такъ убѣдительно и такъ правильно доказывалось съ разныхъ сторонъ о необходимости чистаго, свободнаго отъ психологіи обоснованія всякой основоположной философіи, что съ какой-то послѣдней и окончательной точки зрѣнія философія вообще совпадаетъ или должна совпадать съ психологіей.

Больше того, можно было бы даже съ полнымъ правомъ говорить о свободномъ отъ психологіи обоснованіи самой психологіи, поскольку этимъ желательно было бы лишь выразить, что наука о субъективномъ (чему я неоднократно и старался дать обоснованіе, и что я неоднократно пытался провести) возможна не иначе, какъ на фундаментѣ науки объ объективномъ, и что эта наука о субъективномъ, будучи сама наукой фундаментальной, въ свою очередь возможна лишь на основѣ чистыхъ основныхъ наукъ объ объективированіи (хотя бы логики, этики и эстетики); и тѣмъ не менѣе все это нисколько не измѣнило бы того положенія, что сами эти чистыя основоположныя объективныя науки, именно, въ силу того, что они обосновываютъ—въ объективномъ значеніи обоснованія—столь же основоположную науку о субъективномъ, вмѣстѣ съ тѣмъ получаютъ и свое обоснованіе—уже въ новомъ своеобразномъ зна-

ченіи субъективнаго обоснованія и постольку снова превращаются въ психологію; «снова», именно въ томъ смыслѣ, что всякое объективированіе съ самаго начала предполагало, вѣдь, какъ свою оборотную сторону, начало субъективное, которое объективированіе это, именно въ силу своего объективирующаго характера, должно было оставить позади себя, и отъ котораго оно первымъ дѣломъ должно было отвлечься. Въ этомъ смыслѣ психологія (какъ уже было отмѣчено вначалѣ) конечно, не являлась бы фундаментомъ философіи, но за то она была бы ея увѣнчаніемъ и въ нѣкоторомъ родѣ послѣднимъ ея словомъ.

Покуда, однако, это весьма новое, весьма далеко идущее и трудно проводимое возрѣніе на психологію еще только должно завоевать себѣ признаніе, покуда подъ психологіей еще понимается исключительно чистая наука о фактахъ, хотя и наиболѣе конкретная изъ всѣхъ наукъ этого рода, мы должны на томъ и остановиться, что какъ таковая, она къ сферѣ философіи не относится, не можетъ ее обосновать и не стоитъ къ ней ни въ какомъ специфическомъ или особенномъ отношеніи, а относится къ ней лишь такъ, какъ и любая другая опытная и, въ частности, принадлежащая къ сферѣ природы спеціальная наука; въ силу чего она и не можетъ заключить философію въ предѣлы своего ученія, какъ и, наоборотъ, сама не можетъ быть заключена въ предѣлы ученія философіи, а въ лучшемъ случаѣ можетъ быть, какъ и любая другая опытная наука, связана съ ней лишь персональной уніей.

ХАРИТА.

ИДЕЯ БЛАГОДАТИ ВЪ АНТИЧНОЙ РЕЛИГИИ.

Статья проф. О. Ф. Зѣлинскаго (Спб.).

I.

Цѣнность человѣка по человѣческой оцѣнкѣ опредѣляется совокупностью его физическихъ или духовныхъ силъ, которыя дѣлаютъ его способнымъ приносить пользу окружающимъ его. Въ это чисто біологическое опредѣленіе вносить немаловажную поправку нравственная культура этихъ окружающихъ, не ограничивая ту совокупность настоящимъ временемъ: пусть онъ теперь этими силами уже не обладаетъ—если онъ обладалъ ими нѣкогда, то благодарная память тѣхъ, которымъ они тогда принесли пользу, продлитъ его цѣнность навсегда, вплоть до минуты его смерти.—Итакъ, представимъ себѣ слѣпого, безсильнаго, нищаго старца; перенесемъ его, во избѣжаніе означенной поправки, въ среду чужихъ людей, никогда не знавшихъ его въ эпоху его силы и не обязанныхъ, поэтому, чувствовать какую-либо благодарность ему. Какова будетъ его цѣнность?—Никакая, отвѣтитъ намъ біологія и построенная на біологіи этика.

Вообще біологическая точка зрѣнія — точка зрѣнія античности. Но здѣсь какъ будто наблюдается исключеніе. Тотъ старецъ-изгнанникъ, котораго мы изобразили только что,—его Софокль сдѣлалъ героемъ своей трагедіи «Эдипъ въ Колонѣ». И что же? Его съ почительной любовью принимаетъ царь города, въ предѣлы котораго онъ забрелъ; его тщетно стараются вернуть враждующія между собой партіи покинутой имъ общины: въ сознаніи своей высшей цѣнности онъ остается у тѣхъ, которые его пріютили. Въ чемъ же эта цѣнность? Ее однимъ мѣткимъ словомъ опредѣляетъ его царь-хозяинъ въ томъ мѣстѣ, въ которомъ онъ запрещаетъ его дочерямъ почитать обычнымъ плачемъ его могилу. (ст. 1751 сл.):

Прекратите вашъ плачь, дорогія: чей гробъ
 Подъ землей благодать осынила, о томъ
 Горевать не велить Немезида

Благодать—точнѣе, «подземная благодать» (*chthonia charis*)—вотъ та неотъемлемая, все превышающая цѣнность, которая возноситъ этого біологически бесполезнаго старца надъ всѣми этими молодыми, сильными, прекрасными, добрыми и умными людьми, цвѣтомъ подданныхъ могучаго царя богозданныхъ Аеинъ.

Съ признаніемъ этой мистической силы покинута та біологическая посясторонняя точка зрѣнія, на которой стоитъ Гомеръ; оно вноситъ нѣчто новое въ міросозерцаніе эллиновъ. И если мы не такъ-то чувствуемъ всю смѣлость этого новшества, то потому только, что мы къ нему съ малолѣтства привыкли. Вѣдь благодать—это христіанское понятіе. Да, конечно; но исторія религіи и нравственности учитъ насъ, что и въ этомъ пунктѣ какъ и во многихъ другихъ, «античность была настоящимъ Вѣхимъ Завѣтомъ нашего христіанства». Ученіе стоитъ того, чтобы его развить обстоятельнѣе.

* * *

Въ сущности, благодать и даже «хтоническая» благодать—многимъ извѣстное понятіе античной культуры; мы же видѣли, это *charis*, Харита. Но мы, болѣе привыкшіе воспринимать античность съ художественной точки зрѣнія, какъ-то перестали чувствовать въ этой Харитѣ древнее этико-религіозное естество. Сознаемся откровенно: по этому пути повели свою Хариту, или своихъ Харитъ, уже древнегреческіе писатели и художники; за ними послѣдовали римляне, создавшіе въ подражаніе грекамъ свою Грацію или своихъ Грацій, и надо было явиться могучему гению бл. Августина для того, чтобы вернуть этой Граціи, какъ *gratia gratis data*, ея раннее и забытое значеніе. Какъ онъ это сдѣлалъ—это навсегда останется одной изъ замѣчательнѣйшихъ тайнъ творческой интуиціи.

А впрочемъ, біологическій корень имѣлся и здѣсь: «хтоническія Хариты» — это первоначально зиждительныя Благодати плодородной земли, дающія ростъ, цвѣтъ и плодъ ея порожденіямъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ и ихъ культовые имена *Auxo*, *Thallo* и *Karpo*. Но это трансцендентное разрѣшеніе великой біологической тайны само создавало новую загадку, открывало глаза на созерцаніе другой, еще болѣе таинственной тайны. Земля—зиждительница плодовъ, она же и хранительница останковъ вкусившихъ смерть людей; какъ въ мистеріяхъ богини плодородія Деметры созрѣла идея бессмертія души, такъ и родственныя ей хтоническія Благодати въ своемъ таинственномъ

культѣ—таковой существовалъ въ беотійскомъ Орхоменѣ—взростили для смертныхъ особую потустороннюю религію, богатую образами, утѣшающими и устрашающими, замогильнаго міра. Намъ о ней мало извѣстно; культъ былъ таинственнымъ, а орхоменскій эпосъ «Миніада», повѣдавшій непосвященнымъ тѣ его подробности, которыя имъ можно было знать, намъ не сохранился. И только внушительная личность мужской параллели къ Харитамъ, перевозчика душъ Харона—и его ввела во всеэллинское сознаніе названная только что Миніада—осталась общеизвѣстной свидѣтельницей того, чѣмъ былъ для Орхомена культъ его «хтовическихъ Харитъ».

Прежде чѣмъ углубиться далѣе въ мистическую область, которая открылась передъ нами, укажу на біологическое развитіе представленія о Харитахъ, которое тоже опредѣлило собою ихъ мистическое значеніе. Исходя изъ первоначальнаго вѣрованія въ Харитъ, какъ даровательницъ роста, цвѣта, и плода, т.-е. вообще урожая, и принимая во вниманіе, что самымъ драгоцѣннымъ урожаемъ въ общинѣ является урожай ея гражданъ,—естественно было поставить Харитъ въ непосредственныя отношенія къ человѣческой плодовитости и ея условіямъ, браку и любви. Такъ-то Харита стала совмѣщать въ себѣ все, что дѣлаетъ человѣка способнымъ къ любви, браку и дѣтороженію; а отсюда только одинъ шагъ до Хариты, какъ богини красоты, до «Граціи» въ возобладавшемъ смыслѣ слова. Вѣдь Платонъ былъ развителемъ чувства своего народа, когда онъ опредѣлилъ біологическое значеніе красоты: «въ безобразномъ рождать невозможно, а только въ прекрасномъ». Вотъ почему Саффо называетъ аcharis еще неспособную къ браку дѣвушку; вотъ изъ какого круга представленій возникло удивительное употребленіе существительнаго charis и глагола charizesthai въ смыслѣ любовной отдачи — одно изъ самыхъ чудныхъ и знаменательныхъ проявленій греческой души: «Харитой называли древніе отдачу женщины мужчинѣ», говоритъ Плутархъ (Amat. 5). И къ тому же кругу представленій относится и сопоставленіе въ культѣ «Демоса и Харитъ», символа самой общины и символовъ ея роста, расцвѣта и плодоносности. Еврипидъ развилъ эту мысль въ своихъ «Просительницахъ» (ст. 442):

Гдѣ самъ народъ страны своей властитель,
Тамъ съ радостью онъ смотритъ на побѣги—
Подъ сѣнью старшихъ—гражданъ молодыхъ.

Вотъ дѣятельность Хариты на землѣ и въ посястороннемъ мірѣ; а теперъ вернемся окончательно къ «подземной Благодати».

* * *

У Гомера, какъ уже было сказано, мы ея еще не встрѣчаемъ. Вѣчнымъ блаженствомъ наслаждаются боги на Олимпѣ; безсильную и бездѣтельную жизнь ведутъ призраки умершихъ въ туманной обители Аида. И притомъ всѣхъ умершихъ: уже если даже для Ахилла не сдѣлано исключенія, то значить, исключенія недопустимы. Тѣмъ болѣе насъ озадачиваетъ, что Менелаю предвѣщается блаженная жизнь въ Елисейскихъ поляхъ, въ которую онъ вступить, не извѣдавъ смерти (Од. IV, 561 ст.); правда, пѣвецъ продолжаетъ:

«Это—за то, что Елены супругъ ты и зять Олимпійцевъ»,
подчеркивая этимъ исключительность его положенія; но все же мы чувствуемъ, что здѣсь старинная религія Зевса дала новый побѣтъ. А потому позволительно отнестись съ удвоеннымъ вниманіемъ къ знаменитому пророчеству Тиресія Одиссею относительно его, Одиссея, смерти.

Тебѣ же внѣ моря
Смерть суждена, и наступитъ она, благосклонная, долгой
Жизнью тебя утомленнаго, вдругъ. А кругомъ тебя люди
Счастливы будутъ.

Что значать эти послѣднія слова? Увидимъ.

Если мы затѣмъ перенесемъ въ религіозную жизнь исторической Греціи, то мы найдемъ здѣсь, совершенно независимо отъ мистерій, въ явномъ, общинномъ и частномъ культѣ на рубежѣ между богами, которымъ приносятся «жертвы», и умершими людьми, за могилами которыхъ ухаживаютъ родственники, еще очень многочисленный классъ сугубо прославленныхъ покойниковъ; это—такъ называемые «герои». Само слово встрѣчается уже у Гомера, но только въ другомъ значеніи, а именно, какъ это ни странно, въ томъ самомъ, въ которомъ мы употребляемъ его и теперь. Составъ этого класса культовыхъ героевъ очень пестръ. Въ него входятъ всѣ эпические герои въ гомеровскомъ и нашемъ значеніи слова: всѣ они, сражавшіеся нѣкогда подъ Эвами и Троей, теперь прославлены и пользуются особо торжественнымъ культомъ, кто въ одной общинѣ, кто въ другой, нѣкоторые даже въ двухъ или нѣсколькихъ. Въ него входятъ, затѣмъ, и такъ называемые «эпонимы», т.-е. тѣ герои, о которыхъ предполагали по наивной лингвистикѣ тѣхъ временъ, что они дали свои имена общинамъ и учрежденіямъ (между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ они были вымышлены ради объясненія этихъ именъ): такъ герой Коринѣъ почитался въ Коринѣѣ, герой Лакедемонъ въ Лакедемонѣ, героиня Эва въ Эвахъ и, чтобы далеко не ходить, герой Колонъ въ Колонѣ. Въ него входятъ, далѣе, и настоящіе люди, если они были основателями (ктистами) или спасителями общинъ или учрежденій. Такъ основатель Амфиполя, Гагмонъ, другъ Перикла, былъ героемъ для амфиполитанцевъ; да и самъ Софокль былъ по своей

смерти «героизированъ» подъ именемъ Дексіона. Въ него входятъ, наконецъ, и другія лица, которыхъ трудно объединить въ одну общую категорію.

Культь этихъ героев—вообще, заупокойный культъ, но только болѣе торжественный, чѣмъ тотъ, которымъ чествовались могилы обыкновенныхъ покойниковъ; подробности можемъ оставить въ сторонѣ. Учреждался онъ часто по почину самихъ общинъ или обществъ; но иногда и дельфійскій Аполлонъ, высшій авторитетъ въ дѣлахъ религіи, вмѣнялъ общинамъ въ обязанность учрежденіе такового. Это случалось въ особенности тогда, когда община по поводу страшнаго и загадочнаго несчастья обращалась въ Дельфы съ вопросомъ, какъ его прекратить. Сплошь и рядомъ Аполлонъ объявлялъ причиной несчастья гнѣвъ какого-нибудь «героя», требовавшаго учрежденія или возобновленія ему культа. Культь учреждался, и семья героев обогащалась еще однимъ членомъ.

Съ этой точки зрѣнія, впрочемъ, мы среди героев отличаемъ одинъ, какъ бы предпочтительный классъ. Это были тѣ, которые предполагались вовсе не вкусившими смерти, а переведенными божьимъ чудомъ въ «новый образъ жизни». Таковъ былъ тотъ Амфіарай, царь и пророкъ, котораго въ сраженіи Семи вождей подъ Фивами заживо поглотила земля. Тутъ уже сама наличность совершеннаго чуда была достаточнымъ поводомъ къ учрежденію культа: гдѣ боги такъ ясно сказали свое слово, тамъ нечего было прибѣгать къ догадкамъ.

Всѣ же прочіе герои предполагались переступившими черезъ порогъ смерти; ихъ культъ, поэтому, имѣлъ своимъ непосредственнымъ предметомъ ихъ м о г и л у. Если таковой въ общинѣ не было, то надлежало ее соорудить; для этого было необходимо заручиться останками героя и перенести ихъ въ общину, если только это было возможно. Такія «перенесенія останковъ» были, поэтому, важными моментами въ религіозной жизни греческихъ общинъ; историческое значеніе имѣли перенесенія останковъ Ореста въ Лаконику и Эсея въ Аѣны.

Спрашивается, однако, какое значеніе для общины имѣлъ этотъ герой, изъ-за котораго она брала на себя столько трудовъ. Вотъ тутъ-то и вступаетъ въ силу та «подземная благодать», о которой рѣчь была выше.

Дѣйствительно, герой, почтенный принявшей его общиной, становился ея настоящимъ духомъ-покровителемъ. Къ его могилѣ охотно обращались въ случаѣ болѣзни и надѣялись найти исцѣленіе у нея. Ему же приписывалась и пророческая сила, почему его вопрошали тѣмъ или инымъ способомъ въ затруднительныхъ случаяхъ жизни. О немъ же предполагалось, что онъ можетъ, подобно прочимъ силамъ

земли, даровать урожай или неурожай, и вообще, находясь подъ землей, оттуда «возсылать благо». Конечно, было много и других проявленій его силы въ зависимости отъ культурности данной общины; и если гражданамъ аркадскаго городка Алиферы угодно было учредить своему герою Миагру благодарственный культъ за то, что онъ охранялъ ихъ отъ мухъ, то это было ихъ дѣло. Но самую дѣятельную помощь являлъ герой своей общинѣ во время войны, и самыя славныя легенды о герояхъ относятся именно къ ней. Такъ Диоскуры считались постоянными помощниками спартанцевъ, которые исправно брали съ собою на войну ихъ символическіе фетиши, т. наз. докана. Такъ эгинеты считали своими покровителями своихъ героевъ—Эакидовъ и тоже брали съ собою въ бой ихъ священныя изображенія. Передъ Саламинской битвой всѣ обратились съ молитвой къ этимъ самымъ Эакидамъ, среди которыхъ вѣдь находились древніе цари Теламонъ и Аянтъ; и когда битва кончилась побѣдой эллиновъ, то Фемистокль въ своей благодарственной рѣчи смиренно заявилъ, что не сами они, эллины, а ихъ боги и герои одержали эту побѣду.

Теперь, я думаю намъ понятны вышеприведенныя слова Тиресія о смерти Одиссея:

А кругомъ тебя люди
Счастливы будутъ.

Они значать: твоя могила будетъ источникомъ благодати для того народа, въ странѣ котораго она будетъ находиться, такъ какъ ты станешь его героемъ-покровителемъ.

* * *

Одинъ вопросъ остался еще неразрѣшеннымъ: чѣмъ заслужилъ «герой» эту божью милость, которая дѣлала его столь могучимъ послѣ смерти? Перебирая надписи, сохраненныя намъ отъ героическихъ могилъ, мы чаще всего встрѣчаемъ слова «герой, добрый, радуйся»; можно ли изъ нихъ вывести заключеніе, что именно ихъ сверхъземная доброта, проявленная при жизни, стала причиной ихъ замогильной мощи?

Нѣтъ, никоимъ образомъ нельзя. Если даже въ христіанствѣ понятія святости и благодати далеко не всегда совпадаютъ, то въ античномъ міросозерцаніи тѣмъ болѣе. Мы вѣдь видѣли: чаще всего вредоносный гнѣвъ героя былъ причиной учрежденія ему культа; гнѣвъ же этотъ и его роковыя послѣдствія несомнѣнно свидѣтельствовали о силѣ, но, конечно, не о благодати героя. Но чѣмъ же, повторяемъ вопросъ, заслужилъ онъ эту силу?—Сомнѣваюсь, чтобы обыкновенные эллины особенно задумывались надъ этимъ вопросомъ. Чѣмъ заслужилъ? Да ничѣмъ: она была фактомъ, съ которымъ надо было считаться, вотъ и все.

Итакъ, вотъ какова эта «подземная благодать»: *gratia gratis data*.

... Но не будем слишком напирать на эти зародыши августинизма: вѣдь никто изъ нашихъ древнихъ источниковъ не подсказываетъ вамъ этого толкованія. Большинство, и притомъ подавляющее, дальше самого факта не идутъ.

Большинство—но все же не всё.

Вотъ, напримѣръ, Эсхиль, поэтъ-жрецъ... Но будемъ откровенны: не звучать ли гнѣвнымъ протестомъ недоумѣнія тѣ замѣчательныя слова, которыя у него произноситъ мятежный Этеокль, когда хоръ именемъ боговъ его заклинаетъ не принимать вызова его брата Полиника и не идти этимъ навстрѣчу проклятію его отца. «Боги», отвѣчаетъ онъ, «что-то забыли обо мнѣ; зато отъ моего трупа будетъ исходить чудесная благодать (charis d'aph'hēmōn olomenōn thaumazetai); итакъ, зачѣмъ же мнѣ вилать передъ гибельнымъ рокомъ?» (ст. 702). Если не по настроенію, то по содержанію эти слова сильно напоминаютъ предсмертную шутку императора Веспасіана—будущаго divus Vespasianus: «увы, мнѣ кажется, я становлюсь богомъ».

Нѣтъ, не въ духѣ Эсхила было вдумываться въ нравственныя условія «подземной благодати». Для него она была фактомъ, передъ которымъ онъ благоговѣйно преклонялся, когда онъ касался родныхъ и симпатичныхъ ему героевъ, въ родѣ того Аянта, подъ сѣнью котораго онъ сражался въ водахъ Саламина; его же нравственное чувство находило себѣ удовлетвореніе въ другой религіи—той самой, въ которой Деметра «вскормила его умъ» на его родинѣ, въ Элевсинѣ. Геронизація же со всёмъ кругомъ представленій, которыя она призвала къ жизни, была догматомъ религіи Аполлона, которая гораздо менѣе волновала его душу.

Зато Софокль былъ вѣрнымъ сыномъ именно этой религіи, которая и его самого прославила послѣ его смерти. Мы вѣдь знаемъ: онъ сталъ «героемъ», героемъ Дексіономъ. За что? Объ этомъ мы можемъ только догадываться. Но какъ бы то ни было: знаменателенъ тотъ фактъ, что именно въ послѣдніе дни своей жизни, накануне своей собственной геронизаціи, онъ сталъ размышлять надъ проблемой благодати, поставилъ ее въ центръ своей послѣдней трагедіи и усмотрѣлъ въ ней нравственное основаніе—онъ, тотъ Софокль, смерть котораго его современникъ Фринихъ почтилъ стихами:

Счастливъ Софокль! Онъ долго жилъ—и въ пору
Покинулъ землю, не извѣдавъ золь—

—въ страданіи.

Сдѣшимъ оговориться: въ страданіи, да, но не въ аскетическомъ. Идея добровольнаго и ненужнаго самоистязанія, посредствомъ котораго индійскій царь Вишвамित्रа заряжаетъ себя благодатью, точно

влектричествомъ—эта идея была такъ же чужда Софоклу, какъ и всему его народу. Страданія его героя—страданія ниспосланныя; ихъ ниспосланиемъ боги стали его должниками, и дарованная ими благодать—лишь уплата этого долга. Это—не августиновская, а скорѣе пелагианская идея; пусть такъ. Но это—въ то же время единственная, которая уживалась съ античнымъ міросозерцаніемъ.

А впрочемъ, присмотримся къ этой трагедіи благодати Софокла—къ его «Эдипу въ Колонѣ».

II.

Откуда, прежде всего, заимствовалъ онъ ея содержаніе? Вопреки своему обыкновенію, не изъ эпического цикла. Эпосъ, т.-е. «Эдиподея» съ «Фиваидой», безъ особеннаго вниманія отнесся къ послѣднимъ днямъ еиванскаго царя-отцеубійцы. Ослѣпивъ себя по обнаруженіи своего невольнаго преступленія, онъ остается въ Фивахъ, подъ властью своихъ подростшихъ сыновей; оскорбленный ими, онъ проклинаетъ ихъ. Они рѣшають чередоваться во власти, Полиникъ отправляется въ Аргосъ, становится зятемъ царя Адраста и затѣмъ возвращается въ Фивы «послѣ смерти Эдипа». Какъ и когда онъ умеръ—остается неизвѣстнымъ; все же изъ молчанія нашихъ источниковъ мы заключаемъ, что его смерть не была сколько-нибудь выдающимся эпизодомъ въ эпосѣ.

Интересная подробность, касающаяся его погребенія, перешла изъ ученой компиляціи миеографа Лисимаха въ наши схолиа (на Эд. Кол. 91). Послѣ его смерти, повѣствоваль онъ, его друзья хотѣли похоронить его въ Фивахъ; но этому воспротивились еиванцы, считая его безбожникомъ. Его похоронили въ беотійскомъ Кеосѣ; но когда вслѣдъ за тѣмъ въ Кеосѣ случилось несчастье, его жители признали въ немъ кару за данное безбожнику убѣжище и заставили его друзей опять унести его останки. Скитаясь съ ними, они забрели въ беотійское же мѣстечко Этеонъ и ночью, не зная, гдѣ они, похоронили ихъ въ священной оградѣ Деметры. Съ наступленіемъ дня обнаружилось дѣло; встревоженные двойнымъ оскверненіемъ святыни, этеонцы обратились къ Деметрѣ съ вопросомъ, что имъ дѣлать. Аполлонъ отвѣтилъ: «не трогайте просителя богини». Такъ-то онъ нашелъ тамъ свой покой.—Откуда взялъ Лисимахъ этотъ красивый рассказъ? Изъ киклическаго эпоса?—Врядъ ли. Этотъ эпосъ былъ вообще антиполлоновскимъ и не признавалъ дельфійскаго бога вершителемъ судьбы Эдипа. Скорѣе изъ Гесіода или изъ лирической повѣи. Но какъ бы то ни было, рассказъ этотъ содержитъ знаменательную черту, повліявшую, повидимому, на фабулу нашего поэта.

Эдипъ скитается, всюду гонимый, и находитъ себѣ успокоеніе, по волѣ Аполлона, лишь тогда, когда онъ невзначай попадаетъ въ священную ограду подземной богини. Правда, въ этомъ разсказѣ онъ скитается мертвыи.

Еще одна черта является характерной въ этомъ преданіи: неуваженіе еиванцевъ къ смерти и ея правамъ. Дѣйствительно, этотъ городъ и въ историческое время не находился въ этомъ отношеніи на высотѣ общеэллинской гуманности. Аѣиняне это давно подмѣтили и выразили свой протестъ противъ этой отсталости своихъ сосѣдей, согласно извѣстной особенности древнѣйшей греческой критики, въ своихъ миагахъ. Такъ, они рассказывали, что, когда семь вождей пали подъ Оивами; то еиванцы не дозволили ихъ хоронить; тогда семьи убитыхъ обратились къ аѣинскому царю Тесею съ просьбой заставить ихъ исполнить общеэллинскій долгъ, и онъ—силой убѣжденія или оружія добылъ у еиванцевъ трупы павшихъ и похоронилъ ихъ у себя въ Элевсинѣ. Эсхиль и Еврипидъ посвятили по трагедіи этому подвигу своего царя, но о немъ же много раньше свидѣтельствовала элевсинская могила несчастныхъ витязей.

Этимъ, думается мнѣ, объясняется загадочный фактъ, что и могилу обезчещеннаго еиванцами Эдипа предполагали въ Аѣинахъ—и при томъ не въ одномъ, а въ двухъ мѣстахъ. А именно, во-первыхъ, въ оградѣ «Почтенныхъ богинь» (Semnai theai), т.-е. Эриній, подъ восточнымъ склономъ Ареопага, гдѣ и въ историческое время находился «памятникъ Эдипа». Согласно свидѣтельству Павсанія (1 28, 7), традиція объ этой могилѣ гласила, что туда останки Эдипа были перенесены изъ Оивъ—такимъ образомъ эта могила Эдипа подъ Ареопагомъ была точной параллелью къ элевсинской могилѣ семи вождей.

Но, во-вторыхъ, могилу Эдипа себѣ присвоило и пригородное мѣстечко Колонъ, родина нашего поэта; и традиція, имѣвшаяся относительно этой могилы, была гораздо богаче и таинственнѣе той. Конечно, имѣя своимъ главнымъ источникомъ трагедію Софокла, мы не вездѣ можемъ провести четкую черту между унаслѣдованной имъ традиціей и его собственнымъ поэтическимъ вымысломъ. Но все же главный и рѣшающій фактъ удостовѣренъ независимымъ отъ Софокла источникомъ, а именно «Финикійянками» Еврипида, которыя были поставлены за нѣсколько лѣтъ до «Эдипа въ Колонѣ». Трагедія эта кончается сценою, въ которой Эдипъ, пережившій смерть своихъ сыновей, по рѣшенію гражданъ отправляется въ изгнаніе, сопровождаемый Антигоною. Отвѣчая на ея вопросы, онъ говоритъ, что согласно оракулу Аполлона ему суждено скитальцемъ умереть въ Аѣинахъ, а именно «въ святомъ Колонѣ, обители бога-наѣздника» (т.-е. Посидона). А потому мы

имѣемъ основаніе отнести съ довѣріемъ и къ той традиціи, которая восходитъ къ ученому собирателю аттическихъ преданій Андротіону (схол. на Одисс. XI 271). Согласно ей, Эдипъ, изгнанный эванскимъ царемъ Креонтомъ, приходитъ въ Колонъ и садится просителемъ («гякетомъ») у храма Деметры и Аѳины-Градодержщицы. Креонтъ пытается силой вернуть его въ Фивы, но Тесей за него заступается. Вскорѣ за тѣмъ Эдипъ умираетъ; передъ смертью онъ наказываетъ Тесею держать его могилу въ тайнѣ отъ эванцевъ. Въ этой традиціи насъ можетъ озадачить противорѣчивое поведеніе Креонта: онъ изгналъ Эдипа, онъ же хочетъ силою его вернуть. Обѣ черты мы встрѣчаемъ и у Софокла; а поэтому врядъ ли можно сомнѣваться, что и мотивировка была почерпнута Софокломъ изъ традиціи, т.-е. что разрѣшеніе противорѣчія было у Андротіона то же, что и у Софокла. А именно: уже послѣ изгнанія Эдипа Креонтъ и эванцы узнали про оракулъ, оснѣвившій б л а г о д а т ь ю несчастнаго изгнанника-слѣпца.

А теперь мы можемъ перейти и къ самой трагедіи.

III.

Ея читатель обыкновенно приступаетъ къ ея чтенію послѣ «Царя Эдипа»; между тѣмъ наша трагедія, не связанная со своей предшественницей по фабулѣ трилогическимъ единствомъ, имѣетъ свои предпосылки, которыя необходимо твердо помнить.

«Царь Эдипъ» въ его первоначальной редакціи кончался добровольнымъ изгнаніемъ Эдипа непосредственно по раскрытіи ужасовъ. «Эдипъ въ Колонѣ» сохранилъ этотъ мотивъ въ видѣ рудимента: да, въ своемъ тогдашнемъ отчаяніи Эдипъ х о т ѣ л ь отправиться въ изгнаніе; но тогда ему воспрепятствовали. Онъ продолжалъ жить въ своемъ домѣ, хотя и слѣпцомъ; бѣшенныя нравственныя боли улеглись, онъ примирился со своею участью—и тогда только, много лѣтъ послѣ его самоослѣпленія, постановленіе гражданъ его отправляетъ въ изгнаніе (ст. 431 сл.; 765 сл.).

Но какъ и почему оно состоялось, это постановленіе гражданъ? Дѣйствительно, въ этомъ эпизодѣ столько для насъ чуждаго и въ то же время рѣшающаго для пониманія дѣйствія, что мы должны на немъ нѣсколько остановиться.

Мы исходимъ при этомъ изъ понятія противоположнаго тому, которое мы признали центральнымъ для нашей трагедіи—изъ понятія скверны (miasma, agos). Что такое скверна? Это, по первоначальному анимистическому представленію, всякая подверженность человѣка

мстительной и вредоносной душѣ умершаго или убитаго. Оскверняетъ уже простое прикосновеніе къ трупу; сугубо оскверняетъ убійство, пролитіе крови ближняго; но страшнѣе всего скверна, которую человѣкъ навлекаетъ на себя убійствомъ родственника, пролитіемъ родной крови. Отъ всякой скверны можно очиститься—Аполлонъ тѣмъ и великъ, что указалъ пути этого очищенія—но отъ этой всего труднѣе. Мало-помалу, по мѣрѣ развитія болѣе совершенныхъ религіозныхъ формъ изъ первобытнаго анимизма, самосудъ разгнѣванныхъ душъ уступаетъ свое мѣсто (или хоть часть его) Эриніи или божьему гнѣву: оскверненный дѣлается ненавистнымъ богамъ и отъ нихъ ждетъ себѣ кары.

Но скверна не ограничивается личностью оскверненнаго; она—эпидиогична заразѣ, которая, вѣроятно, не осталась безъ вліянія на ученіе о ней. Только въ средѣ ближайшихъ родственниковъ оскверненный терпимъ (Ц. Э. 1430 сл.); они своимъ родствомъ т. ск. импретнированы противъ зловреднаго дѣйствія его скверны. Оскверненный отцеубійствомъ, Эдипъ могъ поэтому оставаться въ своемъ прежнемъ домѣ, которымъ теперь управляютъ его сыновья, подъ условіемъ, чтобы этотъ домъ былъ частнымъ домою. Но дѣло тотчасъ приняло бы другой оборотъ, если бы его хозяева стали государями страны, если бы очагъ сыновей Эдипа превратился въ государственный очагъ. Тогда и нависшая надъ слѣпцомъ скверна тотчасъ распространилась бы на весь городъ.

Отсюда—дилемма, представшая передъ сыновьями Эдипа по дознаніи ими совершеннаго. Долгъ сыновняго почтенія понимался строго въ героической Греціи и исключеній не допускалъ: сыновья Эдипа были обязаны «кормить» у себя своего оскверненнаго отца; а такъ какъ это было несомнѣнимо съ положеніемъ царей, то о царской власти нечего было и мечтать. Это даже не было жертвой: это разумѣлось само собой. И столь велика была нравственная сила этой заповѣди сыновняго почтенія, что они вначалѣ ей подчинились (ст. 367).

Сначала въ рвеніи праведномъ Креонту
Они престоль хотѣли передать,
Спасая градъ отъ пагубы старинной,
Что твой несчастный обуялъ родъ.

Но приманка власти чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе давала себя чувствовать; насталъ день, когда окончательно перевѣсила другая чашка вѣсовъ. Сыновья Эдипа пожелали унаслѣдовать скипетръ своего отца; ихъ очагъ сталъ государственнымъ очагомъ, а при такомъ оскверненномъ не былъ допустимъ. Тогда-то и состоялось постановленіе, которымъ былъ изгнанъ Эдипъ. Вотъ почему онъ говоритъ про своихъ сыновей (ст. 419):

Милѣй отца престолъ имъ царскій былъ!

И когда онъ, вспоминая о тѣхъ же сыновьяхъ, съ горечью жалуется (ст. 440 сл.):

рѣшеніемъ запоздалымъ
 Меня народъ насильственно изгналъ,
 Они жъ, родныя дѣти, не хотѣли
 Помочь отцу; пустого слова ради
 Они скитаньямъ обрекли меня—

то мы должны понимать: ради пустого слова «власть».

Узнавъ объ этомъ постановленіи, причиною котораго онъ справедливо считалъ властолюбіе своихъ сыновей, Эдипъ и хъ проклялъ (ст. 1298; 1375): да не наслаждаются они этой властью, ради которой они обрекли его на изгнаніе, да погибнуть они изъ-за нея. Это проклятіе не было новшествомъ Софокла: его знала уже «Θивαίδα», и Эсхилъ сдѣлалъ его главнымъ рычагомъ своихъ «Семи вождей». Измѣненъ былъ лишь наивный поводъ, данный эпосомъ: не за символическое оскорбленіе—менѣе почетную часть жертвеннаго животнаго,—а за кровавую обиду караетъ Эдипъ своихъ обидчиковъ.

Но все же онъ ихъ караетъ, и при томъ жестоко; приличествуетъ ли это будущему носителю благодати? Откладываясь пока отвѣтъ на этотъ вопросъ, ограничиваясь повтореніемъ нашего заявленія, что святость и благодать не покрываютъ другъ друга.

А затѣмъ—изгнаніе. Его сопровождаютъ туда двѣ утѣшительницы, одна—видимая, другая—невидимая и никому кромѣ него неизвѣстная.

Невидимая—это заповѣдь Аполлона... Я уже разъ сказалъ: постысцель себя въ правѣ въ этой своей трагедіи отчасти измѣнить предпосылки, на которыхъ основана фабула его «Царя Эдипа». Тамъ дельфійскій оракуль, данный Эдипу, гласитъ кратко и грозно (ст. 791):

Что съ матерью преступное общеніе
 Мнѣ предстоить, что съ ней дѣтей рожу я
 На отвращеніе смертнымъ племенамъ,
 И что я кровь пролью отца родного.

Этотъ оракуль былъ всецѣло собственностью Софокла; тѣмъ болѣе стель онъ себя въ правѣ въ своей новой трагедіи его дополнить въ соответствіи съ ея нуждами. А именно вотъ какъ (Эд. Кол. 88):

Онъ самъ въ тотъ день неслыханныхъ гаданій
 Отъ долгихъ мукъ мнѣ отдыхъ предвѣщалъ.
 «Въ предѣльный край,—такъ молвилъ онъ,—придешь ты,
 Богинь Почтенныхъ утомленный гость;
 Тамъ склонь настанетъ горемычной жизни,
 И будешь ты пріавшимъ—благостыней,

Изгнавшимъ же—нещадною грозой.
 А знаменьемъ признаешь необманнымъ
 Земли внезапный трепеть, грома дугъ
 Иль ясный пламень Зевсовой зарницы».

Прошу обратить вниманіе на подчеркнутыя слова: не одно только успокоеніе общается Фебъ Эдипу въ роцѣ Евменидъ—онъ въ ней обрѣтеть и благодать, ту самую «подземную благодать», о которой мы все время говоримъ. Правда, и то и другое обусловлено однимъ требованіемъ, которое мы извлекаемъ не столько изъ выписанныхъ словъ поэта, сколько изъ всей обстановки трагедіи: въ роцѣ Евменидъ Эдипъ долженъ отутиться случайно, безо всякаго умысла со своей стороны. Это и само по себѣ разумно—иначе Эдипъ могъ бы очень быстро самъ кончить свои скитанія—и соотвѣтствуетъ той беотійской традиціи о погребеніи Эдипа въ Этеонѣ, которую мы выше (стр. 118) привели. И здѣсь, и тамъ Эдипъ случайно оказывается въ священной оградѣ: тамъ благодаря мраку ночи, здѣсь благодаря мраку своихъ очей. Этотъ случай—проявленіе божьей воли, а не человѣческихъ расчетовъ.

Таковъ оракулъ, данный Эдипу—давно, давно, въ пору его смѣлой, радостной юности. За нимъ послѣдовало многое—убійство отца, женитьба на матери, пятнадцатилѣтній счастливый бракъ, раскрытіе ужасовъ, самоослѣпленіе, горестная жизнь въ оскверненномъ домѣ, наконецъ,—неблагодарность сыновей и изгнаніе. Тогда онъ вспомнилъ о путеводной звѣздѣ, воссіявшей для него въ Дельфахъ, о предѣльной странѣ и роцѣ Евменидъ, объ успокоеніи и благодати.

Такова невидимая утѣшительница.—Видимой была его великодушная дочь Антигона. О ней распространяться нечего: всѣмъ знакомъ этотъ дивный образъ, одинъ изъ самыхъ величественныхъ и трогательныхъ въ повѣи всего человѣчества—образъ слѣпого старца отца, ведомаго своей молодой дочерью.

* * *

Сцена нашей драмы—Колонъ. Онъ и въ историческую эпоху остался внѣ городской стѣны, воздвигнутой Фемистокломъ; въ героическую же это было отдѣльное мѣстечко, подчиненное, однако, афинскому царю. Время полуденное (ст. 20); а впрочемъ, никому не совѣтуемъ заниматься въ нашей трагедіи установленіемъ времени дня. Указанная примѣта—единственная; послѣ нея время останавливается, и о немъ болѣе не говорятъ и не думаютъ.

Со стороны являются двое—Эдипъ и Антигона. Эдипъ усталъ—и не диво:

Старческой стопою
 Измѣрилъ путь ты долій, мой отецъ;

говорить ему дочь (ст. 20). Надо подумать о ночлегѣ. Городъ виденъ издали; это—Аѣины, какъ можно судить по указаніямъ встрѣчныхъ путниковъ; но какъ звать село? Надо спросить мѣстныхъ жителей; сдѣлаетъ это, конечно, Антигона, а отецъ пока пусть подождетъ. Она находитъ для него, подъ тѣнью деревьевъ, удобное сидѣнье изъ живого камня; усадивъ его, она готова отправиться на развѣдки.

Ее предупреждаетъ, однако, приходъ незнакомца—одного изъ колонскихъ жителей, какъ оказывается впоследствии. Чужіе люди привлекли его вниманіе; прерывая пріветственные слова Эдипа, онъ приказываетъ ему немедленно оставить рощу, въ которой онъ находится. Она священна и недоступна для человѣческой стопы (ст. 39):

Богини ужаса витаютъ въ ней,
Земли и Мрака грозныя исчадья:
Ихъ Евменидами у насъ зовутъ.

Къ удивленію незнакомца Эдипъ на его слова отвѣчаетъ благодарной молитвой: онъ призналъ «знаменье своей судьбы».

Его странное и въ то же время рѣшительное поведение внушаетъ незнакомцу невольное почтеніе; да и такъ видно, что пришелецъ, несмотря на его рубище, не обыкновенный нищій. Онъ не рѣшается его силой увести изъ заповѣдной рощи. Тамъ, въ селѣ, есть домъ для бѣсѣды (лесха), въ которомъ обычно проводятъ время свободные отъ работъ по хозяйству мѣстные старцы. Имъ онъ хочетъ доложить о дѣлѣ, а Эдипъ тѣмъ временемъ пусть ждетъ.

Вотъ завязка драмы—а заодно и развязка. Примѣта исполнилась; чего же болѣе? Ужь, конечно, противъ Аполлонова слова никто не пойдетъ. Будь наша трагедія только человѣческой трагедіей судьбы Эдипа—она была бы кончена съ первыхъ же сценъ. Но нѣтъ, мы знаемъ: передъ нами трагедія благодати. А о ней не было рѣчи до сихъ поръ.

Впервые заводитъ о ней рѣчь самъ Эдипъ. Оставшись съ дочерью наединѣ, онъ обращается съ новой горячей молитвой благодарности къ пріютившимъ его богинямъ и при этомъ вспоминаетъ оракулъ, нѣкогда данный ему Фебомъ. Читатель не забылъ его рѣшающихъ словъ:

И будешь ты пріявшимъ—благодѣтельней,
Изгнавшимъ же—нещадною грозой.

Примутъ его аѣиняне, изгнали ѣиванцы; итакъ, его тѣло, покоясь въ аттической землѣ, будетъ оберегать ее отъ всякаго вражескаго вторженія со стороны ея западныхъ сосѣдей, ѣиванцевъ. Въ этомъ сущность дарованной ему благодати; но за что же она ему дарована? Это явствуетъ уже изъ связи мыслей въ самомъ оракулѣ; это еще яснѣе слышится въ его собственныхъ словахъ (ст. 104):

Коль сталъ достоинъ милости я вашей,
Испивъ до дна страданія фіалъ.

* * *

Вся же слѣдующая сцена принадлежитъ еще противоположному мотиву—мотиву скверны. Старинный невольный грѣхъ долженъ еще разъ во весь ростъ подняться передъ нами; въ этомъ конечномъ конфликтѣ между его мракомъ и зарей новой благодати—сущность нашей трагедіи.

Оповѣщенные тѣмъ незнакомцемъ селяне приходятъ; они заранѣ настроены противъ «ненасытнаго гостя», которому мало всѣхъ другихъ мѣстъ, мірскихъ и священннхъ, предоставленныхъ гостепріимной Атикой пребыванію пришельцевъ. Но они успокаиваются, видя, что онъ спитъ. Итакъ, предумышленнаго святотатства не было; но внѣшнимъ образомъ грѣхъ все таки остается грѣхомъ. Пусть же странникъ прежде всего покинетъ заповѣдную обитель; объ очищеніи можно будетъ позаботиться потомъ.—Эдипъ не безъ опаски повинуется: вѣдъ святыня была ему убѣжищемъ, въ ней онъ былъ неприкосновененъ (ст. 174).

Чужестранцы! Не будетъ вреда мнѣ отъ васъ,
Если, вамъ довѣряя, уйду я?

Но его успокаиваютъ:

Противъ воли твоей не посмѣетъ никто
Увести васъ изъ нашей отчины.

Тогда онъ оставляетъ убѣжище, занимаетъ разрѣшенное ему селянами мѣсто—и тотчасъ слышитъ новый вопросъ, вопросъ неизбежный: кто ты, чей сынъ, откуда? Страшно Эдипу отвѣчать—еще страшнѣе селянамъ узнать отвѣтъ.... намъ кажется, мы слышимъ еще во взволнованныхъ ритмахъ этой сцены тревогу гостя и ужасъ хозяевъ. Нѣтъ, такой скверны допустить нельзя: тутъ данное слово недѣйствительно. Они были обмануты, не подозрѣвая въ своемъ гостѣ такого грѣшника (ст. 232):

Нѣтъ, нашу землю покинуть обязанъ ты,
Чтобъ не обрушилось
На насъ проклятье бога.

Что же выставляетъ Эдипъ противъ этой боязни скверны? Благодать?— Не сразу. Мы наблюдаемъ и въ самой религіи Аполлона постепенный переходъ отъ внѣшняго къ внутреннему пониманію чистоты и скверны. Для разсуждающаго внѣшнимъ образомъ Эдипъ, какъ отцеубійца и кровосмѣсителя, несомнѣнно носитель скверны; но именно противъ этого внѣшняго пониманія и ратуетъ здѣсь Софокль. Нѣтъ грѣха тамъ, гдѣ нѣтъ вины; а значить, нѣтъ и скверны. Это разъ. Затѣмъ, вѣдъ Эдипъ

быль «просителемъ» ихъ родныхъ богинь; допустимо ли пренебреженіе святостью гикесіа? Это два главныхъ соображенія; лишь напоследокъ упоминаеть молящій и объ осѣняющей его благодати—въ краткихъ, загадочныхъ выраженіяхъ (ст. 287):

Я освященъ и просвѣтленъ страданьемъ
И счастливъ будетъ мой приходъ для васъ.

Мы теперь слишкомъ склонны читать такія мѣста равнодушно, въ крайнемъ случаѣ относясь къ нимъ съ эстетической точки зрѣнія. На дѣлѣ же они представляютъ огромную этическую цѣнность. Имъ греческая религія и этика обязаны тѣмъ, что они не погрязли въ фарисейскихъ практикахъ внѣшней чистоты, что въ нихъ былъ выдвинутъ внутренней моментъ,—чѣмъ дальше, тѣмъ больше,—какое развитіе дало въ своемъ конечномъ итогѣ эллино-христіанскую религію и этику любви. Кто это будетъ помнить, тотъ съ удвоеннымъ интересомъ прочтетъ эту чудную просительскую рѣчь Эдипа (ст. 258-291).

Своей цѣли онъ достигаетъ, по крайней мѣрѣ, наполовину; упорство селянъ поколеблено, они согласны сдать все на рѣшеніе царя. Важность дѣла—дѣла, касающагося религіи—не дозволяетъ сомнѣваться, что этотъ царь—Фесей—придетъ немедля.

Время до его прихода заполняется сценой, дающей дальнѣйшее развитіе мотиву благодати. До сихъ поръ Эдипъ считалъ себя ея носителемъ на основаніи своихъ человѣческихъ, хотя и основанныхъ на божьемъ словѣ, соображеній. Теперь эти соображенія получаютъ свое подтвержденіе и освященіе свыше.

Является вторая дочь Эдипа, Исмена. Какъ она отца нашла—это относится къ тѣмъ подробностямъ закулисной мотивировки, о которыхъ античная трагедія не распространяется; какъ бы то ни было, она здѣсь, и благодаря ей Эдипъ вновь вступаетъ въ общеніе съ тѣмъ живымъ міромъ своей родины, отъ котораго его отрѣзало изгнаніе.

Случилось вотъ что.

Двоевластіе обоихъ братьевъ продолжалось недолго. Старшій изъ нихъ, Полиникъ, пожелалъ править одинъ, основываясь на своемъ правѣ первородства (ст. 1293). Тогда младшій, Этеокль, заручившись тайно сочувствіемъ гражданъ, провозгласилъ царемъ себя и приказалъ лишенному престола брату отправиться въ изгнаніе. Полиникъ удалился въ Аргось, женился на дочери его царя Адраста и теперь, сильный его помощью, ведетъ противъ своей родины союзную рать—ратъ «Семи вождей», какъ ее принято называть.

Таковъ рассказъ Исмены; она кончаетъ его испытующими словами (ст. 383):

И какъ... твоимъ страданьямъ отдыхъ
Боговъ готовить милость—не пойму.

Эти слова возбуждаютъ вниманіе старца: что можетъ знать его дочь объ этомъ отдыхѣ, условія котораго Аполлонъ возвѣстилъ ему одному? Оказывается, дельфійскій богъ издалъ новое пророчество, касающееся Эдипа: его тѣло—живое или мертвое—будетъ залогомъ побѣды и благополучія для тѣхъ, у которыхъ оно будетъ находиться. Это—несомнѣнное подтвержденіе словъ древняго вѣщанія:

И будешь ты пріявшимъ—благостыней,
Изгнавшимъ же—нещадною грозой.

Оно сбывается, значитъ; намѣченный Аполлономъ нѣкогда срокъ просвѣтленія и величія для Эдипа насталь.

Насталь, да; но послѣ сколькихъ страданій! Память о нихъ вливаетъ нѣсколько капель горечи въ чашу благодати (ст. 393 сл.).

Эд. Теперь я мужъ, когда ничѣмъ я сталъ!
Изм. Теперь поднять тебя рѣшили боги,
А раньше гнѣвъ ихъ въ гибель влекъ тебя,
Эд. Младымъ низвергли—старцемъ поднимаютъ!

Въ этихъ словахъ—отреченье. Сильный милостью боговъ, Эдипъ могъ бы вновь занять почетное положеніе въ своей родинѣ, соответствующее блеску его молодости; но нѣтъ, этого не будетъ.

А впрочемъ, въ этихъ словахъ слышится еще одна нотка, поражающая насъ у старца Эдипа, и, пожалуй, еще болѣе у старца Софокла: нотка антигетейстическая, нотка протеста противъ произвола свыше. Она быстро умолкаетъ; все же она прозвучала и оставила слѣды. Да, конечно; пусть исполнится божья воля. Правда смолчить; но все же не безъ послѣдняго стона.

Но рассказъ Исмены еще не конченъ: новое пророчество, ставъ извѣстнымъ въ Фивахъ, столкнулось съ тѣмъ прежнимъ, на основаніи котораго было постановлено изгнать Эдипа. Съ одной стороны ему—живому или мертвому, все равно—нельзя оставаться въ Фиванской странѣ, пока въ ней правитъ его родъ; а съ другой стороны, его присутствіе въ странѣ доставило бы ей побѣду. Изъ этой дилеммы два выхода: одинъ подсказанъ любовью, другой—властолюбіемъ. «Пожертвуйте своей царской властью и примите въ вашъ домъ вашего богами почтеннаго отца», такъ гласитъ первый выходъ. Его сыновья Эдипа отвергаютъ—изъ властолюбія (ст. 418). Остается второй; онъ сложнѣе.

Пограничные столбы обозначали предѣлы воздѣланной земли, а съ ней предѣлы государства; горныя пастбища никому не принадлежать. И фиванскій, и коринескій пастухъ вмѣстѣ пасутъ свои стада

на верхнихъ полянахъ Клеерона. Тотъ же Клееронъ на своемъ дальнѣйшемъ протяженіи образуетъ границу между аттической и беотійской землями. Это значитъ: у западнаго подножья начинается Беотія, у восточнаго—Атика. Сама гора свободна.

И вотъ новый планъ еиванцевъ. Нельзя принять Эдипа въ предѣлы еиванской земли и этимъ обезпечить себѣ побѣду; но можно, по крайней мѣрѣ, не допустить, чтобы имъ и связанной съ нимъ побѣдой овладѣли другіе. Для этого слѣдуетъ его помѣстить живого за предѣлами страны,—гдѣ-нибудь на Клееронѣ, значитъ, и тамъ же похоронить... И такъ велика любовь Эдипа къ своей родной землѣ, что онъ даже на это пошелъ бы, лишь бы могила ему была насыпана изъ еиванской земли (ст. 407). Но нѣтъ, мнительность его согражданъ даже этого не допускаетъ. Тогда только онъ отказывается имъ наотрѣвъ.

Сцена съ Исменой возвеличила Эдипа и въ его глазахъ, и въ глазахъ присутствовавшихъ при разговорѣ сельянъ. Теперь они уже не думаютъ объ его удаленіи; конечно, рѣшить дѣло окончательно царь, но пока что, они за него. И вотъ они даютъ ему тѣ совѣты, которыхъ всякій античный человѣкъ уже давно ждалъ—съ того самаго момента, какъ Эдипъ, по настоянію сельянъ, оставилъ заповѣдную рощу: совѣты о томъ, какъ ему очиститься отъ невольнаго грѣха передъ Евменидами, въ недоступную ограду которыхъ онъ нечаянно вступилъ. Обрядъ описывается подробно—и мы понимаемъ, что старому поэту было пріятно увѣковѣчить такимъ образомъ священный обычай своей родины. Для насъ это цѣликомъ—интересная бытовая картинка изъ религіозной жизни древней Греціи; но двѣ черты заслуживаютъ нашего особаго вниманія.

Средства очищенія—за сценой, въ другой части рощи. Самъ Эдипъ, слѣпой и утомленный, туда не пойдетъ; онъ посылаетъ вмѣсто себя дочь свою, Исмену (ст. 498 сл.):

Суть не въ числѣ: одной души довольно,
Когда любовь въ ней есть, для божества.

Мы признаемъ здѣсь то же стремленіе, что и выше (стр. 126): подчеркнуть, взаимнѣ самодовлѣющей внѣшности обряда, внутреннее участіе сердца, поставить религію и нравственность любви на мѣсто старинной религіи и нравственности чистоты.

Вторая черта намъ болѣе чужда, но вчувствоваться можно и въ нее. Жертвоприношеніе Эриціямъ совершается, какъ только что было сказано, за сценой; но даже и не видя его, дѣйствующія лица и зрители должны въ немъ участвовать. Всеобщее вниманіе обращено на нихъ, жестокихъ мучительницъ Эдипа. Теперь онѣ будутъ примирены; но передъ примиреніемъ ихъ гнѣвъ долженъ еще разъ предстать передъ

нами. И вотъ, въ то время, какъ Исмена лъетъ предписанныя струи въ подземный «очагъ», и сонмъ страшныхъ богинь, вызванный ея молитвой, приподнимаетъ завѣсу тартаровой мглы, ихъ дѣла проходятъ еще разъ передъ зрителями—идеальными въ оркестрѣ и реальными въ театрѣ:—мы слышимъ мучительную исповѣдь Эдипа въ своихъ невольныхъ грѣхахъ (ст. 500 сл.). Исповѣдь! Какъ-то странно звучитъ въ этой античной обстановкѣ это христіанское слово; а все-таки мы не находимъ лучшаго для обозначенія и оправданія этой тягостной сцены. Еще разъ, сопровождаемый мрачной музыкой, разливается старинный мотивъ скверны; еще разъ вспыхиваетъ багровое пламя—затѣмъ оно угасаетъ навсегда. Когда, по исполненіи священнаго обряда, къ участвующимъ явится Тесей (ст. 549 сл.), передъ нимъ будетъ очищенный и оправданный Эдипъ.

* * *

Дѣйствительно, эта первая сцена Эдипа съ Тесеемъ интересна прежде всего одной отрицательной чертой: въ ней совсѣмъ не говорится объ Эдиповой сквернѣ. Единственный намекъ на нее (ст. 596) быстро устраняется; по всему видно, она окончательно отошла въ прошлое. Конечно, это можно приписать большей просвѣщенности гуманнаго царя въ сравненіи съ традиціонализмомъ колонскихъ селянъ; но какъ бы то ни было, для настроенія зрителей по отношенію къ Эдипу важно, что его исповѣдь стоитъ гранью между Эдипомъ-носителемъ скверны и Эдипомъ-носителемъ благодати. Отнынѣ передъ нами исключительно послѣдній. Когда мотивъ скверны еще раздастся (ст. 944), онъ раздастся въ устахъ врага, и всѣ присутствующіе отнесутся къ его воспріенію какъ къ своего рода кощунству.

Нѣтъ. Эдипъ сознаетъ себя избранникомъ божьей милости, когда онъ на вопросъ Тесея о причинѣ его появленія говоритъ ему (ст. 576):

Пришелъ я съ даромъ: собственное тѣло
Несчастное тебѣ принесъ я. Знаю,
Что нероскошенъ съ виду этотъ даръ:
Не красотою важень онъ, а силой.

Эта сила должна проявиться въ защитѣ аттической земли отъ западныхъ недруговъ—беотійцевъ. Пусть они попытаются перейти съ враждебной цѣлью границу Киберона: сильнѣе многотысячной рати отразить ихъ нападеніе незримый мистическій токъ, исходящій изъ могилы ихъ бывшаго царя, вселяя безпричинный ужасъ въ ряды ихъ войскъ (ст. 621):

И вотъ тогда мой хладный прахъ въ могилѣ
Ихъ жаркой крови утолить струя,
Коль Зевсомъ—Зевсъ, и вѣщимъ—Фебъ остался.

Это для насъ—самое подробное во всей трагедіи мѣсто для пониманія той особой благодати, которой милость боговъ окружила ветхое тѣло нѣкогда гонимаго ими царя. Читателю-христіанину полезно будетъ при этомъ припомнить аналогичныя легенды новыхъ временъ—защиту Новгорода отъ суздальской рати, защиту Ясной Горы отъ шведовъ,—чтобы убѣдиться въ силѣ преемственности, соединяющей древній, «языческій» міръ съ христіанскимъ.

И Эсей съ полнымъ довѣріемъ относится къ обѣщаніямъ своего гостя: онъ ему и кунакъ, и проситель, но важнѣе всего тотъ даръ, который онъ предлагаетъ землѣ. Эсей называетъ его его собственнымъ именемъ (ст. 636):

Твою приѣмлю
Я благодать: живи въ странѣ моей.

Но это пока только религіозно-нравственное значеніе сцены; есть въ ней и драматургическое, есть и политическое.

Что касается перваго, то дѣйствіе было приведено въ движеніе, какъ помнитъ читатель, запретнымъ вступленіемъ Эдипа въ ограду Евменидѣ. вмѣсто того, чтобы покинуть ее по приглашенію незнакомца, Эдипъ поставилъ себя подъ ихъ защиту. Этимъ былъ введенъ въ трагедію очень популярный въ Греціи мотивъ: мотивъ «гикесія». Онъ бываетъ иногда центральнымъ мотивомъ драмы: таковы «Просительницы» Эсхила, «Просительницы» и «Гераклиды» Еврипида. Въ этихъ трехъ трагедіяхъ даже развитіе параллельно: религіозный долгъ велитъ принять тѣхъ, которые прибѣгли къ заступничеству Зевса Гикесія; но царь долженъ радѣть о безопасности своей общины, а ей, въ случаѣ принятія, грозитъ вражда могущественныхъ гонителей. Тѣмъ не менѣе голосъ религіознаго долга, послѣ нѣкоторыхъ колебаній, побѣждаетъ: Зевсъ не оставитъ тѣхъ, кто благочестиво и мужественно исполняетъ его заповѣдь. Въ этомъ конфликтѣ между волей Зевса и угрозами враговъ и заключается драматическая пружина всѣхъ этихъ «трагедій гикесія».

Наша вначалѣ носитъ другой характеръ: религіозный долгъ усугубленъ наличностью осѣняющей просителя благодати, и угроза враговъ на первыхъ порахъ отсутствуетъ. Задерживающимъ элементомъ является боязнь скверны; но мы уже видѣли, какъ эта боязнь, вначалѣ очень дѣйствительная, мало-по-малу утихаетъ. Зато вмѣсто нея является другая, и ее приноситъ та же Исмена, которая своимъ рассказомъ о пророчествѣ Аполлона разсѣяла ту прежнюю. Внезапно сознавая цѣнность Эдипа поведетъ къ тому, что обѣ воюющія страны постараются заручиться его особой; наиболѣе реальной признаетъ Исмена опасность, угрожающую Эдипу и его покровителямъ со стороны Фивъ и ихъ пред-

ставителя, безгранично преданнаго царскому роду Креонта. Внесением этой реальной опасности наша трагедія введена въ обычное русло «трагедій гикесіи». Тесею, покорный голосу религіи и нравственности, общается Эдипу свою помощь, не страшась никакихъ угрозъ; затѣмъ мы ждемъ осуществленія этихъ угрозъ со стороны надменнаго молодого царя еиванскаго и его посланца, Креонта; а затѣмъ, въ случаѣ неудачи этого нападенія, должна послѣдовать и попытка со стороны Полиника, о характерѣ которой мы пока еще догадываться не можемъ. Таково, согласно вѣсти Исмены, развитіе дѣйствія въ дальнѣйшемъ.

Прежде чѣмъ перейти къ нему, отмѣтимъ вкратцѣ и политическій интересъ нашей сцены. Разъ задачей Эдиповой тѣни было охранять Аттику отъ вторженія сосѣдей—безъ политики нельзя было обойтись: единственнымъ серьезнымъ сосѣдомъ полуостровной Аттики были еиванцы (точнѣе—беотійцы), такъ какъ маленькая Мегара въ счетъ не шла. Такимъ образомъ вся трагедія получала антииванскую тенденцію. Къ началу пелопоннеской войны это было бы вполне естественно: еиванцы были на сторонѣ Спарты, они разрушили преданныя Аѣинамъ Платей и немало досаждали аттической землѣ своими разбойничьими набѣгами. Но къ концу той же войны отношенія измѣнились: послѣ рѣшительнаго перевѣса Спарты, обусловленнаго неудачей экспедиціи въ Сицилію и занятіемъ спартанцами Декелеи въ самомъ сердцѣ Аттики, ревнивыя къ сохраненію политическаго равновѣсія Эивы перенесли свои симпатіи на сторону Аѣинъ. Здѣсь нашла себѣ въ 403 г. опору аѣинская демократія, съ Трасибулломъ во главѣ, для своего похода противъ тираніи Тридцати—всего какихъ-нибудь 3—4 года послѣ возникновенія нашей трагедіи. Отсюда очень замѣтная симпатія нашего поэта къ Эивамъ. Тесею не вѣрится, чтобы его добрососѣдскія отношенія къ Эивамъ могли когда-нибудь измѣниться (ст. 606), и самъ Эдипъ обосновываетъ эту возможность только преходящестію всѣхъ человѣческихъ отношеній, давая въ то же время понять (ст. 615), что и предстоящая вражда уступить мѣсто дружбѣ. Напомнимъ, заодно, что и въ дальнѣйшемъ Эдипъ, обрушиваясь на Креонта, очень замѣтно старается выгородить Эивы (ст. 819). Такія интересныя съ точки зрѣнія актуальности черты слѣдуетъ отмѣчать, разъ онѣ есть; а впрочемъ особаго вліянія на ходъ драмы онѣ не имѣютъ.

* * *

Теперь, когда ходъ дѣйствія намѣченъ, и зритель знаетъ, чего ему ждать, можетъ наступить кратковременный отдыхъ... Соображеніе это—чисто драматургическое; психологическая убѣдительность, каза-

лось бы, требовала бы другого. Тесей оставилъ Эдипа на попеченіи колонцевъ; пусть же они уведутъ его съ дочерьми къ себѣ, въ село, дадутъ ему помѣщеніе въ какой-нибудь избѣ—какъ это представилъ, напр., Эсхилъ въ концѣ своихъ «Просительницъ», тѣмъ болѣе, что и время вѣдь, вечернее. Но нѣтъ, мы уже знаемъ: времени для нашей трагедіи нѣтъ, оно остановилось съ перваго же момента вторженія потусторонняго міра, т.-е. со вступленія Эдипа въ ограду богинь преисподней. И этой ограды онъ уже болѣе не покинетъ: здѣсь ему обѣщанъ покой.

«А знаменемъ признаешь необманнымъ

«Земли внезапный трепеть, грома гулъ

«Иль ясный пламень Зевсовой зарницы».

(Ст. 93 сл.). Вотъ этого-то знамени онъ ждетъ—и зритель ждетъ его вмѣстѣ съ нимъ, и ничуть не удивленъ поэтому, что Эдипъ и не думаетъ оставлять обители Евмениды.

Итакъ, сказали мы, отдыхъ—и заполненіе отдыха, хорическая пѣснь. Это—знаменитый гимнъ въ честь Колона родины поэта, особенно умѣстный теперь, когда этотъ Колонъ, послѣ царскаго приказа, сталъ также второй родиной самого героя.—Гдѣ знаменитость, тамъ зачастую и разочарованье; постараемся предупредить его.

Начало гимна намъ очень даже по душѣ; воспѣвается красота колонской природы, вполне доступная нашему пониманію и чувству:

Въ землю славныхъ коней, мой гость,
Ты пришелъ—красоты отчизну дивной:
Въ край цвѣтущій Колона; здѣсь
День и ночь соловей поетъ;
Звонко льется святая пѣснь
Въ шумѣ рощи зеленой.
Любь ему темнолистый плющъ,
Любь дубравы священный мракъ,
Кроткаго бога листва многоплодная,
Пріютъ отъ бурь и вноя;
Всегда со сонмомъ вакханокъ здѣсь,
Всегда въ пляскѣ ночной рѣвась,
Кружится
Онъ самъ—Діонисъ желанный.

Боюсь, что у многихъ современныхъ читателей вмѣстѣ съ появленіемъ «кроткаго бога» интересъ къ нашему гимну отхлынетъ: мы еще понимаемъ—да и то не всѣ—когда красота природы учитъ поэта видѣть «Бога на небесахъ», но врядъ ли кто-нибудь согласенъ признавать бога въ ней самой, въ священномъ мракѣ дубравы, въ зеленомъ шумѣ ея листвы. Но все-таки, быть можетъ, тотъ или другой читатель припомнитъ, какъ онъ, будучи ребенкомъ, тайно отъ взрослыхъ, умиленный ласковымъ шопотомъ березы, въ дѣтскомъ экстазѣ цѣло-

валъ ея бѣлый стволъ. И быть можетъ, онъ не очень удивится, узнавъ, что онъ тогда, самъ того не сознавая, цѣловаль Діониса, бога приливающихъ силъ весны и ея восторга.

Пусть это — чувства; объективность, однако, требуетъ признать ихъ наличность у античнаго человѣка, для котораго природа еще не была обезбожена. И чѣмъ говорить объ «аппаратѣ боговъ», о «псевдоклассицизмѣ» — лучше поставить себѣ вопросъ, не было ли это чувство благоговѣнія передъ обожествленной природой глубже, полнѣе, богаче того, которое мы испытываемъ нынѣ въ подобныхъ случаяхъ.

Продолжаемъ антистрофой:

Здѣсь, небесной росой взрощенъ,
 Вѣчно блещетъ нарциссъ красой стыдливой,
 Дѣвы-Коры вѣчный цвѣтъ;
 Вѣчно рдѣетъ шафрана здѣсь
 Ярый пламень надъ пѣной волнъ
 Вдоль ручьевъ неусыпныхъ,
 Въ нихъ Кефисса журчатъ струи,
 День за днемъ по полямъ онѣ,
 Грудь орошая земли материнскую,
 Живой играютъ влагой.
 И хоръ музъ возлюбилъ нашъ край,
 И въ золотой колесницѣ къ намъ
 Нисходитъ
 Волшебница Афродита.

То же обожествленіе природы. Нарциссъ, какъ онъ ни красивъ самъ по себѣ, освящается въ сознаніи поэта воспоминаніемъ о томъ, что онъ былъ любимымъ цвѣткомъ элевсинскихъ богинь, изъ котораго онѣ нѣкогда охотно плели себѣ вѣнки, пока похищеніе одной изъ нихъ Аидомъ не положило конца этому веселью. И все же эта религіозная картина не мѣшаетъ поэту припомнить, что тѣ ручейки, на берегахъ которыхъ эти нарциссы цвѣтутъ, отведены отъ русла Кефисса согласно искусной системѣ орошенія, съ давнихъ поръ существовавшей въ Атикѣ. Мимоходомъ онъ воздаетъ благодарную память своимъ покровительницамъ, Музамъ, почтившимъ своими дарами его колонскій домъ, а заодно и Афродитѣ. Почему послѣдней? Было ли ей воздвигнуто въ Колонѣ капище, о которомъ намъ не сохранилось извѣстій? Или же девяностолѣтній поэтъ и здѣсь мечтаетъ о собственной жизни, готовый на вопросъ любопытныхъ отвѣтить своими знаменитыми двусмысленными словами: «Мила вѣдь Θεорида»?

Но все же главная гордость Колона — та, что онъ былъ предметомъ славныхъ Аѣинъ, изъ-за которыхъ нѣкогда вступили въ споръ боги, Аѣина и Посидонъ. Оба обласкали возлюбленный городъ своими дарами. Аѣина даровала ему маслину, Посидонъ — коня и въ то же время судоходство.

Маслина богини-покровительницы—знаменитая «всесогбенная маслина» Акрополя—была матерью всѣхъ старыхъ маслинъ въ равнинѣ Кефисса, священныхъ «Морій»,—т.-е. «деревьевъ судьбы», за неприкосновенностью которыхъ слѣдило око Зевса на небесахъ, и око Ареопага на землѣ; даже спартанскій царь Архидамъ, опустошая Аттику своими набѣгами въ первые годы пелопоннесской войны, не рѣшился коснуться покровительствуемыхъ Аѳиной деревьевъ. Даромъ же Посидона, конемъ, особенно гордились обыватели «Колона-Наѣздника», какъ они охотно называли своего героя-основателя.—Вотъ мысли и чувства, толпившіяся въ умѣ поэта, когда онъ вспоминалъ о красѣ и славѣ «богоданныхъ Аѳинъ»; переходя къ нимъ, онъ оставляетъ легкокрылые стихи первой части гимна; торжественнѣе и возбужденнѣе размѣры второй пары строфъ:

Есть и древо у насъ—равнаго нѣтъ въ Азій дальной,
Нѣтъ и въ тучныхъ поляхъ, коими царь древній Пелопъ нѣкогда
приравль,

Природы даръ, смертныхъ рукъ не знавший,

Дружины вражеской гроза,

Земли родной отпрыскъ благодатный,

Кроткій пѣстунъ дѣтей—древо маслины.

Ни старъ, ни младъ рукъ ударомъ деракимъ

Вѣкъ не срубитъ его: видитъ врага сну непокорный и день, и ночь
Зевса-Морія ликъ и взоръ

Ясноокой Аѳины.

И еще намъ одну доблесть раститъ наша отчина;

Богъ могучій ее намъ даровалъ; ею навѣкъ насъ онъ прославилъ;

Онъ богъ коней—богъ онъ мореходства.

О Кроновъ сынъ! Тебѣ гремитъ

Хвалебный гимнъ, Посидонъ владыка!

Гнѣвъ коней укротилъ адѣсь ты впервые,

Вручивъ узду въ помощь человѣку.

Здѣсь же прынулъ въ лазурь, сотней рамень быстро по влажнымъ
путямъ гонимъ,

Первый стругъ, Нереидъ морскихъ

Среброногихъ товарищъ.

И все же можно спросить: забыть ли при этомъ центральный мотивъ нашей трагедіи, мотивъ благодати? Нѣтъ, не забыть. Весь этотъ гимнъ ведетъ къ одной общей мысли—къ той, что аттическая земля пользуется особой милостью боговъ, и тѣхъ ласковыхъ, идиллическихъ, о которыхъ говорится въ первой парѣ строфъ, и тѣхъ грозныхъ и могучихъ, которымъ посвящена послѣдняя. Таковы силы, охраняющія Аттику—и въ ихъ-то союзъ суждено поступать и Эдипу, согласно дарованной ему богами благодати.

* * *

Но въ ожиданіи того уже недалекаго времени, когда Эдипъ будет охранять Аттику,—пока приходится ей охранять его.

Появляется Креонтъ съ отрядомъ воиновъ. Вначалѣ онъ пытается склонить Эдипа притворно-ласковой рѣчью вернуться на родину, рассчитывая на то, что онъ не знаетъ о постановленіи относительно его недопущенія въ Фиванскую землю. Когда же Эдипъ его уличаетъ, онъ прибѣгаетъ къ нравственному насилію: Исмену онъ уже раньше схватилъ при ея выходѣ изъ роци Евменидъ, теперь онъ въ присутствіи отца схватываетъ и Антигону и велитъ ратникамъ увести обѣихъ сестеръ по дорогѣ въ Фивы. Когда и это не дѣйствуетъ на Эдипа, онъ пытается схватить и его, замѣняя нравственное насиліе физическимъ. Но во-время явившійся Фесей заступается за своего гостя; во главѣ своей дружины онъ отправляется преслѣдовать ратниковъ, уведящихъ обѣихъ дѣвъ, оставляя пока Креонта у себя заложникомъ. Успѣхъ ему сопутствуетъ, и онъ вскорѣ возвращаетъ Эдипу его дочерей (ст. 720—1149).

Какъ мы уже видѣли, эти сцены характерны для трагедіи гикесіи, какъ для таковой; поскольку «Эдипъ въ Колонѣ» является таковой, онѣ не могли въ немъ отсутствовать. Дарованная просителю помощь только тогда оказывается дѣйствительною, когда попытка врага-насильника обидѣть его терпитъ крушеніе. При важности гикесіи въ греческой жизни съ ея еще зачаточнымъ международнымъ правомъ такимъ сценамъ былъ обезпеченъ интересъ зрителей; а присущій имъ нравственный элементъ вполне оправдывалъ усердіе, съ которымъ поэты-учителя, не боясь повторять себя и другихъ, въ разныхъ образахъ драматизировали этотъ трогательный и благодарный мотивъ.

Но все же мы видимъ въ «Эдипѣ Колонскомъ» какъ дѣломъ, трагедію не гикесіи, а благодати. Вообще говоря, этотъ послѣдній мотивъ въ нашихъ сценахъ отсутствуетъ: ни Креонтъ, приглашая Эдипа въ Фивы, не говоритъ ему о той благодати, которая дѣлаетъ его столь дѣльнымъ союзникомъ—это, дѣйствительно, было бы неполитично—ни равнымъ образомъ Эдипъ, умоляя о защитѣ, не ссылается на тотъ чудесный даръ, который онъ приноситъ странѣ—это было бы излишне, такъ какъ его жалоба достаточно оправдана его характеромъ, какъ просителя (см. ст. 923). Да, несомнѣнно: въ силу драматургической логики мотивъ благодати отсутствуетъ въ нашихъ сценахъ. Но зато не отсутствуетъ мотивъ скверны; какъ уже было сказано, онъ въ послѣдній разъ заявляетъ о себѣ въ устахъ врага, Креонта.

Его положеніе было, дѣйствительно, трудное; захваченный на мѣстѣ преступленія въ тотъ моментъ, когда онъ пытался силою увести просителя изъ страны, оказавшей ему убѣжище—что могъ онъ отвѣ-

тить на строгій вопросъ царя оскорбленной его насиліемъ страны? Только одно: что именно этотъ проситель былъ недостоинъ общаго ему помощи, недостоинъ потому, что онъ былъ—нечистъ. Собственно говоря, Эдипъ уже отвѣтилъ на это обвиненіе; это было тогда, когда оно раздалось противъ него изъ устъ хора (ст. 965 сл.). Теперь Софокль заставляетъ его отвѣтить на него вторично и болѣе обстоятельно: отсюда видно, какое огромное значеніе онъ придавалъ выясненію этого вопроса. Дѣйствительно, имъ опредѣляется весь смыслъ «Эдипа Колонскаго», какъ трагедіи благодати; мы, поэтому, вернемся къ нему въ заключительной главѣ.

А впрочемъ, для всѣхъ этихъ сценъ съ Креонтомъ—если не считать отдѣльных мѣстъ—разсудительный толкователь Софокла не будетъ требовать отъ читателя другого интереса кромѣ историческаго. Другое дѣло—слѣдующія теперь сцены съ Полиникомъ (ст. 1150—1446). Въ нихъ сосредоточенъ весь драматическій пафосъ нашей трагедіи. Мы ихъ тоже ждали послѣ возвѣщенія Исмены (ст. 417); какъ Этеокль и Полиникъ были равносильными противниками, такъ и посольства ихъ къ отцу должны были быть событіями параллельными и такъ сказать симметричными. Но вмѣсто симметріи поэтъ примѣнилъ градацію. Этеокль вмѣсто себя послалъ Креонта—Полиникъ является лично; посоль Этеокла приводитъ отрядъ воиновъ—Полиникъ приходитъ одинъ; посоль Этеокла пускаетъ въ ходъ насиле и коварство—изъ устъ Полиника отецъ услышитъ однѣ только просьбы. Въ этомъ сказалось лишній разъ мастерство поэта: ослабленіе средствъ—усиленіе дѣйствія.

Все же Полиникъ прибѣгъ къ одному средству принужденія, на которое ему давало право его одиночество—къ гикесіи: онъ припалъ просителемъ къ алтарю колонскаго Посидона. Но этой мѣрой онъ хочетъ обезпечить себѣ только возможность бесѣды съ отцомъ, не болѣе. Будучи самъ принятъ въ Аѣянахъ Тесемъ на основаніи гикесіи, Эдипъ менѣе всего въ правѣ отказать другому гикету: какъ ему ни тягостно это свиданіе—онъ соглашается.

Тягостно свиданіе—съ кѣмъ? Съ сыномъ!—Надо проникнуться античнымъ «филономизмомъ», античнымъ чувствомъ полной солидарности и почти тождественности отца и сына, чтобы понять всю горечь этого сопоставленія. То, что обыкновенно является для старца-отца утѣшеніемъ въ крайнемъ горѣ, приходъ сына, то для этого старца само по себѣ становится крайнимъ горемъ. Вотъ гдѣ сказывается полная безотрадность жизни.

И вотъ причина, почему именно въ этомъ мѣстѣ своей драмы девяностолѣтній поэтъ вставилъ одну изъ своихъ самыхъ чудныхъ хорическихкихъ пѣсенъ — пѣсню «Кто за грани предѣльныхъ лѣтъ»

(ст. 1211 сл.). Эта пѣснь обыкновенно понимается какъ самое красно-рѣчивое свидѣтельство античнаго и особенно трагическаго пессимизма; по праву ли—это вопросъ, который можетъ быть разрѣшенъ лишь въ связи съ трагическимъ міросозерцаніемъ вообще. Оставляемъ его въ сторонѣ; во всякомъ случаѣ здѣсь цѣль поэта создать настроеніе, подходящее для безутѣшности слѣдующей сцены свиданія отца съ сыномъ.

Приходить, наконецъ, возвѣщенный Эсеемъ проситель—Полиникъ, какъ это заранѣе знали всѣ. Слово, съ которымъ онъ обращается сначала къ сестрамъ, затѣмъ къ отцу (ст. 1254 сл.) представляетъ нѣкоторое внѣшнее сходство съ первою рѣчью Креонта. Но именно только внѣшнее: рѣчь Креонта была притворной, мы это знаемъ, да и самъ Эдипъ этого отъ себя не скрывалъ (ст. 794). Напротивъ, здѣсь мы имѣемъ неподдѣльное, искреннее раскаяніе. Чѣмъ это раскаяніе вызвано—это другой вопросъ: тѣмъ ли, что этотъ сынъ теперь впервые своими глазами видитъ, что онъ сдѣлалъ, или тѣмъ, что онъ и самъ за истекшее время испыталъ долю изгнанника—но въ томъ, что онъ говоритъ искренно, даже его отецъ не сомнѣвается.

Я самъ за грѣхъ казню себя отецъ;
Но правду вѣдь людская мудрость молвить:
Во всякомъ дѣлѣ у престола Зевса
Въ его совѣтѣ Милость возсѣдаетъ...

И вотъ во имя этой Милости онъ проситъ отца простить его, присоединиться къ нему, бросить на колеблющуюся чашку его праваго дѣла ту всеобѣждающую благодать, которую боги даровали ему... Праваго дѣла? Да, конечно: вѣдь онъ—старшій братъ и по праву первородства долженъ былъ занимать престолъ; къ тому же онъ былъ изгнанъ, и притомъ не открыто, а путемъ тайныхъ козней и партійныхъ интригъ. Но это его обидчику не сойдетъ безнаказанно, о нѣтъ: за него Адрасъ и его вассалы-вожди, среди нихъ (ст. 1318)

Тотъ, что зарево пожара
Возжечь поклялся въ Фивахъ...

Вотъ оно, значитъ, правое дѣло.

Мы здѣсь должны нѣсколько дополнить даваемую самимъ поэтомъ характеристику. Эдипъ настроенъ недружелюбно противъ своего родного города, спора нѣтъ. Отдавая себя во власть Аѳинъ, онъ этимъ самымъ обезпечиваетъ имъ защиту отъ своей родины; онъ знаетъ, что фиванцамъ, благодаря его чудесной силѣ, придется испытать поражение въ аттической землѣ и «напоить своей горячей кровью его холодный прахъ» (ст. 621). До этого предѣла онъ считаетъ законнымъ свой гнѣвъ противъ изгнавшей его родины—но не дальше. То же, о чемъ мечтаетъ Полиникъ, уже не оборонительная война, а наступа-

тельная противъ города Кадма, война, имѣющая своей цѣлью его уничтоженіе... Вотъ, думается мнѣ, что отвѣтилъ бы Эдипъ тому, кто сталъ бы утверждать естественность и необходимость солидарности между нимъ и его сыномъ, солидарности, обусловленной одинаковымъ гнѣвомъ противъ обидчиковъ въ стѣнахъ семивратнаго города.

Но до этого дѣло не доходить; мысли Эдипа идутъ по иному пути. За что борется его сынъ? За власть, купленную цѣною его изгнанія. Онъ вспоминаетъ объ этомъ изгнаніи, вся его горечь еще разъ представляется его душѣ. Нѣтъ, примиреніе невозможно: то проклятіе, которое онъ произнесъ нѣкогда, будучи несчастнымъ, богоотверженнымъ грѣшникомъ,—его онъ съ удесятеренной силой повторяетъ теперь, когда боги его возвеличили и сдѣлали сосудомъ своей благодати (ст. 1387):

Ты не добудешь родины желанной,
Въ гористый Аргосъ не вернешься ты.
Братоубійственной враждой пылая,
Падешь и ты—и онъ, обидчикъ твой...
Иди, иди и возвѣсти кадмейцамъ
И доблестнымъ союзникамъ твоимъ,
Какую лаской сыновей любимыхъ
Въ послѣдній путь благословилъ Эдипъ.

Такое послѣднее слово Эдипа своему сыну—слово, раздающееся на рубежѣ рощи Эриній, подъ густымъ покровомъ тучъ, предвѣстницъ предстоящей грозы. Съ этимъ словомъ въ душѣ его сынъ отправится подъ Фивы и погибнетъ тамъ, убитый проклятіемъ своего отца.

Итакъ, передъ нами убійство? Нѣтъ—самоубійство.

Античный филономизмъ естественно ведетъ къ такому пониманію: отказывая сыну въ прощеніи, Эдипъ поступаетъ такъ же, какъ Аянтъ, отказывающій въ прощеніи самому себѣ. Онъ порываетъ этимъ всѣ нити, связывающія его съ жизнью; отнынѣ ему нечего болѣе дѣлать на землѣ, онъ готовъ для того мистическаго акта, который сдѣлаетъ его духомъ-хранителемъ пріютившей его страны.

Послѣдняя сцена—маленькая сцена Полиника съ Антигоной—только подтверждаетъ безповоротность исхода предыдущей. Въ то же время она написана для того, чтобы служить мостомъ между этой драмой и «Антигоной», закрѣпляя заднимъ числомъ трилогическую связь между тремя еванскими драмами, насколько это теперь еще было возможно.

* * *

Слѣдующая крупная сцена—тотъ самый мистическій актъ, о которомъ была рѣчь только что, цѣль и исходъ всей трагедіи. Онъ состоитъ изъ двухъ частей: первая разыгрывается передъ нашими

глазами, о второй мы слышимъ изъ устъ обычнаго въ подобныхъ случаяхъ «вѣстника».

Припомнимъ еще разъ данный Эдипу во дни оны Аполлономъ оракуль. Онъ войдетъ нечаянно въ рошу Евменидъ; онъ станетъ со-судомъ божьей благодати; наконецъ, въ-третьихъ, его призоветъ «не-обманное знаменіе» (ст. 93):

Земли внезапный трепеть, грома гуль
Иль ясный пламень Зевсовой зарницы.

О наступленіи первой примѣты онъ узналъ отъ колонскаго незна-комца, и ея послѣдствіемъ были тѣ сцены, которыя характеризуютъ нашу трагедію, какъ трагедію «гигесіи»; объ осуществленіи также и второго обѣщанія его извѣстила Исмена, и его послѣдствіемъ были параллельныя сцены съ Креонтомъ и съ Полиникомъ, противопоста-вленіе скверны и благодати. Теперь очередь за третьимъ.

Наступаетъ гроза. Ея приближеніе возвѣщается тревожной пѣс-ней хора. Необыкновенная, видно, это гроза; хору становится страшно, на одну минуту онъ готовъ даже отнять свое довѣріе и свою любовь у этого слѣпнаго скитальца, котораго онъ такъ радушно пріянялъ, за-бывъ о тяготѣющей надъ нимъ сквернѣ. Но Эдипъ понялъ, что это—боги преисподней зовутъ его къ себѣ. Въ перемежку съ раскатами грома раздается его умоляющій голосъ: пусть еще разъ—въ послѣдній разъ—призовутъ къ нему Тесея, чтобы онъ могъ оставить ему свои спасительныя для страны завѣты, прежде чѣмъ его навѣки осѣнитъ каменистый покровъ этой страны.

Является Тесей. Вторично онъ оказывается прозорливѣе колон-скихъ селянъ: грозное небесное знаменіе не распатало его безгра-ничнаго довѣрія къ его гостю (ст. 1516):

Въ твоихъ устахъ вѣщаній кладъ неживыхъ,
Тебѣ я вѣрю; молви, что мнѣ дѣлать.

Тамъ, въ эвирѣ, послѣ содроганій отбушевавшей грозы, разсти-ляется безпредѣльная синева южнаго неба; здѣсь въ сердцѣ Эдипа, послѣ бурной сцены съ Полиникомъ, царитъ безоблачная ясность пред-смертнаго настроенія, ясность, невольно передающаяся и прочимъ участвующимъ, и намъ, читателямъ. Всѣ дѣянія, всѣ страдавія стали прошлымъ; прошлымъ сталъ и послѣдній призывъ жизни, раздавшійся изъ устъ воителя-сына, и болѣзненный откликъ, который этотъ при-зывъ встрѣтилъ въ омраченной душѣ отца. Все запечатлѣнное страстью, движеніемъ, жизнью, отошло въ прошлое; то, въ чемъ теперь живетъ Эдипъ, запечатлѣно ясной недвижностью вѣчности. Это — онъ самъ; это—святая Аттика, представшая теперь передъ его глазами въ лицѣ этого рыцарскаго царя Тесея, но созерцаемая имъ подъ печатью вѣч-

ности въ непрерывной вереницѣ ея смѣняющихся другъ друга государей; это—горящее надъ его главою недвижно ясное сіяніе благодати.

Да, то, что мы теперь услышимъ и увидимъ,—нѣчто единственное въ своемъ родѣ. Свершится чудо, мы это знаемъ; но чудеснѣе самого чуда та торжественно благоговѣйная атмосфера, которая уже теперь насъ охватила, которая изъ себя создаетъ чудо, какъ свой естественный плодъ. Есть все еще люди, охотно противопоставляющіе «язычеству» христіанство; пусть они внимательно прочтутъ нашу сцену и посмотрятъ, куда дѣнется перегородка, раздѣляющая эти два міросозерцанія.

Мы слышимъ предварительный наказъ Эдипа Тесею—предварительный, ибо окончательный не будетъ имѣть постороннихъ свидѣтелей. Тотъ подземный теремъ, въ который онъ будетъ принять весь, какъ онъ есть, не извѣдавъ смерти—его онъ долженъ самъ найти, движимый живущей въ его груди божьей волей. Присутствовать при его окончательномъ исчезновеніи можетъ одинъ только Тесея; и онъ никому не долженъ выдавать тайны, кромѣ сына, при приближеніи смерти; тогда осѣняющая его гостя благодать будетъ обезпечена его странѣ.

. Безусловно ли? Съ точки зрѣнія религіи, да. Но религіозное сознаніе V вѣка въ лицѣ лучшихъ людей того времени стремится чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе замѣнить самоудовлѣющую какъ скверну, такъ и благодать такою, которая обуславливалась бы порочною или благою волею человѣка. Нечего говорить, что такія попытки достойны самаго живого къ нимъ вниманія историка морали. Съ этой точки зрѣнія и предсмертное слово Эдипа заслуживаетъ нашего особаго сочувствія. Благодать обѣщана, обратно она взята не будетъ; такова непреложная воля Аполлона. Но Эдипъ теперь самъ—духъ высшаго разряда. Прощаясь съ Афинами, онъ наказываетъ имъ быть достойными той милости, которая сейчасъ разольется надъ ними, и жить, чуждаясь грѣха. Лишь съ этимъ наставленіемъ его благословляющій привѣтъ конченъ.

Остается уйти (ст. 1540)

А нынѣ—въ путь. Торопить божья воля:
Идти пора, не въ правѣ медлить мы.
Вы, дѣти, слѣдуйте за мной. Донынѣ
Вы темный путь указывали мнѣ,
Теперь же я вамъ проводникъ чудесный.
Идите, не касайтесь; дайте мнѣ
Тотъ холмъ священный самому найти,
Гдѣ рокъ мнѣ сѣнь укромную готовить.
Сюда, друзья! Сюда идти вѣдитъ мнѣ
Гермесъ вожатый и богиня мглы.
О свѣтъ безсвѣтный! Нѣкогда своимъ вѣдь
Я звалъ тебя. Теперь въ послѣдній разъ

Меня твой лучъ ласкаетъ; въ беднахъ ада
 Отнынѣ скрою душу я свою.
 Хозяинъ дорогой! Навѣки счастливъ
 Будь ты и люди, и земля твоя;
 А въ счастья годину не забудьте,
 Друзья, и мнѣ честь памяти воздать.

Это—последнее, что мы слышимъ изъ устъ Эдипа на сценѣ; остальное намъ доскажетъ «вѣстникъ», появляющийся послѣ тревожно-благоговѣйной молитвы хора подземнымъ силамъ. Съ неизбежной условностью этого вѣстника придется, разумѣется, примириться; въ данномъ случаѣ его задача была особенно трудна. Онъ долженъ былъ рассказать о томъ, что видѣлъ, и дать догадаться о томъ, чего онъ видѣть не долженъ былъ и не могъ.

Дѣйствительно, изъ этихъ двухъ частей состоитъ закулисная сцена исчезновенія Эдипа.

Въ первой мы видимъ его нѣсколько поодаль отъ рощи Евменидъ, въ обществѣ Тесея и дочерей; здѣсь происходитъ последнее омовеніе Эдипа—при жизни еще, такъ какъ смерть ему не суждено испытать. Интересно, что ближайшей святыней, изъ которой ему приносятъ воды для омовенія, оказывается не роща Евменидъ, а храмъ Деметры Хлои (ст. 1600); въ его, значить, сферѣ находилась могила Эдипа. Намъ вспоминается атеонскій мизѣ о похоронахъ этого героя, согласно которому онъ тоже сталъ «просителемъ Деметры» (выше стр. 118); это совпаденіе лишній разъ подтверждаетъ зависимость колонской легенды отъ атеонской, о которой рѣчь была выше.

Послѣ омовенія—второй призывъ подземныхъ боговъ (первымъ была чудесная гроза на сценѣ): подземный громъ. Это значитъ—надо прощаться съ дѣтьми. Все ярче и ярче сіяніе надъ головой Эдипа: къ небесной благодати присоединяется земная, тотъ чисто софокловскій голосъ нѣжной, человѣческой любви (ст. 1610):

Эдипъ же, зовъ нерадостный услышавъ,
 Сложивши руки надъ главами ихъ,
 Сказалъ имъ: «дѣти, часъ насталь мой нынѣ.
 «Ужъ нѣтъ у васъ отца; прошли навѣки
 «Для васъ ухода тягостнаго дни.
 «Немало мукъ я причинилъ вамъ, знаю—
 «Однимъ лишь словомъ искуляю ихъ:
 «Такой любви не встрѣтите нигдѣ вы,
 «Какую къ вамъ родитель вашъ питаль»...

Тотъ ли это еще Эдипъ, изъ устъ котораго подъ мрачнымъ сводомъ грозovýchъ тучъ раздавалось слово проклятія противъ согрѣшившаго, но кающагося сына? Нѣтъ: тотъ отошелъ въ прошлое. Надъ

главой же этого подъ ясной синевою вѣчности сіяеть благодать—и сіяеть любовь.

И вотъ каковымъ онъ долженъ остаться и въ нашей благоговѣйной памяти—и онъ, и его творецъ, девяностолѣтній Софокль.

Третій призывъ—этотъ разъ уже явственный голосъ изъ нѣдръ земли—вырываетъ дочерей изъ рукъ Эдипа; пора кончить сцену прощанія, мать-Земля властно требуетъ себѣ своего избранника. Эдипъ поручаетъ обѣихъ дѣвъ великодушію Фесея и затѣмъ, сопутствуемый имъ однимъ, идетъ еще дальше, къ мѣсту, о которомъ вѣстникъ умалчиваетъ. Здѣсь—вторая, тайная часть сцены. Эдипъ указываетъ своему хозяину обрядность своего мистическаго культа,—всѣ мистическіе культы предполагались происшедшими такимъ образомъ,—а затѣмъ (ст. 1648 сл.):

Стояда немного

Вспять обернулись мы и видимъ—странникъ
Исчезъ, а царь рукою заслоняетъ
Глаза, какъ будто страхъ невыносимый
Ему привидѣлся. Продавъ немного,
Молитву сотворилъ онъ и послалъ
Привѣтъ совмѣстный и богамъ Олимпа,
И матери-Землѣ.—Какою смертью
Погибъ тотъ мужъ, сказать никто не можетъ
Опрічь царя Фесея. Не перунъ
Его унесъ, летучій пламень Зевса,
Не черной вьюги бурное крыло.
Нѣтъ, видно, вѣстникъ, отъ боговъ небесныхъ
Ниспосланный, его увелъ; иль бездна
Безсвѣтная, обитель утомленныхъ,
Разверзлась ласково у ногъ его.
Ушелъ же онъ безъ стога и безъ боли
Съ чудесной благодатью, какъ никто.

Самъ Гермесъ, видно, вѣстникъ Олимпа и въ то же время проводникъ душъ въ подземный міръ, явился обоимъ мужамъ; земля разверзлась при его появленіи и навѣки приобщила Эдипа къ тѣмъ благотворнымъ силамъ, которыя, незримыя и могучія, живутъ и дѣйствуютъ въ ея нѣдрахъ.

* * *

Для насъ трагедія здѣсь кончена; для античнаго зрителя и читателя—нѣтъ. Гибель многострадальнаго героя должна быть почтена плачемъ; его мы слышимъ въ «сценѣ паэоса» обѣихъ дочерей. Ей ставитъ предѣлъ появленіе Фесея; итогъ происшедшему онъ подводитъ въ вѣскихъ словахъ, поставленныхъ нами во главу нашего разсужденія (ст. 1751):

Прекратите вашъ плачь, дорогія; чей гробъ
 Подъ землей благодать осѣнила, о томъ
 Горевать не велить Немезида.

Но поэтъ вспомнилъ еще разъ свою любимую трагедію «Антигону»: желая подготовить ее, онъ влагаетъ въ уста дочерей Эдипа просьбу, чтобы ихъ отправили въ Фивы. Тесей согласенъ; трагедія кончена.

IV.

Если смотрѣть на внѣшнюю связь событій, то можно будетъ сказать, что «Эдипъ въ Колонѣ» продолжаетъ «Царя Эдипа». Такъ, очевидно, судили всѣ тѣ, кто соединяли эти двѣ трагедіи съ «Антигоной» въ одну «Фиванскую трилогію». Но если отвлечься отъ внѣшности фабулы и заглянуть въ смыслъ трагедій, то придется признать, что «Эдипъ въ Колонѣ» не продолженіе «Царя Эдипа», а стоитъ параллельно съ нимъ, опровергая и упраздняя его. Та была «трагедія рока», эта— «трагедія благодати», а благодать опровергаетъ и упраздняетъ рокъ. Если бы мы не знали на основаніи другихъ соображеній, что между обоими «Эдипами» лежитъ промежутокъ времени въ двадцать лѣтъ, мы могли бы это заключить изъ ихъ внутренней непримиримости. Одна и та же судьба одного и того же человѣка разсматривается здѣсь и тамъ; но тамъ подъ аспектомъ безжалостнаго рока, здѣсь—подъ аспектомъ примиряющей и уравнивающей благодати.

На этомъ прежде всего слѣдуетъ остановиться.

Дѣйствительно, мы знаемъ: переходъ отъ трилогическаго принципа Эсхила къ новому, такъ сказать генологическому (непо-), создалъ для Софокла необходимость дать такъ называемой «трагической винѣ», мѣсто въ предшествующей дѣйствию части фабулы. Это правило въ сохранныхъ трагедіяхъ не допускаетъ исключеній, что даетъ намъ право считать его софокловскимъ вообще. Если теперь спросить себя, въ чемъ заключается «трагическая вина» «Царя Эдипа», то всякій скажетъ: въ отцеубійствѣ и кровосмѣшеніи героя, которыя представлены совершившимися фактами въ ту минуту, когда трагедія начинается. И возражать противъ этого, разумѣется, невозможно. Но если поставить тотъ же вопросъ по отношенію къ «Эдипу въ Колонѣ»,—отвѣтъ придется дать тотъ же: его трагическая вина—то же отцеубійство и кровосмѣшеніе, которыя, вмѣстѣ взятыя, дають тотъ важный для развитія дѣйствія «мотивъ скверны», противоположный мотиву благодати. Итакъ, задача поставлена и здѣсь и тамъ одинаково; разрѣшается она различно.

Впрочемъ, прежде чѣмъ остановиться на этомъ различіи, полезно указать на сходство: и здѣсь и тамъ одинаково отрицается всякая новизна Эдипа. По отношенію къ «Царю Эдипу» это все еще часто оспаривается, хотя и неосновательно; по отношенію же къ «Эдипу въ Колонѣ» и спора никакого возникнуть не можетъ, такъ какъ самъ поэтъ устами своего героя достаточно освѣтилъ этотъ вопросъ, и при томъ дважды (ст., 268 сл.; 962 сл.). Итакъ, одно рѣшеніе и здѣсь, и тамъ одинаково устраняется: такое, при которомъ несчастье Эдипа явилось бы заслуженной карой за его прегрѣшенія.

А если такъ, то чѣмъ же предстаетъ намъ «трагическая вина» (въ условномъ значеніи этого термина) Эдипа?

По «Царю Эдипу» — роковымъ дѣяніемъ; дѣяніемъ ее называетъ самъ Эдипъ, и поскольку оно такое, онъ самъ себя за него караетъ. Ср. замѣчательное мѣсто ст. 1369—1374:

Мое рѣшенье... Нѣтъ, оставь совѣты,
Оставь упреки: лучше не найти.
Скажи, какими-бъ я дерзнулъ очами
Взглянуть на Лаю среди тѣней,
Взглянуть на мать несчастную... а съ ними
Такія мной совершены дѣянія—
Не искупить и тысячью смертей.

Но въ то же время оно — дѣяніе роковое и потому расплывающееся въ идеѣ рока вообще, т. е. въ идеѣ либо поднравственной либо, сверхнравственной, но уже во всякомъ случаѣ не нравственной. Въ этомъ отношеніи трагедія «Царь Эдипъ» стоитъ особнякомъ, или почти что: поэтъ сознательно покидаетъ кругъ нравственнаго міросозерцанія, смыкающій прегрѣшеніе съ возмездіемъ, сознательно пребываетъ внѣ его, въ эмпиреѣ чистой эстетики.

Но блескъ этого эмпирея слишкомъ ослѣпительнъ. Наступила и для Софокла старость, хотя и позже, чѣмъ для другихъ смертныхъ; орлиный взоръ семидесятилѣтняго мужа потухъ, затуманенный девяностой зимой его жизни. Онъ стосковался по томъ уютномъ нравственномъ кругѣ, смыкающемъ прегрѣшеніе съ возмездіемъ; вернувъ ему своего Эдипа, онъ получилъ новую, религіозно-нравственную концепцію его судьбы.

Эдипъ ни въ чемъ не виновенъ, это остается неприкосновеннымъ и подчеркивается, какъ мы видѣли, болѣе прежняго. А чтобы въ этомъ никто не сомнѣвался, устраняется изъ его трагической «вины» всякая примѣсь дѣянія, хотя бы и рокового: вышеприведенному мѣсту изъ «Царя Эдипа» противопоставляются рѣзко противорѣчащія ему слова (ст. 26.).

Свои дѣянья, если молвить правду,
Я претерпѣлъ скорѣе, чѣмъ свершилъ.

Не дѣянья, значить, а страданье—такова новая концепція. Не только слѣпота, изгнаніе, нищенство,—нѣтъ: и отцеубійство съ кровосмѣшеніемъ были страданіями, а не дѣяніями.

И въ этомъ, съ извѣстной точки зрѣнія, нельзя не признать прогресса; онъ состоитъ въ постепенномъ суженіи и упраздненіи понятія самодовлѣющей скверны, о которомъ у насъ рѣчь была выше. Если въ сравнительно раннихъ «Трахинянкахъ» отсутствіе сознательности разсматривалось еще только какъ смягчающее обстоятельство (ст. 727):

Но если кто невольно согрѣшилъ,
Того прощаютъ—и тебѣ простится.

то въ своей «Тиро» поэтъ уже рѣшительно заявляетъ (стр. 604):

Тотъ не дурень, кто согрѣшилъ невольно.

Но если такъ, то за что же Эдипъ тогда самъ себя казнилъ ослѣпленіемъ? И здѣсь понадобилась ретрактація. Въ «Царѣ Эдипѣ» герой отстаиваетъ нравственную необходимость этого поступка (ст. 1384 сл.):

И я, своимъ запятнанный признаньемъ,
Дерзнулъ бы взоръ на Оивы свой поднять?
Нѣтъ, нѣтъ. Мнѣ жаль, что не могу и слуха
Въ ухахъ своихъ родникъ засыпать я;
Тогда бы тѣло жалкое мое
Я отовсюду оградилъ; я былъ бы
И слѣпъ, и глухъ, и ужъ ничто-бъ о горѣ
Напоминать мнѣ не могло моею.

Здѣсь, онъ беретъ эти слова назадъ, такъ же, какъ и неприемлемое и для насъ понятіе «пятна несчастья» (*Kélis symphoras*, ст. 834), содержащее въ себѣ въ скрытомъ видѣ понятіе самодовлѣющей скверны. Нѣтъ, его самоослѣпленіе не было нравственно необходимымъ поступкомъ, оно состоялось подъ вліяніемъ отчаянія (ст. 437):

Прошли года; остылъ душевный жаръ:
Я понялъ, что отчаяньемъ безмѣрнымъ
Жесточе жизнь разрушилъ я свою,
Чѣмъ юности моею грѣхомъ невольнымъ.

А чтобы возвысить эту новую концепцію надъ субъективизмомъ единичнаго сужденія замѣшаннаго и придать ей объективный характеръ, поэтъ влагаетъ ее въ уста и Антигонѣ въ томъ увѣщательномъ словѣ, съ которымъ она обращается къ отцу, заступаясь за брата (ст. 1195):

Забудь на мигъ о нынѣшнихъ невзгодахъ;
 Припомни день, когда ударъ сугубый
 Отъ матери и отъ отца ты принялъ:
 Печалень страсти яростной исходъ!
 Такъ учить вѣскій памятникъ и вѣчный—
 Угасшій свѣтъ истерзанныхъ очей.

Съ эстетической точки зрѣнія можно пожалѣть объ этой ретрактаціи; но для поэта она была долгомъ совѣсти. Нельзя было допустить разумное и справедливое самоосужденіе Эдипа: нельзя было равнымъ образомъ вплести это самоослѣпленіе въ цѣпь роковыхъ событій, такъ какъ року нѣтъ мѣста въ управляемомъ правосудными и милостивыми богами мірѣ. Оставалось одно—представить его актомъ отчаянія, что поэтъ и сдѣлалъ.

Актъ отчаянія—почти то же, что актъ невольный; самоослѣпленіе Эдипа прибавляется къ его невольному отцеубійству и невольному кровосмѣшенію, какъ третье несчастье героя, отягчающее чашку вѣсовъ божьей вины... Божьей вины? Это ли не кощунство?

Мы стоимъ тутъ на порогѣ замѣчательной религіозной концепціи. Проблема Іова не разъ уже и раньше мелькала передъ сознаніемъ эллиновъ; бѣдственная участь благочестиваго царя Креза глубоко потрясла ихъ совѣсть, заставляя искать примиренія на почвѣ нравственнаго міросозерцанія. За что безвинно пострадалъ Крезъ?—Мыслители въ духѣ Эсхила могли, основываясь на древнемъ филономизмѣ, утверждать, что онъ искупилъ своимъ страданіемъ грѣхъ своего родоначальника Кандавла; но Вакхилидъ пошелъ по иному пути. Страданіе Креза было лишь испытаніемъ; Аполлонъ съ лихвой вознаградилъ его за потерю царства и нравственныя мученія на кострѣ, перенеся его съ семьей въ свой земной рай въ странѣ гиперборейцевъ. Не боится долговъ тотъ, кто въ каждую данную минуту можетъ ихъ уплатить. Беремъ назадъ выраженіе «божья вина»; замѣняемъ его выраженіемъ «божій долгъ» передъ смертными—долгъ сверхсостоятельнаго должника.

Наславъ на Эдипа незаслуженныя имъ несчастья, боги становятся его должниками. Пусть онъ не тревожится, его стоны и слезы зачтутся ему, ничто не пропадетъ даромъ. Тяжеле и тяжеле станетъ чаша божьяго долга—а она же и чаша воздаянія, ч а ш а б л а г о д а т и.

И вы, смертные, взирая на участь царственнаго скитальца, не довольствуйтесь грустною моралью, которую вашъ поэтъ вамъ преподнесъ въ концѣ своего «Царя Эдипа»:

Жди же, смертный, въ каждой жизни завершенія ея;
 Не считай счастливымъ мужа подъ улыбкой божества
 Раньше, чѣмъ стопой безбольной рубежа коснется онъ.

Знайте, и ваши стоны и слезы вамъ зачтутся: чѣмъ выше вокругъ васъ вьдымаются валы бѣдствій, тѣмъ ярче засіяетъ для васъ по окончаніи вашей краткой земной жизни заря благодати.

Да, измѣнилось настроеніе нашего поэта. Когда-то его душа черпала мужественную свѣжесть въ порывахъ бури рока; теперь она устала, ей отрадно отдохнуть подъ сѣнью благодати. Вездѣ правосудіе, вездѣ равновѣсіе; можно смѣло довѣриться рукѣ божества—если она незаслуженно повергнетъ тебя, она еще выше тебя подниметъ.

И намъ интересенъ образъ этого старца, въ восьмидесятые годы своей жизни исправляющаго трагедіи болѣе раннихъ лѣтъ и приводящаго ихъ въ соотвѣтствіе со своимъ новымъ и окончательнымъ міросозерцаніемъ. Здѣсь роковыя дѣянія и незаслуженныя муки «Царя Эдипа»—пусть они вторично предстанутъ передъ нами подъ аспектомъ божьяго долга, погашаемаго божьей благодатью. Тамъ—въ «Трахинянахъ»—мрачная смерть на кострѣ героя изъ героевъ Геракла; нѣкогда поэтъ находилъ удовлетвореніе въ несокрушимой отвагѣ этого мужа, ничего не требующаго отъ жизни, кромѣ того, что онъ самъ себѣ могъ дать—теперь онъ и надъ его кончиной возжегъ ореолъ благодати (Филокт. 1418):

Трудовъ я много перенесъ—за то
И доблести вѣнецъ стяжалъ безсмертный;
Его и нынѣ видишь ты на мнѣ.

Тамъ, наоборотъ—въ «Электрѣ», въ «Эпигонахъ»—дерзновенный юноша, поднявшій свою руку на священную жизнь своей матери и оставшійся тѣмъ не менѣе безнаказаннымъ—такъ какъ его подвинула божья воля. И это нужно исправить—пусть его преслѣдуютъ Эриніи въ дальнія земли, пусть онъ лишь цѣною долгихъ скитаній и страшныхъ опасностей добудетъ обратно престолъ своего отца («Хрисъ», «Алетъ», «Алкмеонъ»).

И это—только то, что мы случайно можемъ установить; кто знаетъ, сколько другихъ примѣровъ для насъ пропало. Что сказать объ этой исправительной дѣятельности поэта въ его глубокой старости, дѣятельности, къ которой я не даромъ примѣнилъ заимствованный у бл. Августина терминъ «ретракція»? Такъ престарѣлый Гете освободилъ своего Фауста отъ страстной горечи его земныхъ исканій благоуханіемъ ангельскихъ розъ; такъ и Рихардъ Вагнеръ къ концу своей жизни освѣтилъ шопенгауеровскую мрачность своихъ «Нибелунговъ» зарей благодати въ своемъ предсмертномъ «Парсифалѣ» и, «сломленный, поникъ у подножія креста», какъ гнѣвно воскликнулъ молодой еще Ницше.

Я только ставлю вопросъ; пусть на него отвѣтятъ ровесники «Эдипа въ Колонѣ» и его поэта.

* * *

Все же справедливость требуетъ признать, что герой софокловой трагедіи мало похожъ на убѣленного сѣдиной Фауста или на молодого подвижника предсмертной драмы Вагнера. Въ послѣднее время получила извѣстность строгая его характеристика, данная Эрв. Роде (Psyche 244): «Неправильно думать, будто усугубленная добродѣтель доставляетъ Эдипу безсмертіе въ назиданіе и утѣшеніе другимъ, такимъ же добродѣтельнымъ. Мы видимъ его безвинно страдающимъ, да, но и ожесточеннымъ въ его раздражительно-рѣзкомъ темпераментѣ, мстительнымъ, неумолимымъ и полнымъ самомянія, не просвѣтленнымъ испытанными несчастьями, а одичалымъ. Достаточно безпристрастнаго чтенія драмы, чтобы убѣдиться, что этотъ дикій, гнѣвный, безжалостный старецъ, жестоко проклинаящій своихъ сыновей, мстительно предввшающій несчастье своего родного города,—отнюдь не причастенъ тому «глубокому божьему миру», той «просвѣтленности благочестиваго страдальца», которые традиционная литературная критика хотѣла бы усмотрѣть у него. Поэтъ, не привыкшій завѣщивать отъ себя жизненную дѣйствительность приторно успокоительными фразами, ясно замѣчалъ, что несчастье и нужда не «просвѣтляютъ» человѣка, а понижаютъ его благородство. Его Эдипъ благочестивъ, это вѣрно (хотя онъ былъ таковымъ и раньше въ «Царѣ Эдипѣ»), но онъ «одичалъ», совсѣмъ какъ Филоклетъ (ст. 1321) въ его бѣдствіяхъ. Все это правда—если не считать послѣднихъ предсмертныхъ сценъ—и Роде справедливо возсталъ противъ неисторической христіанизации софокловскаго героя. И все-таки я скажу: христіанское пониманіе благодати—предѣлъ того развитія, на пути котораго находился Софоклъ. Понятіе благодати не имъ создано; мы знаемъ, оно возникло на почвѣ героизации. За что доставалась человѣку героизация? За то, что онъ былъ сродни богамъ; что онъ сражался подъ Троею; что онъ основалъ городъ; что онъ вообще былъ могучъ послѣ смерти и заявлялъ о своей мощи разными злоключеніями, которыя онъ посылалъ на строптивый городъ. Гдѣ тутъ было нравственное начало? Нигдѣ.—Здѣсь не то: Эдипъ сподобляется быть сосудомъ благодати за то, что онъ безвинно перенесъ страданія—перенесъ ихъ такъ, какъ сказано въ ст. 5.

Доволенъ онъ. Довольству научили
Его и горести, и долгій вѣкъ,
И прирожденный благородства духъ.

И мнѣ кажется, не очень уже далеко отъ этого Эдипа до той христіанской страдальницы—св. Генофевы, которую изобразилъ Геббель въ своей трагедіи того же имени.

Но отчего же, все-таки, не представилъ поэтъ своего героя добрѣе? Оттого, думается мнѣ, что въ его эпоху понятія добродѣтель и доброта—или, говоря точнѣе, понятія агетѣ и доброта еще не покрывали другъ друга. Онъ жилъ въ переходную эпоху, въ ту, когда произошелъ—медленно и постепенно—знаменательный сдвигъ, развитіе понятія агетѣ отъ значенія «доблестъ» къ значенію «добродѣтель». Объ этомъ сдвигѣ—одномъ изъ важнѣйшихъ въ исторіи нашей нравственности—здѣсь говорить не приходится; но помнить о немъ полезно и здѣсь, и еще во многихъ другихъ мѣстахъ.

* * *

Чего хотѣлъ поэтъ? Въ лицѣ своего Эдипа освободить человѣка отъ страшной тяжести идеи рока; доказать ему, что его судьба сплетается для него справедливыми и милостивыми богами.

Можемъ ли мы только идею этой благодати признать окончательной и примириться съ ней?

Когда ангелы уносятъ бессмертную душу Фауста—ея земная тяжесть давить ихъ все болѣе и болѣе:

Осадокъ земной тщеты,
Ты намъ непріятель;
Хоть будь изъ асбеста ты—
Ты все же неопрятель.

Они передаютъ ее въ руки «блаженныхъ отроковъ»; здѣсь, приобщенная развитію, она стряхиваетъ съ себя все земное и, постепенно растя и просвѣтляясь, становится способной выносить блескъ небесныхъ высотъ.

Осадокъ земной тщеты долженъ быть усмотрѣнъ читателемъ-христіаниномъ и въ той идеѣ благодати, которую намъ представилъ нашъ поэтъ. Въ чемъ онъ состоитъ, это мы уже видѣли. И не съ точки зрѣнія этого осадка должны мы о ней судить. И ее подхватили блаженные отроки-геніи человѣчества и понесли по пути развитія: что только замѣтилъ Софокль, то договорило, много вѣковъ спустя, христіанство.



БИБЛИОГРАФІЯ.

I.

КЛАССИКИ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ.

Труды С.-Петербургскаго Философскаго Общества. Выпускъ IX.

Секстъ Эмпирикъ. Три книги Пирроновыхъ положеній. Переводъ съ греческаго, предисловіе и примѣчанія Н. В. Брюлловой-Шаскольской. Подъ редакціей А. I. Малеина. Спб. 1913. Цѣна 2 р.

Переводу предисланъ краткій историческій очеркъ, задача котораго—отмѣтить важнѣйшія стадіи въ развитіи античнаго скептицизма и охарактеризовать его конечные итоги. Первые задатки скептической мысли намѣчаются уже въ умозрѣніи досократовскаго періода, въ особенности въ отрицательномъ отношеніи Гераклита, элеатовъ, Демокрита къ достовѣрности чувственнаго познанія. Дальнѣйшее развитіе она получаетъ въ ученіи софистовъ (Горгій, Протагоръ) и окончательнаго завершенія достигаетъ съ одной стороны—въ Пирронизмѣ, самой радикальной и разрушительной формѣ античнаго скептицизма, охватывающей какъ теоретическое знаніе, такъ и практическую оцѣнку и приводящей въ конечномъ счетѣ не только къ агностицизму, но и къ квѣтизму; съ другой стороны—въ ученіи Средней Академіи, которая, оставаясь на почвѣ послѣдовательнаго скептицизма въ области теоріи, устанавливаетъ для практической жизни положительный критерій—вѣроятность. Дальше Аркезилая и Карнеада, духовныхъ вождей Средней Академіи, и Энесидема и Агриппы, самыхъ видныхъ представителей Пирронизма Цицероновской эпохи и начала нашей эры, античный скепсисъ не пошелъ. Позднѣйшіе скептики лишь варьируютъ на разные лады основные мотивы скептицизма, не внося въ его структуру ничего существенно новаго. Такъ и Секстъ Эмпирикъ даетъ намъ въ своихъ сочиненіяхъ сводку всѣхъ аргументовъ, выдвинутыхъ скепсисомъ противъ догматической философіи, основываясь преимущественно на «тропахъ» Энесидема и Агриппы. Но именно въ этомъ и заключается его философское значеніе. Онъ служитъ намъ главнымъ источникомъ для ознакомленія съ античнымъ скепсисомъ, развившимся на почвѣ Пирронизма.

Полнота сообщаемыхъ въ очеркѣ историческихъ свѣдѣній вполне отвѣчаетъ его предварительному, подготовляющему чтенію перевода значенію. Но онъ даетъ еще больше. Онъ пытается опредѣлить и чисто-философскую, систематическую цѣнность античнаго скепсиса, противопоставляя ему феноменалистическую и критическую тенденціи новой философіи. Скептицизму древности не удалось преодолѣть догматическій реализмъ, противъ котораго онъ боролся. Онъ самъ «остался весь на почвѣ и сканія вещей». Онъ представляетъ собою «неизбѣжный выходъ изъ требованія—познать міръ вещей внѣ формъ познанія,

сознаніемъ преодолѣть границы сознанія». Если даже признать эту характеристику нѣсколько односторонней, то, все же, по существу это не можетъ умалить ея положительной цѣнности. Безъ опредѣленной систематической подкладки не можетъ и не долженъ обходиться ни одинъ философскій очеркъ, который вникаетъ въ сущность подлежащаго ему матеріала.

Переводъ выполненъ очень добросовѣстно и отличается точностью; онъ стремится—по словамъ редактора—«передать греческій текстъ возможно ближе къ подлиннику, умышленно сохраняя извѣстную неуклюжесть стиля оригинала и его длинные періоды». Весьма цѣнны указанія на главнѣйшую литературу предмета въ примѣчаніяхъ, которыми снабженъ переводъ. *В. Сеземанъ.*

Niccolò Cusano, Della dottrina ignoanza. Testo latino con note di Paolo Rotta. Въ собраніи «Classici della filosofia moderna. Collana di testi e di traduzioni» vol. XIX. Bari. Gius. Laterza e. Figli. 1913. XLIV+189. Prezzo L. 4. Среди философовъ ранняго Ренессанса Николай Кузанскій на ряду съ Джордано Бруно является самымъ значительнымъ, оригинальнымъ и глубокомысленнымъ мыслителемъ. Въ одномъ отношеніи онъ даже опредѣленно важнѣе, интереснѣе и существеннѣе Бруно; а именно: тогда какъ Бруно стоитъ уже какъ бы за гранью средневѣковья и мыслить чисто-пантеистическими мыслями, Кузанскій находится на самой грани, на перекатѣ волны изъ среднихъ вѣковъ въ новое время и потому воплощаетъ въ себѣ двѣ тенденціи: и мистически-теологическое отрицательство, и уклонъ къ положительному рационально-философскому знанію. Однако, несмотря на всю свою интересность и значительность, Н.-Кузанскій до самаго послѣдняго времени пользовался въ философскихъ кругахъ несравненно меньшимъ вниманіемъ, чѣмъ Бруно. Только Марбургская школа постаралась вновь выдвинуть забытаго мыслителя, хотя и въ стилизованной, столь типичной для ея историко-систематическаго метода передачѣ. Но невниманіе къ Кузанскому сказалось не только въ отсутствіи философскаго вниманія къ его ученіямъ, но и въ длительномъ неперепечатаніи его сочиненій. Послѣднее собраніе его произведеній было выпущено по-латыни въ 1565 г. въ Базелѣ. Послѣ этого было сдѣлано въ XVI, XVII и XVIII вѣкахъ лишь нѣсколько перепечатокъ нѣкоторыхъ (и притомъ въ философскомъ отношеніи мало интересныхъ) его произведеній, да въ 1862 г. Шарпъ опубликовалъ главнѣйшія изъ нихъ въ нѣмецкомъ переводѣ. Такъ что приходится самымъ искреннимъ образомъ привѣтствовать настоящую перепечатку важнѣйшаго изъ философскихъ твореній Кузанскаго, тѣмъ болѣе, что она выполнена съ поразительной тщательностью и великодушнымъ знаніемъ дѣла и снабжена цѣлымъ рядомъ цѣннѣйшихъ примѣчаній редактора и интереснѣйшихъ цитатъ изъ другихъ произведеній философа. Пожелаемъ редактору возможно скорѣе выпустить и второе главнѣйшее въ философскомъ отношеніи твореніе Кузанскаго: *De concieturis.* *Б. Яковенко.*

Дени Дидро. Избранныя философскія сочиненія. Переводъ съ примѣчаніями Виктора Сержникова. Изд. М. И. Семенова. СПб. 1913. Стр. 317. Ц. 2 руб.

«Избранныя философскія сочиненія Дидро» появляются какъ разъ въ двусотлѣтнюю годовщину смерти великаго энциклопедиста. Блестящій писатель и замѣчательный эрудитъ, Дидро былъ однимъ изъ самыхъ яркихъ и типичныхъ представителей Французскаго Просвѣщенія. Это было время дѣятельнаго усвоенія и популяризаціи новой научной философіи (главнымъ образомъ англійской),

подвергшейся при этомъ упрощенному, но зато послѣдовательному и постолку часто весьма цѣнному развитію; время, чреватое громадными историческими результатами, но чрезвычайно скудное въ смыслѣ оригинальнаго философскаго творчества. Однимъ словомъ: это была эпоха Энциклопедіи, т.-е. эпоха примѣненія и всесторонней разработки открытыхъ ранѣе принциповъ, а не самостоятельнаго развитія мысли въ новомъ направленіи. Дидро—душа великой Энциклопедіи—былъ какъ бы живымъ воплощеніемъ своего времени. Изъ всѣхъ извѣстныхъ энциклопедистовъ онъ былъ, пожалуй, самымъ вліятельнымъ, но въ философскомъ отношеніи также наименѣе оригинальнымъ. Поразительны многосторонность и всеобъемлемость его знаній, широта его интересовъ, живость и изящество рѣчи, еще сильнѣе, однако, отгѣняющія его идейную несамостоятельность и эклектичность. Да и какъ могло быть иначе: для Дидро, какъ и для всего его времени, мысль не имѣла самостоятельной цѣнности, но рассматривалась прежде всего, какъ могучее орудіе борьбы съ церковной и политической неправдой. Поэтому, блестяще написанныя, сочиненія Дидро обладаютъ большимъ интересомъ, но интересъ этотъ чисто историческій. По внѣ-историческому (систематическому) содержанію своему сочиненія его несомнѣнно и навсегда устарѣли.

Обстоятельство это налагало на составителя книги особыя обязанности: слѣдовало предпослать переводу сочиненій Дидро обстоятельную статью, выясняющую роль и мѣсто Дидро въ Французскомъ Просвѣщеніи, а также отношеніе его къ другимъ мыслителямъ своего времени; слѣдовало также снабдить переводъ подробными примѣчаніями, разъясняющими многочисленныя въ сочиненіяхъ Дидро намекн на современныя событія и лица и указывающими на источники, изъ которыхъ Дидро черпалъ свои мысли. Къ сожалѣнію, переводчикъ, страннымъ образомъ видящій въ Дидро учителя современности, ограничился мало говорящимъ предисловіемъ и случайными примѣчаніями, по преимуществу, взятыми изъ полнаго французскаго собранія сочиненій Дидро. Подборъ сочиненій Дидро (кромѣ «Племянника Рамо», появляющихся на русскомъ языкѣ впервые) также могъ бы быть болѣе удачнымъ: можно было бы, напр., смѣло опустить мало интересные нынѣ «примѣры» изъ «Мыслей по поводу объясненія природы» и вмѣсто того дать хотя бы одну статью изъ столь вліятельныхъ въ свое время писаній Дидро по теоріи искусства. Переводъ—очень тщательный и хорошій, хотя кое-гдѣ и встрѣчаются шероховатости стиля (192: «вы лѣннивъ, жаденъ»...), излишнія иностранныя слова (279: идентичный), неправильности перевода (203: предустановленный вмѣсто предсуществующій) и транскрипціи (201: Фальконэ вмѣсто Фальконетъ).
С. I. Гессенъ.

Salomon Maimon, Lebensgeschichte. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer. Въ «Sammlung menschlicher Dokumente» herausgegeben von I. C. Poritzky. Bd. II. München bei Georg Müller. 1911. стр. 518.

Переиздать автобіографію Саломона Маймона давнымъ давно уже пора. И не только потому, что она стала библиографической рѣдкостью, которую было очень трудно за послѣднее время встрѣтить на книжномъ рынкѣ (что, естественно, являлось въ большинствѣ случаевъ почти непреодолимымъ препятствіемъ для исчерпывающаго изученія философіи Маймона), а также (и главнымъ образомъ) потому, что книга эта представляетъ собою подлинный «человѣчскій документъ» и въ этомъ отношеніи имѣетъ громадный современный интересъ. Въ ней раскрывается живительная любовь къ истинному знанію, стой-

кость которой не могли побороть даже самыя исключительныя лишения жизни.

Въ историческомъ отношеніи «Автобіографія» даетъ много свѣдѣній относительно развитія философскихъ взглядовъ С. Маймона, цѣлый рядъ интересныхъ формулировокъ его созрѣвшей уже мысли, а также богатѣйшій матеріалъ касательно быта и нравовъ еврейской жизни и среды въ Польшѣ второй половины XVIII столѣтія.

Редакторъ изданія отнесся къ дѣлу съ чрезвычайной тщательностью: онъ снабдилъ книгу, во-первыхъ, отличнымъ введеніемъ, излагающимъ основныя идеи Маймоновской философіи и основныя моменты его жизни, а затѣмъ — цѣлымъ рядомъ цѣннѣйшихъ примѣчаній и указателемъ всѣхъ произведеній Маймона, а также и литературы о Маймонѣ. Это дѣлаетъ настоящее переизданіе «Автобіографіи» совершенно необходимымъ источникомъ для всякаго, кто серьезно интересуется его философіей или философіей нѣмецкаго идеализма вообще.

Б. Яковенко.

Густавъ Тейхмюллеръ. Дѣйствительный и кажущійся міръ. Новое основаніе метафизики. Пер. Я. Красникова. Казань 1913. стр. 389.

Давно пора было перевести это главное систематическое произведеніе оригинальнаго мыслителя, создавшаго въ русской философіи цѣлое направленіе. Независимо отъ болѣе или менѣе высокой оцѣнки его трудовъ, они представляютъ значительный культурно-историческій интересъ для всякаго желающаго всесторонне ознакомиться съ развитіемъ философской мысли въ Россіи.

Но и съ систематической точки зрѣнія философія Тейхмюллера привлекаетъ къ себѣ общее вниманіе, вызывая восхищенное одобреніе однихъ и рѣшительное осужденіе другихъ. Вѣдь это онъ воздвигъ знамя воинствующаго реалистическаго спиритуализма и объявилъ себя непримиримымъ врагомъ Канта. Ясное дѣло, что вокругъ него должна была сосредоточиться борьба идеализма и реализма, друзей и противниковъ Канта.

Вмѣсто того, чтобы болѣе или менѣе коротко и потому догматично высказываться въ великомъ спорѣ направленій, укажемъ лучше на то цѣнное, что у Тейхмюллера обще съ наиболѣе крупными изъ его противниковъ и что является вѣчнымъ достояніемъ философіи, стоящимъ превыше раздора партій. Можно выдѣлнить въ качествѣ главнѣйшихъ четыре такія особенности философіи Тейхмюллера. Во-первыхъ, онъ предпослалъ изложенію своей собственной системы тщательное уясненіе философскихъ ученій, какъ новаго времени, такъ и въ особенности эллинской древности. Сдѣлалъ онъ это какъ въ отдѣльныхъ предварительныхъ изслѣдованіяхъ, основанныхъ на самостоятельномъ изученіи источниковъ, такъ и въ блестящихъ остроуміемъ экскурсахъ въ разсматриваемомъ трудѣ. Это сразу ставитъ его работу на твердую почву философской традиціи. Во-вторыхъ, онъ самымъ внимательнымъ образомъ относится ко всѣмъ отраслямъ положительной науки, начиная математикой и кончая исторіей религіи. Строго разграничиваетъ онъ ихъ сферу и свою, чисто философскую, давая тѣмъ и себѣ, и имъ необходимый для творчества просторъ, и въ то же время ставитъ свою философію въ связь съ отдѣльными науками. И это придаетъ вѣсь и серьезность его романтической по основному мотиву философіи. Въ-третьихъ, Тейхмюллеръ мыслитъ строго методично, устанавливая впередъ пути, по которымъ должно двигаться его изслѣдованіе, не пренебрегая иногда даже гро-

моздкими средствами формальной логики, чтобы отлить свою мысль въ правильныя, обнаруживающія ихъ достовѣрность формы. Въ-четвертыхъ, Тейхмюллеръ не безкрылый эмпиристъ и не беспочвенный рационалистъ, а устанавливаетъ своеобразный синтезъ этихъ двухъ источниковъ знанія.

Переводъ столь интереснаго произведенія, къ сожалѣнiю, могъ бы быть гораздо лучшимъ. Правда, было бы несправедливо требовать отъ переводчика передачи всей самобытной прелести многообразной, часто шутливой, полной намековъ и цитатъ рѣчи Тейхмюллера, но это еще не оправдываетъ такихъ переводовъ какъ: «Раствореніе природы»—«Entlassung der Natur» (стр. 8), «не употребителенъ»—«unbrauchbar» (стр. 34), «простое данное»—«das singular gegebene» (стр. 45) «слѣдовать»—«erfolgen» (стр. 57) и т. д. А. Кутиманъ.

Edouard Le Roy. Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. Paris, Alcan, 1913. Стр. 208. Ц. 2 фр. 50.

Эта небольшая книжка извѣстнаго представителя французскаго религиознаго модернизма возникла изъ статей, помѣщенныхъ въ 1912 году въ «Revue de metaphysique». Двѣ статьи эти (о методѣ и о доктринѣ Бергсона) и составляютъ центръ книжки, образуя ея первую часть (общій обзоръ философіи Бергсона). Къ нимъ Ле-Руа присоединилъ вторую часть (дополнительныя объясненія), въ которой дается болѣе подробный разборъ нѣкоторыхъ специальныхъ проблемъ (напр., проблемы непосредственнаго, проблемы сознанія, 'эволюціи, знанія и др.). Ле-Руа не ученикъ Бергсона, но это не мѣшаетъ ему быть его безусловнымъ послѣдователемъ (въ книжкѣ его, по крайней мѣрѣ, читатель не найдетъ ни одного разногласія съ Бергсономъ) и вѣрнымъ и вдумчивымъ истолкователемъ. Самъ Бергсонъ по поводу упомянутыхъ статей писалъ въ письмѣ къ Ле-Руа: «На ряду съ методомъ Вы схватили намѣреніе и духъ моей философіи... Ваше изложеніе не могло бы быть болѣе добросовѣстнымъ и вѣрнымъ. По мѣрѣ чтенія Вашего очерка испытываешь чувство возрастающей конденсаціи изложенія: какъ будто бы изложеніе неуклонно наворачивается само на себя, подобно тому наворачиванію, которымъ мы характеризовали реальную длительность. Чтобы сообщить такое чувство читателю, нужно было нѣчто большее, чѣмъ просто внимательное изученіе моихъ трудовъ: нужна была глубокая симпатія мысли, способность заново передумать, личнымъ и оригинальнымъ образомъ, то, что излагаешь».—Слова эти отнюдь не простая благодарность учителя вѣрному послѣдователю. Книжка Ле-Руа, дѣйствительно, одно изъ лучшихъ изложеній философіи Бергсона, которыя намъ приходилось читать. Особенно удалась автору первая глава первой части, трактующая о методѣ философіи Бергсона: понятіе философской интуиціи, въ отличіе отъ научной рефлексіи и отъ интуиціи эстетической, изложено здѣсь съ рѣдкой рельефностью и философскимъ энтузіазмомъ. Въ изложеніи «доктрины» Бергсона Ле-Руа склоняется болѣе къ психологическому истолкованію его системы: для него—внутренній опытъ находится въ привилегированномъ положеніи по сравненію съ внѣшнимъ въ смыслѣ своей большей непосредственности и активности. Психологія для него переходитъ отъ науки къ метафизикѣ, отъ матеріи къ живой длительности. Въ связи съ этимъ при изложеніи теоріи свободы Бергсона Ле-Руа недостаточно рѣзко подчеркиваетъ преодолѣніе Бергсономъ альтернативы детерминизма — индетерминизма и отличіе свободы Б. отъ психологической свободы выбора старыхъ метафизиковъ. На нашъ взглядъ, такое изложеніе Б. чрезмерно осложняетъ его систему нежизнеспособными элементами старой, «дурной» метафизики, исходящей изъ декар-

товскаго различія внутренняго и вѣшняго опыта. Но несомнѣнно оно находитъ себѣ поддержку въ собственныхъ выраженіяхъ и симпатіяхъ Бергсона, т., напр., прямо заявившаго: «мое понятіе свободы находится между «моральной свободой» и «свободой выбора», но не на равномъ разстояніи отъ той и другой. Если бы пришлось во что бы то ни стало смѣшать мое понятіе свободы съ однимъ изъ обоеихъ упомянутыхъ, то я предпочелъ бы «свободу выбора» «моральной свободѣ» (стр. 174). Изъ «дополнительныхъ объясненій» большой интересъ представляетъ первая глава (философія Бергсона и общія направленія современной мысли) и глава о проблемѣ сознанія. Остальныя главы менѣе интересны, и читатель, знакомый уже съ философіей Б., можетъ ихъ опустить. Первая же часть книги (легко и съ энтузіазмомъ написанной) будетъ, повторяемъ, съ интересомъ прочитана и внакомомъ философіи Б. Обращаемъ особое вниманіе такого читателя на послѣднія страницы первой части, гдѣ Ле-Руа даетъ общія указанія относительно возможности примѣненія основныхъ положеній Б. въ сферѣ этики и философіи религіи. Правота ихъ, если судить по цитированному уже выше письму Бергсона, признается и самимъ учителемъ.

Гессенъ.

II.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Новыя идеи въ философіи. Сборники №№ 5 и 7. Теорія познанія II, III. Спб. 1913. Стр. 148 и 157.

Въ предыдущемъ сборникѣ «Новыхъ идей философія» по теоріи познанія были даны характеристики гносеологическихъ взглядовъ Шuppe, Авенариуса и Гуссерля. Первая изъ двухъ обсуждаемыхъ здѣсь книжекъ посвящена разсмотрѣнію теоріи познанія Марбургской школы неокантіанцевъ (статьи В. Э. Сеземана и проф. Наторпа), современного мистицизма (статья академика Э. Л. Радлова), неофризианства (статья Нельсона) и Рудольфа Эйслера (статья его самого), вторая—гносеологіи Риккерта (статья его самого), Логге (статья Т. Райнова) и наконецъ прагматизма (статья С. Л. Франка). Такимъ образомъ, гносеологическія ученія, могущія быть названными въ настоящее время новыми и представляющія интересъ, едва ли не исчерпаны, и редакція сборниковъ не безъ основанія «считаетъ свою задачу въ отношеніи къ этой основной философской дисциплинѣ выполненной».

Въ частности, Марбургская школа представлена весьма полно. Статья В. Э. Сеземана «Теоретическая философія Марбургской школы» даетъ замѣчательно ясный и обстоятельный, если принять во вниманіе ея краткость, обзоръ гносеологическихъ взглядовъ когеніанцевъ. Исходя изъ понятія внутренняго систематическаго единства научнаго знанія, этого, дѣйствительно, крѣпкаго и достойнаго философіи краеугольнаго камня ученія Когена и его послѣдователей, авторъ весьма удачно уясняетъ основныя понятія логики Марбургской школы. Затѣмъ подробно подтверждается тѣсная, можно сказать, кровная связь когеніанства съ положительной наукой (математикой и естествознаніемъ). Докладъ Наторпа, прочтенный въ 1912 г. Кантовскому обществу и напечатанный затѣмъ въ «Kantstudien» носить заглавіе «Кантъ и Марбургская школа» и, казалось бы, удачно дополняетъ предыдущую статью, раскрывая корни когеніанства въ прошломъ. Но у представителей Марбургской школы историческія работы большею частью оказываются скорѣе систематическими. Такъ и въ данной статьѣ глав-

ною темою является не взаимоотношеніе историческаго Канта и когеніанцевъ, а ихъ собственнаго Канта къ нимъ же. Поэтому великолѣпная по прозрачности и опредѣленности мысли статья Наторпа, поскольку она касается гносеологии, почти что только повторяетъ читателю уже извѣстное изъ работы г. Сеземана; одна изъ двухъ могла бы быть признана лишней.

Очень удаченъ выборъ статьи представителя другого направленія неокантианства, Риккерта, «Два пути теоріи познанія». Эта сравнительно большая работа ясно и просто излагаетъ ученіе автора о безусловныхъ цѣнностяхъ и требованіяхъ, какъ предметъ формъ познанія, указывая для ихъ всесторонняго раскрытія два дополняющихъ другъ друга гносеологическихъ метода: трансцендентально-психологическій и трансцендентально-логическій.

Статья Э. Л. Радлова по заслугамъ иронически рассказываетъ о совершенно несерьезномъ прагматистическомъ мистицизмѣ Джемса, затѣмъ несравненно сочувственнѣе излагаетъ воззрѣнія баловня современнаго философскаго общественнаго мнѣнія Бергсона и, наконецъ, съ явной компетентностью, плодомъ долгаго изученія предмета, но очень ужъ кратко говоритъ о мистицизмѣ Вл. Соловьева. Послѣдній, по мнѣнію автора, даетъ и методъ мистицизма и мистическое содержаніе, тогда какъ Бергсонъ нацѣль пока только путь къ мистицизму.

Нельсонъ въ «Невозможности теоріи познанія», докладѣ, прочитанномъ въ 1911 году на интернаціональномъ философскомъ конгрессѣ, даетъ выраженіе бурнымъ, но мало обоснованнымъ нападкамъ плодovitой школы неофризіанцевъ на современную гносеологию. Статья полна недоразумѣній: она находитъ Ахиллесову пятю современной теоріи познанія въ томъ, что послѣдняя, впадая тѣмъ самымъ въ противорѣчіе, ищетъ критерія всякаго истиннаго познанія, тогда какъ на дѣлѣ современная гносеологія совсѣмъ не является критеріологіей. Психологизмъ, да еще основывающійся на устарѣлой психологіи временъ Фриза—вотъ совершенно бесплодная почва, на которой безуспѣшно пытаются насадить свои положительныя ученія неофризіанцы.

Въ статьѣ г. Райнова, видимо основанной на тщательномъ изученіи Лотце, но страдающей отъ преобладанія критики надъ изложеніемъ, и въ небольшой статейкѣ Эйслера даны намъ два образца реалистической спиритуалистической гносеологии. Сильной стороной спиритуализма Лотце является связь съ золотой цѣпью философской традиціи, преимуществомъ ученія Эйслера—большее соответствіе методологическимъ требованіямъ современности. Оба грѣшатъ, однако, зависимостью теоріи познанія отъ метафизики, что не можетъ считаться неизбѣжной принадлежностью реализма.

Статья Л. С. Франка начинается обстоятельнымъ, хотя и обобщеннымъ изложеніемъ ученій прагматистовъ. Слѣдуетъ очень полное и продуманное уясненіе логической необходимости ихъ возникновенія изъ другихъ теченій гносеологической мысли. Наконецъ, дается и критика, съ печальною (для прагматистовъ) краткостью обнаруживающая всю несостоятельность этого направленія теоріи познанія, въ сущности, стоящаго не только внѣ философіи, но и вообще внѣ науки.

А. Кунцманъ.

Новыя идеи въ философіи. Сборникъ № 6. Существуетъ ли внѣшній міръ? Спб. 1913. Стр. 136.

Въ первой статьѣ сборника вопросъ ставится въ болѣе узкой формѣ—это работа М. Фришейзена—Келера «Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники». А между тѣмъ въ своей статьѣ, безпристрастно взвѣшивающей

аргументы философовъ прошлаго и современности pro и contra Фришпейзенъ-Келеръ склоняется въ пользу объективности чувственныхъ качествъ, хотя и не произноситъ окончательнаго рѣшенія. Слѣдуетъ статья I. Ремке, «О достовѣрности внѣшняго міра для насъ.» Послѣ историческаго очерка вопроса эта нѣсколько растянутая статья даетъ доказательство того, что достовѣрность внѣшняго міра не менѣе непосредственна, чѣмъ достовѣрность своей души и что путемъ умозаключеній ея не нужно, да и нельзя обосновывать. Это—несомнѣнная истина, но, къ сожалѣнію, Ремке не различаетъ гносеологической непосредственности познанія отъ психологической; между тѣмъ, то, что логически непосредственно достовѣрно (напр., познаніе существованія внѣшняго міра), можетъ быть весьма опосредствовано въ качествѣ процесса познанія въ душѣ. Въ результатѣ, Ремке совершенно напрасно во имя непосредственности познанія внѣшняго міра протестуетъ противъ обособленности души отъ міра тѣлѣ, ея локализации въ организмъ и т. п. Въ статьѣ «Солипсизмъ» Шуппе въ живой формѣ діалога пытается опровергнуть солипсиста. Но при всемъ остроуміи автора логично выкрутиться изъ путь солипсизма ему не можетъ удасться, такъ какъ онъ приписываетъ сознанію вообще существованіе, обращая тѣмъ самымъ имманентность въ своего рода спиритуализмъ. Другое дѣло, если бы онъ придавалъ сознанію вообще только гносеологическое значеніе. Шуппе, правда, привлекаетъ на помощь крайній реализмъ понятій и объявляетъ сознаніе вообще независимой родовой сущностью. Но, конечно, рѣдко кто за нимъ послѣдуетъ въ эти дебри гипостазированія общаго.

А. Кунцманъ.

Новыя идеи въ философіи. Сборникъ № 8. «Душа и тѣло». Спб. 1913. Стр. 143.

Начинается сборникъ блестящей по сжатости изложенія и прозрачности мысли статьей проф. Риккерта «Психофизическая причинность и психофизическій параллелизмъ». Въ ней онъ, проливая на указанную проблему свѣтъ гносеологическаго изслѣдованія, показываетъ все ничтожество созданныхъ скороспѣлыми метафизическими теоріями XVII в. и родственнымъ имъ реалистическимъ пониманіемъ понятій квантифицирующаго естествознанія призраковъ: невозможности психофизической причинности и необходимости ея замѣны психофизическимъ параллелизмомъ. Первая и возстановляется въ правахъ, какъ необходимое звено въ цѣпи событій объективной дѣйствительности и важное понятіе о науки дѣйствительности, исторіи. Затѣмъ идетъ статья Бехера. «Законъ сохранения энергіи и гипотеза взаимодѣйствія». Она стремится на основаніи точныхъ экспериментальныхъ изслѣдованій, доказывающихъ примѣнимость закона сохранения энергіи къ живымъ существамъ, заставить приверженцевъ психофизическаго взаимодѣйствія примирить это ученіе съ ненарушимостью закона сохранения энергіи. Онъ указываетъ и путь къ тому, принципиально родственныя взглядамъ Риккерта, изложеннымъ въ предыдущей статьѣ. Дѣло въ томъ, что законъ сохранения энергіи опредѣляетъ только количественную сторону физическихъ явленій, а процессы въ тѣлѣ несравненно богаче содержаніемъ. Качественное содержаніе этихъ процессовъ и могло бы опредѣляться воздѣйствіемъ души. Третья статья сборника—рѣчь К. Штумпфа на международномъ конгрессѣ психологовъ въ 1896 г. Въ ней приводится рядъ заслуживающихъ вниманія аргументовъ въ защиту психофизическаго взаимодѣйствія, отчасти соприкасающихся съ взглядами Риккерта и Бехера. Наконецъ, помѣщена въ сборникѣ еще статья Ж. Леба «Значеніе тропизмовъ въ психологіи», основныя мысли

которой безнадежно парадоксальны. На основании опытов, которые сами по себе очень интересны, но охватывают слишком узкую область явлений, авторъ собирается свести на физикохимическія явленія все психическое.

А. Куцманъ.

Новыя идеи въ философіи. Сборникъ № 4. Что такое психологія? Стр. 156, Спб. 1913. Сборники №№ 9 и 10. Методы психологін I и II. стр. 124 и 131. Спб. 1913.

Отвѣты на вопросъ, «Что такое психологія?» даются въносящемъ это заглавіе сборникѣ слѣдующіе: Шуппе въ статьѣ «Понятіе психологін и ея границы» выхватываетъ, подъ именемъ сознанія вообще или общей родовой сущности сознаній, вообще все соотвѣтствующее въ индивидуальномъ сознаніи предметамъ логики, естествознанія, этики, все это объявляетъ предметомъ указанныхъ объективныхъ наукъ, а психологін оставляетъ только индивидуальное въ сознаніи, какъ таковое. Но изъ одного этого матеріала вообще построить науку затруднительно, а тѣмъ болѣе естественную. т.-е. обобщающую, каковую и самъ Шуппе признаетъ психологію. Штумпфъ въ тяжеловато написанной статьѣ «Явленія и психологическія функціи» подъ послѣдними подразумеваетъ схоластическіе душевные акты и считаетъ ихъ главнымъ предметомъ психологін. Но, что было понятно въ метафизическомъ ученіи, признававшемъ душу субстанціей, неумѣстно въ эмпирической психологін, тѣмъ болѣе, что Штумпфъ не защищаетъ даже даннаго на опытѣ отличнаго отъ функціи «Я», такъ что послѣднія висятъ у него на воздухѣ. Въ парадоксальной, но увлекательно написанной статьѣ «Существуетъ ли сознаніе?» Джемсъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно, и тѣмъ явно лишаетъ предметъ психологін его существеннѣйшаго признака и связанной съ нимъ своеобразной структуры. Можно быть великимъ психологомъ, и все-же, при попыткахъ дать гносеологическое обоснованіе своей науки, умѣть только подкапывать ея основы. Но если выдающійся представитель отдѣльной науки вмѣстѣ съ тѣмъ тонкій мыслитель, то, конечно, именно онъ призванъ раскрыть гносеологическія и методологическія ея начала. Это подтверждается статьей Теодора Липпса «Пути психологін». Въ ней, во-первыхъ, онъ устанавливаетъ на основаніи точнаго анализа даннаго опыта понятіе сознанія, какъ объединенныхъ при посредствѣ «Я» переживаній, во-вторыхъ, не успокоиваясь на этихъ чисто эмпирическихъ результатахъ, выставляетъ требованіе подчиненія указаннаго предмета психологін законамъ, и притомъ причиннымъ и, въ-третьихъ, понимаетъ, что для этого необходима особая независимая отъ непосредственно даннаго конструкція (у Липпса — «душа»). Можно не одобрять конкретныхъ воплощеній этихъ мыслей у Липпса, но нельзя не признать, что избранный имъ логическій путь удовлетворяетъ требованіямъ философской критики.

Содержаніе сборниковъ «Методы психологін» слѣдующее. Академикъ Э. Л. Радловъ въ статьѣ «Самонаблюденіе въ психологін» защищаетъ его въ видѣ «внутренняго воспріятія», какъ основной методъ психологін. Статья Г. И. Челпанова «Объ экспериментальномъ методѣ въ психологін» общедоступно и обстоятельно уясняетъ особенности указаннаго метода и его разновидностей. Статья Г. П. Зеленаго «Современная біологія и психологія» усиленно ратуетъ въ пользу полного игнорированія психики при изслѣдованіи «реакцій животныхъ» физиологами. Это, конечно, весьма опасный путь, почти неизбежно ведущій къ искаженію даннаго на опытѣ. Много въ высшей степени интереснаго матеріала даетъ статья А. Э. Кони «Психологія и свидѣтельскія показанія», но занимается не столько

методами, сколько фактами психологии. Г. Геймансъ въ статьѣ «Методы специальной психологии» указываетъ рядъ приемовъ, годныхъ для изслѣдованія «различій между индивидами и группами индивидовъ». Замѣчательна по осмотрительности, объективности и ясности понятій статья Ю. Филипченко, «Предметъ зоопсихологии и ея методы». С. Сухановъ въ статьѣ «Патопсихология» знакомитъ читателей съ этой новой отраслю науки о душевныхъ явленіяхъ. Статья А. Оршанскаго «Наблюденія надъ дѣтьми въ современной психологии» справедливо придаетъ громадное значеніе этому виду генетической психологии и въ связи съ рассмотрѣніемъ ея методовъ сообщаетъ много любопытныхъ подробностей. Статья В. Вундта «Психология въ борьбѣ за существованіе» занимается вопросомъ о нежелательности разъединенія кафедръ психологии и философіи въ Германіи и, казалось бы, къ вопросамъ методовъ психологии имѣетъ мало отношенія, такъ что ея помѣщеніе въ сборникъ не можетъ не вызвать нѣкотораго удивленія.

А. Кунциманъ.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung in Gemeinschaft mit M. Geiger-München, A. Pfänder-München, A. Reinach-Göttingen, M. Scheler-Berlin herausgegeben von Edmund Husserl. 1 Bd. Halle a. d. S. (Max Niemeyer) 846 стр. Ц. 22 M. 1913.

Издателей настоящаго ежегодника объединяетъ не «школьная система, а общее убѣжденіе въ томъ, что только возвратъ къ первоисточникамъ созерцанія» и почерпнутое изъ этого созерцанія «усмотрѣніе существей сдѣлаетъ возможнымъ выясненіе основныхъ понятій и рѣшеніе великихъ проблемъ философіи». Это убѣжденіе оказывается настолько опредѣленнымъ, что несмотря на нѣкоторые несогласія отдѣльныхъ изслѣдователей и на разнообразіе темъ, затронутыхъ въ немъ, ежегодникъ производитъ вполне цѣльное впечатленіе. Статья Гуссерля «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философіи» не представляетъ законченнаго цѣлага, такъ какъ дано только ея начало—изъ трехъ книгъ первая—«Всеобщее введеніе въ чистую феноменологию». Главную задачу этого введенія составляютъ не рѣшеніе феноменологическихъ проблемъ, а только ихъ «научное» установленіе. Основной темой чистой феноменологии является параллелизмъ переживанія и переживаемаго и «проблема строенія предметностей сознанія». Введеніе во многомъ повторяетъ и углубляетъ—съ нѣкоторыми измѣненіями въ терминологию—взгляды, изложенные въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» и статьѣ «Философія какъ строгая наука», (см. «Логосъ», 1911 г., кн. 1), напр., въ вопросѣ о созерцаніи существей, отличеніи феноменологии отъ психологии, факта отъ сущности, опроверженія натурализма и т. д. Но она даетъ и много новаго въ смыслѣ обоснованія методовъ феноменологии и въ особенности интересна какъ показатель того направленія, которое приняло развитіе философіи Г., болѣе опредѣленно чѣмъ раньше склоняющагося въ сторону идеализма Канта: Г. приходитъ къ признанію прежде отвергаемаго имъ чистаго Я и беретъ назадъ въ этомъ главномъ вопросѣ свою критику «Введенія въ психологию» Наторпа, помѣщенную во 2-мъ томѣ «Логическихъ изслѣдованій». Трансцендентальное сознаніе у Г. становится абсолютнымъ бытіемъ. Въ немъ конституируется все трансцендентное, т.-е. то, что не можетъ быть чистымъ переживаніемъ, весь психофизическій міръ, который имѣетъ только «презупптивную дѣйствительность». Только трансцендентальныя или чистыя переживанія даны адекватно, временно-пространственная вещь есть даже для божественнаго сознанія вѣчный «пустой X», «вѣчное «и такъ далѣе», «не что иное какъ интенціональное единство», принци-

пально не могущее быть ничѣмъ инымъ, какъ единствомъ образовъ явленія. Намъ дано въ идеѣ вещи только правило для безконечнаго называнія предикатовъ. «Предметъ есть только заглавіе для сущностныхъ зависимостей сознания». Но главный интересъ статьи не въ этихъ положеніяхъ, а въ свойственномъ Г. тонкомъ, часто кропотливомъ, анализѣ и разграниченіи понятій, что является вмѣстѣ съ тѣмъ и причиной трудности статьи и ея основного недостатка—запутанной терминологіи. Много возраженій можетъ вызвать самый методъ феноменологической редукціи, примѣняемый для достиженія феноменологической «постановки» вопросовъ и отграниченія поля чистаго сознания, сходный въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, какъ подчеркиваетъ самъ Г., съ Декартовскимъ методомъ универсальнаго скепсиса.

Изъ остальныхъ статей ежегодника — «Къ психологіи настроеній» Пфендера (дана только ея первая часть), «Къ феноменологіи эстетическаго наслажденія» Гейгера, «Формализмъ въ этикѣ и матеріальная этика цѣнностей» Шелера и «Априорныя основы гражданского права» Рейнаха—наибольшій интересъ представляютъ двѣ послѣднія. Статья Шелера, блестяще написанная, даетъ остроумную критику этики Канта, основной ошибкой которой Ш. считаетъ отождествленіе априорнаго съ формальнымъ, и показываетъ, что матеріальная этика вовсе не должна неизбежно попасть въ тушки гедонизма, крайняго эмпиризма или натурализма. Въ положительной части статьи Ш. является идеальное бытіе цѣнностей, познаніе которыхъ дано намъ въ чувствѣ, и въ этомъ смыслѣ Ш. требуетъ признанія «априоризма эмоциональнаго и расторгенія ложнаго единства между априоризмомъ и рационализмомъ». «Долгомъ можетъ стать только то, что есть добро». Въ гносеологическомъ обоснованіи этическихъ положеній Ш. интересно сходство съ интуитивизмомъ, симптоматичны также ссылки на Бергсона. Статья Рейнаха заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія по своеобразной постановкѣ разбираемыхъ вопросовъ.

О. Котельникова.

H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Zweite neu bearbeitete Auflage. Tübingen. I. C. V. Mohr. 1913. Цѣна 18 марокъ.

Въ 19-омъ столѣтіи впервые Шеллингъ (а за нимъ уже цѣлый рядъ другихъ мыслителей) противопоставилъ другъ другу философіи античнаго и новаго міра, какъ представительницъ неисторическаго и историческаго міросозерданія. Согласно античному міровоззрѣнію, въ кругозоръ философскаго изслѣдованія входятъ лишь повсюду одинаковая, типическая оформленность и подвластность чувственной матеріи сверхчувственнымъ принципамъ. Античность сдѣлала лишь первый шагъ на пути отъ безвременнаго къ его временной реализаціи, и дѣйствительно, первый шагъ въ извѣстномъ смыслѣ ведетъ лишь къ реализаціи вообще, къ типической реализаціи. Требованіе осуществленія цѣнностей направляется безразлично ко всѣмъ наполняющимъ пространство и время частямъ чувственнаго міра. Подобно тому, какъ кантовскій императивъ реализовывать нравственную автономію воли обращается безразлично ко всякому вообще субъекту, способному быть субстратомъ цѣнности автономіи, точно такъ же и цѣнности повсюду приноровлены къ субстрату вообще, къ субстрату *in genere*, требуемому соответственнымъ ихъ цѣностнымъ содержаніемъ. Такимъ образомъ онѣ прежде всего имѣютъ въ виду реализаціонную типикъ. Въ чистомъ существѣ цѣнности не кроется никакихъ внутреннихъ отношеній къ фактично-

сти, къ единичному случаю въ его особомъ специфическомъ существованіи. Исходя отсюда, можно лишь правильно понять исключительно типизирующую и генерализирующую тенденцію античной философіи. По тѣмъ же основаниямъ, во временномъ она видитъ лишь неизмѣннаго носителя вѣчнаго. Въ основномъ взаимоотношеніи временнаго и вѣвременнонаго нѣтъ никакихъ измѣненій, никакого прошлаго и никакого будущаго. Умозрѣнію не предстоить еще проблема исторіи, какъ однократнаго развитія. Для античнаго міросозерцанія «историческое» необходимо совпадаетъ съ безразличнымъ, несущественнымъ, «эмпирическимъ».

Для того, чтобы философская тенденція къ абсолютному обоснованію обратилась также и къ единичнымъ, фактическимъ осуществленіямъ заданныхъ чувственному міру системой цѣнностей задачъ, необходимо было открыть совершенно новую область философіи, необходимо было положить начало прикладной систематической философіи, направленной на болѣе чѣмъ только типической реализаціонный коррелятъ системы. Только тогда отдѣльные единичные случаи могли дать избытокъ качествъ по сравненію со своимъ реализаціоннымъ типомъ и образовать, благодаря этому, однократно протекающій рядъ развитія. Въ связи съ этимъ тогда только могла также быть поставлена та совершенно новая, своеобразная задача, которая характеризуетъ новую философію: задача абсолютной исторіи, протѣживающей однократный одиночный процессъ распредѣленія и развитія во времени цѣнностей осуществлений, однократный процессъ проникновенія вѣвременнонаго во временное. Совокупный итогъ реализаціи цѣнностей становится такимъ образомъ предметомъ абсолютной исторіи. Тѣмъ самымъ былъ сдѣланъ переходъ отъ исключительно генерализирующаго къ индивидуализирующему пониманію цѣлостно-оформленной жизни. При этомъ вся жизнь необходимо разсматривается, какъ единое эволюціонное цѣлое, какъ однократная работа надъ едиными цѣлями, такъ что всякое единичное проявленіе жизни включается въ эту всеобъемлющую однократную связь. Только благодаря такой прочной единой связи, абсолютная исторія пріобрѣтаетъ методическую черту, характеризующую всякую науку: преодолѣніе единой познавательной задачи, преслѣдованіе единой все проникающей тенденціи въ отличіе отъ только случайнаго и проходящаго сквозь всю нашу практическую жизнь, но безсвязнаго постиженія индивидуальныхъ фактовъ.

Но съ историческимъ міросозерцаніемъ тѣснѣйшимъ образомъ связана правомѣрность всей эмпирической исторической науки, являющейся лишь своеобразнымъ «эмпирическимъ» двойникомъ абсолютной исторіи. Основная идея историческаго міросозерцанія, благодаря которой однократное развитіе человечества становится научной темой, и невѣдомый всей античности индивидуализирующій методъ получаетъ въ наукѣ права гражданства,—эта основная идея является въ послѣднемъ счетѣ методическимъ хребтомъ также и эмпирической исторіи, образуя ея необходимую предпосылку, хотя бы только неопредѣленно надъ нею витающую. Здѣсь коренится методическая миссія историческаго міросозерцанія, отсюда исходитъ призывъ его къ логикѣ науки. Риккертъ позналъ эту миссію и этотъ призывъ. Абсолютно-историческая тенденція его «Границь естественно-научнаго образованія понятій» сказывается въ томъ, что онъ возвелъ историческое міросозерцаніе въ сознаніе логики, что онъ вывелъ изъ историческаго міросозерцанія слѣдствія, вытекающія изъ него

для методологич. Независимо отъ наиболѣ выдающагося изъ своихъ предшественниковъ въ познаніи логической структуры исторіи, а именно рѣчи Виндельбанда «объ исторіи и естествознаніи», Риккертъ разрушилъ вѣковую иллюзію объ единовластіи въ наукѣ общихъ понятій, вскрылъ предъ логическимъ сознаніемъ индивидуализирующій характеръ исторіи и тѣмъ самымъ смыслъ исторіи какъ науки, подтвердивъ и упрочивъ это свое логическое завоеваніе всестороннимъ изслѣдованіемъ. Въ этомъ его громадной важности методологическая заслуга.

Измѣненія второго изданія мы можемъ здѣсь лишь вкратцѣ отмѣтить. Ограничимся лишь указаніемъ, что въ новомъ изданіи книги открывается перспектива на совершенно новый, чуждый прежнему ея изданію міръ мыслей. Риккертъ отнюдь не фанатикъ исторической и де и. Напротивъ, какъ это съ очевидностью явствуетъ изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его труда, онъ видитъ теперь въ историческомъ развитіи, т.-е. въ жизни, продолжающей прошлое и глядящей всегда въ будущее, лишь ограниченный вырѣзъ изъ подлинной жизни, жизни вообще. Жизни, включенной въ безконечный, чуждый покоя прогрессъ и подлежащей въ отношеніи своего историческаго назначенія оцѣнкѣ, сопоставленію и сравненію, онъ противопоставляетъ покоящееся въ себѣ и завершенное самодовлѣніе, «свершеніе» (Vollendung), какъ изъятую изъ-подъ власти исторіи жизненную сферу (стр. 635, также предисловіе, IX сл.). Поэтому заключительную главу его философіи исторіи, на которую намекаетъ эта мысль, слѣдовало бы въ сущности, сообразно съ ея отрицательнымъ характеромъ,—озаглавить: «Границы историко-научнаго образованія понятій». Она говорила бы о той полнотѣ жизни, которая не входитъ въ исторію и о которой исторія поэтому молчитъ. Тѣмъ самымъ она даже еще рѣзче выявила бы понятіе исторіи, полагая ему границы. Такъ Риккертъ воздастъ теперь должное той враждѣ къ исторіи, которая, пройдя сквозь историческое міросозерцаніе и преодолевъ его, возвращается отчасти—уже на болѣ высокой ступени—къ неисторичности древнихъ, той самой враждѣ съ точки зрѣнія свершенной жизни, которой Гете далъ однажды слѣдующую формулировку, выражающую все его отношеніе къ исторіи: «Низнеописаніе должно изображать жизнь, какъ она существуетъ сама въ себѣ и ради самой себя. Исторіку нельзя возбранять подводить итоги; но отдѣльный подвигъ и отдѣльный человекъ при этомъ гибнутъ... Исторія, даже наилучшая, всегда напоминаетъ кладбище, пахнетъ могилой. Можно даже сказать: чѣмъ дольше стоятъ міръ, тѣмъ тягостнѣе становится читать исторію, ибо всякій неслѣдующій историкъ вынужденъ подвести еще болѣе тонкій, еще болѣе сублимированный итогъ мировымъ событіямъ, который въ концѣ концовъ, поскольку онъ не остается лежать какъ *carut mortuum*, улетучивается какъ дымъ», (*Gotta'sche Jubilaumsausg.* т. XXIV, стр. 268 сл.). Также и на слова Шеллинга о «безконечномъ и безцокійномъ прогрессѣ». (Соч., отд. I, т. VI, стр. 563 сл.) и на «сверхъисторическую» тенденцію Ницше «не видѣтъ спасенія въ прогрессѣ» проливаютъ замѣчанія Риккерта должный свѣтъ. Въдѣ именно Ницше снова призвалъ къ жизни крайній симптомъ неисторическаго эллинскаго міросозерцанія—идею вѣчнаго круговорота мирового процесса, сдѣлавши ее символомъ вѣрной себѣ самой, не тоскующей по развитію, «по высшему, по наследнику», но лишь всегда довлѣющей себѣ жизни.

Такъ, сохраняя всѣ прежнія завоеванія, второе изданіе книги Риккерта открываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно новый міръ философскихъ цѣлей, указывая на дальнѣйшее философское развитіе ея автора.

А. Даск. (Гейдельбергъ).

Hugo Dingler. Die Grundlagen der Naturphilosophie 1913 (Verlag Unesma G. m. b. H. Leipzig, Цѣна 6 марокъ). Книга мюнхенскаго математика написана чрезвычайно яснымъ, живымъ языкомъ и, несмотря на весьма отвлеченное содержаніе, читается легко. Въ своемъ трудѣ Г. Динглеръ хочетъ дать руководящія идеи для построенія логики и теоріи познанія. Онъ исходитъ отъ идеальнаго образа законченной науки и изслѣдуетъ, каковы будутъ фундаментъ и структура науки въ этомъ идеальномъ случаѣ. Такимъ идеаломъ является для него единая всеобъемлющая наука, въ которой всѣ факты каждой области дѣйствительности выводятся чисто логическимъ путемъ на основѣ конечнаго числа первичныхъ представленій, послѣднія же сводятся исключительно къ отношеніямъ пространства, времени и массы. Хотя мы согласны съ авторомъ, что такова именно «регулятивная идея» математическаго естествознанія тенденція его неуклоннаго и непрестаннаго развитія, однако, въ томъ фактѣ, что дѣйствительность всегда оказывается болѣе сложной, чѣмъ научная теорія, которая стремится ее охватить, мы склонны видѣть не просто результатъ несовершенства нашего знанія. По нашему мнѣнію, это обстоятельство свидѣтельствуетъ о неисчерпаемомъ богатствѣ дѣйствительности, которая, ставя безконечныя задачи математическому естествознанію, въ то же время всегда сохраняетъ въ себѣ остатокъ, не поддающійся ему. И это же богатство дѣйствительности порождаетъ и рядъ иныхъ познавательныхъ точекъ зрѣнія, которыя не укладываются въ рамки математическаго естествознанія (послѣднее одно, по мнѣнію нашего автора, есть подлинное научное знаніе). Въ особенности же вредитъ Г. Динглеру совершенное отрицаніе той особой познавательной точки зрѣнія, которую называютъ «психологической». Психологія для него есть лишь отдѣлъ біологіи, или, еще точнѣе, одинъ изъ отдѣловъ математическаго естествознанія, и онъ даже мечтаетъ объ изобрѣтеніи «душевнаго зеркала», при посредствѣ котораго будутъ наблюдаться процессы въ центральномъ нервномъ аппаратѣ. Вслѣдствіе такого отрицанія специальной психологической точки зрѣнія, автору не удается провести различія между содержаніемъ научнаго знанія и психологическимъ процессомъ познания, благодаря чему въ данной имъ картинѣ развитія наукъ получается иллюзія, будто «автоматически» росло научное знаніе, смыкались логическія цѣпи и т. п. На самомъ же дѣлѣ, историческій процессъ научнаго творчества есть скорѣе процессъ ирраціональный, не поддающійся логическому учету. Напримѣръ, Кеплеръ установилъ свои астрономическіе законы, исходя изъ мистически-пифагорейскихъ взглядовъ. Какимъ путемъ была открыта извѣстная теорія, т.-е. какимъ образомъ удалось вставить какое-нибудь положеніе въ логическій рядъ, это безразлично: важно лишь, чтобы всѣ логическіе звенья даннаго ряда стояли на своемъ мѣстѣ. Необходимо различать психологическій путь открытія какой-нибудь истины и логическій путь ея доказательствъ. Они часто не совпадаютъ. Напротивъ, въ большинствѣ случаевъ подлинный научный путь доказательства какого-либо положенія (его «логическое выведеніе») приходитъ послѣднимъ. Для всѣхъ такъ наз. эмпирическихъ законовъ такое логическое выведеніе есть еще нѣчто искомое. Итакъ, логическій ходъ доказательства вовсе не есть путь, которымъ идутъ къ открытію истины, напротивъ, это есть какъ разъ то, что ищется, что нужно открыть. Это, мы бы сказали, послѣдняя цѣль исканій, а не реальный путь къ отысканію истины. Этимъ и объясняется, что обычно научная истина должна болѣе или менѣе продолжительное время пробывать въ стадіи гипотезы или эмпирическаго положенія, которому грозитъ ежеминутная гибель со стороны могущихъ открыться

противорѣчащихъ фактовъ. Авторъ же разбираемаго нами сочиненія не останавливается на вопросѣ объ отношеніи между идеальными логическими факторами, созидающими научное знаніе, и реальнымъ психологическимъ творчествомъ, открывающимъ и это знаніе и факторы, созидающіе его (причемъ открытіе послѣднихъ часто совершается позже). Справедливо Г. Динглеръ пишетъ, что научное творчество было обычно «дѣломъ генія, рутины и инстинкта», но мы не послѣдуемъ за нимъ, когда онъ говоритъ, что это положеніе вещей должно измѣниться. По нашему мнѣнію, логика никогда не замѣнитъ ни изобрѣтательности генія, ни тѣхъ навыковъ мысли, которые усвоятся практически при работѣ надъ какой-нибудь областью знанія. Но значить ли это, что логика, показывающая намъ идеаль знанія, будетъ практически бесплодной? Нисколько. Только она не будетъ указывать намъ пути къ научнымъ открытіямъ, она будетъ вліять на научное творчество лишь косвенно, указывая, какого обоснованія своихъ положеній мы должны искать. Слѣдовательно, она будетъ учить не тому какъ искать, но чего должно искать. Она никогда не научитъ насъ «дѣлать науку», она можетъ лишь намъ сказать, что требуется найти для того, чтобы мы имѣли прочное, подлинно научное знаніе. Таково ея направляющее значеніе во вѣстѣ съ тѣмъ, конечно, она можетъ служить и цѣли провѣрки найденнаго. Автоматически же дѣлать науку люди будутъ въ состояніи не тогда, когда будетъ построена хорошая логика, а скорѣе въ томъ случаѣ, если осуществится другая мечта нашего автора: если станетъ законченнымъ отдѣломъ математическаго естествознанія біологія, включающая и психологію мышленія, и на основѣ ея и «душевнаго зеркала» будетъ изобрѣтенъ приборъ, посредствомъ котораго механически будутъ воспроизводиться нужныя колебанія центральнаго нервнаго аппарата (когда, слѣдовательно, послѣдній мы будемъ заводитъ механически, какъ часы).

Не вполне удовлетворяетъ насъ и постановка авторомъ вопроса о «непосредственно данномъ». Но рамки рецензіи не позволяютъ намъ долѣе останавливаться на проблемахъ, затронутыхъ въ работѣ Г. Динглера. Авторъ поднимаетъ цѣлый рядъ вопросовъ общей теоріи познанія, рѣшаетъ ихъ, примыкая, съ одной стороны, къ Марбургской школѣ и Гуссерлю, съ другой, къ Маху и Оствальду. Часто онъ даетъ оригинальное рѣшеніе проблемъ и, если не всегда съ нимъ можно согласиться, то все же его трудъ постоянно возбуждаетъ мысль читателя.

Д. Маковельскій.

III.

ЭТИКА. ФИЛОСОФІЯ ПРАВА *).

Paul Hensel. Hauptprobleme der Ethik. Teubner, 2-ое изд. 1913. Стр. 128. Ц. 3 марки (въ перепл.).

Эта небольшая изящно написанная книжка, возникшая изъ публичныхъ лекцій, читанныхъ авторомъ въ 1902 г. въ Мангеймѣ, можетъ служить прекраснымъ введеніемъ въ этику. Въ первыхъ главахъ Гензель даетъ изложеніе и критику гетерональныхъ эмпирическихъ ученій въ этикѣ (утилитаризма Бентама, эволюціонизма Спенсера). Далѣе слѣдуетъ болѣе подробное изложеніе автономной этики—этики Канта, къ которой въ общемъ и примыкаетъ Г. Цѣлый рядъ тон-

*) См. также статьи Шелера и Рейнаха въ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forsch.* Отд. II.

ких замѣчаній по поводу Кантовой этики и ея критиковъ дѣлають книгу Г. интересной и для специалиста-философа. Такъ очень удачно вскрываетъ Г. внѣэтический характеръ противоположности оптимизма—пессимизма и альтруизма—эгоизма. Хороши замѣчанія о ригоризмѣ, о «прекрасной душѣ», какъ этическомъ понятіи. Очень правильно и плодотворно рѣзкое различеніе между внѣнравственнымъ (т.-е. безразличнымъ къ нравственной дѣятели), противонравственнымъ и радикально-злымъ (т.-е. отрицающимъ самое апіори нравственности) дѣяніемъ. Самымъ дѣльнымъ въ книжкѣ являются замѣчанія (стр. 48 сл.) о всеобщемъ характерѣ нравственныхъ максимъ: всеобщность эта, по мнѣнію Г., означаетъ лишь формальную всеобщность нравственнаго долженствованія, а не вѣдніе поступать во всѣхъ индивидуальныхъ случаяхъ одинаковымъ образомъ.—Вообще говоря, позиція Г., стоящаго принципиально на точкѣ зрѣнія Канта, отличается отъ кантовой болѣшимъ историзмомъ (на стр. 80 Г., правильно подчеркиваетъ незавершаемый характеръ нравственности, необходимость возникновенія все новыхъ и новыхъ нравственныхъ обязанностей) и отрицаніемъ «моральнаго обоснованія» религіи. Религію, въ пониманіи которой Г. склоняется къ Гегелю («общезначимая любовь есть религія, стр. 119, срв. также приведеніе притчи о блудномъ сынѣ въ качествѣ примѣра религіознаго отношенія), нельзя обосновывать на нравственности: это—автономная область, не поддающаяся этической мѣркѣ. Кромѣ проблемы религіи (гл. 9-ая) Г. затрагиваетъ вкратцѣ (гл. 8-ая) и проблему права (обѣ главы эти суть дополненія 2-го изданія). Въ виду недостатка въ нашей популярной литературѣ истинно-научныхъ книгъ по этикѣ обращаемъ на книжку Гензеля вниманіе переводчиковъ.

С. Гессенъ.

IV.

ЭСТЕТИКА.

Конст. Эрбергъ. Пѣль творчества. Книгоиздательство «Русская мысль». Москва. 1913. ц. 1 р. 75 к.

Пѣль творчества Эрбергъ находитъ въ борьбѣ съ *bête poire* искусства, закономъ необходимости. Онъ развиваетъ теорію «инормизма», стремящагося не къ объективной истинѣ, а къ послѣдней, безусловной свободѣ. Такимъ образомъ вопросъ о смыслѣ эстетики онъ сразу же переноситъ въ сферу нравственнаго, потому что свобода, какъ бы ее ни понимать, въ духѣ ли послѣдовательнаго гедонизма или согласно моральному доказательству Канта, все равно необходимо остается первымъ постулатомъ этики. Неправомѣрность основной предпосылки Эрберга и вытекающія отсюда недоразумѣнія отчасти объясняются той бѣдностью человѣческаго языка, на которую краснорѣчиво жалуется Бергсонъ. У насъ нѣтъ особой терминологіи для выраженія внутреннихъ чувствованій, внѣ зависимости ихъ отъ внѣшняго міра. Вѣдь подъ цѣлью творчества Эрбергъ собственно разумѣетъ не значеніе объективныхъ созадій художественныхъ дѣяностей и не физико-психологическій процессъ осуществленія ихъ, а сложный душевный міръ, владѣющій вдохновеннымъ творцомъ. Но, даже принявъ условное обозначеніе автора, трудно согласиться съ его построеніемъ. Творческое начало, какъ и всякое дѣло рукъ человѣческихъ, не самоцѣльно. Оно стремится къ тайной истинѣ, а не къ свободѣ, къ познанію, а не къ позаванію, къ прозрѣнію въ сущее, а не къ творенію изъ ничего. Искусство и вправду освобождаетъ

не, творецъ высвобождаетъ матерію изъ косности. Но разъ, по убѣжденію самого Эрберга, творчество заключается въ преодоленіи, то тамъ, гдѣ преодолевать нечего, прекращается всякое искусство. И если вѣрно, что цѣль творчества—въ свободѣ, то значитъ, конечное стремленіе его: самоуничтоженіе, самоубійство.

Девятьсотъ пятый годъ, подъ эгидой котораго написанъ весь разбираемый трудъ, сблизилъ на почвѣ индивидуализма духъ эстетизма и духъ максимализма, порожденные однимъ и тѣмъ же отвращеніемъ къ матеріи дѣйствительности и игнорированьемъ ея формы. Колѣнопреклоненный Эрбергъ «зажегъ вечерніе огни» революціоннаго эстетизма, ancillae libertatis, забывшей своихъ боговъ, а чужихъ не познавшей. Онъ правильно опредѣлилъ задачу «искусства-вожатаго», въ эстетическомъ воспитаніи народа красотю формы, но нельзя не пожалѣть, что онъ не сдѣлалъ еще дальнѣйшаго, рѣшительнаго шага, не пришелъ къ вытекающему отсюда прямому выводу, что цѣль всякаго искусства вообще—въ освобожденіи отъ измѣнчивыхъ законовъ матеріи ради достиженія не мнимой абсолютной свободы, а вѣчныхъ и ясныхъ законовъ формы. Прозрѣніе и воплощеніе этой красоты, поскольку она сама не надумана, а реализована въ душѣ художника, отнюдь не создаетъ «красоту-красивость», которую Эрбергъ съ пренебреженіемъ называетъ формальной, въ смыслѣ внешней. Творецъ вводитъ еще невѣданное въ кругъ уже оформленной матеріи, и пока признаніе этого новаго начала въ глазахъ толпы еще завершается, посохъ его, въ рукахъ новаго избранника, опять ведетъ къ новой, высшей цѣли. Если правъ Эрбергъ, что въ искусствѣ, обращающемся къ народу, сюжету суждено стоять на первомъ мѣстѣ, то это происходитъ оттого только, что всякая застывшая форма становится сюжетомъ. Народу и дѣтямъ передается величайшее изъ того, что уже мертво: Руссо, Карамзинъ, Диккенсъ.

Праотецъ психологіи творчества, Дидро, испыталъ на собственной своей шкурѣ, какъ часты тупики въ развитіи критиковъ искусства, представляющихъ собою нѣчто среднее между философомъ и художникомъ-творцомъ. Отсюда, съ одной стороны, остановившаяся на полпути метафизика Эрберга, съ другой, та недоговоренность, та душевная вялость, которая мѣшаетъ ему свести къ послѣднимъ элементамъ его блестящіе психологическіе анализы импровизаціи, моментовъ преодоленія въ творествѣ, художественной лжи. На страницѣ 196 мы находимъ роковыя для всего построенія автора слова: «Не нужно мнѣ, пожалуй, и само искусство: мнѣ нужно творчество». Итакъ, реальность свершеннаго—realіona, о которыхъ тамъ же упоминается, въ сущности излишня. Вотъ это—то откровенный психологизмъ автора мѣшаетъ ему проникнуть въ суть многихъ изъ наиболѣе любопытныхъ вопросовъ, имъ же самимъ поднятыхъ. Иногда онъ толкаетъ его даже на довольно необоснованный фізіологизмъ и внѣшній телеологизмъ. Это мы видимъ, напримѣръ, въ объясненіи эстетическаго удовольствія отъ высоко взятой пѣвцомъ ноты. Оно якобы возникаетъ отъ сознанія трудности для пѣвца взять ее непринужденно. Но здѣсь само собой напрашивается двойное возраженіе: во-первыхъ, истинное удовольствіе возникаетъ лишь тогда, когда именно это-то сознаніе преодоленія трудности у слушателя отсутствуетъ, во-вторыхъ, великій пѣвецъ отличается тѣмъ, что ему взять такую ноту совсѣмъ не трудно. Такъ что и здѣсь красота художественнаго произведенія кроется не въ процессѣ творчества, а въ неизвѣданности того звука, который мы слышимъ.

Исслѣдуя понятіе творчества, авторъ вообще недостаточно остановился

на важномъ моментѣ новизны, которую оно приноситъ. Творецъ, «близкій всѣмъ, всему чужой», обращаетъ къ творимому одинъ свой ликъ, но другимъ уже глубоко равнодушнѣ къ нему. Однородность и разнородность познающаго и познаемаго въ дѣйствительности неотдѣлимы и равно необходимы.

Поднятый авторомъ чрезвычайно важный вопросъ объ импровизаціи, къ сожалѣнію, освѣщенъ опять-таки лишь съ точки зрѣнія нравственной психологии. Кромѣ того, обвиняя современность въ томъ, что она видитъ центр тяжести искусства не въ художественномъ творествѣ, а въ его результатѣ, Эрбергъ забываетъ, что Россія какъ разъ этимъ-то не страдаетъ, и потому именно наше искусство есть сплошная импровизація и, быть можетъ, спасеніе отъ грядущаго вымиранія искусства «разумнаго». Достаточно здѣсь упомянуть одного Толстого, гениальнаго импровизатора, соединявшаго въ себѣ всѣ высшія чары артиста и монаха *)

Книга Эрберга—настоящій *enfant terrible* искусства. Она разрѣшаетъ, какъ намъ кажется, невѣрно, но съ глубокой задушевностью, гордостью и смѣлостью ставить вопросъ, имѣютъ ли право на существованіе и собственную свою цѣль, на ряду съ психологіей творчества и этикой, освободительницы—*та поетика*.

Маргарита І'.



*) См. ст. Ярцова въ Рѣчи № 191, 1913.

ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ. РУССКІЕ ЖУРНАЛЫ *).

Вопросы философіи и психологіи. Годы XXIII (1912) и XXIV (1913) стр. 471+738 и 457+748 (кн. III—120).—Если кто хочет убѣдиться въ ростѣ философскихъ интересовъ въ наше время, пусть дастъ себѣ трудъ обзорѣть философскіе матеріалы, изслѣдованія и трактованія, печатающіеся за послѣдніе годы на страницахъ «Вопросовъ». Я увѣренъ, что онъ составитъ себѣ самое благопріятное представленіе объ успѣхахъ современнаго философскаго движенія въ Россіи, ибо, дѣйствительно, въ послѣднее время журналъ становится годъ отъ году интереснѣе и богаче. Подлинную значительность большинства работъ, составлявшихъ XXII (1911) годъ, я отмѣчалъ уже прошлый разъ. Обра-

*) Мой первый опытъ обзора русскихъ журналовъ (помѣщенный въ 1/2 книгѣ «Логоса» за 1912/13 годъ, стр. 401—412) вызвалъ со стороны двухъ рецензентовъ, замѣтки которыхъ стали мнѣ известны, именно—со стороны г. Франка въ «Русской Молвѣ» и г. Самсонова въ «Русскихъ Вѣдомостяхъ», отзывъ, совершенно не соответствующій ни общему тону, ни общей задачѣ, ни общему содержанію моего писанія. Въ чемъ причина этого,—предоставляю судить читателямъ; во избѣжаніе же недоразумѣній считаю нужнымъ дать слѣдующія разъясненія. Г. Франкъ утверждаетъ въ своей рецензіи, что «обозрѣватель» сводитъ неокантіанскіе счеты съ сотрудниками «Вопросовъ философіи и психологіи». Между тѣмъ, я занятъ въ моемъ обзорѣ лишь установленіемъ того, что нѣкоторые русскіе философскіе писатели пишутъ часто о современной философіи, ея какъ слѣдуетъ не изучивъ, что они приписываютъ ей потому иногда не соответствующія вещи, что, приписывая ей не соответствующее, они затѣмъ порицаютъ ее за это (яни самими приписанное), и что это нехорошо во всѣхъ отношеніяхъ. Такое установленіе нисколько не мѣшаетъ мнѣ признать работы такъ пашущихъ о современной философіи писателей въ иныхъ отношеніяхъ заслуживающими вниманія. Такъ что ни о какомъ «сведеніи счетовъ» и рѣчи быть не можетъ по отношенію къ моему обзору.—Г. Самсоновъ утверждаетъ, что «Логосъ (т.-е. мой обзоръ, такъ какъ о «Вопросахъ философіи и психологіи» въ номерѣ «Логоса» нигдѣ больше нѣтъ рѣчи) относится къ «Вопросамъ» иронически, и что нѣкоторые сотрудники «Логоса» (т.-е. тоже я, такъ какъ въ данномъ номерѣ только я касаюсь Когена) до того партійны, что для нихъ нѣтъ Бога, кромѣ Бога, Когенъ—пророкъ его». Я лично и былъ и пребываю въ убѣжденіи, что, давая отчетъ о дѣятельности «Вопросовъ», я тѣмъ самымъ высказываю только и только мое уваженіе передъ почтеннымъ органомъ. Если же я во многомъ не соглашаюсь съ нѣкоторыми сотрудниками «Вопросовъ», если я порицаю нѣкоторыхъ изъ нихъ за отношеніе къ Канту, стараюсь обнаружить неправильность ихъ пониманія его философіи (нигдѣ не дѣлая произвольно приписываемаго мнѣ г. Самсоновымъ утвержденія, что сотрудники «Вопросовъ» не знаютъ Канта, чего я не утверждалъ), то, мнѣ кажется, я дѣлаю этимъ только обычное философское дѣло, именуемое философскою критикой и съ «ироніей» не имѣющее ничего общаго. Что же касается до «садолопоклонства» передъ Когеномъ, то позволю себѣ указать лишь на то, что въ этомъ же номерѣ «Логоса» помѣщена моя статья, въ которой я, между прочимъ, подвергаю Когена принципиальной критикѣ, во многомъ отвергая его философію; да и въ самомъ моемъ «обзорѣ» о Когенѣ рѣчь идетъ лишь постольку, поскольку нужно установить подлинный ходъ его мыслей и защитить его отъ искаженій, оцѣнки же Когеновской философіи совершенно не дается.

щаяся теперь къ двумъ слѣдующимъ годамъ, не могу не сказать, что ихъ содержаніе не только не уступаетъ по своей значительности году XXII-му, но, пожалуй, даже превосходитъ его въ этомъ отношеніи. Какъ и въ предыдущемъ обзорѣ, я коснусь при этомъ сначала статей, посвященныхъ историко-философскимъ изслѣдованіямъ, а затѣмъ перейду къ статьямъ систематическаго характера.

Среди статей историческаго содержанія первую (по времени) тему разрабатываетъ изслѣдованіе С. О. Грузенберга: Богопониманіе Декарта (XXIV, 1913, стр. 279—296). Въ немъ съ ясностью показывается, что у Декарта «вся сила онтологическаго аргумента сводится, въ сущности, къ тому, чтобы доказать приоритетъ идеи Бога передъ идеей человѣка, а вовсе не къ тому, чтобы доказать бытіе Бога, которое не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ, потому что навязывается моему уму съ неодолимой силой, какъ непреложная аксіома; вся сила антропологическаго аргумента сводится къ тому, чтобы доказать, что я не только мыслящее, но и богоносное существо» (стр. 287). С. О. Грузенбергъ совершенно правильно указываетъ при этомъ на то, что въ лицѣ антропологическаго аргумента, составляющаго у Декарта, собственно, основную стадию онтологическаго аргумента, Декартомъ вводится въ свой философскій обиходъ мистическій методъ и критерій (291 сл.); но отсюда отнюдь не возникаетъ, какъ то думаетъ авторъ, какой-то антиноміи между этимъ мистическимъ методомъ и рационалистическимъ уклономъ мышленія Декарта, ибо мистическій методъ, какъ онъ употребляется въ дѣло Декартомъ, совсѣмъ еще не знаменуетъ собою отрицательной (въ познавательномъ отношеніи) инстанціи, скажемъ, мистики Плотина или Климента Александрійскаго. Мистическое познаніе (интуиція) у Декарта такъ же положительно, какъ и рациональное познаніе: это всего лишь другой способъ познанія. И, въ виду такой положительности мистическаго метода, у Декарта нѣтъ никакихъ слѣдовъ и той пессимистической тенденціи, которую ему хочетъ сообщить авторъ (289, 295 сл.).—Превосходно написанную и тонко продуманную статью посвящаетъ С. Франкъ «Ученію Спинозы объ атрибутахъ» (XXIII, 1912, стр. 523—567). Опираясь на рядъ текстовъ и интерпретаторскихъ соображеній, онъ утверждаетъ, что натуралистическое, «психо-физическое» пониманіе отношенія между субстанціей и ея атрибутами, страдающее неразрѣшимымъ антиномизмомъ, относится къ болѣе раннему періоду философствованія Спинозы и въ болѣе поздній ихъ періодъ было преодолено, подъ вліяніемъ Декарта, формулировкой упомянутаго отношенія въ терминахъ гносеологическаго монизма: «подъ субстанціей... разумѣется не что иное, какъ то истинное единство, въ которомъ непосредственно дана связь между мыслящимъ и мыслимымъ, субъектомъ и объектомъ» (536). Упроченію гносеологическаго монизма въ умѣ Спинозы чрезвычайно содѣйствовалъ, по мнѣнію С. Франка (541 сл., 553 сл.), общій изначальный мистическій уклонъ его мышленія, возникшій у него на почвѣ знакомства съ іудейскимъ богословіемъ (542, 555 сл.) и приведшій въ концѣ концовъ къ установленію своеобразнаго мистико-гносеологическаго монизма (557). Такое истолкованіе философіи Спинозы позволяетъ С. Франку затѣмъ высказать одно очень важное обще-историческое утвержденіе: «гносеологическій монизмъ совсѣмъ не есть созданіе Канта» (563); Кантъ далъ ему только идеалистическое выраженіе, въ реалистическихъ же терминахъ онъ былъ высказанъ уже въ древности, а затѣмъ, между прочимъ, и Спинозой (560, 559, 563 с. с.); «самыя основы новой философіи и, въ частности, гносеологіи совсѣмъ не стоятъ въ столь рѣзкой противоположности къ античному умо-

зрѣнію, какъ это обыкновенно допускаютъ и поклонники и хулители новой философіи» (567). Однако, какъ бы убѣдительно ни звучала эта послѣдняя мысль, а равно и сама предлагаемая С. Франкомъ интерпретація Спинозы, съ ними едва ли возможно согласиться. Первымъ дѣломъ, ища у Спинозы (а равно и до него) гносеологии или даже гносеологизма въ психологіи (532, 534), С. Франкъ совершаетъ надъ нимъ ту же самую историко-философски недопустимую операцію, которую практикуютъ марбуржцы по отношенію къ Платону, Декарту, Лейбницу и пр.: онъ выражаетъ мысли Спинозы въ современныхъ (послѣ-кантовскихъ) понятіяхъ вмѣсто того, чтобы излагать ихъ въ понятіяхъ его времени. Эти же послѣднія понятія были, безспорно, совершенно чужды вообще всякой гносеологии въ современномъ смыслѣ этого слова (не говоря уже о гносеологическомъ монизмѣ, гносеологизмѣ въ психологіи и т. п.), что не значитъ, разумѣется, того, что Спиноза не трактовалъ по своему тѣхъ же проблемъ, которыя нынѣ (послѣ Канта) стали гносеологическими. Гносеологическая точка зрѣнія, впервые выдвинутая Кантомъ, знаменуетъ собою принципиальный подходъ къ философскимъ проблемамъ со стороны познанія (объективной сущности познанія, т.-е. знанія); и античные философы, и нео-платоновскіе мистики, и Спиноза подходили къ философскимъ проблемамъ (въ томъ числѣ и къ проблемѣ познанія), наоборотъ, со стороны бытія, реалистически и потому въ конечномъ счетѣ натуралистически (какъ о томъ свидѣтельствуетъ самъ С. Франкъ, стр. 554, 559, 560, 563); пусть даже фактически они иногда отправлялись отъ анализа познанія, но познаніе при этомъ всегда бралось ими не какъ объективный составъ знанія, а какъ бытіе, какъ особый видъ естественныхъ процессовъ, особая форма существованія человѣка. Не идеалистическое трактованіе философскихъ проблемъ вообще въ познавательныхъ терминахъ есть «Коперниковское дѣяніе» Канта, а чисто-гносеологическое ихъ трактованіе въ терминахъ объективно-общезначимаго состава знанія. Гносеологизмъ Канта противопоставляется не только (и не столько) грубому реализму (натурализму), но и (сколько) уточненному идеалистическому (психологистическому) реализму (натурализму). Гносеологическій монизмъ въ реалистическихъ терминахъ—это *contradictio in se*, ибо онъ означаетъ одновременный подходъ и со стороны познанія и со стороны бытія; допустимъ только идеалистическій (психологистическій) монизмъ въ реалистическихъ терминахъ. Но такой монизмъ отнюдь не выводитъ за предѣлы общаго натурализма, какъ не выводитъ за нихъ и мистицизмъ, какъ таковой. Въ томъ, что я правъ въ этомъ моемъ возраженіи С. Франку и въ стремленіи провести рѣзкую демаркаціонную черту между гносеологизмомъ Канта и всей предшествующей Канту философіей (въ частности Спинозой), болѣе всего меня сейчасъ убѣждаетъ другая работа о Спинозѣ, помѣщенная въ «Вопросахъ», принадлежащая перу В. Половцовой и озаглавленная: «Къ методологіи изученія философіи Спинозы» (XXIV, 1913, стр. 317—398). Эта статья, являющаяся предвѣстницей болѣе обширной работы о Спинозѣ, которой, вѣроятно, будетъ суждено произвести коренной переворотъ въ пониманіи философскихъ взглядовъ Спинозы и дать окончательный отвѣтъ на цѣлый рядъ вопросовъ и недоразумѣній, возникающихъ по поводу философіи Спинозы сейчасъ, требуетъ въ первую голову при истолкованіи Спинозы перенестись терминологически и концептуально въ соответствующую эпоху и отбросить свой прахъ отъ современнаго философскаго словоупотребленія. Правоту своего требованія В. Половцова подтверждаетъ массой примѣровъ, значительная часть которыхъ больно бьетъ по интерпретаціямъ, предлагаемымъ С. Франкомъ, исходящимъ изъ

современной гносеологической терминологии (см., напр., 346 сл., 352 сл., 358 сл., 367, 374, 378, 381, 382 сл., 385 сл., 390 и др.). Но есть и другой еще пунктъ въ статьѣ С. Франка, съ которымъ никакъ нельзя согласиться, а именно: гносеологизмъ Канта отнюдь не является гносеологическимъ моментомъ и ни въ коемъ случаѣ не есть полное отождествленіе субъекта и объекта, бытія и мышленія, если брать эти термины въ докантовскомъ философскомъ или нынѣ практикуемомъ въ жизненномъ употребленіи смыслѣ (562 сл.). Гносеологизмъ Канта отождествляетъ съ бытіемъ мышленіе лишь въ томъ случаѣ, если это послѣднее является объективнымъ мышленіемъ, т.-е. объективнымъ составомъ знанія. Отъ мышленія въ субъективномъ смыслѣ онъ рѣзко отграничиваетъ бытіе, утверждая такимъ образомъ явственный дуализмъ. И такой же отчетливый дуализмъ онъ пролагаетъ въ самую сущность объективнаго мышленія-бытія, считая за характерную черту перваго формальность или категоріальность, а за конститутивный признакъ втораго содержательность, даваемую въ категоріяхъ или ихъ формальной дѣятельностью построеную. Другими словами, Кантовскій гносеологизмъ есть гносеологическій дуализмъ чистѣйшей воды. И если С. Франкъ не замѣчаетъ этого, то это по той же самой причинѣ, по которой онъ искажаетъ и до-кантовскую фізіономію Спинозы: онъ спиноцизируетъ (а вмѣстѣ и антикизируетъ) Канта вслѣдъ за тѣмъ (и вмѣстѣ съ тѣмъ), какъ кантианизируетъ Спинозу (и античную философію вообще). Ту же самую разрушительную операцію, которую произвелъ В. Половцова надъ его толкованіемъ Спинозы можно было бы повторить—и по тѣмъ же самымъ мотивамъ—надъ его толкованіемъ Канта, если бы онъ развилъ его нѣсколько подробнѣе.—Увлекательная, почти художественно-написанная статья Вл. Карпова: «Штала и Лейбницъ» (XXIII, 1912, стр. 288—360) посвящена обстоятельному изложенію виталистическихъ ученій Штала, являющагося родоначальникомъ витализма (305—335), и его горячей полемики съ Лейбницемъ, отстаивавшимъ механистическую точку зрѣнія (335—351). Будучи самъ поборникомъ витализма, авторъ нисколько не скрываетъ своихъ симпатій къ Шталю и старательно подчеркиваетъ его философскую значительность. Съ этимъ, однако, трудно согласиться. Если авторъ и правъ вполне, утверждая, что «механизмъ, устраненіе цѣлей никакой органической связи съ трансцендентализмомъ не имѣютъ уже по одному тому, что телеологія глубоко вѣдрена въ тайники человѣческаго духа» и что «органическая натурфилософія можетъ прекрасно ужиться съ апіоризмомъ» (360), то онъ совершенно не правъ, имѣя въ то же время въ виду натуралистически-догматическую, субстанціализированную виталистическую теорію Штала и его послѣдователей. Такая теорія никакъ не можетъ ужиться съ трансцендентальнымъ апіоризмомъ, ибо этотъ апіоризмъ критиченъ и гносеологиченъ. Самостоятельность органическаго въ трансцендентализмѣ можетъ быть выявлена не субстанціально-натуралистически, а только какъ особая сфера имманентнаго, опознаннаго опыта.—Въ своей статьѣ: «Понятіе «эмпиризма въ нѣмецкой психологіи XVIII вѣка» (XXIII, 1912, стр. 40—72) А. Болтуновъ на примѣрахъ Вольфа, Бонна, Тетенса, Герца, Мошарта показываетъ и характеризуетъ различныя разновидности эмпирико-психологическаго изслѣдованія того времени. Мнѣ кажется, что авторъ поступилъ совершенно правильно, взявъ примѣръ изъ той эпохи, когда психологія находилась еще въ дѣтскомъ состояніи, ибо типическія черты различныхъ направлений проступаютъ въ нихъ гораздо явственнѣе, чѣмъ въ примѣрахъ изъ современности, въ виду ихъ простоты и примитивности. Для нынѣшняго момен-

та, посвящающаго столько силъ обсужденію вопроса о методахъ психологіи, статья автора представляетъ несомнѣнный интересъ и должна принести существенную пользу.—Превосходное изслѣдованіе даетъ И. Ильинъ въ своей работѣ, озаглавленной: «Кризисъ идеи субъекта въ наукоученіи Фихте Старшаго» (XXIII, 1912, стр. 1—39, 290—344). Мѣстами, да и въ цѣломъ, поражаетъ сила и обстоятельность аналитическаго искусства, которымъ владѣеть авторъ. Можно смѣло сказать, что вмѣстѣ съ книжкой Ксавье-Леона и работой Ласка, посвященными фихтевской философіи, работа И. Ильина составляетъ лучшее, что вообще написано о Фихте. Разумѣется, и эта работа не свободна отъ недостатковъ. Такъ, безусловно, анализъ въ рукахъ И. Ильина дѣлаетъ чудеса въ смыслѣ отрицательнаго или критическаго разложенія взглядовъ и хода мышленія Фихте, но онъ не выполнѣн на высотѣ своего призванія при реконструкціи ихъ въ ихъ подлинной цѣлостности. Другими словами, анализъ «въ терминахъ современной философіи» прокрадывается у И. Ильина «въ анализъ въ имманентныхъ наукоученію терминахъ» (309). Иначе авторъ не видѣлъ бы у Фихте различія между логическимъ и реальнымъ значеніемъ Ich и Nicht—Ich (28), какъ не видитъ его самъ Фихте; иначе авторъ не вмѣнялъ бы Фихте въ вину и не считалъ бы неясностью его мысли—того, что «отдѣльныя опредѣленія или толкованія, относящіяся по существу къ практической части, можно встрѣтить уже въ теоретической» (39), такъ какъ наукоученіе у самого Фихте—какъ онъ его умственно переживалъ самъ—есть нѣчто цѣлое, въ каждомъ уголкѣ котораго неизбѣжно отзвучно присутствуетъ все остальное; иначе авторъ не писалъ бы: «нельзя же въ самомъ дѣлѣ приписать абсолютную и притомъ безсознательно осуществляемую причинность—высшей цѣли, неосуществимой, невозможной, безконечной идеѣ» (303), ибо самъ Фихте это именно и дѣлаетъ, построивъ свою философію, какъ философію свободы; иначе авторъ не утверждалъ бы, что «все наукоученіе базируется на ученіи о первоначальной, абсолютной реальности и дѣятельности субъекта» (303), ибо абсолютный субъектъ Фихте, а потому и само наукоученіе Фихте, у самого Фихте безусловно внѣ-реально или сверхреально, реальность же является лишь однимъ изъ его внутреннихъ моментовъ. Мнѣ думается, что большую ошибку сдѣлалъ И. Ильинъ и не привлеки къ изложенію и критическому анализу понятія фихтевскаго субъекта—«Наукоученія отъ 1804 года» и «Трансцендентальной логики», которыя проливаютъ очень большой свѣтъ на этотъ предметъ и должны бы были, какъ мнѣ кажется, съ одной стороны, еще болѣе подтвердить критическія разграниченія И. Ильина, а съ другой помѣшать ему пролагать эти разграниченія «съ современной точки зрѣнія» въ самого Фихте, какъ такового.—

А. Болтуновъ въ статьѣ: «Методологическіе принципы психологіи Гербарта» (XXIV, 1913, стр. 297—316) знакомитъ въ общемъ вполне удачно съ математическими основами гербартовскаго психологіи, продолжая тѣмъ начатое имъ въ выше уже упоминавшейся статьѣ изображеніе типичныхъ психологическихъ направлений. **В. Эрнъ** въ статьѣ: «Антоніо Росмини» (XXIV, 1913, стр. 514—580) подробно останавливается на замѣчательной жизни этого замѣчательнаго итальянскаго мыслителя и затѣмъ излагаетъ критическое изслѣдованіе Росмини его великихъ предшественниковъ, которое предпосылается самимъ Росмини его идеологія въ *Nuovo Saggio sull' origine delle idee*. Статью **Вл. Эрн** приходится цѣнить особенно потому, что это—первая обстоятельная статья о Росмини на русскомъ языкѣ (до этого кратко коснулись философіи Росмини пришлось только мнѣ въ моемъ Обзорѣ современной итальянской философіи—Логосъ, годъ первый, кн. 2-ая, стр. 265 с. с.). Отмѣчу, что среди произведеній Росмини теоретическа-

го характера, перечисляемыхъ и характеризуемыхъ В. Эрномъ, отсутствуетъ упоминаніе о весьма интересномъ его критическомъ сочиненіи: *Il Razionalismo che tenta introdursi nelle scuole teologiche* (1841—43). Равнымъ образомъ слѣдовало бы упомянуть и о посмертной *Antropologia sopranaturale* (2 voll. 1884).—Статья А. Гизетти: «Забытый мыслитель» (XXIII, 1912, стр. 135—189) посвящена характеристикѣ тоже совсѣмъ неизвѣстнаго у насъ мыслителя, Юлія Банзена. Она живо рассказываетъ о различныхъ сторонахъ его плюралистически-пессимистически-эгоистическаго мировоззрѣнія. Хотѣлось бы только большей обстоятельности и, главное, систематичности изложенія, которое, правда, весьма затруднялось для автора необстоятельностью и не-систематичностью самого Банзена. Врядъ ли можно согласиться съ цитируемымъ авторомъ мнѣніемъ Гарманна, что «Банзенъ въ первый разъ въ философіи выступаетъ всерьезъ съ мировоззрѣніемъ индивидуалистическаго плюрализма, одинаково враждебнаго тезису и материализму». Въ Америкѣ индивидуалистическій плюрализмъ былъ провозглашенъ гораздо раньше—еще въ XVIII столѣтіи—напр., Франклиномъ, Томасомъ Пэномъ и др.—Нужно самымъ искреннимъ образомъ привѣтствовать статью В. Нупцубидзе: «Больцано и теорія науки» (XXIV, 1913, стр. 39—100, 111—173) въ виду того громаднаго значенія, которое имѣютъ мысли Больцано о чистой, внѣ-психической истинѣ въ себѣ для современной теоретической философіи, благодаря базирующимся на нихъ изслѣдованіямъ Гуссерля. Къ сожалѣнію, авторъ отяготилъ свое въ общемъ прекрасное изложеніе дѣльмъ рядомъ излишне-длительныхъ экскурсовъ въ исторію до-больцановской и послѣ-больцановской философіи, въ которыхъ къ тому же далеко не все обстоитъ благополучно, и не все свободно отъ возраженій. Такъ, напр., авторъ утверждаетъ, «что до нашихъ дней истину привыкли разсматривать только съ двухъ точекъ зрѣнія: 1) какъ предпосылку... и 2) какъ результатъ познавательнаго процесса» (123); но такимъ утвержденіемъ онъ явно обнаруживаетъ свое незнакомство съ вопросомъ: напр., у цѣлаго ряда англо-саксонскихъ мыслителей истина опредѣляется, какъ систематическое единство знанія. Далѣе, авторъ утверждаетъ, что С. Маймонъ смотритъ на истину лишь, какъ на предпосылку въ формально-логическомъ смыслѣ (126); однако, этимъ упускается изъ виду смыслъ маймоновскаго трансцендентализма: не какъ предпосылку, а какъ трансцендентальное условіе (или основаніе) знанія разсматриваетъ Маймонъ истину. Далѣе, авторъ утверждаетъ, что Кантъ для истины «оставилъ только... формальный критерій» (127). Но кто же велѣлъ ему судить о взглядахъ Канта по «логикѣ» этого послѣдняго, написанной, какъ это хорошо извѣстно, въ традиціонномъ формалистическомъ духѣ (чуждомъ подлинному духу кантовскаго трансцендентализма), и не посовѣтоваться съ «Критикой чистаго Разума», гдѣ чернымъ по бѣлому прописано, что Кантъ истиннымъ критеріемъ истины считалъ матеріальный или трансцендентальный ея критерій (срвн., напр., В. 87, 269, 675). Совершенно непонятно, почему авторъ считаетъ признаніе переворота, содѣяннаго Кантомъ, за нарушеніе «органичности» историческаго процесса теоріи знанія (118—119)? Еще менѣе понятно, почему для иллюстрированія вліянія Больцано на современную теоретическую философію авторъ привлекаетъ къ дѣлу только Гуссерля, Риккерта и (sic!) Палагги (—удивительно значительная величина!) и почти совершенно умалчиваетъ о столь вліятельныхъ нынѣ Когенѣ, Лотце, Шuppe? Можетъ быть, потому что на этихъ послѣднихъ Больцано не оказалъ никакого вліянія, и они сами додумались до основной больцановской мысли?! Наконецъ, очень странно обвиненіе современной теоріи познанія въ генетизмъ, а тѣмъ самымъ, конечно, и въ психологизмъ»

лишь за то одно, что она превращаетъ знаніе въ проблему (153 с. с.). Нужно же различать между проблемой и проблемой! Современная гносеологія часто беретъ знаніе, какъ фактъ, и затѣмъ превращаетъ его въ проблему лишь чисто-аналитическѣи, съ цѣлью просвѣтлить, выявить (а тѣмъ и оправдать) этотъ фактъ въ его подлинной природѣ. Иначе, вѣдь, пришлось бы постоянно спотыкаться о *factum brutum* и безнадежно путаться въ субъективномъ признаніи: «зотъ это знаніе». Вопросъ о критеріяхъ истины и знанія совершенно необходимъ; въ противномъ случаѣ въ теорію знанія или истины легко могло бы попасть много ложнаго, кажущагося и т. п. Словомъ, теорія истины или знанія необходимо должна быть предваряема феноменологически-аналитической пропедевтикой, обсуждающей проблему знанія или истины. И не собирается ли поступить самъ авторъ такимъ именно образомъ, обѣщая намъ высокоинтересное сочиненіе на тему: «Проблема истины» (173). Что-жъ! Значитъ это, что ли, что и онъ вдругъ становится поборникомъ «генетической» истины и рѣзко отмахивается отъ Больцано?—Статья Е. Санунджіева: Отто Либманъ (XXIII, 1912, стр. 462—497) четко обрисовываетъ характерныя стороны критическаго идеализма этого неокантіанца, поднявшаго однимъ изъ первыхъ громкій кличъ: «Назадъ къ Канту». Въ статьѣ чувствуется, впрочемъ, переоцѣнка значенія О. Либмана, который теперь, можно сказать, сошелъ уже со сцены, давши въ своемъ философскомъ творествѣ слишкомъ приблизительное, незаостренное выраженіе трансцендентализму Канта. Равнымъ образомъ, и «антропологизмъ Канта», выдвинутый Либманомъ, безусловно приближаетъ Канта къ субъективизму и релятивизму, а тѣмъ и искажаетъ подлинную физиономію Кантовской философіи, вопреки мнѣнію автора.—Статья кн. Е. Трубецкаго: «Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ непониманія» (XXIII, 1912, стр. 224—287), составляющая собою главу его двухтомнаго сочиненія: «Міросозерцаніе В. С. Соловьева (1913), съ полной ясностью и убѣдительною раскрываетъ одно, до сихъ поръ недостаточно осознанное и оцѣненное у насъ свойство философіи Вл. Соловьева, въ значительной степени измѣняя тѣмъ ходячее мнѣніе о полной или по меньшей мѣрѣ національной самобытности его ученія: «въ своей борьбѣ противъ разсудочныхъ теченій западно-европейской мысли, онъ (Соловьевъ. Б. Я.) является прямымъ продолжателемъ опредѣленныхъ направлений западно-европейской философіи—нѣмецкой мистики и Шеллинга» (249). Что же касается до утвержденія кн. Е. Трубецкаго, что «послѣ кончины Гегеля начинается въ Западной Европѣ вѣкъ философскаго отчаянія, которое до нашихъ дней выражаетъ собою господствующее въ философіи настроеніе (225), то оно представляется мнѣ не соответствующимъ дѣйствительности. Приблизительно съ 70-хъ годовъ прошлаго столѣтія философская мысль Запада совершенно спокойно двигается къ опредѣленной намѣченной пѣли, не переживая никакихъ «кризисовъ» и не впадая ни въ какія эмоціоналистическіе «экспессы». Отъ установленія «смысла жизни» она отнюдь не отказывается, но подходит къ этому вопросу, формулируетъ его и старается дать на него отвѣтъ не догматически-субъективно, антропологично, какъ это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда этотъ вопросъ ставится безъ дальнѣйшихъ разговоровъ въ центръ и во главу философскаго вниманія, а критически, разслѣдовавъ и порѣшивъ цѣлый рядъ предварительныхъ, болѣе основныхъ и существенныхъ вопросовъ. Равнымъ образомъ, нельзя согласится и съ положеніемъ кн. Е. Трубецкаго, что сущность имманентизма «заключается въ утвержденіи здѣшняго, земнаго, какъ окончательнаго и безусловнаго» (283). Подлинный, трансцендентальный имман-

нентизмъ является одинаковымъ противникомъ, какъ запредѣльнаго, такъ и только (и чисто) эмпирическаго; и онъ отрицаетъ ихъ именно потому, что, какъ таковыя, они могутъ быть даны лишь въ томъ бытіи сопряженіи другъ съ другомъ, т.-е. въ непремѣнномъ дуализмѣ и противопоставленности.—Статья Н. Лосскаго: «Преобразование понятія сознанія въ современной гносеологии и роль Шуппе въ этомъ движеніи» (XXIV, 1913, стр. 30—67) начинается совершенно правильнымъ противопоставленіемъ старому ошибочному чисто-психологическому ученію о сознаніи, по которому воспріятія суть причинныя отзвукы внѣшнихъ воздѣйствій, новаго гносеологическаго ученія о сознаніи, выдѣляющаго въ сознаніи два момента: субъективный и объективный и интерпретирующаго ихъ взаимоотношеніе не въ терминахъ причинности, а въ терминахъ координаціи. Это послѣднее ученіе Н. Лосскій подробно излагаетъ затѣмъ на примѣрѣ Шупповской гносеологии, во многихъ пунктахъ подвергая, при этомъ утвержденія Шуппе критикѣ съ точки зрѣнія своего интуитивизма. Я долженъ сознаться, что многихъ изъ этихъ критическихъ замѣчаній я рѣшительно не могу принять, считая ихъ совершенно неправильными. Такъ напр. утвержденія, что критицизмъ Канта рассматриваетъ «всю данную въ опытѣ природу, какъ созданіе человѣческаго разсудка, матеріаломъ для котораго послужили ощущенія человѣка, вызванныя дѣйствіемъ (аффирцированіемъ) предмета на человѣческую чувственность (восприимчивость)» (34); или что Кантъ предполагаетъ, «что вся организованность наблюдаемой природы есть продуктъ мышленія наблюдателя» (46), или что «согласно ученію Канта радіусы расходятся такъ, какъ если бы существовалъ тождественный центръ О; но въ сознаніи нельзя найти такого центра, доступнаго знанію» (54), и т. д., по моему глубокому убѣжденію, совершенно не соотвѣтствуютъ не только Канту «модернизированному», но и Канту «подинно историческому». Кантъ никогда не хотѣлъ и не пытался поставить міръ, природу, сущее въ зависимость отъ человѣческаго разсудка, какъ онъ наличествуетъ у cadaго даннаго человѣческаго индивидуума или можетъ быть отвлеченъ отъ цѣлой массы такихъ индивидуумовъ. Кантъ никогда не былъ въ этомъ пунктѣ антропологистомъ и психологистомъ, ибо всё его построеніе и старанія были направлены къ установленію и проложенію трансцендентальной точки зрѣнія, къ установленію трансцендентальнаго взгляда на сознаніе и знаніе. Что проложить эту точку зрѣнія вполне послѣдовательно, безъ антропологическихъ утвержденій, Канту не удалось,—это истинная (историческая) правда. Но, съ другой стороны, никто (въ томъ числѣ и Н. Лосскій) нигдѣ не далъ сколько-нибудь состоятельныхъ доводовъ въ пользу того утвержденія, что Кантъ не былъ трансценденталистомъ: въ аргументаціи Лосскаго, интерпретирующей Канта, какъ антропологиста, есть плодъ столь же ложной его модернизациі, вытекающей изъ предвзятатаго систематическаго подхода къ Канту, какъ и обратное крайнее стремленіе, утверждающее, что Кантъ представилъ трансцендентализмъ въ совершенной чистотѣ. Этотъ пунктъ вообще настолько важенъ для нашей отечественной философіи, что я намѣренъ посвятить детальной критикѣ даваемой Н. Лосскимъ Канту интерпретаціи особое обстоятельное изслѣдованіе и реабилитировать, наконецъ, «историческаго» Канта.—Статья Н. Лосскаго «Недостатки гносеологии Бергсона и вліяніе ихъ на его метафизику» (XXIV, 1913, стр. 224—235) совершенно правильно указываетъ на незаконное методологическое смѣшеніе у Бергсона гносеологическаго изслѣдованія съ психологическимъ, физиологическимъ и метафизическимъ, на совершенно необоснованный и внутренне ложный и противо-

рѣчивый гносеологическій дуализмъ его интуиціи и разсудка, на непростительное смѣшеніе Бергсономъ умственного анализа съ реальнымъ разложениемъ и т. д. Но, съ другой стороны, врядь ли правъ Н. Лосскій, приписывая Бергсону мнѣніе, что «въ свѣтящей, звучащей и т. п. матеріальной средѣ транс-субъективно совершаются только колебанія» и т. д. (226); ибо такое представленіе матеріальной среды есть по Бергсону продуктъ схематизирующей дѣятельности разсудка и потому не передаетъ ея подлинной транссубъективной сущности, которая дается въ интуиціи, какъ непрерывный потокъ жизни. Совершенно непріемлемо и другое, для философіи самого Лосскаго характерное утвержденіе, что матеріаль интуиціи «есть подлинное бытіе» (229) и что органическое міровозрѣніе начинается «съ интуиціи цѣлаго» (232). Ибо, вѣдь, интуиція (чувственная, жизненная) никогда не улавливаетъ въ дѣйствительности ничего, кромѣ кусковъ, всякій же кусокъ, какъ таковой, по своей отдѣльности субъективенъ и не можетъ быть подлиннымъ бытіемъ. И это послѣднее и цѣлостность могутъ быть постигнуты лишь въ интуиціи послѣ-разсудочной, послѣ критической, свободной совершенно отъ ограниченій и субъективизма чувственности.—Наконецъ, три нижеслѣдующихъ статьи представляютъ собою распространеныя рецензіи: Н. Лосскій въ статьѣ: «Новая форма философскаго критицизма» (XXIII, 1912, стр. 118—167) подвергаетъ подробному разбору «Логіку, какъ часть теоріи знанія» (1912) А. И. Введенскаго; Н. Н. Алексѣевъ въ статьѣ: «Опытъ построения философской системы на понятіи хозяйства» (XXIII, 1912, стр. 704—735) анализируетъ и критикуетъ «Философію хозяйства» С. Н. Булгакова (1912); П. Новгородцевъ въ небольшой статьѣ: «Науки общественныя и естественныя» (XXIV, 1913, стр. 716—722) высказывается по поводу книги Н. Н. Алексѣева, имѣющей то же самое заглавіе (1912). Всѣ три рецензіи высказываютъ въ существенномъ и основномъ сужденія, замѣчанія и возраженія, съ которыми нельзя не согласиться. Но среди второстепенныхъ мыслей, въ нихъ содержащихся, есть такія, которыя вызываютъ съ моей стороны возраженіе или недоумѣнія. Такъ Н. Лосскій совершенно неправъ, утверждая неправоту обвиненій его А. Введенскимъ въ психологизмъ (159). Психологизмъ Лосскаго явственно сказывается въ догматическомъ исхожденіи его теоріи знанія изъ непосредственно даннаго въ чувственномъ переживаніи. И ссылка на непосредственное созерцаніе въ мысли истины: $2 \times 2 = 4$ (162) тутъ ничему не помогаетъ; ибо, во-первыхъ, созерцаніе въ мысли есть нѣчто глубоко-отличное отъ созерцанія въ чувствѣ, во-вторыхъ же, мышленіе истины: $2 \times 2 = 4$ гарантировано отъ субъективизма критической подготовкой науки, которая совершенно отсутствуетъ у чувственнаго созерцанія. Такъ и Н. Н. Алексѣевъ совершенно неправильно, на мой взглядъ, говоритъ объ «ученой схоластикѣ современной нѣмецкой философіи» (706) и о «современномъ западно-европейскомъ эпигоствѣ», въ которомъ «ученики учениковъ и эпигоны эпигоновъ за мелкими спорами школь теряютъ чувство философской перспективы» (734). Западная, въ частности нѣмецкая (не говоря уже напр., объ англійской или американской) философія представляется мнѣ въ настоящій моментъ совершенно свободной и отъ эпигоствы и отъ ученичества и отъ схоластики. Наоборотъ, самымъ разнообразіемъ своихъ теченій, тенденцій и устремленій (какъ внутри опредѣленныхъ школь, напр., Когеновской, такъ и по отношенію къ этимъ школамъ) она констатируетъ, мнѣ думается, съ полной очевидностью совершенную свободу философскаго изслѣдованія и полную самостоятельность философской мысли современности. Такъ, наконецъ, и у П. Новгородцева

я нахожу утверждение, съ которымъ никакъ не могу согласиться: «послѣ того, какъ еще недавно слышались споры, говоритъ онъ, гдѣ пребываетъ абсолютная истина—во Фрейбургѣ или въ Марбургѣ, у Риккертъ или у Когена, особенно приходится цѣнить ту самостоятельность мысли, которую проявляетъ въ своей книгѣ г. Алексѣевъ» (716). Я нисколько не оспариваю этой самостоятельности мысли, которая просто фактически констатируется самимъ изслѣдованіемъ г. Алексѣева; но мнѣ думается, что самостоятельное и оригинальное изслѣдованіе этого послѣдняго, все, же, двигается, въ общемъ, въ томъ самомъ направленіи, въ которомъ направляются и философскія струи, текуція изъ Фрейбурга и Марбурга. И этимъ, въ моихъ глазахъ, лишній разъ подтверждается не-схоластицизмъ, не-эпигонскій и не-ученическій духъ этихъ теченій въ ихъ цѣломъ. Безспорно, какъ сами Фрейбургская и марбургская философіи знаменуютъ собою «духъ новыхъ исканій», такъ и въ своихъ предѣлахъ онѣ культивируютъ тотъ же самый духъ, позволяя такимъ образомъ обще-философской традиціи жить полною развитіемъ и ростомъ жизнью.

Среди систематическихъ статей на первое мѣсто, по своему принципиальному значенію, выдвигаются глубокомысленныя, поразительныя по ясности своего изложенія и своихъ формулировокъ статьи Л. Л о п а т и н а: «Спиритуализмъ, какъ монистическая система философіи» (XXIII, 1912, стр. 435—471) и «Монизмъ и плюрализмъ» (XXIV, 1913, стр. 68—92). Въ первой изъ нихъ авторъ устанавливаетъ возможность только трехъ чистыхъ типическихъ, по содержанию своему, формъ философскаго познанія: матеріализма, ноуменализма и спиритуализма, отправляясь при этомъ отъ положенія, что «мы можемъ понять лишь такую реальность, которая обладаетъ или духовными или матеріальными свойствами» (437). Что касается до типическихъ смѣшанныхъ формъ философскаго познанія, которыхъ со стороны содержанія авторъ насчитываетъ три: гилозоизмъ, дуализмъ и триализмъ, то ни одна изъ нихъ не въ состояніи справиться съ раздѣляющимъ ихъ внутреннимъ противорѣчьемъ соединенія діаметрально-противоположныхъ принциповъ. Но и изъ чистыхъ формъ двѣ не выдерживаютъ никакой критики, а именно: матеріализмъ, неспособный объяснить факта душевныхъ, сознательныхъ переживаній, и ноуменализмъ, лишаящій всякой возможности сказать что-либо положительное о сущности міра и реальности. Единственной правомѣрной формой философскаго познанія является спиритуалистическій монизмъ. Прежде всего, ему не приходится выводить духа изъ «бытія ему инороднаго» (455); затѣмъ «спиритуализмъ не упраздняетъ физической природы; онъ только полагаетъ, что сама въ себѣ она не то, что о ней обыкновенно думаютъ» (457); «онъ только расширяетъ... предположеніе о внутренней духовности вѣшнихъ намъ существъ на всю совокупность реального. И дѣлаетъ онъ это не по капризной прихоти, а по дѣйствительной невозможности мыслить иначе трансцендентную намъ жизнь безъ кричащихъ логическихъ противорѣчій» (456). «Но безспорно, что съ спиритуалистической точки зрѣнія выводы вѣшняго опыта должны имѣть только релятивный характеръ» (460). «Конкретная духовность факторовъ и процессовъ природы, какъ они существуютъ въ себѣ, остается для насъ навсегда закрытою... Намъ доступна только вѣшняя видимость природы... а не трансцендентная намъ внутренняя реальность природы» (467). Спиритуалистическая философія «не можетъ имѣть претензій на абсолютное знаніе вещей въ себѣ въ ихъ полной внутренней истинѣ» (468). Во второй статьѣ Л. М. Лопатинъ приводитъ сначала цѣлый рядъ соображеній непосредственнаго и эмпирическаго характера въ защиту монизма и про-

тивъ плюрализма: свойственное человѣческому уму стремленіе къ единству, фактическая соотнесенность окружающихъ насъ вещей, познаніе чужого сознанія и связь съ нимъ, единство законовъ природы и сама закономерность (70—75). Затѣмъ онъ переходитъ къ умозрительнымъ аргументамъ за и противъ плюрализма, указывая на то, что принципиальная аргументація плюрализма страдаетъ обычно недосказанностью (81). Наиболее сильный плюралистическій аргументъ противъ монизма, устанавливающій невыводимость множественности изъ единства, авторъ аннулируетъ утвержденіемъ, что никто еще до сихъ поръ не показалъ внутренней противорѣчивости понятія единства во множествѣ (82), и что такое единство отнюдь не устраняется изъ дѣйствительности нашей фактической неспособностью вывести множественный міръ изъ единого начала (83). По мнѣнію автора, связь единого и множественнаго, какъ дѣйствительнаго, творческаго начала и его выраженій или осуществленій, составляетъ единственный возможный смыслъ понятія бытія. «Абсолютный плюрализмъ не выражаетъ философской истины, потому что... приводитъ къ явнымъ и неосцѣлимымъ логическимъ противорѣчіемъ» (75). Въ виду всей важности и убѣдительности выдвигаемой Л. М. Лопатинымъ аргументація за спиритуалистическій монизмъ и противъ плюрализма, я чувствую внутреннюю необходимость отвѣтить обстоятельной статью о природѣ этихъ теченій и ихъ подлинной цѣнности, надъ которой я теперь работаю. Сейчасъ же я ограничусь только нѣсколькими критическими замѣчаніями. Прежде всего, трудно согласиться съ авторомъ относительно того, что по содержанію все въ нашемъ опытѣ исчерпывается матеріальной и духовной реальностью. Въдъ въ нашемъ опытѣ имѣются, бесспорно, такія наличности, которыя ни матеріально, ни духовно не реальны въ прямомъ и непосредственномъ смыслѣ этого слова, и которыя вмѣстѣ съ тѣмъ отнюдь не являются продуктами простого отвлеченія или обобщенія; напр. $2 \times 2 = 4$ или любая бетховенская соната, взятая, какъ музыкальное произведеніе, или категория, какъ трансцендентальный принципъ, или наконецъ, божественный принципъ абсолютнаго. Другими словами, мы прекрасно понимаемъ и постигаемъ такія вещи, которыя по своей сущности ни матеріальны, ни духовны, хотя онѣ и даются намъ въ сопряженіи (или въ смѣшеніи) съ чувственно-воспринимаемыми духовностями или матеріальностями. Мы прекрасно понимаемъ, что значить, что онѣ наличны или существуютъ. Во-вторыхъ, если спиритуализмъ и имѣть то преимущество, что ему не приходится выводить бытія сознанія изъ бытія ему инороднаго, онъ сталкивается съ трудной задачей выведенія бытія пространственно-матеріальнаго міра изъ бытія инороднаго (духовнаго). И тутъ нисколько не помогаетъ ссылка автора на то, что спиритуализмъ не упраздняетъ физической природы, а только раскрываетъ ея подлинную духовную сущность; ибо, съ одной стороны, аналогичнымъ же образомъ можетъ рассуждать и матеріализмъ; съ другой стороны, представляется совершенно неправомѣрнымъ стремленіе истолковывать то, что дается съ полнѣйшей непосредственной очевидностью, какъ матеріальное и пространственное, въ терминахъ иного бытія, которое со своей стороны признается за бытіе лишь въ силу такой же полнѣйшей, непосредственной очевидности, и, наконецъ, даже если согласиться на спиритуалистическое истолкованіе сущности матеріальнаго, то и тогда безъ объясненія останется матеріально-пространственная «внѣшность»: развѣ можно спиритуалистически объяснить становленіе хотя бы и совершенно «внѣшней» пространственности? Какъ можетъ духъ «извнѣ» схватывать духовную сущность реальнаго, когда это—его собственная сущность? Какъ можетъ взаимопересѣченіе различныхъ духовностей давать въ

результатъ пространственный феноменъ, когда духовность по своему опредѣленію есть уже не пространственность? И не знаменуетъ ли собою опространствливанія духовности, незамѣтнаго введенія въ ея сущность постороннихъ элементовъ, самая мысль о пересѣченіи или какомъ-либо «внѣшнемъ» «тѣлесно-образномъ» взаимодействіи? Въ-третьихъ, какъ можно знать, что что-либо отъ насъ закрыто навсегда, что чего-либо мы не въ состояніи вообще познать въ его полной истинѣ? Вѣдь такое знаніе было бы уже знаніемъ того, что признается недоступнымъ; ибо для того, чтобы знать, что вотъ это для меня остается «навсегда», т.-е. принципиально непознаваемымъ, мнѣ нужно знать его, нужно знать его непознаваемость, какъ его дѣйствительное свойство. Авторъ прекрасно обнаруживаетъ (на стр. 452) всю невозможность ноуменализма; но вѣдь его «принципальный» релятивизмъ разбивается о тѣ же аргументы. Въ-четвертыхъ, авторъ самъ (на стр. 88) указываетъ плюралистамъ, что вопросъ о монизмѣ и плюрализмѣ—вопросъ принципиальный и по отношенію къ эмпирическому міру... не имѣетъ никакого смысла». За чѣмъ же онъ въ такомъ случаѣ начинаетъ свою собственную аргументацію противъ плюрализма цѣлымъ рядомъ соображеній эмпирическаго характера (70—75)? Въ-пятыхъ, я не согласенъ съ авторомъ, что никто до сихъ поръ еще не показалъ внутренняго противорѣчія въ понятіи единства въ множествѣ. У Бредли и его послѣдователей, напр., это противорѣчіе вывлечено со страшной силой. Въ-шестыхъ, опредѣленіе, даваемое авторомъ понятію бытія и разрѣшающее, по его мнѣнію, только что упомянутое противорѣчіе, основывается лишь на внутреннемъ опытѣ, т.-е. субъективистично въ своемъ исходѣ, и совсѣмъ не объемлетъ въ себѣ, напр., эстетическаго «бытія» В.неры Милосской, математическаго бытія $2 \times 2 = 4$, трансцендентальнаго бытія любой категоріи; не говоря уже о неправомѣрности этого субъективизма, какъ такового. Впрочемъ, и оно ничему, въ сущности, не помогаетъ, ибо и при немъ остается совершенно недопустимымъ, чтобы единая въ себѣ сила противопологала себѣ вдругъ (почему-то) и вопреки своей единой сущности свое выраженіе, какъ нѣчто другое, т.-е. зачѣмъ-то двоилась, а затѣмъ и какъ-то множилась. Изъ того, что это такъ кажется или дается намъ въ нашей внутренней жизни, еще отнюдь не слѣдуетъ, что это и дѣйствительно—т. е. принципиально—такъ. И это мое утвержденіе совсѣмъ еще не значитъ того, что человѣкъ въ прямомъ смыслѣ долженъ стать сверхчеловѣкомъ. Это значитъ лишь то, что онъ долженъ—какъ это и бывало въ столькихъ другихъ случаяхъ—встать выше своихъ субъективистическихъ привычекъ и схемъ. Въ заключеніе я долженъ, однако, оговориться, что считаю аргументацію автора совершенно разрушительной для половинчататаго плюрализма Джемса и В. М. Хвостова, который въ сущности совсѣмъ даже и не является плюрализмомъ, а есть особая релятивистически-теистическая переформулировка дуализма. — Статья Л. Габриловича. «О крайнемъ солипсизмѣ» (XXIII, 1912, стр. 213—249) направлена на преодоленія солипсизма и его основнаго понятія «моментальной» данности. Она говоритъ сначала о современномъ реалистическомъ уходѣ отъ солипсизма, раскрываетъ то значеніе, которое придаетъ солипсизмъ данности, вскрываетъ несостоятельность (какъ думаетъ авторъ) трансцендентальнаго и интуитивнаго преодоленія солипсизма и пытается доказать, что данность является не отрывокъ настоящаго, а потокъ, всегда связанный съ прошлымъ и уносящій въ будущее. Я совершенно согласенъ съ Л. Габриловичемъ, что отрицать всякую данность—нелѣпо (232); но, съ другой стороны, я не вижу въ

установленіи его «новой» данности достаточно радикальнаго средства противъ солипсизма. Дѣйствительно, устанавливаемая имъ переходимость настоящаго въ прошлое и будущее устанавливается съ субъективной точки зрѣнія, и субъективный же отпечатокъ носить его данность, какъ смѣна или потокъ (а la Джемсъ и Бергсонъ); это данность переживательная. Но въдѣ, относительно такой данности солипсизмъ можетъ сказать, что со всѣмъ своимъ текучимъ стремленіемъ въ будущее и со всею своею связью съ прошлымъ она вмѣщается, тѣмъ не менѣе, лишь въ наличный моментъ. Мнѣ думается, что единственнымъ средствомъ разрушить солипсизмъ является раскрытіе данности въ ея объективномъ смыслѣ,—чѣмъ уничтожается самый исходный пунктъ всякаго солипсизма—субъективизмъ. И такому разрушенію содѣйствуетъ именно трансцендентализмъ съ самаго же начала совлекающий съ данности ея непосредственную субъективистичность. Отмѣчу, между прочимъ, что Риккертъ нигдѣ не подавалъ повода думать, что онъ «исходитъ изъ предвзятаго допущенія, будто въ данности самой по себѣ не содержится никакой формы» (234), наоборотъ, онъ показываетъ, что данность полна формъ и что даже въ своемъ наипростѣйшемъ состояніи она есть продуктъ оформленія черезъ формы данности. Равнымъ образомъ, и Лосский, (а тѣмъ болѣе Гуссерль) представляются мнѣ совершенно неповинными въ смѣшеніи «независимости отъ субъекта» съ «независимостью отъ субъективнаго произвола» (237), поскольку дѣло идетъ о данности и солипсизмѣ. Наконецъ, утвержденіе Л. Габриловича, что «вѣра въ независимое существованіе... и составляетъ сущность предметности или, точнѣе, сознанія предметности» (237), страдаетъ чрезвычайной двусмысленностью (что общаго между самой предметностью и ея сознаніемъ?!). какъ и вообще его статья не отличается большой ясностью и отчетливостью формулировокъ.— Зато другая статья Л. Габриловича: Такъ называемый «формализмъ» въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія» (XXIV, 1913, стр. 471—513) обладаетъ большой ясностью и отчетливостью изложенія и приводитъ къ такимъ результатамъ, которыхъ нельзя не приветствовать. А именно, давъ изложеніе основныхъ установленій современной математической логики, которая въ своемъ цѣломъ является въ то же время и ариеметизированной математикой, Л. Габриловичъ затѣмъ съ полнѣйшей убѣдительностью показываетъ, что такая логика, хотя претендуетъ на совершенную аналитическую первоначальность и безпредпосылочность, тѣмъ не менѣе на дѣлѣ предполагаетъ цѣлый рядъ внѣ-аналитическихъ предположеній: такъ наз. логическіе законы, понятія числа и т. д. (стр. 500 с. с.), и что математика во всѣхъ своихъ видахъ наука конструктивная т.-е. синтетическая въ своемъ основаніи (стр. 510 с. с.). Мнѣ думается, что обнаруженіе синтетичности математическихъ построеній можно продолжить и еще далѣе, чѣмъ то дѣлаетъ Л. Габриловичъ, что въ математикѣ всякая операція, всякая мысль, всякій выводъ синтетиченъ въ смыслѣ конструктивности и что пресловутый аналитизмъ формальной ариеметизированной математики сводится къ опредѣленному внѣшнему, символическому расположенію ея предметовъ, а не къ самимъ сочетаніямъ этихъ послѣднихъ. Не могу не отмѣтить также своего несогласія съ утвержденіемъ Л. Габриловича, что Кантъ придавалъ математикѣ синтетичность въ непремѣнномъ сопряженіи съ созерцаніемъ и его пространственной наглядностью. Это такъ кажется только въ трансп. эстетикѣ; но уже изъ транс. аналитики ясно, что число до-созерцательно въ смыслѣ пространственной наглядности, ибо есть схема (а не основоположеніе) и, слѣдовательно, осуществляется во времени, которое у Канта совсѣмъ

не обладает наглядностью и непосредственной созерцательностью пространства и по своей трансцендентальной роли гораздо формальнѣе и апіоритѣе егѡ. Да и само пространство съ его созерцательностью получаетъ у Канта въ аналитикѣ совсѣмъ новое, истинно трансцендентальное значеніе. Мнѣ думается, что у Канта можно найти много матеріала для логическаго истолкованія математики, какъ чисто-конструктивной, внѣ-созерцательной дисциплины. Наконецъ, въ прекрасной, отличающейся чрезвычайной ясностью мысли и изложенія статьѣ Б. Кистяковскій трактуетъ о «Проблемѣ и задачѣ соціально-научнаго познанія» (XXIII, 1912, стр. 106—134). Авторъ начинаетъ утвержденіемъ, что «научное знаніе переживаетъ въ настоящее время серьезный кризисъ (106). Онъ подтверждаетъ «упадочное» отношеніе къ научному знанію примѣрами прагматизма, книгъ Бердлеа и Булгакова, а въ соціально-научной области—выступленіемъ Зомбарта. Изъ обзорѣнія этихъ анти-научныхъ проявленій авторъ дѣлаетъ совершенно справедливый выводъ: «какъ ни силенъ этотъ научный кризисъ, онъ не столь опасенъ, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда» (126). Дѣйствительно, онъ не въ состояніи поколебать объективности основаній не только естествознанія, но даже и соціальнаго знанія; хотя этому послѣднему и предстоитъ еще большая работа для укрѣпленія и полнаго выявленія своей самостоятельности. Чтобы достигъ этого послѣдняго, необходимо, по справедливому мнѣнію автора, во-первыхъ, обособить соціально-научное знаніе отъ соціальной философіи, съ которой оно нынѣ двусмысленно сливается, и освободить его отъ того психологизма, въ одеждахъ котораго оно выступаетъ, напр., у Зомбарта или Петражицкаго. Въ этомъ направленіи и необходимо направить логическое и методологическое изслѣдованіе. «Въ данномъ случаѣ точкой отпавленія должны служить тѣ теоретическія знанія, которыя уже накоплены въ соціальныхъ наукахъ. Но эти теоретическія знанія необходимо подвергнуть строгой критикѣ и анализу» (132). При этомъ вырастаютъ три задачи: 1) изслѣдовать спеціальное образованіе соціально-научныхъ понятій; 2) установить, насколько примѣнимо причинное объясненіе къ соціальнымъ явленіямъ; и 3) опредѣлить роль и значеніе нормъ въ соціальной жизни. Очень мѣтка у автора характеристика современныхъ русскихъ поборниковъ религіозной философіи, какъ «неостертуліанцевъ» (115), и очень симптоматично, важно и справедливо утвержденіе автора, что «только рѣшительный какъ методологическій, такъ и особенно гносеологическій плюрализмъ можетъ представить необходимыя теоретическія предпосылки для обоснованія автономности каждаго изъ проявленій челоувѣческаго духа» (117).

Кромѣ того, въ разсматриваемыхъ двухъ годахъ «Вопросовъ» напечатаны еще статьи: Н. Виноградова: Джонъ Толандъ и его философско-религіозные взгляды (XXIV, 1913, стр. 420—438), которая еще не закончена; Б. Яковенко, Философская концепція Соломона Маймона (XXIII, 1912, стр. 568—614, 619—666); Л. Лопатинъ, Вл. С. Соловьевъ и кн. Е. Н. Трубецкой (XXIV, 1913, стр. 339—374, 375—419, не окончено); С. Котляревскій, Философія конца (XXIV, 1913, стр. 311—338); кн. Евгений Трубецкой, Къ вопросу о мировоззрѣніи В. С. Соловьева (XXIV, 1913, стр. 439—457)—обо всѣхъ трехъ статьяхъ въ «Логосѣ» будетъ данъ отчетъ въ общей большой рецензіи на трудъ кн. Е. Н. Трубецкаго о Соловьевѣ въ ближайшемъ номерѣ; Б. Яковенко, Философія Вильгельма Шuppe (XXIV, 1913, стр. 175—223); П. Балгалонъ, Эстетическія теоріи Спенсера и Бэна (XXIV, 1913, стр. 679—715); В. Хвостовъ, Этика Метерлинка (XXIV, 1913,

стр. 1—29, 93—136, 236—278); В. Вальденбергъ, Новая теорія естественнаго права (XXIV, 1913, стр. 226—254); Б. Яковенко, Ученіе Риккертъ о сущности философіи (XXIV, 1913, стр. 427—470, 605—678); Н. Петерсонъ, Замѣтка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого (XXIV, 1913, стр. 405—411); кн. Евгеній Трубецкой, Нѣсколько словъ о Соловьевѣ и Федоровѣ. Отвѣтъ Н. П. Петерсону (XXIV, 1913, стр. 412—426); П. Новгородцевъ, Объ общественномъ идеалѣ (XXIII, 1912, стр. 361—398; IV, 1913, стр. 279—312;—не окончено); В. Хвостовъ, Нравственная задача человѣчества (XXIII, 1912, стр. 1—33); А. Щербина, Методологія этики (XXIV, 1913, стр. 575—604); Е. Романова, Къ вопросу о свободѣ воли (XXIII, 1912, стр. 73—96); А. Яроцкій, О возможности индивидуалистическаго обоснованія альтруистической морали (XXIV, 1913, стр. 174—225); С. Аскольдовъ, Время и религіозный смыслъ (XXIV, 1913, стр. 137—173); С. Булгаковъ, Человѣкобогъ и человѣковѣръ (XXIII, 1912, стр. 55—105); П. Холоповъ, Религіозный индивидуализмъ и догматы (XXIII, 1912, стр. 375—415); П. Холоповъ, Къ вопросу о природѣ интуиціи (XXIII, 1912, стр. 667—703); Д. Мордухай-Болтовскій, Случай и бессознательное (XXIII, 1912, стр. 97—117); П. Эфрусси, Къ вопросу объ узнаваніи (XXIII, 1912, стр. 498—516); Г. Челпановъ, О прикладной психологіи въ Америкѣ и Германіи (XXIII, 1912, стр. 399—434); Г. Челпановъ, О положеніи психологіи въ русскихъ университетахъ (XXIII, 1912, стр. 211—223); Э. Эриксонъ, Объ эмоціяхъ у ракообразныхъ животныхъ (XXIII, 1912, стр. 437—461); Н. Виноградовъ, Педагогика, какъ наука и какъ искусство (XXIII, 1912, стр. 190—210); М. Рубинштейнъ, О цѣляхъ и принципахъ педагогики (XXIV, 1913, стр. 1—38); М. Рубинштейнъ Педагогика или педагогическая психологія? (XXIII, 1912, стр. 418—436); С. А. Сухановъ, Патологія моральнаго чувства (XXIII, 1912, стр. 34—53); В. Хорошко, Объ отношеніи лобныхъ долей мозга къ психологіи и психопатологіи (XXIII, 1912, стр. 250—289); Рецензія Л. Лопатина на книгу Н. Д. Виноградова «Философія Давида Юма». Часть II (XXIII, 1912, стр. 517—520); Рецензія Б. Яковенко на книгу И. С. Продана «Познаніе и его объектъ» (XXIV, 1913, стр. 723—747); Рецензія И. Книжника на книжку П. Дейсена «Веданта и Платонъ въ свѣтѣ Кантовой философіи» (XXIII, стр. 345—348); Рецензія Л. М. Зайцева на книгу Отто Липмана «Die Spuren interesselbetonter Erlebnisse und ihre Symptome» (XXIII, стр. 348—354); и отвѣтъ В. Грабаря Е. В. Спекторскому (XXIII, 1912, стр. 170—174).

Б. Яковенко

ЗАМѢТКИ.

— Съ осени этого года въ Лейпцигѣ выходитъ новый философскій еженедѣльный журналъ «Die Geisteswissenschaften», издаваемый фирмою Veit und Comp. подъ редакціей д-ра Бука и проф. П. Герре. Журналъ ставитъ себѣ задачей разработку вопросовъ философскихъ, а также социологическихъ, правовыхъ, педагогическихъ и т. д., обнимаемыхъ неопредѣленнымъ терминомъ «науки о духѣ». Въ каждомъ номерѣ имѣется библиографическій отдѣлъ, богатая хроника, статьи по вопросамъ организаціи научной дѣятельности. Журналъ, насчитывающій первоклассныхъ сотрудниковъ (первый номеръ открывается вводной статьёй Германа Когена «Науки о духѣ»), несомнѣнно отвѣчаетъ на арѣвшею потребность въ истинно научномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ популярномъ и разнообразномъ по матеріалу органѣ. Между прочимъ къ участию въ журналѣ редакціей приглашены почти всѣ выдающіеся русскіе философы и ученые.

— Кантовское Общество установило седьмую (юбилейную) учрежденную на пожертвованія магі. траговъ и частныхъ лицъ премію за работу. Первая премія—1500 марокъ, вторая—1000 и третья—500 марокъ. Въ случаѣ притока новыхъ пожертвованій возможно дальнѣйшее увеличеніе премій. Тема работы гласитъ: «Вліяніе Канта и исходящей отъ него нѣмецкой идеалистической философіи на дѣятелей эпохи нѣмецкихъ реформъ и возрожденія». Присужденіе премій возложено на комиссію, членами которой состоятъ: проф. Максъ Ленцъ (Берлинъ), проф. Фридрихъ Мейнеке (Фрейбургъ) и проф. Эдуардъ Шпрангеръ (Лейпцигъ). За подробностями слѣдуетъ обращаться къ секретарю Кантовскаго Общества—Dr Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

— Въ весеннее полугодіе 1913 года Анри Бергсонъ читалъ въ Америкѣ двѣ серіи лекцій—одну по-французски на тему: «Spiritualité et liberté», другую по-английски на тему: «The Method of Philosophy, Outline of a Theory of Knowledge». Обѣ серіи онъ повторялъ три раза: 1) въ Нью-Йоркѣ въ Columbia University, 2) въ Бостонѣ въ Harvard University, 3) и въ Princetion University. Посѣщеніе Бергсономъ Америки, а равно и повышенный интересъ къ его философіи въ Америкѣ, гдѣ она нашла уже и многочисленныхъ почитателей, и не менѣе многочисленныхъ критиковъ, объясняется тѣмъ громаднымъ ростомъ философской дѣятельности, который бросается сразу же въ глаза каждому, кто знакомится съ современной американской философской литературой. Разумѣется, приходится съ большимъ нетерпѣніемъ ожидать появленія въ печати обихъ курсовъ Бергсона. Но особенное значеніе и интересъ представляетъ, конечно, второй курсъ, въ которомъ Бергсонъ впервые прямо подходитъ къ проблемѣ познанія, оставшейся у него наименѣе разработанной и дѣлавшей потому его утвержденія въ самомъ центральномъ ихъ пунктѣ либо неясными, либо двусмысленными.

— Философское О-во въ Спб. имѣло минувшей осенью всего два засѣданія. На первомъ былъ заслушанъ докладъ проф. И. И. Лапшина «О философіи Ренувье» (докладъ этотъ помѣщенъ въ сборникѣ № 14 «Новыхъ идей въ философіи»). Второе собраніе было посвящено слушанію доклада С. О. Грузенберга о понятіи свободы у Декарта.

— Къ концу осени устроило два засѣданія реорганизовавшееся Философское Собраніе въ Спб. Оба засѣданія были посвящены слушанію докладовъ С. I. Гессена «О ригоризмъ и іезуитизмъ въ этикѣ» и «О ригоризмъ и и эвдемонизмъ въ этикѣ». Послѣ докладовъ состоялись оживленные пренія (доклады эти будутъ напечатаны въ видѣ статьи въ осеннихъ книжкахъ «Логоса») Въ будущемъ засѣданія Филос. Собранія будутъ происходить разъ въ мѣсяцъ.

— На мѣсто оставляющаго катедру заслуженнаго проф. А. И. Введенскаго (см. ежегодникъ «Логосъ» за 1913 г., кн. 3), и историко-филологическимъ факультетомъ петербургскаго университета избранъ по кафедрѣ философіи пр.-доц. И. И. Лапшинъ. Искренне привѣтствуя факультетскаго избранника, не можемъ не пожалѣть, что факультетъ не возбудилъ ходатайства объ учрежденіи второй катедры по философіи. Пенормальность положенія, въ силу котораго такія разнообразныя науки, какъ логика, психологія и исторія философіи, обслуживаются одной катедрой, сознается уже давно, тѣмъ болѣе, что даже иные провинціальныя университеты, какъ, напр., кievскій (не говоря уже о московскомъ), имѣютъ двѣ катедры философіи.

— На освободившуюся въ харьковскомъ университетѣ катедру философіи избранъ факультетомъ и утвержденъ министромъ пр.-доц. петерб. университета М. И. Каринскій, защитившій годъ назадъ диссертацию на тему о философіи Лейбница (о ней «Логосъ» собирается помѣстить рецензію).

— Вышедшій минувшей осенью первый выпускъ новаго «Научнаго историческаго журнала» (подъ редакціей Н. И. Карѣева) обѣщаетъ быть интереснымъ также и для философовъ. Журналъ, задуманный по типу «Historische Zeitschrift» и «Revue historique», предназначается не для широкой публики, а для спеціалистовъ-ученыхъ. Много мѣста онъ будетъ также отводить вопросамъ методологіи и философіи исторіи. Изъ статей послѣдняго рода въ первомъ вышедшемъ пока номерѣ помѣщена статья А. Кауфмана «Къ вопросу о статистическомъ методѣ въ историко-экономическихъ изслѣдованіяхъ», занимающаяся впрочемъ болѣе технико-методологическими, чѣмъ принципиально-логическими вопросами. Очень подробнѣе отдѣлъ рецензій (въ немъ помѣщена рецензія Н. И. Карѣева на курсъ А. С. Лаппо-Данилевскаго по методологіи исторіи), обзоръ журналовъ (въ немъ имѣется обзоръ Н. К. объ историко-теоретическихъ взглядахъ русской соціологической школы въ связи съ трудами Риккерта и другихъ современныхъ методологовъ исторіи), чрезвычайно подробно хроника научно-исторической жизни и библиографія. Пожелаемъ же новому журналу, справедливо стремящемуся быть прежде всего органомъ отечественной историографіи, идейнаго и матеріальнаго успѣха.

— Приватъ-доцентъ казанскаго университета Александръ Маковельскій печатаетъ работу: «До-сократики. Первые греческіе мыслители въ ихъ твореніяхъ, въ свидѣльствахъ древности и въ свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій. Историко-критическій обзоръ и переводъ фрагментовъ, доксграфическаго и біографическаго матеріала». Первая часть выйдетъ въ февралѣ. Будетъ данъ переводъ всего обширнаго матеріала, заключающагося въ двухъ томахъ капитальнаго изданія Германа Дильса: «Die Fragmente der Vorsokratiker» (III изд., 1912 г.).

— За осеннее полугодіе въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ было заслушано два доклада: А. М. Щербина о «Методологіи этики» и Б. В. Яковенко о «Философской системѣ Жювіа Ройса». Въ первомъ изъ нихъ докладчикъ, познакомивъ съ современной разногласицей въ сферѣ нравственной философіи, пытался придать этикѣ болѣе научную физиономію, расчлененіемъ ея дѣятельности между тремя внутренно (логически) связанными другъ съ другомъ дисциплинами; этикой въ тѣсномъ смыслѣ, этологіей и моральной технологіей. За докладомъ послѣдовали пренія, въ которыхъ участвовали Л. М. Лопатинъ и др. — Второй докладъ былъ посвященъ изложенію, главнымъ образомъ, гносеологическихъ, онтологическихъ и космологическихъ взглядовъ Ройса и сопровождался оживленнымъ обмѣномъ мнѣній, въ которомъ приняли участіе Г. А. Рагинскій, А. И. Огневъ, г-жа Петрова и Н. Д. Виноградовъ.

— Въ февралѣ мѣсяцѣ 1914 года Московское Психологическое Общество предполагаетъ помануть исполняющееся 14 января 1914 года столѣтіе со дня смерти І. Г. Фихте торжественнымъ засѣданіемъ. Принять участіе въ немъ изъявили свое согласіе члены Общества: Л. М. Лопатинъ, И. А. Ильинъ, А. В. Кубицкій и Б. В. Яковенко.

— Въ связи съ исполняющимся столѣтіемъ со дня смерти І. Г. Фихте московское книгоиздательство «Путь» печатаетъ нынѣ первый томъ «Избранныхъ сочиненій» І. Г. Фихте, въ который входятъ слѣдующія произведенія философа: «Понятіе о наукоученіи», «Наукоученіе отъ 1794 года», «Очеркъ особенностей наукоученія» и оба «Введенія въ наукоученіе». Все это должно составить компактный томъ, заключающій свыше 500 стр. текста. Въ переводѣ участвуетъ нѣсколько молодыхъ московскихъ философовъ. Общая редакція находится въ рукахъ кн. Е. Н. Трубецкого. Второй томъ «Избранныхъ сочиненій» Фихте тоже готовится. Въ немъ, между прочимъ, будетъ напечатано замѣчательное «Наукоученіе отъ 1804 года», явственнѣе и подлиннѣе всего другого раскрывающее сущность фихтевской философіи.

— Московское книгоиздательство «Польза» Антика и К^о предполагаетъ выпустить въ память столѣтія со дня смерти І. Г. Фихте небольшую монографію, кратко излагающую свѣдѣнія о жизни и ученіи великаго мыслителя. Составить ее поручено Б. В. Яковенко.

— Молодое московское издательство «Творчество» выпускаетъ въ связи съ исполняющимся столѣтіемъ со дня смерти І. Г. Фихте переводъ его знаменитыхъ «Рѣчей къ нѣмецкой націи», редактируемый Б. В. Яковенко.

— Московское книгоиздательство «Современныя Проблемы» Столяра и К^о готовитъ выпустить въ свѣтъ обстоятельное изслѣдованіе Г. Э. Ланца о «Теоретической философіи І. Г. Фихте», которое послужитъ несомнѣнно прекраснымъ памятникомъ для дѣла, сдѣланнаго великимъ философомъ, и своимъ появленіемъ лучше всего прочаго отмѣтитъ столѣтіе со дня кончины.

— Въ 1913 году началъ выходить въ Москвѣ журналъ Московскаго Юридическаго Общества, «Юридическій Вѣстникъ». Ближайшее участіе въ редакціи новаго органа принимаютъ: А. С. Алексѣевъ, М. М. Винаверъ, А. Э. Вормсъ, Н. В. Давыдовъ, Н. М. Ждановъ, И. А. Кистяковскій, М. М. Ковалевскій, А. А. Мануиловъ, В. Д. Набоковъ, П. И. Новгородцевъ, Н. Н. Полянский и М. П. Чубинскій. Общимъ редакторомъ журнала является Б. А. Кистяковскій. Какъ имя этого послѣдняго, такъ и вышеприведенныя имена ближайшихъ участниковъ редакціи лучше всего могутъ рекомендовать журналъ и гарантировать высокую научность и подлинную значительность его содержа-

нія. Журналъ появляется 4 книжками въ годъ (2 въ весенній семестръ, 2— въ осенній семестръ). Въ ближайшемъ №, продолжая обзоръ русскихъ журналовъ за 1912-13 годы, Логосъ дастъ обстоятельный отчетъ о всѣхъ высокоинтересныхъ статьяхъ философскаго содержанія, помѣщенныхъ въ «Юридическомъ Вѣстникѣ» за первый—1913 годъ.

НОВОЕ ИЗДАНИЕ Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ

ВИЛЬГЕЛЬМЪ ВУНДТЪ
Профессоръ Лейпцигскаго университета

ФАНТАЗИЯ
КАКЪ ОСНОВА ИСКУССТВА

Переводъ Л. А. ЗАНДЕРА

Подъ редакціей Проф. А. П. НЕЧАЕВА

146 стр.

Цѣна 90 коп.

СВОБОДНОЕ ЗНАНИЕ

Собрание общедоступных очерков, статей и лекций русских ученых, под редакцией проф. Э. Д. Гримиа, проф. Н. А. Котляревскаго, прив.-доц. В. Н. Сперанскаго и проф. В. М. Шимкевича.

Название издания «СВОБОДНОЕ ЗНАНИЕ» ясно определяет его характер, значение, цѣли, и въ этомъ названіи намѣчено его программа.

Предпринимал настоящее собрание, мы имѣемъ въ виду послышно удовлетворить запросъ на научныя вѣдѣнія со стороны русскаго общества—изданиемъ ряда самостоятельныхъ книжекъ, касающихся вопросовъ, непосредственно интересующихъ всѣхъ и каждаго по разнымъ отраслямъ аніаіа, въ обработкѣ известныхъ, преимущественно русскихъ ученыхъ и лекторовъ. Строгая научность при доступномъ изложеніи, небольшой объемъ при возможно широкой, всесторонней обработкѣ предмета—таковы отличительныя черты, которыя мы намѣрены придать означенному изданію.

Редакторы и издатели.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ:

- Будущее челоѵчества съ точки зрѣнія натуралиста.** В. М. Шимкевича, проф. Спб. ун-та. Съ 11 рисунками. Ц. 30 коп.
- Кровь,** изъ чего она состоитъ и для чего она нужна животному организму. А. С. Догеля, проф. Спб. университета. Съ 13 рисунками. Ц. 25 коп.
- Исторія литературы,** какъ наука. В. В. Сиповскаго, прив.-доц. Спб. университета. Изд. 2-е. Ц. 30 коп.
- Разновѣщана,** какъ соціологическое и психологическое явленіе народной жизни Н. Н. Оирсова, проф. Казанскаго университета. Съ 9 портр. Ц. 30 коп.
- Что такое инстинктъ и почему даже у многихъ зоологовъ о немъ существуетъ весьма смутное предствленіе?** Владиміра Вагнера, д-ра зоологін. Съ 15 рис. Ц. 30 коп.
- Понты и убудки.** В. М. Шимкевича, проф. Спб. ун-та. Ц. 30 коп.
- Строеніе и жизнь мелкихъ частицъ (клетокъ) тѣла челоѵка и животныхъ.** А. С. Догеля, проф. Спб. университет. Съ 17 рис. Ц. 30 коп.
- Паденіе абсолютизма въ Западной Европѣ.** Историческіе очерки Е. В. Тарле. Часть первая. Ц. 1 р. 50 к.
- Моральная личность женщины при современномъ общественномъ строѣ.** Проф. Каз. университет. В. Будде. Ц. 30 к.
- Почему не говорятъ животные? Къ вопросу о происхожденіи языка.** Проф. А. Л. Погодина. Ц. 60 к.
- Отецъ и дѣти.** Зоологическій очеркъ В. М. Шимкевича, проф. Спб. у-та. Съ 16 рис. 40 стр. Ц. 30 коп.
- Пугачевщина.** Опытъ соціолого-психологической характеристики, Н. Н. Оирсова, проф. Казанск. ун-та. Съ рис. 186 стр. Ц. 1 р.
- Психологія краснорѣчія.** Д-ра мед. В. Ларионова, прив.-доц. ун-та Св. Владиміра. Съ рис. Ц. 30 к.
- Духовная полиція въ Россіи.** М. А. Рейснера, прив.-доц. Спб. ун-та. 107 стр. Ц. 75 к.
- Политическія воззрѣнія Ипполита Тана.** Э. Д. Гримиа, проф. Спб. ун-та. 86 стр. Ц. 60 к.
- Органы защиты организма отъ самоотравленія.** А. С. Догеля, проф. Спб. ун-та. Съ 12 рис. 47 стр. Ц. 40 к.
- Удовства и происхожденіе видовъ.** В. М. Шимкевича, проф. Спб. ун-та. Съ 47 рис. 108 стр. Ц. 75 к.
- Императоръ Александръ I и его душевная драма.** Историко-психологическій этюдъ Н. Н. Оирсова, ординарн. проф. Казанск. ун-та. Ц. 35 к.
- Какъ освобождаются животныя изъ-подъ власти среды.** В. И. Граціанова, ассистента Зоологич. музея Импер. Москов. ун-та. Съ рисунками. Ц. 35 к.
- О нравѣ не существованіе.** Соціально-философскіе этюды П. И. Новгородцева, проф. Москов. ун-та. и А. А. Покровскаго, проф. Спб. ун-та. Ц. 45 к.
- Раздѣленность и органы чувствъ у растений.** В. Арциховскаго, проф. Политехнич. вѣск. въ Новочеркасскѣ. Съ 37 рис. Ц. 60 к.

ИЗДАНІЯ Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ

С-ПЕТЕРБУРГЪ. МОСКВА.