ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ
и
ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛь,
основанный проф. Н. Я. Громовым и А. А. Абрикосовым.
ГОДЪ XXIV.

Подъ редакцией Л. М. Лопатина.

IV Книга (119).

СЕНТЯБРЬ — ОКТЯБРЬ. — 1913 г.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Содержание.</th>
<th>Стр.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Объ общественномъ идеалѣ. (Продолжение.) П. Новгородцева.</td>
<td>279</td>
</tr>
<tr>
<td>Философія конца. С. Котляревскаго.</td>
<td>313</td>
</tr>
<tr>
<td>Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой. Л. Лопатина.</td>
<td>339</td>
</tr>
<tr>
<td>Ученіе Риккerta о сущности философіи. Б. Яковенко.</td>
<td>427</td>
</tr>
<tr>
<td>Такъ называемый «формализмъ» въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія. Л. Габриловича.</td>
<td>471</td>
</tr>
<tr>
<td>Антоніо Розмини. В. Эрна.</td>
<td>514</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Критика и библиографія.
1. Библиографическій листокъ.
Объявленія.
ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДЫЙСТВИИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ
и
ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,
основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.
ГОДЪ XXIV.

Подъ редакцией Л. М. Лопатина.

IV Книга (119).

СЕНТЯБРЬ — ОКТЯБРЬ — 1913 г.

МОСква.
Типо-литография Товарищества И. И. Кушнеревъ и К°.
Неменовская ул., соб. домъ.
1913 г.
СОДЕРЖАНИЕ.

Объ общественномъ идеалѣ. (Продолженіе.) П. Новгородцева. 
Философія конца. С. Котляревскаго. 
Вл. С. Соловьева и князь Е. Н. Трубецкой. Л. Лопатина.

Ученіе Риккerta о сущности философіи. Б. Яковенко. 
Такъ называемый «формализмъ» въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія. Л. Габриловича. 
Антоніо Розминьи. В. Эрна.

Критика и библиографія.
1. Библиографическій листокъ.
Обьявлениіе.
Объ общественномъ идеалѣ.

V. Общественный идеалъ и задачи личности.

Общественный прогрессъ и личное совершенствование. Два крайнихъ решения вопроса: абсолютный коллективизмъ и абсолютный индивидуализмъ.—Анализъ основъ абсолютнаго коллективизма. Религія общественности въ ученияхъ Фейербаха, Маркса, Кьятта. Отсутствие философскаго базиса и внутрення противорѣчія въ абсолютномъ коллективизме.—Анализъ основъ абсолютнаго индивидуализма. Сверхчеловѣческій аристократизмъ Ничье, какъ наиболее яркое выраженіе этой системы воззрѣній. Отриканіе религіозной потребности и общественного идеала. Безвыходность абсолютнаго индивидуализма; переходъ его въ абсолютный индифферентизмъ. Положительная сторона ничеансаго индивидуализма; связь его съ современнымъ моральнымъ кризисомъ.—Необходимость синтеза индивидуализма и коллективизма. Потребность вышаго единства.

1.

Мы опредѣлили содержаніе общественного идеала въ зависимости отъ принціпа личности. Исходя изъ этого принціпа, мы установили руководящую норму общественного прогресса. Такого рода построение уже включаетъ въ себѣ мысль о томъ, что общественный прогрессъ связанъ съ развитіемъ личности, а слѣдовательно и вытекаетъ изъ ея задачъ. Однако эта мысль, высказанная въ столь общей формѣ, тотчас же вызываетъ необходимость болѣе подробнаго разясненій, и сама превращается въ сложную проблему.

Положимъ, согласно предшествующему анализу, что общественный прогрессъ вытекаетъ изъ задачъ личности.

1) См. Вопросы фил. и псих., кн. 115.
Вопросы философіи, кн. 119.
Но представляет ли он для нея безусловную нравственную потребность? Не является ли он только одной из возможностей, которой человек может и пренебречь, приняв на себя более высокий подвиг личного совершенствования? Или наоборот общественный прогресс должен считаться высшим призванием личности, исчерпывающим делом её жизни? Представляют ли собою прогрессивные общественные формы нравственную необходимость для личности, коренным образом связанную с её внутренним душевным миром? Если же это не более, как подробности внешней обстановки и внешнего удобства, которая, с точки зрения личного совершенствования, не имеют существенного значения? Таковы вопросы, которые неизбежно возникают при постановке указанной нами проблемы. Едва ли нужно разъяснять, что для общественной философии они являются не только в высшей степени важными, но центральными и основными.

История философской мысли свидетельствует, что эти вопросы получали самая различная ревалирование. Но среди величайшего разнообразия этих ревалений с особенной резкостью выступают два крайних и противоположных направлений, которые можно обозначить названиями абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма. Если первое из этих направлений утверждает, что весь смысл личной жизни исчерпывается общественностью, второе, напротив, говорит, что смысл личной жизни совершенно от общественности не зависит. Личность вся и до конца, во всей полноте своих потребностей и задач растворяется в общественной стихии,—думают крайне коллективисты,—в обществе и через общество спасается она от своей слабости и ограниченности, в нём она имееет и исходное начало, и завершающий предел своих стремлений. Личность довлеет собой,—полагают крайне индивидуалисты,—общество ей не помощь и не опора, а помеха и граница, только в самой себе может она найти спасение и выход из сознания своего несовершенства. Очевидная
односторонность этих исключающих друг друга воззрений сама собою требует примиряющей точки зрения, и одно противопоставление их наводит на мысль, что истины следуют искать не в этих крайностях, а в некотором высшем объединяющем взгляд. Но прежде всего указать возможный характер такого объединения, следует ближе выяснить сущность абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма.

Высокая оценка общественной жизни встречается у мыслителей самых различных направлений, и у многих из них она достигает твердого убеждения, что возможно осуществить такой общественный союз, который имел бы абсолютное божественное значение, и под сенью которого отдельные лица находят путь к блаженству, к всеполному удовлетворению своей души. Платон, Августин, Гегель каждый по своему мечтали о таких абсолютных божественных союзах. Платон даже и выражался о совершенному общение, таким образом, что в нем проявляют "боги и дети богов", Августин считать церковь, ведущую человечка к спасению, царством Божиим на земле, а Гегель называл государство, осуществляющее нравственную идею, земным богом. Однако, не у этих филосоfov надо видеть послдовательное выражение абсолютного коллективизма, и Платон, и Августин, и Гегель, и вс, кто слéдует за ними или стоит близко к ним, признают над обществом высшее моровое начало добра, к которому совершеннное общение возводит человéчка. Совершенное общение является тут лишь отражением божественного плана; не своей силой, а силой высшую, силой божественной держится оно и спасает человéчка. Для того, чтобы иметь перед собою абсолютный коллективизм в его чистом и подлинном выражении, надо перейти к таким мыслителям, как Фейербах, Маркс, Конть, у которых обществом само становится богом и само по себе своим внутренним совершенством спасает личность. Внë этого я выше этого человéчку нечего
искать. Ему даже вредно искать чего-либо высшего, ибо кромь отвлекающих и манящих миражей онъ ничего не найдет. Общество для человѣка не путь къ чему-то высшему, оно само есть это высшее, въ немъ весь смыслъ человѣческой жизни; это—альфа и омега всѣхъ помысловъ, стремлений и упований личности. Говоря собственными словами одного изъ этихъ мыслителей, общество есть „богъ для человѣка“. Какъ очень характерно выражается Фейербахъ, которому принадлежать эти слова, „существо человѣка содержитъ только въ общении, въ единствѣ человѣка съ человѣкомъ. Одинчество есть конечность и ограниченностъ, общественность есть свобода и безконечность. Человѣкъ самъ по себѣ (fur sich) есть только человѣкъ (въ обычномъ смыслѣ слова); человѣкъ съ человѣкомъ, единство я и ты, есть богъ“ 1). Изъ другихъ разсуждений Фейербаха мы ближе узнаемъ, въ какомъ смыслѣ единство людей, высшимъ выражениемъ котораго онъ считаетъ государство, является для человѣка божественнымъ. „Государство есть совокупность всѣхъ реальностей, государство есть провидѣніе для человѣка. Въ государствахъ одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого; чего я не могу, не знаю, можетъ другой. Я не одинъ, отдаленный случайностямъ естественной силы; другіе существующіе для меня, я окруженъ всеобщимъ существомъ, являюсь членомъ цѣлаго. Истинное государство есть неограниченный, безконечный, истинный, совершенный, божественный человѣкъ. Лишь государство есть человѣкъ, самъ себѣ опредѣляющій, къ самому себѣ относящійся, абсолютный человѣкъ“ 2).

У Фейербаха болѣе, чѣмъ у кого-либо другого изъ сродныхъ ему писателей, не только въ образѣ мысли, но и въ самой терминологіи сказывается связь съ религіозными по-

нятіями, и потому на его примѣръ съ особенной яркостью обнаруживается тотъ основной мотивъ, который приводить къ обогащению общественности. Отвергнуть религіозный представления не значитъ еще искоренить въ себѣ и религіозную потребность; а эта потребность прежде всего заключается въ томъ, чтобы освободиться отъ со- знанія слабости и ограниченности личныхъ силъ, отъ чув- ства собственной недостаточности и неудовлетворенности, отъ внутреннихъ противорѣчій и разлада. Поставленный въ зависимости отъ внѣшняго мира, отъ его непреклонныхъ законовъ, повергаемый въ ужасъ и отчаяніе факта смер- ти и страданія, человѣкъ ищетъ восполненія своихъ личныхъ недостаточныхъ силъ. Эта потребность неискоренима, ибо она вытекаетъ изъ всей природы человѣка, какъ существо мыслящаго и чувствующаго, способнаго представить себѣ всю необъятность пространства, всю безконечность времени, среди которыхъ его жизнь теряется, какъ краткій мигъ. Религія отвѣчаетъ на эту потребность указаниемъ связи человѣка съ Богомъ, съ абсолютнымъ началомъ добр- ра. Когда же это начало отвергается, инстинктивное стрем- леніе влечетъ къ тому, чтобы замѣнить его какой-либо иной абсолютной цѣнностью; такъ приходятъ и къ при- знанію божественного и абсолютнаго значения обществен- ности. Для тѣхъ, кто ищетъ философской законченности возрѣзкій, здѣсь прежде всего открываются два исхода: или отвергнуть самую потребность религіознаго восполненія личности и занять гордую позу абсолютнаго индивидуа- лизма, или же признать эту потребность и за неимѣніемъ другого высшаго начала искать восполненія въ той близ- кой къ намъ общественной средѣ, которая насъ воспиты- ваетъ и охраняетъ, которая служить для насъ и источни- комъ добрыхъ чувствъ, и предметомъ высокаго воздуше- вленія. И нѣть ничего удивительнаго, что въ мысли, какъ и въ жизни, общественнымъ чувствамъ и общественному служенію придается нерѣдко такое исключительное значе- ніе. Въ своей связи съ обществомъ, въ зависимости отъ
него и въ преданности ему человѣкъ видить свою естественную опору; туть наглядно обнаруживается то, о чемъ говорить Фейербахъ: „одинъ замѣнять другого, одинъ восполнять другого; чего я не могу, не знаю, можетъ другой; я не одинъ, отданый случайностямъ естественной силы; другое существуютъ для меня“. Какъ ясная и близкая намъ часть миропорядка, общественная стихія объемляетъ и окружаетъ насъ, поддерживаеъ и утѣшаетъ, и не естественно ли сказать: вотъ то, чего мы ищемъ и для чего живемъ.

Естественность такого заключенія еще болѣе подкрѣпляется темъ обстоятельствомъ, хорошо известнымъ и изъ обычныхъ наблюдений, и изъ исторіи общественныхъ движеній и въ недавнее время очень тонко разобраннымъ въ одномъ изъ этюдовъ Зиммеля 1), что въ соціально-психологическихъ переживаніяхъ нерѣдко проявляется религіозный паѳосъ, что и въ отношеніяхъ людей другъ къ другу обнаруживаются религіозные чувства и стимулы. „Отношеніе исполненнаго почтеніемъ ребенка къ своимъ родителямъ, проникнутаго энтузиазмомъ патріота къ своему отечеству, или восторженного космополита къ человѣчеству; отношеніе рабочаго къ своему пробиваемомуся впередъ классу, или гордаго своей знатностью феодаля къ своему сословію; отношеніе подчиненнаго къ своему господину, властному вліянію котораго онъ покоряется, или храбраго солдата къ своей арміи, всѣ эти отношенія со столь безконечно разнообразнымъ содержаніемъ могутъ, однако, съ точки зрѣнія ихъ психическаго выраженія, имѣть общий тонъ, который можно обозначить, какъ религіозный. Всѣ они содержать въ себѣ своеобразную смѣсь самоотверженной преданности и жажды личнаго счастья, смиренія и приподнятости, чувственной непосредственности и внѣчувственной абстракціи... При этомъ здѣсь возникаетъ определенная степень напряженности чувства, специфическая искренность и проч..."

1) Simmel, Die Religion. Frankfurt am Main. 1906. S. 22.
ность внутреннего отношения, перемещение субъекта в область высшего порядка, который в то же время ощущается им, как ннчто внутреннее и личное 1). Как справедливо замечает Зиммель, эти элементы чувства мы и называем религиозными. С точки зрения чисто психологической тут есть известное сходство порождаваний, которое проявляется не только в элементах, из которых эти переживания слагаются, но и в результатах, которые они оставляют в человеческой душе. Чувство уврренности и твердости, спокойствие за себя и за свое будущее, освобождение от гнета внешних обстоятельств и сил, вот что имеет человечку религиозное сознание, и эти психологические результаты, хотя и в разной степени напряженности, переживаются и на почве религиозной вбры, и на основе социальной солидарности. Связь с близкими, с другими и особенно связь с сильными общественными группами и союзами, с величием и славой занимающими свое место в истории, в моральном сознании личности имеет такое огромное значение, что ее принимают иногда за естественную заменную религии.

В высшей степени любопытно видеть, как именно этот ход мысли приводит Фейербаха к абсолютному коллективизму. Он не только не отрицает религиозной потребности, но ясно и открыто требует, чтобы она была удовлетворена: „философия должна принять на себя способом ее свойственным то, что составляет сущность религии, т.е преобладания, которая имеет последняя пред философией“ 2). — „Если практически человечек стал теперь на место христианина, то и теоретически человеческая сущность должна стать на место божественной. Словом, мы должны то, чм мы хотим стать, выразить в одном высшем принципе, в одном высшем слове: лишь таким образом осваиваем мы нашу жизнь, обосновываем нашу тенденцию. Лишь таким образом освобождаемся мы

отъ противорѣчія, которое отправляетъ въ настоящее время наше внутреннее существо: отъ противорѣчія между на-щей жизнью и мышленіемъ и кореннымъ образомъ противорѣчащей имъ религіей. Ибо мы должны снова сдѣлаться религіозными,—политика должна сдѣлаться нашей религіей,—но это возможно въ томъ лишь случаѣ, если мы и въ нашемъ мировоззрѣніи будемъ имѣть въ качествѣ самомо-высшаго то, что обращаетъ для насъ политику въ религію" 1).

Поставить человѣческую сущность на мѣсто божественной, сдѣлать изъ политики религію—вѣдь это и значить превратить общественную проблему въ религіозную и понять задачу общественного устройства также и какъ за-дачу спасенія людей отъ ихъ слабости и ограниченности, отъ тягостныхъ внутреннихъ противорѣчій. Достигнуть единства съ собою, достигнуть высшей гармоніи духовнаго совершенства здѣсь полагается возможнымъ путемъ всѣч-лаго и благодатнаго слиянія личной жизни съ обществен-ной. Трансцендентныхъ и потустороннихъ стремлений человѣка здѣсь отвергаются, какъ отвергается также и всякое самобытное проявление личности, въ глубинѣ своего духа и независимо отъ общественныхъ связей отыскивающей путь къ идеалу.

Развивая точку зрѣнія Фейербаха, Марксъ съ суровой послѣдовательностью требовалъ отъ человѣка, чтобы онъ сталъ действительно родовымъ существомъ, чтобы онъ не отдѣлялъ себя отъ общества, чтобы онъ всѣчѣло воспри-нялъ въ себѣ абстрактнаго государственного гражданина 2). Начало общественности подчеркивается у него еще ярче и рѣшительнѣе, чѣмъ у Фейербаха, и съ этой стороны Марксъ находитъ доктрину своего учителя слишкомъ от-влеченнной и незаконченной 3). „Сущность религіи—замѣ-

1) Ibid. S. 219.
3) См. тезисы Маркса о Фейербахѣ, относящіеся къ 1845 г. и опублико-ванные Энгельсомъ въ приложении къ его брошюрѣ L. Feuerbach und der
чает Маркс—Фейербахъ объясняет сущностью человѣка. Но сущность человѣка—это вовсе не абстрактъ, свойствен-ный отдѣльному лицу. Въ своей дѣйствительности это есть совокупность всѣх общественных отношений". Отвлекаясь отъ хода историческаго развитія, Фейербахъ разсматриваетъ "религіозное чувство, какъ нѣчто совершенно отдѣльное и ничтъмъ не связанное", а человѣческую сущность беретъ какъ родъ", т. е. какъ внутреннюю нѣмую общность, устанавливающую лишь естественную связь между многими индивидами". Въ противоположность этому, Марксъ утверждаетъ, что человѣка надо разсматривать въ его принадлежности къ опредѣленной формѣ общества. Въ историческихъ условіяхъ общественной жизни онъ находитъ исчерпывающее объясненіе какъ религіознаго чувства, такъ и всего человѣческаго существа. Общественная жизнь, представляющаяся ему какъ жизнь практическая по существу, получаетъ, такимъ образомъ, безусловное значеніе: все сводится къ ней и все изъ нея объясняется. "Все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находить рациональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики". Религія абсолютнаго коллективизма доводится у Маркса до своихъ крайнихъ послѣдствій: практика общественной жизни провозглашается туть естественнымъ выходомъ изъ всѣхъ человѣческихъ сомнѣній и стремленій 1). Такъ же отождествленіе общественной

1) Въ интересномъ очеркѣ "Картъ Маркса какъ религіозный типъ" (въ сборнику "Два града. М. 1911") С. Н. Булгаковъ, очевидно введенный въ заблужденіе внѣшней формой выраженій Маркса, полагаетъ, что "онъ беретъ только одну сторону ученія Фейербаха—критическую, и остѣ его критики обрываетъ противъ всей религіи, вѣроятно, не дѣлая въ этомъ отношеніи исключенія и для религіи своего учителя. Онъ стремится къ полному и окончательному упраздненію религіи, къ чистому атеизму, при которомъ не свѣтить уже никакое солнце ни на небѣ, ни на землѣ" (стр. 89). На самомъ дѣлѣ, отрицая религію въ принципѣ и на словахъ, Марксъ однако всѣчно усвоилъ ту религію общественности, которую проповѣдывалъ Фейербахъ, правила "безъ пасторскаго благочестія и внутренней проникновенности" своего
проблемы съ религиозной мы находимъ у Конта. И онъ, отвергая историческую религию, ставилъ на мѣсто ея религию человѣчества, утверждая, что человѣчество есть высшая сила, отъ которой зависятъ всѣ наши мысли, чувства и дѣйствія, и что идея человѣчества должна безповоротно устранить идею Бога 1).

На этой именно почвѣ абсолютнаго коллективизма получила самый пышный расцвѣтъ идея земного райа. Если въ извѣстная эпохѣ она находилась себѣ мѣсто и въ идеалистическихъ системахъ, признававшихъ трансцендентная цѣнности и начала, то въ нихъ она была не болѣе какъ частью болѣе широкихъ метафизическихъ построений. Въ абсолютномъ коллективизмѣ, для котораго нѣть ничего выше человѣческаго общества, его земнымъ благодатнымъ преображеніемъ кончаются всѣ замыслы и дерзанія духа. Такое преображеніе, такой „прывокъ въ царство свободы“ являются туть не только желаннымъ эпилогомъ исторіи, но и ея единственнымъ оправданіемъ, въ котораго все предшествующее развитіе теряетъ свой смыслъ.

Замѣна религиознааго начало общественнымъ представляется психологически понятной и при извѣстномъ направленіи мысли является логически неизбѣжной; но можетъ ли она быть оправдана при свѣтѣ болѣе широкихъ философскихъ перспективъ? На это мы должны отвѣтить самымъ рѣшительнымъ отрицаніемъ.

Въ жизненной борьбѣ, въ напряженной дѣятельности люди не спрашиваютъ себя о философскихъ основаніяхъ: въ стихийномъ разгарѣ силъ и страстей, въ непосредствъ... учителя, но еще съ большей вѣрой въ безусловное значеніе общественнаго начал. Употребляя собственное выраженіе Маркса, онъ хотѣлъ, чтобы человѣкъ вращался около себя, какъ около собственного своего солнца. Въ другой статьѣ того же сборника (Два Града Т. I. стр. 41) С. Н. Булгаковъ опредѣляетъ позицію марксизма, какъ „антропотеніи“, противополагая его болѣе радикальному атеизму Ниче и Штирнера; этотъ взглядъ болѣе соответствуетъ дѣйствительности.

1) О религіи Конта см. брошюру Б. Коженникова: „Религія человѣкобожія у Фейербаха и Конта“. Сергіевъ посадъ 1913.
ном увлечений делом и шумом жизни не чувствуют потребности ставить проблемы о смысле и конце человеческих начинаний. Но философская мысль должна поставить эти проблемы, и в ее критическом освещении то, что представляется нередко великим, единственным и священным, само еще должно быть оправдано перед высшим разумом и свестом.

И в самом деле, если общество признают началом, преодолевающим естественную ограниченность человеческой природы, как могут доказать, что общество действительно иметь такую безусловную силу. Речь идет здесь, конечно, не о тех естественных преимуществах общения, о которых издавна говорят в философии права: что человеческое есть существо общительное и не может жить без общения с другими, это положение безспорное. Но есть ли общество то, чье признают его абсолютный коллективизм: начало и конец, альфа и омега человеческой жизни? Может ли оно этим быть? Гдь найдем мы в нем ту абсолютную силу, ту высшую благодать, которая совершает великое чудо: изъ отдольных лиц, ограниченных и слабых, слагается великое единство, безграничное и всемогущее? Увы! Какъ сугубо правъ былъ нашъ русский мыслитель, когда говорил: „то, что позитивизмъ называет человечествомъ,—есть повтореніе на неопределенномъ пространствѣ и времени и неопределенное количество разъ самыхъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имьеть наша жизнь смыслъ, цѣну и задачу, ее имьеть и человечество; но если жизнь каждаго человѣка, отдольно взятой, является безмыслицей, абсолютной случайностью, то такъ же безмысленны и судьбы человечества. Не вроя ва абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганная дѣти, прячемся другъ за друга; логическую абстракцію хотимъ выдать за высшее существо, впадая, такимъ образомъ, въ логическій фетишизмъ, который не лучше простого идолопоклонства, ибо
они разумеют свою истинную сущность 1). Ничем нынешним, как и именно этими предположениями следует объяснить энергических заявления Фейербаха и Маркса, что личность должна слиться с обществом, и что только таким образом она получит истинную свободу. Но в этих представлениях забыта та сторона личности, которая обнаруживается не в общественном её проявлении, а в её индивидуальном стремлении, в глубине её собственного сознания, в её моральных и религиозных потребностях.

Личность безспорно находит свое счастье и в служении обществу; но это не может заглушить в ней более глубокого стремления — слышать голосу своей совести, зову своей души, если даже и приходится для этого уйти от близких и окружающих на высоту собственного идеала. Какое общество, хотя бы и самое совершенное, заменить человеку величайшее духовное благо — быть самим собою? И перед этим неутолимым индивидуалистическим стремлением абсолютный коллективизм блекнет и замирает, как блекнет он и перед неустранимой силой философских сомнений.

Но более того: в самой позиции его, как доктрины, отрицающей религию и в то же время отвечающей на религиозную потребность, заключается роковое внутреннее противоречие. Что могут сказать коллективисты на возражение, что в отрицании надо идти до конца, что, отвергнув святые неба, слышат отвергнуть и святые земли? Зачем вообще создавать святини, зачем ставить над собою что-либо высшее, безконечное, хотя бы и в образе человечества? В своё время возражение этого рода было сдлано Фейербаху Штирнером, и неудивительно, если в полемик с Штирнером знаменитый ревнитель культа человечества обнаружил полную растерянность: отвetchать ему было нечего. За абсолютным коллективизмом,
как его прямое порождение и какое самое решительное его опровержение, следует абсолютный индивидуализм.

И действительно, если признать, что человеческую религию не нужно, то не представляется ли более послевдовательным вмести съ старыми святынями отвергнуть и самую потребность в них? Слишком ясной, слишком прозрачной оказывается в коллективизма подмёна одних впрорваный другими, и если кто вообще не хочет върить, отчего он будет снясходительнье к новой вере, что в старой. Так абсолютный коллективизм с неизбежностью порождает абсолютный индивидуализм. Естественность этого перехода можно проследить не только логически, но также и исторически: несомненно, что индивидуализм Штирнера наибольшее обострение получил в полемике с коллективизмом Фейербаха, равно как позднее импортализм Ниче вмьет свой самый розкий очерстания в полемике съ ходячей моралью вручающаго демократизма.

Для характеристики абсолютного индивидуализма будет правильнее остановиться на учении Ниче. Если надо взять такую доктрину, которая съ особенной яркостью обнаруживаете не только отрицательную, но и положительную стороны крайнего индивидуализма, то, конечно, следует обратиться к знаменитой морали сверхчеловека. Борьба за индивидуализм и за полную свободу личности может принимать весьма разнообразной формы, и здьесь прежде всего вспоминаются многочисленные теории анархизма. Но не этим теориям принадлежит последнее слово в развитии индивидуалистического начала. Аналархизм не есть принципиальное отрицание общества, это только отрицание власти и принуждения. У анархизма есть свой общественный идеал, свое представление о совершенном и свободном обществе, в котором человек становится добрым и совершенным существом. В этом смысле Штирнер, как один из теоретиков анархизма, не доходит до конца, у него есть демократическая тенденция.
есть представление объ идейном «союзе эгоистов». Для того, чтобы дойти до абстрактного индивидуализма в его наиболее законченной форму, надо взять именно Ничше, надо взять систему сверхчеловеческого аристократизма, в котором самая идея общения отрицается: мст. она занимает представление о самодовольством и всеобладаем сверхчеловечком, которому ничего не нужно, потому что он все имее ть в себе. Не только общественная проблема здесь отрицается, но отрицается и проблема религиозная, проблема связи человечка с миром и Богом, и это второе отрицание усугубляется и подчеркивается то первое: личность тут ничего вне себя не ищет, поэтому нть для нея необходимост искать и совершеннаго общества. Но именно это сплошное отрицание всих связей и норм, стоящих над личностью, тьм яснее подчеркивается вру Ничше в личности. Вс святые отвергаются, но личность остается во всеоружии своих индивидуалистичных стремлений. Его индивидуализм есть несомненно творческий и врующий, тогда как индивидуализм Штюрмера прежде всего разрушительный и нигилистический 1). В этом смысле возможно говорить о положительной сторон фичеанства, и в этом смысле учение Ничше является безспорно самым интересным построением абсолютного индивидуализма.

2.

Личность, которая довольствует себе и не нуждается ни в чем вне ея, не нуждается также и в том, чтобы

искать для себя выхода и спасения от угрожающей власти страданий, от неизвестности будущего, от ужаса смерти. Если религиозная потребность проистекает из чувства недостаточности личных сил пред необъятностью вселенной и неисповедимостью ея путей, то личность, убежденная в себѣ и в своей мощи, прежде всего должна отвергнуть мысль о своей недостаточности. И Ничто дѣлять это. Не факты зла, страданій и смерти онъ отрицает, не роковую силу мірового хаоса: онъ отрицает мысль о томъ, чтобы личность должна была перед этимъ склоняться, онъ требуетъ отъ нея силы преодолѣть все это. Въ соответствии съ этимъ онъ хочетъ передѣлать нравственную природу человѣка, преобразить человѣческую душу, воспитать въ ней искусство жить среди страданій и борьбы, привить ей то, что онъ называетъ трагическимъ настроениемъ. Человѣкъ долженъ полюбить безбрачность океана, тоску и сладость неустанныхъ исканій; онъ долженъ преодолѣть въ себѣ страхъ безконечности и боли страданій, привыкнуть къ фатуму, полюбить роковое и загадочное стеченіе событий, полюбить самое неустройство мирап, отсутствие въ немъ смысла и порядка. То самое, что требовать и тяготить людей, что заставляетъ болезненно сжиматься ихъ сердце, что кажется имъ великимъ бременемъ и безвыходнымъ несчастьемъ, по мысли Ничто должно только радовать настоящаго человѣка. Не надо требовать отъ жизни никакого смысла, ее можно принять такою, какъ она есть. Ничто высшиваетъ „учителей цѣли жизни“, проповѣдующихъ вѣру въ жизнь. Онъ хочетъ освободить все вещи отъ рабства цѣлямъ, благословить міръ со всѣми его безднами, сказать всему миру свое безграничное: да будетъ, аминъ! Онъ хочетъ принять міровой процессъ со всей безвыходностью его вѣчнаго круговорота, вѣчнаго повторенія въ большомъ и въ маломъ 1).

1) Die fröhliche Wissenschaft. §§ 124, 276, 1.—Also sprach Zarathustra. Vor Sonnen-Aufgang; ibid. Die sieben Siegel (oder das Ja-und Amen-Lied); ibid. Der Genesende.

Вопросы философіи, кн. 119.
Так Ницше стремится в самом корне истинных из человеческого сознания религиозной потребности, так до- водит он индивидуализм до его высшего абсолютного предела. Как перенести страдания мира? Как устоять среди круговорота вещей и роковых ударов судьбы? Эти вопросы, вечно тревожившие человеческую мысль, занимают и Ницше, но он хочет ответить на них так, чтобы отнять у них всю горечь и острую вопрошания. Проповедники и пророки, философы и моралисты в ответ на эти мучительные сомнения издавна указывали на необхо- димость признать высшую правду, высший идеальный мир, божественный разум, который скрывается за покровом явлений, за суетой событий и служит высшей опорой человеческих надежд. Признать этот идеальный мир, этот свет, который „во тьме святит“, значит найти и утешение в несчастьях, и путеводную звезду в жизни, и выход из тягостных, трагических противоречий мира. Ницше не только не ищет этого выхода, он его созна- тельно устраняет, он хочет найти опору в самом человечк, в могущественном сознании личности. Все высшее идеальное, над миром стоящее, он объявляет нере- альным, несуществующим, самого человека признает он стать над миром, как някоторое высшее существо, во всерождении гордаго и непреодолимого трагического само- сознания. По учению Ницше, в тьме в мире никакой высшей воли, перед которой человеческая воля должна была бы склоняться; человеческ остаются у него сам да собою, с своей собственной волей, как с единственно своим законом. И силой своей воли человеческ должен так по- ставить себя в этом мире, чтобы все было прекрасно для него так, как оно есть, чтобы больше этого ему ничего не было нужно.

Нельзя не сказать, что это был самый последователь- ный индивидуализм, а вместе с тьм и самый последо- вательный атеизм, какой только можно себе представить; тут не только отрицается смысл жизни, но отвергается
и самая необходимость для человечка того, чтобы в мир был смысл. Если самое общее содержание религиозного сознания заключается в признании разума вещей и смысла мира, то Ничто отрицает религиозное сознание в самой его основе, в самой главной его проблеме. И оно очень хорошо чувствует всю глубину того опустошения, которое производит в человеческой душе. Не только от безграничного свободомыслия, а тоской горделивого самосознания, которое не страшится и самой горькой, самой неправдоподобной истины, проникнуть дерзновенный радикализм его отрицания. "Что сдѣлали мы, когда развяжали эту землю от ея солнца? Куда движется она теперь? Куда движемся мы? Не удаляться ли мы от всякаго солнца? Не летим ли мы безпрерывно, леким назад, в сторону, вперед, во всѣ стороны? Существует ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы, как в безконечной пустотѣ? Не дышит ли на насъ пустое пространство? Не стало ли холоднѣе? Не наступаетъ ли постоянно ночь, все болѣе и болѣе ночь?" 1). Въ какомъ-то судорожномъ смущеніи громоздятся здѣсь страшные вопросы, исходящіе изъ тревоги духа, предъ которымъ вдругъ погасло солнце жизни, и все посыпалось во мракъ. Ничто глубоко понимаетъ тягость утраты, но онѣ не страшится ея. Съ высоты своего героизма, съ высоты трагического настроения онъ гордо посылаетъ вызовы миру, онъ хочетъ устоять одинъ, среди мрака ночи, среди бурь безбрежнаго моря, среди бездн и пучинъ, открывающихся вокругъ. Онъ хочетъ устоять силой духа, безстрашно призывающаго на себя бури и страданія, чтобы полюбить эти бури и страданія и въ ихъ преодолѣніи обнаружить свою силу.

Но обрыва связь съ миромъ и отвергаютъ религиозную проблему, Ничто отрицаетъ и проблему общественную. На примѣръ Фейербаха и Маркса мы видѣли, какъ въ системѣ абсолютнаго коллективизма общественная проблема ста-

1) Die fröhliche Wissenschaft. § 125.
вится на мѣсто религіозной и совпадает съ нею. Потребность иметь надь человѣкомъ высшую, объемлющую и охраняющую его стихию приводитъ это направленіе къ обогтвреженію общественности. Для абсолютнаго индивидуализма, идущаго въ своемъ отрицаніи до конца, нѣть необходимости въ этомъ исходѣ. Самодовлкующая личность не нуждается въ совершенномъ обществѣ. Путь обычнаго историческаго прогресса остается далекимъ и чуждымъ творцу высшихъ цѣнностей. Этотъ путь Ничто отвергаетъ съ презрѣніемъ. Его герой Заратустра удаляется отъ людей въ горы, въ уединенную пещеру. Онъ живетъ своимъ собственнымъ свѣтомъ и впитываетъ въ себя пламя, которое исходить изъ него самого 1). Ибо путь творящаго есть путь уединенія 2). Заратустра чувствуетъ себя всюду чуждымъ, изгнаннымъ изъ страны отцовъ и матерей своихъ. Ему остается только любить будущее, любить „страну дѣтей, неоткрытую, въ дальнемъ морѣ“; ея онъ ищетъ и ищетъ безъ конца 3).

Но этотъ идеалъ будущаго, какъ ясствуетъ изъ всей проповѣди Ничто, не есть идеалъ общественного устройства: это идеалъ личнаго настроения. Таинственная и далекая „страна дѣтей“, о которой онъ говорить, не есть какой-либо опредѣленный укладъ общественныхъ отношеній, это состояніе вѣчныхъ исканій и вѣчнаго творчества. Это—страна, которая никогда не будетъ открыта. Вотъ почему Заратустра ищетъ и ищетъ ее безъ конца.

Съ этой точки зрѣнія всѣ конкретныя общественные формы, всѣ стремленія воплотить общественный идеалъ въ жизни сами собою отпадаютъ. Ничто видитъ въ нихъ проявление стаднаго начала, рабской морали. Идеаломъ является туть счастье зеленаго пастбища. Этимъ началамъ стадности и рабства онъ противопоставляетъ идеалъ сверхчело-

1) Also sprach Zarathustra. Das Nachtlied.
2) Ibid. Vom Wege des Schaffenden.
3) Ibid. Vom Lande der Bildung.
въка-повелителя, живущаго по высшему закону своего существа. Это—идеалъ личности, не нуждающейся ни въ какихъ связяхъ, потому что она все можетъ найти въ себѣ.

Итакъ, уединенный и гордый сверхчеловѣкъ отринулъ все: помощь Бога, помощь ближнихъ ему не нужны. Онъ хочетъ самъ быть своимъ богомъ, все имѣющимъ въ себѣ и вседовольнымъ, ни въ чемъ и ни въ комъ не нуждающимся. Онъ смѣло вызываетъ противъ себя рокъ и безду, вѣчность и тайну, увѣренный въ томъ, что въ глубинѣ личнаго сознанія найдетъ безусловную мощь для преодолѣнія и побѣды.

Предъ нами очевидно воспроизводится демоническій бунтъ противъ Бога и міра,—бунтъ духа ограниченнаго и подчиненнаго, который захотѣлъ быть всевластнымъ и безусловнымъ. Но не ясно ли, что здесь человѣку ставится задача, поистинѣ сверхчеловѣческая, выше силъ человѣческихъ лежащая? Весь этотъ замыселъ—объявить личность безусловнымъ и самодовольнымъ началомъ—страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Человѣкъ есть часть безконечной вселенной, силою своего сознанія возвышающійся къ представлению о вѣчномъ и безконечномъ и въ то же время принадлежащей къ миру конечному и преходящему. Онъ стоитъ на рубежѣ двухъ мировъ и отражаетъ въ душѣ своей ихъ противорѣчіе. Какъ слѣдъ его причастности этимъ двумъ мирамъ, онъ носить въ своей душѣ вѣчный разладъ, вѣчную тоску, „желанье чудное“, которому нѣть удовлетворенія въ этомъ мірѣ. Ничто ставитъ своей цѣлью преодолѣть этотъ разладъ, убѣдить человѣка, что онъ силенъ и могучъ, что онъ гордъ и одинокъ можетъ стоять въ сознаніи своего превосходства, удовлетворять этимъ міромъ, какъ онъ есть. Но въ конце концовъ онъ говоритъ только: вотъ какимъ долженъ быть человѣкъ, чтобы чувствовать себя вседовольнымъ. Однако можетъ ли человѣкъ быть такимъ? Ничто проповѣдуетъ ему „веселую науку“, какъ онъ ее называетъ, проповѣдуетъ радость жизни, искусствъ „не только мужественно, но и весело жить и весело смѣ-
Яться 1). Но за этой радостью и весельем чувствуется подлинная тоска духа, которому трудно, безконечно трудно нести тягость жизни. Он подбодряет себя мужественными возгласами и призывами, он хочет и других, и прежде всего самого себя воодушевить этими возгласами, но тоскующая душа выдает себя, и за этим призрачным и показным весельем мы вдруг слышим боль страдающей от внутренних противоречий души. „Страшна не высота, страшень обрыв, тот обрыв, когда взор опускается вниз, а рука протягивается вверх. Тогда замырает сердце пред своей двойственной волей. Ах, друзья мои, угадываете ли вы двойственную волю моего сердца? Мой обрыв и моя опасность заключаются в том, что взор мой стремится вверх, а рука хотела бы иметь поддержку и опору внизу. За человеком цепляется моя воля, цеплями связываю я себя с человеком, потому что меня влечет вверх, к сверхчеловеку, к этому стремится моя другая воля 2). Радостным и вседовольным хочу сдѣлать сверхчеловека Ничше, приучить его къ сознанію своего происхождения и преодолѣнія. Но во имя чего? Побѣда для побѣды. А что потомъ въ результѣтѣ? Заглядывая впередъ, Ничше видитъ предъ собою только одинъ достовѣрный результѣтъ: это—смерть. По его словамъ, это „единственно достовѣрное и общее для всѣхъ въ ожидающемъ ихъ будущемъ“ 3). Что же значитъ предъ этимъ результатомъ наша побѣда надъ міромъ, наше преодолѣніе страданій міра. Самая эта побѣда не создана ли самообольщеніемъ и самообманомъ гордѣливаго сознанія, которое захотѣлъ убѣдить себя, что оно все имѣетъ въ себѣ. Что удивительное въ томъ, что среди обилия афоризмовъ и отдѣльныхъ мыслей Ничше мы встречаемъ и такое призна¬ніе: „мьсьль о самоубійствѣ есть великое средство утѣше—

1) Die fröhliche Wissenschaft. § 324.
2) Also sprach Zarathustra. Von der Menschen Klugheit.
3) Die fröhliche Wissenschaft. § 278.
объ общественном идее.

... съ помощью ея переживаемъ благополучно иную злую ночь"1).

На вершинѣ самопревознесения и ликующей радости вдругъ проявляется безысходная тоска и жажда самоуничтожения. Такъ низвергается въ бездну гордыня демонического духа. Оттолкнувъ отъ себя всѣ опоры и мосты, всѣ связи съ миромъ и съ окружающими людьми, онъ смѣло идетъ впередъ, но оказывается, что впереди ничего не видно и ничего нѣть достовѣрнаго, кроме смерти. Абсолютный индивидуализмъ, мечтающій основать нравственную жизнь на полной независимости самодовольной личности, кончается абсолютнымъ индифферентизмомъ: пытаясь въ себѣ самомъ найти полное удовлетвореніе, объявляя, что ему ни до чего нѣть дѣла въ мѣрѣ, что все хорошо и такъ, человѣкъ долженъ почувствовать себя въ результатахъ не только особообожденнымъ отъ всѣхъ связей, но и внутреннемъ опустошеннымъ и ко всему безразличнымъ.

Если бы философія Ниче исчерпывалась этимъ результатомъ, она была бы только новымъ обнаружениемъ безсилия демонического бунта. Но у Ниче есть и другая сторона, которая еще ярче подтверждаетъ всю недостаточность односторонняго индивидуализма. Демоническіе протесты и порывы сверхчеловѣка безплодны и безрезультатны; они оканчиваются его пораженіемъ, мыслью о смерти, о небытіи и самоуничтоженіи; но за этими горделивыми протестами и сверхчеловѣческими заявлениемъ скрыты и чisto человѣческіе мотивы: стремленія и мысли пересоздать человѣческіе идеалы и человѣческую мораль. Абсолютный индивидуализмъ не только этого не требовалъ, но, какъ мы видѣли, онъ былъ весь построенъ на обособленіи и уединеніи сильной личности: въ этомъ и заключалась тайна его замкнутости и законченности. Сверхчеловѣкъ Заратустра, отвергающій Бога, гордо говорящій миру: „аминь, да будетъ!“, принимаетъ мѣръ, какъ онъ есть. Онъ удаляется

отъ людей въ недоступную пещеру, чтобы жить тамъ съ со-бою. Десять лѣтъ остается онъ здѣсь одинъ съ своимъ ор-ломъ и змѣю, но сердце его не выдерживаеть этого одночества. Однажды утромъ онъ всталъ съ зарею, вышелъ къ солнцу и сказалъ, обращаясь къ нему: "Ты, великое свѣтило! Какимъ было бы твое счастье, если бы ты не имѣ-ло тѣхъ, кому свѣтишь? Десять лѣтъ поднималось ты къ моей пещерѣ; тебя пресытили бы твой свѣтъ и путь, если бы не я, мой орелъ и моя змѣя; но мы ждали тебя каждое утро, брали отъ тебя твой избытокъ и благословляли тебя за это. Видишь, и я пресыщенъ своей мудростью, какъ пчела, которая собрала слишкомъ много меда. Я нуждаюсь въ рукахъ, которыя простировались бы ко мнѣ; я хотѣлъ бы дарить и надѣлять, пока мудрые среди людей не станутъ снова радоваться своимъ неразумиемъ, а бѣдные—своимъ богатствомъ" 1).

Этимъ прологомъ къ рѣчамъ и поученіямъ Заратустры начинается знаменитая книга о сверхчеловѣкѣ. Но не есть ли это признаніе, что самый избытокъ мудрости тяготитъ уединенаго сверхчеловѣка и заставляетъ его искать об-щенія съ другими.

Заратустра спускается къ людямъ, чтобы дарить и надѣ-лять ихъ своимъ свѣтомъ. Но спускаясь къ нимъ, проходя по землѣ, онъ испытываетъ постоянную неудовлетворен-ность. Среди людей, какъ онъ есть, онъ чувствуетъ себя чуждымъ; сердце его наполняется тоской и мечтой о но-вой жизни. Онъ обличаетъ и громить настоящее и взы-ваетъ къ будущему. "Настоящее и прошлое на землѣ, ахъ, друзья мои, они невыносимы для меня; и я не умѣлъ бы жить, если бы не былъ ясновидцемъ грядущаго" 2).

Оказывается, что принятіе мира, какъ онъ есть, было мнимымъ, нынѣшнее и прошедшее на землѣ становятся не-выносимы для сверхчеловѣка, и онъ живетъ надеждой на

---

1) Also sprach Zarathustra. Zarathustra’s Vorrede 1.
2) Also sprach Zarathustra. Von der Erlösung.
будущее. Его самодовлъящая замкнутость, его самодовольство и самоудовлетворение—все это было лишь самообольшениемъ. За сверхчеловъческимъ и демоническимъ стремленіемъ Ничье проявляется его человъческое желаніе, его жажда лучшаго будущаго, его исканіе высшей правды, во имя которой стоить жить. Это правда человѣка, отрѣшившагося отъ общественныхъ преданій и связей и идущаго своей дорогой во имя высшаго закона личности.

Въ русской литературѣ о Ничье, въ статьѣ С. Л. Франка, помѣщенной въ „Проблемахъ идеализма“ 1), этотъ высшій законъ личности характеризуется, какъ любовь къ дальнему и любовь къ призракамъ. Но ясно, что любовь такого рода, отрѣшенная отъ всякихъ близкихъ перспективъ, есть не столько предчувствіе определеннаго строя, сколько безконечное плаванье по безбрежному морю, котораго Ничье такъ красиво умѣлъ характеризовать. Это апоѳеоза вѣчно творящаго, неустанныя зодиацкаго генія, который ни въ чемъ не находить покоя и удовлетворенія. Это вмѣстѣ съ тѣмъ апоѳеоза индивидуальности, самобытной личности, высшая задача которой найти себя. Есть у Ничье одно очень характерное мѣсто, въ которомъ эта задача ставится, какъ высшій завѣтъ морали. Заратустра произносить этотъ завѣтъ послѣ одного изъ своихъ поученій, когда, окончивъ рѣчь, онъ остановился, какъ тотъ, кто не сказалъ еще своего послѣдняго слова. Долго взвѣшивалъ онъ колеблясь посохъ въ своей рукѣ. Наконецъ, онъ заговорилъ, и голосъ его преобразился: „Одинъ ухожу я теперь, мои ученики. И вы идите теперь отсюда одни. Такъ хочу я. Истинно, я совѣтую вамъ: идите отъ меня и защищайтесь противъ Заратустры. И еще лучше: стыдитесь за него. Быть можетъ, онъ обманулъ васъ... Вы говорите, что вѣрите въ Заратустру. Но что значитъ Заратустра? Вы мои вѣрующіе, но что значитъ всѣ вѣрующіе? основательно?"

1) Эта статья перепечатана въ сборникѣ статей этого автора: „Философія и жизнь“. 
Вы еще не искали себя, и потому нашли меня. Такъ дѣлаютъ всѣ врощуе; потому-то столь мало имѣетъ значенія всякая вѣра. Теперь я даю вамъ завѣтъ: потеряйте меня и найдите себя. И только тогда, когда всѣ вы отречетесь отъ меня, я возвращуся къ вамъ. Поистинѣ, другими глазами, братья мои, буду я тогда искать моихъ утраченныхъ, другой любовью буду я тогда васъ любить" ¹).

Итакъ, вотъ чему учить своихъ послѣдователей Заратустра: чтобы они нашли себя и отреклись отъ него; только тогда онъ возвратится къ нимъ. Они хотятъ, чтобы ученики его боролись противъ него, чтобы въ этой борьбѣ они нашли самихъ себя, въ этомъ его высшемъ завѣтѣ. И потому онъ не хочетъ давать одно законодательство для всѣхъ: „Заратустра есть геройдѣ, который вызываетъ многихъ законодателей“ ²). Согласно съ этимъ, и добродѣтель, которую онъ проповѣдуетъ, должна быть не единой и общей для всѣхъ, а личной и индивидуальной, какъ это говорится въ слѣдующемъ весьма характерномъ мѣстѣ: „брать мой, если есть у тебя добродѣтель, и если это твоя добродѣтель, то она не можетъ быть общей ни съ чьей добродѣтелью. Конечно, ты хочешь ее звать по имени и ласкать, ты хочешь освящать и трогать ее и пріятно проводить съ ней время. Вотъ и выходить, что ты называешь ее однимъ и тѣмъ же именемъ со всѣмъ народомъ, и самъ становишься съ своей добродѣтелью народомъ и стадомъ. Ты лучше бы сдѣлалъ, если бы сказалъ: невыразимо и неназываемо то, что составляетъ мученіе и сладость моей души и мой внутренний голодъ“ ³). Здѣсь-то раскрывается связь Ниче съ глубочайшими стремленіями современной культуры, съ тѣмъ моральнымъ кризисомъ, который совершается въ наши

¹) Also sprach Zarathustra. Von der schenkenden Tugend.


³) Also sprach Zarathustra. Von den Freuden—und Leidenschaften.
дни. Абсолютный индивидуализм, порожденный крайностями абсолютного коллективизма, естественно должен быть подчеркнуть и выдвинуть забытое этим последним начало личности. Ничье выражало это начало со свойственной ему стратной рвакостью и непримиримостью, но это не мешает признать в его исполненной огня и страсти проповеди ценное и важное поучение. Сущность этого поучения я могу бы выразить так, что она заключается в утверждении несовпадения и дисгармонии личности с обществом. Это рвзкий и смельный протест против воскрейния, что личность может найти в обществе полное удовлетворение, что через общество она получает свое спасение. Нет, не в обществе, а в себе самом должен искать человек своего высшего торжества и расцвета. Не в уравнении лиц, а в их высшем освобождении заключается счастье и правда человеческой жизни. Высший смысл жизни в том, чтобы каждый осуществил свой собственный идеал, не равный никакому другому. В основе этого воскрейния лежит представление о незаменимости и своеобразии личности. В противоположность началу уравнительному, началу общественности и государственности Ничье выдвигает момент свободы, своеобразия, оригинальности. Вот в каком смысле надо понимать положительную сторону идеала сверхчеловека. Это — протест против всепоглощающей власти общества, против одно стороннего определения личности через общественность. Но, может быть, личность найдет свое удовлетворение в обществе будущего, в той неоткрытой еще "стране детей", которую ищет Заратустра. Мы знаем уже, что эта страна есть не более, как символ веченних исканий, и как бы для того, чтобы окончательно уничтожить всякую сомненья на этот счет, Ничье не устает повторять,
что жизнь есть н’что такое, что постоянно должно себя "преодол’вать", что н’ть и не должно быть въ ней конечной грани. Не миръ, а борьба должна царить среди людей, закономъ ихъ жизни должно стать въчное соревнование, въчное стремление впередъ. „Чрезъ тысячу мостовъ и путей должны они т’сниться къ будущему, и все бол’е должно быть между ними борьбы и неравенства“ 1). Миръ надо любить только какъ средство къ новой войнѣ, и короткой миръ бол’е, чьмъ продолжительный 2). Сверхчелов’къ Заратустра любить не временное и относительное, не счастье мирнаго отдыха, а въчный круговоротъ вещей; онъ любить море и все, что сродни морю, и особенно если оно ему гнѣвно противор’читъ. „Если есть во мнѣ та радость исканій, которая влечетъ паруса къ неоткрытой странѣ, если есть въ моей радости—радость моряка, если ликуя я кричу: берегъ исчезъ, значитъ спала съ меня послѣдняя цѣль, безграничное бушуетъ вокругъ меня, далеко предо мною сияетъ пространство и время, теперь впередъ, старое сердце!—какъ не жаждать мнѣ в’чности и в’чнаго кольца колецъ, кольца круговорота“ 3).

Понятно, что съ точки зрѣнія этой радости в’чныхъ исканій, этой любви къ безграничному ни теперь, ни въ будущемъ н’ть челов’ка надеждъ на тихую пристань: въчный процессъ созиданія и борьбы предстоитъ ему впереди. Никакая общественность, ни современная, ни идеальная, не утолитъ этой жажды исканій. И въ этомъ неустаннымъ своемъ стремленіи челов’къ долженъ быть готовъ ити на встрѣчу не только высшей своей надеждѣ, но и „высшему своему страданію“ 4).

Но тутъ снова возникаетъ вопросъ: во имя чего же требуется вся эта борьба, творчество, преодол’ніе, торжество личности? Гдѣ высшая цѣль, освящающая путь? Если

---

1) Also sprach Zarathustra. Von den Taranteln.
2) Ibid. Vom Krieg und Kriegsvolke.
3) Ibid. Die sieben Siegel. 5.
4) Die fröhliche Wissenschaft. § 268.
намь говорятъ, что сверхчеловѣкъ есть смыслъ земли, то мы хотимъ знать, въ чемъ смыслъ сверхчеловѣка, и на это у Ниче нѣтъ отвѣта. Его смыслъ витаетъ въ безвоздушномъ пространствѣ опустошенаго неба, гдѣ вместо подлинныхъ святыхъ рѣютъ безплотные призраки. Любовь къ дальнему открываетъ какую-то безконечную перспективу, глядяясь въ которую мы въ конце концовъ ничего не видимъ. Намъ остается въ удѣлъ счастье безконечнаго созиданія, для котораго не видно цѣли, сладость неустанныхъ скитаній по океану, въ которомъ нѣтъ берега. Счастье ли это? Конечно, Ниче не ищетъ обычнаго житейскаго счастья, но и его беретъ иногда раздумье о возможности иного удовлетворенія. У него просыпается грусть и кажется ему, что предь неизвѣстностью будущаго не стоитъ жить. Этотъ моментъ упнія Заратустры красиво переданъ въ слѣдующемъ отрывкѣ.


Заратустра обращается къ окружающимъ съ просьбой простить его грусть, простить, что наступилъ вечеръ; но этого нельзя простить или не простить, потому что не отъ насъ зависитъ, что приходитъ вечеръ, приносящий грусть.

1) Also sprach Zarathustra. Das Tanzlied.
Наступает темнота, и, какъ красиво выражается Ничче, что-то невѣдомое окружаєтъ насъ и смотритъ задумчиво. Не чувствуютъ ли въ эти моменты погружающейся въ мракъ природы съ особенной силой ея тайны и загадки, и вопросы грядущаго не встаютъ ли передъ нами въ томящей своей неизвѣстности? Но гдѣ же твердость Заратустры, гдѣ его трагическое настроение? Не обнаруживается ли здѣсь особенно ясно, что одной рукой онъ указываетъ вверху, а другой опирается на бездну. Самъ Заратустра произноситъ тутъ свой приговоръ: индивидуализмъ, который все сосредоточиваетъ въ себѣ, который всю красоту мира, весь разумъ его ищетъ только въ человѣческой личности, самъ подрываетъ себя. Въ необъятномъ пространствѣ вселенной среди хаоса и безмыслия случайныхъ явлений только въ человѣкѣ хочется видѣть онъ свѣтъ разума; этимъ свѣтомъ хочется онъ озарить всю безконечность мировъ. Но не есть ли это безнадежный замыселъ трагического сознанія, тщетно пытающагося удержаться на обрыва и висѣть надъ бездной? Приходить вечеръ, надвигается тьма, мракъ ночи смотритъ вопросительно и тревожно, и гордый Заратустра долженъ смириться,—смириться передъ этимъ простымъ фактомъ, что наступила вечеръ. Не ясно ли, какъ непрочна была его радость, какъ преждевременны ликованія?

Но если эта система въ цѣломъ оказывается односторонней и недостаточной, то все же въ ней есть положительная и великая сторона. Въ проповѣди Заратустры среди ея демоническихъ замысловъ и сверхчеловѣческихъ порывовъ мы услышали также и чисто человѣческий призывъ, обращенный къ личности: найти себя, стать для себя закономъ, создать свой собственный идеалъ. Въ этомъ смыслѣ ничищенство, какъ я уже сказала, есть яркое и сильное выражение некоторыхъ основныхъ потребностей нашего времени. Въ основаніе современного пониманія личности лежитъ прежде всего представление о ея незамѣнности и
своемраzie, o необходиmости для неи осуществить свой собственный идеал, неравный никакому другому. Въ этом стремлении къ созданию своего мира надежд и желанiй личнoсть не может найти поддержку вь обществѣ или государствах. Напротив, въ самихъ условiяхъ государственной и общественной жизни заключается объясненiе того постепенно совершающагося процесса уравненiя, котораго такъ боялся Ницше 1). Но если такъ, то не ясно ли, что послѣдняя усилия личности въ дѣлѣ индивидуализации выпадают на долю самой личности, или государства, и что вмѣсто разрѣшенiя возникающихъ у нихъ проблемъ лежить въ сфере политики, въ глубинѣ задачъ личнаго сознанiя? Здѣсь индивидуализмъ Ницше открывает намъ плодотворныя пути, но заблужденiе его состоит въ томъ, что въ сфере личнаго сознанiя онъ переносить всѣ задачи моральнаго прогресса. „На землѣ, о Заратустра, не растетъ ничего болѣе отраднаго, чѣмъ высокая сильная воля: это ея прекраснѣйшее растенiе. Цѣлая мѣстность оживаетъ отъ одного такого дерева“ 2). Это энергичное и бодрѣющее заявленiе превращается у Ницше въ одностороннее самутверженiе обособленной и самодовѣляющей личности. Въ абсолютномъ коллективизмѣ личность подавляется обществомъ и лишается своей самобытности, здѣсь общество исчезаетъ и улетучивается въ безбрежныхъ перспективахъ личнаго творчества и теряетъ всякое значенiе. Личность настолько представляется самобытной и самодовѣляющей, что самая мысль о нравственныхъ задачахъ общественнаго прогресса здѣсь отпадаетъ.

Общество для Ницше—это толпа, о которой только и можно сказать, что ея слишком много—die viel zu vielen; общество не способно помочь личности въ ея нравствен-

---

1) Cм. болѣе подробно „Кризисъ современнаго правосознанiя“. Глава II, § IV.
2) Also sprach Zarathustra. Die Begrussung.
ных стремлений, а может явиться только тягостным стеснением личной свободы. Но величие и красота нравственного мира проявляются не только в подвигах уединенного сознания, но и в коллективном творчестве массы. Общественное воодушевление и общественное созидание, учреждения и нравы имеють свою гармонию и красоту и также служать источником нравственной культуры. Величавые образы Аеинь, Рима, Англи остаются в памяти потомства не одними подвигами вождей и героев, но также и классическим стилем учреждений, общественными добродетелями гражданъ, славными деяниями народовъ. Конечно, величие учреждений, доблесть гражданъ и слава народовъ в конце концов опираются на сознание отдельныхъ лицъ, — в этом отношении индивидуалисты правы; но это только подчеркивает справедливость утверждения о значении общественного прогресса. Вдь это значит также, что общественное проявление личности, къ числу которыхъ относятся учреждения и нравы, не есть нѣчто внѣшнее, безжизненное и бездушное; нѣть, въ нихъ живетъ и дышитъ внутренняя сила личности, объединившейся съ другими и въ этомъ объединеніи нашедшей новые поводы для своего проявленія и творчества. Мы знаемъ личность не изолированную и обособленную, а живущую въ обществѣ, въ немъ совершающую свой жизненный путь, и потому неизбѣжнымъ является двоякое проявление личности: индивидуальное и общественное.

Сторонники коллективизма не выдумали и не съ вѣтра взяли свои утверждения о могучей силѣ, заключенной въ общественныхъ формахъ: это — безспорное начало, почерпаемое изъ всей совокупности исторического опыта. Задача личности не исчерпывается идеаломъ общественного прогресса; но онъ предполагаетъ этотъ идеалъ, какъ неотъемлемую принадлежность человѣческаго призванія. Такъ приходимъ мы къ заключенію, что абсолютный индивидуализмъ и абсолютный коллективизмъ должны найти сочета-
Вопросы философии, кн. 119.
щественного прогресса. И личное творчество, и общественное созидание находят свой истиный смысл в стремлении к абсолютному идеалу. Это стремление освещает их высшим светом, дает им твердую почву и опору. И для того, кто принял в свое мировоззрение этот высший свет, не страшны ни шум и безбрежного моря, ни мрак надвигающейся ночи. За безконечностью времен и пространств раскрывается тогда безысказный разум вещей, который в нашей временной жизни дает ей вечное значение.

(Продолжение следует.)

П. Новгородцев.
Философия конца.

Кни. Евгений Трубецкой. Мировоззрение Вл. С. Соловьева т. I—II.

Книга кн. Е. Н. Трубецкого—настолько выдающееся явление въ современной философской литературѣ, настолько подымает она самые основные вопросы мировоззрѣнія, что, очевидно, на нее откликнется рядъ компетентныхъ представителей русской философской мысли. Но интересъ ея далеко не укладывается въ рамки хотя бы и самой широкой специальной критики. Авторъ начинает свою книгу словами: „предлагаемый трудъ представляет собою результатъ всей моей предшествовавшей умственной дѣятельности. Съ начала восьмидесятыхъ годовъ, когда я еще на школьной скамьѣ познакомился съ юношескими произведеніями Соловьева, и до сего времени я прожилъ съ нимъ всю мою умственную жизнь; съ нимъ такъ или иначе связано все то, что я думалъ до сихъ поръ въ области религіи, философіи и общественной жизни; всѣ мои воззрѣнія сложились въ духовномъ общеніи съ нимъ, т.—е. частью въ связи съ его влияніемъ, частью же въ борьбѣ противъ этого влиянія. При этихъ условіяхъ, понятное дѣло, Соловьевъ не можетъ быть для меня предметомъ историческаго изслѣдованія: писать о немъ—значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить и собственное свое мировоззрѣніе въ важнейшихъ существенныхъ его основаніяхъ“. Въ работѣ Е. Н. и чувствуется все время актъ живого творчества, который овеществленъ въ законченномъ и гармоническомъ построении, но который имъ не исчерпанъ и не есть послѣдняя ступень въ лѣстницѣ духовнаго восхожде-
нія. И, может быть, самая привлекательная задача въ раскрытии этого творческаго акта—того, что въ немъ выразилось и того, что въ немъ потенциально содержится. Моя задача—болѣе скромная: она заключается въ попыткѣ подойти къ книгѣ Е. Н., какъ къ факту изъ историі современной русской культуры, взять ея на фонѣ господствующихъ умственныхъ и эмоціональныиъ переживаній,—и въ нѣкоторой, конечно, весьма ограниченной степени—предугадать точку зрѣнія на нее будущаго историка этой культуры. Для меня совершенно несомнѣнно одно—что этотъ историкъ вдумчиво и внимательно отнесется къ указанному факту.

Въ своемъ заключеніи Е. Н. чрезвычайно ярко изображаетъ ту перспективу, въ которой намъ приходится брать Соловьева: „Его ученіе принадлежитъ къ другой, уже закончившей свое течение, исторической эпохѣ. При всей своей хронологической къ намъ близости онъ отдѣленъ отъ насъ рѣзкой исторической гранью, такъ, что кажется намъ далекимъ прошлымъ! Грань это есть катастрофа, начало того катастрофическаго периода историі, который провидѣлъ Соловьевъ—гроза съ востока, несчастная война, приведшая къ неудачной революціи, одна изъ тѣхъ буръ, которыя не только ставить все вверхъ дномъ въ жизни народа, но сдвигаютъ съ мѣста самую мысль, переворачиваютъ миръосозерцаніе. Много изъ пережитого за послѣдніе годы имѣло для насъ значеніе личнаго откровенія“ (II, 382).—Грань эта отнюдь не выражаетъ только перемѣны въ политическомъ бытѣ России; она имѣетъ глубокое идейное значеніе. Сколько мыслей, обычно обращавшихся и принятыхъ за очевидныя истины еще десятокъ лѣтъ тому назадъ, потеряли теперь для насъ всякую убѣдительность. Сколько чувствъ и надеждъ, къ которымъ поколѣніе, пережившее 1905—1906 г.г. уже не можетъ вернуться. Но современный идейный инвентарь обогатился не только запасомъ скептицизма и разочарованій; въ него вошелъ драгоцѣнный
Запась духовной зрелости, который остается после великих потрясений в жизни и отдельного человечка, и целого народа.

Ясно, что эта катастрофическая эпоха ознаменовалась разрушением ряда утопий — политических и социальных, национальных и культурных. Несостоятельной оказалась мысль, что Россия может перейти от полного отрицания политической свободы к ее абсолютно-последовательному осуществлению, от своей глубокой хозяйственной отсталости к социальному порядку, недоступному для современной передовой демократии, от своего еще не так давно приобретенного места в семье европейских народов к первенству среди них, от глубокого культурного отчуждения между ее образованными классами и народными массами к полному взаимному пониманию и единству. Но важно, что поражень был самый дух утопизма. Сущность его заключается не столько в том, что человек хочет достигнуть своей цели при помощи невыполнимых средств, и даже не столько в том, что самая цель выбирается невыполнимая, сколько в признании за цель того, что есть простое средство. Утопичность взглядов на всеобщее избирательное право, когда оно признается осуществлением совершенной справедливости; утопичность взглядов на обобществление орудий производства, когда к нему прилагается конец господства социальной необходимости и начало царства социальной свободы. Такой утопизм отражает одну из самых распространенных слабостей человеческого ума — утрату чувства перспективы, при которой так легко относительное принимается за абсолютное. В известном смысле, можно сказать, утопичен монизм Геккеля, ибо здесь методы всегда относительного научного знания принимаются за пути к раскрытию цели истинной. Утопичны бывают обыкновенно притяжения исторических исповеданий, когда свои особенности догматической и бытовой, они рассматривают, как единое подлинное откровение. Всюду утопизму свойственно со-
с. котляревский.

средоточивать исключительное внимание к ви́йшней обо-
лочкѣ предмета, къ тому, что можно видѣть на поверхности
окружающаго насъ міра, къ тому, что схватывается безъ
усилій, какъ-то даромъ.

Много было причинъ, почему въ нашемъ недавнемъ
прошломъ такъ сильно чувствовался этотъ духъ утопизма.
Восприимчивость къ отвлеченнымъ идейямъ не находила до-
статочнаго противовѣса въ опытѣ ежедневной работы надъ
строительствомъ жизни; между „созерцаніемъ“ и „дѣй-
ствованіемъ“ образовывалась какъ бы непроходимая пропасть.
Отсюда это чувство „идеальной безответственности“, которое
такъ пагубно сказывалось въ годы государственного и обще-
ственного кризиса; отсюда еще болѣе пагубный максима-
лизмъ, художественнымъ воплощеніемъ кое-гдѣ можетъ
являться „Брандъ“ Пбсена, столь близкій, какъ на это ука-
зывалъ кн. Е. Н. Трубецкой, русской интеллигентской
психологии. Русское общество какъ будто такъ долго го-
товилось къ минутѣ, когда окончится его вынужденное
бездѣйствіе—и все таки оказывалось совершенно не подго-
товленнымъ—не въ смыслѣ даже отдѣльныхъ пробѣловъ въ
своемъ воспитаніи, наивностяхъ и иллюзіяхъ, а въ смыслѣ ко-
ренныхъ названий ума и чувства. Когда эта минута дѣй-
ствительно оказывалась такой кратковременной, когда такъ
болѣзнь почувствовалось противорѣчіе между огром-
ностью пережитаго и скудостью достигнутаго—передь рус-
скимъ обществомъ съ необычайной силой стала задача
самосознанія, т.-е. самооцѣнки. Такая самооцѣнка ведетъ
не къ отреченію и покаянію, а къ тому духовному про-
цессу, который скороѣ передается греческимъ словомъ
метафора, столь неточно переводимымъ черезъ русское по-
каяніе. Съ одной стороны, приходилось возвращаться на
землю, къ исторической обыденности, къ задачамъ, которыя,
казались, требовали болѣе кропотливаго неблагодарнаго
труда и неутомимой выдержки, чьмъ вдохновеніе и орѣныхъ
полетовъ. Рѣчъ шла теперь не объ осуществлении права
на землю, а объ улучшеніи крестьянскаго хозяйства, луч-
шедшей обработки в большей производительности полей; не о радикальной политической реформе, а о насаждении первых элементов конституционного порядка и правового строя; не о полной демократизации самоуправления, а о переходе к безвозмездности и понижении земского цена. Повысясь и ряд других задач, оттесненных среди бури и натиска, но оказавшихся столь же неотложными: поднять производительности земледельческого и промышленного труда вообще, распространение общего и профессионального образования, развитие мелкого кредита и кооперации и т. д. А рядом с этим выцветала и теряла всякое обаяние пышная митинговая политическая риторика, в которой еще так недавно русский обыватель видел такую непреодолимую разрушающую и созидающую силу.

Будущий историк, конечно, отмьтить все теневые стороны этого торжества прозы—смьную политической мечтательности беззастенчивой погоней за совершенно немечтательными, а вполне материальными благами жизни, смьную отвлеченного космополитизма насильническим национализмом, ряд настроений, которых напоминают отзвуки современных второй французской империи и т. п. Но эти теневые стороны не застелять от него какой-то более глубокой работы, которая совершалась в недрах национальной души. Желанье жить может проявляться в грубых отталкивающих формах животного инстинкта—но само по себе оно признак здоровья, оно может быть одухотворено. Несмотря на эту ужасную тягу к самоубийству, та стихия русской действительности, которая нашла такого несравненного изобразителя в Чехове—стихия некрасивого бессилия и невразумительной тоски—отошли в безвозвратное прошлое. Люди постепенно научатся вкладывать запас отмеченного ими нравственного идеализма в эту ежедневную прозаческую работу, и она создает великую ценность, не смотря на то, что работать приходится среди долгих сърых осенних сумерек. И, наконец, что всего важнее, в этом общез-
Библиотека Руниверс

ствѣ, которое по свидѣтельству одного вдумчиваго наблюдателя, еще недавно было такъ чуждо религіознымъ интересамъ, какъ японское, эти интересы пробудились, какъ нѣчто ему жизненно-необходимое. Въ 1905—1906 гг., когда вскрылась вся несостоятельность действующаго курса церковной политики, выставлена была программа болѣе или менѣе широкихъ церковныхъ реформъ—но тогда на нее смотрѣли преимущественно какъ на реформу строя и организации, какъ на часть общаго дѣла политического возрожденія. Событія, которыя съ этихъ поръ совершились въ русской церковной жизни, конечно, только подтвердили неотложность указанныхъ реформъ, но теперь эта неотложность опредѣляется не только и не столько политическими, сколько религіозными мотивами; именно поэтому подобныя реформы церковнаго строя могутъ создавать только оболочку, форму для главнаго на потребу—внутренняго возрожденія.

Исканіе религіозныхъ основъ жизни неизбѣжно сопровождается переосвѣнкой установленныхъ культурныхъ цѣнностей. Можетъ быть, иногда эта переосвѣнка скорѣе эстетическая, вытекающая изъ болѣе широкой, освобожденной отъ шаблоновъ восприимчивости; мы видимъ въ К. Н. Леонтьевѣ не только сторону темнаго изувѣрства, на насъ можетъ производить глубокое впечатлѣніе это непреодолимое исканіе въ христианствѣ трагически неразрѣшимаго и страшнаго, но въ этомъ византійскомъ романтизмѣ для насъ нѣть живой религіозной правды. Напротивъ, она открывается въ раннихъ славянофилѣ, не смотря на полное крушеніе ихъ политическихъ идеаловъ и непріемлемость ихъ національныхъ притязаній; она, прочувствованная и выстраданная, открывается и въ перепискѣ Гоголя, несмотря на всѣ отталкивающія заблужденія въ оцѣнкѣ общественной стороны жизни. Соотвѣтственно измѣнялся отборъ произведеній философской мысли Запада; наиболѣе влияніе начинаютъ оказывать представители реакцій противъ рационализма, подобныя Бергсону и Джемсъ; въ новомъ
философия конца.

свѣтъ начинаютъ рассматриваться и классики нѣмецкаго идеализма. И, наконецъ, появляются попытки самостоятельного религіозно-философскаго построения, при чемъ, какова бы ни была ихъ теоретическая цѣнность, чувствуется ихъ зависимость отъ этого совершающагося духовнаго перелома—какъ она чувствуется и въ „Вѣхахъ“—этой попыткѣ—по моему мнѣнію во многихъ частяхъ неудавшейся—дѣть не только популярное объясненіе перелому, но и продолжить дальнѣйшіе пути для мысли и дѣлъ.

Въ этой атмосферѣ религіозныхъ исканій три русскихъ мыслителя должны были приковать къ себѣ особое внимание: Левъ Толстой, Достоевский и Вл. Соловьевъ, но лишь послѣдній могъ сдѣлаться источникомъ новой религіозно-философской традиціи. Значеніе Толстого въ нравственной жизни Россіи огромно—но его значеніе неотдѣлімо отъ личности, отъ образа, неизгладимо запечатлѣвшагося въ народной памяти—это не значеніе идей; выказанная другимъ, онъ просто были бы незамѣчены. Сила Толстого въ избыткѣ нравственного здоровья, которое могло привлекать, могло освѣщать привлекаемому его собственную слабость и грѣховность, но не могло заполнять его жизни положительнымъ содержаніемъ: его слишкомъ мало въ самомъ міровоззрѣній Толстого. Напротивъ, у Достоевскаго это міровоззрѣніе какой-то пугающей глубины, и спускаясь въ бездны нѣдра жизни, оно точно обращается въ свою противоположность: религіозный порывъ, чистый и свѣтлый, какъ экстазы Алещи Карамазова, окутанъ демократическими стихіями, и нужна еще какая-то огромная творческая работа, чтобы его изъ нихъ освободить. Свѣтильникъ, который держалъ Достоевскій и который способенъ былъ открывать далекіе горизонты, на окружающую жизнь обрываемъ такой невѣрный, такой часто сбивающій съ пути свѣтъ... Въ отличіе отъ ихъ обоихъ Владиміръ Соловьевъ вводилъ, такъ сказать, въ самое религіозно-философское созиданіе—и изъ него выходила цѣлая система, поражающая своимъ архитектоническимъ богатствомъ. Его способъ-
Библиотека восходить на вершины религиозной мистики, не отымаю твердости его поступи в мир постороннем, его публицистика, его пламенная защита свободы совести, его борьба с зоологическим национализмом и смертной казнью—все это дьало его близким и тьмъ кругамъ русского общества, которымъ чуды были религиозно-философскія углубления. Наконецъ, и его поэтический дарь, который способенъ былъ сообщать интимному личному переживанію такой широкой объективный смыслъ—космическій и моральный—соответствовалъ самымъ подлиннымъ современнымъ запросамъ литературнымъ и художественнымъ.

Все это объясняется извѣстное "возвращеніе" къ Вл. Соловьёву. Часто кажется, что оно было связано съ нѣкоторымъ стремлениемъ принять его цѣлкомъ, понять его, какъ нѣкоторый совершенный синтезъ, отъ котораго можно отправляться, но который неумѣстно вновь раздѣлять. Чувствовалась опасность, что на почвѣ философіи Вл. Соловьева разовьется новый догматизмъ—опасность, которой, по нашему мнѣню, не вполнѣ избегъ такой вдумчивый, глубокоискренній мыслитель, какъ С. Н. Булгаковъ.

Понять Вл. Соловьева, по словамъ кн. Е. Н. Трубецкого, значило "вмѣстъ съ тьмъ сдѣлать шагъ отъ Соловьева"; извѣстное изрѣченіе—"Kant verstehen heisst „Kant hinausgehen"—примѣнимо и къ нему, какъ и ко всѣкому великому философу, коего мысль еще не утратила своего жизненнаго значения (гл. VIII). Понять Вл. Соловьева—значитъ отдѣлить пережитые элементы его мировоззрѣнія—дань, принесенную кругозору его эпохи, который не можетъ уже служить кругозоромъ для нашего времени—и оставить вѣчно-живое. Но въ чемъ лежитъ это вѣчно живое?

Въ одномъ изъ мѣстъ своей книги, производящихихъ наиболѣе сильное впечатлѣніе, Е. Н. предлагаетъ намъ задуматься надъ евангельскимъ разсказомъ о Преображении Христа. Что открываетъ человѣку этотъ неизрѣченный свѣтъ Эвбора? Онь есть предвѣстникъ свѣта незаходящаго,
но свěта, путь к которому идет через крестную муку. Чтобы совершалось дѣло спасенія, нужно, чтобы человѣчесческо сначала измѣрило пропасть, отдѣляющую отъ божественной славы нашу землю, гдѣ самъ Сынъ человѣческихъ на крестѣ чувствуешь себя оставленнымъ Богомъ. Оно должно сначало почувствовать необходимость участія въ вольной страстѣ Христовой для своего внутренняго просвѣтленія; только при этомъ условіи оно будетъ въ состояніи принять свѣтъ горы Эавора и отдѣлить его отъ всѣхъ тѣхъ земныхъ утопій, которыя такъ легко заслоняютъ его для необрѣзанного человѣческаго сердца" (II, 375 и 379). А между тѣмъ первыми жертвами этихъ утопій сдѣлались сами апостолы, когда они мечтали воздвигнуть куши и удержать на землѣ осѣявший ихъ свѣтъ. Духъ утопизма философски проявляется въ смѣшеніи абсолютнаго и относительнаго; когда онъ затмѣняетъ религіозное сознаніе, онъ стираетъ грань небеснаго и земнаго — и лишь пробуждаясь отъ него, вѣрующій, подобно апостоламъ на Эаворѣ, вновь извѣдаетъ „ужасъ разстояній“.

Соответственно съ этимъ въ глазахъ автора основной источникъ ошибокъ Соловьева заключается въ смѣшеніи или не въ точномъ разграниченіи порядка естественнаго и порядка мистическаго (I, 260). Такова его первоначальная гносологія, приводящая къ тому, что всякое истинное познаніе дѣйствительно есть откровеніе абсолютное, и что условіемъ всякаго дѣйствительнаго познанія реальнаго предмета является созерцаніе его идеи единой и неизмѣнной. Такимъ образомъ, эмпирическое знаніе возводится на степень нѣкоего мистическаго откровенія. Съ другой стороны, мы встрѣчаемъ у Вл. Соловьева иногда готовность истолковывать данные религіозного откровенія нерѣдко въ терминахъ и понятіяхъ нашего разума, усмотрѣть въ нихъ доступную нашему познанію логическую необходимость. Наиболѣе поразительна въ этомъ смыслѣ его попытка обосновать на такой логической дедукціи учение о св. Троицы. Въ религіозной метафизикѣ родственное этому
заблуждению лежит в нейкоторой примесь пантеистической гностики, которая особенно открывается в учении о Софии—не только имеющем, осуществляться идеал, но и осуществленной уже природе человечества. То же самое мы видим в понимании человечка и его этической природы: утопически вся субъективная этика Вл. Соловьева с её трёмя основами—стыдом, жалостью и благоговением, которые принимаются за исключительную ценность в отношении человечка к трём мирам—вышему, равному и низшему. В особенности безмерно преувеличены этические достоинства полового стыда, этого „истинного гения человечества“, по Вл. Соловьёву, приводящего к осуждению всякого полового акта. С другой стороны, не смотря на всю вдохновенность учения Вл. Соловьева о любви, оно не меньше несостоятельно; половая любовь не есть единий путь вечного спасения, она принадлежит миру временному и земному. Полная мысль заставляет человека видеть все в другом, ограниченном человеческом существе. „В этом его святое, великое и спасительное дело; но в этом же его несовершенство и граница; она открывает нам рай только в одном человечка; она дает нам ограниченное видное всеединство“ (I, 615). Из одного источника происходит у Вл. Соловьева и эротическая метафизика, и эротическая этика, и, наконец, одна из самых глубоких и законченных частей его философии—эстетика—не свободна от утопий субстанциального соединения между миром здешним и миром нетленной красоты, и от соответственной идеализации этого мира здешнего.

Но еще явственно сказываются эти утопические элементы мировоззрения Вл. Соловьева в оценке объективных исторических форм человеческой деятельности. Таково его представление об экономической жизни—о хозяйственном труд, который должен преобразовать и одухотворить материальную природу, как будто этот труд не основан на внешнем принуждении природы. Не осуществимо в условиях социальной действительности превра-
щене всякаго хозяйства въ хозяйство благотворительное. Этическая точка зрѣнія на экономическую жизнь можетъ вызвать полное сознаніе, и въ ней по существу нѣтъ утопическаго; но утопія начинается тамъ, где забываютъ о стихіи принужденія и необходимости, отъ которой мы не можемъ уйти въ хозяйства. Меньшь ярко, но все же сказывается это и въ оцѣнкѣ уголовнаго суда и наказаній—гдѣ, не смотря на много философски-глубоко обоснованныхъ и этически прочувствованныхъ мыслей, остаются странности—въ родѣ превращенія тюремныхъ смотрителей въ своеобразныхъ духовныхъ наставниковъ для заключенныхъ.

Но всего ярче выступаетъ эта утопическая склонность въ идеѣ, которая долго властуетъ надъ всѣмъ общественнымъ міровоззрѣніемъ Вл. Соловьева—идея теократическаго строя. Она осуществляется въ согласіи трехъ властей, имѣющихъ каждая свою особую— первосвященнической, царской и пророческой—согласіи, которое само выражаетъ соединеніе Бога и человѣка; само государство здѣсь включается въ царство Божіе, какъ его часть. Очевидно, однако, нельзя создать никакого сочетанія свободной теократіи съ государственной принудительностью: тамъ, гдѣ кончается эта послѣдня, кончается и самое государство. „Въ болѣе зрѣлыхъ произведеніяхъ второго періода Соловьева“, говорить Е. Н., „меньше курсовъ и странностей, чѣмъ въ первомъ начертаніи теократіи, данномъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“, но основное заблужденіе и въ нихъ остается то-же: теократическое государство и здѣсь познается какъ сфера, гдѣ совершается въ соціальномъ порядкѣ боговоплощеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и церковнымъ таинствомъ; и именно здѣсь Соловьевъ разсматриваетъ осуществленіе трѣденныхъ теократическихъ властей, какъ побѣду истинной жизни надъ смертью, временемъ и смѣной поколѣній“ (I, 575). Эта теократія мыслится не въ качествѣ отвлеченной возможности; она облегается въ плоть и кровь: союзъ первосвященника и царя есть союзъ римскаго папы и русскаго императора; особое политическое могущество
России есть условие выполнения ея вселенной миссии, как и неограниченная власть ея монарха. Мессианский идеал Вл. Соловьева теснейшим образом связан с славяно-фильскими мечтаниями; отсюда пришла къ нему и "идеализация определенныхъ конкретныхъ формъ русской государственности и общественности, отъ которыхъ—въ духъ чисто ветхозавѣтнаго мессианизма ожидалось и воплощеніе царства Божія на землѣ". Странность этого политическаго плана нисколько не уменьшается тѣмъ, что въ него входить примиреніе Россіи съ Польшей и еврействомъ, при чемъ всѣмъ народамъ обѣщается земное благополучіе.

Естественно, что и въ области церковной симпатіи Вл. Соловьева направляется къ тому христіанскому исповѣданию, которому болѣе всего присуще тяготѣніе къ теократическому строю. Вѣримъ, что католичество существуютъ только церкви национальныя или государственныя или сектанскія общинъ. Отсюда первая задача восточнаго христіанства—вернуться къ единому авторитету, которымъ обладаетъ христіанство западное. Соединеніе церквей представляется не только соединеніемъ двухъ исповѣданій, отличающихся пониманіемъ дѣйствительности божественного начала въ человѣкѣ и потому другъ друга восполняющихъ, сколько именно возвращеніемъ одного къ другому. Перещѣчка католичества сочетается у Вл. Соловьева съ глубокой недооцѣнкой православія; изъ этой перещѣчки вытекаетъ и утопія соединенія церквей. Опять здѣсь смѣщеніе міра збѣшнаго и горнаго. Какъ говоритъ Е. Н., "христіанскій міръ, каковъ онъ есть въ своей эмпирической дѣйствительности, доселѣ могъ сохранить Христа только въ раздѣленіи": "Входя въ нашу смотную земную среду, единый лучъ божественного свѣта неизмѣнно преломляется: отдѣльными части человѣчества видятъ его по-разному. И пока люди остаются при своемъ грѣхѣ, несовершенствѣ и ограниченностѣ—попытки собрать эти разноцвѣтные лучи въ единый, недѣлицый и совершенно бѣлый лучъ божественного свѣта имъ неизмѣнно не удаются" (1, 491).
Утопическихъ элементовъ въ мировоззреніи Вл. Соловьева было такъ много, и тьмь болѣе замѣтительно, что они не могли плѣнить мысль философа до конца, что онъ въ своемъ духовномъ ростѣ оставилъ ихъ позади, очищая скрытый за ними зародышъ животворной истины.

Уже въ Оправданіи Добра мы находимъ критику морализующаго максимализма, исчерпывающую и непреодолимую: въ этомъ максимализмѣ Вл. Соловьевъ указываетъ на смѣшеніе „абсолютнаго и вѣчнаго достоинства, осуществляемаго съ относительнымъ достоинствомъ степеней осуществленій“, указываетъ на скрывающееся здѣсь несерьезное отношеніе къ абсолютному идеалу, который безъ дѣйствительныхъ условій своего осуществленія сводится для человѣка къ пустословію; наконецъ, въ этой нравственной прямолинейности и непримиримости самаго основаннаго нравственнаго побужденія—жалости“ (Оправданіе Добра. Собрание сочинений т. VIII, 2-ое издание, с. 394). Точно также этотъ реализмъ, обоснованный на подлинномъ христианскомъ идеализмѣ, сказывается въ главѣ, посвященной смыслю войны—„эя оцѣнка“, по словамъ Е. Н., „совершенно согласна съ той евангельской оцѣнкой, которая видитъ въ служеніи воина не безотносительное добро и безотносительное зло, а относительную, временную цѣнность“ (II, 175). Но важнѣе, что жизненный путь Вл. Соловьева вообще шелъ отъ утопического оптимизма человѣка разочарованнаго къ ясному сознанію непроходимыхъ граней, которыя пролегли между двумя мирами.

Въ теоретической философіи онъ приходитъ къ отверженію множественной субстанціи, ибо единственной подлинной субстанціей является Богъ: все остальное роковымъ образомъ обречено на жертву гераклитовскому потоку вещей: только наша слабость можетъ въ этомъ остальн омѣбрать что нѣбудь какъ истинное сущее. На такую субстанціальность не можетъ претендовать и человѣческая личность; она только ипостась, носительница чего-то высшаго, что даетъ ей внутренній смыслъ; безсмертие есть не
творческое дѣло человѣка на землѣ и въ тьот сверхчеловѣческій подвигъ, который человѣческая свобода, исполняя свыше божественной силой, преодолѣвать разстояніе двухъ міровъ... Катастрофическій опытъ нашихъ дней разрушилъ безчисленное множество иллюзій. Но не иллюзіями держится неоскудимая вѣра въ жизнь; лишившись одной опоры, она ищетъ другой; дайте ей точку опоры, и она перевернетъ землю. Вѣра, нашедшая себѣ точку опоры въ иномъ мірѣ—и есть та, которая землю переворачиваетъ" (II, 413).

Итакъ, завершеніемъ жизненного духовнаго пути Вл. Соловьева оказывается философія конца. Е. Н. стремится освободить ее отъ всѣаго фаталистическаго отпечатка. Въ сущности это конецъ лишь для того, что заслуживаетъ быть конченнымъ, а заслуживаетъ этого все, причастное тлѣнію и смерти. Человѣческая личность въ этомъ смыслѣ не составляетъ исключенія. Вѣчность приобрѣтается, а не дается, и обрѣсти ее можно лишь свободнымъ творчествомъ. Это утверждение свободы, которая только намѣчаются въ послѣднемъ произведеніи Вл. Соловьева, необходимо дополняетъ „Философію конца“, и только оно одно можетъ дать реабилитацией существованія во времени. Такимъ образомъ, конецъ превращается въ начало новой, совершенной жизни.

Здѣсь действительно отымаются ужасъ конца. Понять это можно, сопоставивъ изображаемое здѣсь міросозерцаніе съ провидѣніемъ космической катастрофы, за которой уже ничего нѣть. Въ какомъ состояніи пребывали бы обитатели земли, если бы на ихъ горизонтѣ ясно обозначалось небесное тѣло, которое по астрономическімъ вычисленіямъ должно было бы столкнуться съ нашей планетой, если бы въ теченіе многихъ мѣсяцевъ оно ежедневно пребывало бы въ яркости, возвѣщающую ежедневно приближающуюся неминуемую гибель? Передъ этимъ зрѣлѣшимъ поблѣднѣли бы всѣ пиры во время чумы, всѣ сцены изъ
философия конца.

329

байроновской Тьмы — наше воображение оказывается здесь безыдельным. В такой обстановке всё другое различия между людьми окажутся ничтожными и остается одно: върять ли они въ иной миръ, кромѣ ихъ окружающего? И поскольку естественная катастрофа открывает эту другой миръ, она может быть предметом даже страстнаго ожидания. Таково и было второе пришествие для ранней христианской общины, члены которой думали, „что не вкусять смерти, какъ все сие будет“ . Въ порядкѣ космическому мы обычно не поддаемся катастрофическому чувству, будучи уврены, что самая катастрофа — возможная, вѣроятная, или даже достовѣрная — мыслита отдѣленной отъ насъ безконечнымъ временемъ. Насъ не пугаетъ, когда мы читаемъ, что въ грядущемъ вся энергия вселенной превратится въ равновѣрно распределенную теплоту, изъ которой уже не можетъ возникнуть никакого движения, а будетъ лишь царство вѣчнаго покоя и смерти. Но приблизьте эту перспективу — и религиозная проблема заслонитъ всѣ другія. Въ евангельскомъ изображеніи особенно указывается это полное несоответствіе между настроеніемъ погруженныхъ въ земныхъ заботы людей, которые, подобно евангельскому Ною, будутъ есть, пить, жениться и выходить замужъ (Мат. 24, 32—39) и пришествиемъ Сына Человѣческаго — несоответствіе, которое достигаетъ степени какого-то безумія. Отсюда, съ другой стороны, тяготѣніе великихъ выразителей религіознаго генія къ экзистенциальному міропониманію. Какъ передъ лицомъ смерти отдѣльнаго человѣка, такъ тѣмъ болѣе передъ лицомъ кончины мира нами овладѣвае религіозный трепетъ, столь непохожий на физический ужасъ конца.

Пособный ужасъ устрашень въ философіи конца, какъ ей понимаетъ Е. Н., но не устранена отвѣтственность — и это въ прагматическомъ смыслѣ чрезвычайно важно: ибо какая безъ отвѣтственности можетъ быть „энергетическая точка зрѣнія“, о которой здѣсь говорится? (II 402). Здѣсь многое у Е. Н. остается недоказаннымъ. Мы не знаемъ, какая

4*
участь ожидает души; которая души воспользуются своей свободой, которая забудут об этой ответственности, которая не оживут для высшего, ибо не умрут для низшего. Если безсмертие есть обретаемое, а не данное, может ли для них существовать безсмертие вообще? И если да, может ли оно быть тождественным для душ, върных своему божественному призванию? Но въ этой недосказанности мы чувствуемъ то благоговѣніе передъ вечной тайной человѣческой судьбы, которое, какъ намъ кажется, отвѣчаютъ здоровому религіозному чувству. А самое уда-реніе, которое дѣлаетъ Е. Н. на понятіи свободы, въ высокой степени знаменательно. Не чувствуется ли здѣсь то же самое, что такъ ярко выступаетъ у Бергсона и Джемса, а въ русской философіи такъ глубоко обосновывается у Л. М. Лопатина—что детерминистическія точки зрѣнія исчерпаны; какія то могущественные духовныя потребности, противъ которыхъ не можетъ устоять самая виртуозная схоластика, толкаютъ философию въ сторону утверждения свободы?

Въ области эмпирической дѣятельности такимъ образомъ остается полный просторъ: въ мірѣ относительнаго всѣ рѣшенія могутъ быть только относительны и никакое не можетъ претендовать на абсолютную цѣнность. Утопіямъ раннихъ періодовъ соловьевскаго творчества Е. Н. противополагаетъ трезвый реализмъ, для котораго не могутъ быть соблазнами признаки совершенной государственности, совершенной общественности, совершенной церковности и т. п. Но этотъ реализмъ не вытекаетъ изъ отрицанія абсолютнаго и высшаго, а напротивъ изъ ихъ энргичнаго утвержденія, при которомъ нельзя ихъ смѣшать ни съ какими временными и земными ихъ отраженіями. Здѣсь философія конца въ истолкованіи Е. Н. отвѣчааетъ философской потребности, которая чувствуется въ современной России, признать въ относительномъ лишь относительное и возвести на ступень абсолютнаго лишь дѣйствительно абсолютное. Утопизмъ, отъ котораго мы такъ жестоко пострадали,
преодолевается лишь подлинным идеализмом. "Мировоззрение В. С. Соловьева" даёт здесь совершенно другой философский варьетет ответа на поставленную проблему, чем "Кризис современного правосознания" П. И. Новгородцева—это сущность ответа одинакова. Оба произведения сильнейшим образом отражают пережитый Россией кризис в своих заданиях, хотя оба они далеко уходят от непосредственных вопросов русской общественности. Трудно сомневаться, что и дальнейшее течение русской общественно-философской мысли пойдёт по этому руслу. Слишком дорогой ценой приобрёли мы право, которое вместе является и обязанностью не творить себя кумиров и смотреть прямо в лицо жизни, скудной, тяжёлой, земной, помня, что над ней разстилается еще необъятный свод небесный—образ горячо ми.

Этот реализм несовместим ни с какими теократическими и мессианскими мечтаниями. Общественно-государственная сфера должна быть ревностно секуляризованна; она относится к технике жизни, выражается в её средствах, а не в целях. Лишь в постановке целей может проявляться религиозный, в частности христианский уклад политики общественности: попытки создать для этих целей особые религиозно-целительные средства всегда приводят не только к утопии, но и к великому соблазну клерикализма.

Нам кажется, в этом смысле следует пойти даже ещё вскоре дальше, чем это делает Е. Н. Какой может быть христианский взгляд на государство? Он не может отвергнуть государство потому, что не может отвергнуть жизни, необходимой формой которой является государство, не может и усмотреть в государстве самодовольствующую цель; эта форма общей жизни должна внести максимум этических благ в самое общий житие, но гдё границы этого максимума—зависят от реальных условий. Здесь определяется только уклон мысли и чувства, а не содержание их деятельности. Несомненно среди этих
средствъ есть недопустимыя христіанскимъ сознаниемъ, какъ смертная казнь. Но и эта оцѣнка допустимаго и недопустимаго не остается неподвижной. Для насъ крѣпостное право представляется вопиющимъ противорѣчіемъ съ христіанскимъ пониманіемъ общественныхъ отношеній, а наши предки искренне религіозные долго такого противорѣчія не видѣли. Съ другой стороны, наши потомки—хотя бы весьма отдѣленные—могутъ быть, будутъ съ недоумѣніемъ читать главу о смыслѣ войны въ Оправданіи добра и далеко не признаютъ вмѣстѣ съ Е. Н., что эта статья въ общемъ согласа съ той евангельской оцѣнкой, которая видитъ въ служеніи воина не безотносительное добро и не безотносительное зло, а относительную, временную цѣнность (II, 175). Менѣе всего здѣсь можно видѣть какое нибудь оправдание оппортунизма. То направленіе государственной и общественной жизни, которое указывается евангельскими заповѣдями, совершенно определенно; но нельзя забывать, насколько государство есть при свѣтѣ абсолютнаго критерія несовершенное орудіе, расчитанное на уровень людей, столь далекихъ отъ осуществленія нравственныхъ идеаловъ Евангелія. Нельзя забывать объ огромной силѣ инерціи, силѣ сопротивленія историческихъ матеріаловъ. Единственное, что здѣсь можно утверждать—это наличность нѣкотораго нравственнаго прогресса въ томъ же самомъ государствѣ, какъ и въ другихъ формахъ общественности, отмѣченную у Вл. Соловьева. Между тѣмъ это вопросъ, представляющій именно въ России исключительную важность послѣ уроковъ 1905—1906 г. г. Культу офиціальной государственности у насъ оказались противопоставленными чисто анархическіе инстинкты и настроенія, сильные въ разрушеніи, но совершенно безплодные въ созида́ніи. У насъ особенно опасны всякаго рода утопическія представленія и идеализація возможностей государства, такъ какъ они обрекаютъ на разочарованіе и тѣмъ лишь усиливаютъ нашъ природный анархизмъ. Поэтому здѣсь важенъ совершенно трезвый взглядъ, признающій всю куль-
турную ценность и необходимость государств, все значение его в национальной жизни, но без преувеличений и идеализации.

Но это лишь одна сторона дела. Философия конца есть в то же время чрезвычайно энергичное выражение абсолютного, которое открывается после того, как кончается временное. Формально принцип идеализма здесь не может возбуждать споров; материальное его выражение в книгах Е. Н. подымает ряд вопросов.

Вся книга Е. Н. проникнута чрезвычайно резким отрицательным отношением к имманентизму, который в его глазах, "утверждал здешнее, земное, как окончательное и безусловное, оказывается злобным врагом христианской религиозной мысли. Она является источником всех ложных идеализаций здешнего" (I, 85). Одним из выражений его есть пантеизм, которого не могла избежать и метафизика В. Соловьева, хотя он решительно противополагает свою точку зрения пантеистической. Пантеизму он отдает дань в космогонии и в учении о мировой душе, грехопадение которой совершается в божественном мире. Не чужда пантеизму и эротика В. Соловьева с его требованием "сизигического" единства не только со всем социальным бытием, но и со всем космосом. По Е. Н. именно эти пантеистические элементы, отчасти заимствованные Соловьевым у Шеллинга, и должны быть решительно отвергнуты. У мира есть отдельная от Бога реальность, хотя мир не присуща изначала какая-либо субстанциальность — и даже отвержение этой субстанциальности прямо спасает указанную отдельную реальность (II, 394).

Мы не будем говорить здесь о чисто философских трудностях и противоречиях, которые, нам кажется, здесь заключаются в этой двойственной характеристике мира, который "свободен или отречен от божественной природы, но вместе с тем находится в совершенной и прямой зависимости от божественной свободы"
(11, 390). Можно ли утверждать эту отрещенность, разъ хотя бы потенциално мир способен пребыть в божественной субстанциальности? Не останавливается ли мы здесь перед такой проблемой, где мы, рационализируя ее, неизбежно приходим к антиномии?

Самую сильную сторону построения Е. Н., нам кажется, составляет выразившееся в нем стремление отстоять не только свободу, но и относительную реальность времени или, лучше сказать, становление во времени, без чего ньт свободы. Она исчезает при послелдовательном понимании ее исключительно умопоспосимой характеристики, совершенно не переходящей в мир живущий во времени—понимании, которое непоследовательно проведено у Канта и последовательно у Шопенгауэра (т, 140). Ньт без этого и какого-либо энергетизма. Несомненно, такая реабилитация времени, возстанавливающая его место в мироздании, которое склонны оспаривать у него и материалисты, и идеалисты—идет навстречу самым характерным потребностям европейской философской мысли, которая, например, столь ярко сказала у Бергсона с его „le temps qui dure“.

Эта реабилитация приобретается, однако, дорогой ценной рационального отвержения пантеизма. Не подлежит сомнению, что доведенный до крайности, так сказать, пантеизм, ставящий знак равенства между миром и Богом, несоизмерим с христианским мирозданием. Но это мироздание, столь простое, поскольку оно покойится на непосредственном переживании врывающегося, в философском смысле являющегося в высшей степени синтетическим. Оно и не принимает крайностей ни несторианства, ни монофизитизма, но оно совмещает проявляющиеся в том и другом направления религиозной мысли. В этом смысле как в сравнении с ним отличаются однообразием, односторонностью своего духовного содержания не только ислам, но даже буддизм, столь часто вызывающий к себе философский симпатии. Можно ли думать, что христианству
осталась чуждой такая могущественная потребность человеческого духа, как пантеизм? Против этого решительно говорить история христианской мистики и история христианского искусства от саркофагов в ката комбах до творений прерафаэлитов. Можно ли отрицать пантеистическое настроение не только в св. Франциск с его гимном солнцу, но и в трогательных преданиях о любовном общение с природой, которое приурочено к стольким святым, подобно нашим Сергию и Серафimu? Скажут, это только настроение; но во всяком настроении заключается зародыш миropонимания. Да и как отвергнуть пантеизм, который так своеобразно переживается нами в чувств красоты природы? Это возможно для ислама с абсолютным разделиением Бога и мира, с его боязливым иконоборством, с проявляющейся в нем ограниченностью религиозного воображения. Это возможно в маздаизме с его утилитарно-этической оценкой природы, как области приложения человеческих сил. Но как возможно это в христианстве, для котораго, если мир лежит во зле, то он в то же время освящается боговоплощением—освящается не только человеческая природа, но и тв физической стихии, среди которых протека жизнь Христа, что так отмечено даже в нашем церковном обиходе. На временном уже теперь лежит отблеск вечнаго—и в этом источник любовнаго отношения человечка к природе. Кто не помнит экстаза Аlesi Карамазова, который, только пережив величайший религиозный подъем, "повергся на землю", "цьловал ее плеча, рыдая и обливая своими слезами и иступленно прядя любить ее, любить во вкки вкков, когда "нить от безчисленных миров Божьих сошлись разом в душь его, и она вся сперетало, соприкасаюсь мирами иными". Без сомнения, Соловьев впадает в совершенную утопию, ставя конечной целью экономической деятельности одухотворение природы, но в основе этой утопии лежит именно идея религиозной связи человечка и природы. Нам кажется, что
вообще въ стремлении обосновать трансцendentальность Божества миру Е. Н. не приналб въ достаточнной мвръ того зерна религиозно-философской истины, которое заключается въ „богоматериализмѣ“ Вл. Соловьева. Повторяю, мы говоримъ здѣсь не о законченной пантеистической системѣ, а о пантеистическомъ элементѣ въ миропониманіи. Не подлежитъ сомнѣнію, что наличность такого элемента ни мало не исключаетъ признанія, ни свободы, ни относительной реальности времени. Здѣсь міръ причастень миру божественному, но эта причастность имѣетъ безконечное множество ступеней; она не остается неизмѣнной во времени. Эта причастность, такъ сказать, динамическая, въ этомъ смыслѣ она отличается отъ платоновской статической причастности миру идей (хотя, какъ видно изъ Софиста, зародышъ такого динамического пониманія не были чужды и Платону). Въ этомъ смыслѣ пантеизмъ долженъ сдѣлать уступку и самомъ Е. Н., поскольку онъ рѣшительно отвергаетъ двуликий и признаетъ возможность для становящагося мира приблизиться къ Божеству; здѣсь, если можно такъ выразиться, есть пантеизмъ потенциальный. Было бы ошибочно упрекать здѣсь за нѣкоторую непослѣдовательность; скорѣе можно жалѣть, что мы не выступаемъ рѣччю, что нѣтъ у Е. Н. достаточнаго принятія міра не только въ его грядущемъ преображеніи, но въ его уже теперешней способности приближаться къ этому преображенію, свидѣтельствовать не только о власти тлѣнія и смерти, но о „нелѣзной красотѣ владычицы земли“, которую воспѣвалъ Вл. Соловьевъ, и о „неподвижномъ солнцѣ любви“. Не есть ли это также необходимая предпосылка энергетическаго мировоззрѣнія?

Точно также, думается, требуетъ оговорокъ и отзывъ Е. Н. объ имманентизмѣ. Несомнѣнно, въ истории европейской религіозно-философской мысли мы часто наблюдаемъ переходъ отъ трансцendentнаго пониманія къ имманентному. Является ли мы здѣсь лишь свидѣтельами утвержденія здѣшняго, земнаго, какъ окончательнаго и безусловно
философия конца.

наго, свидетелями безнадежного смешения относительного и абсолютного? Едва ли это так; иначе съ имманентными точками зренья не мирилось бы не только христианское, но и всякое вообще религиозное настроение. Мне не нужно напоминать, насколько эти точки зренья присущи не только современному протестантизму, но, что заслуживает гораздо большего внимания, такому глубокому и подлинному религиозному течению, как католический модернизм. Мы опять таки здесь говорим об имманентизме, как известном направлении мысли и чувства, а вовсе не о законченной философской системе. Это направление мысли важно уже теперь, что оно удерживает нас от несомнительного пользования антропоморфическими образами и понятиями, при котором они становятся для нас чем-то большим, чем символы. По существу же имманентность и трансцендентность являются как бы двумя формами, под которыми мы воспринимаем единое религиозное содержание, в своем существе для нас недоступное—может быть двумя языками, на которых выражается религиозное чувство человека. Во всяком случае основная потребность этого чувства, лишь укрепляемая критической мыслью—не терять из виду противоположности относительного и абсолютного—может получить выражение, и ответы в терминах трансцендентного, и имманентного понимания. Здесь приходится только повторить слова Е. Н., которыми он возражает сомневающимся, "можно ли вообще говорить о неподвижности, неизмениности Божественной Сущности, если она является в смнх разнообразных явлений во времени?—разсуждать так—значит не отдавать себя отчета в условном значении тых выражений, которыми человеческий язык обозначает отношение Божества к вселенной" (11, 395). А если говорить о настроении имманентного, разв оно не сказывается хотя бы в изумительном стихотворении того же Вл. Соловьева: Эммануэль? было бы несправедливо оценивать этот склад мыслей и чувств, вытекающих из самой
человеческой природы и обогащенных человеческой культурой, сектантскими притязаниями имманентной философии, как определенной школы, которая, как убедительно показывает Е. Н., могут приводить к полному разрушению психологического субъекта (11, 234). Христианское миропонимание может быть выражено в многообразных тонах нашей мысли и чувств, как в великий день Пятидесятницы многообразными языками возвещена весть о Христе.

Эти оговорки и сомнения приходят на мысль при чтении книги Е. Н.—и не одни они. Ведь перед читателем раскрывается целое мирозрение, весь цикл вопросов, отвёты на которые определяют мысль жизни. Не всегда и не со всем согласаешься, но ни на одной странице этой книги не покидает чувство напряженного духовного творчества, которое за ней стоит, которое имел свое прошлое в лучших традициях русской религиозной, этической и философской мысли, которое—никак во этом сомневаться—имел свое будущее. Нельзя сомневаться, ибо не иссякнет искание высшей правды и мысли жизни в том народе, который на своем вкуси испытал всяких невзгод и бедствий, кромь одного—проникнуться духом плоского и самодовольствующего житейского материализма? Среди урчущей внизу безсодержательности вокруг нась, когда и впереди, часто кажется, видны лишь сёрые туманы, такая книга напоминают намь, какое богатство духовных сил остается для нас забытымь в часы молодушки и уныния. Это не одна изъ тых многочисленных утопий, против которых такь предостерегает кн. Е. Н. Трубецкой—это наиболее подлинная действенность—и ея не поколеблет самый проницательный, самый беспощадный скептицизм.

С. Котляревский.
Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой.

I.

Выходъ въ свѣтъ сочиненія князя Е. Н. Трубецкого "Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева" несомнѣнно представляетъ большое событие въ современной литературѣ. Дѣло Соловьева еще не получило до сихъ поръ всесторонней и объективной оцѣнки. Мнѣ кажется, для этого время уже наступило: для русскихъ философовъ должно наконецъ стать очередною задачею безпристрастное изслѣдованіе возникновенія и состава философіи Соловьева,—выдѣленіе того, что въ ней навѣянно временемъ и предшественниками, отъ того, что принадлежитъ его личному творчеству и выражаетъ его интимное міровоззрѣніе. Появленіе книги въ тысячу страницъ, принадлежащей перу такого извѣстнаго писателя и такого крупнаго мыслителя, какъ князь Е. Н. Трубецкой, и посвященной изложенію, толкованію, и критикѣ міропониманія Соловьева, не могло не вызвать самаго живаго интереса и справедливо большихъ ожиданій. Этотъ интересъ невольно повышается, когда читатель изъ предисловія узнаетъ, какую широкую и принципіальну задачу ставить себѣ авторъ: онъ хочетъ произвести надъ Соловьевымъ окончательный и рѣшающий судъ, отдѣливъ во взглядахъ Соловьева то, что въ нихъ есть вѣчное отъ временныхъ наслоненій и заблужденій. 1) Планъ автора оказывается и еще болѣе сложнымъ: онъ хочетъ въ своемъ сочиненіи изобразить, какъ измѣнилось послѣ смерти Соловьева его собственное міросозерцаніе, въ связи съ

1) "Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева", томъ I, стр. IX—X.
его индивидуальным и общественным русским опытом, и надеется, что этим он всего лучше покажет, что есть в идеях Соловьева в высочайшем и принадлежащем всем временам. 1) Авторъ предупреждаетъ, что онъ не можетъ быть спокойнымъ историкомъ, когда вопросъ идетъ о мыслителя, оказавшемъ огромное влияние на всю его умственную жизнь, и духовную близость съ которымъ онъ сохранилъ и теперь, когда разошелся съ нимъ въ очень существенныхъ пунктахъ.

Не могу скрыть, что во мнѣ изслѣдованіе князя Е. Н. Трубецкого вызвало огромный интересъ по нѣкоторымъ особымъ и личнымъ причинамъ. Покойный Вл. С. Соловьевъ былъ мнѣ однимъ изъ самыхъ близкихъ людей на свѣтѣ, съ которымъ у меня рано установились почти братскія отношенія. Я подружился съ нимъ, когда мнѣ было семь лѣтъ, а ему девять; отрочество и юность мы прожили вмѣстѣ. Я имѣлъ счастіе наблюдать, какъ росла его душа и развивался умъ, и какъ слагалось и менялось его миро́зерцаніе. И наша дружба не прерывалась до самой его смерти. Нечего и говорить о томъ, какъ я страшно много ему обязанъ и нравственно, и умственно. Мнѣ даже трудно вообразить себѣ, чѣмъ бы я былъ, еслибы никогда не встрѣчалъ Соловьева. Съ другой стороны, я имѣю честь и князя Е. Н. Трубецкого считать среди своихъ близкихъ друзей; и мнѣ, конечно, было въ высшей степени интересно ознакомиться съ мотивированнымъ изложеніемъ основныхъ чертъ его миро́зерцанія. Наконецъ, я заранѣе зналъ, что князь Е. Н. Трубецкой въ своемъ сочиненіи вступаетъ въ полемику со мною, по нѣкоторымъ существеннымъ пунктамъ моего философскаго миро́зерцанія. Этимъ я былъ искренне обрадованъ: вѣдь ничто не освѣщаетъ такой умозрительный вопросъ, какъ серьезный философскій споръ.

Я сталъ читать съ жадностью, но, долженъ сознаться,

1) Тамъ же стр. VII.
Вынесъ впечатлѣніе нѣсколько смытое. Въ произведеніях князя Трубецкого много блестящихъ страницъ, даже блестящихъ главъ; оно все написано съ свойственнымъ автору художественнымъ мастерствомъ слова, въ немъ нерѣдко встрѣчаются симпатичныя, оригинальныя и глубокія мысли, но въ общемъ я все-таки не былъ удовлетворенъ. Я не могу здѣсь дать подробнаго разбора сочиненій князя Трубецкого: въ виду его размѣровъ и многосложнаго содержанія, для этого пришлось бы написать цѣлую книгу. Я хотелъ бы только подѣлиться своимъ впечатлѣніемъ и посильно обосновать и объяснить его, притомъ ограничиваясь, главнымъ образомъ, областю самыхъ общихъ философскихъ вопросовъ. Прежде всего мнѣ было очень жаль, что въ изслѣдованіи князя Е. Н. Трубецкого сплелись двѣ совѣмы разнородныя темы: изложеніе взглядовъ Соловьева и обоснованіе собственного міросозерцанія автора въ непрерывномъ спорѣ съ Соловьевымъ. Этимъ въ сочиненіи не только вносится нежелательная двойственность,—еще хуже того,—черезъ это въ немъ получается совѣмъ уже ненужный полемическій задоръ. Напримѣръ, читатель невольно коробить на цѣломъ рядѣ страницъ повторяемыми выраженіями: нелѣпость, безсмыслица, абсурдъ, шепро прилагаемыя къ мыслямъ и выводамъ Соловьева. Безпристрастіе „имманентной“ критики философіи Соловьева отъ этого, конечно, мало выигрываетъ. Можетъ быть, еще вредѣне на объективности передачи идей Соловьева отражается непрерывнаго подчеркиванія со стороны автора въ аргументаціи и выводахъ Соловьева тѣхъ пунктовъ, противъ которыхъ онъ думаетъ спорить. Я совершенно увѣренъ, что это происходитъ совѣмъ невольно, но все же изложеніе автора нерѣдко приходится упрекнуть въ извѣстной тенденциозности: слабое и спорное само собой выдвигается на первый планъ, наоборотъ, глубокое, ори-
гиаиальное, тонкое, въ тѣхъ случаях, когда князь Трубецкой несогласень съ Соловьевым,—а это бывает часто,—какъ бы разсѣвается, сглаживается и куда-то пропадаеть. Отъ этого недостатка очень трудно освободиться въ полемическом произведении, но все-таки нельзя не отмѣтить, что князь Трубецкой въ сравнительно немногихъ главахъ даетъ ученьями Соловьева действительно имmanentное изложеніе, во всемъ существѣ и силѣ ихъ внутреннихъ мотивовъ, гораздо чаще изложеніе носитъ характеръ только внѣшнѣй, за которымъ иногда ясно чувствуется неодобрение. Изъ этого получается результатъ, котораго, конечно, не могъ неждать, ни желать авторъ. Онъ называетъ Соловьева гениемъ, великимъ философомъ, вообще ставить его чрезвычайно высоко. Но я серьезно боюсь, что если какой нибудь свѣжий, ни къ какимъ партіямъ не принадлежащий, хотя бы и вдумчивый читатель ознакомится со взглядами Соловьева въ первый разъ по сочиненію князя Трубецкого, то онъ испытаетъ недоумѣніе: да гдѣ же геніальность Соловьева? Не есть-ли Соловьевъ болѣе всего и прежде всего лишь создатель разныхъ темныхъ парадоксовъ, некоторые изъ которыхъ нравятся князю Е. Н. Трубецкому, а на другіе онъ справедливо нападаетъ? Заслуживаетъ ли Соловьевъ такого впечатлѣнія? 

Князь Е. Н. Трубецкой подробнѣо объясняетъ, почему онъ не могъ писать о Соловьевѣ иначе, чѣмъ онъ о немъ писалъ. Трудно спорить противъ указываемыхъ имъ личныхъ мотивовъ, и однако нельзя не пожалѣть, что дѣло не устроилось какъ-нибудь подругому. Быть можетъ было бы лучше, если бы князь Трубецкой отложилъ свое изслѣдованіе о Соловьевѣ еще на нѣсколько лѣтъ, а ближайшіе годы посвятить бы формулировкѣ своихъ собственныхъ философскихъ воззрѣній, которыхъ его такъ занимаютъ теперь. Изложеніе его собственнаго міросозерцанія отъ этого, разумѣется, только выиграло бы: обоснованіе своихъ взглядовъ лишь черезъ критику какого нибудь одного, хотя бы и очень уважаемаго, мыслителя неизмѣнно получаетъ видъ
случайный и недоговоренный. С другой стороны, выиграл бы от этого Вл. С. Соловьев: породив так или иначе безпокоящие его принципиальные вопросы, князь Е. Н. Трубецкой мог бы отнести к философии Соловьева больше объективно и больше забывая о себé.

В моих глазах, самую лучшую частью работы князя Е. Н. Трубецкого является её первая глава, посвященная характеристике личности Соловьева. Она написана живо, тепло, богата тонкими наблюдениями и даёт яркий, правдивый и художественно законченный образ покойного философа. В упрек автору можно поставить разве только нежелательную наклонность к оглушению чудачеств Соловьева. Мне кажется, что в этом отношении он не соблюдает чувства меры. Соловьев до такой степени был оригинален и даже странен, до такой степени ни на кого не похож, что он невольно побуждал окружающих его людей рассказывать о нем разные анекдоты, которые, распространяясь и повторяясь, нередко облекались в очень преувеличенные формы. Однако именно потому, что это было так естественно, к анекдотам о Соловьеве в серьезном изложении о нем нужно относиться с известной осторожностью. Я думаю, например, что характеристика Соловьева ничего не потеряла бы в своих достоинствах, если бы из нея был совсем выброшен разказ об одной его прогулке по Петербургу (на 13 стр. 1-го тома). Можно было бы, пожалуй, также спорить против чрезмерной категоричности некоторых обобщений князя Трубецкого, но в общем его характеристика Соловьева, как человèка, все-таки остается превосходной.

Тем более приходится жалеть, что автор, по причинам не совсем понятным, 1) совершенно уклонился от

1) На первой странице своего предисловия автор объясняет отсутствие биографии Соловьева в своем сочинении невозможностью для себя сделать Соловьева предметом исторического изложения. Но разве рассказывать жизнь любимого и уважаемого человèка, значит непременно превратиться в холодного историка?

Вопросы философии, кн. 119.
составленія хотя бы краткой біографії Соловьева. Отъ обширной специальной монографіи, посвященной мысли- телью еще совсѣмъ мало изученному, этого никакъ нельзя было ожидать. Повторяю, я здѣсь говорю не о подробнѣмъ изображеніи различныхъ случайныхъ событий его внѣшней жизни, я имѣю въ виду связное и послѣдовательное изложеніе ея основныхъ фактовъ и важнѣйшихъ перипетій его внутренняго роста. Особенно жаль, что авторъ совсѣмъ прошелъ мимо семьи Соловьева, мимо тѣхъ личныхъ влия- ній, которыя онъ на себѣ испыталъ, мимо его дѣтства и отроchескихъ лѣтъ, мимо его богатой внутренними бурями и умственными катастрофами,ности. Страннымъ образомъ князь Трубецкой не сдѣлалъ ни малѣйшей попытки намѣ- тить путь той идеальной эволюціи, которая привела Соловьева къ публичной проповѣді міросозерцанія, столь непохожаго на все, что тогда думалось и писалось. Не спорю, что это задача не легкая. Но какъ же забывать, что она будетъ труднѣе съ каждымъ годомъ? Близкіе сверстники Соловьева постепенно сходять съ жизненной дороги, и не за горами время, когда при ея рѣшении біографѣ дѣствительно останутся лишь косвенныя догадки и легендарныя преданія. Для князя Е. Н. Трубецкого не должно быть тайной, что вокругъ личности Соловьева уже растетъ легенда. Она, можетъ быть, очень благочестива, благонамѣренна и даже поэтична, но въ ней нѣтъ реальной правды. Согласится князь Е. Н. Трубецкой, вѣроятно, и съ тѣмъ, что именно первое пробужденіе основъ оригинальнаго міросозерцанія каждого философъ, внѣшняя вліянія, которыя онъ при этомъ испыталъ, чтеніе, которое въ это время его увлекало, представляютъ особенно жгучій интересъ въ исторіи его жизни. Какъ Соловьеву это относится даже болѣе, чѣмъ къ другимъ, потому что у него сила собственнаго творчества всегда соединилась съ огромною умственною впечатлительностью. И вотъ изъ труда князя Е. Н. Трубецкого мы очень мало узнаемъ, что пережилъ Соловьевъ до основанія своей системы, кто изъ предшествующихъ философовъ
вызвалъ въ немъ наиболѣе глубокое и прочное впечатлѣніе въ эти важные для него годы, какъ мѣнялись его взгляды, и какими путями онъ перешелъ отъ грубаго материализма къ тому мистическому идеализму, который такъ ярко вырѣжается уже въ его первыхъ твореніяхъ? Быть ли этотъ переходъ постепеннымъ или внезапнымъ, представлялъ ли онъ изъ себя только возвращеніе къ вѣрованіямъ дѣства, или въ немъ заключалось и еще что нибудь, на все это мы находимъ въ книгѣ князя Трубецкого очень скудныя указания, и то скорѣе въ формѣ неопределѣнныхъ догадокъ, чѣмъ положительныхъ утвержденій.

Даже къ вопросу о томъ, когда именно Соловьевъ опять сдѣлался вѣрующимъ христіаниномъ, авторъ относится съ мало понятнымъ равнодушіемъ. Во всякомъ случаѣ онъ, повидимому, склоняется предпочтеть мнѣніе В. Л. Величко, 1) который, основываясь на показаніяхъ „приснѣых“, утверждаетъ, что „вступивъ въ университетъ на 17-мъ году, Соловьевъ былъ уже глубоко и сознательно вѣрующимъ“, моему свидѣтельству, что обращеніе Соловьева къ вѣрѣ произошло значительно позднѣе. Однако я совершенно убѣжденъ, что память меня не обманываетъ, и по простой причинѣ: пережитые Соловьевымъ кризисы такъ глубоко на мнѣ отражались, я такъ внутренно боролся противъ нѣкоторыхъ изъ нихъ и въ то-же время такъ былъ безпомощнѣ, по своей юности и малой подготовленности, предъ его страстною проповѣдью, что они обратились въ цѣлый эпосъ моей личной жизни, которыхъ нельзя забыть. Соловьевъ до основанія поколебалъ мою наивную дѣтскую вѣру, когда мнѣ было всего двадцать лѣть, и съ тѣхъ поръ мнѣ пришлось, рано и мучительно, вырабатывать свое мироозераніе въ непрерывной борьбѣ съ Соловьевымъ. Эта борьба потеряла свою остроту къ моему пятнадцати- лѣтнему возрасту: отъ вѣры дѣства у меня оставалось уже мало,—въ этомъ отношеніи я сдѣлалъ Соловьеву много

1) В. Л. Величко. Владимиръ Соловьевъ. Жизнь и творенія, изд. 2, стр. 19.
уступок,—съ другой стороны, и онъ отказался отъ пре-
жняго метафизича пре- ныго метафизического понимания мира. Мы сошли сч Соловьевымъ на
философскомъ идеализмѣ. Однако и туть скоро обнаружи-
лись важныя разногласія, тѣмъ болѣе чувствительныя, что
Соловьевъ былъ учителемъ нѣсколько нентурнымъ и весьма
настойчивымъ. Соловьевъ въ эту эпоху чрезвычайно увлекся
Шопенгауэромъ и принималъ его философию всю цѣликомъ,
какъ нѣкоторое полное откровеніе истины; я же старался
объяснить предпосылки идеалистическаго мировоззрѣнія въ
духѣ Бер克莱евскаго теизма или второй системы Фихте, а,
съ другой стороны, пытался приноровить къ моимъ ум-
ственнымъ потребностямъ идеалистически переложенный
Спинозу и пользовался также для этой цѣли нѣкото-
рыми положеніями Гегелевой логики; все это заставляло
Соловьева обвинять меня въ рационализмѣ и гегельянаствѣ.
Только къ моимъ семинаріи гожа бы я сдѣлался настоящимъ
eединомышленникомъ Соловьева. Въ это время онъ уже
прошелъ черезъ свое увлеченіе Шопенгауэромъ, послѣ
того Гартманомъ и прочно остановился на признаніи умо-
зительной истинности христіанства. Теперь въ защитѣ
положительныхъ реліозныхъ вѣрованій онъ стоялъ уже
впереди меня. 1)

Я очень извиняюсь предъ читателемъ, что вынужденъ
быть такъ много говорить о самомъ себя. Я хотѣлъ только
показать, что у меня есть твердые основания быть увѣ-
реннымъ, что Соловьевъ опять обратился къ христіанству
межу восемнадцатью и девятнадцатью годами (онъ былъ
старше меня на два съ половиной года), т. е. уже въ конце
своего пребыванія въ университѣтѣ. 2) Князь Е. Н. Трубец-

1) Обо всѣхъ этихъ перѣмѣнахъ во взглядахъ Соловьева я болѣе подробнѣ
говорю въ моей статьѣ „Философское міровоззрѣніе В. С. Соловьева“. „Фи-
лософскія характеристики и рѣчи“ (стр. 123—126).
2) Онъ прошелъ въ университетѣ три курса на естественномъ отдѣленіи
физико-математическаго факультета, а въ слѣдующемъ году прямо держалъ
на кандидата историко-филологическаго факультета.
кной, конечно, имелъ полное право и не раздѣлять моей субъективной увѣренности. Но я удивляюсь одному: отчего онъ самъ не разспросилъ „присныхъ“ Соловьева? Вѣдь только прошлою зимою скончалась сестра его, Надежда Сергѣевна, съ котоей Соловьевъ всегда былъ особенно близокъ и откровененъ, и которая была нѣсколько старше его и, стало быть, могла сознательно относиться къ тому, что онъ переживалъ. Она, конечно, охотно разсказала бы, что помнитъ. Князь Е. Н. Трубецкой могъ бы, еслибъ захотѣлъ, устроить между нами очную ставку: мы, навѣрное, столовались бы между собою.

Серьезнымъ подтвержденіемъ справедливости моихъ показаний является переписка Соловьева съ его кузиной Е. В. Селевиной 1). Я вообще считаю эту переписку однимъ изъ самыхъ драгоцѣнныхъ документовъ, относящихся къ молодымъ годамъ Соловьева, до его выступления на литературное поприще. Въ моихъ глазахъ, она даетъ чрезвычайно яркую картину его душевнаго настроенія въ періодъ постепенного перехода отъ Шопенгауэровскаго пессимизма къ христианскимъ вѣрованіямъ (переписка обнимаетъ два года (1871—1873) и относится къ восемнадцати, девятнадцати и двадцати годамъ Соловьева). При началѣ переписки Соловьевъ только что пережилъ несчастный романъ съ другой своей кузиной, о которой въ его письмахъ къ Е. В. Селевиной неоднократно упоминается. Я былъ повѣреннымъ Соловьевъ въ этомъ первомъ его серьезномъ романѣ и отчетливо помню, что былъ нѣсколько удивленъ содержаніемъ письма къ любимой дѣвушкѣ, которое онъ написалъ вскорѣ послѣ разрыва съ нею: въ немъ онъ съ глубокимъ увѣрденіемъ и подробно излагалъ чисто Шопенгауэровскій взглядъ на сущность жизни и на безсмысленность человѣческихъ надеждъ на счастье. Первая письма къ Е. В. Селевиной написаны въ эту эпоху и отражаютъ настроенія этого письма. Во второмъ письмѣ

1) Письма В. С. Соловьева т. III.
къ Е. В. Селевиной 1) мы читаемъ: „Къ этой жизни примѣняется мудрое изрѣченіе: чѣмь хуже, темь лучше. Радость и наслажденіе въ ней опасны, потому что призрачны, несчастіе и горе часто являются единственнымъ спасеніемъ. Уже скоро 2 тысячи летъ, какъ люди это знаютъ, и между тѣмъ не перестаютъ гоняться за счастіемъ, какъ мальы дѣти“. Въ третьемъ письмѣ уже определенно говорится о христіанствѣ, но въ характерномъ контекстѣ: „Ты отказалась отъ первой, обыкновенной дороги, то есть отказалась отъ того, что составляетъ всю жизнь для большинства людей — жизнь эгоизма, личныхъ интересовъ, съ глупымъ призракомъ счастья, какъ послѣднею цѣлью. Ты поняла, что это ложь и зло, что эта жизнь есть смерть… Истинная жизнь въ насъ есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашимъ эгоизмомъ. Должно познать эту истинную жизнь, какова она сама въ себѣ, въ своей чистотѣ, и какими средствами можно ею достигнуть. Все это было уже давно открыто человѣчеству истиннымъ христіанствомъ, но само христіанство въ своей исторіи испытало влияние той ложной жизни, — того зла, которое оно должно было уничтожить; и эта ложь такъ затменила, такъ закрыла христіанство, что въ настоящее время одинаково трудно понять истину въ христіанствѣ, какъ и дойти до этой истины прямо самому. Но кто твердо отрекся отъ лжи, тотъ навѣрно дойдетъ и до истины…. Вездѣ одно страданіе. Только на настоящей дорогѣ это страданіе искупается и ведетъ къ истины, а страданіе ложной жизни безплодно и безсмысленно.“ 2) Не трудно видѣть, что, по мысли этого письма, христіанство есть только одинъ изъ путей къ истины, притомъ путь, затмненный ложью, и что истинное христіанство состоитъ въ пониманіи тщеты эгоизма и аскетическомъ отреченіи отъ призраковъ счастья. Такой взглядъ, безъ сомнѣнія, довольно близко совпадаетъ съ оцѣнкой христіанства у Шопенгаузера.

1) Тамъ же, стр. 58.
2) Тамъ же, стр. 60—61.
С другой стороны, весьма интересно противоположение истинного христианства христианству историческому, которое проходит через всё переписку, тянущуюся более двухъ льть.

Въ одиннадцатомъ письмѣ, написанномъ приблизительно черезъ годъ послѣ третьаго, отношение къ христианству рѣзко измѣняется. Въ этомъ письмѣ Соловьевъ уже прямо утверждаетъ, что только въ Христѣ и вѣрѣ въ него разрѣшаются всѣ задачи ума и всѣ требованія знанія. Но онъ настойчиво доказываетъ, что это вѣра должна быть сознательной и разумной: „вѣра слуха должна замѣниться вѣрой разума“. „Человѣкъ относительно религіи, говоритъ Соловьевъ, 1) проходить три возраста: сначала пора дѣтской или слѣпой вѣры, затѣмъ вторая пора—развитіе разсудка и отрицаніе слѣпой вѣры, наконецъ, послѣдняя пора вѣры сознательной, основанной на развитіи разума“. Разсужденіе о несостоятельности отвлеченной философіи 2), вынужденной оставаться въ области логической мысли, тогда какъ дѣйствительная жизнь для нея закрыта, несомнѣнно указываетъ на влияние положительной философіи Шеллинга.

Еще важнѣе восьмнадцатое письмо, написанное около полугода позднѣе, въ которомъ Соловьевъ говоритъ объ историческомъ назначеніи христианства и въ связи съ этимъ излагаетъ планъ своей дальнѣйшей жизни. Указавъ на нравственное безсмыслѣ и зло всего строя, какъ прошлой, такъ и современной жизни человѣчества, Соловьевъ пишетъ 3): „Сознательное убѣжденіе въ томъ, что настоящее состояние человѣчества не таково, какимъ быть должно, значить для меня, что оно должно быть измѣнено, преобразовано. Я не признаю существующаго зла вѣчными, я не вѣрую въ чорта. Сознавая необходимость преобразованія, я тѣмъ самыми обязываюсь посвятить всю свою жизнь и всѣ свои силы на то, чтобы это преобразованіе было

1) Тамъ же, стр. 75.
2) Тамъ же.
3) Тамъ же, стр. 88.
действительно совершено.... Я знаю, что всякое преобразование должно дѣлаться изнутри, изъ ума и сердца человѣческаго.... Когда христианство станет дѣйствительным убѣжденіем, т.-е. такиым, по которому люди будут жить, осуществлять его въ дѣйствительности, тогда очевидно все измѣнится. Представь себѣ, что нѣкоторая, хотя бы небольшая, часть человѣчества вполнѣ серьезно, съ сознательнымъ и сильнымъ убѣжденіемъ будетъ исполнять въ дѣйствительности учение безусловной любви и самопожертвованія,— долго ли устоить неправда и зло въ мирѣ! 1) Рядомъ съ этимъ противоположность христианства истиннаго христианству историческому подчеркивается особенно настоятельно: „Христіанство, хотя безусловно-истинное сампо себѣ, имѣло до сихъ поръ вслѣдствіе историческихъ условій лишь весьма одностороннее и недостаточное выраженіе. За исключеніемъ только избраннихъ умовъ, для большинства христианство было лишь дѣломъ простой полусознательной вѣры и неопределеннаго чувства, но ничего не говорило разуму, не входило въ разумъ. Вслѣдствіе этого оно было заключено въ несоотвѣтствующую ему, неразумную форму и загромождено всѣкимъ безмысленнымъ хламомъ. И разумъ человѣческій, когда выросъ и вырвался на волю изъ средневѣковыхъ монастырей, съ полнымъ правомъ возсталъ противъ такою христианства и отвергъ его. Но теперь, когда разрушено христианство въ ложной формѣ, пришло время возстановить истинное. Предстоитъ задача: ввести вѣчное содержаніе христианства въ новую соответствующую ему, т.-е. разумную безусловно, форму.... Теперь мнѣ ясно, какъ дважды два четыре, что все великое развитие западной философіи и науки, повидимому, равнодушное и часто враждебное къ христианству, въ дѣйствительности вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство дѣйствительно будетъ выражено въ этой новой формѣ, явится въ своеемъ

1) Тамъ же, стр. 89.
истинномъ видѣ, тогда само собой исчезнеть то, что препятствуетъ ему до сихъ поръ войти во всеобщее сознаніе, именно его мимое противорѣчіе съ разумомъ. 1) Эдѣсь Соловьевъ стоитъ передъ нами во весь свой ростъ съ своимъ отважнымъ свободомыслѣемъ и съ своею пламенною вѣрою въ христіанскую истиину и въ близкое преобразованіе мѣра ея внутренней мощью. Но какъ еще далекъ онъ отъ преклоненія предъ церковной традиціей и отъ церковныхъ вопросовъ, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова! Какъ много въ немъ своеобразнаго раціонализма! Достаточно сказать, что подъ выводами этого письма смѣло могъ бы подписаться Л. Н. Толстой.

Я потому такъ настаиваю на вѣрности моихъ воспоминаній, что считаю вопросъ о времени обращенія Соловьева чрезвычайно важнымъ. Соловьевъ окончилъ гимназію очень рано, когда ему только незадолго исполнилось 16 лѣтъ. Если онъ „еще на гимназической скамьѣ“ сталъ глубоко вѣряющимъ христіаниномъ, покинувъ страстно проповѣдываемое отрицательное міровоззрѣніе, тогда на его невѣріе можно дѣйствительно смотрѣть, какъ на явленіе ребяческое, и видѣть въ его переходѣ отъ материализма къ христіанству простую смѣну одной вѣры на другую. 2) Можно тогда съ правдоподобіемъ говорить и о сравнительной легкости и безболѣзненности этого перехода 3). На самомъ дѣлѣ, онъ вовсе не былъ такимъ безболѣзненнымъ, и когда Соловьевъ писалъ Е. В. Селевиной (Письма, III, 75) о пережитомъ имъ „страшномъ, отчаянномъ состояніи“, о „пустотѣ внутри“, о „тѣмѣ, смерти при жизни“, это не являлось только позированіемъ влюбленнаго, какъ думаетъ князь Е. Н. Трубецкой, 4) хотя бы потому, что Соловьевъ

1) Тамъ же, стр. 88—89.
2) Кн. Е. Трубецкой, „Міросозерцаніе В. С. Соловьева“, т. I, стр. 50.
3) Тамъ же.
4) Въ подтверждение своего мнѣнія о преувеличенностіи отзыва Соловьева объ испытанномъ имъ душевномъ состояніи, князь Е. Н. Трубецкой указываетъ другое мѣсто въ томъ же письмѣ (на стр. 74), въ которомъ Соловьевъ говоритъ: „что касается до меня лично, то я въ этомъ (полудѣтскому) воз-
II.

Несомненно, князь Е. Н. Трубецкой не дооценил влияния Шопенгауэра на Соловьева: Спиноза, при первом повороте Соловьева от вульгарного материализма на путь философии 1), и Шопенгауэра, при его окончательном разрыве с реализмом и позитивизмом и обращении к мистическому идеализму, были для него главными авторитетами в годы его юности, сохранившими удивительно прочное обаяние на его мысль и во всей его дальнейшей философской деятельности. О Шопенгауэре это приходится сказать даже больше, чем о Спинозе. Это относится не только к общим диссертациям Соловьева, в которых он сознательно дает учениям Шопенгауэра одно из первых мест, как в своих историко-философских, так и патриарха не только сомневался и отрицал свои прежние веяния, но и не навязывал их от всего сердца,—совсем вспоминает, какая глупейшая кошачья я тогда говорил и думал". Странны, как не замечал князь Е. Н. Трубецкой, что в приведенных цитатах говорится о двух разных эпохах в жизни Соловьева. В сейчасть приведенных словах Соловьев вспоминает о том времени, когда он, четырнадцатилетним мальчиком, отказывался от вверенных ему дум. Напротив, на стр. 75 говорится о совсем другом периоде в его умственной эволюции, когда он проникся глубоким разочарованием в науку и отвлеченной философии (см. там же). Думает ли князь Трубецкой, что эти эпохи обе относятся к полулетскому возрасту Соловьева? Но на каком же основании?

1) См. об этом указанную выше статью мою "Философское мировоззрение В. С. Соловьева", стр. 124.
и въ систематическихъ разсуждений, это приходится повторить и о такомъ позднемъ произведении, какъ „Оправданіе добра“. По поводу послѣдняго сочиненія уже не можетъ быть рѣчи о сознательномъ увлеченіи Соловьева теоріями Шопенгауэра, и тѣмъ не менѣе они отражаются постоянно на цѣломъ рядѣ его выводовъ въ этикѣ и философіи права, а также на характерныхъ колебаніяхъ его мысли при рѣшеніи вопроса о свободѣ воли. Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой даетъ очень блѣдное объясненіе причинъ такого устойчиваго влиянія, а что еще хуже, толкуетъ его едва ли вѣрно. Если я правильно понимаю то, что говорить князь Трубецкой на стр. 45 своего первого тома, у него какъ будто выходитъ, что Соловьевъ, въ своемъ сочувствіи пессимизму Шопенгауэра, отправлялся отъ своего религіознаго и христианскаго міровоззрѣнія. Однако, такое освѣщеніе дѣла не согласуется съ фактами: не отъ христианства шелъ Соловьевъ къ Шопенгауэру, а отъ Шопенгауэра къ христианству. Можно кажется, что только изъ огромной роли философіи Шопенгауэра въ личной жизни Соловьева можно объяснить, почему въ „Кризисъ западной философіи“ приписывается такое исключительное значеніе въ судьбахъ философіи не только Шопенгауэру, но и Гартману,—мыслителю, котораго едва ли можно ставить на одну линію съ Шопенгауэромъ по силѣ умозрительнаго генія. Именно систему Гартмана (хотя онъ въ то же время видитъ въ ней лишь „дополнительное видоизмѣненіе Шопенгауэрской философіи“) 1) Соловьевъ признаетъ завершающей формой въ многовѣковомъ умственномъ развитиі запада, которая воплотила въ себѣ окончательный кризисъ западной мысли 2). Характерно, что въ дальнѣйшихъ трудахъ Соловьева отъ такой высокой оцѣнки Гартмана не остается никакого слѣда, но въ „Кризисъ западной философіи“ онъ безспорно занимаетъ доминирующее мѣсто и

1) Собраніе сочиненій В. С. Соловьева. Изд. 2, т. 1, стр. 106.
2) Тамъ же, стр. 111.
основы своего собственного философского мироощущения. Соловьев излагает это, исходя из критики идеи Гартмана. Неудивительно, что при этом истинный вдохновитель Соловьева в эту эпоху — Шеллинг в его последней системе, — совсем отодвигается на второй план и как будто исчезает из кругозора.

Мне думается, что правильная оценка влияния на Соловьева, в начале его философской деятельности, идея Шопенгауэра и Гартмана могла бы помочь и при обсуждении еще одного важного, а в то же время и очень смутного пункта. Я разумею вопрос о первом возникновении в Соловьеве его чрезвычайно определенных экзистенциальных чаяний, которые не померли у него во всю его жизнь. Употребляя терминологию князя Е. Н. Трубецкого, философию Соловьева, во всех периода его развития, можно охарактеризовать как «философию конца». От «Кризиса западной философии» и до «Трех разговоров» его произведения проникнуты глубокой взвешенности, что окружающий нас в этот момент, в этот период развенчанный и борющихся творцов, с его злом, страданиями и неправдой, должен навсегда окончиться в своем данном виде и пережить такое коренное преобразование, после которого все его свойства и все правящие им законы упадутся и превратятся в свою полную противоположность. Эта мысль о конце существующего мира уже в самых первых произведениях Соловьева облекается в чрезвычайно радикальные и категорические формы. Так, в тезисах к

1) Впрочем Соловьев все-таки ссылается на положительную философию Шеллинга (стр. 105, 116) и выдвигает его отдельные утверждения в своей критике взглядов Гартмана (стр. 110). Если меня не обманывает память, в своем кандидатском сочинении, (которое представляло из себя предварительный очерк «Кризиса»), Соловьев довольно подробно излагает метафизический начало последней системы Шеллинга. Жаль, что книга Е. Н. Трубецкой совсем не ознакомилась с этой первой философской работой Соловьева: ее, впрочем, можно было бы разыскать в архивах Московского Университета, а между тем она могла бы пролить интересный свет на первые шаги Соловьева в формулировке его философского мировоззрения.
Кризису западной философии Соловьев говорит: „По-
следняя цель и высшее благо достигаются только сово-
kупностью существ посредством логически-необходимого
и абсолютно-целостного хода мирового развития, конец
которого есть уничтожение вещественного мира (курсив мой),
как вещественного, и возстановление его, как царства
духовного, во всеобщности Духа Абсолютного“. В позднѣйшихъ
формулахъ Соловьева уже не говорится объ уничтожении
вещественной природы, однако въ нихъ всегда предпола-
гается, по существу ему равносильное, упразднение про-
странства, времени, непроницаемости и механической
причинности. И что всего болѣе оригинально въ Соловьевѣ,
такой конецъ мира ему постоянно представлялся очень не-
далекимъ событиемъ будущаго. При этомъ онъ былъ увѣ-
ренъ, что конецъ вселенной будетъ тѣсно связанъ съ пред-
шествующими ему событиями человѣческой исторіи и даже
будетъ вызванъ ими, а въ продолженіе большей части своей
религіозно-философской проповѣди прямо полагалъ, что пре-
образованіе міра явится результатомъ коллективной работы
человѣчества, хотя и при Божественномъ содѣйствіи.

Возникаетъ вопросъ огромнаго значенія при объясненіи
genezisa мирозерцанія Соловьева: откуда взялась и какъ
сложилась въ Соловьевѣ эта вѣра, столь сближающая его (за
исключеніемъ послѣдняго изъ сейчаць указаннихъ пунктовъ)
съ первыми христіанами и столь чуждая современнымъ вѣ-
рующимъ людямъ вообще? Вопросъ этотъ гораздо труднѣе,
чѣмъ кажется. Въ дѣтскіе и отроческіе годы Соловьевъ ни-
когда не говорилъ о близости второго пришествія и, на-
сколькo могу судить, вовсе о ней не думалъ 1). Впервые

1) Когда я познакомился съ Соловьевымъ, у него уже совсѣмъ не было
tой восторженной религіозности, о которой расказываеть В. Л. Величко,
изображая раннее дѣтство Соловьева (упом. сочин., стр. 13). Онъ былъ бла-
гочестивымъ мальчикомъ, регулярно посѣщалъ, вмѣстѣ съ своимъ отцомъ,
церковную службу, серьезно смотрѣлъ на предметы вѣры, но, какъ это часто
бываетъ съ дѣтьми въ религіозныхъ семьяхъ, относился къ религіознымъ
обязанностямъ довольно пассивно. Онъ принималъ ихъ, какъ нѣчто данное
и безспорное, о чемъ не слѣдуетъ много разсуждать. Его умственное на-
живая вера в очень близкое торжество правды и разума на земле к нему пришла вместе с его увлечением социализмом. Эту веру могло только поддержать изучение немецкой идеалистической философии, особенно Фихте и Гегеля, которые, каждый из своей точки зрения, проводили в ближайшем будущем наступление завершающей эры в моральном и политическом развитии человечества, при чем последний усматривал ея осуществление уже в переживаемой им современности. Однаково немецкие идеалисты должны были очень содействовать укоренению в мироощущении Соловьева стиль для него характерного антропоцентризма и геоцентризма, т.-е. убеждения, что

строение в годы отрочества я скорье назвать бы светским. Он колоссально много читал и самая разнообразная книги, очень любил историю, особенно военную, и был большим патриотом; залпом читал тогдашнюю беллетристическую литературу, увлекался Бёлингском, но я совершенно не помню, чтобы он тогда читал какая-нибудь сочинения религиозного содержания. Правда, у него долго лежала на столе довольно объемистая книга о страданиях Христовых, но он ничего о ней не говорил, и, кажется, это было просто учебное пособие в гимназии. Вообще я не помню за это время сколько-нибудь значительных бесед с ним на религиозных темы. А между тем я очень ясно вспоминаю, как он, будучи 12—13 лет, с отшельниками доказывал, какую огромную опасность для России и всей Европы представляет в будущем Китай; из этого видно, что его предчувствие монгольской опасности проснулось гораздо раньше, чем думать обыкновенно. Переход Соловьева к неверию, в противоположность его мучительному состоянию при сознательном возвращении к христианству, совершенно чрезвычайно легко и быстро. Он прочитал у Лорана его характеристику христианства, пришел оттуда в большой восторг и весь полный впечатлением с удовольствием сказал отцу: "Хорошо Лоран христианство отделяет!" на что и получил ту ответку, о которой разказывается В. Л. Величко (стр. 18). С этого дня в Соловьев произошла резкая перемен: он сразу порвал с прежними взаимами. Некоторое время он еще оставался деистом и не отрицал Бога, но скоро сделался совсем "ингилисизм", как охотно и называл себя. К этой эпохе относятся т° неудержимые выходки ребяческого кошунства, о которых он говорит в приведенных выше словах письма к Е. В. Селевиной. Помню, как мы однажды, гуляя в Покровском-Глебове, забрели на кладбище. Соловьев, в припадке буквенного свободомыслия, к великому смущению и даже перепуту моему и моего брата, повалил на одной могиле крест и стал на нем прыгать. Это увидела моя соседка, прибежала к нам и начала нас бранить из-за последних слов. Хорошо, что дпко окончилось только этим!
высшее назначение всего мира осуществляется человечеством на земле. Но, конечно, ни социалисты, ни Фихте, ни Шеллинг в первый период его творчества, ни Гегель не могли ему внушить идеи о полном преобразовании вселенной в самых основных ея силах и законах, а тем более обо уничтожении вещественного мира. Когда Соловьев увлекался социалистическими теориями, он был материалист и непоколебимо вързъ въ единобразную неизмѣнностн природы,—точно также и нѣмецкіе идеалисты видѣли въ прогрессѣ человѣчества процессъ имmanentный природѣ, который не вырывается изъ ея общаго строя и не разбиваетъ его. Мысль о внутреннемъ преобразованіи мира несомнѣнно содержалась въ положительной философіи Шеллинга, но оно представлялось ему чѣмъ-то весьма отдаленнымъ, и онъ вовсе не ставилъ его непосредственною задачею для коллективныхъ усилий ближайшихъ поколѣній. Ничего не говорилъ о подобной задачѣ и славянофилы. Наконецъ, не могло возбудить этой вѣры въ близость всесторонаго конца и въ его зависимость отъ земного человѣчества и увлеченье Соловьева спиритизмомъ 1), потому что въ спиритическихъ теоріяхъ не содержится подобной вѣры.

Взгляду, что смыслъ жизни заключается въ уничтоженіи существующаго миѳа, Соловьевъ могъ почерпнуть только изъ философіи Шопенгауэра,—изъ нея онъ могъ воспринять и соответственное этому взгляду настроеніе. Я уже указывалъ прежде 2), что было время, когда Соловьевъ принималъ Шопенгауэра всего, со всѣми его идеями и мнѣніями. При этомъ его особенно увлекалъ именно пессимизмъ Шопенгауэра и его воззрѣніе на роль человѣка въ гнетущей комедіи бытия. Соловьевъ убѣжденно вѣрилъ, что

1) Впрочемъ наиболее увлечение Соловьева спиритизмомъ относится къ ямѣ 1874—1875 года, когда онъ самъ сдѣлалась сильнымъ пишущимъ средствомъ. Въ это время „Кризисъ западной философіи“ былъ уже написанъ и на печатанъ.
2) Филос. мiros. B. C. Соловьева, стр. 125.
человек есть жрец и жертва в великом жертвоприношении, котораго жаждет вселеная,—что оть него ждетъ искуплени вся природа и что онъ одинъ можетъ погасить волю къ жизни и погрузить въ Нирвану весь миръ. Эта цѣль стоитъ предъ человѣкомъ самымъ непосредственнымъ и близкимъ образомъ, потому что она одна серьезна на свѣтѣ. Позднѣе, подъ влияніемъ Гартмана, Соловьевъ сталъ видѣть въ погашении мирового бытія задачу коллективной дѣятельности человѣчества и окончательной цѣль развитія культуры. Онъ всѣцѣло примкнулъ къ мысли Гартмана, что спасеніе мира достигается не аскетичною праведностью и самоотреченіемъ отдѣльныхъ лицъ, а совокупными усилиями организованнаго общечеловѣческаго союза. Прибавимъ къ этому крѣпко утвердившемуся въ немъ уже раньше вѣру въ непобѣдимую мощь человѣческаго прогресса и въ близость окончательнаго осуществленія внутреннаго смысла истории,—прибавимъ, наконецъ, происшедшую въ немъ перемѣну самыхъ основъ его миросозерцанія: въ самомъ дѣлѣ, для него мѣръ пересталъ быть воплощеніемъ злой и безумной воли, онъ уже смотрѣлъ на него, какъ на реализацию творческой любви вселенаго духа; въ злѣ и страданіяхъ мира онъ видѣлъ плодъ внутреннаго извращенія и грѣхопаденія твари,—поэтому онъ уже не могъ думать о полномъ уничтоженіи мира и даже абсолюта, а только о преображеніи вселеной. Соединимъ всѣ эти черты въ умственномъ настроении Соловьева и мы получимъ безъ всякихъ натяжекъ основную схему его философіи конца.

Въ пользу моихъ соображеній говоритъ тотъ фактъ, что въ „Кризисѣ западной философіи“ Соловьевъ свое учение о будущемъ возрожденіи мираписъйшимъ образомъ привязываетъ къ имманентной критикѣ взглядовъ Гартмана. „Истинность Гартмановской практической философіи“, пишеть Соловьевъ, „заключается, во-первыхъ, въ признаніи того, что высшее благо, послѣдняя цѣль жизни не содержится въ предѣлахъ данной действительности, въ мѣрѣ конечной реальности, а, напротивъ, достигается только чрезъ уничтоженіе этой мирап., и, во-
вторых, в признании, что эта последняя цель достигается не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ, так что это достижение необходимо обусловлено ходом всеобщего мирового развития" 1). Показав далее 2), что уничтожение этого мира вовсе не должно предполагать уничтожения всеединого абсолютного духа, как выходило у Гартмана,—ибо всеединый дух выше времени и по отношению к нему не может быть никакой речи о переменах и процессах,—и что оно не должно обозначать и совершенного уничтожения мира в безусловном смысле,—потому что тогда началом мира было бы пустое единство, а не всеединный дух,—Соловьёв заявляет, что последний конец всего есть не Нирvana, а, напротив, "царство духа, какое полное проявление всеединства". Этим путем получается его окончательный вывод: "Последняя цель и высшее благо достигается только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютного целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного" 3).

Я никак не хотел бы преувеличивать значения этой зависимости Соловьевского учения о конце вселенной, при первом его возникновении, от идеи Шопенгаузера и Гартмана—не хотел бы даже очень категорически настаивать на этой зависимости. Главный вопрос, конечно, не в том, как впервые зародились эсхатологическая чаяния Соловьева, а в том, почему они так прочно укоренились в его уме и продолжали развиваться в формах все более конкретных даже и тогда, когда авторитет Шопенгаузера в его глазах упал совершенно, и о Гартмане он совсем перестал думать. Для объяснения

2) Там же, стр. 149—150.
3) Там же, стр. 150.

Вопросы философии, кн. 119.
этой прочности воры Соловьева в близость конца, ужеследует обратиться к своеобразным особенноностям его личности и его настроения: к его глубокой вёрв в могущественную близость сверхчувственных мистических сил в реальному миру, к его твердому убеждению в неудержимом окончательном торжестве прогресса, наконец, к отличавшему его моральному максимализму, который органически не позволял ему помириться с миром, в котором есть смерть и есть неправда. Но все же нельзя ставить слишком низко и т. философский влияния, которые внушили ему первую мысль о предстоящем вседенной и человечеству скором будущем. В самом деле, как интимно и задушевно надо было пережить всю глубину пессимистического взгляда на человеческое существование, чтобы найти прочное утешение в надежде на близкое и окончательное упразднение всего, что окружает нас и равно для нас, и не только утешение, но и вдохновляющий стимул всей деятельности. Ведь в прошлой истории человечества, — за исключением первых времен христианства, — ничего так не боялись, как этого близкого конца мира. Не нужно при этом забывать, что Соловьев был человекъ съ натурой бодрой и жизнерадостной, и что когда у него слагались его радикальных мечты о скором разрешении космического процесса, онъ еще не пережил никаких несчастий. Можно ли тут ограничиться ссылкой на присущий его душь религиозный энтузиазм? Но разве религиозные энтузиасты непременно должны сосредоточивать свои практические мысли на ускорении второго пришествия и страшного суда? Все вероятности заставляют думать, что для Соловьева Шопенгауэра не былъ только мимолётным увлечением юности, и что, напротив, нькоторая идея Шопенгауэра неотдълимо вниклись въ самую суть его жизнепонимания. Кажется, ни у кого изъ современныхъ Соловьеву христианскихъ мыслителей не было въ такой мере выдвинутое положение, что "миръ во зло лежит", а это несомненно
давало его системѣ ея захватывающую широту и ея проницательную серьезность. Но съ другой стороны, принципиаальный пессимизмъ Соловьева являлся постояннымъ стимуломъ его горячихъ упований на скорое очищение и преобразование міра, а между тѣмъ въ этихъ упованияхъ, какъ я уже старался показать однажды 1) и какъ объ этомъ придается говорить дальше, заключался главный источникъ того, что кнзь Е. Н. Трубецкой называетъ „утопизмомъ“ Соловьева. Въ этомъ отношеніи Шопенгауэрѣ имѣлъ на дѣятельность Соловьева роковое вліяніе: именно „утопизмъ“ надолго оторвалъ Соловьева отъ философскихъ изслѣдованій, въ которыхъ онъ былъ такою огромною величиною, и обрѣкъ его на духовное одиночество, полное разочарованій.

III.

Указывая основную особенность умозрительного творчества Соловьева, кнзь Е. Н. Трубецкой говорить: „Всякія попытки отдѣлить въ Соловьевѣ философа отъ религіознаго мыслителя тщетны и могутъ разсматриваться только какъ доказательства извѣстнаго безвкусія“ 2). Эта характеристика имѣетъ одинъ общій недостатокъ со многими другими приговорами кнзя Трубецкаго: при носомѣнной красотѣ формы она отличается недоговоренностью и даже загадочностью своего смысла. Что хотѣлъ сказать кнзь Е. Н. Трубецкой въ приведенныхъ словахъ? Желалъ ли онъ просто отмѣтить тотъ безспорный фактъ въ биографіи Соловьева, что во все время своей литературно-философской дѣятельности, онъ былъ глубоко вѣрующимъ человѣкомъ? Отрѣзать это, мнѣ кажется, не могла бы позволить даже самая высокая степень безвкусія. Очевидно, кнзь Е. Н. Трубецкой въ этомъ случаѣ разумѣлъ что-то другое. Но что же именно? Думалъ ли кнзь Трубецкой

сказать, что Соловьевъ во всѣхъ своихъ выводахъ руко-
водился только своими религиозными вѣрованіями, что эти
вѣрованія составляли для его мысли непоколебимъ пред-
посылки, которыхъ онъ не желалъ или даже не могъ кри-
тически провѣрять и обосновывать, и что поэтому для него
умозрѣніе и тонкое диалектическое построеніе заключеній
были лишь выдѣльенной формою, въ которую облекалось со-
держаніе, заранѣе усвоенное какъ абсолютный догматъ?
Такая опцѣнка вполнѣ бы отвѣчала взгляду на умственныя
перевороты въ Соловьевѣ, какъ на простую смѣну разныхъ
вѣръ. Но если бы она была правильной, тогда въ Соло-
вьевѣ не только нельзя отрицать философа отъ религіоз-
наго мыслителя, — тогда онъ вообще не былъ бы филосо-
фомъ, а только богословомъ, любящимъ излагать свои
взгляды въ общихъ и отвлеченныхъ формулѣхъ. Между
тѣмъ, хотя въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ Соловьевъ
является богословомъ по преимуществу, этого никакъ
нельзя сказать обо всѣхъ, и видѣть въ немъ только догма-
тическаго тезоиа было бы большой къ нему несправедли-
востью: онъ и пришелъ къ своимъ положительнымъ вѣро-
ваніямъ путемъ колоссальной и глубоко искренней работы
свободнаго умозрѣнія, онъ и потому во всю свою жизнь
оставался свободнымъ мыслителемъ, твердо убѣжденнымъ,
что основная истины религіи съ общими метафизическими
содержаніемъ суть въ то же время общеобязательныя умо-
зрительныя истины, а что религіозныя истины болѣе кон-
кретнаго и фактическаго характера (напримѣръ, историче-
скій фактъ воплощенія Логоса въ личности Іисуса Христа)
представляютъ неизбѣжные постулаты истиинаго философ-
скаго пониманія данныхъ дѣйствительной жизни. На исто-
рическій путь, пройденный христіанствомъ въ его про-
шломъ, Соловьевъ сначала смотрѣлъ съ большимъ сомнѣ-
ніемъ 1), потомъ онъ понялъ его, какъ необходимый вну-
тренній ростъ христіанскаго сознанія, и это окончательно

1) См. всю его переписку съ Е. В. Селевиной.
примирило его с историческим христианством. Свобода его мысли сказалась и в той особенности его религиозных построений, что он с одинаковым рвенiem отстаивает положения, освященные авторитетом церкви, и такие взгляды, которые он вносил, как несомненный новшества, на свой страх.

Все это даете определение Соловьева, как только религиозного мыслителя, недостаточным и мало говорящим. В этом легко убедиться, если сопоставить Соловьева с старыми славянофилами, которых можно назвать мыслителями исключительно религиозными с гораздо большими правом. Между ними также были люди с большим философским талантом и с широким философским образованием; некторые из них также пришли к врё послуш мучительных исканий и сомнений. Но однажды вернувшись к христианским врёванням и помирившись с церковью, они уже не пролагали своих особых путей к истине, не строили философских систем, даже принципиально не допускали, чтобы истина могла открываться усилиями единоличной мысли. Их философская деятельность ограничивалась тонкою и остроумною критикой господствующих течений философской мысли, всегда приходящей их к одному определенному результату: для отвлеченного разума закрыта живая духовная суть действительности, она доступна только врё, и не субъективной и случайной врё самодовольной индивидуальности, а лишь церковному союзу людей, объединяемых в чистой, христианской любви. В этом отношении Соловьев был совершенным антиподом славянофилов. Общая предпосылки славянофильской философии он нередко (особенно в начальную эпоку своей деятельности) принимал сполна, но это не привело его к умственному квэтизму. Обращение к христианству не погасило в нем самостоятельного философского творчества, а, напротив, пробудило и вдохновило его. Искренняя и глубокая религиозная врёра не поколебала его врёры в умозрении,
въ силу разума проникать въ самья коренные тайны бытія, если только разумъ идетъ по настоящей дорогѣ. Соловьевъ вѣрилъ, что истины христианства доступны не только разумному пониманію, но и разумному обоснованію. Это свое убѣженіе онъ высказалъ съ большимъ душевнымъ подъемомъ еще въ своихъ письмахъ къ Е. В. Селевиной; онъ остался при немъ и на всю остальную жизнь 1), хотя и относился потомъ съ гораздо большимъ уваженіемъ къ историческимъ формамъ богословскаго вѣроученія.

Мнѣ представляется, что главный источникъ разногласій князя Е. Н. Трубецкого съ Соловьевымъ заключается въ томъ, что князь Трубецкой, по своему умственному настроенію, значительно ближе къ старымъ славянофиламъ, чѣмъ къ нему. Онъ гораздо менѣе полагается на умозрѣніе и меньшаго ждетъ отъ него. Въ наиболѣе основныхъ вопросахъ знанія, гдѣ Соловьевъ искалъ общеобязательныхъ и внутренне обоснованныхъ рѣшеній разума, князь Трубецкой отправляется отъ вѣры и все сводитъ къ ней. Въ

1) Князь Трубецкой соглашается (I т., стр. 271), что Соловьевъ "въ своихъ философскихъ исканіяхъ хочетъ быть свободнымъ отъ всѣхъ догматическихъ предположеній", и что "синтезъ знанія и положительной религіи представляется ему не началомъ, а, напротивъ, концомъ и завершеніемъ изслѣдования, ибо съ философской точки зрѣнія всѣкая положительная религія нуждается въ оправданіи". Но при этомъ онъ увѣряетъ, что у Соловьева все-таки "на каждомъ шагу втѣраются религіозными утвержденія, не оправданныя и даже не провѣренныя какимъ-либо изслѣдованіемъ" (тамъ же). Я никакъ не стану отрицать "невольного и безсознательного догматизма" въѣвѣкоторыхъ разсужденіяхъ Соловьева, но долженъ сказать сущ Documentary Image
этому отношении между князем Трубецким и Соловьевым не только нѣть конгеніальности, а скорѣе наблюдается замѣтная противоположность. Понятно, что князь Трубецкой больше цѣнить въ Соловьевѣ телолога, чѣмъ философа. Это непрізывольно сказалось въ характеристики трехъ періодовъ, на которые князь Трубецкой дѣлить литературную дѣятельность Соловьева. всю эпоху (въ со- жалѣнію, довольно короткую) въ жизни Соловьева, когда тотъ создавалъ и разрабатывалъ свое оригинальное и глубокое философское мироозерцаніе,—первую самостоятель- ную философскую систему въ исторіи русской мысли,— князь Трубецкой называетъ подготовительнымъ періодомъ его творчества. Читатель недоумѣваетъ: подготовительнымъ къ чему? По схемѣ князя Трубецкого, дальше обозначенъ утопическій періодъ. Неужели же все значение философіи Соловьева въ подготовкѣ его утопическихъ фантазій? Правда, по дѣлению князя Трубецкого, за утопическими слѣдуетъ еще періодъ окончательный или положительный, который въ то же время изображается, какъ „пора разочарования и отчаянія“ 1); однако онъ отдѣляется отъ перваго періода двѣнадцатью годами и притомъ, по собственному признанію князя Трубецкого, не представляетъ ничего законченнаго: въ немъ ясно выразился только отказъ отъ нѣкоторыхъ прежнихъ утопій и намѣчаются исканія новыхъ путей и новыхъ рѣшеній въ области теоретической философіи, о смыслѣ и значеніи которыхъ впрочемъ приходится дѣлать только догадки; вѣдь самъ князь Е. Н. Трубецкой вынужденъ сознаться, что въ важнѣйшихъ пунктахъ своихъ новыхъ рѣшеній Соловьевъ остановился на половинѣ дороги 2). И читатель остается при своемъ не- доумѣніи: что же подготовляя подготовительный періодъ творчества Соловьева, и неужели его философская система, во всякомъ случаѣ широкая, смѣлай и тонко обдуманная,

1) Тамъ же, т. I, стр. 87.
2) См., напр., стр. 273, 283 второго тома.
не имела никакой самостоятельной ценности, а только что-то подготовляла?

Ни в чем не выразилось так выпукло различие умственных настроений у Соловьева и князя Е. Н. Трубецкого, как в вопросе о доказуемости Божества. Несомненно, что Соловьев, следуя в этом кантіанской традиции, считал реальность Божества недоказуемой и полагал, что ее можно признать лишь на основании непосредственного восприятия 1), но несомненно также и то, что в этом пункте он был очень непоследователен: он не только постоянно доказывал бытие Бога, прибегая к самым разнообразным аргументам, но вся его система представляет логическое обоснование всеединого божества из наличности мира и реальности мира из всеединства Божия,—в этих двух противоположных и друг друга восполняющих направлениях постоянно движется его мысль. Например, Соловьев решительно утверждает 2): „так как ничего есть, то необходимо есть и абсолютное“ (в полном подразумеваемых в нем определений). Спрашивается: такая необходимость исчезнет ли от того, что мы не будем прямо созерцать абсолютное в нем самом, а будем иметь о нем лишь общее дискурсивное понятие, полученное через отвлечение от данных непосредственного восприятия конечной действительности,—раз мы в этом (пускай, несовершенном) понятии будем все-таки мыслить абсолютное, а не что-нибудь другое. Очевидно, думать так нять никаких оснований. Необходимость отношения любых терминов останется, независимо от того, в каких формах мы их мыслим,—независимо даже от того, мыслим мы о них или нять.

Вопреки утверждениям князя Трубецкого, приведенные им на стр. 98 и 99 первого тома разсуждения Соловьева представляют доказательства бытия Божия, построенные

1) Собр. сочин., т. I, стр. 347.
2) Там же, стр. 350.
по типу космологического аргумента, взятого в его общей логической схеме. В этом факте ничего не мешает указание книжей Трубецкого, что Соловьев все-же знал, что для согласия с этими доказательствами нужно предварительное убеждение в достоверности логического мышления. Взято такое предварительное убеждение нужно для признания каких-бы то ни было доказательств во-обще, а не только доказательств бытия Божия. Едва ли однако можно сомневаться, что Соловьев не отнимает, например, у геометрии ея доказательности в виду того соображения, что для признания геометрических теорем нужно вёрить в разум.

Князь Е. Н. Трубецкой также настаивает на недоказуемости существования Бога, но его отличие от Соловьева в том, что он гораздо его последовательнее. Если у него и намечаются иногда логические подходы к обоснованию реальности абсолютного, они несравненно тусклее и двусмысленнее, чьим у Соловьева. Зато книжь Трубецкой не устает повторять, что в проблеме о бытии Божием мы имеем „предел человеческой мысли, где кончаются доказательства“ 1); что реальность абсолютного есть только одно из возможных предположений рядом с другим, ее отрицающим 2); что реальное безусловное есть гипотеза 3); что в противоположность невозможности для нас не вёрить в бытие внешнего мира, „человёк свободен вёрить или не вёрить в Бога“ 4); что „рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение вёры и положительного откровения“ 5) и что „ооткровение доказанное перестает быть откровением“ 6). Соответственно этому, князь Трубецкой

1) Т. И, стр. 104.
2) Там же.
3) Стр. 101.
4) Стр. 265.
5) Стр. 321.
6) Там же.
рѣшительно возстает против умозрительнаго вывѣденія каких-нибудь положительных свойств Божества; съ особенной суровостью осуждает онъ Соловьева за его попытку объяснить любовь, какъ внутренне неизбѣжное отношение Бога къ миру. Взгляду Соловьева онъ противополагает категорическое утвержденіе: „Что Богъ есть любовь, этого мы не можемъ знать ни изъ какихъ логическихъ дедукцій... Любовь (въ Абсолютномъ) не можетъ быть выведена логически: она... познается опытнымъ (?)

1) И нѣсколько раньше: „мы не можемъ познавать сущности Абсолютнаго и его реальныхъ отношеній къ существующему помимо реального опыта“ 2).

Тѣмъ болѣе является страннымъ, когда это недоказуемое, насквозь гипотетическое, лишь произволомъ нашей вѣры усвоенное, никакихъ содержательныхъ признаковъ не предполагающее понятіе о реальномъ безусловномъ вносится тѣмъ же княземъ Трубецкимъ въ самую основу его гносеологіи и провозглашается априорнымъ и трансцендентальнымъ условіемъ человѣческаго познанія, вполнѣ отвѣчающимъ на всѣ требования до конца доведеннаго трансцендентальнаго метода. Я не знаю, что выиграютъ, и безъ того потерявшіе всѣю ясность въ современномъ кантианскомъ словопотреблѣніи, термины: априорное и трансцендентальное, отъ такого превращенія реально безусловнаго, т.-е. самого Бога, въ трансцендентальное и априорное условіе нашихъ познавательныхъ процессовъ и методовъ нашей науки. Напротивъ, смѣщеніе божественного съ земнымъ, мистическаго съ естественнымъ, въ которомъ такъ любить князь Трубецкой обвинять Соловьева, не достижаетъ ли здесь у самого князя Трубецкаго небывало колоссальныхъ размѣровъ? Вѣдь у Канта трансцендентальными называются формальные принципы, объясняющіе существованіе у насъ априорныхъ познаній рядомъ съ позна-

1) Стр. 279.
2) Тамъ же.
3) Тамъ же, стр. 101—103.

Нѣкоторый отвѣтъ на сейчасъ высказанныя недоумѣнія мы получаемъ въ VII главѣ первого тома, но отвѣтъ едва ли удовлетворительный. Здѣсь князь Трубецкой настаиваетъ, что безусловное, универсальное сознаніе есть необходимый постулатъ нашей мысли, безъ котораго наше познаніе не можетъ сдѣлать ни шагу 2). Она считаетъ нѣлѣчность бытія внѣ всякаго сознанія разъ навсегда доказанною: „бытіе вообще есть категорія сознанія, категорія нашей мысли, которую мы безотносительно ко всякому сознанію утвер- ждать не можемъ“ 3). Если я говорю, что столь есть, значить, я признаю его существующимъ для сознанія. Но для какого? Если столь существуетъ только какъ мое ощущеніе и моя мысль, то онъ ничѣмъ не отличается отъ моей галлюцинаціи. Поэтому „если я говорю, что этотъ столь существуетъ независимо какъ отъ меня, такъ и отъ всѣ-

1) Тамъ же, стр. 100.
2) Стр. 262.
3) Тамъ же.
каго другого эмпирически ограниченного субъекта, то это утверждение может иметь только один смысл: столь существует для безусловно истинного, неограниченного и, слѣдовательно, универсального сознанія 1). Положимъ, я вижу сегодня столь зеленый, а раньше я его видѣлъ некрашеннымъ, бѣлымъ; я вижу его на трехъ ногахъ, а вчера онъ былъ на четырехъ ногахъ. Какъ настолько различных и противорѣчія другъ другу явления разсматривать какъ одинъ предметъ, какъ одинъ и тотъ же столь? Столь остается однимъ и тѣмъ же для истинаго, Божественного сознанія 2): оно соцерцаетъ столь непрерывно, видитъ всѣ элементы его существования и всѣ перемѣны съ нимъ. Чтобы признавать однимъ и тѣмъ же предметъ, сегодня бѣлький, а завтра зеленый, разумѣется, нужно усиліе воображенія; но это воображеніе относится къ явленію предметовъ въ универсальномъ сознаніи. Поэтому, чтобы познать даже относительное бытие, мы должны его вообразить какъ оно явлется въ универсальномъ сознаніи 3).

Мнѣ кажется, я едва ли ошибусь, если назову это объясненіе скорѣе загадочнымъ, чѣмъ убѣдительнымъ. Начать съ того, что заимствованная у имmanentной философіи исходная аксиома князя Трубецкого: всякое бытие существуетъ лишь въ сознаніи и для сознанія,—если ее взять во всей широтѣ и послѣдовательности ея содержанія, имѣетъ смыслъ весьма радикальный и для концепціи князя Трубецкого обоюдоострый. Вѣдь подымается неумолимый вопросъ: а на само Божество, какъ источникъ всякаго сознанія, и своего, и чужого, эта аксиома распространяется или нѣтъ? Существуетъ ли и Богъ лишь для своего сознанія, какъ его представленіе и мысль,—не болѣе? И не можетъ ли быть повторенъ этотъ вопросъ и о Божіемъ сознаніи? Не есть ли онъ лишь представленіе въ чьемъ-то сознаніи и т. д. безъ конца? Не превратится ли тогда все боже-

1) Тамъ же.
2) Стр. 263, 267.
3) Тамъ же, стр. 264.
стvennoe i vnёbожественное v sploshnyi tьmy tьmen? Mezhdu tьmь eedva li kni`ь Tрубецкой rьshites ot`nya u Bo`ga i ego soznaniya vsisko byt', a тогда ego aks`moma ochevidnym obrazom` dol`na rasprowstranyat'm i na нихь.

Eще меньвь можнъ было oживать оть kni`ь Tрубецкой, prи его глубокомъ отвращении къ проникновенiю въ тайны Божественной жизни, stоль энергично iмь высказанномъ po povodu nьkоторыхъ umозрительныхъ построенiй Соловьева, чтобы онъ выставил свое парадоксальное требование воображать предметы v томъ видѣ, какъ они являются въ Божественномъ универсальномъ soznaniy. Neujeli kni`ь Е. Н. Tрубецкой серьезно dумаетъ, чтобы онъ знаетъ, da i всь другiе должны знать, какъ именно Божественный razumь созерцаетъ вещи? Takuyu grомадную претенziю мало высказать, ее надо чьмь-нибудь mотивировать. Kni`ь Tрубецкой, повидимому, увренъ, чтобы столы для Bo`ga такъ же бълы и зелены, какъ для насъ. Пoчему же, однако, онъ въ этомъ увренъ? I если онъ правъ, то въ какое исключительно печальное положение попадаютъ, наприМвръ, дальтонисты?

Нъть никакаго сомнiня, если-бъ мы были способны, при каждомъ нашемъ суждении объ окружающихъ предметахъ, прямо заглядывать въ Божественное сознание, то въ содержаний Божественныхъ представленiй заключался бы исчерпывающий и безошибочный критерiй достоверности нашихъ утверждений. Но такъ какъ Божественный razumь съ его созерцаний самыми безспорнымъ образомъ для насъ закрыть, то можно сильно опасаться, что такой критерiй совершенно nикауда не годится и съ нимъ, въ гносеологи, совсмъ нечего dьлать. Ведь чтобы сколько-нибудь приблизиться къ содержанию Божественного сознания, надо по малой mвръ различить, что въ нашихъ представленiяхъ постоянно и существенно и что случайно, что выражаетъ только нашъ частный, субъективный, личный взглядъ на вещи и что, съ человеческой точки зрения, составляетъ предметъ общеобязательнаго при-
знанія. А такое различіе, для своей правильности, очевидно, предполагаетъ формальныя логическія критеріи. Я уже не говорю о том', что даже при самомъ утонченномъ анализѣ воспринимаемаго и представляющаго нами, едва ли намъ удается построить адекватную картину міра, какъ онъ является въ Божественномъ сознаніи 1). Для этого нужно, чтобы формы и свойства человѣческой чувственности, безъ которыхъ мы ничего не только вообразить, но и содержательно мыслить не можемъ, были формами и свойствами усмотрѣній Божественного разума, а какими аргументами доказать, что это дѣйствительно такъ? Во всякомъ случаѣ, князь Е. Н. Трубецкой подобныхъ аргументовъ не представилъ. Вѣчное созерцаніе Божественнымъ разумомъ всего существующаго есть идея очень важная, но это идея чисто метафизическая, изъ которой нельзя сдѣлать никакого вълесообразнаго употребленія въ логикѣ и теоріи познанія. Ею можно пользоваться для метафизическаго обоснованія возможности сознающихъ себя конечныхъ существъ, но ее нельзя превратить въ критерій достовѣрности нашихъ обыденныхъ сужденій о камняхъ, деревьяхъ и столахъ 2). Гносеологія должна предшествовать метафизикѣ и оправдать правомѣрность метафизическихъ построений, а никакъ не обратно. Гносеологія, прежде чемъ обращаться къ какимъ-либо трансцендентнымъ началамъ, должна установить емманентные признаки и нормы правильныхъ познавательныхъ дѣйствій. Если она этого не сдѣлаетъ, философія попадетъ въ логическій кругъ и по-грязнетъ въ безвыходномъ догматизмѣ.

Казалось бы, князь Трубецкой долженъ былъ особенно осторожно относиться къ внесению въ гносеологію реальнаго безусловнаго сознанія въ качествѣ окончательнаго

1) Что для князя Трубецкаго универсальное и Божественное сознаніе: одно и то же, объ этомъ онъ совершенно однозначенно говорить на стр. 266—268.
2) Стр. 262.
мѣрила теоретической истины, хотя бы въ виду того гипотетическаго характера, который онъ приписываетъ нашему представленію о Божествѣ. Въ самомъ дѣлѣ, черезъ это въ его гносеологическихъ соображеніяхъ получаются нѣкоторыя специфическія несообразности. Такъ князь Трубецкой утверждаетъ 1), что хотя человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога, но онъ не можетъ не вѣрить въ бытие внѣшняго міра. Между тѣмъ онъ же настаиваетъ, что вѣрить во внѣшнія вещи можно только „въ томъ предположеніи, что универсальное сознаніе существуетъ действительно, какъ актуальное проявленіе Безусловнаго“ 2). Какъ совмѣстить эти тезисы? Если вѣрить во внѣшній міръ можно только вѣря въ Бога, то необходимость вѣры во внѣшній міръ явнымъ образомъ влечетъ за собою необходимость вѣры въ Бога; и, наоборотъ, если вѣра въ Бога зависитъ только отъ нашего произволенія, то и въ вѣрѣ въ бытие внѣшняго міра не должно быть ничего обязательного.

Всѣмъ этимъ мы опять возвращаемся къ основному духовному различію между Соловьевымъ и княземъ Трубецкимъ: ихъ мысль движется въ разныхъ плоскостяхъ; что въ глазахъ Соловьева представляетъ систему умозрительно обоснованныхъ истины, то для князя Трубецкаго только недоказуемая и непроницаемая для пониманія вѣра,—въ лучшемъ случаѣ, недоказуемая гипотеза трансцендентальнаго метода. Если Соловьевъ, въ его религіозной философии, можно назвать преемникомъ традиціи великой александрийскій школы, то князь Е. Н. Трубецкій, по справедливому замѣченію Э. Л. Радлова 3), своей точкой зрѣнія скорѣе приближается къ Тертullіану. Отсюда вытекаютъ существенные недостатки въ критическихъ выводахъ князя Трубецкаго: онъ часто не признаетъ никакой положительной

1) Стр. 265.
2) Стр. 263.
3) Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1913, сентябрь, стр. 18с.
цънности за наиболѣе оригинальными проявленіями философскаго творчества Соловьева и видить въ его глубокихъ, и остроумныхъ діалектическихъ рѣшеніяхъ самыхъ важныхъ онтологическихъ проблемъ лишь софизмы и образцы смѣшенія божественнаго порядка съ земнымъ. Чтобы пояснить мою мысль, я остановлюсь на нѣкоторыхъ примѣрахъ.

Л. Лопатинъ.

(Продолжение следует.)
Учение Рикнрта о сущности философии.
(Опыт критического разбора.)

Два требования лучше всего характеризуют собою основную и подлинную задачу философии: она должна быть, во-первых, познанием сущности ее истинного существа и целиности и, во-вторых, она должна познать его вполне понятно, до конца критически.

Первому требованию работа философии так или иначе удовлетворяла всегда,—даже тогда, когда ее руководители склонялись к агностицизму; ибо ведь и утверждение того, что сущность подлинного бытия непознаваема, и принятие этого утверждения за философский первопричин знаменуем собою н'которое и при том фундаментальное познание. За то второе требование очень редко как'б сл'дуеты ставилось и, можно см'ло сказать,—никогда не выполнялось по-настоящему.

О логике наук, о логике познания вообще говорилось в философии на протяжении двух тысяч лет очень много. О логике же философии, о логической природе и сущности философского познания вполне сознательно и систематически не говорил до самого последнего времени никто.

Разумеется, безсознательно и некритически в этой сфере было сделано немало. Ведь тот переворот, который был произведен Кантом в начале 19-го столетия, в сущности был направлен именно к уяснению природы философского познания. А «Большая логика» Гегеля является собою высшую точку развития направленного Кантом в эту сторону философского мышления. Однако же, Кантовская «Критика чистого разума», а посему и Гегелевская «Логика» были недостаточно вопросы философии, кн. 119.
критичны, ибо он о не были (и не могли быть) подлинной "Гри-ткой критики" и истинной "Логикой логики". Другими словами, бере критичность за краеугольный камень своего философского анализа и строительства, он однako сосредоточивал его острье на содержаний философских ученой о мире и бы-тии, а не обращали его на самую форму философского мышления.

В противном случае Кант отвел бы своей "Трансцендентной дилектики" первое место, придал бы ей основополагающее значение, а не помнял бы ее где-то на задворках своего "Коперниковского переворота", — в сфере "субъективно-мирозерцательных надстроек" над сферой "подлинно-научного" познания. — В противном случае Гегель дал бы настояющее логическое обоснование своей дилектики, а не вводил бы ее в качестве догматически налагаемой на все сущее онтологической схемы.

Наше время не принесло с собою в этом отношении ничего существенного. Правда, проблема "логики логики" была совсем недавно ясно сформулирована, сначала при интерпретации Гегеля 1), а потом самостоятельно 2). Но формулировка эта еще не привела ни к каким существенным результатам и не подвигла критического дела философии значительно вперед по сравнению с завоеваниями Канта и Гегеля.

Чтобы убедиться в этом, лучше всего обратиться к философскому творчеству Риккертена, который в настоящее время является безспорно наиболее живым и неустанным искателем новых путей философствования на базе приобретенных в рамках основоположений, и из школы которого отчасти вышла только что упомянутая углубленная формулировка критической проблемы философского мышления.

В то время, как другие вопросы исследованы Риккертеном обстоятельно, вопрос о природе самой философии не был им удостоен еще самостоятельного разсмотрения. Все, что мы ищем здесь, сводится на ряд замечаний и реплик, случайно находящихся в контексте трактования других вопросов. Эти

1) См. B. Croce, Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel (1907).
2) См. E. Lask, Die Logik der Philosophie (1911).
учение Риккертa о сущности философии.

замечания и реплики нужно отыскать и систематизировать, чтобы получить представление о том, что разумеет Риккерт под философией. Только в самом последнее время Риккертом опубликованы два статьи, непосредственно направленные на разрешение вопроса о природе философии 1). Но и здьсь мы тщетно будем искать как общего учения о философском познании, так и методологического изследования философской науки. Вопросъ о логикѣ философіи и о философском образованіи понятій еще не формулированъ Риккертомъ какъ слѣдуетъ.

Это обстоятельство ставить насъ въ нѣсколько иное отношеніе къ проблемѣ философіи, чьмъ то было бы по отношенію къ другимъ проблемамъ логики Риккерта. Здьсь мы не можемъ ограничиться простымъ разборомъ и сопоставленіемъ данныхъ учений и изслѣдований, такъ какъ ничего цѣльнаго въ сфере этого вопроса намъ Риккертомъ не дано. Это заставляетъ насъ самихъ конструировать до извѣстной степени учение Риккерта о философіи. Во избежаніе произвольныхъ толкованій, мы не пойдемъ въ этомъ отношеніи дальше примѣненія общихъ теоретико-познавательныхъ и методологическихъ взглядовъ Риккerta къ проблемѣ философскаго познанія.

Что касается критическаго разбора взглядовъ Риккрerta на философское познаніе,—а этотъ-то разборъ насъ, вѣдь, и интересуетъ здьсь главнымъ образомъ,—то мы намѣрены въ общемъ держаться метода имманентной критики, отступая отъ него только въ случаѣ необходимости. Нашей задачей является, исходя изъ основнаго требования Риккертa, провѣрить, удовле-творяет ли его данное учение, какъ самому требованію, такъ и тому, что изъ него непосредственно вытекаетъ.

И такъ какъ нашей проблемой въ этой статьѣ является проблема философіи вообще, то мы и должны прежде всего спросить себя о томъ, какое основное требованіе предъявляет Риккертъ къ философіи. Это основное требованіе будетъ лучше всего формулировать слѣдующимъ образомъ: философія должна быть независимой и самостоятельной отраслью научнаго познанія. Въ этомъ общемъ требованіи, однако, тотчасъ же намѣчаются

1) Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik въ Kantstudien XIV (1911) и Vom Begriff der Philosophie въ Logosъ (1. 1910).
более специальная; во-первых, философия должна быть независима и самостоятельна, как познание вообще; во-вторых, она должна быть познанием научным, и, в третьих, философия должна быть независимым и самостоятельным научным познанием, т. е. независимой и самостоятельной, лучше, особою наукой.

В настоящей статье мы займемся лишь критическим разбором того, насколько философская позиция Риккerta и его школы удовлетворяет первому из них. По самому существу теории познания Риккerta наше внимание должно сосредоточиться при этом на разсмотрении и логической оценке тех отношений, в которых находится у Риккerta философия с психологией. Разбор же отношений ее с историей, а равно и вопрос о том, насколько Риккерт удовлетворяет другим изъ только что упомянутых требований мы оставим до другого раза.

Философия (логика) и Психология.

I.

Для всякаго, кто штудировал сочинения Риккerta, не может подлежать никакому сомнению, что он противополагает философию всем остальным наукам, называемым им в отличие от нея отдельными науками (Einzelwissenschaften) или науками о бытии (Seinswissenschaften). Эти отдельные науки изслѣдуют бытие, т. е. дѣйствительность, как она есть, в ее материальной данности, то со стороны ее законов, т. е. генерализируя ее, то со стороны ея индивидуальных проявлений, т. е. ее индивидуализируя. Философия же (как логика) не интересуется дѣйствительностью въ ея материальности, въ ея живомъ и многообразномъ содержании. Философія занята вообще только формами, изслѣдуетъ не дѣйствительность, какъ таковую, а цѣнности. И дѣйствительностью она интересуется лишь постольку, поскольку эта послдняя предполагаетъ наличность теоретическихъ цѣнностей, поскольку эти цѣнности представляютъ собою формальный, теоретический скелетъ дѣйствительности. Философія не генерализируетъ и не индивидуализируетъ дѣйствительность; она ея формализируетъ и формализируетъ цѣнностно, телеологически. Будучи, однако, наукой о цѣнностяхъ, а въ качествѣ логики—наукой о теоретическихъ цѣнностяхъ или форм-
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

431

махъ познания, она естественным образом распространяет свое изслѣдованіе съ формъ дѣйствительности, т.-е. формъ дѣйствительностнаго, до-научнаго познания, на формы недѣйствительностнья, научнья, ибо и эти формы, очевидно, принадлежать къ сферѣ теоретическихъ цѣнностей. При такомъ распространеніи своей дѣятельности, философія (логика) не попадаетъ, однако, ни въ какое принципиально болѣе близкое соприкосновеніе съ другими науками. Эти послѣднія получаютъ значеніе материала для ея изслѣдованій, какъ раньше такимъ материаломъ служила объективная дѣйствительность въ ея формально-познавательной сущности. Философія и эдѣсь, стало быть, сохраняетъ свой методъ и свои цѣли, вполнѣ отличные отъ метода и цѣлей другихъ наукъ. Ни въ какую зависимость отъ этихъ послѣднихъ она ни раньше, ни теперь не попадаетъ. И въ этомъ заключается, по мнѣнію Риккerta, вся сущность того трансцендентальнаго идеализма философіи, которыя Кантъ съ такою гениальной глубиною сочеталъ съ эмпирическимъ реализмомъ всѣхъ остальныхъ наукъ, т.-е. наукъ о бытии, не нарушая черезъ то нисколько полнѣй самостоятельности философскаго мышленія 1).

Какъ бы ни была, тѣмъ не менѣе, спорна во многихъ отношеніяхъ, какъ мы это увидимъ особенно въ третьемъ и четвертомъ отдѣлѣ этой статьи, подобная позиція,—въ связи съ данной проблемой, т.-е. проблемой независимости, она сперва начала не заставляетъ желать ничего лучшаго. И на самомъ дѣлѣ, сферы философіи и всѣхъ другихъ наукъ являются совершенно и принципиально разграниченными. При этомъ, такое принципиальное разграничение распространяется на всѣ остальныя науки безъ различія: всѣ они равны не влиять ни на методъ, ни на цѣли, ни на предметъ философіи. Единственно, гдѣ обнаруживается ихъ различность по отношенію къ философіи, такъ это въ логическомъ учении о формахъ научнаго познанія. Но и эдѣсь все сводится къ материальному различію, такъ какъ формы научнаго познанія въ ихъ индивидуальной данности логическому

изслѣдованію представляютъ не что-иное, какъ материаль разсмотрѣнія; а матеріальная различія никакой принципиальной роли не играютъ, интересуя логику только своей формальною сущностию. Если бы, значить, Риккертъ неуклонно держался такого разрѣшенія проблемы независимости философіи, то у нась не могло бы быть непосредственныхъ мотивовъ быть или недовольными. Но Риккертъ совсемъ не придерживается такого разрѣшенія: оно фигурируетъ лишь въ качествѣ удачной формулировки при удобномъ случаѣ, когда надо однимъ словомъ покончить съ той или другой проблемой. При самихъ же логическихъ (философскихъ) изслѣдованіяхъ онъ сплошь и рядомъ нарушаетъ его,—болѣе того, дѣлаетъ утвержденія, ему диаметрально-противоположныя.

Первымъ дѣломъ, изъ среды наукъ о бытѣ или эмпирической дѣйствительности выдѣляется одна, именно психология, и оказывается въ болѣе тѣсной связи съ философіей (логоикой), чѣмъ всѣ другихъ наука. Если бы такая болѣе тѣсная связь имѣла въ глазахъ Риккerta только историческое, чисто традиціонное значеніе, то въ ея указаній не было бы никакого принципіального противорѣчія съ вышеуказанной позиціей Риккerta по отношенію къ философіи и остальнымъ наукамъ вообще. Въ худшемъ случаѣ съ нею нужно было бы примириться, какъ съ плохой привычкой человѣческаго ума (съ точки зрѣнія общей позиціи Риккerta, конечно); въ лучшемъ же случаѣ съ нею слѣдовало бы бороться, чтобы постепенно пересмотрѣть человѣческій умъ и привить ему інную привычку, болѣе адекватныя чисто-принципіальному положенію дѣла. Но связь между философіей (логоикой) и психологіей совсѣмъ не традиціонна въ глазахъ Риккerta, а принципіальна. По сравненію съ физикой, химіей и астрономіей, психологія принадлежитъ совсѣмъ особая роль въ философскихъ разсужденіяхъ 1). Психологія оказывается у Риккerta для философіи (логоики) не только предметомъ (материаломъ) изслѣдованія (т.-е. однимъ изъ составовъ научныхъ формъ познанія), какъ вышеупомянутая науки. Нѣть, она получаетъ у него для философіи значеніе и методическаго и метафизическаго. Она помогаетъ философіи искать свой предметъ; она объясня-

---

1) См. статью въ Kantstudien: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, которая написана въ доказательство этого.
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

В этой философии взаимоотношение этого чисто-формального предмета с живым материалом действительности 1). И, что самое важное, она вопреки основному требованию и в отличие от всех других наук о бытии не есть философия (логика) одного и того же предмета познания: сама познавательный процесс вообще 2). Таким образом вмести того, чтобы быть одним из развителений научного мышления, ждущего своего формального обоснования от философии (логики), психология попадает у Риккера, если и не в обосновании самой философии, то во всяком случае в помощи к такому обоснованию. Вмести того, чтобы логически стоять в качестве материала, так сказать, позади философии (логики), она засакивает вперед, несет параллельно с нею и облегчает ее постепенно всю в со всех сторон. Таким образом, форма (целность) оказывается порабощенной ждущим с ее стороны своего оформленного и оправданного материала. Мы должны подробно разсмотреть все виды этого порабощения. Для этого сначала мы излечаем зависимость философии (логики) у Риккера от психологии со стороны ее предмета, а затем со стороны ее метода.

II.

Как было уже упомянуто, философия (логика) разъединяется со всеми другими науками точкой зрения: она интересуется формами, другими науками материалом познания. В этом разъединении лежит, конечно, и связь: философия представляет над науками, рефлектировающими над действительностью. Но такая связь есть связь (логического) подчинения отдельных наук философии. Про такую связь нельзя сказать, что она приковывает философию и других наук к одному и тому же предмету в прямом смысле слова и тем лишает философию самостоятельности. Ибо другие науки являются для философии в конце концов только предметом (будучи формальным скелетом действительности). Подобно всему отдельным наукам и психики.

1) См. статью в Logos* 6: Vom Begriff der Philosophie. I. SS. 19—34.

Библиотека "Руниверс"
хологія есть одинъ изъ такихъ предметовъ философіи (логики). Но помимо этой логической связи психология находитъ съ фи-
лософіей еще въ другой, а именно: предметъ философіи (логики),
t.-е. теоретическій формы—чъюности, а среди нихъ и тъ формы,
которыя логически конституируютъ психологическую науку и пси-
хическую дѣйствительность (т.-е. повседневное психологическое по-
знаніе) дани философіи (логикъ) въ спеціальной атмосферѣ познава-
тельного, стало быть психологическѣе, переживанія. Въ то время, какъ
у физики съ логикой предметы въ конечномъ счетѣ различны: у
первой физическія явленія, у второй познавательныя формы физи-
ческой науки, у психологіи съ логикой предметы не только по-
добныя же образомъ различаются, но одновременно же и нозже-
ственны. Другими словами: если, съ одной стороны, психологія
занята психическими явленіями, а логика—формами, напр., пси-
хологическаго научнаго познанія (и, благодаря этому, онѣ различа-
ются и независимы другъ отъ друга), то, съ другой стороны,
каждая изъ нихъ находитъ свой частный предметъ, въ концѣ-
концовъ, все же въ лицѣ одного и того же предмета,—
а именно въ лицѣ акта познанія, въ лицѣ—сужденія, ко-
торое, хотя и является психическимъ переживаніемъ, въ то же
время является собою логическое образованіе,—логическій, фор-
мальный «атомъ познанія» (и благодаря этому-то, логика и пси-
хологія попадають въ болѣе тѣсное взаимоотношеніе и теряють
взаимную независимость). Въ то время, какъ физика, напр., только
разъ фигурируетъ по отношенію къ логикѣ, именно въ качествѣ
предмета изслѣдованія, психологія обнаруживается передъ ло-
гикой два раза, съ двухъ различныхъ сторонъ: то какъ предметъ
изслѣдованія, то какъ изслѣдованіе одного и того же съ логикою
предмета (но только подъ различными углами зрѣнія, съ двухъ
различныхъ сторонъ). Черезъ свой предметъ—психическіе—
психологія становится въ совершенно особое отношеніе къ ло-
гикѣ; черезъ свой предметъ—логическія формы познанія—логика
становится въ совершенно особое отношеніе къ психологіи. Про-
цессъ познанія, будучи матеріаломъ психологическаго изслѣдо-
ванія, въ то же время является и матеріаломъ логическаго раз-
мышленія. Такого значенія для логики матеріалъ физики, физи-
ческій процессъ, никогда не получаетъ.

Итакъ, философія (логика) сталкивается съ психологіей непо-
средственно въ своемъ предметѣ. Сужденіе, говорить Риккерть,
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

есть не только психическое переживание, не только психологическій факт, но еще и смыслъ. И именно, какъ смыслъ, фигурируетъ суждение въ логикѣ, ибо только въ связи со смысломъ суждения можетъ быть поднятъ вопросъ должествования, тогда какъ психологически суждение исчерпывается бытіемъ, вопросомъ о причинныхъ связяхъ совершающаго 1).

И действительно, въ обыкновенной жизни наши познанія характеризуются осмысленною; когда мы мыслимъ и познаемъ, мы имѣемъ въ виду что-то, нами задуманное, нѣкоторое содержаніе; наше сужденіе имѣеть нѣкоторое значеніе. Такой характеръ нашихъ сужденій непосредственъ; для насъ это—простой фактъ: мы такъ мыслимъ. Все это простая данность.—Другое дѣло рефлексія; здѣсь, какъ и повсюду, она можетъ разлагать на первыя взглядъ неразложимое, непосредственно единое на элементы, въ первичной данности узнается составляющая части, установить возможность различныхъ моментовъ, сторонъ, тенденцій. При этомъ естественно возникаетъ вопросъ о непротиворѣчивости и понятно- сти ея разъясненій. И тутъ она можетъ стать въ рѣзкое разногласіе съ непосредственнымъ впечатлѣніемъ: то, что кажется въ жизни, въ моментъ переживания самопонятнымъ, въ рефлексіи можетъ утерять всю свою ясность и даже оказаться невозможнымъ.

Наука знаетъ хорошо такія перемѣны. Много разъ въ теченіе исторіи ей приходилось убеждаться, что непосредственно ясное и понятное на первый взглядъ положеніе дѣлъ послѣ тщательнаго анализа становилось совершенно непонятнымъ и невозможнымъ въ своей первичной недифференцированности, мѣняло совершенно свой смыслъ. Въ конце—концовъ, не будемъ преувеличиваемъ сказать, что наука есть прямое отрицаніе первоначальныхъ наивностей: наука есть недовѣріе къ непосредственному. И болѣе, чѣмъ какая-либо другая наука, недовѣрчивой должна быть теорія познанія, наука о сущности познанія. Потому, приступая къ разсмотрѣнію Риккертова учения о сужденіи, мы должны подвергнуть строгому разбору и самый исходный пунктъ его, столь непосредственный въ жизни. Что значить, что познаніе или сужденіе имѣетъ смыслъ?

Что значить, что логика можетъ разсматривать этотъ смыслъ независимо отъ того, какъ разсматриваетъ психологія процессъ.

познания? Что значит, что на переживаемое нами, как бы единое осмысленное состояние, суждение может быть двумя точками зрения, что его можно обрабатывать двумя принципиально различными методами? Что значит, что суждение (и только оно одно из умственных психических явлений) может быть изследуемо, и как быtie, и как смысл?

Два возможных толкований встают перед нами. Во-первых, возможно, что в первично-наивном состоянии переживаний заключаются два разнородных элемента, которые потом, при рефлексии отделяются друг от друга и, как различные объекты, требуют различных методов изследования. Во-вторых, возможно, что первично-наивное переживание не заключает в себе двух элементов, а есть только один, общий объект обработки по двум принципиально различным методам, так сказать, с двух различных сторон. При должной внимательности у Риккerta нетрудно отыскать обе эти возможности; при этом, вторая выступает гораздо язвеннее и гораздо больше согласуется с его методологическими взглядами. Чтобы исчерпать предмет нашей критики, мы разсмотрим их обе.

В пользу первой возможности говорят все мести, в которых Риккерт подчеркивает, что он достает логические элементы (т.e. элементы мысли) из общего психического комплекса, в котором они заключаются 1), и, где он говорит о репрезентативных (т.e. психических) 2) и нерепрезентативных (т.e. логических) элементах (Bestandstheil) суждения 3). Вторая возможность им ясно формулирована при начале изследования сущности суждения, а равно и Христианеном 4).

III.

Предположим, что в первично-наивном переживании заключается два принципиально различных элемента. Один из них есть бытие, бытие психическое, явление во времени, причиняемое и причиняющее, с другими психическими явлениями вступающее —

2) Rickert: Gegenstand der Erkenntnis S. 83.
учение Риккера о сущности философии.

в различных сочетаниях. Другой элемент есть смысл, н'что несуществующее, безвременное, ничего не причиняющее, ничьё не причиняемое (Риккер в строго различает вслед за Лейбницем, Кантом и Шопенгаузером, а равно и большинством новейших логиков, между причинностью и обоснованием), сочетающемсяся с другими смыслами согласно особым законам, по своей природе только обосновывающее или обосновываемое, своим существом имущественное значимость и во всем притивоположное бытию. Таковы т' два элемента рерфексия, которые, по мнению Риккера, наивно связываются воедино в непосредственном переживании суждения. Как могут быть они связаны? Как может быть связано существующее с несуществующим, временным с безвременным, причинное со значимым? Как могут эти два элемента составлять одно единое переживание? На это, конечно, можно ответить просто ссылаясь на переживание: так же есть на самом деле, т'аков непосредственный факт. Но, во-первых, в непосредственном переживании мы имаем н'что единое; различается элементы только рерфексия; во-вторых же, рерфексия, как таковая, лишена возможности апеллировать к переживанию уже потому, что прямая цель есть приветствовать это переживание, исправить его наивные заблуждения путем строгого анализа. Потому, вся ответственность рерфексии лежит на нее самом: чьём может она оправдать связь различных ее элементов? Как могут быть связаны элементы уже после того, как они различены, уже после того, как они перестали совпадать в едином наивном переживании?

Элементы эти могут быть связаны или причинно или логически. Первоначе не может быть, так как смысл не вступает принципиально в причиныные ряды, он чужд им, он нарушил бы их целостность, в себя замкнутые круги своим значимым присутствием. Второго не может быть потому, что бытие—психическое явление и както такое, не знают логических связей; своим присутствием в логической конструкции оно лишило бы ее всякой значимости, ибо нарушили бы ея полноту и самостоятельность. Стало быть, наши элементы не связаны ни причинно, ни логически 1). Быть связаны непосредственно, в переживании,  

1) Аргументируя адекв против Риккера, мы подразумеваем его убеждение, согласно которым психическое и логическое принципиально различны. Другое дело, если бы мы имели в виду Бенеке, Гейманса, Лишца.

Библиотека "Руниверс"
они не могут уже по вышеозначенной причине: как продукты рефлексии, они суть ее определения и требуют также и рефлексивного опровержения своей связи. В переживании они связаны, как еще неразличимые; какая же это связь?!

Но, помимо того, спросим себя: что такое переживание в действительности? Развь это не психическое состояние, не психическое бытие? Некоторые мыслители считают переживание феноменом еще допсихологическим. Но как знать они об этом состоянии? Говорят: из непосредственного опыта. Но развь непосредственный опыт, в действительности, не есть уже рефлексия и рефлексия психологическая? Развь в нашем самопознании не находить своего применения цельный ряд общих представлений, а равно и накопленный за многие годы жизни «внутренний опыт», знание себя самих? Переживание непосредственно потому, что оно не сосредоточивается надолго на своем предмете, и потому, что оно не дает ясного отчета в тых операциях мысли, которые им подразумеваются. Переживание непосредственно потому, что оно свело свое психологическое содержание до minium, чтобы не мешать течению психической жизни. Но, тем не менее, оно есть познание, опыт о себe, опыт психологический, хотя еще до-научный, недостаточно регулированный и сознательный. Переживание есть, таким образом, уже бытие, и не к нему должна аппелировать рефлексия в своем стремлении опровергать связь бытия со смыслом, ибо оно само при данной фиксации является одним из элементов этой связи и служит ея оправдательным базисом никак не может.

Наконец, даже если бы переживание было, действительно, чтимого до-психологическим и до-логическим, то и тогда теоретико-познавательная рефлексия была бы лишена возможности обратиться к нему за разрешением. Ибо, как в то вно-гическое, в частности принципиально чуждое рефлексии, оно совсем бы ничего не объясняло, а только бы усугубляло темноту и неясность. Как может теория познания, дисциплина критическая как его едели, как может она аппелировать в вопросе часто гносеологического характера к главному, некритическому критерию? Не уничтожает ли она, таким образом, одним взмахом все свое принципиальное значение? Не проще ли всего тогда довольствоваться этими критериями познания, которыми мы
должен быть в жизни: непосредственной очевидностью переживания? И не следует ли тогда из теории познания сделать теорию наивно-непосредственной увреженности? На все эти вопросы мы отвечаем с Риккертом: нет, ибо фиксируем метод теории познания, как метод критический: не апеллировать к сверхпознавательному критерию непосредственного переживания должна теория познания, а постараться оправдать его критически, в случае же неудачи исключить его вообще из числа познавательных критериев. В противном случае она нарушит свой метод. Но, чтобы не нарушить этого своего метода, она не только не должна допускать внелогических критериев, она не должна вообще задаваться вопросом о вышеозначенной связи, так как это ставить ее лицом к лицу или с бытием, или с алогическим переживанием и заставляет мьнять свой метод, что означает для нея смерть. Если гносологія есть телеологический метод обработки познания, она знает только и только смысла: всякое бытие получает в ея глазах физиологію смысла. В ту же минуту, как она задается вопросом о связи смысла с бытием, она перестает быть гносологіей. Равным образом и психологія, наука о бытии, знает только психического явления и не знает совершенно никакого смысла.

Чтобы сделать, однако, такое сближение двух элементов в суждении более правдоподобным и понятным, Риккерт в самом последнее время прибавил к цьому ряду ухищения. А именно, онь вдвигает между логическим и психологическим третий элемент, который в самом последнее время имь особеннно рѣзко подчеркивается. Этот момент онь именует в противоположность логическому «смысломъ», подъ самимъ логическим подразумѣвая теперь уже только одну форму или теоретическія цѣнности. Другими словами, онь вскрывает теперь в томъ, что именовал раньше при разсмотрѣніи вопроса объ отношении философіи (логики) и психологіи просто «смысломъ» или «содержаніемъ», два различныхъ элемента и этимъ думает достичь желаннаго разрѣшенія проблемъ. Смысл иманентенъ акту признанія (сужденія), представляеть собою тоже элементъ психологическаго переживания; съ другой стороны, онь представляеть собою нѣчто большее, чьмъ просто психическое явление, онь указывает за себя на область того, что признается; т.-е. въ актѣ познанія смыслъ указывает на признаваемую логическую
щиность. Онъ имѣетъ, стало быть, какъ имманентную, такъ и трансцендентную сторону, можетъ быть рассматриваемъ, какъ мостикъ изъ одной сферы въ другую, какъ звено, единящее собою два гетерогенныхъ царства. И потому онъ получаетъ у Риккерта имя серединнаго царства (Mittelreich). Черезъ смыслъ актъ познанія достигаетъ своего предмета, логической щѣнности; черезъ смыслъ логическая щѣнность сообщаетъ актъ познанія истинность и объективность 1).

Самъ Риккерть, однако, видитъ всю произвольность и шаткость такой позиции. Ибо самъ онъ утверждаетъ настойчиво, что непосредственный переходъ отъ акта признанія черезъ смыслъ къ логической щѣности есть petitio principii, такъ какъ переходъ такой возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если щѣнность уже пред-положена имѣющейся 2). Чтобы освободить себя изъ такого положенія, Риккерть ищетъ и находитъ, по его мнѣнію, иной путь установления логической щѣности, такъ что petitio principii, повидимому, отпадаетъ. Логическое утверждается, являюще-етъ онъ, независимо отъ акта познанія и его имманентнаго смысла. Вѣстѣ съ тѣмъ такими независимыми установлениемъ, логическаго вполнѣ оправдывается и указаніе, принадлежащее имманентному смыслу, указаніе на что-то, ему трансцендентное 3). Но выходъ изъ затрудненій на самомъ дѣлѣ мнѣніе: Риккерть нисколько не освобождается отъ основного противорѣчія, побуждающаго его все время усложнять и усложнять свою теорію познанія 4). Пусть актъ признанія съ присущимъ ему смысломъ лежитъ цѣлкомъ по тую сторону психическаго и обладаетъ лишь ничѣмъ не оправдываемымъ и потому только субъективно-психическимъ указаніемъ на «что-то вѣтъ»; пусть, съ другой стороны, логическая щѣнность находится по тую сторону логическаго, обладая своими абсолютными свойствами! Что позволяетъ намъ объединить ихъ черезъ смыслъ? Риккерть отвѣчаетъ: то, что и логическое находимо въ смыслѣ. Однако, самъ же Риккерть называетъ тотъ смыслъ, въ которомъ

2) Zwei Wege d. Erkenntnisth. S. 24, 54, 60.
3) Ibid. S. 27 ff., 47 ff.
оно находимо, смыслом трансцендентным в отличие от имманентного мысли, сам он этот смысл отделяется от акта (суждения) и сообщается положению (Satz), сходя в этом Большано и Гуссерлю 1). Значит, старая разница между логическими и психологическими теперь формулируется только немного иначе, в вид зависимости между двумя смыслами, именно: смыслом трансцендентным и смыслом имманентным. И нам остается только спросить, как могут быть связаны между собою эти два смысла, будучи найдены и установлены (как мы это еще будем подробно рассматривать) различными путями и им свойственно ли это качественное значение? Или от акта признания суждения, мы можем достичь только имманентного мысли с присущей ему, но ни чем не обоснованной сначала претензии на трансцендентное значение (эта претензия сама по себе столь же психологическая, как все остальное в акт: претензия на трансцендентность не сообщается еще аку сильы достижения трансцендентного). Или от логической ценности, мы можем достичь, по Риккерт, только трансцендентного мысли положения с присущей ему, но совершенно необъясняемой данностью в акт познания, т.е. с данностью пока что неясной. Что же позволяет нам сказать, что имманентный смысл в своем указании на «что-то виной, действительно выходит за свои пределы и действительно постигается смысл трансцендентный? Не повторяем ли мы, таким образом, того старого вопроса, который предлагался Канту его ближайшими учениками по поводу вещи в себе? Не остается ли petitio principii совершенно неразрешенным и не распространяется ли оно свою власть теперь и на область логического, так как необосновано и произвольно не только предположение перехода из психологического в логическое, из одного смысла в другой, но и предположение обратное, т.е. из логического в психологическое, из трансцендентного смысла в имманентный?

Чтобы освободить свою теорию познания от этих вопросов и видимой противоречивости, Риккерт д лает еще шаг в д вл сближения логического и психологического. А именно, он утверждает, что смыслы трансцендентный и имманентный единь в переживании, и что такое единство их есть неизбежное и необходимое чудо, неразрешимая, но обязательная, западка 2).

1) Zwei Wege d. Erkenntnistheorie S. 27 ff.
2) Ibid. 56.

IV.

Перейдемъ теперь ко второму толкованію этой связи. Сужде-ніе, какъ оно переживается, есть нѣчто единое. И на это единое можно смотрѣть съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія, его можно обрабатывать двумя различными методами: или причинно, или телеологически. На единомъ въ себѣ переживаніе выдви-гается или сторона бытія, или сторона смысла. Это первичное переживаніе истолковывается, или какъ существованіе во вре-мени, причиняющее и причиняемое, или какъ смыслъ, внѣвре-

1) Ibid. S. 51.
2) Ibid. S. 4 f. 21 f., 24, 33 f., 37, 43 f., 53 ff.
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

менный, единственно лишь обосновывающий и обосновываемый. Первая точка зрénia находит своё примénение в психологии, вторая в философии (логикé или теории познания) 1). Первая изслéдует естественно-научно, вторая оправдывает телеологически. Что же такое то нéчто, которое обрабатывается таким различным образом? Что это такое, на что можно смотрéть с двух точек зрénia, что можно обрабатывать двумя различными методами? Три отвéта допустимы на наш вопрос. Во-первых, это общее объём точек зрénia нéчто есть бытиé; во-вторых, оно есть смысл (употребляясь для краткости этот термин в старом риккертовском значении); в третьих, оно есть нéчто отличное от обоих: и от бытия, и от смысл. В первом случае, оказывается, что объектом двух точек зрénia является то, что есть продукт первой точки зрénia; этим исключается возможноé того, чтобы оно разрабатывалось со второй, а, слéдова́тельно, и всякая возможность для него быть общим для обеих точек зрénia предметом. Психическое может быть изслéдовано только, какé психическое, т.-е. какé во времени протекающее и в причинной связи с другими данное. Обрабатывать его с точки зрénia смысл, т.-е. безвременного и внéпричинного, по меньшей мёре, невозможно: это значило бы идти против усло́вий. Во втором случае, мы имéем обратный способ разъяснения: смысл должен быть обрабатываемй не только телеологически, но и психически. Это значило бы, однако, разрабатывать логиче́ское, т.-е. телеологически уже обработанное, с точки зрénia вре́менного и причинного, стало быть, нарушить его логическую сущéнность. Таким образом, и зд́сь мы имéем противорéчие усло́вий, прямое contradiccion in adjecto. Третий случай говорить нам, что общíй объём точек зрénia предмет не есть ни бытиé, ни смысл; но тогда, что же это такое? Имéем ли мы возможéность разрабатывать суждение ещё с какой-либо точки зрénia?— Нéсколько бы даже мы и открыли еще новую точку зрénia, то от этого намé бы ничто не разъяснилось. Ибо третья точка зрéнія была бы только новой обработкой „чего-то“. Вмéсто того, чтобы спрашивать об общém объектé двух точек зрénia,

1) Риккерт не дёлает ясного различия между теорией познания и логикой в своих трудах, см. Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung 1902 S. 156 ann., 601. Вообще же он стремится яых различать, как логику трансцендентную от имманентной.

Вопросы философии, кн. 119.
нам пришлось бы спрашивать об общем объекте трех точек зрнения. Вопрос был бы только усложнен. Отсюда ясно, что таким путем мы ничего не достигнем, кроме безымянного progressus in infinitum.—Или, может быть, мы имели в здсь дело с вещью в себе, которая является нам через наши двь точки зрнения в форму бытия и смысла? Однако, сказать, что общим объектом наших двух точек зрнения является нчто, что может быть так обрабатываемое, само же по себе остается особым и независимым от этих обработок, значит установить новую точку зрнения, теорию вещи в себе, как общей основы всх ее обработок, как общей основы бытия и смысла. Вдь, самое различение между точками зрнения и вещью, как она есть сама по себе, в конец-концов есть не что иное, как наша новая точка зрнения! Так, гд мы мыслим, различаем, отожествляем, сравниваем и соединяем, там мы несомненно обрабатываем, т.е. руководствуемся каким-либо методом, какою-либо точкой зрнения. Вещь в себе, как общий базис обработок, есть тоже продукт обработки. Больше того, даже самая мысль о чем-то, что не обработано еще, есть уже особая обработка, есть уже «точка зрнения». И здсь мы обречены на progressus in infinitum. И здсь до тих пор, пока мы будем спрашивать, мы будем в состоянии только мыслить точки зрнения, но никогда мы не достигнем того, что лежит до всх точек зрнения, ибо никогда мы не освободимся от себя самих, т.е. от точки зрнения. Таким образом, и третий случай не разрешает вопроса; он только усложняет его и не имьет для нас существенной логической ценности.

Впрочем, из нашего загруженя существует еще один выход, о котором мы уже имьли случай говорить при первой интерпретации. То, что обрабатывается и что обще всх обрабатывающим его точкам зрнения, как единый предмет, есть просто-напросто наивное реалистическое переживание, непосредственная первичная данность; она постепенно дифференцируется в обработкъ и принимает вид бытия и смысла, необходимости и должностования. Мы уже старались однако показать выше, что в этот выход ничего не даёт. Непосредственное переживание, как такое, нужно условно теоретикопознавательному методу вообще, ибо является анаучным, наивно-непосредственным критерием; оно нужно ему также и потому, что на дль оно
знаменует собой до-научное психическое бытие, т.-е. уже определенную переработку. — Но, кроме этих аргументов, мы должны еще спросить себя, что означает собой данность гносеологически? Что есть та данность, к которой апеллирует гносеологическое изслѣдованіе связи между бытием и смыслом? И устами Риккerta мы должны будем отвѣтить, что непосредственная данность есть суждение 1), т.-е. есть не отвѣт на вопрос о том, что лежит до всякой обработки, до всякой точки зрѣнія, а только особая точка зрѣнія, сказывающаяся, какъ начало обработки, какъ первичная обработка. Данность есть, въ сущности, постановленіе проблемы для дальнѣйшей обработки. Какъ таковая, она есть уже первый шагъ обработки. Потому и о ней, какъ особомъ сужденіи, можно спрашивать: съ какой точки зрѣнія она образована? При этомъ, можно пойти дальше и спрашивать о томъ, что значитъ, что суждение данности допускаетъ двѣ точки зрѣнія на себя, или же имѣетъ двѣ стороны: бытия и смысла? Въ которой изъ этихъ двухъ сторонъ лежитъ главный смыслъ данности; и т. д. Такимъ образомъ, ссылкой на данность проблема «двѣ точки зрѣнія» только усложняется, ставится въ связь съ новыми проблемами, но ни чуточки не уясняется и ни на волось не приближается къ своему разрѣшению.

Да и на самомъ дѣлѣ! Разъ всякая данность, даже психическая, есть сужденіе, то ясно, что она подразумѣваетъ уже определенное отношеніе наше, болѣе или менѣе ясную точку зрѣнія. Мы не имѣемъ ничего передъ собою въ абсолютно непереработанномъ видѣ и знаемъ только стадій переработки. Все, что мы можемъ установить аналитомъ нашего познанія, сводится къ тому, что одна изъ обработокъ, наиболѣе простая и первичная, будетъ началомъ, логическимъ перво-актомъ. Заглядывать за этотъ актъ, устанавливать и по отношенію къ нему различіе между обработкой и обрабатываемымъ, дѣло несташеее, ибо, во-первыхъ, оно сулитъ progressus in infinitum,—ничто не даетъ намъ права на то, чтобы новое обрабатываемое не признать снова за обработанное, и такъ безъ конца; во-вторыхъ же, совершенно ясно, что мысль о конечномъ объектѣ, свободномъ отъ всякой обработки, есть не больше и не меньше, какъ своеобразная точка зрѣнія (во всякомъ случаѣ, если стоять на базѣ Риккерт-

1) Rickert: Gegenstand der Erkenntnis (1904) S. 130.
товской теории познания и вдаваться только в имманентную критику его взглядов.

В этом отношении терпят неудачу все попытки фиксировать абсолютно-первичный пункт обработки, абсолютно первичный материал. Если Шуппе, напр., считает, что путем анализа он может достичь до такой первичной и абсолютно данной, которая является как бы чуждым моментом для мышления 1), обработкой которого это мышление затым занимается, и который сам по себе разумеется никак не дан, то он только по странной непоследовательности не относит его на счет им же самим выявляемой первичной мыслительной функции «усвоения» (aneignen) 2); по существу же своему это чуждое есть не что иное, как собственная обработка, именно—с точки зрения этой функции усвоения. Если его противопоставить этой послѣдней, как то мѣстами дѣлает Шуппе, в качествѣ ея непосредственнаго содержанія и, таким образомъ, сообщить ему относительную логическую самостоятельность, то это значит единственно лишь: на ряду с этой точкой зрѣнія «усвоенія» поставить точку зрѣнія «даннаго в усвоеніи». Произвести логическую вы-анализировку даннаго из всѣхъ тѣхъ формъ, в которых оно лежить непосредственно, значит сообщить ему новую форму: форму даннаго, т.-е. нележащаго ни в одной изъ отдѣльныхъ отъ него логическихъ формъ. Однако, это не освободить его отъ той формы, которая сообщается ему самимъ средствомъ егопрежденія и составляетъ его логическую душу и его логическій смыслъ. Именно имманентная точка зрѣнія Шуппе должна, какъ намъ думается, вести скорѣе всего къ признанию невозможности «чистой данности», въ томъ числѣ и «чистой данности я». И если она не приводит къ этому Шуппе, то, во-первыхъ, потому, что, несмотря на весь своя критицизмъ, она связана у него съ втрой въ непосредственную первичность впечатлѣнія (Eindruck) 3), а, во-вторыхъ, потому, что несмотря на свою критику тѣхъ теорій, которая раздѣляютъ форму и содержаніе познавательныя акты и допускаютъ ихъ отдѣльное трактованіе, они самь мыслить себѣ сознаніе или мышленіе, какъ такую форму, которая присоединяется къ содержанію (хотя бы и въ логиче-

1) Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik (1878) S. 60, 91 f., 142 f.
2) Schuppe: ibid. S. 92, 94.
3) Schuppe: ibid. S. 64.
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ. 447

скомъ анализѣ, а не въ дѣйствительности) 1); тогда какъ на дѣлѣ онъ долженъ былъ бы сказать, что всякое содержание есть по своему логическому смыслу сама такая форма, и что съ формой гибнеть (даже чисто логически) и само содержание 2). Что это такъ, очень хорошо видно изъ утверждений Коня, во много- гомъ занимавшагося у Шуппе свои возврѣнія. Какъ и этотъ послѣдній, Конъ выдвигаетъ въ качествѣ алогическаго элемента въ познаніи моментъ "чуждаго", не мышленіемъ даннаго. Это чуждое проявляетъ себя, по его мнѣнію, уже въ самомъ первомъ шагѣ познанія: въ различности обрабатываемыхъ мышленіемъ данностей. Чѣмъ сложнѣе становится мышеніе, тѣмъ все больше и больше даетъ себя знать данное въ немъ "чуждое", тѣмъ больше побуждаетъ оно мышеніе считаться съ собою. И мышеніе считается съ нимъ отъ самаго начала и до самаго конца въ томъ отношеніи, что оно работаетъ въ особой формѣ "чуждаго". Даже первое появление "чуждаго" оказывается запечатлѣннымъ особымъ шагомъ мышенія 3). Но, въѣдь, такимъ образомъ чуждое сводится, въ концѣ-концовъ, на формы обработки, на "точки зрѣнія". Не замѣчая этого потому же, почему этого не замѣчаетъ и Шуппе, Конъ именуетъ свое ученіе ученіемъ утраквизма, желая оттѣнить дуализмъ существующихъ истоокъ познанія: формы и содержанія. Этимъ только затушевывается абсолютно не-утраквический, а скорѣе рационалистическій смыслъ его собственныхъ установлений.—Возвращаясь къ Риккерту, мы должны, стало быть, утверждать, что на почвѣ его взглядовъ достигнуть абсолютно новаго форменного даннаго никакъ нельзя, а потому и никакъ нельзя соединить двѣ стороны сужденія другъ съ другомъ.

Можно, однако, не согласиться съ Риккертомъ относительно того, что данность есть уже сужденіе и что всякий актъ позна- нія, стало быть и самый изначальный, есть уже скрытая теорія. Что же такое тогда представляетъ собою данность? Какъ мы ея знаемъ? Какъ она намъ дана? Эта данность, отвѣтить намъ мистикъ, есть нечто неопредѣлѣмое и первичное: она, естественно, ни психична, ни физична, ни логична; она все это

1) Schuppe: S. 142, 91, 97.
3) Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkenneus (1908) S. 106, 120 u. andere.
въствъ и одновременно ничто изъ этого; она чувствуется, пере- реживается, желается, волима; она дана непосредственно, какъ самоочевидное. Мы отътмимъ мистику очень просто: такое об- шение съ данностью есть несомнѣнно аналитическое общение; но столь же несомнѣнно, что это—обшеніе, т.-е. точка зрѣнія. Если мис- тикъ сознательно не хочетъ считаться съ требованиями логики, онъ можетъ исповѣдовать свое «общеніе» и жить въ немъ. Но онъ не долженъ выдвигать его, какъ теорію, ставить на мѣсто логической теоріи данного. Дѣлая такъ, онъ требуетъ невозмож- ного, а именно, чтобы логика взяла его «несторетическую» теорію и считала ее своею, взяла ничто, ей абсолютно чуждое, и объяснила его себѣ родственнымъ. Непосредственная дан- ность мистика есть по своимъ условіямъ ничто алгебраическое. По- тому, она не можетъ быть внесена въ сферу логики, какъ таковая. Въ сферу логики она попадаетъ только въ логическомъ освященіи, въ которомъ она получаетъ значение особой точки зрѣнія, но притомъ точки зрѣнія нелогической, ненаучной, а эмоціонально-религіозной; отъ каковой точки зрѣнія логика должна отвернуться, чтобы сохранить свой смыслъ (опять-таки, держась того взгляда на логику, какого держится Риккертъ).

Но имеется и болѣе научный отвѣтъ на вышепредложеные вопросы: данность есть, скажутъ намъ Фольксельтъ, Мюнстер- бергъ, Липпсъ и др., чистый опытъ, чистое переживание 1). По- знаніе она въ самомъ переживаніи, интуитивно, непосредственно. И непосредственное познаніе этой данности, этотъ чистый опытъ, не есть психологическое познаніе; оно допсихологично, какъ и дофизично. И психологія и физика вырастаютъ только изъ его обработки.—Однако, съ нами нельзя будетъ не согласиться, если мы скажемъ, что дѣло идетъ при этомъ, все же, о психологическомъ, хотя и не «психологическому». Ибо переживаніе, будучи дано намъ непосредственно, есть, само по себѣ, наше, т.-е., психическое состояніе. Или, чтобы не вызывать возраженій, напр., со стороны Мюнстерберга, скажемъ лучше, что переживаніе есть наше субъективное состояніе: оно принадлежить намъ, т.-е. переживающему его субъекту, съ точки зрѣнія котораго пер-

вично все есть его переживание. Что же значит, что эти переживания, эти психические или субъективные состояния (наши) нам даны? Что значит, что они нами переживаются, что они суть наши?

Это значит, во-первых, что мы их переживаем, и, во-вторых, что мы их знаем, как мы переживаем или пережиты. Этих двух моментов отнюдь нельзя смешивать, как то часто дается иногда сознательно, а 1) иногда бессознательно 2). «Слово сознание, говорит Шпенге, не означает никакого самопознания» 3). В первом моменте переживание тесно сшито с тобой, что мы называем переживающим я; переживание является здесь его частью, составляет его, ибо и я, как целое, и переживание, как часть его, суть однородно реальности. Во втором моменте между переживанием и его «переживающим» наблюдателем существует громаднейшая разница, ибо переживание попрежнему остается реальным, наблюдатель же знаменует собою уже не реальность, а метода. Между переживанием и наблюдателем существует собственное отношение переживания, а отношение наблюдения, т.е. частометодическое отношение: переживание не «составляет» наблюдаемого его человека в момент наблюдения, как таковое, т.е. как живое и присутствующее (präsente) психическое состояние. Оно есть объект наблюдателя, нимается от него в момент наблюдения отличное или, впрочем, нимо, в прямом смысле от него независимое, что не есть часть его самого, а, самое большее, результат его умственной работы. В первом случае переживание есть отрицание знания «о нем», только жизнь «в нем»; во втором случае, оно есть предмет познания, стало быть, есть объективный момент в познании, т.е. перестало уже быть жизнью или «в жизни» первого случая. В этом втором случае оно представляет собою данность

1) Cм. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874) S. 131—232; Lipps, Philosophie u. Wirklichkeit (1908) S. 9 f., 11, 14; Bewusstsein und Gegenstände in Psychologische Untersuchungen (I 1905) S. 6 f., 16 f., 39—52, 117, 196—205; Die Erscheinungen (там же 1907) S. 641—693.
2) Natorp, Einleitung in die Psychologie (1888) S. 3—42; Allgemeine Psychologie (1904) S. 3—6; Allgemeine Psychologie I (1912) S. 22 ff., 60 ff., 91 ff., 189 ff.
3) Schuppe, Erkenntnish. Logik S. 64.
переживании. Таким образом, жизнь в переживании означает причастность переживания индивидуальной психик� живого существо в момент его жизни, данность же переживания есть сопричастность опыту. Только в этом последнем случае и возможно говорить о данности, ибо в первом случае нет того, кому дается; переживание и переживающий здесь однородны, одноместны и одновременны, если только не происходит моментальной замкнутости жизни в переживании данностью его в познании, при чем замкну эту очень трудно бывает подметить.

Эта замкнутость мѣсто у БрентANO, потому что, по его мнѣнію, сознаніе одинаково присутствует и въ случаѣ простого переживания и въ случаѣ его познанія или наблюденія 1). Она не видит того, что сознаніе означаетъ здесь совсѣмъ разное; и это потому, что подъ сознаніе, которое развивается жизни въ переживаніи,—сознаніе, такъ сказать, имmanentное переживанія, онъ подставляетъ всегда сознаніе, развивающееся наблюдателю, т.-е. сознаніе методическое, познавательное. Онъ не видитъ, что въ первомъ случаѣ переживаніе есть часть сознанія, его состоящейся мгновений, во второмъ же его содержаніе, его смыслъ, въ немъ переживаемое (или объектъ,—БрентANO не дѣлаетъ между ними различія) 2). —У НатОРП такая невольная подъ ена обнаруживается въ слѣдующемъ: онъ считаетъ каждое переживаніе содержаніемъ сознанія и въ то же время имѣетъ въ виду его сопринадлежность сознанію въ качествѣ его составной части 3). Отсюда и вся его психологія, въ полномъ смыслѣ слова невозможная и фантастическая, ибо, во-первыхъ, она вычеркиваетъ изъ ряда самостоятельныхъ наукъ, такъ какъ всѣ содержанія сознанія со своей объективной стороны исчерпываются, по его мнѣнію, науками объ внешнемъ миѳ, во-вторыхъ же, должна быть реконструирована по модели логической конструкціи познанія и науки, такъ какъ субъективная сторона, все же, су-

1) Brentano: Psychologie vom emprischen Standpunkte I (1874) S. 202—203.
ществует, быть же обработана, какъ объективная, не можетъ, не теряя своей ультра-субъективности.

Итакъ, «дано» можетъ быть переживание не въ моментѣ переживания, а въ моментъ его наблюдения; не переживателю, а наблюдателю. Нѣть словъ, и наблюдатель переживаетъ, конечно, въ моментъ наблюдения; но только онъ переживаетъ не наблюдаемое, а самого себя, какъ наблюдателя. Наблюдатель переживаетъ значитъ не то, что ему дано то-то и то-то въ видѣ наблюдаемаго, а самую свою жизнь, наблюдая въ наблюдении. Переживание есть жизнь, поскольку оно не есть наблюдаемое. Переживаніе наблюдателя заключается не въ данности его прежнихъ или настоящихъ переживаній, а въ самой дѣятельности наблюденія, которой онъ есть виновникъ и которая составляетъ часть его психической индивидуальности. Потому, лучше не говорить о переживаніи данности. Данность познается, не переживается. Данность дана переживающему наблюдателю, дана правда иначе, чѣмъ даны явленія, относящіяся не къ своему я, не къ самому себѣ (такъ называемый внѣшній явлнія), но одинаково съ ними объективно, одинаково не какъ переживаніе въ строгомъ смыслѣ слова.

Что же такое переживаемость, какъ таковая? Мы сказали выше, что она имманентна всѣмъ переживаніямъ, всѣмъ состояніямъ нашимъ. Откуда мы знаемъ о ней? Откуда мы знаемъ о ней, о самой переживаемости? Не должна ли она быть дана для того? Не должны ли мы и по отношенію къ ней стать наблюдателями? Жить мы можемъ, конечно, и безъ этого: жить въ переживаніи; но знать о томъ, что мы живемъ, что мы находимся вотъ въ этой переживаемости, мы никакъ не можемъ, не ставши на точку зрѣнія наблюдателя, познающаго, т.-е. не объективируя переживаемости. Въ самой переживаемости, въ самой жизни нѣть познанія, нѣть самопознанія. Видѣть ихъ тамъ значить вводить въ нихъ познавательный, чуждый имъ моментъ, значить подставлять подъ нихъ точку зрѣнія наблюдателя. Мы можемъ жить въ переживаемости непосредственно, но быть, существовать въ ней мы не можемъ безъ познанія. И, насколько непосредственнымъ бы это познаніе ни казалось, оно, все же, есть познаніе, есть подстановка точки зрѣнія. Переживаніе и переживаемость реальны, существующіе только, какъ познаннія. Это очень легко упустить изъ виду: моментъ познанія совершенно поглощенъ
моментами эмоционального и волевого напряжения (особенно момент познания себя, как переживающего), но он, все же есть на лицо для всякаго внимательного анализа, ибо только благодаря ему возможно самосознание. Если переживаемость, жизнь, непосредственное сознание суть реальности, они могут быть такими только на базе познания, т. е. онь могут стать такими только в форме данности. До «данности», до познания они и не познаются и неопознаваемы, как н'что реальное, а значит и вообще нереальны, так как слово реальность имеет только познавательный смысл 1). Сказать, что они переживаются, как реальны, значит сказать безмыслицу, ибо переживаемое, как таковое, не-реально в строгом смысле слова, т. е. чisto субъективно, чisto переживательно. Даже сказать, что они переживаются, уже слишком много, ибо подразумевает познание и утверждение н'которой реальности. Как таковые, их можно только переживать, и это все. Исходить в теори знания из того, что не существует, что условием своей возможности иметь до-познавательность, до-данность, невозможно потому, что она есть теория познания (или философия, т. е. познание). Там, где познания еще н'ть, его н'ть: о том не может говорить и теория познания (философия). Поэтому, она может исходить изъ переживаемости только познанной, т. е. данной. Переживанье в собственном смысле слова оказывается для нея имманентным свойством наблюдаемых переживаний, свойством в сферѣ данности. И, как таковое, оно подчинено, стало быть, всѣм услови¬ям данности, всѣм услови¬ям познанія: для познанія и оно является познаніемъ переживаніемъ, познанной данностью. Таким образомъ, всѣ формы данности подразумѣвают «точку зрѣнія», даже та, которая представляется как будто совершенно отъ нея свободной.

Изъ вышесказаннаго затрудненій, сопряженныхъ съ Риккертовой теоріей сужденія, н'ть, стало быть, никакого выхода. Всякая попытка приводить къ одному и тѣмъ же противорѣчіямъ, къ одному и тому же progressus in infinimum

1) Повторяемъ еще разъ, что мы задаемся цѣлью дать имманентное разсмотрѣніе и имманентную критику взглядовъ Риккerta. Реальность и толковалась много разъ и можеть быть толкуема, конечно, иначе.
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

Однако, чтобы прикрыть произвольность объединения логического и психического, логики и психологи, Риккерт пускает в дѣло еще одну формулировку. Логическое не есть сторона одного и того же съ психологическим, логическое не есть иная точка зрѣнія на одно и тоже съ психологической точкой зрѣнія, логическое не есть составная часть того, другою составной частью чего является психическое. И т. д. 1). Всѣ эти схемы слишком грубы и противорѣчают существу какъ логическаго, такъ и психическаго. Всѣ они возбуждаютъ вполнѣ законно такіе вопросы, которые съ ясностью показываютъ ихъ внутреннюю невозможность и безполезность.—Логическое возсоединеніе съ психическимъ совсѣмъ особеннымъ образомъ, а именно: теоретическая цѣльность полагается на актъ познанія, она реализируется въ немъ, она держится на немъ (haftet) 2). Конечно, и здѣсь отношеніе между психологическимъ и логическимъ нужно понимать такъ, что логическое держится на психическомъ черезъ смыслъ, а при продолженіи анализа въ детали, что оно, опускаясь въ смыслъ на психическое, само или превращается въ трансцендентный смыслъ, или создаетъ его, въ то время какъ психическое въ свою очередь поднимается до имманентнаго смысла. Отсюда становится ясно, что новая формулировка въ конце-концовъ прикрываетъ старыя вещи. И въ ся отдѣлѣ не можетъ укрыться основное стремленіе Риккера сблизить логическое съ психическимъ, логику съ психологіей. И на самомъ дѣлѣ, что значить такое «держаніе» логическаго на психическомъ? Оно присуще либо самому логическому, либо самому психологическому, либо обоимъ вмѣстѣ; и во всѣхъ этихъ случаяхъ оно, разумѣется, невозможно, пока однородность логическаго и психическаго отрицается или не объяснена. Или же это «держаніе» представляетъ собою явленіе, совершенно независимое какъ отъ логическаго, такъ и отъ психическаго,—явленіе своеобразное; но тогда оно должно или быть взято совершенно независимо отъ нихъ обоихъ и потерять весь свой смыслъ, или быть поставлено съ ними въ связь и такимъ образомъ, объединяя ихъ, что невозможно или, во всякомъ случаѣ, строго воспрещается. Однимъ словомъ, всѣ попытки объединить логическое съ психологическимъ

1) Vom Begriff der Philosophie (Logos) I. S. 9, 34, 22 см. вообще: 11—34.
Какимь-либо образомь оканчиваются неудачей, такъ какъ всѣ онъ замираются либо на неясностияхъ, либо на недосказанности, либо на произволѣ, либо на вѣрѣ въ чудо. Теорія познанія призвана научно и критически обработать свой предметъ; потому она должна отказаться отъ соединенія логическаго съ психическімъ, разъ признаетъ ихъ абсолютно между собой непересекающимися. Такимъ образомъ, непослѣдовательность Риккerta въ трактовкѣ отношений между логикой и психологіей, логическімъ и психологическимъ, не можетъ подлежать болѣе никакому сомнѣнію, а вмѣстѣ и проистекающая отсюда психологизация логическаго. Это послѣднее вовлекается постепенно, черезъ трансцendentный смыслъ, «держаніе», имманентный смыслъ, актъ признанія и т. п., въ атмосферу психологическаго, какъ бы переливается черезъ совершенно постепенный рядъ переходовъ въ психологическое. Тымъ самымъ психологія дается надъ логикой (философіей), какъ мы это увидимъ подробнѣе ниже, полнѣйшая власть. А это и есть тотъ самый психологизмъ, котораго такъ хочется избѣжать Риккертъ!

Намъ остается еще напомнить о тѣхъ психологическихъ схемахъ, которыя Риккертъ положилъ въ основаніе всѣхъ своихъ основныхъ ученій, чтобы еще больше подчеркнуть несопоставимость съ требованіемъ независимой философіи (логики). Въ статьѣ, разбиравшей ученіе Риккера о субъектѣ познанія, о «сознаніи вообще» 1), мы показали, что и за исходный пунктъ, и за теоретическое основаніе Риккертомъ взято индивидуальное сознаніе, по масштабу котораго и изъ котораго строится то, что Риккертъ называетъ чисто-логическими субъектомъ, а равно и всѣ взаимоотношенія этого послѣдняго съ объектомъ, содержаніемъ и пр. Путемъ простой операции, которую Риккертъ называетъ отмѣшиваніемъ (Wegdenken), онъ надѣется отъ индивидуальнаго сознанія человѣка, даннаго этому послѣднему психически или даже психофизически, и отъ соотнесенія съ индивидуальнымъ сознаніемъ при наивной точкѣ зрѣнія внѣшнаго міра, какъ непосредственнаго содержанія его, перейти къ сознанію вообще, которое по своей природѣ чисто-логично, и къ миру, бытию, содержанію сознанія вообще, которое

---

1) См. нашу статью: Къ критикѣ теоріи познанія Г. Риккerta, въ кн. 95 (1908) этого же журнала.
УЧЕНІЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФII. 455

tоже обладает чисто-логической природой. Как будто бы, разъ предположивъ принципиальное различие между логическими и психическими, можно гдѣ-либо въ психическомъ открыть моменты логического! Какъ будто бы въ какомъ-либо углублении психологического, действительно, совершается переходъ въ область, ему абсолютно чуждую! Какъ будто бы, разрубивъ принципиально логическое и психическое, есть какія-либо основанія и какая-либо возможность построить или понять логическое по той наивно-психологизированной схемѣ отношенія между познающимъ сознаніемъ и дѣйствительностью, по которой это дѣлаеть Риккертъ!

1) — Въ учении Риккерта о сужденіи и предметѣ познанія—что едва ли есть надобность и показывать—за исходный пунктъ и за основную схему опять таки взято психологическое, а именно: процессъ познанія, протекающій во времени и наивно указывающій «за себя» на нѣчто трансцендентное. Въ этомъ процессѣ познанія все тѣмъ же методомъ «отмыкляванія» выдѣляется его непсихическая якобы часть, не извѣстно какъ и на какомъ основаніи въ него попавшая, и затѣмъ интерпретируется чисто-логически, при наличии старой наивной схемы «трансцензуса». Всѣ поправки, которыми снабдилъ Риккертъ въ послѣднее время это свое учение, ничего не измѣняютъ по существу. Новы только то, что якобы логическая часть познавательного процесса теперь удваивается, ибо на сцену выступаютъ два «смысла»: имманентный и трансцендентный, т.е. смыслъ сужденія и смыслъ положенія (Satz). Но попрежнему остается непонятно, съ одной стороны, то, какъ эти смыслы, если они логичны, попадаютъ въ атмосферу психологическаго акта, а съ другой стороны, какъ трансцендентный смыслъ, если онъ чисто-логиченъ, можетъ быть связанъ съ имманентнымъ, если этотъ психологенъ, и какъ первый можетъ быть находимъ во второмъ. Не менѣе непонятнаго остается и то, какъ логическое можетъ быть трансцендентно 2) по отношенію къ психологическому.

1) Примѣчаніе, посвященное г. Гессеномъ этому вопросу (см. Individuelle Kausalit"at S. 147), есть простое повтореніе словъ Риккерта. Что процессъ „отмыкляванія“ не есть простая „абстракція“,—это мы сами старались показать въ нашей статьѣ. Однако это нисколько не спасаетъ его отъ нашей принципиальной критики: процессъ „отмыкляванія“ не можетъ выполнить задачъ, предлагаемыхъ ему Риккертомъ.

2) Понимая въ данномъ случаѣ трансцендентность какъ опредѣленную связь, а не какъ отсутствіе всякой возможной связи.
скому; а еще более непонятно, каким образом схема: имманентный-трансцедентный может играть роль для логического анализа вообще, при наличии тѣхъ предпосылокъ, отъ которыхъ отправляется Риккерта.—Равнымъ образомъ и учение Риккера объ объективной дѣйствительности зиждется на предпосылкѣ основной психологической схемы: познающая процессъ познанія по сю сторону, познаваемая дѣйствительность—по ту сторону.—Наконецъ, на той же самой схемѣ базируется и Риккертово учение о наукѣ.

Въ конце концовъ въ основании всей теоріи знанія Риккера лежить одна главная психологическая схема, изъ которой уже затѣмъ постепенно возрастаетъ цѣлый рядъ болѣе специальныхъ алогическихъ схемъ и толкованій. Эта общая и главная схема начинается собою фактически «предметъ познанія»; она же удерживается и даже подчеркивается Риккертомъ и въ его самыхъ послѣднихъ работахъ. «Къ понятію познанія принадлежитъ, помимо предмета, который познаетъ, еще предметъ, который познается» 1)... «Ибо безъ «предмета» нѣтъ познанія» 2). «Мы должны предположить нѣчто трансцедентное, чтобы вообще намъ можно было говорить о познаніи» 3)... „Ибо не будетъ все же отрицать, что познаніе, хотя и представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ психологій процессъ, въ то же время есть также и психическій процессъ, и что въ этомъ психологическомъ бытѣ должно быть найдено нѣчто, что оправдываетъ это «больше»“ 4).—Эта общая и главная схема представляетъ собою въ философіи (логикѣ) Риккера догматическую предпосылку, то послѣднее, о которомъ безсмысленно спрашивать, въ чемъ глупо сомнѣваться и чего нельзя объяснить 5). Вполнѣ понятно потому, что эта догма играетъ у Риккера доминирующую роль и пропитывается собою все построение. Но вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ ясно, что такая догма должна стоять въ непримиримомъ

1) Gegenstand der Erkenntniss (1904) S. 1;
2) ibid. S. 163.
3) Zwei Wege der Erkenntnistheorie S. 25.
4) ibid. S. 53.
учение Риккера о сущности философии.

противоречив с требованиями абсолютной независимости логического и логики от психического и психологи.

Итак, логическое находится с психическим у Риккера в особой принципиально тесной связи. Таким образом, психология через посредство предмета логики получает для этой последней принципиальное значение. Оперируя над психическим, она тьм самым влияет на логику (философию), так как психическое оказывается той средой, в которой плавает логическое и из которой оно никак и никогда не может выбраться окончательно.—Однако, кромé такой связи по предмету, у логики с психологией есть и более непосредственная связь по методу. В своих послѣдних двух статьях Риккерт выдвинул эту непосредственную методическую связь очень рѣзко, хотя конечно его цѣлью было совсѣмъ обратное, т.-е. разграничить методически логику и психологию. По существу своему, впрочемъ, связь эта имѣется и въ его прежнихъ и главныхъ сочиненіяхъ.

V.

Два метода должна употреблять, по мнѣнію Риккера, логика: предварительный методъ анализа имманентнаго смысла и занятый анализь трансцендентнаго смысла. Оба метода должны вести къ нахожденію логическаго, т.-е. теоретическихъ (философскихъ вообще) цѣнностей. Первый методъ Риккерт называет трансцендентально-психологическимъ путемъ изслѣдования, второй методъ—трансцендентально-логическимъ его путемъ 1).

Мы разсмотримъ оба пути послѣдовательно въ интересующей насъ связи мыслей.—Трансцендентально-психологическій путь беретъ своимъ началомъ актъ познанія, какъ онъ дань намъ непосредственно психически 2). Въ этомъ актѣ трансцендентально-психологическій путь ищетъ того, что болѣе, чѣмъ психично, что лежитъ за предѣлами психичности познавательнаго акта. При этомъ, какъ мы недавно отмѣтили, возможность и даже необходимость этого „болѣе чѣмъ психическаго“ догматически предполагается. Это „болѣе чѣмъ психическое“ есть имманентный актъ познанія смысла. Наличностью такого смысла.

1) Zwei Wege der Erkenntnistheorie S. 3—8, 47—62.
2) ibid. S. 15 ff.
акту познания сообщается претензия на транссубъективное значение (выражающаяся языком Фолькелта) 1). Имманентный смысл есть непсихическое, хотя и в психическом заключенное, указание за пределы психического, указание на абсолютную истину, на теоретическую цѣнность. Это трансцендентально-психологическое указание есть сама очевидность, непосредственно переживаемая въ связанном непосредственно съ познавательнымъ актомъ чувствъ очевидности. Трансцендентально-психологической анализъ, отправляясь отъ психического акта познаванія и предполагая съ необходимостью наличность трансцендентного акту предмета, долженъ установить всѣ тѣ элементы акта, которые находятся въ соприкосновеніи съ трансцентнымъ предметомъ, т.-е. всю формальную структуру акта по его имманентному смыслу. Этимъ и кончается работа трансцендентально-психологическаго метода. Онъ въ состояніи найти въ актѣ познанія указанія на трансцендентное или чисто-логическое; но оправдать такія указанія онъ не въ силахъ; вмѣсто оправданія онъ просто предполагаетъ трансцендентное, т.-е. теоретическую цѣнность. Другими словами, отыскать безусловныя и достойныя доказательства трансцендентного въ психическомъ актѣ этотъ анализъ можетъ только тогда, когда онъ предположитъ уже несомнѣнную наличность такого трансцендентного вообще, т.-е. когда то, что должно быть, собственно, доказано, будетъ взято на вѣру и употребляется, какъ основной критерій.

Чтобы найти логическое (теоретическая цѣнность) трансцендентально-психологическімъ методомъ, его нужно предположить, какъ трансцендентный предметъ акта познанія, т.-е. нужно допустить petitio principii. Поэтому трансцендентально-психологической методъ своими силами не можетъ справиться съ основной проблемой логики (философіи). Только въ томъ случаѣ, если теоретическая цѣнность (логическое) будутъ установлены и оправданы въ своемъ существованіи отдѣльно, трансцендентально-психологическому методу откроется широкое поле дѣйствія: толкованіе взаимоотношенй между психическимъ и логическимъ, толкованіе имманентнаго смысла 2). Для того, чтобы

1) Volkt.: Erfahrung und Denken (1886) S. 133—238.
2) Zwei Wege der Erkenntnistheorie S. 15—27; Vom Begriift der Philosophie (Logos I. 1.) S. 10, 28; cr. Gegenstand d. Erkenntniss 2 (1904) S. 87 ff, 74—125.
учение Риккертг о сущности философии. 439

установить теоретическая ценности, т.-е. трансцендентное акту познання логическое, нужен иной отправной пункт и иной метод изслѣдованія. Новымъ отправнымъ пунктомъ является не фактически данный актъ познанія, а фактически данное истинное положеніе. Этотъ новый отправной пунктъ отличается совершенно отъ психическаго, такъ какъ онъ самъ независимъ отъ акта, хоть и можетъ входить съ актомъ познанія въ отношеніе. Истинное положеніе, однако, истинно не какъ таковое, а лишь постольку, поскольку истинно его значеніе (Bedeutung), которое «держится» на немъ, какъ на своей внѣшней опорѣ. А значеніе его истинно только тогда, когда оно представляетъ собою значеніе не одного отдѣльнаго слова (напр., столъ), а значеніе логической связи, когда оно есть болѣе, чѣмъ простое значеніе слова, т.-е. значеніе истинное или смыслъ. На этотъ разъ, стало быть, смыслъ уже имmanentенъ не акту познанія, а истинному положенію. Будучи независимъ отъ акта познанія, онъ долженъ быть названъ смысломъ трансцендентнымъ. И вся задача нахожденія логическаго, т.-е. истины, теоретическихъ ценностей, сводится на анализъ этихъ положеній въ этихъ установленіяхъ исто- логическихъ формъ. Въ этомъ установленіи заключается трансцендентально-логический методъ. Независимо отъ какого бы то ни было психическаго переживанія или бытия, онъ работаетъ надъ установлениемъ априорныхъ формъ познанія и науки, т.-е. устанавливаетъ природу трансцендентнаго предмета познанія 1).—Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, какъ соединить оба метода? Трансцендентально-психологический методъ способенъ достичь только указаній на трансцендентность; трансцендентально-логический методъ въ состояніи достичь только чисто-логическихъ формъ. Первый не можетъ безъ petitio principii мечтать о постиженіи чисто-логическаго. Второй не можетъ безъ того же самаго petitio principii мечтать о постиженіи познавательнаго акта. Какъ быть, что напрасна ихъ параллельная разработка: все равно они абсолютно гетерогенны. Что же дѣлаетъ Риккертъ для ихъ объединенія?

Риккертъ, во-первыхъ, сближаетъ два метода: съ одной стороны, трансцендентально-психологическій анализъ можетъ сказать что-нибудь цѣнное объ актѣ познанія только въ томъ слу-

1) Zwei Wege der Erkenntnistheorie S. 23—46.
Вопросы философіи, кн. 119.
часть, если имь предполагается трансцендентная цѣнность, съ актомъ какъ-либо связанная; съ другой стороны, трансцендентально-логическій анализъ неизмѣнно наталкивается на актъ познанія или вѣрѣ на имmanentный смыслъ при подробнѣѣ трактованіи своихъ проблемъ; напр., въ связи съ проблемой практическаго значенія цѣнностей, какъ нормъ или формъ денежнаго, или въ связи съ проблемой очевидности, которая и трансцендентально-логически не можетъ быть удовлетворительно разрѣшена безъ помощи трансцендентально-психологическаго метода. Во-вторыхъ, признавая, тѣмъ не менѣе, принципиальное и вѣчное различие, непроходимую пропасть, между абсолютной логической цѣнностью, съ одной стороны, и психическимъ актомъ познанія—съ другой, Риккертъ находитъ все же возможнымъ объединить ихъ окончательно на почвѣ "переживаній" (Erlebniss), и такое ихъ объединеніе, а стало быть и объединеніе обоихъ гетерогенныхъ методовъ, обозначается, какъ загадку, чudo, необъяснимый фактъ. Такимъ образомъ, теоретическое трактованіе проблемы познанія или проблемы логическаго приводить къ установлению невозможности для этой сферы критерія. Въ-третьихъ, чтобы смягчить какъ введеніе такого логическаго—противоестественнаго критерія, такъ и происходящее при этомъ объединеніе принципиально необъединимыхъ областей, Риккертъ отводитъ трансцендентально-психологическій анализъ вообще съ передняго плана логики (философіи) на задній. Логика должна начинать съ чисто-логическаго анализа, должна найти чисто-логически абсолютныхъ формъ познанія и въвзей- дить ихъ въ системѣ априорныхъ значеній. Только тогда возникаетъ вопросъ о связи этихъ формъ съ живымъ познаніемъ,—вопросъ уже не логическій, не теоретикопознавательный, а вопросъ, принадлежащій къ области миръсозерцанія. И только здѣсь возникаетъ необходимость примѣненія трансцендентально-психологическаго метода. Для трансцендентной логики трансцендентальная психологія не играетъ принципіальнаго значенія. Трансцендентальная логика можетъ почерпнуться изъ нея только больщей увѣренностью въ независимости основныхъ априорныхъ

1) ibid. S. 26; Vom Begriff der Philosophie (Logos I t.) S. 10, 28.
3) ibid. 56 ff.; Vom Begriff der Philosophie (Logos I. t.) S. 21 ff.
4) ibid. S. 10, 19—52.
цённостью познания ото всевъ формъ психическаго 1). Только въ вопросахъ миросозерцанія трансцендентальная психологія получаетъ громадное значеніе, такъ какъ здѣсь,—и только здѣсь,—возникаетъ вопросъ о реализаціи логическаго въ психологическомъ.

Однако, мы думаемъ, что только что высказанная свобода трансцендентальной логики отъ психологическаго куплена такой «методической» цѣною, что отъ нея въ действительности остается лишь одинъ призракъ, какъ намъ пришлось убѣдиться въ этомъ уже не мало разъ выше. (1) Во-первыхъ, трансцендентально-психологическое изслѣдованіе имѣетъ смыслъ для Риккerta только въ томъ случаѣ, если имъ предполагается уже наличность трансцендентальнаго предмета познанія, наличность логическаго. Ибо только въ томъ случаѣ трансцендентально-психологическій методъ открываетъ въ актѣ познанія элементы «болѣе тѣмъ» психическіе, каковы элементы, будучи взяты независимо отъ отнесенія ихъ къ трансцендентному, теряютъ всякое трансцендентальное значеніе, перестаютъ быть какимъ-либо смысломъ и существуютъ только, какъ элементы чисто-психическаго характера. Но въ такомъ случаѣ, уже съ самого начала, при самой постановкѣ проблемы познанія, логическое берется въ сочетаніи съ психологическимъ, а трансцендентально-психологическій методъ оказывается соприкасающимися съ трансцендентной теоретической цѣною. При этомъ, разумѣется, дѣло непосредственно идеть еще не о самомъ трансцендентномъ, и сущность его еще не можетъ считаться сколько-нибудь уясненной. Но, такъ сказать, психологически «запятнанной» она является несомнѣнно, такъ какъ привязанность трансцендентно-логическаго къ акту познанія постулируется и тѣмъ самымъ убиваетъ ихъ принципіальную разъединенность (тоже постулируемую) въ корнѣ. Утвержденіе Риккerta, что трансцендентальная психологія не можетъ и не должна предварять трансцендентальную логику, а должна за нею слѣдовать, чтобы избѣгать petitiо-principіi, не имѣть при этомъ принципіальнаго значенія, такъ какъ, во-первыхъ, для насъ важно здѣсь не формальное помѣщеніе одной изъ нихъ передъ другою, а совершенно явное присутствіе логическаго въ актѣ познанія или въ связи съ актомъ познанія, безъ котораго трансцендентальная психологія не можетъ имѣть никакой цѣны, ни

спереди, ни сзади трансцендентальной логики; а, во-вторых, помѣщеніемъ ея сзади трансцендентальной логики petitio-principii нисколько по существу не уничтожается, ибо оно заключается не столько въ постулировкѣ логическихъ цѣнностей до пхъ оправданія, сколько въ томъ или иномъ пріоб-щеніи ихъ къ психологическому, а, стало быть, и къ трансцендентальной психологии; что не должно имѣть мѣста вообще, разъ признано, что логическія цѣнности, съ одной стороны, абсолютно отличны и независимы отъ психологического, а съ другой стороны, не могутъ быть нымъ образомъ найдены трансцендентально-психически. Petitio-principii заключается въ стремленіи связать то, что изъ всего всякой связи, такъ какъ такое стараніе есть произвольный шагъ, а не обоснованное дѣйствіе.

(2) Во-вторых, утвержденіе Риккертн, будто трансцендентальная логика начинаетъ съ абсолютно-не-психическаго матеріала, не соотвѣстствуетъ тому, что онъ самъ предлагаетъ въ видѣ такого матеріала. То, что Рикертъ называетъ истиннымъ положеніемъ и что якобы независимо отъ всякаго соприкосновенія съ психологическимъ, на самомъ дѣлѣ находится съ этимъ послѣднимъ въ болѣе или менѣе близкой связи. Дѣйствительно, всякое положеніе и всякое вѣдомство вѣдомства неизбѣжно высказывается. Форма положенія есть, самое большее, формализація смысла высказыванія, т.-е имманентнаго смысла. Имманентный смыслъ, будучи вставленъ въ формум имманентнаго положенія, принимаетъ видъ трансцендентнаго смысла. Разумѣется, только нѣкоторыя имманентныя смысла могутъ быть переведены въ трансцендентные; ибо для такого перевода имѣются свои условія. Но эти условія нисколько не мѣшаютъ переводить въ трансцен-дентное то, что поддается формально такому переводу. Если, такимъ образомъ, трансцендентальная логика оріентируется не на психологическомъ актѣ познанія, какъ трансцендентальная психологія, а на имманномъ положеніи, то это въ дѣйствительности не исключаетъ первой формы оріентировки, а предполагаетъ только ея, какъ ужѣ пройденную стадію анализа. Такъ именно обстоитъ дѣло у Гуссерля. Сначала въ непосредственномъ переживаніи должно быть найдено и проанализировано все, что составляетъ непосредственное значеніе утвержденій, актовъ познанія; затѣмъ, изъ полученныхъ значеній должны быть выбраны путь вторичнаго анализа значенія, въ себѣ значущія истину. И только тогда
новым анализом этих значений будет достигнута сфера «чистой логики», 1) т.е. чистых логических форм. — Так обстоит в конце-концов дяло и у Риккертa. Ибо что значит в противном случае фактичность или данность трансцендентного смысла? Мы думаем, что только и только наличность его в смысле имманентном (при чем от этого имманентного смысла отвлекаются). Одним словом, исходить из истинного положения значит пройти стадию имманентного смысла. Утверждать же полную независимость трансцендентного смысла от имманентного, а потому и от психического, значит забывать, что и тот, и другой виды одного и того же рода: смысла, что своими общими признаками они имеют как раз тые, которые их тесно связывают с данностью всякаго смысла в акте познания, и, наконец, что принципиальное ограничение одного смысла от другого есть формализм, в худшем же случае грамматикализм, с которым так часто приходится сталкиваться у Бюлдано и Гуссерля, а теперь и у Риккертa, и оть котораго так свободны знающиe в конечном счете только один логический смысл Шюппе и Коген.

Но как бы там ни было с этим принципиальным возрождением Риккертa, по существу то же самое можно возвращает и основываться на его собственных утверждениях. А именно, чтобы уразуметь сущность логического, т.е. теоретических целностей, недостаточно взять их совершенно независимо, ибо тогда они потеряют весь свой познавательный смысл 2). И трансцендентально-логический анализ в конечном счете не должен забывать о том, что он есть анализ познания, но только с его трансцендентальной стороны, т.е. со стороны его чисто-логического предмета. Чтобы уразуметь трансцендентную сущность очевидности или суждения, необходимо предварительный трансцендентально-психологический анализ. «Сначала теория познания не должна ограничиваться вообще вопросом о предмете познания, но должна отвечать на вопрос о познании предмета»... 3); но «оба вопроса вообще только предварительно могут быть раздёлены. Отвёт на один из них только

1) Husserle, Logische Untersuchungen II (1901), смотри особенно изследовани 1,5,6.
2) Zwei Wege d. Erkenntnisth S. 51.
3) Ibid S. 51.
тогда есть действительно отв'ять, когда онъ implicité заключаеть въ себѣ уже отв'ять и на другой вопрось. Я не могу знатъ, что такое предметъ познанія, разъ я еще не знаю, какъ я познаю этотъ предметъ. Понятіе предмета познанія теряетъ свой смыслъ безъ понятія познанія предмета. Трансцендентное становится "предметомъ" лишь тогда, когда оно является предметомъ для познанія, когда оно противоставляется такъ мышленію, что это послѣднее можетъ стать на него направленнымъ 1). Трансцендентальная психологія необходима, такимъ образомъ, и для начала трансцендентальной логики; но здѣсь она играетъ только предварительную, вспомогательную роль. Ея необходимость, стало быть, чисто пропедевтическая, не систематическая. Но такое ея значеніе нисколько не мнѣняетъ принципіального положенія дѣлъ. И при пропедевтической роли трансцендентальная психологія оказывается надѣленной способностью проникать до чисто-логическаго, до трансцендентнаго, а трансцендентное оказывается нуждающимся въ предварительномъ изслѣдованіи его или подходящихъ путей къ нему трансцендентально-психологическимъ методомъ. Здѣсь petitio principii перелагается на другую сторону. Подобно тому, какъ произвольно предполагать для трансцендентальной психологіи трансцендентное—теоретически цѣнности, такъ для трансцендентальной логики произвольно предполагать психическое—познаніе предмета. Нужно доказать, показать или объяснить законность такового предположенія. Въ противномъ случаѣ это будетъ или простое petitio principii, или нужно будетъ прибѣгнуть къ постулировкѣ чуда, загадки, непонятностей и пр. Такимъ образомъ, трансцендентное, т.е. предметъ трансцендентальной логики, чисто-методически не свободенъ отъ психологическихъ предпосылокъ.

(3) Въ-третьихъ, трансцендентальная логика Риккертъ требуетъ неизбѣжнаго дополненія для себя въ лицѣ трансцендентальной психологіи. Трансцендентная цѣнности имѣютъ какой-нибудь "смыслъ" только въ связи съ познавательными актами, на нихъ направленными. Между царствомъ чистыхъ цѣнностей и царствомъ чисто-психическаго бытия должна существовать связь, должно полагаться нѣкоторое "междуцарство". 2) Введеніе этого между-

1) ibid S. 51.
2) ibid S. 24, 54 Vom Begriff der Philosophie (Logos II) S. 19, 21 ff.
УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

царства для Риккертa очень легко, разъ у обоих крайних царств им оставлены такие элементы, которые переводят их постепенно друг в друга. Но в этом введении междуцарства с безусловной ясностью сказывается вся мнимость, вся предварительность расчленения между цённостью и актом. Если до этого можно еще сомневаться в том, что цёмность у Риккертa психологизирована, что такая ее психологизированность есть плод недостаточно ясной терминологии, а не самой мысли, то теперь не подлежит уже никакому сомнению, что цённость Риккертa психологизирована против своего основного требования. Разь возможно междуцарство, значит логическое, трансцендентное, цёмность гдё-то соприкасаются с психическим и наоборот. Разь возможна трансцендентально-психологическая разработка цённости, хотя бы только в ея «реализации», а не в ея первоbyname состоянии, то не подлежит сомнению, что в каком-то пункте и в какой-то момент цёмность, логическое, ниспадает до трансцендентально-психологического анализа, или этому последнему удаются подняться до анализа логического. Нёт никакой принципиальной разницы, гдё будет помышление по отношению к логическому и трансцендентальной логике трансцендентально-психологический анализ: спереди или сзади. Важно только то, что он может быть там или здесь помышление, может вступить в то или иное соприкосновение с логическим. Тём, что соприкосновение это будет совершенно изъято из сферы трансцендентальной логики, или даже теорий познания вообще, и перенесено в сферу философской конструкции мироозерцания 1), ничто по существу не мешается; ибо все д ол в признании этого соприкосновения вообще, а не в том или другом его помышлении. Разь соприкосновение признано, разь трансцендентальная психология находится в той или иной связи с трансцендентальной логикой, эта последняя оказывается нарушенной в своем основном требовании: быть независимой и свободной от всего материального, в том числе психическом. Напротив думают, что трансцендентальная психология могла бы иметь методическое значение для логики лишь в том случае, 

1) См. Vom Begriff der Philosophie (Logos I) S. 19—343 Zwei Wege d. Erkenntnisth S. 56 fl. Вся наша аргументация имейет силу и против Hessen'a, который в единстве переживания видит безконечно-далекую цёль философии (ср. Individuelle Kausalität: S. 64 fl, 148 fl.
если бы она вводила в эту логику, служила бы ей фундаментом и пр. Дело в том, что и последняя логика, пользуясь ея результатами, она оказывает на нее не меньшее методическое влияние. Ибо методически важно только одно: или психология имеет сю логикой, а психологическое сю логическими, хотя какое-либо отношение, или логика от нея абсолютно, вечно, безгранично не зависима. И при этом не важна степень или форма связи, важен только и только сам принцип независимости.

Столь же безразлично, будет ли эта связь приниматься наивно, как у Фриса, Зигварта и Шуппе, или эта связь будет принята критически (и запутанно), как у Фихте, Гуссерля и Риккerta. Столь же безразлично, будет ли это соприкосновение рассматриваться, как соприкосновение сторон, или, как со жительство разнородных элементов. Столь же безразлично, будет ли это соотношение пониматься, как простой психологический факт, или облекаться в форму чуда, загадки, великой и последней непонятности. Принципиально, для последовательного мышления и внимательного анализа, результат будет в таком случае один и тот же: логический метод так или иначе, больше просто и наивно или больше искусно и запутанно, будет психологизирован, а логика поставлена в зависимость от психологи. Это отсутствие принципиальной разницы ясственно выступает при сравнении между собою таких доктрин, как теория субъективной дедукции Канта, теория дедукции представлений Фихте, теория антропологической критики Фриса, теория психологического изслёдования Зигварта, теория анализа первичностей сознания Когена, теория имманентного анализа сознания Шуппе, теория субъективной психологи Наторпа и Мюнстерберга, теория дескриптивной психологи Дильтея, теория феноменологической психологи Гуссерля, теория трансцендентальной психологи Риккerta и т. д. и т. д. 1). Всё онъ имъютъ

УЧЕНИЕ РИККЕРТА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ.

съ одной стороны предварительный характер, а съ другой—служать объяснением "реализаций" логической формы. И всѣ онъ, каждая въ своемъ родѣ, психологизируя эти формы, ставя ихъ въ прямое или косвенное, простое или сложное отношеніе съ психологической познавательной жизнью.

Но не только въ этомъ прямомъ смыслѣ психологическій методъ оказывается въ ученіяхъ Риккертъ влияніе на логический методъ и заставляетъ логику,—то такъ, то элакъ,—сообразоваться свои конструкціи логическаго со схемами психологическаго. Нѣть, психологическіе влияніе идетъ въ Риккертовской системѣ не только извѣт,,—но коренится и въ самомъ существѣ логическаго метода, логической обработкѣ логическихъ предметовъ. Логика Риккертъ хочетъ быть наукой о теоретическихъ цѣнностяхъ подобно тому, какъ философія его,—системой абсолютныхъ цѣнностей вообще. Это значитъ, что методъ ея долженъ быть телеологическимъ. Телеологически же обрабатывать какой-либо материалъ значитъ обрабатывать его съ точки зрѣнія какой-либо цѣнности, т.-е. это значитъ какъ-либо опредѣлять материалъ. Если философія должна быть наукой о цѣнностяхъ, то она должна быть въ то же время и оцѣнкой. Разумѣется, цѣнности философіи суть высшія, абсолютныя или, какъ выражается Риккертъ, въ себѣ пребывающія (in sich ruhende) цѣнности. Но это не измѣняетъ нисколько ихъ природы: и абсолютныя цѣнности суть въ конечномъ счетѣ оцѣнки, на этотъ разъ абсолютныя оцѣнки 1). Для того, чтобы приступить къ систематизаціи цѣнностей, нужно ихъ уже найти, имѣть. А для этого необходимо, чтобы оцѣнка была уже произведена. Безъ оцѣнки, безъ образования или становленія цѣнностей, эти послѣднія не могли бы иметь мѣста. Ибо смыслъ цѣнности заключается какъ разъ въ цѣнности для кого-нибудь или для чего-нибудь. Если опредѣленныя цѣнности признаются абсолютными, то это значитъ, что онъ абсолютно цѣнносты, т.-е. что въ нихъ заключается отнесеніе къ чему-либо абсолютному, что онъ установленъ съ абсолютной точки зрѣнія.


1) Въ этомъ пункти мы вполнѣ согласны съ Münsterbergомъ (см. его Philosophie der Werthe. 1908, S. 1—79).
Утверждать, что абсолютной ценности совершенно независимы и от кого-либо и от чего-либо и потому ни в коем случае не суть оценки, значит выдавать за абсолютную ценность то, что по существу своему не есть ценность. Лишь в таком случае свойство ценности может быть чисто-формально отображено от своего источника — оценки и оставлено за тем абсолютным, которое оно квалифицирует. Однако, такая операция только и только формальна, по существу же своему двусмысленна и потому незаконна. Ибо она заставляет думать, что ценность, как ценность, есть итого в себе пребывающее; тогда как на самом деле в себе пребывает не ценность, а то, чему ценность придана, т.е. какой-либо определенный абсолют, напр., чистое познание или сфера прекрасного 1). Потому мы считаем взгляды Мюнстерберга на ценности менее двусмысленными и поэтому более приемлемыми, чьим нынешние взгляды Риккера, который теперь а tout prèt хочет сделать ценность независимой ото всякой оценки. Независимая, в себе пребывающая ценность — это мираж, иллюзия. Всякая ценность есть продукт оценок, закрепление процесса оценивания, есть фиксация ценности. И, как таковая, даже и будучи абсолютной, она зависит от субъекта.

Этим сказано о внутреннем психологизме телеологического метода все. Ибо субъект, как мы знаем 2), может быть только типостазирован в абсолютное или логическое, сам же никогда не перестает нести на себе черты психологического. Телеологический метод есть обработка соответствующего материала, т.е. предметов философии (логики), с точки зрения абсолютно-оценывающего (познавательно-оценывающего) субъекта. Другими словами, телеологический метод есть отнесение к субъекту. Спрятать этот основной психологизм в чужой ему по существу терминологии можно; избавить же телеологический метод от психологической подоплеки никак в действительности нельзя. И психологическая сущность телеологического метода только еще подчеркивается, если спуститься в глубину психологического происхождения ценности (оценки).

1) См. статью Benedetto Croce в Łogos’ě (I, 1, S. 71—82): Ueber die sogenannten Wert-Urtheile.
2) См. нашу статью: К в критик теории познания Г. Риккера в „Вопр. Фил. и Псих.“ журнале, кн. 93 (1908).
Оценивка психологически есть состояние эмоционально-волевое, не умственное; она представляет собою эмоционально-волевую реакцию человеческой души, которая заключает в себя только незначительную дозу интеллектуальных моментов. Оценивка не есть познавательный акт; она есть эмоциональная напряженность,—волевое отношение. Таким образом, даже психологически она чужда познавательному процессу. Психологизм теологического метода в сфере логического (философии), стало быть, усугубляется. Логическое не только толкуется по субъективной, психологической схеме; но оно толкуется еще и по неадекватной ему психологической схеме. Теологический метод в логике основывается, таким образом, не только на психологизм, но и на приматизма. Прятно, когда это соизнается философствующими, как то мы их, напр., у Ройса, Бергсона, Мюнстерберга и даже Виндельбанд 1). И очень печально, когда такой выдающийся мыслитель, как Риккерт, запутывает и других, и себя в цепкий ряд затруднений и двусмысленностей, желая по пути теологии достигнуть нетеологического 2).

VI.

Итак, логика (философия) или логическое во всех отношениях оказывается у Риккерта зависимой от психологи или психического. Основное требование самостоятельности логики от всех других наук, с особенной резкостью высказываемое Риккертом как раз по отношению к психологии, оказывается совсем не выполненными. И по предмету своему, и по методу логика постоянно соприкасается с психологией, вступает с нею в тесные отношения, пользуется ее услугами, материалом, результатами, схемами и т. п. Таким образом вопрос о чистой независимой логике остается у Риккerta открытым. Да и сам он это, в конце-концов, чувствует, так как при самой острой и самой враждой формулировке

1) См. речь последнего Wille zur Wahrheit (1909).
эстого вопроса стремится отодвинуть его подальше, передать из руку логики в другую область, отговориться ссылкой на чудо, загадочность, непостижимость. Между тем именно в том, чтобы разрешить этот вопрос положительно, разрешить его только и только на почве самой логики, заключается вся его важность и все его современное значение. Не избегать его, этою вопроса о связи двух областей (бытия и цениности; в данном случае: психического бытия и логической цениности) 1), не прикрывать его признанием собственной умственной немощи должны мы, а решать его и биться над ним до тех пор, пока то или другое его решение не очистит нам путь для дальнейших и плодотворных философских исследований. — Риккерт не решает этого вопроса на протяжении всех своих учений, он довольствуется только требованием решить его «так-то» и последующим старанием придать неразрешенному вопросу вид все же разрешенного. Отсюда получается то, что вопреки требованию строить философию (логику), как независимую базу всех других наук, как должное установленное или ценистость, на которой по- коится все остальное познание 2), он строит ее в зависимости от психологи, так что база оказывается и зависимой и при- низанной одним из ее (логических) дериватов. Бытие не всенительно подчинено у Риккerta логической цениности. Ибо логическая цениности предполагает у него познающего и хотящего познавать субъекта 3). Отвлекся от последнего, по мнению Риккerta, нельзя, ибо тогда все обесценилось бы. Но остаться при нем значить предполагать абсолютному — относительное, целями — часть, обязательному — приближительное. — Значит довольствовать старым и всем извъстным противоречием!

Мы не согласны довольствовать внутренно-противоречивыми чудесами там, где все должно быть кристально ясно. Поэтому, по нашему мнению, всякое бытие должно быть подчинено (и безговорочно) цениности. Но тогда, само собой, разумеется, ценистость преобразится в что другое, ибо тогда отпадает и тут последний элемент, который придает ей физиономию цениности: последнее отношение к субъекту.

Б. Яковенко.

1) Пользуясь Риккертовской терминологией, которой, как то ясно изо всего вышеизложенного, мы не можем признать принципиально-корректной.
3) Ibid. S. 139; Grenzen d. naturwissenschaft. Begriffsbildung (1902) S. 674 ff.
Такъ называемый „формализмъ“ въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія 1).

I.

У теоріи знанія старинная и прочная связь съ математикой. Еще Платонъ по свидѣтельству Діогена Лаэртскаго называлъ математику—«Λαρў філософіаς», т.-е. какъ бы рукояткою философіи. Извѣстно также преданіе о надписи, будто бы украшавшей порталъ Платоновской Академіи: «Οθείς διαωμιτητος εισιτω» т.-е. «входъ для незнающихъ геометріи закрыть». А въ новѣйшее время не только виднѣйшіе философы, какъ Декартъ, Лейбницъ, Чирнгauзъ, прославились и въ качествѣ математиковъ, но, что для насъ особенно важно,—и влиятельнѣйшая философская система—я разумѣю критицизмъ Канта—построена на объясненіи математики, т.-е. какъ обстоятельно излагаетъ самъ Кантъ въ «Прологеменахъ», хочется выяснить, на чемъ основывается достовѣрность математическихъ знаній.

При этомъ Кантъ, конечно, имѣлъ въ виду современную ему математику, т.-е., съ одной стороны, оставшіеся почти непереработанными „Элементы Эвклида“ (вѣдь и наша преподаваемая въ гимназіяхъ геометрія до сихъ поръ почти текстуально повторяетъ эти „Элементы“!), а съ другой—нынѣшнюю механику. Перемѣны, внесенныя въ математику Декартомъ и Лейбницемъ, можно сказать, совершенно не затрагиваются въ сочиненіяхъ Канта. Всѣ примѣры, приводимые Кантомъ, состоять изъ арифметическихъ и геометрическихъ теоремъ въ ихъ тогдашнемъ

1) Докладъ, читанный въ С.-пб. Философскомъ Обществѣ 30 октября 1912 г.
наглядном изложеніи. Стоитъ вспомнить знаменитое доказательство, что суждение $7 + 5 = 12$ представляетъ синтетическое суждение. Для Канта числа 7, 5 и 12—такія же наглядныя понятія, какъ верхъ, низъ, вправо, влѣво; семерка представляетъ предметъ, столь же обособленный отъ пятки, какъ шаръ, воспринимаемый нами, обособленъ отъ пирамиды или куба. Канту кажется, что, разсмотрѣвъ семерку, можно непосредственно разложеніемъ выдѣлить изъ нея всѣ ея признаки и составить такимъ образомъ аналитическое съ опредѣленіе и при томъ не номинальное, аъ реальное, т.-е. относящееся не къ производному толкованию нами термина семерка, а къ свойствамъ действительно существующаго въ нашемъ наглядномъ созерцаніи предмета «семерки». На этомъ взглядѣ Кантъ и строить свое доказательство, утверждая что, въ семеркѣ съ пяткою не содержится никакихъ признаковъ двѣнадцати и что поэтому изъ одного расчлененія понятій 5 и 7 никакъ нельзя прийти къ выводу, что сумма этихъ чиселъ 12. По мнѣнію Канта, здѣсь должно прийти на помощь наглядное созерцаніе, изъ котораго мы и узнаемъ, что $7 + 5 = 12$.

Ясно, стало-быть, что числа въ глазахъ Канта представляются такими предметами, которые хорошо намъ извѣстны изъ нагляднаго созерцанія и свойства которыхъ черезъ то же наглядное созерцаніе узнаются. Всякій хорошо знаетъ, что такое 2, 3, 5, 9, что такое разница, сумма, произведеніе, и знаетъ онъ это, согласно ученію Канта, по наглядкѣ, потому что много разъ находилъ упомянутые предметы въ своемъ созерцаніи и въ любое время можетъ ихъ найти вновь, будетъ пожелаеть.

Такими же наглядными созерцаніями считаетъ Кантъ и предметы геометрической науки. Понятіе прямой линіи онъ считаетъ выражающимъ качество, т.-е. наглядно созерцаемую прямизну.—«Что прямая линія есть кратчайшая между двумя точками,—говорить онъ въ «Пролегоменахъ», это—синтетическое положеніе, ибо мое понятіе прямого не содержитъ ничего о величинѣ, а выражаетъ только качество». И такими же наглядно-созерцаемыми представляются ему и свойства всѣхъ остальныхъ геометрическихъ фигуръ—круговъ, треугольниковъ и т. д. Зависимость Кантовъ современной ему сполошь еще наглядной математики проявляется всего убѣдительнѣе въ его ученіи о симметрическихъ тѣлахъ. Кантъ учитъ, что различія симметри-
т. н. „формализмъ“ в матем. и его отнош. к теории знан. 473

ческихъ тѣль (напр., правой руки и ея изображенія въ зеркалѣ) не могутъ быть выражены въ понятіяхъ и узнать ихъ можно только черезъ наглядное созерцаніе. При этомъ Кантъ считаетъ эти различія внутренними, т.-е. входящими въ составъ самыхъ тѣль, а отсюда получается выводъ, что не только геометрическая тѣла даны намъ наглядно, но что въ нихъ есть и признаки, которые не могутъ быть выражены иначе, какъ только черезъ ссылку на созерцаніе. Извѣстно, что во времена Канта геометрія дѣйствительно еще не располагала средствами для выраженія въ понятіяхъ различій между симметрическимъ тѣлами. Нынѣ же при помощи, напр., высшихъ комплексныхъ чиселъ не составляетъ никакого труда такъ определить тѣло (напр., винтъ), чтобы изъ самаго опредѣленія вытекало, правый ли это винтъ или лѣвый, а также можно точно определить фигуру руки такъ, чтобы ясно было видно ея различіе отъ зеркальнаго изображенія. Начатки этой новой теоріи были созданы еще современникомъ Канта датчаниномъ Весселемъ, предшественникомъ Аргана и Гаусса. Такъ что Кантовское ученіе о томъ, что различія симметрическихъ тѣль невыразимы въ понятіяхъ, можно съ извѣстнымъ правомъ уподобить Контовскому пророчеству, что мы никогда не узнаемъ химического состава звездъ, или заявленію Гегеля (въ его диссертации), что между Марсомъ и Юпитеромъ не можетъ быть планетъ. Во всѣхъ трехъ случаяхъ философы приняли современное имъ состояніе науки за окончательное.

Впрочемъ, у Канта можно найти и прямое утвержденіе этого взгляда по отношенію къ математикѣ. Онъ считаетъ, что можно указать на „элементы Эвклида“ и сказать: „вотъ геометрія“, т.-е. вотъ образецъ науки, достигшей полной логической законченности. Кантъ не допускалъ мысли, чтобы математика могла когда-либо измѣнить свою логическую структуру.

А между тѣмъ это непредвидѣвшное Контовъ и даже немысли-мое для него явленіе совершается на нашихъ глазахъ. Теперь уже никто не рискнулъ бы указать на „элементы“ Эвклида и сказать „вотъ геометрія“. Напротивъ, современный философъ, въ родъ Гуссерля, считаетъ уже своимъ долгомъ предостерегать: „только тотъ кто не знаетъ математики, какъ современной науки, а особенно формальной математики и кто мѣрить ее по Эвклиду и Адаму Ризе,—можетъ придерживаться всеобщаго:
предразсудка, будто сущность математики связана съ числомъ и величиной». Современниковъ Канта эти слова повергли бы въ немалое недоумѣніе.

Еще большее недоумѣніе испытали бы эти современники, если присутствовали бы 7 лѣтъ тому назадъ въ Вѣнскомъ философскомъ обществѣ при бесѣдѣ двухъ первоклассныхъ математиковъ Феликса Клейна и покойнаго Людвига Больцмана о роли созерцанія въ математикѣ. Клейнъ доказывалъ, что не можетъ быть сколько-нибудь точнаго созерцанія даже простѣйшихъ кривыхъ, не говоря уже о сложныхъ аналитическихъ кривыхъ или кривыхъ не имѣющихъ производныхъ, т.е. касательныхъ; не можетъ быть, по мнѣнію Клейна, и точнаго созерцанія плоскости, параллельныхъ прямыхъ и т.д. Знаменитый же физикъ Больцманъ добавилъ: «я вполнѣ раздѣляю относительное отношеніе тайнаго совѣтника Клейна къ учению Канта,—я прямо не понимаю, какъ можно говорить о доказательствахъ посредствомъ созерцанія. Когда я читаю Канта, я не могу взятъ въ толкъ, какъ это разумный человѣкъ могъ писать такія вещи. Наглядность ничего не доказываетъ».

Очевидно, въ математикѣ, действительно, произошли глубокія измѣненія, если могутъ раздѣваться такія рѣчи, и философамъ невозможно игнорировать эти измѣненія, разъ они желаютъ остаться вѣрны Кантовскому завѣту—исходить въ своихъ теоріяхъ знанія изъ дѣйствительного факта науки.

II.

Для того, чтобы на крайнихъ примѣрахъ сразу выяснить себѣ разногласіе между старымъ и новымъ теченіемъ въ математикѣ, сопоставимъ взгляды на геометрію Шопенгауэра съ тѣмъ способомъ построения геометріи, какимъ пользуется въ своихъ «Основахъ геометріи» извѣстный современный ученый, Давидъ Гильбертъ.

Шопенгауэръ, какъ извѣстно, считаетъ геометрію чисто-созерцательной наукой. Онъ при этомъ заходить такъ далеко, что желалъ бы устранить изъ геометріи всѣ доказательства, не основаннаго на прямой наглядности. Такъ, напримѣръ, онъ находитъ обычную форму доказательства пифагоровой теоремы слишкомъ искусственной, «въ родѣ хожденій на ходуляхъ», и пред-
лагает замынить ее простым раздѣленіемъ построеннаго на катетахъ и на гипотенузы квадратовъ на извѣстныя части, но раздѣленіемъ такого рода, чтобы на глазъ видно было, что сумма частей, составляющихъ квадратъ на гипотенузы, равна суммѣ частей, составляющихъ два квадрата на катетахъ. Вообще всякая доказательства слѣдуетъ, по мнѣнію Шопенгауэра, замѣнить такого рода построеніями, чтобы достаточно было взглянуть на рисунокъ, чтобы убѣдиться, что доказываемое положеніе истинно. Другими словами, всякое разсужденіе нужно замѣнить соответствующимъ чертежомъ и приглашеніемъ «смотри».

Какъ извѣстно, подобная рода доказательствами пользовались въ свое время индусские ученые. Въ ихъ рукописяхъ вмѣсто геометрическихъ выводовъ зачастую прямо помѣщены рисунки съ подписью «гляди». Нашелъ и во времена Шопенгауэра нѣкій педагогъ, который пытался построить преподавание геометрии по Шопенгауэровскому рецептум чистой наглядности. Однако этотъ педагогическій опытъ уступка не имѣлъ и подражателей — къ счастью или къ несчастью — не вызвалъ.

Ясно, что на взглядъ Шопенгауэра геометрія — такая наука, которая занимается свойствами хорошо намъ извѣстныхъ изъ нагляднаго созерцанія предметовъ — треугольниковъ, круговъ и т. д. и которая всѣ свои истинны черпаетъ изъ той же наглядности. Вся разница между геометріей и эмпирическими описательными науками (въ родѣ, напр., географіи) только та, что въ географіи мы описываемъ предметы, извѣстные намъ изъ чувственного восприятія, а въ геометріи, — такіе объекты, которые даются намъ чистыми созерцаніемъ, независимымъ отъ всякаго чувственного опыта, т. е. тѣ наглядныя формы, въ которыхъ, по самому свойству нашей познавательной способности, необходимо укладываться въ нашъ наши чувственные ощущенія. Но суть дѣла отъ этого не мѣняется: въ обоихъ случаяхъ источникъ знаній служитъ не мышленіе, а наглядка.

Полнѣйшую противоположностью этимъ взглядамъ является способъ построенія геометріи, практикуемый Гильбертомъ въ его «Основахъ геометріи».

«Основы геометріи» Гильбера начинаются съ «поясненія»:

«Мы мыслимъ три различныхъ системы предметовъ: предметы первой системы мы называемъ точками и обозначаемъ (большими буквами латинскаго алфавита) A, B, C..., предметы второй си-

Вопросы философіи, кн. 119.
Библиотека "Руниверс"

476 Л. ГАВРИЛОВИЧ.

стемы мы называем прямами и обозначаем (малыми буквами латинского алфавита) a, b, c. . . , предметы третьей системы мы называем плоскостями и обозначаем (буквами греческого алфавита) α, β, γ. . . ; мы мыслим далее, что эти точки, прямые, плоскости находятся в известных взаимных отношениях, и обозначаем эти отношения такими словами, как «лежать», «между», «параллельный», «конгруэнтный», «непрерывный»; точное и полное описание этих отношений совершается при посредстве аксиом геометрии».

Ясно, что из этого пояснения никак не выведешь, что надо себе представлять при словах точка, прямая, плоскость и т. д. Гильберт даже явно советует до поры до времени ничего себе не представлять при этих словах, а пользоваться ими просто как знаками. Видь он и про отношения, связывающие между собою точки, прямые, плоскости и обозначаемые такими словами, как «между», «непрерывно», «параллельно», не говорит, что они нам знакомы из созерцания, по наблюдению; напротив, он спешит подчеркнуть, что полное и точное описание этих отношений совершается только при помощи аксиом геометрии, а до тех пор, пока это еще не сдѣлано, мы не имѣем права придавать всѣм этим столь привычным для насъ словамъ никакого значения, кроме значения простыхъ символовъ или значковъ.

Теперь посмотримъ, что Гильбертъ понимаетъ подъ описаніемъ посредствомъ аксиомъ.

Первая его аксиома гласить:

«Две различныхъ одна отъ другой точки A, B всегда опредѣляютъ прямую a».

Далѣе вновь слѣдуетъ «поясненіе»:

«Вмѣсто слова «опредѣляютъ» мы будемъ пользоваться и другими выраженіями, напр. скажемъ, что прямая a проходитъ черезъ точку A и точку B, соединяетъ A и B или соединяетъ A съ B. Если A является точкой, которая совмѣстно съ другой точкой опредѣляетъ прямую a, то мы будемъ также пользоваться выраженіями: A лежитъ на прямой a, A есть точка прямой a, на прямой a имѣется точка A и т. д. Если точка A лежитъ на прямой a и кромѣ того на другой прямой b, то мы скажемъ, что у прямыхъ a и b имѣется общая точка A и т. д.». 

Библиотека "Руниверс"
Таким образом, что же описывает первая аксиома Гильберта? Не что иное, как известное правило, по которому мы заранее условляемся считать перечисленные в первом пояснении значки. Аксиома первая гласит, собственно говоря, что два символа $A$ большое и $B$ большое мы всегда в праве соединить с ним, которой определенным символом $a$ малое, или что совокупность двух символов $A$ большое и $B$ большое требует однозначного сопряжения с символом $a$ малое. Пояснение же к этому добавляет, что такое однозначное сопряжение может быть выражено не только словом «определяют», но и разными другими словами, напр., «лежать на», «соединяют» и т. д. Представим себе, что слово «определяют» не имело бы никакого смысла, а составляло простой значек, который писался бы как латинское $X$. Тогда первая аксиома Гильберта означала бы:

Мы всегда в праве считать значки или символы $A$ — большое, $B$ — большое, а малое и $X$ в такую группу:

$$ABXa.$$ 

Таким же произвольно устанавливаемыми правилами для сочетания и замены символов являются и остальные аксиомы Гильберта, а их всего 21.

Ознакомившись со всеми этими аксиомами, мы все-таки отнюдь не узнаем, что нам надо представлять себе при словах точки, прямая, параллельный, непрервный и т. д., но зато мы будем знать правила, по которым нам надлежит соединять эти символы в высших группах и производить в этих группах заменения. Мы будем, напр., знать, что всегда можно соединять символы «точки» $A$, $B$, «между», «лежать» в такую группу «Между точками $A$ и $B$ лежать еще точки».

А пользуясь такими правилами сочетания, мы можем из введенных нами вначале сравнительно немногочисленных символов построить весьма сложные группы и доказывать истинность и ложность этих групп, т. е. их соответствие или несоответствие установленным нами правилам сочетания.

Уже по этому очерку видно, насколько геометрия Гильберта отличается от той геометрии, к которой мы успели привыкнуть с нашего ученического возраста. Если Эвклид, напр., определяет: «точка — это то, у чего нет частей», «линия — это дли-
на безъ ширины, «поверхность—то, что имьется только длину и
ширину», то мы, конечно, можемъ весьма усомниться въ точности
сти и строгой научности этихъ определений, но, по крайней
мѣрѣ, мы чувствуемъ, что намъ указываютъ на нечто знакомое
и наглядное, стараются, напримѣръ, вызвать въ нашемъ воображе-
ніи образъ безпреѣльно уменьшающагося пятнышка или без-
прирѣльно утончающейся черты, и благодаря этому обращеню
къ наглядности намъ нетрудно слѣдить за разсужденіями и
выводами Эвклида. А главное, мы представляемъ себѣ съ боль-
шей или меньшей отчетливостью, о чемъ идетъ рѣчь. А вотъ
Гильбертъ прямо отъ насъ требуетъ, чтобы мы, читая его аксиомы
и определения, ничего не представляли себѣ, кромѣ симво-
ловъ и законовъ ихъ сочетаній. Кто-то указала Гильберту, что
по его определеніямъ не видно, какая разница между геометри-
ческой точкой и карманными часами. На это Гильбертъ могъ бы
сказать, что устанавливать такое различіеѣльно опыта, а вовсе
не математики. И въ самомъ дѣлѣ, геометрию Гильbertа никакъ
нельзя назвать ученіемъ о пространствѣ. Во второй главѣ своей
книги (установивъ въ первой главѣ аксиомы, определения и нѣ-
которые выводы изъ нихъ) Гильбертъ ищетъ такую систему пред-
метовъ, для которой имѣли бы силу перечисленные имъ правила
или законы (за исключенiemъ аксиомъ непрерывности). И
любопытно, что онъ останавливается вовсе не на знакомыхъ намъ
изъ созерцаний геометрическихъ пространственныхъ образахъ точ-
екъ, прямыхъ и т. д., а указываетъ на область (Bereich) чиселъ,
произведенныхъ изъ единицы конечнымъ примѣненiemъ операций
сложенія, вычитанія, умноженія, дѣленія и извлечения квадрат-
наго корня изъ $1-a^2$, гдѣ $a$ означаетъ одно изъ чиселъ этой
же области. Пара такихъ чиселъ $x$ и $y$ пусть будетъ обозначать
точку; если уравненіе $ax+by+c=0$ будетъ обозначать, что точка
$x$, $y$ лежить на нѣ которой прямой, то отношенія чиселъ $a$, $b$, $c$
могутъ служить характеристикой этой прямой. Человѣкъ, знающій
аналитическую геометрію, легко увидить, что определенная
такимъ образомъ точки и прямая вполнѣ отвѣчаютъ (нѣкоторымъ)
обыкновеннымъ точкамъ и прямымъ на плоскости, только
выраженнымъ при помощи системы координатъ. Но пары чиселъ
и уравненія, которыя мы получаемъ, когда выражаемъ точки и
прямая при помощи координатъ, не имѣютъ въ себѣ никакой
пространственной наглядности. Ихъ взаимныя отношенія отнюдь
не пространственных, а чисто числовых и алгебраических. Гильберту же именно и нужны такие лишенные такой пространственной наглядности предметы, даже в виде простой иллюстрации к его совершенно уже отвлеченным аксиомам и определениям, потому что, насколько Эвклид гонится за наглядностью, настолько Гильберт избегает ее. Для него только та наука действительно может быть названа чистой, в которой нет уже никакой примеси созерцания, ни эмпирического, ни априорного. Не то, по Гильберту, характерно для геометрии, что она занимается точками, плоскостями и т. д. Этот мир наглядных предметов можно заменить цѣлым рядом других, качественно отъ него отличныхъ, міровъ (напримѣръ, системою чиселъ и т. д.); важно же и существенно то, что въ геометрии изучаются системы сочетаний символовъ, обусловленныхъ такими-то и такими-то основными правилами. По Гильберту предметъ геометрии сводится къ слѣдующей задачѣ: если данные символы $a, b, c$, и т. д. и если сочетанія этихъ символовъ повинуются такимъ-то законамъ, то, спрашивается, какія сложныя соединенія этихъ символовъ мы въ правѣ составить, не впадая въ противорѣчіе съ законами? Сразу видно, что рѣшительно всѣ теоремы этой чисто формальной геометрии будутъ имѣть силу для всѣхъ міровъ или системъ, элементы которыхъ будутъ подчинены тѣмъ же законамъ соображенія, которымъ мы подчинили наши символы. Поэтому ученіе Гильберта примѣнено не только къ Эвклидову пространству, но и къ системамъ числовыхъ паръ, къ известнымъ системамъ шаровъ, цилиндровъ и плоскихъ слоевъ, къ нѣкоторымъ эллиптическимъ и гиперболическимъ шаровымъ образованіямъ и т. д.

Впослѣдствіи мы остановимся на вопросѣ, что можетъ побудить математика къ такой упорной траолѣ наглядности и погонѣ за сухимъ формализмомъ. Пока же позвольте отмѣтить эту погону какъ фактъ. А для того, чтобы не оставалось впечатлѣнія, будто Гильбертъ одновѣкъ въ своихъ начинанияхъ, остановимся на совершенно аналогичной попыткѣ двухъ математиковъ, Грасмана и Ганкеля, въ области арифметики.

Подъ числами Грассманъ и Ганкель разумѣютъ вовсе не то, что мы привыкли понимать подъ этимъ словомъ. Натуральной или цѣлью положительныхъ числа суть для нихъ не болѣе какъ символы, расположенные въ такой рядѣ, гдѣ за каждымъ опре-
дѣленнымъ членомъ слѣдуетъ другой, также разъ навсегда опредѣленный членъ.

Начальный членъ этого ряда называется единицей, слѣдующей—двойкой, слѣдующей—тройкой и т. д. Одинъ изъ первыхъ послѣдователей Ганкеля и Граммана, Е. Шредеръ, издавший въ 1873 г. курсъ арифметики, изложенный по новому методу, присоединяетъ къ этимъ исходнымъ опредѣленіямъ еще требованіе, чтобы каждый новый членъ ряда отличался отъ всѣхъ предыдущихъ, и этимъ исключалась возможность возвращенія къ ряду символовъ такихъ членовъ, которые уже раньше въ немъ появлялись. Какъ известно, наши названія чиселъ построены именно по такому грамматическому закону, что названія каждаго числа отличаются отъ названій всѣхъ остальныхъ.

Затѣмъ Грамманъ и Ганкель вводятъ такое, чисто произвольное опредѣленіе: если $a$ есть нѣкоторый членъ нашего ряда, то непосредственно слѣдующимъ за нимъ членъ всегда можетъ обозначаться символомъ $a+1$. Не надо думать, что здѣсь дѣло идетъ объ извѣстномъ намъ изъ нагляднаго счета дѣйствіи сложенія. Знакъ плюсъ не долженъ имѣть въ данномъ случаѣ никакого нагляднаго значенія: онъ служитъ только для образования сложнаго символа $(a+1)$, означающаго такой членъ нашего ряда, который непосредственно слѣдуетъ за членомъ $a$.

Такимъ же чисто формальнымъ образомъ вводится и понятіе суммы. Суммой двухъ символовъ $a$ и $(b+1)$ называется, согласно опредѣленію, членъ ряда, непосредственно слѣдующей за членомъ $(a+b)$. При этомъ доказывается, что для любыхъ опредѣленныхъ значеній символовъ $a$ и $b$ и символъ $(a+b)$ имѣетъ вполнѣ опредѣленное значеніе.

Дѣйствительно, пусть $b$ будетъ двойкой. Двойка, согласно первому нашему опредѣленію, можетъ быть обозначена символомъ $(1+1)$, такъ какъ символъ «два» непосредственно слѣдуетъ за символомъ «единица». Поэтому символъ $(a+2)$ можетъ быть представленъ въ видѣ суммы двухъ символовъ $a$ и $(1+1)$. А согласно нашему второму опредѣленію суммой двухъ символовъ $a$ и $(1+1)$ называется членъ ряда, непосредственно слѣдующій за символомъ $(a+1)$. Символъ $a+1$ намъ вполнѣ извѣстенъ, разъ извѣстно $a$, это есть символъ непосредственно слѣдующій за $a$. А поэтому имѣетъ вполнѣ опредѣленное значеніе и символъ $a+2$, который есть символъ, непосредственно слѣдующий за сим-
волом (a=1). Из определенности же символа a=2 вытекает такая же точно определенность символа (a=3) как суммы символов a и (2=1), а следовательно, и определенность символов a=4, a=5 и т. д. Мы видим, что и самого числа и понятия действительных над ними (в нашем примере сложения) получают у Грассмана и Ганкеля существенно иное значение, нежели в привычной нам арифметике. Мы здесь встречаем такую же замкнутую наглядных образцов символов, знаками и наглядных построений или действий — формальными правилами сочетаний, с какою уже успели ознакомиться в формальной геометрии Гильbertа. И тут и там наглядность устранена. На место чисел, плоскостей, точек поставлены алгебраические символы, смысл которых впервые определяется произвольно устанавливаемыми для них правилами сочетаний. Математик начинает с того, что дает вам известное число знаков, совершенно не разъясняя их смысла; затем он вам дает правила: эти знаки можно соединять между собою так-то и так-то. И вся задача заключается в том, чтобы строить постепенно все более усложняющиеся системы или группы знаков, не нарушая при этом правил их соединения. Представьте себе, что знаки изображают собою шахматные фигуры, законы их сочетаний — правила шахматной игры. Тогда задача формальной математики сводится к разыгрыванию этими фигурами согласно этим правилам всевозможных шахматных партий. Ясно, что такая наука совершенно не похожа на учение о числете пространстве, как каких-то, хотя и не чувственно-воспринимаемых, но все же полнаглядно созерцаемых предметах.

Замечание, тут же, что теряя в наглядности, арифметика в руках Грассмана и геометрия в руках Гильbertа несомненно влекут в строгость. Остановимся на одном лишь при мере. В обычной созерцательной арифметике ни одна формула сложения чисел (напри мер, формула 5 + 7 = 12), не может быть формально доказана, т. е. выведена путем умозаключений из понятий чисел. На это и указывал Кант, говоря, что суждение 7 + 5 = 12 не является аналитическим суждением, а требует для своего доказательства ссылки на созерцание. И действительно, обычное определение чисел гласит: каждое последующее число есть непосредственно предшествующее, плюс единица. 2 = (1 + 1), 3 = (2 + 1), 4 = (3 + 1), 5 = (4 + 1) и т. д.
Заметим, что единица и знак плюс имьютъ здьсь не символическое, какъ у Грассмана и Ганкеля, а вполне реальное, знакомое намъ по наглядкъ значеніе. Каждое число можетъ быть, согласно этому исходному положенію, представлено въ видѣ опредѣленного сочетанія единицъ и знаковъ плюса. 5, напр. = (4 + 1), 4 = (3 + 1), 3 = (2 + 1), 2 = (1 + 1). Поставивъ на мѣсто 4 эквивалентное ему выраженіе (3 + 1), на мѣсто трехъ (2 + 1), на мѣсто двухъ (1 + 1), получимъ такое выраженіе для пяти:

\[ 5 = \{(1 + 1) + 1\} + 1 + 1. \]

Прошу замѣтить, что въ написанной выше формулы кромѣ единицъ и знаковъ плюса имьются еще три пары разныхъ скобокъ. Наше опредѣление чиселъ, по которому каждое число происходит изъ предыдущаго прибавленіемъ одной единицы, не даетъ намъ права устранить эти скобки или размѣстить ихъ какъ-нибудь иначе. Вѣдь изъ этого опредѣленія не слѣдуетъ, что мы получимъ то же число, если, напримѣръ, къ двойкѣ сначала прибавимъ единицу, а потомъ къ полученному числу еще единицу или если сразу прибавимъ къ двойкѣ вторую двойку. Изъ нашего опредѣленія числа не вытекаетъ истинность формулы:

\[ (2 + 1) + 1 = 2 + (1 + 1). \]

Поэтому, складывая 2 и 3, мы не можемъ разсуждать такъ:

\[ 2 = (1 + 1), 3 = (2 + 1) = [(1 + 1) + 1]. \]

Поэтому 2 + 3 = (1 + 1) + [(1 + 1) + 1] = [1 + 1 + (1 + 1)] + 1 + 1 = \{(1 + 1) + 1\} + 1 + 1 = 5.

Говоря техническимъ языккомъ, опредѣленіе числа, какъ суммы предшествующаго числа и единицы, не содержить въ себѣ такъ называемаго ассоциативнаго (сочетательнаго) закона сложенія и поэтому при такомъ опредѣленіи чиселъ формула 7 + 5 = 12 дѣйствительно будетъ синтетическимъ сужденіемъ.

Но если мы перейдемъ отъ наглядной арифметики къ символамъ и опредѣленіямъ Грассмана и Ганкеля, то тамъ дѣло совершено мѣняется. И въ формальной арифметикѣ Грассмана число опредѣляется, какъ предшествующее ему число плюсъ единица. Но знакъ + не означаетъ здьсь нагляднаго складыванія или прибавленія, а только то правило сопряженія символовъ, что
вмёсто $n$—наго элемента нашего ряда $a_n$ мы вездё можемъ писать предшествующей элементъ + единица, то-есть
вмёсто $a_n$ можемъ писать $(a_{n-1} + 1)$.

Отсюда слѣдуетъ, что вмёсто символа 5 мы имѣемъ право поставить символъ $(4 + 1)$ или $[(3 + 1) + 1]$ или $[(2 + 1) + 1] + 1$ или $[(1 + 1) + 1] + 1$.

До сихъ поръ между определеніями обычной арифметики и формальной арифметики какъ будто не ть разницы. Но эта разница сказывается тотчасъ же при введеніе понятія суммы. Для обычной арифметики сумма $2 + 3$ означаетъ такое же знакомое по наглядкѣ прибавленіе одного числа къ другому, какъ сумма $2 + 1$, опредѣляющая число 3. Для формальной же арифметики формула $2 + 3$ означаетъ только формальное правило, по которому мы имѣемъ право писать:

$$2 + (2 + 1) = (2 + 2) + 1.$$  

На мѣсто $2 + 2$, т.-е. $2 + (1 + 1)$, мы опять-таки по тому же формальному правилу можемъ поставить $(2 + 1) + 1$, такимъ образомъ формула $2 + 3$ согласно формальному правилу сочетанія символовъ превращается въ выраженіе

$$[(2 + 1) + 1] + 1,$$

а это выраженіе отвѣчаетъ определенію числа 5.

Какъ видите, формальная арифметика строго-логическимъ путемъ, безъ всякой помощи созерцанія, доказываетъ, что $2 + 3 = 5$ и доказываетъ она это равенство на основаніи точныхъ определеній входящихъ въ равенство символовъ, т.-е на основаніи точно установленныхъ правилъ сочетанія этихъ символовъ.

II.

Этотъ формалистическій методъ, который теперь завоевываетъ арифметику съ геометріей, по существу вовсе не такъ новъ, какъ могло бы показаться. Онь, напримѣръ, давно сдѣлался общепопотребительнымъ въ математикѣ для расширения понятія числа, напримѣръ, для научнаго определенія дробей и комплексныхъ чиселъ.

Представьте себѣ, что вамъ уже хорошо известны цѣлыя положительные числа и ихъ свойства. Спрашивается, какъ бы
определите дроби? Обыкновенно въ школьномъ преподавании такого определения вовсе не дается, а взамѣнъ этого прибавляютъ къ наглядности: напримѣръ, рѣжутъ на части яблоки или дѣлятъ на доскѣ прямая линии. Такимъ образомъ у ученниковъ является представление, что единицу можно раздѣлить на любое количество равныхъ частей, а этихъ частей можно брать по нѣсколько и т. д. Словоимъ, дробь съ самого начала становится чѣмъ-то столь же непосредственно усматриваемымъ и нагляднымъ, какъ и натуральное число. Всѣ законы дѣйствій надъ дробями вводятся такимъ же чисто нагляднымъ путемъ, при чемъ о строгомъ логическому выведении ихъ изъ какихъ-либо основныхъ законовъ нѣть и рѣчи. Остаются совершенно не разъясненными и всякаго рода вопросы относительно природы дробей. Въды если можно раздѣлить на нѣсколько частей нѣкоторый реальный предметъ, напримѣръ яблоко, то, что значить, что мы принимаемся дѣлить самое единицу? Что значить, что мы дѣлимъ семерку на восемь частей и при этомъ получаемъ число 7/8, тогда какъ мы хорошо знаемъ, что нѣть настоящаго натурального числа, которое, будучи помножено на восемь, дади бы въ результатъ семерку? Конечно, можно только привѣтовывать, что подобнаго рода вопросы не подымается въ низшихъ классахъ, где они бы только окотчательно запутали и сбили съ толку дѣтей. Но математика существуетъ не только для ребятъ, и если какія-либо изъ ея понятій сомнительны, то на ученыхъ лежить обязанность устранить эту смутность. Формальное ученіе о дробяхъ это и дѣлаетъ. Но для этого оно прежде всего совершенно отказывается отъ всякаго нагляднаго представления о всякаго рода реальныхъ разрѣшенияхъ и раздѣленяхъ яблокъ ли, пространственныхъ ли участковъ или какихъ-либо иныхъ наглядныхъ предметовъ. Понятіе дроби вводится при помощи чисто формального определения. Дробью называется пара натуральныхъ чиселъ (a, b), взятая въ определенномъ порядкѣ, такъ что первое число пары, вообще говоря, нельзя дѣлать вторымъ и обратно; при этомъ дополнительными опредѣленіями устанавливаются законы, которымъ должны подчиняться эти пары. Прежде всего пара признается равной натуральному числу, если первое число пары есть кратное второго; стало быть, если въ парѣ (a, b) число a = mb, то пара (a, b) = m. Отсюда ясно, что каждое натуральное число можно безчисленными способами представить въ видѣ пары.
Проще всего, разумеется, брать это натуральное число в виде первого члена пары, а вторым членом вводить единицу. Так как каждое натуральное число есть кратное единицы, то очевидно, всякая такая пара, согласно нашему определению, будет равна своему первому члену $(a, 1) = a$.

Введем еще одно определение: если оба члена пары умножить на одно и то же число, то значение пары не меняется. Поэтому мы можем писать

$$(a, b) = (ma, mb) = (pa, pb) = (na, nb) \text{ и т. д.}$$

Затем устанавливаются законы, определяющие арифметические действия над парами. Так, суммой пар $(a, b) + (c, d)$ называется пара $(ad + bc, bd)$. Ясно, что это определение не противоречит понятию сложения целых чисел, ибо если $a$ есть кратное $b$, $c$ — кратное $d$, так что $a = mb$, $c = nd$, то сумма $(a, b) + (c, d) = (mbd + nbd, bd)$, а в этой паре первый член кратный второго, так что она, согласно нашему определению, равна $m + n$.

Произведением пар $(a, b), (c, d)$ называется пара $(ac, ad)$. Легко убедиться, что и это определение не противоречит понятию умножения целых чисел.

Система пар, определенная таким образом, имеет одно огромное преимущество над системой натуральных чисел: тогда как в системе натуральных чисел делимость (т. е. делимость, обратное умножение), далеко не всегда выполнимо, среди наших пар выполнимость эта невообразима. В самом деле, не существует натурального числа, которое, будучи умножено на 7 давало бы в результате 13. Но всегда можно найти пару $(x, y)$, которая, будучи умножена на пару $(a, b)$, давала бы в результате пару $(c, d)$.

В самом деле, если дана пара $(bc, ad)$, то пара $(a, b)$, будучи умножена на $(bc, ad)$, даёт в результате пару $(abc, abd)$, ибо по правилу умножения произведение пар $(bc, ad)$ равно паре $(abc, abd)$, а если разделить оба числа этой пары на $ab$, то получится тождественная по значению пара $(c, d)$.

Система пар, которую мы таким образом как бы произвольно создали нашими определениями, называется системой рациональных чисел. В эту систему целых положительных чисел входят в виде частного подотделя; появляются они
только въ тѣхъ случаяхъ, когда первое число пары является кратнымъ второго.

Дроби, превратившися въ пары, утратили въ нашихъ глазахъ всякую наглядность. Но зато они утратили и загадочность. Намъ теперь уже не приходится спрашивать, какъ можно раздѣлить единицу и т. д. На вопросъ, что такое дробь, мы можемъ точно и определенно отвѣтить: дробь есть, шире говоря, рациональное число—это такая пара цѣльныхъ чиселъ, которая подчиняется такимъ-то и такимъ-то законамъ. Другими словами: дробь—это созданный нами самими значкомъ, съ которымъ нужно обращаться такъ-то и такъ-то, согласно правиламъ, опять-таки произвольно установленнымъ нами же самими, съ тѣмъ только расчетомъ, чтобы эти правила не противорѣчили определеніямъ действій надъ цѣльными числами.

Точно такимъ же способомъ вводится въ математику и понятіе о комплексныхъ числахъ. Въ виду полнаго совпаденія метода мы на этомъ весьма, впрочемъ, простомъ примѣрѣ не остановимся. Его можно найти въ любомъ «Введеніи въ анализъ», напр., въ лекціяхъ профессора Маркова.

Сложнѣе обстоитъ дѣло при введеніи ирраціональныхъ чиселъ. Я постараюсь самымъ простымъ образомъ изложить способъ этого введенія. Представьте себѣ, что мы возьмемъ нѣкоторую прямую, примемъ на ней нѣкоторую точку за нуль, а затѣмъ изъ этой точки будемъ относить отрѣзокъ, равный единицѣ мѣры, напримѣръ, одному сантиметру. Отнеся этотъ отрѣзокъ одинъ разъ, мы получимъ точку, которая будетъ изображать единицу. Отнеся его два раза, мы получимъ точку, изображающую двойку, и т. д. Такъ что точка, лежащая на нашей прямой и отстоящая на цѣльное число, напр. а единицѣ мѣры (скажемъ сантиметровъ), отъ нулевой точки, будетъ изображать цѣлое число а. Мы получимъ такимъ образомъ на нашей прямой рядъ точекъ, изображающихъ цѣлья числа. Если мы начнемъ дѣлить наши отрѣзки, то получимъ добавочный рядъ точекъ, изображающихъ рациональныхъ числа или дроби, притомъ, конечно, любыя дроби, такъ какъ мы можемъ дѣлить наши отрѣзки на любое число частей. Однако, сколько бы мы ни дѣлили наши отрѣзки, на прямой всегда останутся точки, которыя не совпадутъ ни съ какой точкой дѣленія, изображающей дробь. Дѣйствительно, представимъ себѣ, что передъ нами равнобедренный прямоугольный
т. н. „Формализмъ“ въ матем. и его отношен. въ теории знан. 487
tреугольникъ, катеты которого равны нашей единицѣ мѣры, напримѣръ, одному сантиметру. Возьмемъ гипотенузу этого треугольника и отнесемъ ее на нашу прямую, отъ нулевой точки. Конечно, точка гипотенузы будетъ находиться на нашей прямой: но такъ какъ гипотенуза и катеты въ равнобедренномъ прямоугольномъ треугольникѣ несоизмеримы,—то какъ бы мы ни дѣлили наши отрѣзки, изображающіе единицу мѣры, ни одна изъ точекъ дѣленія не совпадетъ съ концомъ гипотенузы. Однако, такъ какъ квадратъ гипотенузы равнобедреннаго прямоугольника равенъ удвоенному квадрату катета, катетъ же въ данномъ случаѣ равенъ единицѣ, то конечная точка гипотенузы на нашей прямой будетъ обладать однимъ чрезвычайно любопытнымъ свойствомъ, а именно, она будетъ дѣлить всѣ точки, нанесенные на нашей прямой, на два класса: всѣ точки, лежащія въто отъ начала гипотенузы, будутъ изображать дроби, квадратъ которыхъ меньше двойки; всѣ точки, лежащія вправо отъ начала гипотенузы, будутъ изображать дроби, квадратъ которыхъ больше двойки. Самая же конечная точка гипотенузы будетъ какъ бы границей между этими двумя классами точекъ или счѣніемъ, отдѣляющимъ одинъ классъ отъ другого.

Мы знаемъ, что числовую величину гипотенузы равнобедреннаго прямоугольнаго треугольника съ катетами, равными единицѣ, можно изобразить, какъ квадратный корень изъ двухъ. Мы знаемъ также, что не существуетъ ни цѣлаго, ни дробнаго числа, которое являлось бы квадратнымъ корнемъ изъ двухъ, т.-е., будучи помножено само на себя, давало бы въ результатѣ 2. Другими словами: въ области цѣльныхъ и дробныхъ чиселъ операціи извлечения корня, обратная операціи возведенія въ степень, не всегда возможны. Однако, мы постоянно пользуемся въ математикѣ такими корнями, которые не могутъ быть извлечены, и дѣлямъ это съ полными, хотя и сомнительнымъ, основаніемъ своего права, при чемъ эти несуществующіе корни называютъ ирраціональными числами.

Теперь спрашивается откуда мы беремъ эти ирраціональныя числа? Откуда узнаемъ объ ихъ свойствахъ? Исторически ирраціональныя числа появлялись изъ геометрии. Мы привыкли отношеніе какаго отрѣзка къ единицѣ мѣры выражать некоторымъ цѣльнымъ или дробнымъ числомъ, и когда въ конце концовъ обнаружилась, что ни одно раціональное число не можетъ выразить от-
Библиотека "Руниверс"

Л. Гаврилович.

ношения некоторых отрезков (напр., гипотенузы и катета в равнобедренном прямоугольном треугольнике), то мы сказали, что этому отношению отвечает некоторое новое число — а именно иррациональное. Таким образом об иррациональном числе мы узнали из пространственного созерцания, т. е. снова не мышления, а наглядкой.

Немецкому ученому Дедекинду удалось и в этом случае заменить наглядное представление строгой логической конструкцией. Он стал разрабатывать иррациональные числа просто как границы или сечения в совокупности рациональных чисел. Подобно тому как конечная точка гипотенузы разделяла в нашем примере все нанесенные на прямую рациональные точки на два класса, при чем сама однако не совпадала ни с одной из этих точек, так и любое иррациональное число делит совокупность дробей на два строго разграниченных области, при чем однако само не совпадает ни с одной дробью. Например, корень квадратный из двух делит все рациональные числа на классы таких чисел, квадрат которых меньше двойки, и классы таких, квадрат которых больше двойки, и вся природа корня квадратного из двух сводится только к тому, что он производит именно это, а не какое-либо другое сечение. Таким образом иррациональное число по Дедекиндю есть только однозначный способ разделяния рациональных чисел на два класса и больше ничего. Разумеется при таком взгляд на иррациональное число мы должны еще путем определений установить, что значит, что иррациональное число больше или меньше другого рационального или иррационального числа, что значит сумма двух иррациональных чисел и т. д.

И, действительно, все эти признаки иррациональных чисел вводятся путем произвольных определений. Мы говорим, например, что иррациональное число больше рационального числа, если это число принадлежит к низшему классу сечения, произведенного числом; что иррациональное число больше иррационального числа, если в высшем классе сечения есть, по крайней мере, одно рациональное число, принадлежащее к низшему классу сечения и т. д. Всё эти определения суть продукты нашей свободной умственной деятельности. Мы просто создаем правила или утверждаемся насчет правил, по которым будем обращаться с иррациональными числами.
Однако, уже и при её гломе разсмотра чувствуется известная разница в способе, каким входят в системе дроби и комплексные числа, а с другой стороны, числа.
В первом случае мы действительно имеем дело с чистыми числами, и это видно уже потому, что нам отнюдь не нужно доказывать, что действительно имеются «рыбы», о которых мы говорим в наших определениях; мы просто вводим новый знак, совершенно не задавая себе вопроса, в каком отношении стоит этот знак к введенным уже раньше знакам, напр., к натуральным числам. Во втором же случае, т.е. когда мы вводим иррациональные числа в вид Дедекиндовских сечений, мы не просто создаем символ, а только обозначаем новыми символами действительно существующие в области иррациональных чисел разграничения. Мы сначала убеждаемся в том, что можно разделить дроби на два класса, таким образом, чтобы каждая дробь непременно принадлежала либо к высшему, либо к нижнему классу, и чтобы оба класса были вполне точно и однозначно определены и ограничены друг от друга; мы вводим строй сечений, который не могут быть произведены ни одной рациональной дробью (т.е. гдё в нижнем классе нет наибольшего элемента, а в высшем классе наименьшего); и только убедившись на дебет, что подобными разграничениями существуют, мы называем их иррациональными числами, а затем уже дополнительными определениями вводим для них некоторых правила сочетания.
В первом случае мы просто выдумываем знаки, которые ничего не обозначают, и вводим правила для этих знаков, во втором мы сначала конструируем некоторый предмет, а затем уже даём ему имя. На этой разнице мы еще подробнее остановимся в конце нашей статьи. Математики ее игнорируют. А между тем, не разъяснив ее смысла, можно создать себе совершенно искаженное представление о структуре математической науки. Быть может, современные математики не так явно обличали бы Канта, если бы серьезнее пригляделись к этой, и я бы сказала, конструктивной разновидности математического формализма.

III.

Здесь будет кстати точнее определить, что мы понимаем и что, вообще говоря, следует понимать под математическим...
формализмомъ. До сихъ поръ мы наочно воздерживались отъ этого определенія, такъ какъ формализмъ въ математикѣ—теченіе сравнительно молодое и даже философски образованными людьми зачастую мало извѣстное, а поэтому, прежде чѣмъ его опредѣлять, надо ознакомиться съ нимъ на примѣрахъ.

Первый и обширный признакъ всѣхъ видовъ формализма въ математикѣ—это устраненіе изъ доказательствъ всякой ссылки на наглядность и созерцаніе.

Разсужденіе только въ томъ случаѣ признается строгимъ или формальнымъ, если выводъ получается изъ посылокъ на основаніи однихъ принциповъ умозаключенія, безо всякихъ постороннихъ добавокъ. Поэтому формальной наукой будетъ такая, которая въ своихъ доказательствахъ не будетъ ссылаться на наглядность, а установить такія определенія и аксиомы, изъ которыя всѣ остальные положенія получатся логическимъ выведеніемъ. Въ болѣе же узкомъ смыслѣ формализмъ называется такое направленіе въ математикѣ, которое во имя этого идеала свободной отъ всякой наглядной примѣси науки, считаетъ нужнымъ поступать такѣ: вводить символы, лишенные всякаго нагляднаго значенія, и устанавливать извѣстные правила или законы сопряженія этихъ символовъ. Мы видѣли, что геометрія Гильберта и ариеметика Грассмана представляютъ собою математической формализмъ въ узкомъ смыслѣ.

Что же касается формализма въ широкомъ смыслѣ, т.е. освобожденія доказательства отъ ссылокъ на созерцаніе, то это можно сказать,—общее стремленіе математической науки. Это то, что обыкновенно называется стремленіемъ къ строгоности и что создало, напримѣръ, въ началѣ и серединѣ прошлаго вѣка полную перестройку ученія о безконечно-малыхъ (въ трудахъ Коши, Вейерштрасса и др.).

Весьма хорошій примѣръ постепенноаго приближенія къ строгости можно найти въ превосходной маленькой книѣ парижскаго профессора Мило «Логическая достовѣрность».

«Представьте себѣ,—говоритъ Мило,—что вы хотите доказать теорему: «прямая, пересѣкающая окружность въ одной точкѣ, неимѣнно должна пересѣчъ ее и въ другой». На основаніи вашихъ наглядныхъ представленій вы разсуждаете приблизительно слѣдующимъ образомъ: «Кругъ замкнуть со всѣхъ сторонъ, прямая можетъ быть продолжена до безконечности. Итакъ, если
прямая пересекла окружность и вошла в круг, то она при продолжении должна снова выйти из круга и для этого снова пересечь окружность».

Учителью математики такое доказательство покажется недостаточно строгим.

Помилуйте, скажите он, ведь это не логический вывод, а простое описание фактов. Чтобы доказать предположенную теорему мы будем руководствоваться определениями геометрических фигур, а не их чувственной формой. Окружность есть геометрическое место равно удаленных от центра точек. Отлично. Опустим из центра данного круга перпендикуляры на данную прямую. При этом возможны два случая: либо основание опущенного перпендикуляра совпадет с точкой пересечения прямой с окружностью. Тогда прямая будет касательной к окружности. Либо же основание перпендикуляра будет лежать на нейотором разстоянии от точки пересечения. Тогда по другой сторону перпендикуляра отнесем разстояние, равное предыдущему, и, соединив его конечную точку с центром, докажем, на основании контрапозитности двух прямоугольных треугольников с равными катетами, что в этой второй точке находится от центра на разстоянии равном радиусу, а следовательно представляет точку, принадлежащую к данной окружности.

В этом разсуждении наш математик подставил на место конкретных образов безплотные, отвлеченных определений. Здсь вт'я ни круга, ни пересечения; на место их поставлены символы: геометрическое место равно удаленных от центра точек, кратчайшее разстояние точки от прямой и т. д. Всё эти понятия совершенно не совпадают с нашими наглядными представлениями, напр., с хорошо нам знакомой, равномърно-искривленной линией, которую мы называем окружностью, или с образом входящего в огороженное со всхъ сторонъ место и стремительно выходящего из него луча. Но каждый видит, что убьль в наглядности исключается возрастанием строгости.

Однако истинно-математический умъ не удовлетворится и этим доказательством. Опускание перпендикуляра на прямую, построение двух равных отрезков показывает ему слишком наглядными д'ьствиями, а потому и все разсуждение слишком непохожим на истинный логическъ выводь.

Вопросы философій, кн. 119.
Онъ будетъ разсуждать такъ: точка это—пара значений для двухъ переменныхъ \( x \) и \( y \); прямая,—это система такихъ паръ, удовлетворяющихъ уравнению \( ax + by + c = 0 \); наконецъ, кругъ—это другая система такихъ паръ, удовлетворяющихъ уравненію \( x^2 + y^2 = r^2 \). Точкою пересчченія круга и прямой назовемъ такую пару значений переменныхъ \( x \) и \( y \), которая будеть одновременно удовлетворять и уравненію \( ax + by + c = 0 \) и уравненію \( x^2 + y^2 = r^2 \). А такихъ паръ будетъ, вообще говоря, двѣ (вещественныхъ или мнимыхъ), т.-е. прямая пересччаетъ кругъ въ двухъ точкахъ.

Здѣсь наглядность окончательно улетучилась, но зато и для введения доказательства достаточно одного вычисленій, т.-е. чисто алгебраическій подстановокъ однихъ символовъ на мѣсто другихъ. А математикъ только тогда чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, когда онъ добываетъ свой выводъ исключительно подобными подстановками.

Очень хорошо характеризуетъ стремление къ строгости Анри Пуанкаре въ статьѣ «Математическая определенія».

«Возьмемъ,—говоритъ онъ,—книгу по математикѣ, написанную пятнадцать лѣтъ тому назадъ. Большая часть разсужденій въ этой книгу, какъ намъ показается, лишена строгости. Въ эту эпоху допускали, что непрерывная функция не можетъ быть и у которой есть какой-нибудь знакъ, не пройдя черезъ нуль; теперь это доказываютъ; допускали, что обыкновенными правила вычисления приложимы къ иррациональнымъ числамъ; теперь это доказываютъ. Допускали и многое такое, что бывало ошибочнымъ. Полагались на наглядное созерцание; но все больше и больше замѣчали, что наглядность не обеспечиваетъ точности и даже не даетъ утвержденности. Она, напримѣръ, поясняется намъ, что всякая кривая имѣетъ касательную, то есть, что всякая непрерывная функция имѣетъ производную—a это невѣрно. А такъ какъ утвержденность необходима, то и пришлось доль роли интуиціи постепенно ограничить.

«Какъ совершалась эта необходимая эволюція? Своевременно было замѣчено, что нельзя ввести точность въ разсужденія, если она сначала не введена въ определенія. Долгое время математическія сущности были плохо определены. Думали, что знаютъ ихъ, такъ какъ представляли ихъ себѣ, прибѣгая къ помощи чувства или воображенія, но въдь это были только грубые образы ихъ, а не точныя понятія, на основані которыхъ можно
начинать разсуждение. Вот в эту сторону и направили свое внимание логики. Смутное понятие непрерывности, подсказанное наглядностью, в результате вышло в сложную систему неравенств, относящихся к целым числам. Так вот именно окончательно исчезли все трудности, приводившие в ужас наших отцов, когда они размышляли над основаниями дифференциального и интегрального исчислений.

Теперь в анализе остались только целые числа, либо конечно, либо бесконечные системы целых чисел, связанных светью равенств и неравенств.

«Математика, как говорит, ариометризовалась».

Замечу, что писавший эти строки Пуанкаре принадлежал к числу математиков, отнюдь не увлекавшихся формализмом. Тым, более велик весть якть для нас именно его отзыв о тенденциях развития математики.

От общего стремления к строгости новый математический формализм отличается только своим универсальным, так сказать, вспоминающим характером. Мы видели, что математика ариометризовалась. Это значит, что наглядная действительность, при помощи которой она раньше вводила дроби, иррациональные числа, дифференциалы, производные и т. д., окончательно отброшены и заменены чисто логическими построениями из целых чисел. Другими словами, в математике остался только один предмет, который она не построит сама при помощи своих определений, а так сказать находится готовым, т. е. получается из созерцания, и этот предмет — натуральный ряд чисел. Крайний формализм в математике сильнее изгнать из него и этот последний остаток наглядности. Спрашивается, что нужно сделать для этого? Очевидно, превратить числа в простые сочетания символов. Примем вознов может служить известный уже нам Гильберт, но на этот раз не в качестве геометра, а в виде преобразователя ариометрики.

«Как известно, — говорит Гильберт в своем докладе на III математическом конгрессе в Гейдельберге, — Кронекер усмотрел в понятии целого числа истинную основу ариометрии; он выработал себе взгляд, по которому целое число прямо и непосредственно дано нам; это помогло ему увидеть, что понятие целого числа нуждается в обосновании и может быть обосновано. В этом смысле я склонен был бы быть
назвать его догматиком; онъ принимаетъ цѣлое число со всѣми его свойствами за своего рода догму и не старагося заглянуть глубже».

Чтобы опредѣлить цѣлое число, Гильбертъ сначала вводить два символа; единицу и знакъ равенства. Само собою разумѣется, что надо забыть обычный смыслъ этихъ двухъ знаковъ и не приписывать имъ никакого значения. Далѣе Гильбертъ при помощи двухъ аксиомъ опредѣлаетъ знакъ равенства. Аксиомы эти, выраженные на обычномъ языке, гласили бы, что каждая величина равна самой себѣ и что всякое дѣйствие надъ тождественными величинами даетъ и тождественные результаты. Но, какъ вѣрно замѣчаешь Пуанкарэ, Гильбертъ вовсе не имѣетъ въ виду эти двѣ наглядныя истины, а просто вводить произвольныя правила для сочетанія своихъ символовъ. Аксиома «иксъ = иксу» отнюдь не означаетъ у Гильберта, что каждый предметъ равенъ самому себѣ, а только, что, имѣя два одинаковыхъ символа, мы можемъ соединить ихъ между собой при помощи знака равенства. Вторую же аксиому Гильберта мы могли бы съ нѣкоторымъ правомъ уклоненіемъ отъ буквальной передачи Гильбертовской формулы, но съ полнымъ сохраненіемъ ея смысла, выразить так: если между хъомъ и укому поставленъ знакъ равенства, то можно поставить этотъ знакъ равенства и между результатами всякаго тождественного дѣйствія надъ хъомъ и циркомъ. Такимъ образомъ обѣ аксиомы просто устанавливаютъ условія, при которыхъ мы имѣемъ право соединять наши символы знакомъ равенства.

Затѣмъ Гильбертъ вводить еще три символа u, f и f' и устанавливаетъ три аксиомы, т.-е. три новыхъ правила для сочетанія этихъ символовъ между собой и съ первыми двумя символами. Конечно, мы должны помнить, что намъ даны простые значки, съ которыми мы не должны связывать никакого нагляднаго значенія. Однако, чтобы оказать намъ нѣкоторую психологическую помощь, Гильбертъ въ скобкахъ, т.-е. такъ сказать, на ушко, подсказываетъ намъ, что собственно онъ имѣлъ въ виду при введеніи своихъ символовъ.

Символъ u обозначаетъ для него безконечную совокупность, символъ f—отношеніе слѣдования, символъ f'—нѣкоторое арифметическое дѣйствіе. При такомъ толкованіи или вѣрнѣ подсказѣ трехъ новыхъ аксиомъ Гильберта могуъ быть выражены на обыкновѣномъ языкѣ въ слѣдующей приблизительно формѣ:
1) за каждый элемент безконечной совокупности следует некоторый предмет, который также является элементом этой совокупности;

2) два элемента совокупности, за которыми следует один и тот же элемент, равны между собой и

3) нет элемента совокупности, который предшествовал бы единиці.

Этими тремя аксиомами определены главные свойства натурального числового ряда; однако эти три положения не заимствованы из созерцания, а введены в вид определений, т.е. в вид простых правил сочетания для 3-ти основных Гильбертовых символов: единицы, знака равенства, \( u, f, f' \).

Здсь мы находимся уже в сфере чистаго формализма.

Еще у Кронекера математическая наука начиналась с разсмотрения данного, т.е. независимых сущностей, а именно целых чисел и их свойств. Гильберт же и прочие формалисты сами создают свой предмет. Для этого они выдумывают знаки и устанавливают законы их сочетаний. И то и другое делается ими не под давлением какого-нибудь внешнего принуждения, например, очевидности, а совершенно свободно и произвольно. В самом деле, никто не может меня заставить выбрать то, а не иные знаки для моих математических упражнений, и установить то, а не иная правила для соображения этих знаков между собою. Одному нравятся черточки, другому кружки, третьему латинский буквы и т. д. Каждый волен выбирать по своему вкусу. Да и правила могут быть установлены любым. Вдь одна и та же колода картъ может служить с одинаковым успехом для игры въ вин, въ эккард, въ макао, въ дурачки, въ акульки и т. д. А кому нравится, тот может выбирать и еще двадцать другихъ игръ. Математика же въ глазахъ формалистовъ и есть именно игра съ символами по наперед установленнымъ правиламъ. Поэтому какъ карточныхъ игръ, такъ и математическихъ системъ может быть любое количество. И въ самомъ дѣлъ, на ряду съ геометрий Эвклида существуютъ геометрія Лобачевскаго, геометрія Римана и т. д., т.е. игры съ другими правилами, а наряду съ нашей обычной арифметикой отчего бы не существовать мнимой или воображаемой арифметикъ съ совершенно иными правилами сложения, умноженія и т. д.? Замѣчу кстати, что въ видѣ
Ausdehnungslehre Грассмана дѣйствительно извѣстна въ наукѣ такой новой по своему правиламъ арифметика, гдѣ ab равняется не ba, но [ — ba ], т.е. измѣненъ перемѣстительный законъ умноженія,—и что, быть можетъ, еще болѣе любопытно, гдѣ квадратъ любого числа равенъ нулю. Напомню, что этой воображаемой арифметикѣ повинуются направленныя величины въ трехмѣрномъ пространствѣ.

Что же изучается въ математикѣ, по мнѣнию формалистовъ? Это очень важный вопросъ, потому что должны же имѣть какой-нибудь смыслъ наши операции надъ значками, нами же самими введенными, по законамъ, нами же самими установленными. Формалисты отвѣчаютъ на это ссылкой на ученія Лейбница объ алфавитѣ мысли о сочетательномъ искусствѣ (ars combinatoria).

Мы можемъ изучать міръ со стороны его качественного состава; этимъ занимается опытъ; но мы можемъ изучать и того строя, въ какой располагаются вещи: этимъ занимается математика. Другими словами, каковы бы ни были элементы, изъ которыхъ состоитъ міръ, они всегда встѣчаются намъ въ видѣ тѣхъ или иныхъ сочетаній. Сочетанія эти различаются между собою и по составу, и по формѣ: такъ, напримѣръ, нѣкоторая группа домовъ можетъ быть расположена врядъ, по кругу, въ шахматномъ порядкѣ и т. д. Очевидно этотъ порядокъ расположенія есть одна изъ возможныхъ формъ сочетанія предметовъ. Но для того, чтобы изучать эти формы, намъ не нужно прибѣгать къ наблюдению. Намъ достаточно по примѣру Гильберта помыслить нѣкоторую систему элементовъ и ввести нѣкоторыя правила ихъ сочетанія. Мы получимъ иной міръ комбинацій, связанныхъ единствомъ закона. Правда, мы такими способомъ не узнаемъ, воплощена ли эта созданная нами система гдѣ-нибудь въ дѣйствительности. Но сейчасъ насть это и не интересуетъ. Мы изучаемъ только возможныя формы сочетаній, а эти формы мы творимъ сами, такъ какъ сами сочиняемъ тѣ правила, по которымъ комбинируемъ элементы. Математика является такимъ образомъ наиболѣе общей наукой о сочетаніяхъ. Ее слѣдовало бы назвать комбинаторикой, какъ когда то предлагалъ Лейбницъ, или же ученіемъ о порядкахъ, какъ предла-
тают нѣкоторые современные формалисты (напр., тотъ же Ку-тюра или Г. Иттельсонъ).

Ясно, что предметъ математики при такомъ взглядѣ на нее значительно расширяется. Числа и величины, считавшіяся въ течение долгаго времени единственными объектами математики, представляютъ только частные случаи управляемыхъ законами сочетаній. Въдь мы видѣли, что на ряду съ обычными арифметическими законами, которыми подчинены сочетанія реальныхъ, т.e. извѣстныхъ намъ изъ созерцанія чиселъ, существуютъ другие законы сочетанія, напр. Ausdehnungslehre Грас-смана или исчисление кватерніоновъ Гамильтона, а на ряду съ правилами Эвклидовой геометрии существуютъ законы сочетанія, лежащие въ основаніи геометріи Лобачевскаго, Римана и т. д. Съ математической точки зрѣнія всѣ эти системы имѣютъ одинаковое право на существованіе, а на ряду съ ними мыслимо и еще неисчерпаемое количество другихъ системъ.

IV.

Крайне приверженцы формализма не довольствуются и такой постановкой вопроса. По ихъ мнѣнію наука о сочетаніяхъ упрощаетъ не только математику, но и логику. И въ самомъ дѣлѣ положенія логики представляютъ собою такую же систему комбинацій, управляемыхъ извѣстными правилами, какъ положенія арифметики или геометріи. Логика намъ говорить, напримѣръ, что въ первой фигурѣ комбинаціи Barbara, Celarent, Darii, Ferio допустимы; и эта логическая теорема можетъ быть сведена къ болѣе простымъ правиламъ, напримѣръ, къ законамъ мышенія, къ ученію о распределенности терминовъ и т. д. Поэтому, по мнѣнію формалистовъ, и логику можно построить подобно математикѣ, введя нѣсколько основныхъ символовъ и установивъ нѣсколько основныхъ законовъ ихъ сопряженія. Такая попытка построения логики въ видѣ символическаго исчисленія называются математической логикой или логистикой. Существуетъ очень много системъ математической логики: я напомню имена: Буля, Морганы, Гамильтона, Шредера, Джевонса, Поргана, а изъ новѣйшихъ—Пеано, Уайтхеда, Ресселя. Однако у всѣхъ этихъ системъ существенныя черты общія. Всѣ они начинаются съ введенія нѣсколькихъ основныхъ значковъ, которыхъ мы не
должны придавать никакого смысла, но которые носят знакомых нам изъ логики названия суждений, отрицаний, понятий и т. д. 1). Затем вводятся въ видъ аксиомъ или определений нѣ которыхъ правила, по которымъ мы должны соединять эти значения. А далѣе путемъ подстановокъ получаются выводныя положенія. Доказательства ведутся формально. Это значить, что, комбинируя наши значения, мы должны руководствоваться исключительно правилами ихъ сочетанія и ничѣмъ инымъ. Но если мы въ доказанныхъ положеніяхъ придалимъ нашимъ значеніямъ реальный смислъ, т.-е. то значеніе, которое мы привыкли связывать съ ихъ названіями въ логикѣ, то получатся реальныя положенія, относящіяся къ реальнымъ сужденіямъ и умозаключеніямъ. Такъ, напримѣръ, весьма типичная формула, попадающая во многихъ математическихъ логикахъ (напр., у Буля, у Дженсовы, у Шредера) "$X^2 = X$" читается такимъ образомъ:

«Повтореніе понятія не мѣняетъ его объема».  

1) Въ видѣ примѣра приведу слѣдующий отрывокъ изъ послѣдняго про- доц. Шатуновскаго къ русскому переводу „Алгебры логики“ Кутюра (пер. проф. Слепянскаго, Одесса, издание кн.-ва „Mathesis“ 1909 г.): 

„Въ книж разсматриваются система символовъ, которые на всемъ протяженіи изслѣдованія лишены какого бы то ни было реального содержанія, кроме того содержанія, которое имъ присуще, какъ таковому (т.-е. это суть рисунки, буквы или иные знаки). Правда, уже на первыхъ страницахъ книги символамъ дается определенное толкованіе, т.-е. въ нихъ включается содержаніе, котораго они на протяженіи всего изслѣдованія могли бы и не имѣть безъ ущерба для всего изслѣдованія, а именно указывается, что подъ разсматриваемымъ символомъ можно разумѣть или классъ вещей (понятія), или предложеніе; но это дѣлается потому, во-первыхъ, что такіе толкованія облегчаютъ обзоръ и запоминаніе ссылокъ, условно устанавливаемыхъ между символами, и потому, во-вторыхъ, что въ концѣ - концовъ, по установлѣніи и выводѣ формулъ подъ символами дѣйствительно будутъ разумѣться либо понятія, либо предложеніе, ибо строится логическое, а не какое-либо другое исчисленіе. Однако, всѣ изслѣдованія должны вестись независимо отъ какого-бы то ни было толкованія символовъ, на основаніи соглашеній, которыя, если угодно, могутъ быть разсматриваемы какъ опредѣленія разсматриваемыхъ символовъ или образуемаго ими класса".

Фактъ развитія математической логики несомнѣнно поучительная страница въ истории математики. Мы видимъ здѣсь математическую науку, вполнѣ строгую по формѣ и методу, и однако не имѣющую никакого отношенія къ обычнымъ предметамъ математики—числамъ и величинамъ. Собственно говоря, терминъ «математическая логика» слишкомъ узкое и специальное названіе для этой науки. Изучаемая въ ней формы сочетаній имѣютъ силу не только для элементовъ логики, но, напримѣръ, и для радикаловъ химического соединенія, для географическихъ территорій и для многихъ другихъ предметовъ.
Для примѣра разберемъ положеніе, которое Расселъ называетъ принципомъ силоизьма и которое пишется символически:

\[ a > b, b > c, c > a. \]

На языкѣ логики оно читается такъ: если понятіе a содержитъ въ понятіи b, а понятіе b содержитъ въ понятіи c, то понятіе a содержитъ въ понятіи c. Если мыши суть грызуны, а грызуны суть млекопитающія, то мыши суть млекопитающія. Но то же самое формальное правило соединенія позволяетъ намъ сказать: если углеродъ содержится въ синеродѣ, а синеродъ въ Берлинской лазури, то углеродъ содержится въ Берлинской лазури; если Казанскій соборъ находится въ Петербургѣ, а Петербургъ находится въ Россіи, то Казанскій соборъ находится въ Россіи. Во всѣхъ трехъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло со сочетаніями, уравняемыми тѣмъ же закономъ, а именно закономъ «транзитивности».

Мы видимъ, что система «логики» не есть простое изложеніе логики въ новой формѣ: напротивъ, логика есть только одно изъ частныхъ приложеній логики, какъ счетъ денегъ—одно изъ приложеній арифметики. А такихъ приложеній можетъ быть сколько угодно. Замѣчу кстати, что по строгости и полностѣ логика значительно превосходитъ Аристотелевскую логику. Она, напримѣръ, позволяетъ предвидѣть такіе случаи, которыхъ Аристотелевская логика не предвидитъ и т. д.

И вотъ нѣкоторымъ логистамъ пришлась въ голову мысль: не упраздняется ли математическая логика обычную? Не является ли математическій формализмъ единственнымъ действительнымъ методомъ всякой рациональной науки? До сихъ поръ раздѣленіе между эмпирическими и рациональными науками производилось
такъ, что обычная логика съ математикой безъ всѣхъ коле-
баний зачислялись въ раціональныя науки. Мы видѣли, что гео-
метрія формалистовъ и арифметика формалистовъ не похожи
на обыченную математику. Ту же участъ полного реформирования
потерпѣла и обычная логика. Эти столь намъ знакомы науки были
отвергнуты на томъ основаніи, что онъ недостаточно формальны,
посмоту что для своихъ доказательствъ прибываютъ не къ од-
нимъ только подстановкамъ, но и къ соображенію. И вотъ послѣд-
нее слово формализма сводится къ тому, что настоящей ра-
ціональной наукой можно назвать только комбинаторику, т.-е.
методъ, который мы уже много разъ и на многихъ примѣрахъ
разсмотрѣвали и который состоитъ въ томъ, что мы вводимъ
произвольныя символы, устанавливаляемъ произвольныя законы ихъ
сопряженія и разсматриваемъ, какія формы сочетаній допуска-
ются этими законами, а какія противорѣчаютъ имъ.
Я думаю, что критика формализма должна распасться на два
вопроса. Первый формулирую такъ: можно ли построить ком-
бинаторику, не принявъ предварительно за истинныя нѣкоторыя
положенія не только обычаевой логики, но и обычиной матема-
tики? Замѣчу, забѣгая впередъ, что первая часть этого вопроса
уже разсмотрѣна въ современной науки, и можно сказать, рѣ-
шена отрицательно. Я говорю о зависимости, или—точнѣе не-
зависимости—формализма отъ логики. Зависимость же формали-
зма отъ математики—вопросъ еще недостаточно изученный.
Мы займемся имъ въ концѣ этой главы.
Второй вопросъ выразимъ такъ: если правда, что формальная
математика построена исключительно на произвольныхъ опредѣ-
леніяхъ, то какъ объяснить соответственно этой науки нашему
опыту,—соответствіе, въ которое мы всѣ несокрушимо вѣримъ?
Этотъ вопросъ внимательно разсматривался въ философской
литературѣ формализма; остается лишь провѣрить отвѣты.
Итакъ, прежде всего спросимъ себя: можно ли построить
науку, состоящую въ введеніи символовъ и установкѣ правилъ
ихъ сопряженія, не признавъ первоначально за истинныя нѣко-
торыя положенія логики?
Представимъ себѣ для начала, что мы вводимъ два символа
а и б думаемъ орудовать съ ними. Для того, чтобы произво-
dить сочетанія, мы должны заранѣе допустить, что значокъ а,
который бы мы его ни ставили, всегда остается тѣмъ же значкомъ
т. н. „формализмъ“ въ матем. и его отношен. въ теории знан. 501

а, а значокъ b—тѣмъ же значкомъ b. А это значитъ, что не признавши за истину логическій законъ тождества, мы не вправѣ даже вводить наши символы. Это признаютъ и наиболѣе выдѣльци логисты. Рессель, напримѣръ, пишетъ: «символъ долженъ сохранять доступное узнаваній тождество на протяженіи всего доказательства». То-есть мы должны знать, что наше a всегда и вездѣ тождественно самому себѣ, несмотря на измѣненіе мѣста, времени, шрифта и т. д. А разъ и самый приступъ къ логистикѣ требуетъ такого признанія, то стало быть никакая рациональная наука невозможна, пока мы не увѣрились въ истинѣ его логическаго закона, и мы поэтому не въ правѣ сказать, что все наше рациональное знаніе добивается формалистическимъ методомъ.

Но этого еще мало. Когда мы вводимъ правила сопряженія, мы обязаны смотрѣть въ оба, какъ бы эти вводимыя нами правила не стали противорѣчить другъ другу. Стало быть, вводя правила, мы должны еще ранѣе согласиться съ логическимъ закономъ противорѣчія. Вѣдь вся сущность формалистическаго метода состоитъ въ томъ, что мы строимъ сочетанія символовъ, которыя согласуются съ нашими основными законами, т.-е. которыя не противорѣчать имъ. Стало быть, большей посылкой каждой нашей подстановки и каждаго вводимаго правила является законъ противорѣчія. Какъ ни странно, но эта зависимость формализма отъ закона противорѣчія не была до сихъ поръ указана въ литературѣ.

Наконецъ, почти каждая подстановка основывается на правилѣ, которое Рессель называетъ «закономъ замѣщенія» («rule of substitution») и которое онъ формулируетъ такъ: на мѣсто общаго термина мы имѣемъ право подставить частное значеніе термина. Рессель признаетъ, что это необходимая предпосылка всякаго символизма. Но что же представляетъ собою это новое правило, какъ не наиболѣе общий законъ умозаключеній въ логикѣ?

Мы видимъ, что никакую формалистическую систему нельзя построить, не признавъ первоначально за истинные главнѣйшіе логическіе законы. Болѣе же пристальное разсмотрѣніе показало бы намъ, что дѣло идетъ не только о главнѣйшихъ законахъ классической логики, но, можно сказать, о всёмъ ея содержаніи. Оказывается, что одна-то рациональная наука, а именно логика, выходить уже во всякомъ случаѣ не тронутой форма-
лизмомъ, т.-с. обладает собственными методами достижений истины и притомъ методами отнюдь не формалистическими. Иначе получился бы у насъ порочный кругъ: формализмъ обосновывалъ бы логику (какъ рациональную науку), а логика (какъ рациональная наука) обосновывала бы формализмъ.

Но возможность оперировать съ символами опирается не на одну только логику. Она нуждается и въ понятии о числѣ, по крайней мѣрѣ, въ видѣ понятія пары. Въ самомъ дѣлѣ, всякое сопряженіе начинается съ такой операции. Берутъ два символа, скажемъ a и b и связываютъ ихъ третьимъ символомъ, напримеръ <, выражающимъ нѣкоторое отношеніе. Напр., у Шредера, Фреге, а также въ первомъ труда Ресселя «Principle of Mathematics» математическая логика начинается съ установленія символа <, выражающаго логическое включеніе (implication Ресселя), такъ что первое исходное сопряженіе получаетъ видъ формулы a < b, гдѣ a, b изображаютъ нѣкоторую пару элементовъ, связанныхъ отношеніемъ <. Теперь спрашивается, достаточно ли для осуществленія этой элементарнѣйшей комбинаціи простого знанія, что a тождественно самому себѣ, b—то же самое самому себѣ и < тождественно самому себѣ и что a не есть b, а знакъ < не есть a или b? Конечно нѣть: формула «a < b» должна быть отличаема нами отъ всякаго ана-логичнаго сочетанія, напр., отъ a c < b или отъ a < b c. Въ чемъ же можетъ заключаться это отличіе? Не въ томъ, конечно, что символъ a c выглядитъ иначе, чѣмъ a, символъ же b c выглядитъ иначе, чѣмъ b. Вѣдь и a, и b мы можемъ спокойно замѣнять совершенно иначе выглядящими символами, напр., A и B, d и E и т. д., нисколько этимъ не затрагивая характера нашей формулы. Важно же для насъ то, что наше отношеніе < сопрягаетъ единичный объектъ съ такимъ же единичнымъ объектомъ, тогда какъ символъ a c, благодаря нашей привычкѣ связывать съ каждой отдѣльной буквой представленіе объ особомъ объектѣ, внушаетъ намъ мысль о парѣ (или, шире говоря, множествѣ) объектовъ. Сочетаніе a c < b не пріемлемо только потому, что подсказываетъ намъ допущеніе, будто отношеніе < можетъ свя-
звать единый объект с парой или множеством объектов, подобно тому как это делают отношения, заключенные в понятиях: «двоеженец», «десятиник», «царь» и т. д. Таким образом, для составления формулы \(a < b\) необходимо уже уметь отличать единичность от двойственности или множества, а стало быть необходимо иметь ясное понятие не только о логическом тождестве, но еще и об арифметической единичности. Но этого еще мало. Сочетание \(a < b\) предполагает не простую наличность трех чувственно-воспринимаемых значков \(a, <\) и \(b\), но их наличность в определенном порядке. Сочетание \(a < b\) ничего не обозначает, сочетание \(b < a\) обозначает нчего иного, нежели \(a < b\) (Ведь одна из первых аксом математической логики гласит, что если \(a < b\), то \(a = b\)). Что же означает этот порядок? Что в написанной на бумаге формуле \(a\) приходит слева, \(<\) в середине, \(b\) справа? Но мы можем написать нашу формулу и сверху вниз и от этого дело не изменится. Мы можем написать ее снизу вверх, по любой наклонной и т. д. Если бы эти внешние, так сказать, графические признаки формулы имели какое-нибудь значение, то любое уклонение от горизонтали означало бы изменение нашей формулы, а тем боле перемена шрифта или почерка, которыми воспроизведены наши значения. Очевидно, сущность вопроса заключается не в расположении элементов на бумаге, а в том факте, что на первом месте должно находиться \(a\), на втором \(<\), а на третьем \(b\). Другими словами, всякое составление сочетаний предполагает ясное знание о порядке последовательности, в котором расположены элементы. Мы должны знать отличать тот порядок последовательности, при котором \(a\) стоит на первом месте, от того, при котором \(a\) попадает на второе или третье место. Ясно, что подобное отличие выходит уже за узкие пределы чисто-логического тождества и различий, а предполагает различие меств в н'котором ряду, т. е. н'которое интуитивное знание о порядке и порядковом отношении.

Но и этим еще не исчерпываются предпосылки формалистического метода.

Возьмем любое определение, напр., Ресселево определение эквивалентности:

Здѣсь, во-первых, къ находящимся уже въ употребленіи символамъ $p$, $q$, $r$ и $t$ присоединяется еще новый символъ $==$; а во-вторыхъ, новый символъ этотъ введенъ для сокращенаго выражения формулы $p > q$. $q > r$, гдѣ символъ $>$ встрапается дважды. Это Ресселево опредѣленіе эквивалентности типичный (хотя и простѣйшій) образчикъ того способа, какимъ усложняются формулы всякой чисто-формальной дисциплины. Усложненіе всегда основано либо на повтореніи старыхъ символовъ, либо на введеніи новыхъ. Въ обоихъ случаяхъ предполагается, что любой символъ можетъ повторить въ формулу любое число разъ и что къ любому количеству символовъ можно прибавить еще новый символъ, т.-е. предполагается нѣчто аналогичное тому, что Пуанкаре назвалъ „рекуррентнымъ способомъ“, т.-е. нѣчто аналогичное безконечности числового ряда. Въ самомъ дѣлѣ, изъ формулы $p > q$ никакъ не вытекаетъ, что существуетъ и формула $p > q > r$, а изъ этой формулы не вытекаетъ, что есть и формула $p > q > r > t$. Для того, чтобы осуществить эти два новыхъ сочетанія, надо, во-первыхъ, ввести новые символы $r$ и $t$, а во-вторыхъ, повторить символъ $>$ сначала два, а потомъ три раза. Относительно возможности повторенія само собой ясно, что она предполагаетъ знаніе о числѣ. Но такое же знаніе предполагается и при введеніи каждаго нового символа $r$, $t$ и т. д., такъ какъ оно относится отъ предыдущихъ только нумерически, они есть не что иное какъ третій, четвертый и т. д. членъ отношенія. Вѣдь если $p$, $q$, $r$ и т. д. обозначаютъ соприкасаю-щіеся элементы, то такъ какъ эти $p$, $q$, $r$ могутъ быть замѣ-нены любыми другими буквами и значками и такъ какъ они сами по себѣ ничего рѣшительно не обозначаютъ—чѣмъ же могутъ они отличаться между собою, какъ не тѣмъ, что $p$ есть первый элементъ, $q$—второй, $r$—третій и т. д. Вмѣсто $p$, $q$, $r$ и т. д. мы могли бы съ полнымъ правомъ писать $p_1$, $p_2$, $p_3$, и т. д. Фактъ тотъ, что мы всегда можемъ сознательно прибавлять къ старымъ элементамъ новые и этимъ усложнять наши формулы. А такое сознательное прибавленіе и есть не что иное, какъ счетъ. Такъ что знаніе о числовомъ рядѣ должно уже присутствовать въ насѣ, когда мы приступаемъ къ логистикѣ.

Теперь обратимся къ разсмотрѣнію второго вопроса: если правда, что формальная математика построена исключительно на произвольныхъ опредѣленіяхъ, то откуда почерпаемъ мы право
безболезненно примыкать к выводам некоторых реальных объектов, например, реальных чисел, величин и т. д.? Мы видим в начале статьи, что между формалистическими стремлениями в математике и Кантовской теорией знания существует несомненный антагонизм. Мы видим, что даже такие умрёные в смысле увлечения формализмом математики, как Клейн и Болцманн (Клейн относится, например, к логистике с явным пренебрежением) сильно нападают на Канта. Повод к разногласию явсен: Кант сводит математическое познание к созерцанию, формализм же, даже в своей умренной разновидности, старайся если не совсем уничтожить созерцание, то вести его до крайнего минимума. Между крайними же формализмом и Кантом существует еще большая противоположность. Кант считает всё (или почти всё) математические аксиомы — синтетическими суждениями, логисты же стремятся построить рациональную науку исключительно на определениях, т. е. на суждениях аналитических. Популяризатор Ресселя Кутюра, посвящившей приложении к своей книге «Принципы математики» подробной критике Кантоновой теории математики, может служить в данном случае типичным примером. Кутюра прежде всего доказывает, что всё законы арифметики и анализа можно вывести путем чисто формальных подстановок из положений математической логики. А это значит, по мнению Кутюра, что алгебру и анализ можно считать чисто аналитическими, т. е. опирающимися исключительно на определения, науки.

Я не буду здесь входить в разсмотрение, насколько прав или неправ Кутюра, утверждая, что алгебру и анализ можно вывести из теорем математической логики. Я лично думаю, что он в данном случае прав, но не скрою, что такой авторитет, как Пуанкаре, держался противоположного мнения. Во всяком случае мы в праве сказать: хорошо, мы произвольно ввели някоторые законы сопряжения символов, мы вывели из этих законов группы символов, которые мы окрестили числами, и правила, по которым мы должны сочетать эти группы; однако откуда мы знаем, что, реальные, наглядные числа, т. е. с которыми мы привыкли обращаться и которые не суть символы, повинуются именно этим, в конце концов на-ми же установленным законам? Если мы скажем, что объ
этом свойств чисел мы узнали из опыта—то мы становимся грубейшими эмпиристами. Если мы призовем на помощь со-зерцание, то ч'мь же наше учение будет отличаться от Кантовского? Наконец, если мы вовсе не будем рассматривать этого вопроса, то получится забавнойший случай предустановленной гармонии:—нам вздумалось сочинить правила, а числам вздумалось подчиниться этим правилам!

Очень яркое освещение этого вопроса можно найти у проф. Клейна, въ его «Лекціях по элементарной математикѣ съ высшей точки зрѣнія». Клейнъ разсматривает попытку Гильберта построить всю арифметику на одиннадцати независимых друг от друга определенияхъ.

«Нужно себ' уяснить,—говорит Клейнъ,—что эти соображения собственно обоснования арифметикъ не даютъ, что въ этомъ именно порядкъ идей его и нельзя провести. Именно совершенно невозможно чисто логическимъ путемъ показать, что законы, въ которыхъ мы обнаружили отсутствие логического противорѣчія, действительно имъютъ силу по отношенію къ числамъ, столь хорошо намъ извѣстнымъ эмпирически; невозможно показать, что непредѣленные объективы, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, могутъ быть отождествлены съ реальными числами, а сопряженія, которыя мы приводимъ, съ реальными эмпирическими процессами. Что здѣсь дѣйствительно достигается—это только расчлененіе общирной задачи обоснованія арифметики на двѣ части: первая часть представляетъ собою чисто-логическую проблему установленія независимыхъ другъ от друга основныхъ положеній и доказательства ихъ взаимной независимости и непротиворѣчивости. Вторая часть задачи относится скорѣе къ теоріи познанія и въ известной степени выражаетъ примѣненіе названныхъ логическихъ изслѣдований къ реаль-нымъ соотношеніямъ. Къ разработкѣ этой второй задачи,—прибавляетъ Клейнъ,— строго говоря еще не приступлено, хотя для дѣйствительнаго обоснованія арифметики и она необходимо должна быть исчерпана».

Наші выводы были—бы очень неутѣшительны для математическаго формализма и его роли въ теоріи познанія, если бы онъ исчерпывался т'мъ крайнимъ направленіемъ, которое мы назвали формалистическімъ символизмомъ. Но существует еще,—какъ вы вѣроятно не забыли,—и конструктивный формализмъ—
мы встретили его, напримьръ, при введения иррациональных чисел при помощи Дедекиндовских счёчений.

Конструктивный формализмъ в математикѣ такъ же тщательно избьгаетъ созерцанія, какъ и символизмъ. Онъ такъ же старается двигаться вперед исключительно при помощи определеній. Но способъ, которымъ онъ создаетъ эти определенія, рѣзко отличаетъ его отъ символизма. Вводя иррациональная числа, Дедекиндъ не прибьгаетъ къ наглядности, напримьръ, къ геометрическимъ образамъ. Но онъ и не выдумываетъ значка, которому нельзя было бы придать никакого разумнаго смысла. Что онъ дѣлаетъ? Онъ рассматриваетъ дроби. Благодаря тому, что въ нашемъ распоряженіи находится безконечное число дѣльных чисел, мы можемъ строить или создавать и безконечное число дробей и притомъ такъ, что не только количество этихъ дробей безгранично, но безгранично можетъ уменьшаться и разница между отдѣльными слѣдующими одна за другой дробями. Мы здѣсь имѣемъ передъ собою конструкцію, основанную на томъ фактѣ, что мы можемъ, благодаря безграничиности числоваго ряда, мысленно обогащать любое находящееся передъ нами сочетаніе любымъ количествомъ элементовъ. Этотъ конструктивный примѣръ и даешь возможность Дедекиндну осуществить свое доказательство, что есть такія дѣленія совокупности рациональныхъ чиселъ, что въ низшемъ классѣ нѣть наиболѣе большаго члена, а въ высшемъ наименьшаго, и гдѣ поэтому самое разсчлененіе не можетъ быть произведено ни однимъ рациональнымъ числомъ. Послѣ того, какъ существование такихъ дѣления доказано, Дедекиндъ называетъ ихъ иррациональными числами. Ясно, что иррациональныхъ числа, введенныхъ такимъ способомъ, не являются для насъ простымъ символомъ, о которомъ мы ничего не можемъ сказать. Напротивъ, мы очень хорошо знаемъ, что это такое, хотя и не прибѣгали къ наглядности.

Другой примѣръ: вводится понятіе о длины окружности, какъ предѣлъ вписаныхъ и описанныхъ многоугольниковъ при безграничномъ увеличеніи числа сторонъ. Это тоже дѣляется теперь безъ всякой ссылки на созерцаніе. Просто доказываютъ чисто аналитически, что рядъ периметровъ вписаныхъ многоугольниковъ и рядъ периметровъ описанныхъ многоугольниковъ стремится къ некоторому предѣлу, а именно, если рядъ апосемъ
стремится к единиц, то ряды периметров строятся к двум П. Когда же это свойство доказано, то конструированный таким образом предъявляют длиною окружности.

Наконец, еще последний примър, показай самый простой: вводится понятіе умноженія, причем произведение a b опредѣляется какъ сумма, гдѣ имѣется в слагаемыхъ и каждое равно a. Опять таки мы не прибавляемъ здѣсь къ созерцанію. Но мы и не вводимъ произведение, какъ лишенный всякаго значенія символъ.—Мы сначала конструируемъ сумму изъ b слагаемыхъ, изъ которыхъ каждое равно a, а затѣмъ называемъ эту сумму произведениемъ a на b или просто ab.

Если мы теперь скажемъ: мы имѣемъ передъ собою три опредѣленія: 1) иррационального числа, 2) длины окружности, 3) произведения: стало быть мы имѣемъ передъ собою три аналитическихъ сужденія—то каждый почувствуетъ, что здѣсь и слово «опредѣленіе» и слово «аналитическое сужденіе» употреблены не совсѣмъ въ обычномъ смыслѣ.

Опредѣленія бываютъ номинальныя или реальныя. Въ первомъ случаѣ мы просто условливаемся, что подъ такимъ то названіемъ будемъ разумѣть такое то соединеніе признаковъ (напримеръ, «комплекснымъ числомъ» мы называемъ пару вещественныхъ чиселъ (a, b), подчиненное такимъ то законамъ, «абракадабро» мы называемъ логарифмъ отрицательнаго числа и т. д.). А существуетъ ли такое соединеніе признаковъ въ действительности, этого мы изъ нашего опредѣленія узнать не можемъ.

Во второмъ случаѣ опредѣленіе сводится къ простому, хотя и своеобразному описанію находящагося передъ нами и даннаго намъ въ готовомъ видѣ объекта (напримеръ, «вода есть безцвѣтная, прозрачная, почти безвкусная жидкость, обладающая максимальнымъ удѣльнымъ вѣсомъ въ бромъ при 4 градусахъ по Цельсію»). Конструктивныя опредѣленія математики замѣчательны тѣмъ, что они никуда не включаются ни въ первый, ни во второй классъ, т.-е. что ихъ нельзя свести ни къ соглашеніямъ, ни къ описаніямъ.

Конечно, мы вольны придавать термину «иррациональное число» любой смыслъ, но въ томъ то и дѣло, что Дедекиндъ исходитъ не изъ термина, а изъ самого объекта, и только тогда объектъ созданъ, онъ ему даётъ имя. Съ другой стороны иррациональное число никоимъ образомъ не дано намъ. Стало
быть, говорить об определении, как о расчленении готового понятия на признаки, в данном случае не приходится. Дотьх пор, пока Дедекинд впервые не конструировал «съединение»— такового сочетания признаков вообще не имелось. Дедекинд построил объект и построил его без помощи созерцания. Можно ли однако сказать, что в самом понятии дроби скрыто заключалось уже съединение, так что если Дедекинд и не воспользовался помощью созерцания, то исключительно потому, что он собственно говоря только анализировал понятие дроби? И этого нельзя утверждать. Как бы мы ни определяли дробь— как числовую-ли пару, или как известное количество определенных частей единицы, во всяком случае в этом определении нельзя открыть Дедекиндовских рядов рациональных чисел и тьх или иных разделяний, которым можно подвергнуть эти ряды. Стало быть определение Дедекинда не смотря на при помощи созерцания и не выведено из готовых понятий: оно своеобразно построено. И то, что мы сказали об определении целого числа, относится и к определению длины окружности и к определению произведения.

Если мы вернемся теперь к методам математической логики, то мы увидим, что и здесь имется на лицо конструкцию, так что, например, Кутюра и другие крайне формалисты на- прасно считают свою науку чисто формалистической. Из того, что мы имели систему \( a < b \), т.е. сопрежение двух терминов, никак нельзя аналитически вывести, что имется и система \( a < b < c \), т.е. сопрежение трех терминов. Эта новая усложненная система никоим образом не выводится, а конструируется. Если математическая логика представляет собою учение, богатое не только аксиомами, но и множеством все более усложняющихся выводных положений, то это объясняется тем, что мы встаем в ней на каждом шагу не простыми аналитическими постановками, а конструкции. Каждое увеличение числа сопрежаемых элементов является подобной конструкцией.

И снова мы находим у Ресселя ясное признание этой мысли. В § 434 своих «Principles of Mathematics» Рессель указывает на то, что нельзя построить математическую логику при помощи одного только закона противоречия и что поэтому если определить аналитическое суждение, как такое, истинность кото-
Библиотека Руниверс

Стало-быть мы въ правѣ сказать, что особенность математической мысли заключается въ способности къ построению, т.-е. къ умноженiu элементовъ, изъ которыхъ состоятъ ея формулы, и къ расположению этихъ элементовъ въ известные порядки.

Дайте ей простѣйшее сопряженіе двухъ элементовъ, она тотчас же приведет третій и тѣмъ создаст новое сопряженіе. А далѣе и число элементовъ, и формы получаемых сопряженій будутъ наростать какъ лавина.

Конструкция математической мысли такъ элементарна, такъ проста, что ея обыкновенно не замѣчаютъ. Кому, напримѣръ, придетъ въ голову считать особой конструкцией формулу 2+1, если допущено, что элементы 2, + и 1 уже заранѣе порознь даны намъ? Между тѣмъ изъ формулы 1+1=2 вовсе не вытекаетъ, что существуетъ еще нѣчто такое, что мы могли бы выразить формулой 2+1. Для получения этого нѣчто необходимо специальная конструкція. Даже больше: изъ того, что мы можемъ составить определеніе 1+1=2, вовсе не слѣдуетъ, что мы можемъ составить и сочетаніе 2+1. Элементы-то сочетанія намъ даны, но въ этихъ элементахъ самое сочетаніе еще не заключается, какъ заключается сказуемое аналитического сужденія въ его подлежащемъ. Можно сказать, что правило: «если я мыслю элементы a, b, съ порознь или въ различныхъ сочетаніяхъ, то я могу помыслять ихъ и вмѣстѣ или въ одномъ сочетаніи»—представляетъ собою настоящее синтетическое сужденіе. А ведь правило это является предпосылкой всякаго составленія определений. (Считаю долгомъ оговорить, что на только что приведенное правило и на то, что оно является характернымъ синтетическимъ сужденіемъ, указалъ мнѣ въ частной бесѣдѣ мой учителъ, проф. А. И. Введенскій.)

Выходитъ, стало-быть, что если бы даже и была возможна наука, сплошь составленная изъ однихъ только определений и выводовъ изъ нихъ, то и она была предполагала въ своемъ составѣ нѣкоторыя синтетическія сужденія, напр., «мысля a, b, я могу мыслить и отличающееся отъ нихъ с» или «мысля a, b, съ порознь, я могу мыслить ихъ и вмѣстѣ». И, конечно, именно синтетическія сужденія такого рода и позволяютъ чисто формальнымъ дисциплинамъ (каковы, напримѣръ, аксиоматическая геометрія и
ариеметика Гильберта или математическая логики) расширять свой обьем, а не просто топтаться на мьстѣ, тавтологически повторяя немного исходных положений.

Всякая формальная дисциплина представляет собою науку о сочетаниях. Но было бы ошибочно думать, что если мы сами создаем изучаема сочетания, то мы тѣм самым совершенно освобождаем нашу науку отъ синтетическихъ суждений. Вѣдь для того, чтобы помыслить сочетаніе, необходимо послѣдовательно ввести въ наше разсмотрѣніе рядъ элементовъ a, b, c и т. д. Возможность же такого введения, т.-е. возможность мысленно прибавленія новыхъ элементовъ къ наличнымъ, разумѣется не можетъ быть выведена изъ какихъ нискуль начальныхъ опредѣленій, а является фактическимъ знаніемъ, т.-е. положеніемъ синтетическимъ.

Любопытно, что никакого другаго знанія не требуются и для построения ариеметики. Вся она основана на признаніи, что можно постепенно вводить рядъ мысленныхъ элементовъ a, b, c, d и т. д., при чемъ каждый изъ этихъ элементовъ отличается отъ всѣхъ предыдущихъ и всѣдъ за каждымъ элементомъ ряда можно ввести еще новый. А это значитъ, что всякая математика (въ томъ числѣ и «воображаемая» ариеметика) предполагаютъ нашу обычную ариеметику, какъ всѣкая формалистическая логика (въ томъ числѣ и «воображаемая», «не-аристотелева»), предполагаетъ нашу обычную логику (см. выше). Н это значитъ еще, что у ариеметики не больше и не меньше предложений, чѣмъ у каждой формалистической дисциплины, въ томъ числѣ и логики.

Кантъ часто повторялъ мысль, что математика конструируетъ свои объекты. Но не слѣдуетъ обманываться словами. Конструкция, о которой говорилъ Кантъ, не имѣетъ ничего общаго съ типичнымъ для современной математики чисто-мысленнымъ процессомъ конструкціи, состоящимъ въ усложненіи сочетаний. Кантъ думаетъ о наглядной конструкціи, въ пространственной и времененной формахъ, т.-е. именно о тѣхъ методахъ, отъ которыхъ современная математика такъ усиленно откращивается. Кантъ, конечно, порекомендовалъ бы, напримѣръ, чтобы понятіе непрерывности «конструировалось» въ видѣ временной или пространственной непрерывности. О томъ, что это понятіе можно опредѣлять по Г. Кантору какъ такое свойство совокупности, что каждый
я ся основной рядъ имьєтъ въ ней же предѣльный элементъ, и ка-
жный ея элементъ является предѣльнымъ элементомъ въкоторого
основного ряда, или по Дедекинду, какъ то свойство совокуп-
ности, что всякое счienenе въ ней производится ея собственными
элементомъ — о такои лишенной всякой наглядности конструк-
ціи Кантъ, конечно, не думалъ. А между тѣмъ такія
конструкціи и составляютъ отличительную черту современной
архометизированной», какъ выражаются Клейнъ и Пуанкарэ,
математики.

Въ самомъ дѣлѣ, что значить, что математика «архометизи-
ровалась»? Это значить, что всѣ ея понятія (я при этомъ исключаю геометрическая) строятся исключительно на понятіи цѣлага числа, при чемъ для усвоенія теоремъ мы пользуемся той же
конструкціей, которой созданъ числовой рядъ, т.-е., выражаясь математически—возможностью постояннаго перехода отъ п къ
п—1 при любомъ п.

Мы видимъ, что различіе между синтетическими и аналити-
ческими сужденіями не поколеблено математическимъ формализмомъ. Поколеблено только утвержденіе Канта, что истинность
синтетическихъ сужденій имьєтъ своимъ источникомъ созерца-
ніе, или выражаясь точнѣе—обязательно либо пространствен-
ную, либо временную форму.

Съ этимъ ученіемъ исторически и логически связанъ у Канта
взглядъ на формальную логику, какъ систему аналитическихъ
сужденій. Развитіе формализма показываетъ, что этотъ взглядъ
не можетъ быть удержанъ. Если логика въ математической формѣ—
система синтетическихъ положений, если болѣе того, всякое ра-
циональное знаніе и даже всякое составленіе опредѣленій опи-
рается на синтетическія предпосылки,—то такои же синтетиче-
скою природою обладаетъ и обычная логика. И она въдѣ пред-
ставляетъ собою постепенно расширяющуюся систему аксіомъ и
опредѣленій, которыя все болѣе усложняются посредствомъ
свообразной конструкціи. Только убѣженіе въ томъ, что истин-
ность всякаго синтетическаго сужденія непремѣнно основывается
либо на пространственномъ, либо на временномъ созерцаніи,
могло заставить Канта признать, что логика—наука аналитическая.
Между тѣмъ она-то и является системой синтетическихъ положе-
ний, истинность которыхъ явно не основана на пространственной и
временной формѣ, ибо логика—безпространственна и безвременна.
Выше, говоря о логистикѣ, я старался доказать, что она предполагает знание о числовом рядѣ. Но если приглядѣться поближе, то и обычная логика, хотя бы въ ея классической формѣ, предполагаетъ такое же знаніе. Мы вѣдь говоримъ о сужденіи, какъ объ особаго рода отношеніи между двумя терминами, о силюгизмахъ, какъ о парахъ сужденій, истинность которыхъ обусловливаетъ истинность третьего, мы говоримъ, что въ простыхъ силюгизмахъ обязательно должны находиться три и только три термина и т. д.
Вездѣ и всюду наши логическія положенія предполагаютъ знаніе о числѣ. Построить логику безъ ссылки на числа—задача совершенно немыслимая. Мало того, въ самомъ основанномъ понятіи логики, а именно въ понятіи о бич н о с т ч, заключается то самое построеніе, которое легко въ основаніе числового ряда, а именно постоянная возможность перехода отъ п къ п+1. Общность понятія заключается именно въ томъ, что никакая коллекція индивидуумовъ не можетъ исчерпать его смысла. Здѣсь не мѣсто развивать эти намеки болѣе подробнѣ. Во всякомъ случаѣ связь между логикой и арифметикой показываетъ, что источникъ обѣихъ наукъ, по крайней мѣрѣ, отчасти—общій. И если Кантъ сводилъ арифметику къ простому созерцанію времени, то онъ тѣмъ самымъ сдѣлалъ и логику (или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторую ея часть) зависимой отъ созерцанія времени.
Съ тѣхъ поръ, какъ математика обнаружила, что ей не надо прибѣгать къ созерцанію для умноженія своихъ понятій, сдѣлались обыкновенныя попытки свести математику къ логикѣ. Я напомню о теоріи Фреге, о теоріи Ресселя и т. д. Но, думается, что внимательное изученіе конструктивнаго развитія математики, а также увеличенное вниманіе къ математическімъ элементамъ въ логикѣ, откроется намъ другой путь. Мы поймемъ, что къ созерцательнымъ формамъ, о которыхъ говорилъ Кантъ, слѣдуетъ прибавить еще одну, до сихъ поръ остававшуюся въ тѣни, форму, которая является одновременно и источникомъ движения въ математикѣ, и источникомъ логической достовѣрности 1).

Л. Габриловичъ.

Антоніо Розмини.
Жизнь и личность Розмини.

I.

Антоніо Розмини Сербати родился въ подъ-Альпійскомъ го-
родѣ Роверето 24 марта 1797 года въ канунъ Благовѣщенія и
крещенъ былъ на другой день 1). Этому обстоятельству онъ
придавалъ особенное значеніе и въ день Благовѣщенія испыты-
валъ подъемъ религіознаго чувства. По матери (урожденной
графинѣ де-Форменти) онъ происходилъ изъ стараго арістокра-
тическаго рода, и это сквозило не только въ его физическому
обликѣ, но и наложило отпечатокъ на весь его душе-

1) О жизни Розмини написано много. Вскорѣ послѣ его смерти Том-
мазео далъ живую характеристику своего друга на биографической основѣ
въ статьѣ A. Rosmini. Rivista contemporanea di Torino 1855. Затѣмъ вышли
биографические очерки, выпущенные въ малыми священниками изъ Инсти-
тута Любви Cenni biografici d'Antonio Rosmini. Milano 1857. Въ 1879 A. Стро-
зо напечатала: Della vita et della fama di Antonio Rosmini въ приложеняхъ
къ Gazzetta di Trento. Первая разработанная и общирная биографія принад-
лежитъ Паоли: Della vita di A. Rosmini. Memorie di F. Paoli pubhicate dall' Aka-
demia di Rovereto. Torino 1880. Англійское розминіанцы продолжали разра-
ботку жизнеописания учителя: въ 1883 г. Macwaltor выпустить первый томъ
биографіи Розмини. Lockhart все существенное изъ этой начатой и неокон-
ченной работы включалъ въ свою биографію Розмини: Life of Antonio Ros-
mini Serbati. London 1886. 2 v.v.

(Локкарт переводилъ на італьянскій языкъ съ значительными добавле-
ніями Сернаджотано, на франц. Сеговомъ). Самая полная и обширная біо-
графія Розмини съ новыми материалами изъ архива Розмини написана
Д. Пагані въ 1897 въ столтіею юбилею. La vita di Antonio Rosmini scritta
dai un sacerdote dell'Instituto della carita. Torino 1827. 2 v.v. Сначала она на-
ходилась подъ неофиціальнымъ запретомъ и только съ 1905 г. пущена въ
обращение. О другихъ болѣе тонкихъ работахъ будетъ упомянуто ниже.
вный склад. Уже въ раннемъ дѣтствѣ онъ ярко проявили двѣ черты: двухлетнимъ ребенкомъ онъ доискивался причинъ, постоянно задавая разумные и осмысленные «почему», и, если вѣрить кормилицѣ, совершеннымъ младенцемъ обнаружилъ какую-то странную просвѣтленность религіознаго чувства; въ моментъ крещенія онъ улыбался и потомъ, сдѣлавшись серьезнымъ, не зналъ улыбки въ продолженіе шести мѣсяцевъ. Простодушная женщина къ своему питомцу относилась съ исключительнымъ чувствомъ: она собирала и хранила его игрушки, какъ реликвій будущаго святаго 1). Эти двѣ черты—какъ бы врожденное и непоколебимо-ровное благочестіе и огромный жадный умъ съ универсальными интересами, пожирающій невъроятная массы книгъ (наиболѣе яркая черта юности Розмани—это страсть къ книгамъ), и по своей структурѣ какъ бы предназначененный въ XIX вѣкѣ совершить тотъ энциклопедическій синтезъ, который въ XIII вѣкѣ былъ съ такой энергией осуществленъ—Томою Аквинскимъ—эти двѣ черты характеризуютъ Розмани въ продолженіе всей его жизни. Съ дѣтства онъ отличается повышеннымъ чувствомъ милосердія, отдаляетъ нищимъ все, что имѣетъ. И съ дѣтства же съ жадностью впитываетъ въ себя всевозможныя знанія, начиная съ исторіи, философіи и богословія и кончая основательнымъ знакомствомъ съ естественными науками и специальнымъ влюбленнымъ изученіемъ Данте 2). Нѣкоторыя біографы вскользь упоминаютъ, что онъ, подобно Данте, девятнадцатымъ ребенкомъ испыталъ чувство любви, и это чувство потомъ не повторилось 3).

Семь лѣтъ Розмани вступаетъ въ начальную школу въ своемъ родномъ городѣ, двѣнадцати переходить въ Третскій колледжъ. Съ философіей его начинаетъ знакомиться еще въ отцовскомъ домѣ: священникъ Орси,—тотъ самый Орси, которому Розмани черезъ 15 лѣтъ посвятилъ Новый Опытъ и о которомъ

3) N. Tommaso. Riv. Contemp. 1855. Паоли на это только намекаетъ п. 9.
Во всю жизнь хранил живое воспоминание, — и преподает ее в строго сенсуалистическом духе. Но в то время, как Орси знакомит Розмини с Лекком, у юноши уже начинают расти крылья: он с жаром самостоятельно изучает Платона по переводу Фичина и с таким успехом опровергает сенсуализм своего преподавателя, что тот обращается в платонизм 1). С блестящим успехом окончив лицей, Розмини в 1816 году поступает в Падуанский университет. Здесь опять ему встречается сенсуализм в лицях профессора Бальдинотти, и он опять побудительными возражениями ставит в тупик преподавателя, который впрочем остается при своих убеждениях. Для разносторонности умственных интересов Розмини характерно, что в университете он с жаром изучает математику, так что во время богослужения (которое для него всегда было священным), он против воли ршает алгебраические задачи, — и в то же время приобретает огромные богословские свидетельства, перечитывая почти всю святоотеческую литературу 2).

В 1821 году он кончает университет и принимает священство. Этот ршительный шаг, задуманный им еще в ранней юности и свершенный несмотря на самую упорную оппозицию родителей,— волк которых Розмини во всем остальном повиновался безпрекословно,— объясняется во - первых, личным откровенно - христианским убеждениями самого Розмини, объятого жаждой всей жизнью послужить дуэ Истины, и во - вторых, общими европейскими реставрационно - католическими течениями мысли, своеобразными представителями которой в Италии были Алессандро Манцони и Сильвио Пеллико. Но несколько привлекательны были философские убеждения Розмини показывает тот факт, что Манцони, познакомившись с Розмини и ставший близким и впрочем другом его, сдялся и горячим его посвятителем, публично исповедовавшим свое розминианство в прекрасном Dialo ge dell’Invenzione 3).

3) Вонги, юношей познакомившийся с Розмини в 1850 г., и в продолжение нескольких лет присутствовавший при разговорах Манцони сь
АНТОНИО РОЗМИНИ.

Съ 1821 года по 1748 годъ жизнь Розмини представляетъ изъ себя плавное и могучее теченіе огромной рѣки. Онъ развиваетъ спокойную дѣятельность изумительной интенсивности. Въ этой дѣятельности для наглядности можно различить три момента: писательство, основаніе ордена и внутреннюю жизнь. Каждый моментъ мы охарактеризуемъ отдельно.

II.

Розмини сталъ писать очень рано. Первыми его сочиненіями были юношескія «композиція» на самыя различныя темы и доклады въ мѣстной роверетской «Академіи»—преимущественно на темы литературныя. Ставши священникомъ, онъ опубликовываетъ въ 1821 году «Хвалы св. Филиппу Нерійскому», затѣмъ «Исторію любви», докторизируется въ Падуѣ, представивъ диссертацию De Sibyllis и, написавъ нѣсколько мелкихъ сочиненій на политическія темы, постепенно переходитъ къ философіи, опубликовывая Опытъ о спасеніи. Разборь мнѣній Мельхіора Джойн о модѣ и О классификаціи философскихъ систем, въ которыхъ начинается побѣдоносную кампанию противъ вощанищагося въ Италіи сенсуализма 1). Въ 1830 году выходитъ Новый Опытъ о происхожденіи идей въ трехъ томахъ—произведеніе, въ которомъ даются гносеологическія основы всей системы Розмини и благодаря которому онъ сразу, по общему признанію, занимаетъ философское первенство въ Италіи и приобрѣтаетъ широкую известность на всѣмъ полуостровѣ. Съ этого времени литературная дѣятельность Розмини становится особенно плодотворной, и онъ до конца дней своихъ съ усердіемъ полиграфа Оригеновскаго или Августиновскаго типа, непрерывно пишетъ и съ каждымъ новымъ произведениемъ, медленно, но неуклонно растетъ его слава и увеличивается его авторитетъ. Цѣльный рядъ папъ—Пій XIII, Левъ XII и Григорій XVI съ высоты (тогда еще свѣтскаго) трона одобряютъ его писательскую дѣятельность и въ личныхъ


безъдахъ призываютъ его только увеличить энергию въ новой защитѣ религіи, имѣ предпринятой, и въ обширной реформѣ философіи, имѣ осуществляемой 1). Въ реакціонныхъ церков ныхъ кругахъ дѣятельность Розмини вызываетъ протестъ, названа литературный (въ лицѣ псевдонима Евсевія), а затѣмъ и не литературный, осуществляемый путемъ тайныхъ интригъ и постепенно принимающій характеръ травли. Первый серьезный философскій разборъ новыхъ идеологическихъ доктринъ дальнѣй парижскій изгнанникъ, бывшей министръ болонскаго правительства гр. Теренціо Маміани, который въ своемъ сочиненіи O возрожденіи древней итальянской философіи 2) посвятилъ неѣсколько главъ Розмини. Но этотъ скромный разборъ совершенно стушевывается передъ блестящімъ выступленіемъ Джоберти. Въ началѣ сороковыхъ годовъ Джоберти выпускаетъ одинъ за другимъ три тома философскихъ заблужденій A. Розмини 3), въ которыя подвергается чрезвычайно глубокому и разностороннему анализу основная идея Розмини. На сочиненіе Маміани Розмини отвѣтилъ цѣльнымъ томомъ, нападеніе же Джоберти оставилъ безъ всякаго отвѣта. Но зато оно произвело на него громадное внутреннее впечатлѣніе и можно смѣло сказать, что при написаніи всѣхъ дальнѣйшихъ сочиненій, Розмини все время внутренне считался съ апоріями, поставленными Джоберти. Но ни преслѣдованія реакціонныхъ церковниковъ, ни нападенія философскихъ противниковъ ни на минуту не отрывали Розмини отъ его упорнаго литературнаго подвижничества. Они все писалъ и писалъ, и общая совокупность имѣ написаннаго производить прямо «устрашающее» впечатлѣніе. Поподсчету Ферри 4) въ сочиненіяхъ Розмини насчитывается не менѣе двадцати тысячъ страницъ. Но Ферри были неизвѣстны: 1. Сочиненія, опубликован-
АНТОНИО РОЗМИНИ.

519

ныя въ 70-хъ, 80-хъ и 90-хъ годахъ; 2. Переписка Розмини, занимающая тринадцать большихъ томовъ, 3. Масса мелкихъ сочинений Розмини, оставшихся ненапечатанными вмѣстѣ съ дневниками и др. документами, вошедшихъ въ архивъ Розмини. Съ этими сочинениями число страницъ, написанныхъ Розмини, достигаетъ приблизительно тридцати пяти тысячъ. Если мы сдѣляемъ сопоставленіе съ такимъ плодовитымъ писателемъ, какъ Толстой, который написалъ около 10000 страницъ въ промежутокъ времени вдвое большій чѣмъ тотъ, въ который писалъ Розмини,—мы увидимъ, что интенсивность писательской дѣятельности у Розмини, по крайней мѣрѣ, въ шесть разъ превосходитъ интенсивность писательской дѣятельности Толстого. Въ своей совокупности мысль Розмини носить энциклопедическій характеръ. Она охватываетъ: теорію познанія, метафизику, богословіе, психологію, право, мораль, педагогику, эстетику, церковную публицистію и наконецъ истолкованіе Аристотеля. Мы назовемъ и кратко охарактеризуемъ лишь сочиненія Розмини по теоретической философіи, имѣющая прямое отношеніе къ его идеологическому ученію.


2. Вышедшій въ 1830 году Nuovo Saggio sull’origine delle idee 3 vol. (Новый опитъ о происхожденіи идей 3 т.) является гносеологической основой всей идеологіи Розмини. Общий остовъ идеологіи, занимающей второй томъ, покоятся на внимательномъ критико-самметодическомъ анализѣ, охватывающемъ почти всю исторію философіи и занимающемъ первый томъ сочиненія.

1) Milano. Предисловія къ первому и второму тому были воспроизведены въ Введеніи въ философію (1850). Опытъ о Провидѣніи вошелъ въ Теодиценъ (1845). Издание въ первоначальномъ видѣ не повторялось.
Третий том посвящается учению о достоверности, вытекающему из основ идеологии. Наряду с Теософиею это самое главное произведение Розмини по теоретической философии. Если в Теософии мысль Розмини представляется более зрелой и метафизически углубленной, то в Новое Опытъ она носит более законченный характер с литературной стороны.

3. В 1836 году в ответ на критический замечания Маньи Розмини выпускает Il rinnovamento della filosofia in Italia proposta dal conte Terenzio Mamiani ed esaminata da A. Rosmini-Serbati, I vol (Возрождение итальянской философии, предложенное гр. Теранци Мамии и разобранное А. Розмини-Сербати, I т.). Это сочинение тёснейшим образом примыкает к Новому Опыту и, можно сказать, образует его четвертый том. В нем развертывается как бы королларий к системе, начертанной в Новом Опыту, и в короллариях Розмини, возбужденный непредвиденными возражениями, зачастую высказывает свою мысль с большей определенностью и с большей ясностью, чем в Новом Опыте.

4. В 1844 году для «Всеобщей Истории» Канту (Cantu) Розмини пишет в несколько недель и в следующем году выпускает в свете Sistema filosofico (Философская система), в которой на протяжении сотни страниц пытается дать систематическое изложение своей философской системы. Среди других сочинений Розмини, страдающих стилистическими длинотами и растянутостью аргументации, Философская система занимает особое место. В ней дается возможность обозреть систему Розмини одним взглядом; но и в ней изложение нельзя признать образцовым: лишь первая часть ея, посвященная идеологии, написана с настоящим мастерством.

1) Первое издание Новаго Опытъ: Римъ (1830), второе и третье: Римъ (1836, 1838); четвертое: Неаполь (1840); пятое: Турицъ (1850—51); шестое: посмертное: Интра 75—77. В 1844 г. по настоянию Монталамбер и Лакордера Wailles перевел и выпустил в свете первый том Новаго Опыта во французском переводе.

2) Первое и второе издание Возрождения—въ Миланѣ (1836, 1840); третье—Неаполь (1844).

3) Первое издание—въ Турицъ (1845); второе въ Monte-pulciano (1846); третье въ Введении во философию (Казаце, 1850); четвертое въ Луккѣ (1853); пятое—въ Турицъ (1886); шестое въ Турицъ (1911). Философская система переведена на английский бар. Биберштейномъ (Регенсбургъ 1879) и на английский—Давидсономъ (Лондонъ 1882).
5. В 1845 же году выходит Teodicea, 2 vol. (Теодицея 2 т.). Первая двух книг, посвященных, первая — обширным логическим соображениям, вторая выяснению вопроса о физическом зла, являются передовой и расширением многих статей Розмини, вошедших в Opuscoli filosofici. Лишь третья книга, трактующая о зле метафизическом, написана заново. Несмотря на общий возвышенный тон и отделимые удачные соображения, это сочинение Розмини мало замечательно в философском отношении. Оно не стоит в прямой связи с основами идеологического учения 1).

6. В 1846 году появляется в Флорентийском журнале Filocattolico часть сочинения Розмини Vincenzo Gioberti e il panteismo (Винченцо Джоберти и пантеизм). Все сочинение, состоящее из 12 лекций и написанное в 1845 году было предназначено для проф. Тардити, который должен был прочесть их в качестве курса с кафедры. (Проф. Тардити, по специальности математик, был одним из первых горячих последователей Розмини. Несколько лет перед этим его рукопись Lettre d'un rosminiano a V. Gioberti он вызвал сочинение Джоберти, направленное против Розмини). Первая шесть лекций посвящены общим вопросам идеологии, вторая шесть — критическому разбору онтологии Джоберти. В Filocattolico была напечатана вторая часть сочинения. Все сочинение появилось лишь после смерти Джоберти в 1853 году.

7. В 1846—1850 гг. появляется в свете Psicologia, 3 vol. (Психология 3 т.). Это огромное сочинение, разделенное на 10 книг и проникнутое общей спиритуалистической точкой зрения, несмотря на свою специальную тему, имеет прямое отношение к идеологии Розмини, ибо в духе всей системы здется и психология познания, т.-е. описываются психологические процессы, в которых конкретизируются общие принципы познания и таким образом показывается с большей определенностью, чем в других произведениях Розмини, психологических аспектов идеологии 2).

1) Первое издание — в Милане (1845); второе в Турине (1857); по английски Theodicy. Essays on divine Providence. London 1912.
2) Первое издание — в Новаре (1846—1850); второе в Неаполе (1853); третье в Милане (1887). На английском языке — в Лондоне (1884—1888), на французском в переводе Сегона — в Париже (1888).
8. Вышедшее в 1850 году Introduzione alla filosofia I vol. (Введение в философию I т.) представляет из себя проникнутый единством сборник статей, из которых почти половина напечатана была раньше. Тём не менее большой очерк Degli studi dell’autore (О занятых автора), занимающий половину книги и написанный заново, представляет немалый прогрессивный интерес, вводя в философский настроения Розмини и показывая, какие общими представлениями о философии был одушевлён Розмини в своей писательской деятельности.

9. За год до смерти Розмини выходит Logica, I vol. (Логика, I т.). Сначала Розмини задумал её, как небольшой учебник. Но как только приступили к выполнению своего замысла, он натолкнулся на целый ряд проблем, оставленных без внимания старой логикой и вместе учебника написать объемистый трактат, построенный по плану о сола-сиях (degli sensi), о разсуждении (о суждениях, умозаключениях и софизмах), о методе, о критерии. §§ 36—53 посвящены нёмецкой идеалистической школе и во всей книге разъяно много критических замечаний о логике Гегеля.

До сих пор мы говорили о сочинениях Розмини, опубликованных им самим. Но едва ли не большая часть сочинений Розмини по теоретической философии, написанных в 40-ые и 50-ые годы, т. е. в эпоху наибольшей зрелости, увидела свет лишь после смерти Розмини. Среди огромного литературного наследства, оставленного Розмини, попадаются вещи и совершенно законченные, так сказать приготовленные к печати, и вещи, законченные даже в основных частях, в частях же второстепенных набросанны начерно. Мы перечислим и кратко охарактеризуем их, придерживаясь хронологии их написания.

1. В 1846 году Розмини написал Saggio sulle categorie (Опыт о категории), в котором историко-критически ступает к основной онтологической проблеме: «как быт, оставаясь единым, примиряется с множественностью существования». Этот трактат посвящен не столько положительному разрешению указанной проблемы, сколько критике решений пред-

1) Первое издание—в Турии (1854); второе—в Италии (1868).
ложенныхъ наиболѣе замѣчательными мыслителями древности и новаго времени, сосредоточившимися на вопросѣ о категоріяхъ, т.-е. рѣшенія Пифагора, Платона, Плотина, Аристотеля, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и наконецъ Кузена. Въ этомъ же году Розмини начинаетъ и въ слѣдующемъ кончаетъ Dialectica (Диалектику), трактатъ, въ которомъ дѣлаетъ первую попытку поло-
жительного разрѣщенія вопроса о множественности бытия,—такъ что этотъ трактатъ является естественнымъ продолженіемъ Opы-
там о категориахъ 1).

2. Въ 1846 же году Розмини приступаетъ къ наиболѣе обшир-
ному изъ всѣхъ своихъ трудовъ,—къ Teosofиі,—и, проработавъ
nadъ нимъ два года, оставляетъ его для того, чтобы писать
Filosofію политики, затѣмъ возвращается къ нему въ 1852 го-
ду и уже не оставляетъ до самой смерти. Это грандиозное со-
чинение, не смотря на свою частичную фрагментарность, должно
быть признано самымъ важнымъ сочиненіемъ Розмини по теоре-
tической философіи, превосходящимъ зрѣлость и умозритель-
нымъ творчествомъ Новый Opытъ. Въ немъ Розмини хотѣть дать
исчерпывающую теорію Сущаго и по его мысли Теософія должна
была распасться на три части: 1) Ontologію, 2) Рациональную теологію. 3) Космологію. Разработать вполнѣ ему удалось лишь
первую часть, т.-е. Ontologію. Ей посвящены первые три тома
посмертнаго изданія Teosofиі. Отъ рациональной теологіи оста-
лись два большихъ фрагментъ: Sul divino della natura (О боже-
ственные въ природѣ) съ посвященіемъ Манциони, и L'idea (Идея).
Оба трактата, представляющіе громадный интересъ, вошли въ
четвертый томъ Teosofиі. Третьей части, т.-е. Космологіи, Роз-
мини посвящаетъ сочиненіе Il Reale (Реальное). Этотъ огромный
фрагментъ занимаетъ пятый томъ Teosofиі 2).

3. Въ 1853 году Розмини пишетъ Aristotele esposto ed esami-
нato (Изложеніе и анализъ Философіи Аристотеля)—сочиненіе
представляющее какъ бы отѣвѣщеніе Teosofиі. Занимаясь кри-
тикой ученія Аристотеля о категоріяхъ въ Opытъ о категориахъ
и затѣмъ въ первыхъ частяхъ Teosofиі, Розмини увидѣлъ, что
ученіе о категоріяхъ находится въ прямой связи со всѣмъ уче-

1) Opытъ о категориахъ и Dialectica выпили однимъ томомъ въ Туринѣ
(1883).
2) Посмертное изданіе—первый, второй и третій томы, Туринъ 1859, 1863,
1864, четвертый и пятыЙ Интра 1869, 1875.

Вопросы философіи, кн. 119.
німь Аристотеля и для того, чтобы свой разборь Аристотелевского учения о категоріях углубить и сделать болѣе основательныхь, онъ рѣшилъ подвергнуть чисто философскому анализу (не филологическому и не историческому) всю философию Аристотеля. Этотъ единственный въ своемъ родѣ трудъ чрезвычайно интересенъ и тѣмъ, что Розини изслѣдуетъ детально споръ между Платономъ и Аристотелемъ, такъ что эта работа почти столько же посвящена Аристотелю, сколько и Платону и потому очень важна для сужденія о платоничности Розини, т.-е. о степени его зависимости отъ Платона 1).

Мы уже говорили, что философская дѣятельность Розини съ самаго начала вызывала всеобщее вниманіе и почти всеобщее одобрѣніе. Въ этомъ смыслѣ характерно, какъ встрѣчень былъ Novый Опытъ. Получивъ его, Кардиналъ Нембрини назвалъ Розини будущимъ учителемъ мира futuro maestro del mondo. «Я не знаю, писалъ онъ Розини, какъ выразить одобрѣніе огромному таланту, проявленному вами въ этомъ трудѣ, одновременно классическимъ и оригинальнымъ. Глубина вашихъ взглядовъ и остросъ сужденій приближаютъ васъ къ высотамъ философа изъ Стагиры и Ангела школы… Мнѣ кажется рано или поздно ваша доктрина должна перейти въ школы» 2). Монастырь Томаджани отмѣчаетъ необыкновенную смѣлость Розини, идущаго наперекоръ всѣмъ теченіямъ вѣка. Латеранскій священникъ Граціози пишетъ: «Розини—это орелъ, мы же не дозволили еще до такихъ матерій. Поэтому Опытъ его будетъ отвергнутъ посредственностями, умниками и тѣми, кто заносчиво чтитъ себя философами; я боюсь, что Разини придется претерпѣть бѣдствія и муки Мастерфоники» 3). Извѣстный критикъ и журналистъ Томмазео предсказываетъ Novому Опыту медленный, но прочный успѣхъ и предлагаетъ свои услуги Розини для распространенія его идей 4). И действительно, онъ одинъ изъ первыхъ пишетъ статью о Novомъ Опытѣ во Флорентійской «Антоніи». Манцови, тогда еще находившийся подъ влияніемъ французской

1) Туринъ 1857.
3) Ibid. 351.
4) Ibid. p. 354—355.
философии, послѣ прочтения двухъ первыхъ томовъ, пишеть Розмини: «я чрезвычайно радъ случаю выразить вамъ свой восторгъ и радость, которые я испыталъ, слѣдя за вашимъ анализомъ, столь проницательнымъ и столь твердымъ, анализомъ ничего не прощающимъ своимъ противникамъ и не нуждающимся съ ихъ стороны ни въ какомъ прощеніи. Изслѣдуя и подвергая суду всѣъ за вами самья замѣчательныя и могущественные попатки человѣческаго разума разрѣшить столь высокую и столь захватывающую проблому (говорю: подвергая суду, ибо при томъ способѣ, которымъ вы изложили мнѣнія и аргументы философовъ, при тѣхъ критикѣ и коментаріяхъ, которыми вы ихъ сопровождаете—не подвергнуть ихъ суду вмѣстѣ съ вами, мнѣ показалось бы нескромнымъ упрямствомъ); видя столько знаній и столько здраваго разумѣнія въ соединеніи съ религіозною мыслью и чувствомъ, что именно отъ ре. игіозности по всему сочиненію разливаются особья сили; видя столько слабости и столько противорѣчій въ системахъ, оторвавшихся отъ религіи, и нащупывая почти что рукаи ихъ чудесность... Но, дѣйствительно, получившееся бы безконечно много если бы я хотѣлъ сказать вамъ все, что перечувствовалъ по поводу вашей книги. Съ величайшихъ нетерпѣніемъ буду ждать продолженія... Кто разрушаетъ такимъ образомъ какъ вы, тотъ, очевидно, предназначенъ сдѣлать нѣчто такое, что не подлежитъ разрушению» 1). Нѣкоторые пошли дальше: отъ словъ перешли къ дѣлу и стали вводить доктрину Розмини, какъ предметъ преподаванія въ учебныхъ заведеніяхъ, особенно въ семинаріяхъ 2). Розмини на всѣ обращенія къ нему отвѣчалъ подробными разясненіями и уже въ 30-хъ годахъ вокругъ него начинаютъ группироваться ученики, и сама собой зарождается школа, которая въ 40-хъ годахъ разрастается, захватываетъ въ свои руки преподаваніе въ такомъ крупномъ центрѣ,

1) Ibid. p. 356 357.
2) Донъ-Франческо Анджелиери въ 1859 году пишетъ: „Мнѣ несказанно пріятно видѣть, что философія Розмини распространяется среди кіяра и что большая часть епископовъ, чувствуя потребности времени и желая отвѣтить на нихъ, открыла доступъ розминянству въ семинаріи, какъ единственной доктринѣ, которая способна совершенно уничтожить всѣе заблужденіе, и которую теперь эта святая философія распространяетъ уже множествомъ каѳедръ. Il principio filosofico di Rosmini e sua armonia colla dottrina cattolica Verona 1859 p. 63 примѣчаніе.
какъ Туринъ и еще при жизни Розмини перебрасывается своих дѣятельность въ Англію 1).

Для характеристики того, какъ къ Розмини относилась читающая публика, важно отметить разницу въ распространеніи книгъ, напечатанныхъ при жизни Розмини, и книгъ, вышедшихъ въ свѣтъ послѣ его смерти. Книги, вышедшия при жизни Розмини, имѣли громадный успѣхъ и всѣ выдержали по нѣсколько изданій. Трехтомный и громоздкій Новый Опытъ переиздавался пять разъ. Изъ посмертныхъ же сочиненій Розмини ни одно не дожило до второго изданія. Болѣе того, и первое изданіе ихъ даже и теперь еще въ значительной части лежитъ у издателей «на складѣ». Въ широкихъ кругахъ интересъ къ Розмини замѣтно падаетъ съ 50-хъ годовъ, и въ наши дни имъ интересуются (правда интенсивно) лишь довольно многочисленные кружки правовѣрныхъ розминіанцевъ.

II.

Второй моментъ—основаніе ордена—намъ интересенъ какъ матеріалъ для сужденій о личности Розмини. Кроме огромнаго интеллекта въ немъ живетъ еще, сильная воля, жажда жить и непосредственного жизненнаго дѣла. И если эта жажда въ соединеніи съ его религіозными убѣжденіями привела его къ священству, то ставъ священникомъ онъ проявляетъ свою волю къ дѣйствію въ специфическихъ формахъ дѣятельности ревностнаго католическаго священника. Уже съ 20-хъ годовъ онъ замышляетъ на особыхъ началахъ сплотить духовенство и миръ для совмѣстной религіозной жизни повышенаго характера. Ибо при всей ортодоксальности своего настроенія онъ съ большою искренностью чувствуетъ критическое положеніе католица. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно важенъ его трактатъ Delle cinque piaghe della Sancta Chiesa (о пяти язвахъ святой церкви), посвященный католическому клиру, написанный въ 1832—33 гг., опубликованный въ 1846 г. и попавший въ Index въ 1847 г. Здѣсь суровая рѣзкость сужденій облечена въ необычайно мягкия и деликатныя формы. Въ попыткахъ реформы, воз-

нивающих за послѣдняго сто лѣтъ внутри католической церкви, критическая и обличающая мысьль Розмини должна занять одно изъ самыхъ важныхъ мѣстъ.

Выросшая изъ потребности церковнаго возрожденія мысьль о созданіи нового ордена принимается осозательныя формы къ 30 мѣ
годамть. Послѣ долгихъ молитвъ и благочестивыхъ размышленій Розмини пишеть въ уединеніи домодоссольскаго Кальварія уставъ нового религіознаго сообщества, которое получаетъ название Инсти-
tuto della Caritã (Института Любви), и послѣ неудачныхъ попы-
tокъ, получивъ одобрение папы Григорія XVI, (пивавшаго огром-
ное уваженіе къ Розмини) въ 1831 году, начинаетъ свою скром-
ную жизнь. Здѣсь не мѣсто входить въ сужденіе объ этомъ 
любопытномъ предприятіи 1). Мы можемъ только констатировать, что въ немъ совершенно отсутствуетъ религіозная энергія св. 
Франциска или св. Доминика, и оно даже отдаленно не напоминаетъ 
грандиозныхъ старыхъ католическихъ орденовъ. Всѣ великіе осно-
ватели новыхъ формъ монашеской жизни начали создавать ихъ въ 
дѣйствительности и потомъ уже писали уставъ, при чемъ обыкновенно уставъ выросталъ изъ потребностей слишкомъ раз-
росшейся обители. Розмини сначала одинъ пишеть огромный 
проектъ ордена, разросшійся до 600 страницъ, и уже потомъ 
начинаютъ складываться небольшія братства розминіанцевъ, при-
чемъ религіозной душою первоначальной фазы ордена является 
страстный и дѣятельный Легенбрук, а не созерцательный Роз-
мини. Стать розминіанскихъ братствъ раскидывается по городамъ 
Сьерной Италии, Джентили переносить ее въ Англію. Священ-
ники и міряне, входящіе въ Институтъ, предаются такъ назы-
ваемымъ „религіознымъ упражненіямъ“ и стараются сообразовать 
свою жизнь съ двумя принципами, легкими въ основу новаго 
ордена: съ принципомъ наивности и принципомъ любви. Первы
принципъ состоитъ въ томъ, чтобы ничего не дѣлать самовольно, 
отъ себя, и отдѣляться въ руки Провидѣнія, ожидая пока Оно 
позоветъ внутреннимъ зовомъ на какое-нибудь дѣло. Этому 
принципу подчиненъ и принципъ любви, ибо и дѣла любви, ко-
торымъ посвящали себя входящіе въ орденъ, должны быть орга-
ническими, вызванными самою жизнью и представившимся слу-

1) Исторія розминіанскаго ордена подробно рассказывается у Паоли, еще 
подробнѣ у Пагани.
чаем, а не навязанными извѣть, волею хотящих сдѣлать благодержаніе. Эти благочестивые и скромные принципы сплотили въ розминіанскихъ общинахъ не одинъ десятокъ религіозныхъ людей и весьма многимъ (какъ напр., бывшему римскому адвокату Дженнэли) осмыслили жизнь, давши руководящую нить. (Еще въ наши дни розминианцы имѣютъ съ десятка «домовъ», занятыхъ главнымъ образомъ воспитаніемъ юношества). Силой вѣщей и благодарной взянію личности Розмини, какъ бы само собой получилось такъ, что новый орденъ проникся и философскими взглядами Розмини, и общины Института Любви стали очагами розминианства. Школа Розмини незамѣтно переплелась съ орденомъ Розмини и много сочиненій апологетическихъ и экзегетическихъ о Розмини написаны членами Института Любви. Обширная же биографическая литература создана почти исключительно ими. (Ими же съ большой тщательностью хранится огромный Архивъ Розмини съ его дневниками, неизданными сочиненіями, рукописями и всѣми письмами къ нему).

Реформаторская дѣятельность Розмини, скромная по виду и формамъ, произвела тѣмъ не менѣе очень глубокое дѣйствие. Два враждующихъ между собою теченія современной католической мысли—неотомизмъ и модернизмъ—обрели самья опредѣленныя связи съ Розмини 1). Неотомизмъ сложился, какъ офіциальная доктрина католической церкви, въ борьбѣ съ розминианствомъ, и это заставило забыть, что первымъ неотомистомъ въ XIX вѣкѣ былъ никто иной, какъ Розмини. Розмини съ юности изучалъ Thema Аквинскаго и всегда съ большимъ увлеченіемъ. Принявши священство, онъ по просьбѣ нѣсколькихъ роверетскихъ клириковъ въ регулярныхъ собраніяхъ комментируетъ имъ Summa Thymi, въ 1819 году онъ принимается за переводъ «Суммы» (отрывки перевода хранятся въ архивѣ); въ Novem Опыта онъ часто ссылается на сочиненія Thymi Аквинскаго, какъ на находящіяся въ полномъ согласіи съ его основными принципами, въ Il Rinnovamento дѣлаетъ подробное сравненіе между своей философіей и философіей Ангела школы и подчеркиваетъ ихъ единство. Кардиналъ Нембрини послѣ прочтенія Новаго Опыта сталъ называть Розмини возстановителемъ мудрости школы, проникшему до глубины въ духѣ Thymi Аквин-
Библиотека Руниверс

АНТОНІО РОЗМИНИ.

скало, и лучшим истолкователем философии послѣдняго ¹). Когдат началась усилена полемика іезуитовъ противъ Розмини, розминіанцы стали выпускать многотомные сочинения съ детальной и фьйштими параллелями между Розмини и Омою Аквинскимъ. Если неотомисты враждаютъ съ Розмини и страстно доказывают, что онъ ничего общаго не имѣеть съ Ангеломъ школъ, то причина этого приближительно та же, что и причина раздоровъ между «правой» и «лѣвой» въ школѣ Гегеля. Неотомисты хотятъ возродить въ наши дни окаменѣвшую и мертвую букву философии XIII вѣка, вставивъ ее въ раму натянутыхъ и отвлеченныхъ комментариевъ. Розмини, чувствуя свою конгениальность съ Ангеломъ школъ, цѣнитъ въ средневѣковомъ мыслителѣ прежде всего его духъ и хотѣлъ бы продолжить его дѣло, раскрывъ основнія положенія, родственныя томизму, въ формахъ мышленія послѣ-кантианской философии. Розмини свободный философъ, послушный голосу одной лишь имманентной логики, и это, не смотря на его основныхъ согласія съ Ангеломъ школъ, дѣлаетъ его непріемлемымъ для официального неотомизма.

Не менѣе опредѣленны связи Розмини съ модернизмомъ (по крайней мѣрѣ на итальянской почвѣ). У Розмини общее съ модернизмомъ—любовь къ свободѣ. Онъ по-модернистски убежденъ, что истина не можетъ противорѣчить истинѣ, и что противорѣчія между наукой и религіей, между свободнымъ философскимъ изслѣдованіемъ и откровеннымъ учениемъ, совершенно мнимы и возникаютъ какъ призракъ или изъ неправильнаго пониманія природы науки и философіи или изъ неправильнаго отношенія къ религіи. Онъ постоянно говоритъ о гармоніи между разумомъ и вѣрой и столь же смѣло пользуется своими громадными интеллектомъ, не останавливаясь ни передъ какими діалектическими трудностями, сколь непоколебимо вѣритъ сердцемъ. Кроме того онъ жаждетъ церковной реформы изнутри и его трактатъ О пяти языкахъ святой церкви можно назвать первой модернистской книгой. Онъ отказывается отъ тьѣ способическихъ идеаловъ средневѣковаго папства и назвать католическое перевоплотить свое отношение къ современнымъ формамъ соціальной жизни и принять во вниманіе относительную, но неоспоримую важность такихъ принциповъ, какъ національность и конституціонная госу-

¹) Pagani Vita v. Г.р. 351.
дарственность. Церковная и политическая сочинений Розмини были настольными книгами Антонио Фогаццаро, который становился душой модернизма, продолжает себя считать върным учеником Розмини.

IV.

О третьемъ моментѣ, т.-е. о внутренней жизни Розмини мы можемъ сказать также лишь всколзь. Розмини отмѣчаютъ повышенная духовная активность. Онъ жилъ напряженно внутреннею жизнью. Въ продолженіе всего своего сознательного бытія онъ чувствовалъ себя служителемъ Высшей Силы, которая возложила на него особое огромное дѣло. Отсюда непоколебимая увѣренность въ своей правотѣ, торжественная ясность сознанія и величавое спокойствіе въ отношеніи къ противникамъ. Его непонятное молчаніе на уничтожительную критику Джоберти, можетъ быть, лучше всего объясняется тѣмъ, что Розмини не могъ внутренне согласиться съ тономъ Джоберти, приставшаго къ нему съ ножомъ къ горлу и тащившаго его къ отвѣту какъ обвиненнаго смертнаго, аргументами, полными логическаго сарказма и непочтительной дialektики. Онъ какъ бы считалъ, что о высшихъ вопросахъ знанія такъ писать, какъ писалъ Джоберти,—съ блескомъ, съ веселостью, съ полемическімъ пешеходомъ, нельзя, и вотъ, не выйдя изъ своего торжественнаго настроенія, онъ свершилъ величайшую несправедливость не по отношенію къ Джоберти, а по отношенію къ самой истинѣ, ибо не смотря на индивидуальный блескъ и на роскошныя полемическія формы возраженія Джоберти проникнуты глубочайшей внутреннею серьезностью и объективнаго логическаго содержаніемъ. Впрочемъ эта внѣшняя неподвижность была связана у Розмини съ внутреннею сосредоточенностью и обращенностью на подвижную дialektику созерцаемыхъ имъ основныхъ принциповъ, такъ что его не-отвѣтъ Джоберти должно считать слишкомъ большою занятостью своими рядами мысли, безконечно длинными и сложными, а не сознательнымъ уклоненіемъ отъ отвѣта на объективно превозмогающія возраженія. Въ умственномъ облику Розмини преобладающая черта—дискурсивность. Его созерцаніе и творческая интуиція охватывали лишь аксіомы, лишь первыхъ самыя общія положенія. Дальше шелъ могуций потокъ дискурсивнаго развертывания мысли, потокъ, передъ которымъ
на второй план отступало его личное сознание, так что, по его собственному признанию, заключения, к которым приходил он, были для него «неожиданны и изумляющие». Своим друзьям он говорил: «об одной лишь вещи при разсуждениях мы должны заботиться: не впадать в логическую ошибку. Если принцип, из которого мы исходим, взят и аргументация правильна, то заключение непременно должно быть истиной... В принципе своём я уважаю безгранично, ибо он — истина, вся моя забота поэтому — о правильности разсуждения» 1).

Но подобно тому как принцип пассивности не помышлял Розмини стать одним из наиболее активных философских писателей,— и принцип дискурсивности, им исповедуемый, нисколько не помышляя ему сознавать ограниченность и условность этого принципа. Он считал логически очевидным, что всякое разсуждение может вестись лишь на основе интуиции, и без нее неосуществимо. Слова Клиmenta Александрийского ρίας σοφία τῆς φιλοσοφίας—стоят эпиграфом одного из его сочинений, и он с убеждением говорит: «то, что содержит ся в книгах, в которых можно найти лишь знания, не есть все в человеке, не есть даже лучшая часть человека.» 2) Поэтому, как ни силен был в Розмини интеллект его душа непрерывно склонялась перед чем-то высшим, чем интеллект, и алтарь, у которого служил он, является символом его всецелою жизненной преданности той самой Истины, которую он исповедовал и излагал как философ 3). Он не был и не домогался стать профессором, какими были его современники—Фихте, Шеллинг и Гегель, он не был и свободным искателем, какими были другие его современники, Шеллинг и Джоберти. В противоположность последнему (такому же священнику как и он), но проникнутому скорее самосознанием пророка, чем самосознанием священника.) Розмини в алтаре ощущал высшую точку и своей философской мысли, и своей духовной жизни. Отсюда необычайная цельность, поражавшая всех, кто входил с ним в соприкосновение. 4)

1) Paolo Memorie p. 20.
2) Introduzione alla filosofia p. 67.
4) „Какая огромная, какая божественная гармония чувствовалась в нем!“ воскликает Бонги. Perché etc. p. IX.
Отсюда же высшій свѣтъ, который почилъ на аристократически тонкихъ линіяхъ его сосредоточеннаго лица: онъ былъ не только первокласснымъ мыслителемъ, какихъ не мало знаетъ история, онъ былъ мудрецомъ, осуществившимъ мудрость, жившимъ и умершемъ въ ней. Если даже строгая критика найдетъ важные дефекты въ его аргументации и замѣтны нарушения принципа «дискурсивности»—ста сторона его духовнаго облика ничего отъ такой критики не потерпитъ. Ошибки Розмини-мыслителя не могутъ уменьшить достоинства Розмини-мудреца. Его жизнь была необыкновенно послѣдовательнымъ и строгимъ проведениемъ принциповъ, которые онъ признавалъ за истину. Фрагаццард называетъ его «великимъ аскетомъ». Если даже эти слова нужно понимать въ ограничительномъ смыслѣ, ибо хотя Розмини вѣлъ аскетически-чистую жизнь, но не принимая на себя «подвига,» который обыкновенно связывается съ понятіемъ аскета,—все же жизнь Розмини полна строгости, сосредоточенности и глубины. Ежедневно не менѣе трехъ часовъ онъ по- свящалъ молитвѣ и съ легкостью прерывалъ свои литературныя занятія, «чтобы итти исповѣдывать бѣдняка.» Съ постоянствомъ, которое должно изумлять историка, всѣ поклонники Розмини говорятъ не только о добродѣтеляхъ этого страстнаго и могучаго діалектика, но и о святости его. Santo, Santissimo—вотъ опредѣленія, которыми пестрять статьи и книги о немъ. Графъ Теренціо Маміани, писатель рѣдкой трезвости стиля и мыслитель отнюдь не склонный къ мистицизму, свою рѣчь объ умершемъ Розмини начинаетъ съ виопіи: Ему явился Розмини въ просвѣтленномъ видѣ и бесѣдовалъ съ нимъ съ такой неизреченной и сверхчеловѣческой мудростью, что Маміани, вернувшись въ обычный условия своей жизни (alle condizioni ordinarie del mio vivere) не могъ воспроизвести изъ нея ничего кромѣ обрывковъ. 1) А Маміани видѣлъ Розмини всего два раза въ жизни и не только не былъ его послѣдователемъ, но былъ литературнымъ его противникомъ, причемъ отвѣтъ Розмини на возраженія Маміани былъ суворъ и рѣзокъ по формѣ.

Указанные три черты характеризуют жизнь Розмини не только до 1848 г. Но в 1848 г. спокойное течение жизни Розмини вдруг обрывается. Политическое брожение, охватившее полуостров, врывается бурей и в религиозно-философское уединение стрезского отшельника. Пьемонтское правительство, руководимое Джоберти в трудный момент начавшейся борьбы с Австрієй, обращается к Розмини с просьбой взять на себя миссию привлечь к союзу против Австріи Пія IX, который перед тем только что выказывал за мир против войны. Розмини с полной готовностью прііхал в Туриці и в заскданіи министров твердо и уб'жженно выказал свою точку зр'пия. Эта точка зр'пия была плодом двадцатилетних размышленияй и основы ея за н'сколько м'сяцев перед этим были изложены Розмини в сочинении Costituzione secondo la giustiziaz Sociale (Milano 1848). Изъ двухъ возможныхъ путей объединенія Италіи, которую еще Меттернихъ считалъ «выраженіемъ географическимъ»: 1) федерации италийскихъ государствъ съ однообразной политической конституціей подъ моральной эгидой папы и 2) слияніе всѣхъ мелкихъ государствъ въ единую Италію съ савойскимъ домомъ во главѣ,—Розмини р'шительно настаивалъ на первомъ пути. Ибо Италія, какъ единое государство, по его совершенно в'реному предчуввствію, должна была неизбежно поглотить церковную область, съ нею фактическую и св'тскую власть папы. Всем'ро-историческому принципу папства н'ть органическаго м'ста въ маленького секуларизованномъ итальянскомъ государствъ. Наоборотъ, федерация могла бы не только сохранить въ ц'зости папскую область, но и окружить новымъ ореоломъ римскаго понтифекса, давши ему первое моральное м'сто въ концертѣ италийскихъ государствъ, и т'мъ утвердить новое политическое бытіе итальянскаго народа на невозможномъ основаній Церкви, которая, въ свою очередь, при такомъ порядкѣ получила бы въ должныхъ пред'лахъ столь необходимую ей свободу. Сов'ть министровъ отнесся съ полнымъ вниманіемъ къ декларациямъ Розмини, но въ то время, какъ шли эти переговоры, Карль Альбертъ потерялъ сраженіе; обстоятельства р'зко изм'нились. Вм'сто оффиціальныхъ в'рительныхъ грамотъ Розмини получилъ лишь «инструкціи», написан-
ныя рукою Джоберти, а за собственноручным письмом сардинского короля ему пришлось ехать в лагерь разбитых пьемонтско-ламбардских войск. Его миссия приняла неопределенный характер, хотя все же идея федерации стояла еще на первом плане. В Риме Розмини был принят хорошо. Пий IX, выслушав его предложения, отнесся к ним благосклонно и сказал, что хочет отныне держать Розмини при себе, славя его своим узником в кардинальском достоинстве. Пока Розмини ожидал полномочий из Пьемонта, который уже стал отказываться от федерации, требуя от папы лишь войск, и колебался, принимать ли кардинальскую мантию, при чем разрежение этого вопроса поручил членам Института Любви, обстоятельства снова резко переменились. В Риме зазволнилось население и перед папой, властителем Рима, встал призрак грозной и близкой революции. Считая свою жизнь в опасности, Пий IX резко бежать и вместе с приближенными двинулся в Гаэту. В эту трудную минуту Розмини не хотел оставить папы и вместе с ним послевдовали в Гаэту. Его миссия сама собой кончилась. События пошли тем фатальным вторым путем, который Розмини считал гибельным для католицизма. Мужественное выступление как будто посредником между нарождающимися итальянским государством и папским престолом не прошло для Розмини даром. Его многочисленные враги снова подняли голову. Если первый натиск их был остановлен формальным приказанием Григория XVI объем сторонам прекратить всякую полемику, то теперь они почувствовали руки развязанными. Очень быстро они достигли помышления в Index двух последних книг Розмини: Конституции и О пяти языках святой Церкви. Кроме того возобновилась жестокая атака всех сочинений Розмини, атака, которая должна была впоследствии привести к официальному их осуждению. 1) Но не довольствуясь обычными литературными способами борьбы и тайными интригами, иезуиты, составлявшие главное ядро врагов Розмини, прибегли и к экстраординарным

мебрый. Въ 1852 г. они сделали попытку отправить Розмини 1) Розмини стойко переносил начавшуюся травлю, которую не остановила и его смерть, и осуждение своих книг встрѣтил съ полной покорностью. Вмѣстѣ съ Августином онъ считал высшим препятствіем къ мудрости философскую гордость и теперь вспомнил и къ себѣ примѣнил совѣтъ, данный имъ Ламенемъ въ 1837 г.—смириться. Но несмотря на преслѣдования, несмотря на глубокія огорчения и разочарования, есть нѣчто въ послѣдних годах жизни Розмини, что можно назвать высокимъ счастьемъ. Эти годы онъ проводилъ въ Стрезѣ, въ мѣстахъ, съ любовью описанныхъ Фогаццаро въ Leila, вблизи учрежденного имъ братства. Со всѣхъ сторонъ, какъ на паломничество стекаются „братья любви“, молодые и стариye литераторы и вообще жаждущие и страждущие. Въ числѣ ищущихъ бесѣды съ Розмини мы встрѣчаемъ такія имена, какъ Ньнмантъ, Вайнманъ, Лякордеръ. Но съ наибольшей интенсивностью и радостью видится Розмини съ „патриархомъ“ новой итальянской литературы,—съ Манцони, который живетъ по сосѣдству со Стрезой и ведетъ съ нимъ философскія бесѣды высокаго метафизическаго полета, полныхъ діалектическаго блеска и воодушевленія. По какой то счастливой случайности юный Руджеро Бончи, съ восторгомъ присутствовавший при этихъ бесѣдахъ, талантливо записывает ихъ и такимъ образомъ сохраняет живую картину плодотворнаго умственнаго и душевнаго обсужденія между двумя гениальными людьми на исходѣ ихъ жизни. 2)

Розмини умѣлъ ровно, съ полной душевной уравновѣщенностью встрѣчать радость и горе, и почести, и преслѣдованія, и любовь и вражду. Испытанія послѣднихъ лѣтъ только высвѣтли его образъ, только отстаивают его убѣжденія, такъ что смерть, пришедшая за нимъ 1-го іюля 1855 года, находится его внутренне отрѣшившимся отъ всего земного и мудро готовымъ къ великому отшествію...

VI.

Чтобы докончить характеристику Розмини мы въ краткихъ чертахъ обрисуемъ еще его основной философскій замыселъ, изъ котораго станетъ яснымъ, какія задачи ставилъ самъ себѣ Роз—

1) Ферри считаетъ отравленіе „формально заказанным“ о. с. в. I. р. 34.
2) Le Stresiane напечатаны впервые въ приложеніи къ цит. собран. v. II р. II р. 1—192.
мини и съ какими философскими настроениями приступалъ къ построению своей идеологической системы.

Предисловие къ Новому Опыту онъ начинаетъ скромными словами: «Настоящее сокиненіе не принадлежитъ къ философіи, завоевывающей новья истини, а скорѣе къ тому роду изслѣдованія, которое стремится къ достиженію ясности и къ разработкѣ истинъ, уже всеобще извѣстныхъ» 1). У человѣка двѣ главныхъ потребности: потребность быстры и потребность глубины. Удовлетворяя первой потребности, человѣкъ интеллектуально поѣдаеть вселенную, но множественность вещей, чаруя сначала и завлекая, въ концѣ концовъ давить и утомлять. 2) Чтобы удовлетворять, множество требуетъ единства, и изобиліе—порядка. Изобиліе и разнообразіе предметовъ познанія должны подчиниться единному и единящему принципу, который бы внесъ въ ихъ множественность и запутанность—строй и справедливъ отношенія. 3) Основное стремленіе Розмини упорядочить все бестѣрное разнообразіе накопившихся философскіхъ познаній, впередъ выдвинуть несправедливо забытое и утѣсненное,—наоборотъ перевести на второи планъ то, что безъ всякаго права заняло первое и лучшее мѣсто. По завѣту Св. Иустіна все истинное онъ считаетъ принадлежащимъ сущей истинѣ и по завѣту Августіна вскую частичную правду, все равно къѣмъ высказанную, хочешь высвободить изъ невѣрнаго владѣнія и привить къ единому корню универсальной Истины 4). Паоосъ Розмини — внести справедливость въ интеллектуальный миръ человѣчества и, подчинивъ множество единству,—достигнуть высшей ступени познанія—цѣлостности (totalita). Отсюда его враждебность ко всякимъ исключительнымъ точкамъ зрѣнія и прежде всего къ тѣмъ, которыя царили столь деспотически въ его время и особенно въ его странѣ. «Новое время, говорить онъ съ несмываемой и рѣдкой для него ироніей, хочешь философію возродить, но это только потому, что тщеславие и самолюбивъ стремленія страшно возросли во второй половинѣ XVIII вѣка, который торжественно оторвался и отказался отъ наслѣдства предковъ. Софисты, которые предшествовали фран-

1) Nuovo Saggio sull’origine delle idee. Napoli 1842, prefazione p. VII.
2) Ibid. p. XII.
3) Ibid. p. XIII.
4) p. XVI.
цукской революци и ее сопровождали, в своих сочинениях взяли дерзкий и высокомбированный тон, как будто желаю показать и утверждать всебк, что до них люди были лишены разума и плнены безчисленными предрассудками. Огосуд невротическое пренебрежение к всебм писателям древним и в особенности к тым, которые исповедовали традиционное учение христианства... Можно сказать с абсолютной убедительностью: люди, жившие в вак, предшествовавшие XVII столетию, конечно, имели глаза, уши, язык, ноги, руки и голову—совершенно также же как и мы. Мысль, к счастью, не есть новейшее изобретение. И среди всяких механизмов, в таком количестве изобретенных Новым Временем, пока еще не имется прибора, который бы мысль делал более творческой и быстрой, более убедренной и исподвиденной обманом человеческих существ и иллюзиях превратной воли 1). Необходимо «восстановление истинной философии, которая так долго преграждала в новоя времени» 2), т.-е. необходимо философское возвращение к универсальной и абсолютной Истины христианства. Отцы и Учители Церкви: св. Иустин, Климент Александрийский, св. Адриан Великий, св. Григорий Назидани и Августин, в своих учениях о божественном Логосе дали тот синтез христианской мысли с языческой мудростью, который должен послужить примером для синтеза, настоятельно требуемого нашей эпохой. 3) Розмини отнюдь не хочет простого возвращения к философии отцов церкви. Он хочет творческого возрождения метода и духа святоотеческого философствования. «Необходимо преобразовать суждения наших предков и отнюдь не обращаться к ним в другом, без всяких достаточных оснований; нужно восстановить их значение, выставляя на вид их прекрасная и тонкая изыскания, их благодарная мудрость, их обоснованные разсуждения, и тем показывая, что вопросы и затруднения в науче о человеческом, которые считаются новыми и вселено принадлежащими новому времени, были прекрасно извстными и старыми мыслителям; этого не знают потому, что не знают этих мыслителей, потому что изучение их оставлено, и таким образом порвана нить традиции—благодаря не-

1) Примечание р. VIII.
2) р. X.
3) р. р. XV—XVII.
удержимой любви къ самостоятельности и стремлению все создавать самимъ» 1).

Возстановление порованной нити и возвращение къ корнямъ святоотеческаго синтеза должно быть дѣломъ абсолютной свободы 2). На этомъ Розмини настаиваетъ и въ этомъ особенно значительная черта его замысла. Онъ не хочетъ уподобляться Декарту и оторваться отъ культурной традиции новой философии. Возвращение къ святоотеческому синтезу можетъ быть реализовано черезъ творческий синтезъ вѣ-христіанской новой философіи съ содержаніемъ христіанскаго ученія. Онъ хотѣлъ бы, чтобъ современная христіанская мысль сдѣлала съ новой философіей то, что съ философіей языческой сдѣлала мысль святоотеческая. Гѣхъ, кто стоитъ вѣ-христіанства, онъ читательно проситъ обращать вниманіе исключительно на логическія основанія его построеній и судить о достоинствахъ ихъ всѣчно по существу. Онъ говоритъ: «наши противники безпокойны и догадливые насъ (какъ и подобаетъ сынамъ вѣка сего); они насть вовлекаютъ въ труднѣйшіе вопросы о природѣ Бога и человѣка, но этимъ самымъ дается намъ случай осознать и приобѣрѣть безмѣрное сокровище истиннаго и неощутимаго ученія.» 3)

Резюмируя кратко: замыселъ Розмини состоитъ въ свободномъ и философскомъ владѣніи всѣхъ богатствомъ частныхъ истинъ, накопившихся въ новое время и приведеніи ихъ въ подчинение единой, вселенской, универсальной Истинѣ христіанства. Онъ чувствуетъ всю огромную серьезность этого замысла и говоритъ замчательныхъ словъ, которыя окончательно дорисовываютъ его философскія заданія: «Правда, содержаніе «Новаго Опыта» (какъ и всѣхъ его произведеній) отвлечено и по виду чрезвычайно далеко отъ наиболѣе близкихъ и необходимыхъ вопросовъ практической жизни,—но когда зло стало глубокимъ—нужно и глубоко искать его корней. Развращенность и распущенность перестали быть слѣдствіемъ плачевной вялости и неустойчивости моральныхъ силъ человѣка. Онъ проникъ въ самую глубь и, такъ сказать, обойдя всѣ области человѣческой души, подобрался къ самому разуму и превратились въ застывшую и холодную извращенность. Истинѣ объявлена война, и

1) р. VIII Приключеніе.
2) р. XVIII.
3) р. XIX.
послѣ того какъ были атакованы ея частныя положенія, образующія, такъ сказать, первую цѣль, производится атака на нее самое. То, чего нельзя разрупить,—ввергается въ неизвѣстность, отрицается, осмѣивается... Хулѣ подвергается самая сущность истины—l’essenza stessa della Veritã. Въ наши времена поэтому необходимо перестать ограничиваться поверхностью и разными палліативами прикрывать отъ насъ самихъ всю огромность нашихъ ранъ. Необходимо, чтобы всѣ вѣрные истинѣ, всѣ, кто знаетъ и можетъ, быстро и согласно принялись за воссозданіе самой науки ricostruzione della scienza stessa, для того чтобы затѣмъ воссоздать нравы и наконецъ спасти общество отъ разложения и распала...

Всѣдѣ за этимъ Розмины говорить: «чтобы воссоздать науку, необходимо начать съ истины наиболѣе элементарныхъ, и основныхъ, отъ которыхъ въ зависимости находятся всѣ остальные истинѣ, а также всѣ блага, эти порожденія Истины» 2). Этимъ для Розмины намѣчается путь для осуществленія его замысла. Для того, чтобы въ терминахъ современности раскрыть всѣ богатства христіанскаго ученія, Розмини считаетъ нужнымъ сначала выяснить основы, сдѣлать безспорными, такъ сказать, элементарны и уже потомъ переходить къ сложнымъ содержаніямъ христіанской мысли. И нужно сказать, что всѣ силы своего философскаго генія, всѣ усилия своей громадной писательской дѣятельности, Розмини вкладываетъ въ осуществленіе первой части задачи, въ заложеніе основъ, въ разъясненіе элементарныхъ, въ трудное создание начала. При бѣгломъ чтеніи произведенія Розмини поражаетъ отвлеченностью и сухостью мысли. Но стоитъ вчитаться глубже и цѣлнѣе охватить единою мыслью всѣ безчисленныя и кропотливья его разсужденія, чтобы первое впечатлѣніе разсѣялось и передъ нами предсталъ вѣрный рабъ Господень, который съ раннего утра вышелъ въ поле Господина своего съ рѣдкимъ трудолюбиемъ, не чувствуя усталости, весь день своей жизни былъ занятъ тяжелыми и черными трудомъ методическаго вспахивания сухой земли. Но этотъ трудъ онъ совершалъ благочестиво, съ замѣтительною добросовѣстностью, ни на одну минуту не забывая предварительности своей работы и бу-

1) р. XI.
2) р. XI.

Вопросы философіи, кн. 119.
Введение въ идеологию Розмини.

I.

Для того, чтобы проникнуть въ средоточие системы Розмини, лучше всего пойти по его собственнымъ слѣдамъ. Историкокритическому разсмотрѣнию наиболѣе типическихъ постановокъ основной проблемы идеологии Розмини посвящаеть первый томъ Новая Опьтъ. И это пространное изслѣдованіе лучше всего орентируется въ обширныхъ горизонтахъ розминианской мысли, (которая не безъ основанія представляется иногда какимъ-то анаксимандріевскимъ ἀπειριστικѣ) и служить какъ бы естественнымъ введеніемъ во всѣ идеологическія настроения Розмини.

Первый разъ въ исторіи новой философіи мыслитель, призванный созидать и творить, прежде чѣмъ закладывать основы своего собственного міросозерцанія, подкрѣпляетъ столь тщательному анализу попытки рѣшеній, бывшія до него. Вѣдь это отнюдь не безразличное изслѣдованіе историка, лишь по времени предшествовавшему самостоятельному разрѣщенію философіи тѣхъ же вопросовъ. Первый томъ Новая Опьтъ можно достойнымъ образомъ сравнить лишь съ первой книгой Метафизики Аристотеля. Критическій анализъ воззрѣній, господствующихъ въ новой и античной философіи, и выраженіе ихъ недостаточности Розмини нужно только для того, чтобы универсальныя сформулировать основную проблему и во всей широтѣ поставить кардинальный вопросъ. Первый томъ Новая Опьтъ есть органическая часть всего произведения, тѣ единяя ворота (въ про-

1) р. ХХIII.
ти вопрощение "сторонности" философіи Шопенгауэра), ми
новавь которыя вовсе нельзя проникнуть въ средоточье мысли Розмини.
Если Розмини очень рѣдко удается подняться на высоту пер
воклассного писателя, и только на немногихъ страничкъ перо
его блещетъ энергией и силой таинственно претворенаго слова,
то нельзя не отметить неоинкѣнной архитектуристики, съ кото
рой онъ умѣеть распределить сложины и огромныя массы раз
бираемыхъ философскихъ воззрѣній. Первый томъ Новаго Опыта въ
этому смыслѣ нужно признать почти образцовымъ.
Въ основу своего критическаго анализа Розмини кладетъ два
принципа: При философскомъ объясненіи какихъ нибудь актовъ
нельзя допускать менѣе того, что требуется для ихъ объясненія.
Но нельзя допускать также и больше того, что требуется для
ихъ объясненія. 1) Въ первомъ случаѣ объясненіе получится
недостаточное. Во второмъ въ объясненіе вносится ненужный
и потому произвольный, лишь затемняющій сущность дѣла изли
шествъ. Эти простые принципы какъ бы сами собой проводятъ
раздѣлительную черту и вносятъ стройность, и простоту въ клас
сификацію критикаемыхъ системъ. Требуется объяснить фактъ
человѣческаго познанія. Различный системы воззрѣній естественно
дѣлятся на двѣ группы: одинъ грѣшаютъ недостаточностью объ
ясненія, другія излишкомъ. Къ первымъ относятся сенсуализмъ
и номинализмъ, т. е. системы воззрѣній Локка, Кондилака,
Рида, Смита, Дюгальдъ Стюарта; ко вторымъ рационалізмъ и
реализмъ (въ средневѣковомъ смыслѣ), т. е. система воззрѣній
Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта.
Предварительно вопросъ можетъ быть сформулированъ такъ:
познаніе состоитъ изъ сужденій. Всякое сужденіе соединяетъ
подлежащее со сказуемымъ. Сказуемое есть классъ, т. е. понятіе
или идея общей. Откуда берется общность. Процессъ отвлеченія
ничего не объясняетъ, но отвлеченіе не создаетъ общей идѣй,
а всего лишь находить ее. Отвлеченіе отдѣляетъ частное отъ
общаго; чтобь отдѣленіе это было возможно, необходимо, чтобь

1) Nuovo Soggio v. I р. 3. Я буду цитировать Новый Опытъ въ первой
редакціи, по изданию. Napoli 1842. Послѣдующія издания, напр., послѣднее
издание при жизни Розмини: quinta edizione interamente riusata quanto allo
stile (1853) отражаетъ слѣды позднейшѳй болѣе развитой системы.
общее уже было. 1) Другими словами: общность возникнуть может лишь из суждений. Но всякое суждение возможно лишь при наличии общего. Намечается основная трудность. Всякая общность создается суждением, и в то же время суждение возможно лишь при общности уже наличной. Как же возможно первое суждение. Очевидно, необходимо допустить, что в человеческом разуме существуют первичные, и невыводимые ит его феноменальной дейтельности элементы общего, благодаря которым и объясняется логическое правомочно начало функционирования суждений. И очевидно, что философьи, погрешающие недостаточностью объяснения, не сознают во всей глубине основную трудность и не допускают этих первичных элементов общего в разум предсуществующих; философы как, погрешающие излишком, глубоко осознавая проблему, вместо необходимого минимума допускают неопределенно и произвольно много. 2)

Изъ тонкаго и проницательнаго историческаго анализа, который ведется на основѣ этой постановки вопроса, мы можемъ отметить лишь общие результаты. Розмини начинаетъ разборъ съ системъ, грешащихъ недостаточностью объяснения и въ нихъ первое мѣсто занимаетъ Локка. 3) Подойдя къ плотную къ намѣченной выше трудности, Локкъ не замѣчаетъ ея. Идею субстанци онъ самъ не считаетъ возможнымъ вывести изъ ощущеній или рефлексіи. Действительно, идея субстанции радиально и абсолютно нечувственна, кроме того, она объективна. Изъ этого Локкъ дѣлаетъ странное заключеніе: разъ нельзя ее вывести, значить она не существуетъ, т. е. не существуетъ то, что, по признанію самого Локка, у всѣхъ имѣется. Обсуждать невыводимость какой-нибудь идеи—это значитъ имѣть эту идею, и совершенно непонятно, какъ можно декретировать небытное того, что въ процессѣ разсужденія все время было. Розмини называетъ это метафизической тайной Локка. 4) Если Локкъ былъ послѣдовательнѣ и прямѣ—онъ, увидѣлъ бы невыводимость идеи субстанціи, долженъ былъ бы усомниться въ своихъ

1) N. S. v. 1 p. 9.
2) I, 10.
3) Локкъ, также какъ Рида и Д. Стюарта Розмини знаетъ и цитируетъ во французскихъ переводахъ.
4) I, 12.
Антонио Розини.

принципахъ, а отнюдь не во имя принциповъ отвергать совершенственно очевидный и къ тому же самимъ ихъ признанный фактъ. Это даетъ Розини поводъ сдѣзать общее замѣчаніе. Эмпирики любятъ кричать о фактахъ, но на дѣлѣ когда факты против нихъ, они спокойно уничтожаютъ ихъ своими „принципами“.

Трудность, на которую натолкнусь Локкъ, имѣетъ типическое значеніе. Воспринимая какой-нибудь предметъ, камень, дерево, животное, мы воспринимаемъ ихъ не какъ простыя модификаціи нашей чувственности, а какъ нѣчто существующее въ насъ. Нашъ разумъ не можетъ воспринимать качество въ абстрактномъ видѣ и по правилу, внутренне ему присущему, ищетъ для этихъ качествъ поддержки (sostegno). Вопросъ заключается въ слѣдующемъ: какимъ образомъ въ нашемъ умѣ возникаетъ правило, въ силу котораго чувственными качествами мы ищемъ нечувственной опоры? Въ нашемъ восприятии это правило играетъ роль большей посылки. „Вотъ чувственная качества“, говорить первый моментъ восприятія; „чувственные качества не могутъ существовать сами по себѣ“, говорить правило, составляющее второй моментъ восприятія—ergo, говорить третій моментъ восприятія, „чувственныхъ качествъ должны восприниматься въ связи съ чьмъ то другимъ“. Это другое, есть идея существуетія, ибо качества воспринимаются существующими. Идея существованія есть такимъ образомъ то общее, на основаніи чего становится возможнымъ восприятіе, какъ сужденіе. Но идея существованія не можетъ быть получена изъ ощущеній. Ощущенія суть модификаціи субъекта и потому не имѣютъ въ себѣ бытія. Чтобы предметъ ощущенія былъ воспринятъ, какъ существующій, нужно чтобы разумъ отнесъ его къ чему-то совершенственно отличному отъ ощущеній. Чтобы преодолѣть эту трудность, Локкъ дѣлаетъ два допущенія. 1) Общія идеи получаются нами изъ единичныхъ восприятій путемъ отвлеченія, а потому ему приходится заключить, что 2) воспринимаемый міръ самъ въ себѣ имѣетъ нѣкоторые элементы общности, независимой отъ нашего восприятія. Первое изъ этихъ допущеній слабо потому, что въ немъ замаскировано допускается то, что

1) I, 12.
2) I, 14.
3) I, 15—16.
4) I, 16—17.
на самом деле является искомым. Отвлечение, говорит Розмин, не может само по себе дать общих идей. Вы хотите, чтобы я, размышляя о моих единичных восприятиях, дерева, камня и т. п. направил свое внимание на момент общности и отдался их от всего частного? Вы, значит, предполагаете, что идея дерева и т. д., имевшаяся в моем уме, есть идея сложная, состоящая из 1) моментов общих и 2) моментов частных. В самом деле, если это было не так, я не мог бы произвести отдаления, мнение не на чем было бы сосредоточить внимание. Этим самым вы становитесь в противоречие с самими собою, ибо вы уже тем самыми оставили свое утверждение, будто бы для единичных восприятий не нужно общих идей. 1) Последователи Локка считают за простейшее — ощущение, ибо в нем нет никаких общих идей. Но потому сами принуждены эти общие идеи, не содержащиеся в ощущениях, выводить из ощущений же. Чтобы не выводить общих идей ex nihilo, им приходится перейти ко второму допущению о наличии элементов общности в самих вещах. Но это допущение еще незацищеннее перед критикой тем первое, ибо общее не может иметь никакого существования вне разума. Оно есть составная часть наших идей, и отнюдь не внешних вещей, последних существуют лишь в отдельности «индивидуально». В самом слове «общее» заключается мысль объ объединении между несколькими предметами. Отношение же не может быть качеством какой-нибудь внешней вещи и существует лишь в разуме. 2) В восприятии поэтому необходимо присутствует момент синтез, состоящий в том, что ощущение относится разумом к идее существования и тем в него вводятся элементы общности. Получение же общей идее через отвлечение есть уже процесс аналитической. Локк совсем не подозревает о синтезе, предшествующем анализу. Синтез он полагает не в уме, а в вещах и тем, не говоря уже о недопустимости этой мысли, лишает всякой активности разум. Свою критику Локка Розмин заключает следующими словами Галуктины. 3) В человеческом познании

1) 1, 17.
2) 1, 18.
3) Взятами из Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant. Messina 1827. Письмо 7-е.
нужно различать две эпохи: первая состоит в синтезе, формирующим предметы опыта и производящим великую книгу материальной природы... Вторая эпоха начинается с чтения этой книги; в эту вторую эпоху дух пересматривает свое дело и здесь орудием его является анализ. Локк занимается лишь второй эпохой; он предполагает ужеготовой великую книгу природы и вводит в нее дух лишь для того, чтобы читать и понимать ее. Он исходит из того факта, что чувства дают нам полны идеи отдельных вещей, составляющих содержание опыта; он предполагает как бы что данное «внешность» (esteriorita) ощущений и их связь с предметом, и в результате выводит всевозможные их и из опыта. 1)

За Локком слѣдует Кондилъяк. Онъ принимаетъ во вниманіе два вопроса, поставленные Д’Аламберомъ. Первый вопрос: ощущенія суть лишь внутрення измѣненія въ нашемъ духѣ—какъ же возникаютъ у насъ представленія о тѣлахъ вѣчныхъ насть находящихся? Какимъ образомъ мы какъ бы выходимъ изъ себя? Второй вопросъ. Ощущенія разрознены и независимы другъ отъ друга; то, что мы слышимъ, напр., ничего общаго не имѣетъ съ тѣмъ, что мы видимъ. Какимъ же образомъ различны ощущенія образуютъ вѣчное и обединяются въ одно воспріятіе? 2) Д’Аламберъ поставилъ вопросы, но и не думалъ ихъ разрѣшать. Кондилъякъ сдѣлалъ попытку ихъ разрѣшить, и нужно признать малодачную. Самые вопросы Д’Аламберъ онъ понялъ лишь наполовину. Въ вопросахъ Д’Аламбера находятся три затруднительныхъ пункта: 1. Что существуетъ и чего, который предметъ. 2. Что предметъ этотъ существуетъ вѣчнѣе меня. 3. Что этотъ существующій вѣчнѣе меня предметъ, есть носитель чувственныхъ качествъ, мною воспринимаемыхъ. 3) Всѣ эти пункты суть сужденія, но сужденія возможны лишь при наличии общихъ идей, происхожденіе которыхъ и составляетъ основную проблему философіи. Кондилъякъ замѣтилъ, что Локкомъ совершенно ощущена роль сужденій въ воспріятіи и что сужденія необходимы для образования нашихъ представленій о материальномъ миѳѣ. Но Кондилъякъ не продолжилъ анализа и не увидѣлъ, что сужденія предполагаютъ общія идеи. Поэтому

1) I, 20.
2) I, 21—22.
3) I, 23.
его преобразование сенсуалистической системы Локка весьма не-совершенно и полно легко открываемых несообразностей. Для единства системы он отбрасывает refection и все выводит из одного ощущения. Основой этого выводения служит положение: «то самое чувство, которое воспринимает ощущение освя-зания, оно же и судить о нем». Другими словами, одной и той же способности приписывается двум совершенно различных функции 1. Ощущать предметы. 2. Судить об из них. 1) Если мы приписали глазу способность видеть и слышать—это было бы менее абсурдно и менее неожиданно. 2) И другим чувствам Кондильяк приписывает двойную функцию, но способность суждения в самом другим чувствам сообщает, по Кондильяку, освя-зание. Несомненно это сообщение очень таинственно, ибо ощущение должно сообщить другим чувствам то, чего само не им-ает. 3) Выведение всех душевных способностей из ощущения полно непрерывных скачков. Так, прежде всего выводится внимание из простой наличности в сознании нескольких ощущений различной силы и из обращенности сознания на ощущение наибольшей силы. Но, во-первых, зависимость «всё» обратная, и ощущение повышается в своей силе и живости, если на него обращается внимание. Внимание—сила активная, сама вносящая силу в наличия ощущения, а не насильно пристающая к наибольшему значению из их. Так, в третье мы можем произвольно сосредоточивать свое внимание то на общей гармонии четырех инструментов, то слушать за каждым инструментом в отдельности, совершенно независимо от силы звуковых ощущений. 4)

Не менее произвольно Кондильяк сводит к ощущению память. Он дает это самым словесным образом. «Наша способность ощущать, говорить он, разделяется на ощущения, которыми мы имели и на ощущения, которые мы имели. Мы их воспринимаем в одно и то же время; но воспринимаем различно: одно нам кажется прошлым, другое—настоящим». Итак, память есть прошлое ощущений. Но раз ощущение

1) I, 24.
2) I, 23. Розмини отмечает, что уже Августин отчетливо различил между способностью ощущать и судить. De Trinit. LIX с. V.
3) I, 24.
прошло, возражает Розмини, его уже больше ньть. 1) Ощу-
шение основным образом характеризуется тьмъ, что оно есть
результат физиологического раздражения. Какъ только прекра-
щается раздражение, кончается и ощущение. Память же всту-
пает въ свое право именно въ тотъ моментъ, когда прекра-
щается раздражение, т. е. память начинается тамъ, гдѣ ощуще-
ніе кончается. Значитъ, оно не ощущеніе, а нѣчто другое. Кон-
дильякъ очевидно введенъ въ заблужденіе обычнымъ выражені-
іемъ въ памяти сохраняются прошлые ощущенія. Но вѣдь
прошлыхъ ощущеній, сохраняямыя памятью, и просто ощущеніе
суть два совершенно различныхъ явленія. Тутъ слово одно, а
понятія разныя, и вся трудность объясненія памяти заключается
именно въ томъ, что въ ней сохраняются прошлыхъ ощущенія,
т. е. тѣ, которыхъ ньть. 2)
Установивъ сенсуалистическое происхожденіе вниманія и па-
мяти, Кондильякъ переходить къ сенсуализированію сужденія.
«Итакъ, говорятъ онъ, мы способны на два рода вниманія: одно
относится къ памяти, другое—къ настоящимъ ощущеніямъ. Но
разъ есть два рода вниманія, становится возможнымъ сравненіе.
Ибо направить вниманіе на два предмета и сравнивать ихъ—
одно и то же. Но сравнивать нельзя, не отмѣчая какихъ-нибудь
различій или сходствъ. Отмѣчать же сходства или различія—
значитъ судить». 3) Поистинѣ, для французскаго аббата не су-
ществуетъ трудостей. Онъ исчезаютъ передъ нимъ какъ бы по
манованію волшебной палочки. Произвольно отождествленіе па-
мяти съ вниманіемъ, но еще произвольнѣе смѣщеніе съ внима-
ніемъ акта сужденія. Послѣдній совершенно независимъ отъ
вниманія. Я имѣю въ умѣ идею 35 и 49. Я могу своимъ вни-
маніемъ сосредоточиваться то на одномъ изъ этихъ чиселъ, то на
другомъ. Но сколько бы я ни «внималъ» этимъ числамъ, взя-
тымъ въ отдѣльности, я изъ одного этого вниманія никакъ не
могу получить разницу между ними. Чтобы увидѣть, что 49
больше 35 на 14, я долженъ произвести совершенно особую
мысленную операцию, въ результата которой кромѣ двухъ чиселъ
получается третье. 4) Актъ сравненія между числами или между

1) I, 26.
2) I, 26—27.
3) I, 27.
4) I, 28—29.
предметами и нахождение между ними различий или сходств, есть нѣчто существенно новое по сравнению съ простымъ сосредоточиваниемъ вниманія, даже если, по Кондильяку, и память считать за роль «вниманія». 1)

Основная трудность, которую все время подчеркиваетъ Розмини, не находить у Кондильяка никакаго разрѣшенія. Онъ дѣлаетъ одновременно два утвержденія: 1. Сужденіе совершается черезъ сравненіе идей. 2. Идея образуется при помощи сужденія. Чему же принадлежитъ первенство, спрашиваетъ Розмини: идей или сужденій? Если каждая идея нуждается для своего образования въ сужденіи—повидимому, сужденіе должно предшествовать образованію идей. Но если сужденіе можетъ получиться лишь черезъ сравненіе идей, очевидно, образованіе идей должно предшествовать сужденіямъ. 2) Получается настоящей абсурдъ: причина одновременно признается причиной и слѣдствіемъ и слѣдствіе признается одновременно слѣдствіемъ и причиной. 3) Кондильякъ не замѣчаетъ трудности и съ наивностью говоритъ послѣ своего объясненія общихъ идей: «изъ этого видно, какъ легко объяснить образованіе общихъ идей». 4) То, что было легкимъ для Кондильяка, стало очень труднымъ для Розмини, потому что Розмини сумѣлъ, согласно завѣту Аристотеля, «впутаться въ узелъ», прежде чѣмъ начать распутывать глубочайшую апорію.

II.

Гораздо больше положительного находить Розмини у Рида. Если система Кондильяка есть не что иное какъ французская интерпретация Локка и длинный разборъ ея объясняется не столько ея значительностью, сколько обыкновенной популярностью въ Италіи, то философія Т. Рида имѣетъ гораздо болѣе глубокіе корни. Философию Локка продолжали въ Англіи два замѣчательныхъ философа: Беркля и Юмъ,—и продолжили такъ, что незамѣтно для себя обнаружили слабость и односторонность тѣхъ принциповъ, изъ которыхъ исходить Локкъ. Сенсуализмъ они превратили въ абсолютный идеализмъ и скептицизмъ и тѣмъ.

1) I, 29.
2) I, 31.
3) I, 32.
4) I, 37.
погибно основы всѣх наук и всего человѣческаго знанія. Они подвели человѣчество къ пропасти небытія (abisso del nulla), въ которую ввергли сначала материальный миръ, а затѣмъ и душевный; и это приведеніе къ абсурду заставило усомниться въ правильности тѣхъ основныхъ положеній, изъ которыхъ съ удивительной логичностью получились чудовищныя слѣдствія. Почувствовалась необходимость пересмотрѣть принципы, удвоить вниманіе при анализѣ основныхъ понятій, и эту необходимость поняла шотландская школа съ Т. Ридомъ во главѣ. Въ лицѣ Рида обнаружился протестъ высшей человѣческой природы противъ философіи, плохими вожатыми доведенной до пропасти. 1) Риду и его продолжателямъ приходилось бороться съ противниками, одаренными блестящими способностями къ анализу, и потому они должны были съ особенной тщательностью вырабатывать строгость своихъ разсужденій. 2) Апорія Розмани о происхожденіи общихъ идей была почувствована Ридомъ лишь отчасти, и Ридъ не ставилъ вопроса во всей широтѣ, но, съ другой стороны, и обойти его не могъ, ибо иначе онъ не нашелъ бы твердой почвы для борьбы съ идеализмомъ и скептицизмомъ. 3) Понятіе ощущенія для Рида имѣетъ тройной смыслъ. Ощущеніе можно испытывать, ощущеніе можно вспоминать, ощущеніе можно воображать. Въ первомъ случаѣ ощущеніе сопровождается убѣжденіемъ, что ощущаемое существуетъ. Во второмъ оно сопровождается убѣжденіемъ, что ощущаемое существовало. Въ третьемъ случаѣ оно не въ какомъ смыслѣ не связано съ мыслью о существованіи и есть то, что схоластикѣ называли apprehensio simplex. 4) Спрашивается, какой изъ этихъ трехъ смысловъ первоначальнѣе? О своихъ противникахъ Ридъ говоритъ. «Эти философы учатъ, что первая операція духа есть простое восприятіе, т. е. чистое понятіе, голая идея безо всякаго внутреннаго сужденія. Они учатъ еще, что при наличности многихъ такихъ восприятій духъ нашъ сравниваетъ ихъ между собой и черезъ сравненіе узнаетъ, въ чемъ они сходны между собой и въ чемъ различны. И вотъ эту то перцепцію согласованности или несогласованности между идеями мы называемъ
«суждениемь, убвздениемь, познаніемъ». Ридъ и задает вопросъ: «простое восприятие вещей предшествуетъ суждению обоихъ существований, какъ хотятъ послѣдователи Локка, или же суждение предшествуетъ восприятію? 1) Весь міръ, говорить онъ, признаетъ, что ощущеніе должно предшествовать памяти и воображению; отсюда необходимо слѣдуетъ, что восприятіе или перцепція, сопровождающее убвзденіе или внутреннимъ познаніемъ въ существованіи объекта восприятія, должно предшествовать apprehensio simplex. Такъ что вмѣсто того, чтобы говорить, что внутреннее познаніе и убвзденіе въ существованіи вещей приходятъ къ намъ изъ сравненія простыхъ восприятій между собой, необходимо признать, что чистыя понятія образуются въ насъ путемъ сведенія и анализа первоначального природнаго сужденія». Эти слова Розмини считаетъ «лучомъ свѣта». 2) Этимъ устанавливается, что первый актъ ума есть синтезъ, а не анализъ. Но Розмини быстро занимаетъ позицію критика. Если Ридъ правъ по отношенію къ своимъ противникамъ и его указаніямъ нельзя отказаться въ строгой фактичности, то систему, предлагаемую имъ самимъ, врядъ ли можно признать доста- точной. Прежде всего Ридъ дѣлаетъ сложное допущеніе: онъ говоритъ о первоначальномъ суждениі, но суждение сложнѣе общихъ идей, ибо включаетъ ихъ какъ необходимый свой моментъ. Болѣе же сложное врядъ ли можетъ предшествовать менѣ сложному. 3) Правда, Ридъ называетъ свое сужденіе природнымъ и первоначальнымъ; т. е. внутренне необходимымъ для человѣка, диктуемымъ и какъ бы внушеннымъ самостоятельно; но все же это суждение, а не что-нибудь другое. Правда, что человѣкъ не можетъ быть убвзденъ въ существованіи какогонибудь предмета не сказавши внутренно: «вотъ предметъ существуешь», и это внутреннее высказываніе дѣлается непроизвольно, диктуется самою природою. И все же (тутъ кончается согласіе Розмини съ Ридомъ) это сужденіе носить ту же природу, что и всѣ другія сужденія, т. е. состоитъ изъ соединенія подлежащаго со сказуемымъ 4). Сказать: эта вещь существуетъ, это значить отнести ея въ разрядъ существующаго или связать свое

1) I, 46.
2) I, 47.
3) I, 48.
4) I, 49.
ощущение съ идеей существования. Другими словами, «первоначальное суждение» Рида оказывается не первоначальным. Первоначальное есть идея существования и о происхождении ея ничего не говорит докторъ Ридъ: онъ просто ее предполагаетъ. Оно есть тотъ элементъ, который необходимо составною частью входить въ суждение и, значитъ, оно проще суждения и должно ему предшествовать. Итакъ, если Ридъ правъ въ отношении своихъ противниковъ, утверждая, что безъ суждения о существовании невозможно воспріятіе реальности вещей, то, съ другой стороны, права и противники Рида, утверждая, что приписывать первоначальность подобаетъ не суждениямъ, а идеямъ. Въ отношении этого спора Розмини занимаетъ синтетическую позицию. Противъ Рида, первоначальному онъ считаетъ не суждение о существовании, а идею существования, противъ противниковъ Рида онъ утверждаетъ, что «простое воспріятіе» не менѣе сложно, чѣмъ «таинственное и непостижимое» суждение Рида. Ибо чистое понятіе лошади, напр., возможно лишь какъ отвлечение отъ реальныхъ лошадей. Идея лошади поэтому включаетъ въ себя, во первыхъ, идею сущаго (un ente), во вторыхъ, тотъ рядъ частныхъ признаковъ и детерминацій, которые опредѣляютъ сущее, какъ лошадь. 1) И Ридъ и противникъ его гораздо сильнѣе въ отрицаніи, нежели въ утвержденіи. Они чувствуютъ возможные недостатки, но создать положительной теоріи не могутъ. 2)

Больше всего мѣста изъ философовъ, дающихъ недостаточное объясненіе основной проблемѣ познанія, Розмини посвящаетъ Дегальду Старру 3). Вообще говоря, философъ вовсе не произвольно ставить себѣ проблемы. Всѣ вопросы, цѣляясь одинъ за другой, упираются въ одну основную трудность, въ одну апорию. И эта апорія сама ставится и является передъ всѣми крупными мыслителями. Если трудныя проблемы разрѣщаются лишь въ теченіе длинныхъ столѣтій, то это объясняется тѣмъ, что онъ не могутъ быть сразу осознаны. Достаточно осознать апорію, чтобъ уже и наполовину ее разрѣшить. Впрочемъ, чтобъ быть разрѣшенной, проблема должна быть не просто поставлена,

1) I, 54.
2) I, 57.
3) I, 58—111.
а хорошо поставлена 1). Основная трудность обыкновенно открывалась масштабами в различных аспектах, и новый отт""но в"" постановк"" вопроса составляют номиналистическую теорию Дегальда Стюарта. Вопрос о том, как обозначаются в настолько общая идея, и образуются ли он через посредство имени, даваемых нами вещам, стоит в самой т""ной связи с основной трудностью, занимающейся Розмини. Дегальд Стюарт основывается на следующем мест Смита 2). Изобретение некоторых единичных имен для того, чтобы обозначить единичные предметы, т.-е. создание имени существительных, должно быть одним из первых моментов при образовании языка. Отдольная пещера, служившая прикрытием дикарю против непогоды, отдольное дерево, плодами каторого он питаляся, отдольный источник, которые утоляли он свою жажду, были несомниво первыми предметами, которые он обозначал словами: пещера, дерево, источник. Когда этот дикарь расширил свой опыт и стал наблюдать других пещер, других деревьев и других источников, естественно он должен был для обозначения этих новых предметов пользоваться т""ми же самыми словами, которыми уже привык обозначать известные ему предметы, пополняе на новые. Так получилось, что слова, бывшие первоначально именами собственными и обозначавшими единичных вещи, незаметно превратились в имена нарицательных и стали обозначать каждое целую серию отдольных вещей. Это-то приобретение единичного названия к большому числу сходных предметов и было причиной образований т""iage классов и серий предметов, которые обозначаются словами: род и вид. Это место Дегальд Стюарт считает простым и ясным и основывает на нем все свои теории. Розмини же за"" видеть настоящую путаницу понятий и отм""ает в этой десятистроенной цитате из Смита десять крупных ошибок. Смит не различает многих видов и имени, обозначающих серию отдольных предметов 3), см""шивает имена, обозначающие серию предметов, с именами, обозначающими отвлеченные качества 4), а

1) I, 58.  
2) I, 59.  
3) I, 60.  
4) I, 61.
также эти два рода именъ съ именами общими 1). Смить не
знаеть истинаго различиа между именами общими и частными 2),
не понимаетъ, почему имя называются общими и почему част- 
ными 3). Послѣдній пунктъ особенно важень. Если я каждого 
изъ десяти сыновей моихъ назову Петромъ, то отъ этого имя 
Петра вовсе не станетъ общимъ, такъ же точно какъ оно не 
становится именемъ нарицательнымъ отъ того, что на всемъ свѣтѣ 
есть навѣрное десятки тысячи Петровъ. Быть именемъ собствен-
нымъ или именемъ нарицательнымъ (общимъ)—это зависитъ не 
отъ того, много ли или мало предметовъ называются данными 
именемъ, а отъ способа, какимъ имя «используется». Дикарь Смита, 
называя нѣсколько деревьевъ собственнымъ именемъ, вовсе не пе-
решелъ бы черезъ это къ именамъ нарицательнымъ (общимъ) 4).
Далѣе, по всѣмъ основаніямъ имена общія предшествуютъ именамъ 
собственнымъ (въ Библіи: Ева—живущая, Енохъ—посвя-
щенный, Ламехъ—бѣдный и т. д.) 5), ибо мы вообще познаемъ 
общее съ большей легкостью, чѣмъ частное и единичное. Чтобь 
познать единичное и индивидуальное въ строгомъ смыслѣ, для 
этого нужна высокая степень абстракціи, предполагающая изв- 
вестный прогрессъ въ общеизутии, и потому имена собственныя, 
повидимому, образовались значительно позже именъ нарицатель-
ныхъ и ихъ образованіе придало завершеніе и совершенство 
языку 6). Сначала люди пользуются общими именами для обо-
значенія единичныхъ вещей и только потомъ научаются различать 
индивидуальное и обозначать различное словомъ 7). Наконецъ, 
Смить въ приведенномъ мѣстѣ не объясняетъ способа, какимъ 
образуются отвлеченія идей, и благодаря этому старательно об-
ходится основную трудность въ вопросѣ о происхожденіи идей 8).
Итакъ, если даже уступить Смиту порядокъ возникновенія 
именъ, переходъ отъ именъ собственныхъ къ именамъ нарица-
тельнымъ остается совершенно необоснованнымъ. Для того чтобы

1) I, 62.
2) I, 63.
3) I, 64.
4) I, 65.
5) I, 66—67.
6) I, 69.
7) I, 71.
8) I, 73—77.
стать общим, единичное название должно изменить свое значение. И эту перемену может совершить лишь внутренняя работа духа, т.-е. особый творческий и умственный акт 1).

Смит и Стюарт, как и всх номиналисты, отрицают существование общих идей и заменяют их словами. Стюарт настолько уверений в основном положении Смита, что не без наивности говорит: «то, что древние считали несчастные люди! за одну из труднейших проблем метафизики, то нашло простейшее решение у Смита». Между тем атония номинализма как бы сама бросается в глаза. Отклонить трудность — это вовсе не значит побдить ее. Самое создание общего имени предполагает общую идею, ему отвечать его. Что нибудь одно: раз общия названия не обозначают отдельных предметов, то или они суть пустые звуки, не обозначают ничего, или же должны обозначать общия иди. Это ясно, как деньги 2). И Стюарт, игнорируя эту истину, должен приблизить к настоящей petitio principii. Он говорит: «когда мы говорим, что понимаем какое-нибудь общее предположение, мы разумеем то, что, благодаря привычке языка, мы можем заменить по нашему желанию более термины предложения именами тех отдельных предметов, которые этими терминами обозначаются».

Что же это за поразительная привычка языка? Между словом, взятым с чисто материальной стороны (а оно только так и может пониматься номиналистами), и тами вещами, которыми оно обозначает, нить никакой необходимой связи. Слово в таком видѣ есть чистый звук. Откуда же связь между словом и, напр., понятием человечем 3)? Мы можем произвольно называть предметы, но, разъ назвавши, мы связываем тѣми признаками, которыми они характеризуются. Номиналисты не могут объяснить способа, которым дух человеческий связывает разряды единичных вещей с тами словами, которыми называются общим именами. Номиналисты могут приблизить лишь к помощи ассоціаций и совершенно неудачно, ибо ассоціаций связаны переходным опытом, между тѣм общая идея или общее имя универсальный и могут относиться к вещам, не только нами неизвестным, но к вещам недѣйствительным, к вещам лишь

1) I, 78.
2) I, 79.
3) I, 80.
возможным. Кромѣ того, общее имя составляет не случайно и не наобумь, а по нѣкоторому правилу, состоящему въ констатированіи общихъ признаковъ, и если эти признаки имѣются у вещей лишь мыслимыхъ или возможныхъ, а не данныхъ въ опытѣ, то общая идея охватываетъ и эти предметы 1).

Стюартъ по привычкѣ номиналистовъ пытается обойти трудность слова. Онъ говоритъ, что совокупность признаковъ, входящихъ въ общія имена, «составляетъ лишь номинальную ихъ сущность, а не реальную». Выходитъ, что въ нашемъ умѣ есть двѣ сущности, и Стюартъ незамѣтно для себя въ самой рѣчи своей допускаетъ какъ разъ то самое, что сознательно хотѣлось бы ему отрицать. Но даже если не придираться къ словамъ и оставлять реальную сущность въ сторонѣ, то и въ понятіи одной «номинальной сущности» заключается достаточно поводовъ для недоумѣния. На самомъ дѣлѣ, что можешь обозначать это странное соединеніе словъ: «номинальная сущность»? Если это выраженіе есть всего лишь слово, то его, какъ лишнее, очевидно незачѣмъ и придумывать; если же оно не есть пустое и голое слово и обозначаетъ нѣчто реальное, то все разсужденіе Стюарта теряетъ свой смыслъ, ибо въ такомъ случаѣ общія термины выражали бы нѣчто реальное и не были бы простыми звуками 2). «Номинальная сущность на самомъ дѣлѣ является качествомъ, реально присущимъ отдѣльнымъ вещамъ, и объ этомъ не двусмысленно проговаривается Стюартъ, когда говоритъ: «именно потому, что отдѣльные вещи обладаютъ этимъ качествомъ, они могутъ подходить подъ названіе рода». Но Стюартъ проговаривается еще сильнѣе: «классификація различныхъ предметовъ», говоритъ онъ, «предполагаетъ въ насъ способность сосредоточивать вниманіе на одномъ изъ ихъ качествъ, оставляя въ сторонѣ всѣ остальные». Слѣдовательно, говоритъ Розмини, Стюартъ допускаетъ, 1) что отдѣльными качествъ вещей суть нѣчто реальное; 2) что мы имѣемъ способность разсматривать ихъ отдѣльно, т.-е. отдѣленно отъ самихъ вещей, ибо разсматривать ихъ отдѣльно есть не что иное, какъ разсматривать въ связи со всѣми тѣмъ, съ чѣмъ они сосуществуютъ; 3) что духъ нашъ, разсматривая эти качества отдѣльно и отдѣленно, имѣетъ реальный объектъ въ этой

1) 1, 81.
2) p. 82.
Вопросы философіи, кн. 119.
своей деятельности, ибо качества эти реальны 1). Итакъ, разъ духъ нашъ рассматриваетъ качество отдельно отъ предметовъ, значитъ онъ имѣетъ непосредственный объектъ своего вниманія, такъ какъ качество, отдѣльное отъ предмета, есть научный общий объектъ мысли, совершенно независимо отъ слова, которымъ это выражается. Въ такомъ случаѣ мы имѣемъ право сдѣлать слѣдующіе выводы: 1) что духъ нашъ можетъ имѣть общій объектъ; 2) что этотъ общий объектъ можно обозначить словами; 3) что слѣдовательно, есть слова (общія имена), которыя выражаютъ общія идеи и которыя отнюдь не суть пустые звуки, лишенные всякаго смысла и лишь по привычкѣ относимые нами къ известнымъ группамъ вещей 3).

Итакъ, шотландской школѣ не удается разрѣшить проблемы. Изъ принциповъ Рида, желавшаго приблизить вещи къ созна- нію и устранить посредничество идей, выросла номиналистическая теорія Столарта, отрицающего общія идеи и замѣнившаго ихъ общими именами 3). Не говоря уже о томъ, что она полна дефектовъ,—она совершенно непригодна для выясненія основного вопроса о происхожденіи идей. Апорія Розмини не находится никакого отвѣта въ Столартѣ 4). Въ этомъ смыслѣ, по сравненію съ Ридомъ, теорія Столарта есть шагъ назадъ. Вообще говоря, всѣ разсмотренныя теоріи, за исключеніемъ одного Рида, принадлежатъ къ области заблужденія. Но и заблужденія имѣютъ провиденциаль- ный характеръ. Они вообѣщаютъ друзей правды увеличивать свою энергию въ опроверженіи лжи. Кроме того, всѣ люди, на- скучивъ торжествомъ заблужденія начинаютъ стремиться къ истинѣ, и такъ изъ доктринъ несовершенныхъ и ложныхъ родится потребность въ философіи истинной и основательной 5).

Своей обзоръ системъ, грѣшящихъ недостаточностью объясненія основной трудности или вовсе не замѣчающихъ ея, Розмини заканчиваетъ параллелью между этими системами и Боссоэтомъ. Боссоэть—современникъ Локка, и по его трактату «Traité de la

1) р. 83.
2) 1, 84. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ (р. 85—104) Розмини детали- зируетъ свою критику номинализма, ничего принципіального не добавляя. Мы ихъ опускаемъ.
3) 1, 89.
4) 1, 105—106.
5) 1, 106.
конnaissance de Dieu et de soi même» мы можем ясно увидеть, сколько потеряла философия с побудкой сенсуализма. Начиная с Локка, цылый ряд философов пытался сливь в одно чувства и разум. У Боссюэта эти двь способности рзяко отделены друг от друга. Кондильяк смешивает суждение с ошущением, Боссюэ а старательно их различает. Также точно различает Боссюэт между воображением и разумом, что совершенно не дълают Рид и Стюарт. 1) Вообще, по цылому ряду разобраных вопросов у Боссюэта можно найти весьма здоровья понятий, утвержденных в дальнейшем движении философской мысли. Чьм же объяснить это странное явление? Розмини отвечает: побудой системы Локка над системой Декарта. Но эта побуда была обусловлена тьмь самым духом превозношения, который был возведен в принцип самим Дакартомъ 2).

«Презрение, которое выказывал Локкъ къ Декарту, было выказано раньше самим Декартомъ въ своемъ предшественникахъ. Это горделивое превозношение философов лишило человечества драгцвьныхъ познаний, которыми раньше оно обладало, оребячило его, заставило его приняться снова за работу, уже исполненную, заставило потерять массу времени и наконецъ истышило терпѣдіе человечества и тьмь всѣлило отвращеніе къ самой философіи. На самомъ дѣлѣ духъ философскій ни въ какомъ случаѣ не есть духъ исключительности и индивидуальныхъ прирастій; наоборотъ, это духъ общности безпристрастія и полноты. Онъ съ уважениемъ относится къ традиціямъ человечества и къ традиціямъ мудрыхъ. Словомъ, это не духъ мирской суеты, а духъ самого христианства, обращенный на изучение и обдумывание естественныхъ истины» 3).

III.

До сих поръ Розмини былъ занятъ системами, грѣшишими или игнорированиемъ основной трудности или ея недостаточнымъ осознаниемъ. Теперь онъ переходитъ къ системамъ, грѣшищимъ противоположнымъ дефектомъ: введеніемъ излишка въ объясненіе, т.-е. къ системамъ Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта. Если

1) I, 107.
2) I, 110.
3) I, 111.
системы, повинныя въ недостаткѣ или отсутствіи объясненія, характеризуются недостаточнымъ осознаніемъ апоріи и вытекающей изъ этого невозможностю на достаточныхъ основаніяхъ разрѣшить ея, то системы, грѣшація излишкомъ, прекрасно сознаютъ апорію (въ ея философскомъ осознаніи ихъ главная заслуга)—и въ то же время какъ бы въ увлечении открытыми трудностями перехватываютъ черезъ край въ попыткахъ разрѣшить ихъ, предлагая объясненіе излишня и не вытекающая изъ сущности самой апоріи. Здѣсь мы встрѣчаемся прежде всего съ «рѣдчайшимъ умомъ»—съ Платономъ 1).

Платонъ прекрасно почувствовалъ «трудность». Это видно изъ многихъ мѣстъ его превосходныхъ диалоговъ и лучше всего изъ «Менона». Ієссаліецъ Менона, другъ Аристиппа Ларисскаго и ученикъ ессеалійскихъ софистовъ, въ срединѣ диалога спрашиваетъ Сократа, какъ можетъ онъ, не умѣя опредѣлить добродѣтели, хотѣть изслѣдовать ее. «Какимъ образомъ ты, о Сократъ, хочешь изслѣдовать то, что ты совсѣмъ не знаешь? Какъ можешь ты представлять себѣ, что именно ты ищешь, разъ тебѣ это совсѣмъ неизвѣстно? Или же, если случайно ты попадешь на вещь, тобою искомую, то какъ узнаешь ты, что это какъ разъ то, что ты ищешь, если ты absolютно вещи не знаешь?» На это Сократъ вмѣсто ответа еще углубляетъ трудность: «Я понимаю твою мысль», говорить онъ, «но ты не замѣчашь, какой непреодолимый аргументъ ты ввелъ въ бесслу? Вѣдь ты этимъ утверждаешь, что человекъ не можетъ изслѣдовать ни того, что онъ знаетъ, ни того, чего онъ не знаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, того, что извѣстно, ему изслѣдовать нечего, того же, что неизвѣстно, онъ изслѣдовать не можетъ никакъ, ибо вѣдь въ такомъ случаѣ онъ не узнаетъ, что ему изслѣдовать» 2). Приведя это мѣсто, Розминъ замѣчаетъ, что затрудненіе здѣсь действительно огромное, и оно можетъ навести лишь на одно рѣшеніе: «че-

1) 1, 112. Въ первомъ издании Новаго Опыта Розминъ цитируетъ Платона и Аристотеля въ латинскихъ переводахъ: въ сочиненіяхъ же 40-хъ и 50-хъ годовъ—всегда въ подлинникѣ. И о Платонѣ, и объ Аристотелѣ Розминъ говоритъ подробнѣе въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ Saggio critico sulle categorie (1846) и Aristolet e esperto e esaminato (1853). Но такъ какъ эти сочиненія относятся ко второй эпохѣ философии Розминъ и въ нихъ содержится болѣе углубленное пониманіе Платона и болѣе сильна критика аристotelевской критики Платона,—о нихъ будетъ сказано особо.

2) 1, 112—113.
Антонио Розмини.

пов'єт умом своїм можеїт изслідовать только то, что отчасти известно ему, а отчасти неизвестно» ¹.

Платонъ, натолкнувшись на это затруднение, создает свою теорію анамнезиса. Въ насъ существует н'что среднее между знаниемъ и незнаниемъ, а именно познанія, забытія нами при рождении. Они пребываютъ въ насъ какъ бы углубленными, и про- буждаются, переходя въ актуальное состояние, когда въ нашемъ земномъ опыты встрѣчается н'что, ихъ напоминающее. Только благодаря этимъ познаніямъ возможно изслѣдваніе того, что намъ неизвестно, безъ того диалектическаго затрудненія, которо- рое указано выше. Разрѣшеніе, предложенное Платономъ, Роз- мини считаетъ не только чрезвычайно искусственнымъ, но и даже болѣе чтъмъ достаточнымъ ². Имъ трудность дѣйствительно устра- няется. Подымается лишь одинъ вопросъ, не слишкомъ ли много допускается для устраненія трудности? Все ли въ теоріи ана- мнезиса построено на необходимыхъ предположеніяхъ, вытекаю- щихъ изъ сущности такъ хорошо замѣченной априори? Экспери- ментальная проверка теоріи анамнезиса дается въ самомъ діалогѣ. Сократъ зоветъ молодого раба и путемъ однихъ наводящихъ вопросовъ, безъ единаго утвержденія съ своей стороны, доби- вается отъ него разсшенія тѣхъ геометрическихъ задачъ, которыхъ тотъ никогда не зналъ. Фактъ, предлагаемый здѣсь для объяс- ненія, совершенно несомнѣненъ, ибо, во-первыхъ, говорить Роз- мини, очевиднѣйшая вещь, что молодой рабъ ни отъ кого изъ людей не научился тѣмъ истинамъ, которыя произнособилъ свои- ими устами: во-вторыхъ, не можетъ очевидно, что онъ, спрошен- ный подходящимъ образомъ, сумѣлъ отъ себя найти эти истины, безъ всякаго подтвержденія другими, что это именно такъ. Но какой же выводъ слѣдуетъ отсюда, если мы хотимъ разсуждать строго? спрашиваетъ Розмини. Юноша путемъ вопросовъ, под- бояющимъ образомъ поставленныхъ, отвѣчаеъ такія вѣщи, ко- торыхъ онъ не зналъ и котора къ нему никъ не были сообщилъ. Слѣдовательно,—должны мы сказать,—этотъ юноша обладаетъ способностью сужденія ³. Меноновскій экспериментъ сводится къ необходимости объяснить способность сужденія въ человѣкѣ, т.-е. отвѣтить на вопросъ: какъ можетъ человѣкъ производить

¹) 1, 113.
²) 1, 114.
³) 1, 115.
суждения о т'ых вещах, которые впервые попадаются ему на глаза и которых раньше он никогда не знал?

Трудность, которую впервые такъ мастерски обрисовалъ Платонъ, въ существуютъ дѣла есть трудность самого Розминія 1). Разница только въ томъ, что Платонъ затрудняется во всѣхъ сужденияхъ, въ каждомъ изъ нихъ отмѣчая элементы сверхъопытные, имъ возводимы къ ρύμος ρως. Розминъ же переизываетъ апорію лишь относительно перваго суждения, что если объяснено первое суждение—тогда всѣ остальныя будутъ строиться по его образцу, и на его основѣ. Въ «Θετετъ» Платонъ прекрасно опредѣлаетъ мысьль, какъ рѣчь, которую произноситъ духъ самому себѣ 2). Это произнесеніе самому себѣ «внутренного» слова и есть суждение. Платонъ такимъ образомъ считаетъ первой операцией нашего духа суждіе и въ этомъ съ нимъ совершенно согласенъ Розмин. Согласіе идетъ дальше. Платонъ утверждаетъ, что въ сужденіяхъ нашихъ при глубокомъ анализѣ обнаруживается нѣчто «врожденное». Принимая вполнѣ это «нѣчто», какъ обусловленное действительностью діалектической необходимость, Розминъ не соглашается лишь съ объемомъ его, т.е. съ размѣрами врожденности, устанавливаемой Платономъ. Споръ идетъ не о качествѣ допускаемаго Платономъ, а о количествѣ 3). Платонъ самъ дѣлаетъ въ «Θετετъ» замѣтное сравненіе. Познанія, которыми мы владѣемъ (не имѣя ихъ въ сознаніи), Платонъ уподобляетъ птицамъ, которыхъ мы держимъ въ клѣткахъ. Мы ихъ не имѣемъ въ рукахъ, и въ то же время каждую

2) N. S. 1, 116.
3) Мы видимъ, что уже въ Новомъ Опьттъ Розминъ старается стать на существенно платоническую почву. Эдѣсь онъ не менѣе платоническъ, чѣмъ напр., Аристотель. Съ годами его почитаніе Платона возрастаетъ, и въ Teosofiіі, написанной послѣ полемики Джoberті, особенно въ трактатѣ „О божественномъ въ природѣ“ отношеніе Розминъ къ Платону можно назвать восторженнымъ. Поэтому правъ Тальдери, называющій Розминъ вѣстѣсъ съ Джoberті „великими представителями платонизмомъ въ Италии“. Saggi di critica filosofica a religiosa. Firenze v. II, p. 391. Разница между Новыми Опьттомъ и Teosofией заключается преимущественно въ томъ, что въ первомъ Розминъ подчеркиваетъ свое отличіе отъ Платона, во второй же—свою согласіе въ основномъ.
минуту можемъ имѣть, если захотимъ. На это похожа ариометика или искусство счисления. Тотъ, кто имъ владѣетъ, владѣетъ тѣмъ самымъ рѣшительно всѣми комбинаціями чиселъ, которыми ариометика завѣдуетъ. Стоитъ только пустить въ ходъ счислительное искусство, которымъ онъ владѣетъ и въ его власти очутятся тѣ результаты, которыми онъ не владѣетъ. Но почему же, спрашиваетъ Розмини, не допустить того же относительно врожденнаго, т.-е. идей? Зачѣмъ допускать врожденными множество идей, когда достаточно допустить врожденной одну основную идею и способность сужденія въ соединеніи съ нею можетъ объяснить происхожденіе всѣхъ другихъ идей?—Итакъ, вполне разрѣшная основную трудность въ вопросѣ о происхожденіи идей, Платонъ вноситъ въ объясненіе нѣкоторый излишекъ и допускаетъ гораздо больше, чѣмъ требуется сущностью апорій, т.-е. грѣшить противъ второго принципа, установленнаго Розмини въ началѣ изслѣдованія 1).

За разборомъ Платона слѣдуетъ разборъ Аристотеля. Аристотель замѣчаетъ неточность въ разсужденіи Платона, и это по-видимому и было причиной его разсужденія съ учительемъ 2). Во «Второй Аналитикѣ» (впрочемъ и другихъ сочиненіяхъ) Аристотель говоритъ, что правильные отвѣты раба, разрѣшающаго Сократомъ въ «Менонѣ» врядъ ли можно назвать «знаніемъ». Во всякомъ случаѣ это не знаніе въ строгомъ смыслѣ. Юноша собственно зналъ принципы разсужденія и путьъ искуснаго руководства дѣлалъ правильнымъ заключенія. Итакъ, его знаніе есть лишь правильное выведеніе слѣдствій изъ посылокъ, которыя содержать въ себѣ слѣдствія виртуально. Поэтому знаніе это есть знаніе потенциальное, а знаніе потенциальное есть не что иное, какъ возможность знанія. Возможность же знанія отнюдь не предполагаетъ съ необходимостью того актуальное знанія, которое устанавливается Платономъ изъ меноновскихъ посылокъ.

Это возраженіе Аристотеля по виду очень похоже на возраженіе самого Розмини. Но Розмини видитъ въ немъ крупную ошибку. Съ Аристотелемъ случилось здѣсь то, что такъ часто случается съ людьми меньше его великими. Замѣтить какую нибудь ошибку въ цѣлой доктринѣ, люди склонны отбросить

1) I, 120.
2) I, 121.
все учение безъ дальнѣйшаго анализа, почему-то предполагая, что одна ошибка портит всю систему. Поэтому Платоники, напр., (Аттилій у Евсея) не безъ основания упрекали Аристотеля, что онъ не проникъ въ самую суть учения Платона, и что учение объ идеяхъ оказалось выше его пониманія 1). Въ самомъ дѣлѣ Аристотель правъ лишь постольку, поскольку онъ упрекаетъ Платона въ несогласіности вывода и посылокъ.

Но самъ Аристотель заслуживаетъ упрека въ такъ о немъ размышленности, только въ обратную сторону. Если не правъ Платонъ въ своемъ заключеніи къ врожденности всего геометрическаго знанія, то столь же неправъ Аристотель, отрицая всю врожденность, ибо моновскуй экспериментъ съ дѣйствительной диалектической необходимостью постулируетъ врожденность основныхъ принциповъ, тѣхъ самыхъ принциповъ, которые содержать первья и недоказуемы истины, виртуально въ себѣ заключающія всѣ другія истины и независимы на отъ какихъ предшествующихъ истины, ибо онъ первоначальные и универсальны 2).

Тутъ мы наталкиваемся на очень темный пунктъ въ Аристотеля: онъ прекрасно различаетъ истины произвольный отъ истины непрерывныхъ и, повидимому, даже сводить всѣ непрерывные истины къ одной и единственной—къ закону противорѣчія. Происхожденіе же истины произвольныхъ они объясняетъ при посредствѣ доказательства или путемъ выводенія изъ истины первыхъ, и весьма основательно показываетъ, что истины произвольны нельзя считать врожденными. Но какимъ же образомъ объясняется происхожденіе истины непрерывныхъ? Онъ не могутъ быть сведены, разсуждаетъ Аристотель во «Второй Аналитикѣ», къ истинахъ, имъ предшествующихъ, путемъ доказательства. Ergo—онъ неоказуемы. Слѣдовательно, имъ нужно вприть безъ всякаго доказательства, и въ самомъ дѣлѣ въ нихъ вѣрить всѣ. Въ человѣкѣ, значитъ, есть способность непосредственно усмотрѣвать эти истины, т.-е. интуитивно съ ними соглашаться 3). Способность образовывать общія идеи, въ томъ числѣ и самья первья изъ нихъ, называется у Аристотеля интеллектомъ, и всѣ неясности, получившіяся изъ чрезвычной практики Платона пере-

1) I, 122.
2) I, 123.
3) I, 124.
носятся в ученіе объ интеллектѣ. Разница, которую устанавливаетъ Аристотель между интеллектомъ и ощущеніями, сводится къ тому, что эти два способности имютъ различныя объекты 1). Ощущенія знакомятъ насъ съ частнымъ, интеллектъ познаетъ общее. Это различіе совершенно недостаточно и отчасти даже ложно; ибо, во-первыхъ, предметъ въ своей конкретности отнюдь не исчерпывается одними ощущеніями. Предложеніе: «вещь, мнѣй ощущаемая, существуетъ, предполагаетъ внутреннее сужденіе, которое только замаскируется, но не исчезаетъ, если мы перешли къ предложеніе: эта существующая вещь мною ощущается. Итакъ, восприятіе частнаго не исчерпывается ощущеніями, въ немъ скрыто присутствуетъ сужденіе 2). Во-вторыхъ, различіе между ощущеніями и разумомъ не только въ томъ, что при посредствѣ первыхъ мы воспринимаемъ частное, при посредствѣ же второго воспринимаемъ общее. Нѣтъ, разумъ не воспринимаетъ общее, а создаетъ его, не находить его въ ощущеніяхъ, и открываетъ его въ своемъ къ нимъ отношенія. Различіе, такимъ образомъ, не только въ объектахъ, но и въ способъ отношенія къ нимъ, и этотъ второй пунктъ, незамѣченный Аристотелемъ, гораздо существеннѣе перваго пункта, Аристотелемъ отмѣченного 3). Отсюда можно заключить, что Аристотель недостаточно уразумѣлъ природу общаго 4). Общее образуется дѣятельностью сужденій и не можетъ быть объяснено однимъ воспріятіемъ, хотя бы и интеллектуальнымъ 5). Самое выраженіе «воспринимать общее въ частномъ» заслуживаетъ суровой критики. Оно не только неточно, оно ложно. Что это за «общее въ частномъ?» Не значитъ ли это это «общее въ томъ, что не есть общее?» Въдь понятіе частнаго характеризуется отсутствіемъ общаго, какъ же общее можетъ въ немъ быть? Нѣтъ, общее есть не что иное, какъ отношеніе отдельныхъ вещей къ моему разуму; въ ихъ сравниваю между собою и, отмѣняя въ нихъ сходство, образую понятія общаго. Такимъ образомъ общее ни въ какомъ случаѣ нельзя искать въ предметахъ, взятыхъ самиими по себѣ, это есть созданіе разума 6). Но въ такомъ случаѣ возстаетъ трудность въ новой

1) I, 126.
2) I, 128.
3) I, 127.
4) I, 129.
5) I, 130.
6) I, 131.
специфической формъ, которая является Немезидой Аристотеля за чрезвычное удаление отъ Платона. Если чувства познаютъ частное въ вещахъ и ни въ какомъ случаѣ не общее, если по-
этому чувства не могутъ воспринимать объектовъ разумъ (ибо объек-
tъ разумъ чувственно общее), то какимъ же образомъ разумъ мо-
жетъ получать матерью для своихъ операций изъ чувствъ? Вѣдь все, что могутъ дать чувства, по природѣ своей существенно отлично и противоположно тому, надъ чѣмъ дѣйствуетъ разумъ 1). Отверженіе принципа врожденности привело Аристотеля къ на-
стоящему тупику. Чтобы побѣдить трудность схоластики, свѣ-
лали тонкое различеніе. «Слово обще (универсальное), говорили они, можетъ браться въ двухъ смыслахъ—или для обозначенія общей природы, поскольку она является объектомъ разума, или же для обозначенія этой природы въ самой себѣ». Тогда полу-
чалось бы, что первая (природа), какъ обще, лишь потенциално (при условіи направленности на нее разума) могла бы быть объ-
ектомъ чувствъ, природа же вторая была бы объектомъ разума 2). 
Эту «тонкость» Розмини находитъ совершенно лишней и ниче-
го не объясняющей. Ибо, говорить онъ, никакую «природу» нельзя назвать общей, раньше чѣмъ разумъ не произведеть надъ ней своихъ операций, т.е. не увидитъ отношеній между нею и другимъ (природами). До этихъ операций какая бы то ни была природа будетъ единичной, и называть ее общей можно лишь въ необъясненномъ смыслѣ слова 3). У Аристотеля способность, призванная отдѣлять частное отъ общаго, называется дѣятель-
ными разумомъ, который становится поэтому какъ бы посредни-
комъ между чувствами и интеллектомъ, но, во-первыхъ, дѣятель-
ный разумъ, для того, чтобы отдѣлять частное отъ общаго, дол-
женъ и то, и другое воспринимать. Если онъ воспринимаетъ частное въ вещахъ, онъ подобенъ чувствамъ и тогда непонятно, какъ онъ можетъ въ самихъ единичныхъ вещахъ или въ ихъ «фан-
tазмахъ» находить общее; съ другой стороны, если онъ воспри-
nимаетъ общее въ вещахъ, то выходитъ, что это общее су-
ществуетъ въ вещахъ раньше, чѣмъ вещи становятся объектомъ разума, что совершенно неѣло 4). Въ этихъ уловкахъ и коле-

1) I, 134.
2) I, 135.
3) I, 136.
4) I, 140.
банняхъ Аристотеля Розмини съ большой проницательностью отмѣчаєтъ, какъ бы зачатки канціанства. Въ самомъ дѣлѣ, различіе чувства и разумъ Аристотель понимаєтъ какъ различіе формъ. Подобно тому, какъ двѣ различныхъ вазы придаютъ различную форму одной и той же жидкости, влитой въ нихъ, подобно этому и чувства изъ одного и того же матеріала формируютъ въ себѣ частное, разумъ же общее. Но, говорить Розмини, что нібудь одно: или форма разума есть форма самой истины, и въ такомъ случаѣ она можетъ быть лишь врожденной; или же, если форма разума не есть врожденная форма истины, тогда душъ нашъ будетъ придавать вещамъ форму абсолютно субъективную, а это и есть фундаментъ современного скептицизма и современной философіи 1).

Но у Аристотеля есть намекъ и на истинную доктрину. Когда онъ меньше думаетъ объ опроверженіи Платона, онъ подходитъ вплотную (по крайней мѣрѣ къ возможности) правильной концепціи. Впрочемъ, подхожденіе это очень робкое; оно состоитъ въ двухъ словахъ — actu ens, — характеризующихъ интеллектъ. Аристотель говоритъ здѣсь о нѣкоторомъ actum, существенно присущемъ интеллекту. Но въ чемъ состоитъ этотъ актъ, сказать трудно. Его не объясняютъ слова изъ De anima: «и такъ приходится допустить въ нашей душѣ способность, которая имѣла бы силы перевести фантазмы или идеи изъ потенциального состоянія въ актуальное. Эта способность называется дѣятельнымъ разумомъ. Но для того, чтобы какая-нибудь вещь могла перевести другую вещь изъ возможности въ актъ, необходимо, чтобы сама она находилась въ актуальномъ состояніи... Слѣдованіе, дѣятельный разумъ долженъ быть въ состояніи перевести въ актъ познанія «фантазмы или представленія, полученныхъ изъ чувства» 2). Этимъ самымъ Аристотель какъ бы допускаетъ, что разумъ изначала и по своей собственной сущности обла-даетъ нѣкоторымъ видомъ знанія, благодаря чему онъ можетъ сдѣлать актуальными всѣ другіе виды познанія изъ матеріала ощущеній 3). Изслѣдовать ближе это изначальное, т.-е. врожденное знаніе, Аристотелю помѣщали или огромная трудность, или же боязніе неожиданно приблизиться къ Платону столь имѣ
раскритикованным. Комментаторы обыкновенно обходили при
веденное место, но от проницательности св. Эомы оно не
укрылось, и он дал ему совершенно правильное истолкование,
путь уподобление разуму святому. Разум переводить в акту-
альное состояние «фантазы» или представления наподобие того,
как святой актуализирует различие цветов, вовсе не имея в
себе различения въ их цветов». Это сравнение «ангелическаго
философа» Розмини подхватывает съ полным сочувствием и
самъ от себя придает ему новый оттенокъ и большую опре-
дѣленность. «Мы уподобляем святому дѣятельный разумъ или актъ,
существенно ему свойственный или еще лучше—то, чье заканчивается актъ;
призма же, разлагающая святъ на элементарные лучи и тмъ
детерминирующая различие цветовъ—есть материальная вещь.
Въ таком случаѣ общее остается въ разумѣ,—а не помышляется
въ вещи; оно детализируется и индивидуализируется черезъ по-
средство вещей. Эти детализации и индивидуализации точно от-
вѣчают цвѣтамъ, въ то время какъ «общее» должно отвѣзать
святому, предшествующему въ «разумѣ» 1).

Кончую разборъ Аристотеля, Розмини еще разъ возвращается
къ Платону, для того чтобы объяснить, откуда у него взялся
тотъ излишокъ въ объясненіи основной трудности, который смут.
тилъ Аристотеля и вызвалъ его чрезвычайную критику. Въ Пла-
тонѣ соединяются два совершенно различныхъ теченія: тради-
ционно-религиозное и раціонально-діалектическое 2). О существовании
этихъ двухъ теченій мы имѣемъ опредѣленное свидѣтельство
Аристотеля, который представителя перваго теченія всегда на-
зываетъ богословами, въ отличіе отъ представителей второго на-
правленія, называемыхъ Аристотелемъ философами. Первые заним.
ались передачей и разработкой чрезвычайно старинныхъ преданій,
восходящихъ къ созданію мира, вторые искали истину самостоятельно-
тельно размышляя. Первые были представлены въ истории
греческой мысли итальянской школой, т.-е. Платонизмъ и его
продолжителями; вторые—ионійской, основанной Элейсомъ. Въ
Платонѣ скрестились оба направленія, переданныя ему—первое
черезъ Архита, второе черезъ Сократа 3), и образовали два ясно

1) I, 143.
2) I, 151.
3) I, 152.
различных слоя. Так в «Менон» рацionalно-диалектическая нить разсуждения замеьно прерывается, когда на сцену выступает доктрина мистическая. Сократ сразу бросает диалектику и начинает в повышенном тоне говорить то, что он «смыкал давно уже отъ мужей и женщин, опытных в дьялах божественных» 1). Это единственное въ своем родѣ соединение мистической традиции с раціональным изслѣдованіем и дало въ Платонѣ замѣчательный эффектъ. Его умозрѣнія на вершинахъ своихъ загораются божественнымъ свѣтомъ и въ то же время,—такъ какъ свѣтъ этотъ неполный и частичный,—окутываются туманомъ мифологическихъ разсказовъ и вымышленныхъ образовъ, которыми онъ какъ бы привлекалъ къ своимъ высокимъ доктринамъ языческое воображение эпохи 2).

IV.

Въ одномъ мѣстѣ Лейбницъ говоритъ, что онъ допускаетъ больше врожденного, чѣмъ Платонъ, ибо помимо платоническаго воспоминанія въ его системѣ есть мѣсто еще платоническому предчувствію. Розмини не можетъ съ этимъ согласиться. Онъ находитъ, что хотя Лейбницъ и допускаетъ врожденности больше чѣмъ нужно, но все же меньше чѣмъ Платонъ 3).

Основа критики Локка у Лейбница носитъ общій характеръ. «Мы возвратимъ, говоритъ Лейбницъ, что tabula rasa философъ устанавливаетъ въ душѣ лишь рядъ гольыхъ естественныхъ и первичныхъ способностей. Но способности безъ нѣкоторого акта, такъ называемая чистая потенція школъ — суть чистая фикція, которыхъ не знаютъ природа и которья получаются лишь при посредствѣ абстракціи». Рефлексія Локка не можетъ быть поэтому чистой потенціей; она должна быть позна предрасположеній и тенденцій, которыя и будутъ нѣкоторымъ актомъ, изначала присущими потенціи. Но всѣкій актъ долженъ быть сообразенъ возможности, осуществленіемъ которой онъ хочетъ явиться, поэтому актуальные моменты (предрасположенія) въ способности познанія должны быть нѣкимъ видомъ познанія, нѣ-

1) I, 154.
2) I, 155. Въ позднѣйший периодъ Розмини сталъ гораздо снисходительнѣе къ Платоновской „мифологіи“.
3) I, 166—167.
которым понятием или врожденной идеей 1). Этот общий принцип в соединении с другим частным принципом, по которому основными перцепциях души не могут быть порождены чувствами,—ибо ничто впоследствии не может войти в душу и всякое изъяснение в ней должно иметь внутреннее основание,—приводит к положению, что душа изначала свойственна не только предрасположения и специфическая тенденция, но и вся совокупность перцепций в безсознательном видѣ 2). В открыв безсознательного или минимальных перцепций Розмини видит огромную заслугу Лейбница, но вместе с тем говорить, что они ввели Лейбница в заблуждение. Благодаря им Лейбницъ слишком широко распространял присуждение принципа врожденности. Поэтому основную проблему происхождения идей Лейбница почувствовал лишь в самом общем видѣ и не осозналъ ея в ея простой остротѣ. Вдь вся трудность состоит в том, как объяснить начало нашихъ суждений. Достаточно одной врожденной идеи, разъ при помощи ея мы можемъ произвести цѣлый рядъ суждений, который породить новья идеи, а съ ними можно перейти въ новыми ряды суждений. Значитъ, въ природѣ апории заключена задача произвести генеалогическое разысканье въ сферѣ идей, свести ихъ къ одному корню, къ одной идѣ, которая была бы сущностью всѣхъ идей и лежала бы въ основѣ нашей способности суждений. Это разысканіе Лейбницемъ не было произведено 3).

Слишкомъ большая общность принциповъ привела Лейбница къ характерной потери различія между ощущеніями и идеями. Ощущеніемъ онъ называетъ то состояніе, въ которомъ мы апперцепируемъ внѣшній предметъ. Апперцепция въ отличіи отъ перцепции характеризуется особой отмѣткой сознанія. Но чѣмъ мы можемъ произвести отмѣтку, какъ не мыслить? Значитъ ощущеніе, какъ апперцепціа включаетъ въ себѣ мысль. Получается смѣшеніе мысли и ощущенія, т.-е. порядка вещей реальныхъ и порядка вещей абстрактныхъ 4). Отсюда вытекаетъ новая неточность. Различивъ истину необходимымъ отъ истинъ фактическихъ, Лейбницъ говоритъ, что предвидѣніе необъяснимо изъ однихъ чувствъ.

1) I, 158—159.
2) I, 161—166.
3) I, 167.
4) I, 168.
И для того, чтобы доказать это, онъ приводить въ примѣръ Эвклида, изъ установленныхъ послѣдокъ выводящаго необходимыя слѣдствія. Но предвидѣніе будущихъ событий относится къ порядку дѣйствительности, примѣръ же съ Эвклидомъ—къ порядку абстракціи. Незамѣтно переходя отъ одного къ другому, Лейбницъ тѣмъ самымъ расширяеть за должной границы принципы a priori и это вполнѣ гармонируетъ съ основными его положеніями о врожденности всѣхъ перцепцій — значить и будущихъ въ каждой душѣ 1).

Розминіевскую критику Лейбница мы намѣренно передали въ возможно болѣе краткихъ словахъ, чтобы остановиться подольше на Канте, анализъ котораго представляетъ особый интересъ, ибо въ немъ естественно кончается вводный «идейніческій» моментъ мысли Розмини и свершается видимый переходъ къ основамъ идеологическаго учения 2).

Кантъ выступилъ съ своей системой, когда новая философія сдѣлала уже болѣе успѣхи. Ему пришлось поэтому ожидать передъ лицомъ большихъ философскихъ теченій и сосчитаться съ ними, въ одномъ прикнувъ къ нимъ, въ другомъ противопоставивъ имъ рѣзкую критику. Духъ вѣка «тянулся» къ философіи Локка, и вліяніе философіи Локка Кантъ испытывалъ въ полной мѣрѣ. Но философія Локка вызвала также недоумѣніе и частичныя поправки. Кантъ и въ этомъ отношеніи внялъ духу времени и сдѣлалъ шагъ впередъ по сравненію съ Локкомъ, въ то же самое время продолжая линію Локка 3). Вмѣстѣ съ Локкомъ онъ аксиоматически признаетъ, что всѣ наши познанія порождаются опытъ. Онъ только задаетъ вопросъ: что изъ себя представляетъ этотъ опытъ? Этимъ вопросомъ Кантъ прымываетъ къ Лейбницу, ибо если Лейбницъ, допустивъ рефлексію Локка, ставить вопросъ о ея врожденности, то Кантъ, соглашаясь съ Локкомъ о порожденіи всѣхъ нашихъ познаній опытъ, ставить вопросъ: исчерпывается ли опытъ одними ощущеніями и не постулируетъ ли онъ иныхъ принциповъ 4)?

1) I, 169—171.
2) Розмини въ эпоху Нового Опыта знаетъ Канта главнымъ образомъ по Критикѣ чистаго разума въ итальянск. переводѣ „кавалера“ Мантова, по общему признанію мало удовлетворительно.
3) I, 172.
4) I, 173.
Сущность учения Канта сводится к следующему: наше познание состоит из элемента априорного, т.е. необходимого и универсального и элемента апостериорного, т.е. случайного и частного. Элемент априорный необъясним ощущениями, — он должен быть признан творением нашего духа, возникающим лишь по поводу ощущений.

Кант его называет формой в противоположность ощущениям, которые называются содержанием опыта 1). В учении Канта априорный элемент сводится к двум формам чувственности — пространству и времени и к двенадцати формам разсудка, называемым им категориями. Итак, опыт есть не что иное, как переработка сырого и сложного материала ощущений зрчими, априорными формами, которыми сами в себе пусты и становятся «полями» лишь при наличии ощущений. Выдвигая на первый план формы разума и необходимость, присущую им, Кант хотел резко отмежеваться, как от идеализма Беркли, так и от скептицизма Юма и не только отмежеваться, но и «превзойти» их. На самом же деле он «превзошел» их лишь в одном смысле: «относительный идеализм» Беркли он превратил в абсолютный, скептицизм же Юма углубил, дополнил и усовершенствовал 2). Если Беркли был «идеалистом» лишь в отношении показаний чувств, то Кант стал «идеалистом» и в отношении всей деятельности разума. В этом смысле он сделал как бы прямой вывод из Рида. A priori, замеченный Ридом, и названное им инстинктом разума, у Канта становится сложным и творческим порождением разума. Кань говорить: «я вовсе не идеалист, потому-что не допускаю, как Беркли, что наше восприятие тяж складывается из одних ощущений. Ему хочется быть идеалистом в более высоком смысле, т.е. идеалистом трансцендентальным. Другими словами Кань говорит: я вовсе не настолько мало идеалист, как Беркли 3). Но если формальная сторона опыта есть сложное порождение разума, в таком случае и скептицизм Юма «превосходит» лишь путь возведения в более высокую степень. Скептицизм состоит в отрицании соотвествия между нашими идеями и предметами внеболь. Анализируя это «соотвествие», Кань

1) I, 191.
2) I, 192.
3) I, 193.
находитъ, что оно относится не къ предметамъ внѣ, насъ, а къ двумъ сторонамъ опыта: формальному и матеріальному. Соответствіе между ними Кантъ признаетъ въ полной мѣрѣ и потому думаетъ, что не можетъ заслужить упрека въ скептицизмѣ 1). Если скептикъ спрашиваетъ: какъ можно удостовѣриться въ соответствіи предметовъ нашимъ идеямъ, то критическій философъ интересуется лишь тѣмъ, какимъ образомъ формальный элементъ становится интегральной частью самихъ предметовъ, какъ онъ данъ въ опытѣ. Но этимъ, говоритъ Розмини, избѣгается скептицизмъ лишь въ определенной исторической формѣ, а не скептицизмъ вообще, который проникаетъ въ философію Канта самымъ фундаментальнымъ образомъ. «Съ момента какъ Кантъ говоритъ, что мы имѣемъ достовѣрное знаніе лишь о феноменахъ, что предметы нашего мышленія въ отношеніи формы суть эманации нашего ограниченнаго духа, что мы не имѣемъ даже представленія о вещахъ, какъ онъ существуютъ въ себѣ, а не въ насъ, т.-е. ноуменахъ, наконецъ, что мы не знаемъ, возможны ли онъ съ этого момента. Кантъ вовлекаетъ насъ въ идеализмъ столь всеобширный, въ иллюзіи столь глубокую... что у насъ отнимается не только достовѣрность того, что мы знаемъ, и мы становимся скептиками, но и объявляется наша совершенная nescioснобность на какое бы то ни было знаніе 2). Другими словами, скептицизмъ Юма «превосходится» Кантомъ не въ смыслѣ устраненія, а въ смыслѣ болѣе широкаго распространенія и обоснованія.

Основнымъ заблужденіемъ критика Розмини признается отождествленіе нашихъ идей съ внѣшними вещами 3). Это отождествленіе было и у Рида, но Ридъ при этомъ говоритъ: эта вещь есть внѣшій предметъ: идеи же не существуютъ. Кантъ же сказалъ: эта вещь есть идеи, идеи же суть предметы и другихъ внѣшнихъ предметовъ не существуетъ. Наши понятія универсальны, замѣтилъ Кантъ, слѣдовательно, они могутъ существовать лишь въ нашемъ умѣ, а не въ вещахъ. Совершенно правильно, говоритъ Розмини, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что наши понятія, входя элементомъ во внѣшнія вещи, конструируются и создаютъ ихъ. Если мы возьмемъ, напр., идѣю существо-
Библиотека "Руниверс"

ванія, то мы можем употребить ее в двух различных смыслах. 1. Какъ существоование возможное или идеальное—это есть понятие нашего разума, 2. какъ существоование наличное (sussistentе) и реальное, которое есть предметъ. Говоря: такой-то предметъ существует,— мы прилагаемъ предикатъ универсальнаго существоования къ единичному предмету, т.-е. къ ощущеніямъ нами испытаннымъ. Но это вовсе не значить, что этой операцией мы полагаемъ въ воспріятие вещи существоование универсальное. Нисколько; мы только находимъ эдьсь существоование въ опредѣльнемъ частномъ видѣ и это существоование, не созданное, а лишь признанное нами, мы соединяемъ съ существоованіемъ универсальнымъ, т.-е. помышляемъ воспріятую вещь въ общиі разрядъ существоующаго 1).

Точно такое же различіе приходится дѣлать и въ отношеніи всѣхъ другихъ идей, т.-е. количества, качества, отношенія съ ихъ подраздѣленіями. Идея количества, имѣющаяся въ моемъ умѣ, относится не есть то количество, которое я воспринимаю при посредствѣ ощущеній въ матеріальнемъ предмѣтѣ, напр., въ домѣ. Эти два количества существенно отличаются между собою. Первое универсально, приложимо ко всякимъ предметамъ и совершенно неопределенно. Второе единично, неприложимо къ другимъ предметамъ, индивидуализировано. Слѣдовательно, количество, какъ идея моего разума не есть количество этого дома 2).

И если бы мы прошли съ этимъ различіемъ весь рядъ идей, мы бы увидѣли, что въ своей універсальности и идеальности, какъ ими владѣеть нашъ разумъ, понятія относятъ не тождественны съ той ихъ конкретной и индивидуализированной формой, въ которой они являются въ нашемъ реальнемъ опытомъ. Только не замѣча этого, Кантъ могъ говорить, что вселенная продуцируется нашимъ разумомъ 3). Пьѣсмѣненіе идей съ вещами у Канта вытекаетъ весьма характернаго для него смысеніе условій существоованія самихъ вещей съ условіями ихъ воспринимаемости, такъ напр., они говорить о количествѣ, качествѣ, отношеніи какъ о необходи-

1) I, 195.
2) II, 196.
3) I, 195.
нибудь реальность, мн́е нужно лишь высказать суждение объ ея существовании. Разъ я скажу себъ: это существует — воспріятіе уже на лицо, хотя бы я не высказа́л еще сужденій о количе-
ствѣ, качествѣ и модальности воспринимаемой вещи. Это первое 
сужденіе, съ наличностью котораго воспріятіе начинаетъ быть, 
можно выразить такъ: «Существуетъ нѣкоторая вещь, дѣйству-
юща на мои чувства,—конечно, снабженная всѣми условіями 
существованія» 1). Эти «условія существованія» вовсе не должны 
непремѣнно войти моментомъ въ мою перцепцію. Они необходимы 
въ существованіи самой вещи, но не въ моемъ воспріятіи вещи, 
для котораго вполне достаточно наличной суммы ощущеній, 
вызывающихъ суждение о существованіи. Тьмъ болѣе, что и са-
мымъ категоріямъ количества, качества и т. д. въ ихъ универсаль-
номъ видѣ, какъ сказано выше, существенно отличаются отъ 
tыхъ конкретныхъ качествъ и количествъ, которыми характери-
зуются предметы дѣйствительнаго опыта, такъ что уже при на-
личности воспріятія остается еще масса скрытыхъ и не вошед-
шихъ въ воспріятіе свойствъ, совершенно необходимыхъ вещамъ 
въ порядкѣ ихъ существованія 2). Дальнѣйшіе дефекты крити-
ческой философіи связаны тьмъ, что Розмини считаетъ главной 
философской заслугой Канта 3). Острѣе всѣхъ современныхъ 
философовъ Кантъ подчеркнулъ существенное различіе двухъ 
способностей: способности ощущенія и способности разумѣнія. 
Поэтому съ наиболѣйшей глубиной Кантъ подошелъ къ основной 
трудности въ вопросѣ о происхожденіи идеи. Корень всѣхъ 
умственныхъ операций онъ увидѣлъ въ сужденіи и на изслѣдо-
ваніе сужденій направилъ все свои силы. Онъ различилъ два рода 
сужденій: аналитическія и синтетическія и выдвинулъ на первый 
планъ сужденія синтетическія, такъ какъ сужденія аналитическія, 
предполагаютъ сужденія синтетическія 4). Но и послѣдняя Кантъ 
раздѣлилъ на два разряда: синтетическихъ сужденія а posteriori, 
синтетическія сужденія а priori. Синтетическія сужденія а poste-
teriori не привлекли вниманія Канта. Онъ ихъ нашелъ простыми

1) I, 197. 
2) I, 198, 197. 
3) I, 200. 
4) I, 201. 
5) I, 202.
и легко объяснимыми. Вся трудность заострилась для Канта в синтетических суждениях a priori. Откуда получается предикат этих суждений и объяснимый опытм (т.к. они опыт предшествуют) и в то же время отнюдь не содержащийся в понятии субъекта, как это было в аналитических суждениях? В этом вопрос Розмини видит суть философии Канта,—ту точку, опираясь на которую, рычаг критицизма хотел бы перевернуть весь интеллектуальный мир человечества 1).

Критика Розмини направляется на этот «архимедовский» пункт. Он спрашивается: доказал ли Кант действительную наличность синтетических суждений a priori? Другими словами: убедительно ли приводимые в этом случае соображения Канта? Если нет, то вся система Канта «построена на песке» и есть лишь «мечта воображения». Если да,—в критицизм придается признать прочное и неокрушающее обоснование. Первым наиболее ярким примечанием синтетических суждений a priori Канта приводит арифметическое действие 5+7=12 и доказательство синтетичности этого суждения видит в том, что мы можем произвести его лишь при помощи внешних знаков, напр., пальцев. Но внешние знаки вовсе не создают арифметического действия, ибо они ничего не прибавляют к понятию числа. «Они лишь помогают нам признать ту же самую вещь под двумя различными выражениями». Другими словами: или внешние знаки необходимы для постижения чисел, взятых в отдельности (5 и 7), или же нет абсолютной необходимости в них и при соединении этих чисел в одну сумму. Точно также в следующем геометрическом примере Канта. Свойства прямой линии аналитически содержатся в понятии прямой, и чистого понятия прямизны и кривизны вполне достаточно для уразумения положения: прямая есть кратчайшее разстояние между двумя точками 2). Вопрос же о чистоте понятия есть общий логический вопрос, а не специально арифметической или геометрической. Синтетическое суждение в физике: «В миру телесном при всех измнениях количество матери остается неизменным» тоже несинтетично, ибо оговорка «в миру телесном» длает это суждение аналитическим 3). Наконец и за "синте-

1) I, 204.
2) I, 205.
3) I, 206.
тическим» суждение м в метафизике (если только метафизика существует): «все, что происходит, имеет причину». Розини не признает синтетичности. В понятии того, что происходит аналитически, заложено понятие причины, ибо понятие действия 1) и причины («производящего происхождения») соотносятся. Трудность лежит вовсе не там, где видит ее Кант. В нашем восприятии нужно различить три момента. 1. Мы воспринимаем какое-нибудь явление как таковое. 2. Мы признаем его за действие. 3. Мы заключаем, что явление, как действие, должно иметь причину. Трудность лежит не в первом моменте и не в третьем, а во втором. Факт, вызывающий на размышление, заключается в том, каким образом каждое новое явление мы воспринимаем не только в нем самом, но и как некоторое действие. Но так как мы воспринимаем явление, как действие, потому что разсматриваем его, как начинаящее существовать (cominciantе ad esistere) или как переход от того, что не было, к тому, что есть,—то вся трудность сводится к вопросу, каким образом новое явление может воспринимать как начинаящее существовать 2). Или еще проще: каким образом воспринимаем мы вещи существующими 3).

Таким образом настоящая апория заключается не в том, откуда берутся суждения, предикат которых не почерпается из опыта и в то же время аналитически не выводится из субъекта, а в том, каким образом мы создаем такое понятие субъекта, в котором аналитически содержится предикат, т. е. понятие субъекта существующего. Другими словами, апория заключается в просмотренных Кантом синтетических суждениях a posteriori, ибо понятие субъекта как вещи существующей может быть составлено лишь путем органического соединения данных чувственного опыта с общей идеей существования, из опыта не выводимой. Поэтому вопреки Канту общая и основная проблема философии должна быть формулирована так: каким образом возможны те первоначальные суждения, посредством которых мы образуем идеи или понятия вещей? 4). Синтетическими эти суждения можно назвать по всей справедливости,

1) I. 207.
2) I. 208.
3) I. 209.
4) I. 210.
только не въ смыслѣ Канта. Въ нихъ есть настоящий синтезъ, только не въ томъ мѣстѣ, гдѣ искалъ его Кантъ. Синтезъ состоить въ соединеніи предиката нечувственнаго характера (идея существованія) и субъекта чувственнаго происхожденія (комплексъ ощущеній). У Канта же предикатъ становится интегральною частью самого субъекта 1). Различіе это очень важное, ибо изъ неточнаго формулировки основной проблемы у Канта вытекаетъ вся его философія. Если есть синтетическія сужденія а priori въ Кантовскомъ смыслѣ, т.-е. такія сужденія, въ которыхъ предикатъ не получается ни изъ ихъ опыта, ни изъ анализа понятія субъекта, тогда необходимо допустить, что творцомъ предиката является самъ познающий духъ 2). Въ такомъ случаѣ главной задачей философіи становится: 1. Отыскать и описать всѣ необходимыя и универсальные предикаты, безъ которыхъ не можетъ сложиться опытъ. 2. Описать способъ, какимъ умъ формуетъ материалъ ощущеній по найденнымъ предикатамъ. Первое изъ этихъ изслѣдованій носить у Канта название «Аналитики понятій», второе «Аналитики сужденій» и вмѣстѣ обращаютъ «аналитическій» отдѣль трансцендентальной логики. Средней частью является ученіе о времени, какъ о схемѣ, соображающейся съ которой, категоріи нисходящія въ опытъ 3). Зависимость отъ основной характеристики синтетическихъ сужденіи a priori—очевидная, и если ошибка въ этой характеристикѣ замѣчена правильно,—то столь же очевидно, что все построеніе «критики чистаго разума» зависитъ отъ неточной формулировки основной проблемы. Въ сущности говоря, Кантъ есть не что иное, какъ продолженіе Рида. «Инстинктъ Рида расцвѣтаетъ «формами» Канта. Какъ Ридъ, Кантъ не допускаетъ ничего врожденного и какъ Ридъ же признаетъ, какъ бы прирожденной самую способность разума съ фатальной необходимостью конструировать при посредствѣ категорій весь внѣшній миръ 4). Если Ридъ помѣщаетъ въ разрядъ философовъ, грѣшашіхъ «недостаткомъ», и Кантъ въ разрядъ философовъ, грѣшашіхъ «излишкомъ»,—то причина этому та, что эмбриональный принципъ Рида у Канта

1) I, 211.
2) I, 215.
3) I, 216.
4) I, 217—218.
одвъявается въ плоть и кровь, и становится живым организмом целой философской системы 1).

Сравнивая три разработанных системы: Платона, Лейбници и Канта,— Розмини въ одномъ отношении отличаетъ регрессъ, въ другомъ прогрессъ. Съ одной стороны, съ послѣдовательнымъ выступлениемъ двухъ послѣднихъ философовъ увеличивается субъективизмъ и иллюзизмъ въ познаніи. Съ Кантомъ наступаетъ въ этомъ отношеніи какъ бы нѣкоторая смерть, почему Розмини и называетъ его величайшимъ софистомъ изъ Кенигсберга.

Съ другой стороны наблюдается послѣдовательное уменьшеніе ненужнаго излишкаго въ объясненіи основной проблемы. Лейбницъ допускаетъ меньше врожденного, чѣмъ Платонъ; Кантъ—меньше, чѣмъ Лейбницъ 2). Чтобы продолжить линію прогресса и въ то же самое время уничтожить регрессъ, необходимо съ одной стороны обосновывать прочно объективность познанія и на-всегда отдѣлаться отъ призрака иллюзизмъа, съ другой стороны свести къ абсолютному единству и простотѣ элементъ врожденности. Кантъ, допустивший врожденности гораздо меньше Лейбниціа, тѣмъ не менѣе допускаетъ врожденный разумъ съ 17 формами (12 категорій, 2 формы чувственности—и 3 идеи разума) 3). Привести ихъ къ единству совсѣмъ не трудно. Самая парность и строгая симметричность ихъ вызываетъ подозрѣніе, ибо обыкновенно въ природѣ мы видимъ нѣчто совершенно противоположное: плодотворную и щедрую простоту, много пре-восходящую воображеніе человѣка 4). Прежде всего, въ идеяхъ разума, души и вселенная находятся въ зависимости отъ идеи Бога, ибо онъ абсолютны лишь въ относительномъ смыслѣ, идея же Бога абсолютна безотносительно 5). Но идея Бога, какъ конечной причины, въ формальномъ смыслѣ разлагается на болѣе элементарнія понятія, а именно 1. понятіе причины вообще, 2. понятіе причины всего. Но понятіе причины принадлежить по Канту къ таблицѣ категорій, и такимъ образомъ идеи разума ничего первоначальнаго въ себѣ не заключаютъ. Если же мы станемъ разматривать таблицу категорій, то мы увидимъ, что

1) И. 219.
2) И. 220.
3) И. 221.
4) И. 222.
5) И. 223.
не всѣ части ея одинаково первоначальные. Напр., три модальныхъ категории: возможность, существование, необходимость гораздо первоначальнѣе другихъ категорій, ибо я прекрасно могу мыслить нѣчто возможное или существующее безъ всякаго отношенія къ категоріямъ количества, качества и отношенія 1). Слѣдовательно, лишь модальная категорія можно назвать первичными въ настоящемъ смыслѣ слова, т.-е. конstitуирующими самую форму разума 2). Но и въ трехъ модальныхъ категоріяхъ приходится дѣлать различія. Я могу имѣть идею какого-нибудь предмета вовсе не существующаго. Слѣдовательно, существованіе конкретное и реальное не можетъ быть призано первичной формой разума. Точно также не можетъ быть призано первичной формой необходимость 3). Идея какого-нибудь предмета есть его возможность, его мыслимость. Но мысля возможность, я вовсе не принужденъ тѣмъ самымъ мыслить необходимость. Что идея возможности занима-етъ действительно основное мѣсто среди категорій, показываетъ различіе, сдѣланное выше. Розмунь различалъ въ каждой категоріи ея общую неопределенную форму и ея определенную приложимость въ чувственномъ опыть. Категорія въ общей форму есть категорія въ возможности, т.-е. категорія возможности приложима ко всѣмъ категоріямъ и образуетъ ихъ общей моментъ 4). Такое же различіе нужно сдѣлать и въ формахъ чувственности. Пространство и время, какъ мы ихъ знаемъ въ опыть, отличаются отъ чистаго пространства и чистаго времени «трансцендентальной эстетики». Чистое пространство и чистое время суть пространство и время въ возможности. Значитъ, категорія возможности составляетъ первый моментъ формъ чувственности. Другими словами всѣ 17 формъ Канта при ближайшемъ анализѣ сводятся къ одной основной, т.-е. къ категоріи возможности 5) или къ идеѣ бытия неопределенного (l’idea dell’esiste indeterminato). Этимъ самыми «излишкомъ» радикально устраняется и «врожденность», безъ которой необъяснимо происхожденіе идей, признается въ абсолютно минимальной степени. Основная проблема идеологіи находится свою точную формулировку, и всѣ
положительного, творческих усилий Розмини направляются на самое острие вопроса 1).

Мы не будем подвергать существенному разбору только что изложенный исторический анализ Розмини. И слабая, и сильная стороны его скажутся в полной мере в дальнейшем положительном настроении Розмини. Отмстив только некоторые промахи в классификации разобранных систем. Так напр., Аристотель попал в разряд философов, гръшящих «излишком», тогда как, из разбора Розмини, ясствует, что он гръшит лишь излишком в критике Платона, а отнюдь не излишком в допущении врожденных элементов познания. Такое же недоумение вызывает и помещение Канта в разряд философов, гръшящих «излишком». Кантъ нигдѣ не называет 17 форм разума врожденными. Для оправдания своей точки зрѣнія Розмини слѣдовало бы остановиться подробнее на понятіи «врожденности» и показать, что это понятіе къ Канту приложимо. Самъ Розмини считает, что изъ основъ философіи Канта вытекаетъ субъективизмъ и глубочайший скептицизмъ. Слѣдовательно, Кантъ не обосновалъ объективность знанія. То есть онъ гръшитъ «недостаткомъ», а не «излишкомъ» въ объяснении основной проблемы. Кроме того важнымъ упущеніемъ въ историческомъ разборѣ Розмини нужно считать отсутствие анализа, съ одной стороны, системъ Беркли и Юма, гръшящихъ «недостаткомъ» объясненія не менѣе Локка и Кондильяка и представляющихъ въ развитіи новой философіи моментъ гораздо болѣе важный, чѣмъ шотландская философія «здороваго смысла» и, съ другой стороны, системъ Декарта, Мальбранша и окказіонализма, которыя грѣшаютъ съ точки зрѣнія Розмини произвольнымъ «излишкомъ» въ допущеніи врожденности. Противъ этихъ мелкихъ замѣчаній мы можемъ въ пользу Розмини привести два

1) Розмини не останавливается на Кантѣ. Въ его понятіяхъ сочиненіяхъ мы находимъ цѣльный рядъ критическихъ замѣчаній противъ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Мы останавливаемся на Кантѣ во-первыхъ, потому, что самъ Розмини прошелъ лишь черезъ Канта, къ Фихте же, Шеллингу и Гегелю относится какъ равный къ равнымъ, ибо когда онъ знакомился съ ними, его система уже была готова и такимъ образомъ возраженія противъ трехъ названныхъ мыслителей нисколько не входили въ идеологію Розмини; во-вторыхъ, потому, что эти возраженія относятся къ позднѣйшей эпохѣ.
обстоятельства. 1. В его эпоху историко-философские изыскания находились в самом зачаточном состоянии. В Итальи они были представлены одними Галуппи. Если брать исторический разбор Розмини в связи с его эпохой, то придется удивляться не в каком либо дефектам в его плане, а чрезвычайной и совершенно исключительной историко-философской эрудиции Розмини. 2. Исторический разбор не носит у Розмини строго исторического характера. История служит лишь материалом для систематического изслѣдований надъ вопросомъ о правильной формулировкѣ основной проблемы познанія. И нужно сказать, что изслѣдованіе ведется съ большимъ аналитическимъ искусствомъ и съ несомнѣнною діалектическою непрерывностью. Линія разсужденія нигдѣ не прерывается скачками, и мы можемъ отметить въ приведенномъ анализѣ всего лишь одно (впрочемъ фундаментальное) колебаніе, которое можно охарактеризовать какъ колебаніе между Платономъ и Кантомъ. Окончательный минимумъ врожденности Розмини считается какъ бы категоріей Канта и въ то же время называетъ ее идеей неопредѣленнаго бытия, придавая, какъ это ясствуетъ изъ последующаго, слову идея совершенно Платоновскій смыслъ. Это колебаніе, обозначающееся лишь пунктиромъ въ изложенномъ пропедевтическомъ разборѣ, подчеркивается сильнѣе въ основахъ идеологическаго учения, какъ онѣ изложены въ Новомъ Опытѣ, обрисовывается съ наглядностью въ блестящей полемикѣ Джоберти противъ Розмини и, наконецъ, устраняется и преодолѣвается въ позднѣйшей „теософической“ системѣ Розмини, въ которой онѣ окончательно становятся на сторону Платона противъ Канта и основной идеѣ, конституирующей разумъ, опредѣленно приписывается онтологической характеръ.
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.

Новые книги и брошюры, полученные въ редакцію.

Айзенштейнъ. Н. А. Изучение иностраннъ языковъ легчайшими и скорѣйшими способами. Спб. 1913. Ст. 167. Ц. 75 к.

Bergmann, Hugo. Das Unendliche und die Zahl. Halle 1913. Ст. 88. Ц. 2 м. 50 р.

Бухаловъ, Н. А. Ученіе о прямыхъ параллельныхъ линіяхъ, какъ равно отстоящихъ. Казань, 1913. Ст. 24. Ц. 30 к.

Витке. О. Обычный заблужденіе въ сужденіяхъ о душевно-больныхъ. Книгоиздательство «Наука». Москва. 1913. Ст. 121. Ц. 80.

Галаховъ, И. Значеніе физики и математики въ вопросахъ религіозно-философскаго порядка. Харьковъ. 1913. Ст. 18.

Гомперцъ, Теодоръ. Греческіе мыслители. Перев. съ нѣм. Д. Жуковскаго. Т. II. Спб. 1913. Ст. 205. Ц. 1 р. 50 к.

Ершовъ, А. Н. Рѣшеніе вопроса о страданіяхъ въ русской литературѣ съ христіанской точки зрѣнія. Харьковъ. 1913. Ст. 39.

Жирмунскій, В. Нѣмецкій романтизмъ и современная мистика. Спб. 1914. Ст. 199. Ц. 1 р. 25 к.

Кантъ, И. I. Объ известной поговоркѣ: «Это, можетъ быть, върно въ теоріи, но не годится для практики». II. О мнѣніи правъ лгать изъ человѣколюбія. Перев. Над. Вальденбергъ. Спб. 1913. Ст. 78. Ц. 60.

Крючковъ, Д. Падунъ немолчный. Спб. 1913. Ст. 24. Ц. 50 к.


Лысковъ, И. П. Теорія словесности въ связи съ данными языковедения и психологіи. Москва. 1914. Ст. VIII—418. Ц. 2 р. 50 к.
Мининъ, П. Мистицизмъ и его природа. Сергіевъ-Посадъ 1913. Ст. 57. Ц. 40 к. съ пересылкой 50 к.
Рейнери, Джованни Антоніо. Педагогика въ пяти книгахъ. Т. I. Москва. 1913. Ст. VI—558. Ц. 3 р. въ переплетѣ.
Рубанінъ, Н. А. Среди книгъ. Т. II. Книгоиздательство «Наука». Ст. XV—930. Ц. 4 р.
Рубинштейнъ, М. М. Очеркъ педагогической психологіи въ связи съ общей педагогикой. Москва. 1913. Ст. IV—594. П. 3 р. въ переплетѣ.
Селихановичъ, А. Философская пропедевтика въ средней школѣ. Киевъ. 1913. Ст. 35. Ц. 40 к.
Сиротининъ, Андрей. Россія и Славяне. Спб. 1913. Ст. XI—607. П. 2 р. 95 к.
Кн. Трубецкой, Евгеній. Мировоззреніе Вл. С. Соловьева. Т. I и II. Москва 1913. Ст. XI—631 и 415. Ц. 4 р.
Троицкая, Е. М. Грядущія бѣды. Смоленскъ 1910. Ст. 61—IV. Ц. 50 к.
Ульяновъ, Н. А. Указатель журнальной литературы. Книгоиздательство «Наука». Москва. 1913. Ст. 215. Ц. 1 р. 50 к.
Флурна. Принципы религіозной психологіи. Киевъ. 1913. Ст. 34. П. 30 к.
Штейнеръ, Рудольфъ. Истина и Наука, прологъ къ «Философіи свободы». Москва. 1913. Ст. 86. Ц. 80 к.
Его-же. Путь къ самопознанію человѣка. Москва. 1913. Ст. II—89. П. 1 р.
новья книги и брошюры.

Ягодинский, И. И. Сочинения Лейбниця. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань. 1913. Ст. XVI—135. Ц. 2 р.

Издательство «Посредникъ».

Дрещеръ Л. «Чьмъ заняться нашимъ дѣтямъ?» кн. 1-я. Ц. 35 к.
  »  »  »  »  »  кн. 2-я. Ц. 35 к.
  »  »  »  »  »  кн. 3-я. Ц. 40 к.
  »  »  »  »  »  кн. 4-я. Ц. 40 к.
  »  »  »  »  »  кн. 5-я. Ц. 40 к.

Коротюка Е. «Давайте лѣпить». Ц. 50 к.
Ганзбергъ Ф. «Творческая работа въ школѣ». Ц. 60 к.
Цытовичъ В. «Пробужденіе мужчины въ юности». Ц. 30 к.