

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

*основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.*

ГОДЪ XXIV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

IV Книга (119).

---

СЕНТЯВРЬ — ОКТЯВРЬ. — 1913 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.

Пименовская ул., соб. домъ.

1913 г.



# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Объ общественномъ идеалѣ. (Продолженіе.) <b>П. Новгородцева</b> . . . . .	279
Философія конца. <b>С. Котляревскаго</b> . . . . .	313
Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой. <b>Л. Лопатина</b> . . . . .	339

---

Ученіе Риккерта о сущности философіи. <b>Б. Яковенко</b> . . . . .	427
Такъ называемый «формализмъ» въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія. <b>Л. Габриловича</b> . . . . .	471
Антонію Розмини. <b>В. Эрн</b> . . . . .	514

---

## **Критика и библиографія.**

1. Библиографическій листокъ.

**Объявленія.**

---



ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

*основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.*

ГОДЪ XXIV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

**IV Книга (119).**

---

СЕНТЯВРЬ — ОКТЯВРЬ. — 1913 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.  
Пименовская ул., соб. домъ.

1913 г.



# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Объ общественномъ идеалѣ. (Продолженіе.) <b>П. Новгородцева</b> . . . . .	279
Философія конца. <b>С. Котляревскаго</b> . . . . .	313
Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой. <b>Л. Лопатина</b> .	339

---

Ученіе Риккерта о сущности философіи. <b>Б. Яковенко</b> . .	427
Такъ называемый «формализмъ» въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія. <b>Л. Габриловича</b> . . . . .	471
Антонію Розмини. <b>В. Эрна</b> . . . . .	514

---

## **Критика и библиографія.**

г. Библиографическій листокъ.

**Объявленія.**





## Объ общественномъ идеалѣ<sup>1)</sup>.

### V. Общественный идеалъ и задачи личности.

Общественный прогрессъ и личное совершенствованіе. Два крайнихъ рѣшенія вопроса: абсолютный коллективизмъ и абсолютный индивидуализмъ.— Анализъ основъ абсолютнаго коллективизма. Религія общественности въ ученіяхъ Фейербаха, Маркса, Кюпта. Отсутствие философскаго базиса и внутренняго противорѣчія въ абсолютномъ коллективизмѣ.—Анализъ основъ абсолютнаго индивидуализма. Сверхчеловѣческой аристократизмъ Ничше, какъ наиболѣе яркое выраженіе этой системы воззрѣній. Отрицаніе религіозной потребности и общественнаго идеала. Безвыходность абсолютнаго индивидуализма; переходъ его въ абсолютный индифферентизмъ. Положительная сторона ничшеанскаго индивидуализма; связь его съ современнымъ моральнымъ кризисомъ.— Необходимость синтеза индивидуализма и коллективизма. Потребность высшаго единства.

#### 1.

Мы опредѣлили содержаніе общественнаго идеала въ зависимости отъ принципа личности. Исходя изъ этого принципа, мы установили руководящую норму общественнаго прогресса. Такого рода построеніе уже включаетъ въ себя 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, тотчасъ же вызываетъ необходимость болѣе подробныхъ разъясненій, и сама превращается въ сложную проблему.

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

---

<sup>1)</sup> См. Вопросы фил. и псих., кн. 115.

Вопросы философіи, кн. 119.

Но представляет ли онъ для нея безусловную нравственную потребность? Не является ли онъ только одной изъ возможностей, которой человѣкъ можетъ и пренебречь, принявъ на себя болѣе высокій подвигъ личнаго совершенствованія? Или наоборотъ общественный прогрессъ долженъ считаться высшимъ призваніемъ личности, исчерпывающимъ дѣломъ ея жизни? Представляютъ ли собою прогрессивныя общественныя формы нравственную необходимость для личности, кореннымъ образомъ связанную съ ея внутреннимъ душевнымъ міромъ? Или же это не болѣе, какъ подробности внѣшней обстановки и внѣшняго удобства, которыя, съ точки зрѣнія личнаго совершенствованія, не имѣютъ существеннаго значенія? Таковы вопросы, которые неизбѣжно возникаютъ при постановкѣ указанной нами проблемы. Едва ли нужно разъяснять, что для общественной философіи они являются не только въ высшей степени важными, но центральными и основными.

Исторія философской мысли свидѣтельствуетъ, что эти вопросы получали самыя различныя рѣшенія. Но среди великаго разнообразія этихъ рѣшеній съ особенной рѣзкостью выступаютъ два крайнихъ и противоположныхъ направленія, которыя можно обозначить названіями абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма. Если первое изъ этихъ направленій утверждаетъ, что весь смыслъ личной жизни исчерпывается общественностью, второе, напротивъ, говоритъ, что смыслъ личной жизни совершенно отъ общественности не зависитъ. Личность вся и до конца, во всей полнотѣ своихъ потребностей и задачъ растворяется въ общественной стихіи,—думаютъ крайніе коллективисты,—въ обществѣ и черезъ общество спасается она отъ своей слабости и ограниченности, въ немъ она имѣетъ и исходное начало, и завершающій предѣлъ своихъ стремленій. Личность довлѣетъ себѣ,—полагаютъ крайніе индивидуалисты,—общество ей не помощь и не опора, а помѣха и граница, только въ самой себѣ можетъ она найти спасеніе и выходъ изъ сознанія своего несовершенства. Очевидная

односторонность этихъ исключających другъ друга воззрѣній сама собою требуетъ примиряющей точки зрѣнія, и одно противопоставленіе ихъ наводитъ на мысль, что истины слѣдуетъ искать не въ этихъ крайностяхъ, а въ нѣкоторомъ высшемъ объединяющемъ взглядѣ. Но прежде чѣмъ указать возможный характеръ такого объединенія, слѣдуетъ ближе выяснитъ сущность абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма.

Высокая оцѣнка общественной жизни встрѣчается у мыслителей самыхъ различныхъ направленій, и у многихъ изъ нихъ она достигаетъ твердаго убѣжденія, что возможно осуществить такой общественный союзъ, который имѣетъ абсолютное божественное значеніе и подъ сѣнью котораго отдѣльныя лица находятъ путь къ блаженству, къ всецѣлому удовлетворенію своей души. Платонъ, Августинъ, Гегель каждый посвоему мечтали о такихъ абсолютныхъ божественныхъ союзахъ. Платонъ даже и выражался о совершенномъ общеніи такимъ образомъ, что въ немъ проживаютъ „боги и дѣти боговъ“, Августинъ считалъ церковь, ведущую человѣка къ спасенію, царствомъ Божиимъ на землѣ, а Гегель называлъ государство, осуществляющее нравственную идею, земнымъ богомъ. Однако, не у этихъ философовъ надо видѣть послѣдовательное выраженіе абсолютнаго коллективизма: и Платонъ, и Августинъ, и Гегель, и всѣ, кто слѣдуетъ за ними или стоитъ близко къ нимъ, признаютъ надъ обществомъ высшее міровое начало добра, къ которому совершенное общеніе возводитъ человѣка. Совершенное общеніе является тутъ лишь отраженіемъ божественнаго плана; не своею силою, а силою высшею, силою божественною держится оно и спасаетъ человѣка. Для того, чтобы имѣть предъ собою абсолютный коллективизмъ въ его чистомъ и подлинномъ выраженіи, надо перейти къ такимъ мыслителямъ, какъ Фейербахъ, Марксъ, Контъ, у которыхъ общество само становится богомъ и само по себѣ своимъ внутреннимъ совершенствомъ спасаетъ личность. Въ этого и выше этого человѣку нечего

искать. Ему даже вредно искать чего-либо высшаго, ибо кромѣ отвлекающихъ и манящихъ миражей онъ ничего не найдетъ. 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 упованій личности. Говоря собственными словами одного изъ этихъ мыслителей, общество есть „богъ для человѣка“. Какъ очень характерно выражается Фейербахъ, которому принадлежатъ эти слова, „существо человѣка содержится только въ общеніи, въ единствѣ человѣка съ человѣкомъ. Одиночество есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и безконечность. Человѣкъ самъ по себѣ (für sich) есть только человѣкъ (въ обычномъ смыслѣ слова); человѣкъ съ человѣкомъ, единство я и ты, есть богъ“<sup>1)</sup>. Изъ другихъ разсужденій Фейербаха мы ближе узнаемъ, въ какомъ смыслѣ единство людей, высшимъ выраженіемъ котораго онъ считаетъ государство, является для человѣка божественнымъ. „Государство есть совокупность всѣхъ реальностей, государство есть провидѣніе для человѣка. Въ государствѣ одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого; чего я не могу, не знаю, можетъ другой. Я не одинъ, отданный случайностямъ естественной силы; другіе существуютъ для меня, я окруженъ всеобщимъ существомъ, являюсь членомъ цѣлаго. Истинное государство есть неограниченный, безконечный, истинный, совершенный, божественный человѣкъ. Лишь государство есть человѣкъ, самъ себя опредѣляющій, къ самому себѣ относящійся, абсолютный человѣкъ“<sup>2)</sup>.

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-

<sup>1)</sup> L. Feuerbachs Sämmtliche Werke Bd. II. Stuttgart 1904. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. S. 318. См. характеристику Фейербаха у Булгакова, Два Града т. I. стр. 1. Цитируемая мною мѣста изъ Фейербаха см. у Булгакова (стр. 18—22), въ переводѣ котораго я ихъ привожу.

<sup>2)</sup> Feuerbachs Sämmtliche Werke. Bd. II. Zur Reform der Philosophie. S. 220.

нятіями, и потому на его примѣрѣ съ особенной яркостью обнаруживается тотъ основной мотивъ, который приводитъ къ обоготворенію общественности. Отвергнуть религіозныя представленія не значить еще искоренить въ себѣ и религіозную потребность; а эта потребность прежде всего заключается въ томъ, чтобы освободиться отъ сознанія слабости и ограниченности личныхъ силъ, отъ чувства собственной недостаточности и неудовлетворенности, отъ внутреннихъ противорѣчій и разлада. Поставленный въ зависимость отъ внѣшняго міра, отъ его непреклонныхъ законовъ, повергаемый въ ужасъ и отчаяніе фактами смерти и страданія, человѣкъ ищетъ восполненія своихъ личныхъ недостаточныхъ силъ. Эта потребность неискоренима, ибо она вытекаетъ изъ всей природы человѣка, какъ существа мыслящаго и чувствующаго, способнаго представить себѣ всю необъятность пространствъ, всю безконечность времени, среди которыхъ его жизнь теряется, какъ краткій мигъ. Религія отвѣчаетъ на эту потребность указаніемъ связи человѣка съ Богомъ, съ абсолютнымъ началомъ добра. Когда же это начало отвергается, инстинктивное стремленіе влечетъ къ тому, чтобы замѣнить его какой-либо иной абсолютной цѣнностью; такъ приходятъ и къ признанію божественнаго и абсолютнаго значенія общественности. Для тѣхъ, кто ищетъ философской законченности возрѣвній, здѣсь прежде всего открываются два исхода: или отвергнуть самую потребность религіознаго восполненія личности и занять гордую позу абсолютнаго индивидуализма, или же признать эту потребность и за неимѣніемъ другого высшаго начала искать восполненія въ той близкой къ намъ общественной средѣ, которая насъ воспитываетъ и охраняетъ, которая служить для насъ и источникомъ добрыхъ чувствъ, и предметомъ высокаго воодушевленія. И нѣтъ ничего удивительнаго, что въ мысли, какъ и въ жизни, общественнымъ чувствамъ и общественному служенію придается нерѣдко такое исключительное значеніе. Въ своей связи съ обществомъ, въ зависимости отъ

него и въ преданности ему человекъ видитъ свою естественную опору; тутъ наглядно обнаруживается то, о чемъ говоритъ Фейербахъ: „одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого; чего я не могу, не знаю, можетъ другой; я не одинъ, отданный случайностямъ естественной силы; другіе существуютъ для меня“. Какъ ясная и близкая намъ часть міропорядка, общественная стихія объемлетъ и окружаетъ насъ, поддерживааетъ и утѣшаетъ, и не естественно ли сказать: вотъ то, чего мы ищемъ и для чего живемъ.

Естественность такого заключенія еще болѣе подкрѣпляется тѣмъ обстоятельствомъ, хорошо извѣстнымъ и изъ обычныхъ наблюдений, и изъ исторіи общественныхъ движеній и въ недавнее время очень тонко разобранномъ въ одномъ изъ этюдовъ Зиммеля <sup>1)</sup>, что въ социально-психологическихъ переживаніяхъ нерѣдко проявляется религиозный пафосъ, что и въ отношеніяхъ людей другъ къ другу обнаруживаются религиозные чувства и стимулы. „Отношеніе исполненнаго почтеніемъ ребенка къ своимъ родителямъ, проникнутаго энтузіазмомъ патріота къ своему отечеству, или восторженнаго космополита къ человечеству; отношеніе рабочаго къ своему пробивающемуся впередъ классу, или гордаго своей знатностью феодала 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 общій тонъ, который можно обозначить, какъ религиозный. Всѣ они содержатъ въ себѣ своеобразную смѣсь самоотверженной преданности и жажды личнаго счастья, смиренія и приподнятости, чувственной непосредственности и внѣчувственной абстракціи... При этомъ здѣсь возникаетъ опредѣленная степень напряженности чувства, специфическая искренность и проч-

<sup>1)</sup> Simmel, Die Religion. Frankfurt am Main. 1906. S. 22.

ность внутренняго отношенія, перемѣшеніе субъекта въ область высшаго порядка, который въ то же время ощущается имъ, какъ нѣчто внутреннее и личное“ <sup>1)</sup>. Какъ справедливо замѣчаетъ Зиммель, эти элементы чувства мы и называемъ религіозными. Съ точки зрѣнія чисто психологической тутъ есть извѣстное сходство пореживаній, которое проявляется не только въ элементахъ, изъ которыхъ эти переживанія слагаются, но и въ результатахъ, которые они оставляютъ въ человѣческой душѣ. Чувство увѣренности и твердости, спокойствіе за себя и за свое будущее, освобожденіе отъ гнета внѣшнихъ обстоятельствъ и силъ, вотъ что даетъ человѣку религіозное сознаніе, и эти психологическіе результаты, хотя и въ разной степени напряженности, переживаются и на почвѣ религіозной вѣры, и на основѣ соціальной солидарности. Связь съ близкими, съ другими и особенно связь съ мощными общественными группами и союзами, съ величіемъ и славой занимающими свое мѣсто въ исторіи, въ моральномъ сознаніи личности имѣетъ такое огромное значеніе, что ее принимаютъ иногда за естественную замѣну религіи.

Въ высшей степени любопытно видѣть, какъ именно этотъ ходъ мысли приводитъ Фейербаха къ абсолютному коллективизму. Онъ не только не отрицаетъ религіозной потребности, но ясно и открыто требуетъ, чтобы она была удовлетворена: „философія должна принять на себя способомъ ей свойственнымъ то, что составляетъ сущность религіи, тѣ преимущества, которыя имѣетъ послѣдняя предъ философіей“ <sup>2)</sup>.—„Если практически человѣкъ сталъ теперь на мѣсто христіанина, то и теоретически человѣческая сущность должна стать на мѣсто божественной. Словомъ, мы должны то, чѣмъ мы хотимъ стать, выразить въ одномъ высшемъ принципѣ, въ одномъ высшемъ словѣ: лишь такимъ образомъ освящаемъ мы нашу жизнь, обосновываемъ нашу тенденцію. Лишь такимъ образомъ освобождаемся мы

<sup>1)</sup> Simmel, Die Religion. S. 28—29.

<sup>2)</sup> Feuerbachs Sämmtliche Werke. Bd. II. Zur Reform der Philosophie. S. 218.

отъ противорѣчія, которое отравляетъ въ настоящее время наше внутреннее существо: отъ противорѣчія между нашей 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 міровоззрѣніи будемъ имѣть въ качествѣ самаго высшаго то, что обращаетъ для насъ политику въ религію“<sup>1)</sup>.

Поставить человѣческую сущность на мѣсто божественной, сдѣлать изъ политики религію—вѣдь это и значить превратить общественную проблему въ религіозную и понять задачу общественнаго устроенія также и какъ задачу спасенія людей отъ ихъ слабости и ограниченности, отъ тягостныхъ внутреннихъ противорѣчій. Достигнуть единства съ собою, достигнуть высшей гармоніи духовнаго совершенства здѣсь полагается возможнымъ путемъ всецѣлаго и благодатнаго слиянія личной жизни съ общественной. Трансцендентныя и потустороннія стремленія человѣка здѣсь отвергаются, какъ отвергается также и всякое самобытное проявленіе 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 дѣйствительно родовымъ существомъ, чтобы онъ не отдѣлялъ себя отъ общества, чтобы онъ всецѣло воспринялъ въ себя абстрактнаго государственнаго гражданина<sup>2)</sup>. Начало общественности подчеркивается у него еще ярче и рѣшительнѣе, чѣмъ у Фейербаха, и съ этой стороны Марксъ находитъ доктрину своего учителя слишкомъ отвлеченной и незаконченной<sup>3)</sup>. „Сущность религіи—замѣ-

<sup>1)</sup> Ibid. S. 219.

<sup>2)</sup> Изъ статьи: Zur Judenfrage, въ сборникѣ „Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Fr. Mehring“. Stuttgart 1902. S. 424.

<sup>3)</sup> См. тезисы Маркса о Фейербахѣ, относящіеся къ 1845 г. и опубликованные Энгельсомъ въ приложеніи къ его брошюрѣ L. Feuerbach und der



чаетъ Марксъ—Фейербахъ объясняетъ сущностью человѣка. Но сущность человѣка—это вовсе не абстрактъ, свойственный отдѣльному лицу. Въ своей дѣйствительности это есть совокупность всѣхъ общественныхъ отношеній“. Отвлекаясь отъ хода историческаго развитія, Фейербахъ разсматриваетъ „религіозное чувство, какъ нѣчто совершенно отдѣльное и ничѣмъ 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, находитъ раціональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики“. Религія абсолютнаго коллективизма доводится у Маркса до своихъ крайнихъ послѣдствій: практика общественной жизни провозглашается тутъ естественнымъ выходомъ изъ всѣхъ человѣческихъ сомнѣній и стремленій <sup>1)</sup>. То же отождествленіе общественной

---

Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. II Aufl. 1895. Русскій переводъ Плеханова. Женева 1892.

<sup>1)</sup> Въ интересномъ очеркѣ „Карлъ Марксъ какъ религіозный типъ“ (въ сборникѣ 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 остріе его критики оборачиваетъ противъ всякой 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 свѣтитъ уже никакое солнце ни на небѣ, ни на землѣ“ (стр. 89). На самомъ дѣлѣ, отрицая религію въ принципѣ и на словахъ, Марксъ однако всецѣло усвоилъ ту религію общественности, которую проповѣдывалъ Фейербахъ. правда „безъ пасторскаго благочестія и внутренней проникновенности“ своего

проблемы съ религіозной мы находимъ у Конта. И онъ, отвергая историческую религію, ставилъ на мѣсто ея религію человѣчества, утверждая, что человѣчество есть высшая сила, отъ которой зависятъ всѣ наши мысли, чувства и дѣйствія, и что идея человѣчества должна безповоротнo устранить идею Бога <sup>1)</sup>).

На этой именно почвѣ абсолютнаго коллективизма получила самый пышный расцвѣтъ идея земного рая. Если въ извѣстныя эпохи она находила себѣ мѣсто и въ идеалистическихъ системахъ, признававшихъ трансцендентныя цѣнности и начала, то въ нихъ она была не болѣе какъ частью болѣе широкихъ метафизическихъ построеній. Въ абсолютномъ коллективизмѣ, для котораго нѣтъ ничего выше человѣческаго общества, его земнымъ благодатнымъ преобразеніемъ кончаются всѣ замыслы и дерзанія духа. Такое преобразеніе, такой „прыжокъ въ царство свободы“ являются тутъ не только желаннымъ эпилогомъ исторіи, но и ея единственнымъ оправданіемъ, внѣ котораго все предшествующее развитіе теряетъ свой смыслъ.

Замѣна религіознаго начала 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 стихійномъ разгарѣ силъ и страстей, въ непосредствен-

.....  
учителя, но еще съ большей вѣрой въ безусловное значеніе общественнаго начала. Употребляя собственное выраженіе Маркса, онъ хотѣлъ, чтобы человѣкъ вращался около себя, какъ около собственнаго своего солнца. Въ другой статьѣ того же сборника (Два Града Т. I. стр. 41) С. Н. Булгаковъ опредѣляетъ позицію марксизма, какъ „антропотезизмъ“, противопоставляя его болѣе радикальному атеизму Ницше и Штирнера; этотъ взглядъ болѣе соответствуетъ дѣйствительности.

<sup>1)</sup> О религіи Конта см. брошюру В. Кожевникова: „Религія челоѣкобожія у Фейербаха и Конта“. Сергіевъ посадъ 1913.

номъ увлеченіи дѣломъ и шумомъ жизни не чувствуютъ потребности ставить проблемы о смыслѣ и концѣ человѣческихъ начинаній. Но философская мысль должна поставить эти проблемы, и въ ея критическомъ освѣщеніи то, что представляется нерѣдко великимъ, единственнымъ и священнымъ, само еще должно быть оправдано предъ высшимъ разумомъ и свѣтомъ.

И въ самомъ дѣлѣ, если общество признаютъ началомъ, преодолевающимъ естественную ограниченность человѣческой природы, какъ могутъ доказать, что общество дѣйствительно имѣетъ такую безусловную силу. Рѣчь идетъ здѣсь, конечно, не о тѣхъ естественныхъ преимуществахъ общенія, о которыхъ издавна говорятъ въ философіи права: что человѣкъ есть существо общежительное и не можетъ жить безъ общенія съ другими, это положеніе безспорное. Но есть ли общество то, чѣмъ признаетъ его абсолютный коллективизмъ: начало и конецъ, альфа и омега человѣческой жизни? Можетъ ли оно этимъ быть? Гдѣ найдемъ мы въ немъ ту абсолютную силу, ту высшую благодать, которая совершаетъ великое чудо: изъ отдѣльныхъ лицъ, ограниченныхъ и слабыхъ, слагаетъ великое единство, безграничное и всемогущее? Увы! Какъ сугубо правъ былъ нашъ русскій мыслитель, когда говорилъ: „то, что позитивизмъ называетъ человѣчествомъ,—есть повтореніе на неопредѣленномъ пространствѣ и времени и неопредѣленномъ количествѣ разъ насъ самихъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имѣетъ наша жизнь смыслъ, цѣну и задачу, ее имѣетъ и человѣчество; но если жизнь каждаго человѣка, отдѣльно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то такъ же бессмысленны и судьбы человѣчества. Не вѣруя въ абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганныя 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 уразумѣютъ свою истинную сущность <sup>1)</sup>. Ничѣмъ инымъ, какъ именно этими предположеніями слѣдуетъ объяснить энергическія заявленія Фейербаха и Маркса, что личность должна слиться съ обществомъ, и что только такимъ образомъ она получитъ истинную свободу. Но въ этихъ представленіяхъ забыта та сторона личности, которая обнаруживается не въ общественномъ ея проявленіи, а въ ея индивидуальномъ стремленіи, въ глубинѣ ея собственнаго сознанія, въ ея моральныхъ и религіозныхъ потребностяхъ. Личность безспорно находитъ свое счастье и въ служеніи обществу; но это не можетъ заглушить въ ней болѣе глубокаго стремленія—слѣдовать голосу своей совѣсти, зову своей души, если даже и приходится для этого уйти отъ близкихъ и окружающихъ на высоту собственнаго идеала. Какое общество, хотя бы и самое совершенное, замѣнитъ человѣку величайшее духовное благо—быть самимъ собою? И передъ этимъ неутолимымъ индивидуалистическимъ стремленіемъ абсолютный коллективизмъ блекнетъ и замираетъ, какъ блекнетъ онъ и передъ неустранимой силой философскихъ сомнѣній.

Но болѣе того: въ самой позиціи его, какъ доктрины, отрицающей религію и въ то же время отвѣчающей на религіозную потребность, заключается роковое внутреннее противорѣчіе. Что могутъ сказать коллективисты на возраженіе, что въ отрицаніи надо идти до конца, что, отвергнувъ святыни неба, слѣдуетъ отвергнуть и святыни земли? Зачѣмъ вообще создавать святыни, зачѣмъ ставить надъ собою что-либо высшее, безконечное, хотя бы и въ образѣ человѣчества? Въ свое время возраженіе этого рода было сдѣлано Фейербаху Штирнеромъ, и неудивительно, если въ полемикѣ съ Штирнеромъ знаменитый ревнитель культа человѣчества обнаружилъ полную растерянность: отвѣтить ему было нечего. За абсолютнымъ коллективизмомъ,

---

<sup>1)</sup> См. объ этомъ подробнѣе въ моемъ сочиненіи: „Кризисъ современнаго правосознанія“, стр. 258—308.

какъ его прямое порожденіе и какъ самое рѣшительное его опроверженіе, слѣдуетъ абсолютный индивидуализмъ.

И дѣйствительно, если признать, что человѣку религія не нужна, то не представляется ли болѣе послѣдовательнымъ вмѣстѣ съ старыми святынями отвергнуть и самую потребность въ нихъ? Слишкомъ ясной, слишкомъ прозрачной оказывается въ коллективизмѣ подмѣна однихъ вѣрованій другими, и если кто вообще не хочетъ вѣрить, отчего онъ будетъ свисходительнѣе къ новой вѣрѣ, чѣмъ къ старой. Такъ абсолютный коллективизмъ съ неизбѣжностью порождаетъ абсолютный индивидуализмъ. Естественность этого перехода можно прослѣдить не только логически, но также и исторически: несомнѣнно, что индивидуализмъ Штирнера наибольшее обостреніе получилъ въ полемикѣ съ коллективизмомъ Фейербаха, равно какъ позднѣе имморализмъ Ницше принялъ свои самыя рѣзкія очертанія въ полемикѣ съ ходячей моралью вѣрующаго демократизма.

Для характеристики абсолютнаго индивидуализма будетъ правильнѣе остановиться на ученіи Ницше. Если надо взять такую доктрину, которая съ особенной яркостью обнаруживаетъ не только отрицательныя, но и положительныя стороны крайняго индивидуализма, то, конечно, слѣдуетъ обратиться къ знаменитой морали сверхчеловѣка. Борьба за индивидуализмъ и за полную свободу личности можетъ принимать весьма разнообразныя формы, и здѣсь прежде всего вспоминаются многочисленныя теоріи анархизма. Но не этимъ теоріямъ принадлежитъ послѣднее слово въ развитіи индивидуалистическаго начала. Анархизмъ не есть принципиальное отрицаніе общества, это только отрицаніе власти и принужденія. У анархизма есть свой общественный идеалъ, свое представленіе о совершенномъ и свободномъ обществѣ, въ которомъ и человѣкъ становится добрымъ и совершеннымъ существомъ. Въ этомъ смыслѣ и Штирнеръ, какъ одинъ изъ теоретиковъ анархизма, не доходитъ до конца, у него есть демократическая тенденція,

есть представлѣніе объ идеальномъ „союзѣ эгоистовъ“. Для того, чтобы дойти до абсолютнаго индивидуализма въ его наиболѣе законченной формѣ, надо взять именно Ничше, надо взять систему сверхчеловѣческаго аристократизма, въ которомъ самая идея общенія отрицается: мѣсто ея занимаетъ представлѣніе о самодовлѣющемъ и всеблагомъ сверхчеловѣкѣ, которому ничего не нужно, потому что онъ все имѣетъ въ себѣ. Не только общественная проблема здѣсь отрицается, но отрицается и проблема религіозная, проблема связи человѣка съ міромъ и Богомъ, и это второе отрицаніе усугубляетъ и подчеркиваетъ то первое: личность тутъ ничего внѣ себя не ищетъ, поэтому нѣтъ для нея необходимости искать и совершеннаго общества. Но именно это сплошное отрицаніе всякихъ связей и нормъ, стоящихъ надъ личностью, тѣмъ яснѣе подчеркиваетъ вѣру Ничше въ личность. Всѣ святыни отвергаются, но личность остается во всеоружіи своихъ индивидуалистическихъ стремленій. Его индивидуализмъ есть несомнѣнно творческій и вѣрующій, тогда какъ индивидуализмъ Штирнера прежде всего разрушительный и нигилистическій<sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ возможно говорить о положительной сторонѣ ничшеанства, и въ этомъ смыслѣ ученіе Ничше является безспорно самымъ интереснымъ построеніемъ абсолютнаго индивидуализма.

## 2.

Личность, которая довлѣетъ себѣ и не нуждается ни въ чемъ внѣшнемъ, не нуждается также и въ томъ, чтобы

<sup>1)</sup> Въ этомъ направленіи основное различіе между Ничше и Штирнеромъ въ общемъ правильно, хотя и съ извѣстной склонностью къ идеализаціи Ничше, указано С. Л. Франкомъ. См. сборникъ его статей: „Философія и жизнь“ Спб. 1910. Стр. 372—373. См. также его статью: Фр. Ничше и этика „любви къ дальнему“ въ томъ же сборникѣ. Въ противоположность этому совершенно отрицательную характеристику абсолютнаго индивидуализма даетъ кн. Е. Н. Трубецкой въ своемъ критическомъ очеркѣ: „Философія Ничше“ (М. 1904). Сходясь съ почтеннымъ авторомъ этого очерка въ нѣкоторыхъ исходныхъ его взглядахъ на Ничше, я думаю, однако, что индивидуализмъ ничшеанской философіи имѣетъ и свои положительныя стороны, какъ я указываю это ниже.

искать для себя выхода и спасенія отъ угнетающей власти страданій, отъ неизвѣстности будущаго, отъ ужаса смерти. Если религіозная потребность проистекаетъ изъ чувства недостаточности личныхъ силъ предъ необъятностью вселенной и неисповѣдимостью ея путей, то личность, увѣренная въ себѣ и въ своей моши, прежде всего должна отвергнуть мысль о своей недостаточности. И Ничше дѣлаетъ это. Не факты зла, страданій и смерти онъ отрицаетъ, не роковую силу мірового хаоса: онъ отрицаетъ мысль о томъ, чтобы личность должна была передъ этимъ склоняться, онъ требуетъ отъ нея силы преодолѣть все это. Въ соотвѣтствіи 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 настроеніемъ. Человѣкъ долженъ полюбить безбрежность океана, тоску и сладость неустанныхъ исканій; онъ долженъ преодолѣть въ себѣ страхъ безконечности и боязнь страданій, привыкнуть къ фатуму, полюбить роковое и загадочное стеченіе событій, полюбить самое неустройство міра, отсутствіе въ немъ смысла и порядка. То самое, что тревожитъ и тяготитъ людей, что заставляетъ больно сжиматься ихъ сердце, что кажется имъ великимъ бременемъ и безысходнымъ несчастьемъ, по мысли Ничше должно только радовать настоящаго человѣка. Не надо требовать отъ жизни никакого смысла, ее можно принять такую, какъ она есть. Ничше высмѣиваетъ „учителей цѣли жизни“, проповѣдующихъ вѣру въ жизнь. Онъ хочетъ освободить всѣ вещи отъ рабства цѣлямъ, благословить міръ со всѣми его безднами, сказать всему міру свое безграничное: да будетъ, амины! Онъ хочетъ принять міровой процессъ со всей безысходностью его вѣчнаго круговращенія, вѣчнаго повторенія въ большомъ и въ маломъ <sup>1)</sup>).

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.

Такъ Ничше стремится въ самомъ корнѣ исторгнуть изъ человѣческаго сознанія религиозную потребность, такъ доводитъ онъ индивидуализмъ до его высшаго абсолютнаго предѣла. Какъ перенести страданія міра? Какъ устоять среди круговорота вещей и роковыхъ ударовъ судьбы? Эти вопросы, вѣчно тревожившіе человѣческую мысль, занимаютъ и Ничше, но онъ хочетъ отвѣтить на нихъ такъ, чтобы отнять у нихъ всю горечь и остроту вопрошанія. Проповѣдники и пророки, философы и моралисты въ отвѣтъ на эти мучительныя сомнѣнія издавна указывали на необходимость признать высшую правду, высшій идеальный міръ, божественный разумъ, который скрывается за покровомъ явленій, за суетой событій и служить высшей опорой человѣческихъ надеждъ. Признать этотъ идеальный міръ, этотъ свѣтъ, который „во тьмѣ свѣтитъ“, значитъ найти и утѣшеніе въ несчастьяхъ, и путеводную звѣзду въ жизни, и выходъ изъ тягостныхъ, трагическихъ противорѣчій міра. Ничше не только не ищетъ этого выхода, онъ его сознательно устраняетъ, онъ хочетъ найти опору въ самомъ человѣкѣ, въ могущественномъ сознаніи личности. Все высшее идеальное, надъ міромъ стоящее, онъ объявляетъ нереальнымъ, несуществующимъ, самого человѣка призываетъ онъ стать надъ міромъ, какъ нѣкоторое высшее существо, во всеоружіи гордаго и непреклоннаго трагическаго самосознанія. По ученію Ничше, нѣтъ въ мірѣ никакой высшей воли, передъ которой человѣческая воля должна была бы склоняться; человѣкъ остается у него самъ съ собою, съ своей собственной волей, какъ съ единственнымъ своимъ закономъ. И силою своей воли человѣкъ долженъ такъ поставить себя въ этомъ мірѣ, чтобы все было прекрасно для него такъ, какъ оно есть, чтобы болѣе этого ему ничего не было нужно.

Нельзя не сказать, что это былъ самый послѣдовательный индивидуализмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самый послѣдовательный атеизмъ, какой только можно себѣ представить; тутъ не только отрицается смыслъ жизни, но отвергается



и самая необходимость для человѣка того, чтобы въ мірѣ былъ смыслъ. Если самое общее содержаніе религіознаго сознанія заключается въ признаніи разума вещей и смысла міра, то Ничше отрицаетъ религіозное сознаніе въ самой его основѣ, въ самой главной его проблемѣ. И онъ очень хорошо чувствуетъ всю глубину того опустошенія, которое производитъ въ человѣческой душѣ. Не легкостью поверхностнаго свободомыслія, а тоскою горделиваго самосознанія, которое не страшится и самой горькой, самой ниспровергающей истины, проникнуть дерзновенный радикализмъ его отрицанія. „Что сдѣлали мы, когда развязали эту землю отъ ея солнца? Куда движется она теперь? Куда движемся мы? Не удаляемся ли мы отъ всякаго солнца? Не летимъ ли мы непрерывно, летимъ назадъ, въ сторону, впередъ, во всѣ стороны? Существуетъ ли еще верхъ и низъ? Не блуждаемъ ли мы, какъ въ безконечной пустотѣ? Не дышитъ ли на насъ пустое пространство? Не стало ли холоднѣе? Не наступаетъ ли постоянно ночь, все бѣльшая ночь?“<sup>1)</sup> Въ какомъ-то судорожномъ смятеніи громоздятся здѣсь страшные вопросы, исходящіе изъ тревоги духа, предъ которымъ вдругъ погасло солнце жизни, и все погрузилось во мракъ. Ничше глубоко понимаетъ тягость утраты, но онъ не страшится ея. Съ высоты своего героизма, съ высоты трагическаго настроенія онъ гордо посылаетъ вызовы міру, онъ хочетъ устоять одинъ, среди мрака ночи, среди бурь безбрежнаго моря, среди безднъ и пучинъ, открывающихся вокругъ. Онъ хочетъ устоять силою духа, безстрашно призывающаго на себя бури и страданія, чтобы полюбить эти бури и страданія и въ ихъ преодоленіи обнаружить свою силу.

Но обрывая связи съ міромъ и отвергая религіозную проблему, Ничше отрицаетъ и проблему общественную. На примѣрѣ Фейербаха и Маркса мы видѣли, какъ въ системѣ абсолютнаго коллективизма общественная проблема ста-

<sup>1)</sup> Die fröhliche Wissenschaft. § 125.

вится на мѣсто религіозной и совпадаетъ съ нею. Потребность имѣть надъ человѣкомъ высшую, объемлющую и охраняющую его стихію приводитъ это направление къ обоготворенію общественности. Для абсолютнаго индивидуализма, идущаго въ своемъ отрицаніи до конца, нѣтъ необходимости въ этомъ исходѣ. Самодовлѣющая личность не нуждается въ совершенномъ обществѣ. Путь обычнаго историческаго прогресса остается далекимъ и чуждымъ творцу высшихъ цѣнностей. Этотъ путь Ничше 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 исходитъ изъ него самого <sup>1)</sup>. Ибо путь творящаго есть путь уединенія <sup>2)</sup>. Заратустра чувствуетъ себя всюду чуждымъ, изгнаннымъ изъ страны отцовъ и матерей своихъ. Ему остается только любить будущее, любить „страну дѣтей, неоткрытую, въ дальнемъ морѣ“; ее онъ ищетъ и ищетъ безъ конца <sup>3)</sup>.

Но этотъ идеаль будущаго, какъ явствуетъ изъ всей проповѣди Ничше, не есть идеаль *общественнаго устройства*: это идеаль *лично настроенія*. Тайнственная и далекая „страна дѣтей“, о которой онъ говоритъ, 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 общественныя формы, всѣ стремленія воплотить общественный идеаль въ жизни сами собою отпадаютъ. Ничше видитъ въ нихъ проявленіе стаднаго начала, рабской морали. Идеаломъ является тутъ счастье зеленаго пастбища. Этимъ началамъ стадности и рабства онъ противопоставляетъ идеаль сверхчело-

<sup>1)</sup> Also sprach Zarathustra. Das Nachtlied.

<sup>2)</sup> Ibid. Vom Wege des Schaffenden.

<sup>3)</sup> Ibid. Vom Lande der Bildung.

вѣка-повелителя, живущаго по высшему закону своего существа. Это—идеаль 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 бездну, вѣчность и тайну, увѣренный въ томъ, что въ глубинѣ личнаго сознанія найдетъ безусловную мощь для преодоленія 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 здѣсь человѣку ставится задача, поистинѣ сверхчеловѣческая, выше силъ человѣческихъ лежащая? Весь этотъ замыселъ—объявить личность безусловнымъ и самодовлѣющимъ началомъ—страдаетъ внутреннимъ противорѣчьемъ. Человѣкъ есть часть безконечной вселенной, силою своего сознанія возвышающійся къ представленію о вѣчномъ и безконечномъ и въ то же время принадлежащій къ міру конечному и преходящему. Онъ стоитъ на рубежѣ двухъ міровъ и отражаетъ въ душѣ своей ихъ противорѣчіе. Какъ слѣдъ его причастности этимъ двумъ мірамъ, онъ носитъ въ своей душѣ вѣчный разладъ, вѣчную тоску, „желанье чудное“, которому нѣтъ удовлетворенія въ этомъ мірѣ. Ничше ставить своей цѣлью преодолѣть этотъ разладъ, убѣдить человѣка, что онъ силенъ и могучъ, что онъ гордо и одиноко можетъ стоять въ сознаніи своего превосходства, удовлетворяясь этимъ міромъ, какъ онъ есть. Но въ концѣ концовъ онъ говоритъ только: *вотъ какимъ долженъ бы быть человѣкъ*, чтобы чувствовать себя вседовольнымъ. Однако можетъ ли человѣкъ быть такимъ? Ничше проповѣдуетъ ему „веселую науку“, какъ онъ ее называетъ, проповѣдуетъ радость жизни, искусство „не только мужественно, но и весело жить и весело смѣ-

яться“<sup>1)</sup>). Но за этой радостью и весельемъ чувствуется подлинная тоска духа, которому трудно, безконечно трудно нести тягость жизни. Онъ подбодряетъ себя мужественными возгласами и призывами, онъ хочетъ и другихъ, и прежде всего самого себя воодушевить этими возгласами, но тоскующая душа выдаетъ себя, и за этимъ призрачнымъ и показнымъ весельемъ мы вдругъ слышимъ боль страдающей отъ внутреннихъ противорѣчій души. „Страшна не высота, страшень обрывъ, тотъ обрывъ, когда взоръ опускается внизъ, а рука протягивается кверху. Тогда замираетъ сердце предъ своей двойственной волей. Ахъ, друзья мои, угадываете ли вы двойственную волю моего сердца? Мой обрывъ и моя опасность заключаются въ томъ, что взоръ мой стремится вверхъ, а рука хотѣла бы имѣть поддержку и опору внизу. За человѣка цѣпляется моя воля, цѣпями связываю я себя съ человѣкомъ, потому что меня влечетъ вверхъ, къ сверхчеловѣку, къ этому стремится моя другая воля“<sup>2)</sup>). Радостнымъ и вседовольнымъ хочетъ сдѣлать сверхчеловѣка Ничше, приучить его къ сознанию своего превосходства и преодоленія. Но во имя чего? Побѣда для побѣды. А что потомъ въ результатѣ? Заглядывая впередъ, Ничше видитъ предъ собою только одинъ достовѣрный результатъ: это—смерть. По его словамъ, это „единственно достовѣрное и общее для всѣхъ въ ожидающемъ ихъ будущемъ“<sup>3)</sup>). Что же значить предъ этимъ результатомъ наша побѣда надъ міромъ, наше преодоленіе страданій міра. Самая эта побѣда не создана ли самообольщеніемъ и самообманомъ горделиваго сознанія, которое захотѣло убѣдить себя, что оно все имѣетъ въ себѣ. Что удивительнаго въ томъ, что среди обилія афоризмовъ и отдѣльныхъ мыслей Ничше мы встрѣчаемъ и такое признаніе: „мысль о самоубійствѣ есть великое средство утѣше-

1) Die fröhliche Wissenschaft. § 324.

2) Also sprach Zarathustra. Von der Menschen Klugheit.

3) Die fröhliche Wissenschaft. § 278.

нія: съ помощью ея переживаешь благополучно иную злую ночь“<sup>1)</sup>.

На вершинѣ самопревознесенія и ликующей радости вдругъ проявляется безысходная тоска и жажда самоуничтоженія. Такъ низвергается въ бездну гордыня демоническаго духа. Оттолкнувъ отъ себя всѣ опоры и мосты, всѣ связи съ міромъ и съ окружающими людьми, онъ смѣло идетъ впередъ, но оказывается, что впереди ничего не видно и ничего нѣтъ достовѣрнаго, кромѣ смерти. Абсолютный индивидуализмъ, мечтающій основать нравственную жизнь на полной независимости самодовлѣющей личности, кончается абсолютнымъ индифферентизмомъ: пытаюсь въ себѣ самомъ найти полное удовлетвореніе, объявляя, что ему ни до чего нѣтъ дѣла въ мірѣ, что все хорошо и такъ, человѣкъ долженъ почувствовать себя въ результатѣ не только освобожденнымъ отъ всѣхъ связей, но и внутренне опустошеннымъ и ко всему безразличнымъ.

Если бы философія Ничше исчерпывалась этимъ результатомъ, она была бы только новымъ обнаруженіемъ безсилія демоническаго бунта. Но у Ничше есть и другая сторона, которая еще ярче подтверждаетъ всю недостаточность односторонняго индивидуализма. Демоническіе протесты и порывы сверхчеловѣка бесплодны и безрезультатны; они оканчиваются его пораженіемъ, мыслью о смерти, о небытіи и самоуничтоженіи; но за этими горделивыми протестами и сверхчеловѣческими заявленіями скрыты и чисто 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 міру: „аминь, да будетъ!“, принимаетъ міръ, какъ онъ есть. Онъ удаляется

1) Jenseits von Gut und Böse. § 157.

отъ людей въ недоступную пещеру, чтобы жить тамъ съ собою. Десять лѣтъ остается онъ здѣсь одинъ съ своимъ орломъ и змѣю, но сердце его не выдерживаетъ этого одиночества. 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 имѣло 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 простирались бы ко мнѣ; я хотѣлъ бы дарить и надѣлять, пока мудрые среди людей не станутъ снова радоваться своимъ неразуміемъ, а бѣдные—своимъ богатствомъ“ <sup>1)</sup>).

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

Заратустра спускается къ людямъ, чтобы дарить и надѣлять ихъ своимъ свѣтомъ. Но спускаясь къ нимъ, проходя по землѣ, онъ испытываетъ постоянную неудовлетворенность. Среди людей, какъ они есть, онъ чувствуетъ себя чуждымъ; сердце его наполняется тоской и мечтой о новой жизни. Онъ обличаетъ и громитъ настоящее и призываетъ 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“ <sup>2)</sup>).

Оказывается, что принятіе міра, какъ онъ есть, было мнимымъ, нынѣшнее и прошедшее на землѣ становятся невыносимы для сверхчеловѣка, и онъ живетъ надеждой на

<sup>1)</sup> Also sprach Zarathustra. Zarathustra's Vorrede 1.

<sup>2)</sup> Also sprach Zarathustra. Von der Erlösung.

будущее. Его самодовлѣющая замкнутость, его самодовольство и самоудовлетвореніе — все это было лишь самообольщеніемъ. За сверхчеловѣческимъ и демоническимъ стремленіемъ Ничше проявляется его человѣческое желаніе, его жажда лучшаго будущаго, его исканіе высшей правды, во имя которой стоитъ жить. Это правда чловѣка, отрѣшившагося отъ общественныхъ преданій и связей и идущаго своей дорогой во имя высшаго закона личности.

Въ русской литературѣ о Ничше, въ статьѣ С. Л. Франка, помѣщенной въ „Проблемахъ идеализма“<sup>1)</sup>, 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 опредѣленнаго строя, сколько то безконечное плаваніе по безбрежному морю, которое Ничше такъ красиво умѣлъ характеризовать. Это апоэеоза вѣчно творящаго, неустанно созидающаго генія, который ни въ чемъ не находитъ покоя и удовлетворенія. Это вмѣстѣ съ тѣмъ апоэеоза индивидуальности, самобытной личности, высшая задача которой найти себя. Есть у Ничше одно очень характерное мѣсто, въ которомъ эта задача ставится, какъ высшій завѣтъ морали. Заратустра произноситъ 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 ухажу 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 значать всѣ вѣрующіе?

---

<sup>1)</sup> Эта статья перепечатана въ сборникъ статей этого автора: „Философія и жизнь“.

Вы еще не искали себя, и потому нашли меня. Такъ дѣлають всѣ вѣрующіе; потому-то столь мало имѣеть значенія всякая вѣра. Теперь я даю вамъ завѣтъ: потеряйте меня и найдите себя. И только тогда, когда всѣ вы отречетесь отъ меня, я возвращусь къ вамъ. Поистинѣ, другими глазами, братья мои, буду я тогда искать моихъ утраченныхъ, другой любовью буду я тогда васъ любить“ <sup>1)</sup>.

Итакъ, вотъ чему учить своихъ послѣдователей Заратустра: чтобы они нашли себя и отреклись отъ него; только тогда онъ возвратится къ нимъ. Онъ хочетъ, чтобы ученики его боролись противъ него, чтобы въ этой борьбѣ они нашли самихъ себя, въ этомъ его высшій завѣтъ. И потому онъ не хочетъ давать одно законодательство для всѣхъ: „Заратустра есть герольдъ, который вызываетъ многихъ законодателей“ <sup>2)</sup>. 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: „братъ мой, если есть у тебя добродѣтель, и если это твоя добродѣтель, то она не можетъ быть общей ни съ чьей добродѣтью. Конечно, ты хочешь ее звать по имени и ласкать, ты хочешь осязать и трогать ее и пріятно проводить съ ней время. Вотъ и выходитъ, что ты называешь ее однимъ и тѣмъ же именемъ со всѣмъ народомъ, и самъ становишься съ своей добродѣтью народомъ и стадомъ. Ты лучше бы сдѣлалъ, если бы сказалъ: невыразимо и неназываемо то, что составляетъ мученіе и сладость моей души и мой внутренній голодъ“ <sup>3)</sup>. Здѣсь-то раскрывается связь Ничше съ глубочайшими стремленіями современной культуры, съ тѣмъ моральнымъ кризисомъ, который совершается въ наши

<sup>1)</sup> Also sprach Zarathustra. Von der schenkenden Tugend.

<sup>2)</sup> Nachträge zum Zarathustra. § 707. То или другое истолкованіе приведенныхъ мѣстъ имѣеть существенное значеніе для общаго пониманія ученія Ничше. См. совершенно иное истолкованіе у кн. Е. Н. Трубецкого, Философія Ничше. Стр. 147—148.

<sup>3)</sup> Also sprach Zarathustra. Von den Freuden—und Leidenschaften.



дни. Абсолютный индивидуализмъ, порожденный крайностями абсолютнаго коллективизма, естественно долженъ былъ подчеркнуть и выдвинуть забытое этимъ послѣднимъ начало личности. Ничше выражалъ это начало со свойственной ему страстной рѣзкостью и непримиримостью, но это не мѣшаетъ признать въ его исполненной огня и страсти проповѣди цѣнное и важное поученіе. Сущность этого поученія я могъ бы выразить такъ, что она заключается въ утвержденіи несовпаденія и дисгармоніи личности съ обществомъ. Это рѣзкій и смѣлый протестъ противъ возрѣнія, что личность можетъ найти въ обществѣ полное удовлетвореніе, что черезъ общество она получаетъ свое спасеніе. Нѣтъ, не въ обществѣ, а въ себѣ самомъ долженъ искать человѣкъ своего высшаго торжества и расцвѣта. Не въ уравниеніи лицъ, а въ ихъ высшемъ освобожденіи заключается счастье и правда человѣческой жизни. Высшій смыслъ жизни въ томъ, чтобы каждый осуществилъ свой собственный идеалъ, не равный никакому другому. Въ основѣ этого возрѣнія лежитъ представленіе о незамѣнимости и своеобразіи личности. Въ противоположность началу уравнительному, началу общественности и государственности Ничше выдвигаетъ моментъ свободы, своеобразія, оригинальности. Вотъ въ какомъ смыслѣ надо понимать положительную сторону идеала сверхчеловѣка. Это — протестъ противъ всепоглощающей власти общества, противъ односторонняго опредѣленія личности черезъ общественность <sup>1)</sup>. Но, можетъ быть, личность найдетъ свое удовлетвореніе въ обществѣ будущаго, въ той неоткрытой еще „странѣ дѣтей“, которую ищетъ Заратустра. Мы знаемъ уже, что эта страна есть не болѣе, какъ символъ вѣчныхъ исканій, и какъ бы для того, чтобы окончательно уничтожить всякія сомнѣнія на этотъ счетъ, Ничше не устаетъ повторять,

<sup>1)</sup> Изъ многочисленныхъ мѣстъ Ничше, характерныхъ въ этомъ смыслѣ, отмѣчу здѣсь особенно нѣкоторыя основныя опредѣленія въ сочиненіи его: *Wille zur Macht*, въ отдѣлѣ: „Das Individuum“, напр. §§ 766, 767 и другіе въ томъ же родѣ.

что жизнь есть нѣчто такое, что постоянно должно себя „преодолѣвать“, что нѣтъ и не должно быть въ ней конечной грани. Не миръ, а борьба должна царить среди людей, закономъ ихъ жизни должно стать вѣчное соревнованіе, вѣчное стремленіе впередъ. „Черезъ тысячу мостовъ и путей должны они тѣсниться къ будущему, и все болѣе должно быть между ними борьбы и неравенства“<sup>1)</sup>. Миръ надо любить только какъ средство къ новой войнѣ, и короткій миръ болѣе, чѣмъ продолжительный<sup>2)</sup>. Сверхчеловѣкъ Заратустра любить не временное и относительное, не счастье мирнаго отдыха, а вѣчный круговоротъ вещей; онъ любитъ море и все, что сродни морю, и особенно если оно ему гнѣвно противорѣчить. „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, значить спала съ меня послѣдняя цѣпь, безграничное бушуетъ вокругъ меня, далеко предо мною сіяетъ пространство и время, теперь впередъ, старое сердце!—какъ не жаждать мнѣ вѣчности и вѣнчальнаго кольца колець, кольца круговращенія“<sup>3)</sup>.

Понятно, что съ точки зрѣнія этой радости вѣчныхъ исканій, этой любви къ безграничному ни теперь, ни въ будущемъ нѣтъ человѣку надежды на тихую пристань: вѣчный процессъ созиданія и борьбы предстоить ему впереди. Никакая общественность, ни современная, ни идеальная, не утолитъ этой жажды исканій. И въ этомъ неустанномъ своемъ стремленіи человѣкъ долженъ быть готовъ итти навстрѣчу не только высшей своей надеждѣ, но и „высшему своему страданію“<sup>4)</sup>.

Но тутъ снова возникаетъ вопросъ: во имя чего же требуется вся эта борьба, творчество, преодоленіе, 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.

намъ говорятъ, что сверхчеловѣкъ есть смыслъ земли, то мы хотимъ знать, въ чемъ смыслъ сверхчеловѣка, и на это у Ничше нѣтъ отвѣта. Его мысль витаетъ въ безвоздушномъ пространствѣ опустошеннаго неба, гдѣ вмѣсто подлинныхъ святынь рѣютъ безплотные призраки. Любовь къ дальнему открываетъ какую-то безконечную перспективу, вглядываясь въ которую мы въ концѣ 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, Ничше не ищетъ обычнаго житейскаго счастья, но и его беретъ иногда раздумье о возможности иного удовлетворенія. У него просыпается грусть и кажется ему, что предъ неизвѣстностью будущаго не стоитъ жить. Этотъ моментъ унынія Заратустры красиво переданъ въ слѣдующемъ отрывкѣ.

Однажды вечеромъ Заратустра шелъ лѣсомъ со своими учениками и, отыскивая источникъ, увидѣлъ зеленый лугъ, на которомъ танцовали дѣвушки. Заратустра дружески обращается къ нимъ, проситъ продолжать танцы, говорить ободряющія слова. Но танцы кончились, дѣвушки удалились, и ему стало грустно. „Солнце уже давно зашло,—сказалъ онъ наконецъ;—на лугу сыро, отъ лѣсовъ идетъ прохлада. Что-то невѣдомое окружаетъ меня и смотреть задумчиво. Какъ? Ты живешь еще, Заратустра! Почему? Для чего? Чѣмъ? Куда? Гдѣ? Какимъ образомъ? Развѣ это не глупо продолжать жить? Ахъ, друзья мои, вѣдь это вечеръ такъ во мнѣ вопрошаетъ! Простите мнѣ мою грусть! Это вечеръ наступилъ; простите мнѣ, что наступилъ вечеръ“<sup>1)</sup>.

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, приносящій грусть.

1) Also sprach Zarathustra. Das Tanzlied.

Наступаетъ темнота, и, какъ красиво выражается Ничше, что-то невѣдомое окружаетъ насъ и смотритъ задумчиво. Не чувствуются 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 настроеніе? Не обнаруживается ли здѣсь особенно ясно, что одной рукой онъ указываетъ вверхъ, а другой опирается на бездну. Самъ Заратустра произноситъ тутъ свой приговоръ: индивидуализмъ, который все сосредоточиваетъ въ себѣ, который всю красоту міра, весь разумъ его ищетъ только въ человѣческой личности, самъ подрываетъ себя. Въ необъятномъ пространствѣ вселенной среди хаоса и бессмыслицы случайныхъ явленій только въ человѣкѣ хочетъ видѣть онъ свѣтъ разума; этимъ свѣтомъ хочетъ онъ озарить всю безконечность міровъ. Но не есть ли это безнадежный замыселъ трагическаго сознанія, тщетно пытающагося удержаться на обрывѣ и висѣть надъ бездною? Приходитъ вечеръ, надвигается тьма, мракъ ночи смотритъ вопросительно и тревожно, и гордый Заратустра долженъ смириться,—смириться передъ этимъ простымъ фактомъ, что наступилъ 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 человѣческій призывъ, обращенный къ личности: найти себя, стать для себя закономъ, создать свой собственный идеалъ. Въ этомъ смыслѣ ничшеанство, какъ я уже сказалъ, есть яркое и сильное выраженіе нѣкоторыхъ основныхъ потребностей нашего времени. Въ основѣ современнаго пониманія личности лежитъ прежде всего представленіе о ея незамѣнимости и

своеобразіи, о необходимости для нея осуществить свой собственный идеаль, неравный никакому другому. Въ этомъ стремленіи къ созданію своего міра надеждъ и желаній личность не можетъ найти поддержку въ обществѣ или государствѣ. Напротивъ, въ самихъ условіяхъ государственной и общественной жизни заключается объясненіе того постепенно совершающагося процесса уравниенія, котораго такъ боялся Ничше <sup>1)</sup>. Но если такъ, то не ясно ли, что послѣднія усилія личности въ дѣлѣ индивидуализаціи выпадаютъ на долю самой личности, а не государства, и что самое разрѣшеніе возникающихъ тутъ проблемъ лежитъ внѣ сферы политики, въ глубинѣ задачъ личнаго сознанія? Здѣсь индивидуализмъ Ничше открываетъ намъ плодотворные пути, но заблужденіе его состоитъ въ томъ, что въ сферу личнаго сознанія онъ переноситъ всѣ задачи моральнаго прогресса. „На землѣ, о Заратустра, не растеть ничего болѣе отраднаго, чѣмъ высокая сильная воля: это ея прекраснѣйшее растеніе. Цѣлая мѣстность оживаетъ отъ одного такого дерева“ <sup>2)</sup>. Это энергичное и бодрящее заявленіе превращается у Ничше въ одностороннее самоутвержденіе обособленной и самодовлѣющей личности. Въ абсолютномъ коллективизмѣ личность поглощается обществомъ и лишается своей самобытности, здѣсь общество исчезаетъ и улетучивается въ безбрежныхъ перспективахъ личнаго творчества и теряетъ всякое значеніе. Личность настолько представляется самобытной и самодовлѣющей, что самая мысль о нравственныхъ задачахъ общественнаго прогресса здѣсь отпадаетъ.

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

<sup>1)</sup> См. болѣе подробно „Кризисъ современнаго правосознанія“. Глава II, § IV.

<sup>2)</sup> Also sprach Zarathustra. Die Begrüssung.

ныхъ стремленіяхъ, а можетъ явиться только тягостнымъ стѣсненіемъ личной свободы. Но величіе и красота нравственнаго міра проявляются не только въ подвигахъ уединеннаго сознанія, но и въ коллективномъ творествѣ массъ. Общественное воодушевленіе и общественное созиданіе, учрежденія и нравы имѣютъ свою гармонію и красоту и также служатъ источникомъ нравственной культуры. Величавые образы Афинъ, Рима, Англій остаются въ памяти потомства не одними подвигами вождей и героевъ, но также и классическимъ стилемъ учреждений, общественными добродѣтелями гражданъ, славными дѣяніями народовъ. Конечно, величіе учреждений, доблесть гражданъ и слава народовъ въ концѣ концовъ опираются на сознаніе отдѣльныхъ лицъ, — въ этомъ отношеніи индивидуалисты правы; но это только подчеркиваетъ справедливость утвержденія о значеніи общественнаго прогресса. Вѣдь это значитъ также, что общественныя проявленія личности, къ числу которыхъ относятся учрежденія и нравы, не есть нѣчто внѣшнее, безжизненное и бездушное; нѣтъ, 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 двойное проявленіе личности: индивидуальное и общественное.

Сторонники коллективизма не выдумали и не съ вѣтра взяли свои утвержденія о могучей силѣ, заключенной въ общественныхъ формахъ: это — безспорное начало, очерпаемое изъ всей совокупности историческаго опыта. Задачи личности не исчерпываются идеаломъ общественнаго прогресса; но онѣ предполагаютъ этотъ идеаль, какъ неотъемлемую принадлежность человѣческаго призванія. Такъ приходимъ мы къ заключенію, что абсолютный индивидуализмъ и абсолютный коллективизмъ должны найти сочета-

ніе въ нѣкоторомъ высшемъ взглядѣ. Какъ мы убѣдились, оба эти направленія обнаруживаютъ не только свою односторонность, но и свою оторванность отъ болѣе общихъ философскихъ предположеній. Абсолютный коллективизмъ пытается найти высшее начало жизни въ понятіи общества, подобно тому какъ абсолютный индивидуализмъ ищетъ такого начала въ идеѣ личности; но именно это и подводитъ оба направленія къ тому обрыву, о которомъ говоритъ Ничше. На этотъ обрывъ приходится опираться имъ, и въ эту пустоту рушатся ихъ устои. Очевидно, тотъ высшій взглядъ, котораго требуетъ нравственное сознаніе, долженъ быть укрѣпленъ на болѣе прочной связи съ объективнымъ закономъ добра. Выходъ можетъ быть только одинъ: искать связи и личности, и общества съ міромъ въ объективномъ и безусловномъ разумѣ. И здѣсь изъ глубины вѣковъ къ намъ доносятся вѣщія слова отца идеалистической философіи Сократа. „Неужели ты думаешь,—говорилъ онъ однажды въ бесѣдѣ съ своимъ ученикомъ,—что внѣ тебя нѣтъ ничего разумнаго? Относительно матеріи ты знаешь, что она безконечна, а въ тебѣ только самая малая часть ея; такъ возможно ли, чтобы одинъ разумъ случайно обрѣтался лишь въ тебѣ и нигдѣ кромѣ тебя“.

Таково старое исконное поученіе идеализма; на немъ держится вся идеалистическая философія. На немъ долженъ быть воздвигнутъ и тотъ синтезъ индивидуализма и коллективизма, котораго ищетъ современная мысль. Это признаніе мірового разума и добра за основу искомаго синтеза не уничтожаетъ, конечно, началъ общественности и личности, коллективизма и индивидуализма. Оно лишь устраняетъ ихъ безмѣрныя притязанія и снимаетъ съ нихъ печать абсолютизма. Съ точки зрѣнія такого синтетическаго построенія ни личность, ни общество не могутъ быть признаны началами самодовлѣющими. Общественный прогрессъ не устраняетъ собственныхъ задачъ личности, какъ и наоборотъ, внутренняя жизнь личности не исключаетъ путей об-

шественнаго прогресса. И личное творчество, и общественное созиданіе находятъ свой истинный смыслъ въ стремленіи къ абсолютному идеалу. Это стремленіе освѣщаетъ ихъ высшимъ свѣтомъ, даетъ имъ твердую почву и опору. И для того, кто принялъ въ свое міровоззрѣніе этотъ высшій свѣтъ, не страшны ни шумъ безбрежнаго моря, ни мракъ надвигающейся ночи. За безконечностью время и пространство раскрывается тогда безусловный разумъ вещей, который и нашей временной жизни даетъ ея вѣчное значеніе.

*(Продолженіе слѣдуетъ.)*

П. Новгородцевъ.

---



## Философія конца.

Кн. Евгеній Трубецкой. Міросозерпаніе Вл. С. Соловьева т. I—II.

Книга кн. Е. Н. Трубецкого—настолько выдающееся явление въ современной философской литературѣ, настолько подымаетъ она самые основные вопросы міровоззрѣнія, 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 начинаетъ свою книгу словами: „предлагаемый трудъ представляетъ 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 вліяніемъ, частью же въ борьбѣ противъ этого вліянія. 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 міросозерпаніе въ важнѣйшихъ существенныхъ его основаніяхъ“. Въ работѣ Е. Н. и чувствуется все время актъ живого творчества, который овеществленъ въ законченномъ и гармоничномъ построеніи, но который имъ не исчерпанъ и не есть послѣдняя ступень въ лѣстницѣ духовнаго восхожде-

нія. И, можетъ быть, самая привлекательная задача въ раскрытіи 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 исторіи современной русской культуры, взять ее на фонъ господствующихъ умственныхъ и эмоціональных 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 теченіе, 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 періода исторіи, который провидѣлъ Соловьевъ—гроза съ востока, несчастная война, приведшая къ неудачной революціи, одна изъ тѣхъ бурь, которыя не только ставятъ все вверхъ дномъ въ жизни народовъ, но сдвигаютъ съ мѣста самую мысль, переворачиваютъ міросозерцаніе. Много изъ пережитого за послѣдніе годы имѣло для насъ значеніе личнаго откровенія“ (II, 382).—Грань эта отнюдь не выражаетъ только перемѣны въ политическомъ бытіи Россіи; 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 разочарованія; въ него вошелъ драгоцѣнный

запасъ духовной зрѣлости, который остается послѣ великихъ потрясеній въ жизни и отдѣльнаго человѣка, и цѣлаго народа.

Ясно, что эта катастрофическая эпоха ознаменовалась разрушеніемъ ряда утопій—политическихъ и соціальныхъ, національныхъ и культурныхъ. Несостоятельной оказалась мысль, что Россія можетъ перейти отъ полного отрицанія политической свободы къ ея абсолютно-послѣдовательному осуществленію, отъ своей глубокой хозяйственной отсталости къ соціальному порядку, недоступному для современной передовой демократіи, отъ своего еще не такъ давно пріобрѣтеннаго мѣста въ семьѣ европейскихъ народовъ къ первенству среди нихъ, отъ глубокаго культурнаго отчужденія между ея образованными классами и народными массами къ полному взаимному пониманію и единству. Но важнѣе, что пораженъ былъ самый духъ утопизма. Сущность его заключается не столько въ томъ, что человѣкъ хочетъ достигнуть своей цѣли при помощи невыполнимыхъ средствъ, и даже не столько въ томъ, что самая цѣль выбирается невыполнимая, сколько въ признаніи за цѣль того, что есть простое средство. Утопиченъ взглядъ на всеобщее избирательное право, когда оно признается осуществленіемъ совершенной справедливости; утопиченъ взглядъ на обобществленіе орудій производства, когда къ нему пріурочивается конецъ господства соціальной необходимости и начало царства соціальной свободы. Такой утопизмъ отражаетъ одну изъ самыхъ распространенныхъ слабостей человѣческаго ума—утрату чувства перспективы, при которой такъ легко относительное принимается за абсолютное. Въ извѣстномъ смыслѣ, можно сказать, утопиченъ монизмъ Геккеля, ибо здѣсь методы всегда относительнаго научнаго знанія принимаются за пути къ раскрытію цѣльной истины. Утопичны бываютъ обыкновенно притязанія историческихъ исповѣданій, когда свои особенности догматическія и бытовыя, они рассматриваютъ, какъ единое подлинное откровеніе. Всюду утопизму свойственно со-

средоточивать исключительное вниманіе къ внѣшней оболочкѣ 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 утопізма. Восприимчивость къ отвлеченнымъ идеямъ не находила достаточнаго противовѣса въ опытѣ ежедневной работы надъ устройствомъ жизни; между „созерцаніемъ“ и „дѣйствованіемъ“ образовалась какъ бы непроходимая пропасть. Отсюда это чувство *идейной безответственности*, которое такъ пагубно сказалось въ годы государственнаго и общественнаго кризиса; отсюда еще болѣе пагубный максимализмъ, художественнымъ воплощеніемъ коего можетъ являться „Брандъ“ Ибсена, столь близкій, какъ на это указывалъ кн. Е. Н. Трубецкой, русской интеллигентской психологіи. Русское общество какъ будто такъ долго готовилось къ минутѣ, когда окончится его вынужденное бездѣйствіе—и все таки оказалось совершенно не подготовленнымъ—не въ смыслѣ даже отдѣльныхъ пробѣловъ въ своемъ воспитаніи, наивностей и иллюзій, а въ смыслѣ коренныхъ навыковъ ума и чувства. Когда эта минута дѣйствительно оказалась такой кратковременной, когда такъ болѣзненно почувствовалось противорѣчіе между огромностью пережитого и скудостью достигнутаго—передъ русскимъ обществомъ съ необычайной силой стала задача самосознанія, т. е. самооцѣнки. Такая самооцѣнка ведетъ не къ отреченію и покаянію, а къ тому духовному процессу, который скорѣе передается греческимъ словомъ *μετάνοια*, столь неточно переводимымъ черезъ русское покаяніе. Съ одной стороны, приходилось возвращаться на землю, къ исторической обыденщинѣ, къ задачамъ, которыя, казалось, требовали болѣе кропотливаго неблагодарнаго труда и неутомимой выдержки, чѣмъ вдохновенья и орлиныхъ полетовъ. Рѣчь шла теперь не объ осуществленіи права на землю, а объ улучшеніи крестьянскаго хозяйства, луч-

шей обработкѣ и большей производительности полей; не о радикальной политической реформѣ, а о насажденіи первыхъ элементовъ конституціоннаго порядка и правового строя; не о полной демократизаціи самоуправленія, а о переходѣ къ безусловности и пониженіи земскаго ценза. Появился и рядъ другихъ задачъ, оттѣсненныхъ среди бури и натиска, но оказавшихся столь же неотложными: поднятіе производительности земледѣльческаго и промышленнаго труда вообще, распространеніе общаго и профессиональнаго образованія, развитіе мелкаго кредита и кооперацій и т. д. А рядомъ съ этимъ выцвѣтала и теряла всякое обаяніе пышная митинговая политическая риторика, въ которой еще такъ недавно русскій обыватель видѣлъ такую непреодолимую разрушающую и созидающую силу.

Будущій историкъ, конечно, отмѣтитъ всѣ тѣневя стороны этого торжества прозы—смѣну политической мечтательности беззастѣнчивой погоней за совершенно немечтательными, а вполне матеріальными благами жизни, смѣну отвлеченнаго космополитизма насильническимъ націонализмомъ, рядъ настроеній, которыя напоминаютъ отзывы современниковъ второй французской имперіи и т. п. Но эти тѣневя стороны не застелятъ отъ него какой-то болѣе глубокой работы, которая совершалась въ нѣдрахъ національной души. Желанье жить можетъ проявляться въ грубыхъ отталкивающихъ формахъ животнаго инстинкта—но само по себѣ оно признакъ здоровья, оно можетъ быть одухотворено. Несмотря на эту ужасную тягу къ самоубійству, та стихія русской дѣйствительности, которая нашла такого несравненнаго изобразителя въ Чеховѣ—стихія неврастеническаго безсилія и неврастенической тоски—отошли въ безвозвратное прошлое. Люди постепенно научаются вкладывать запасъ отмѣреннаго имъ нравственнаго идеализма въ эту ежедневную прозаическую работу, и она создаетъ великія цѣнности, не смотря на то, что работать приходится среди долгихъ сѣрыхъ осеннихъ сумерекъ. И, наконецъ, что всего важнѣе, въ этомъ обще-

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 дѣйствующаго курса церковной политики, выставлена была программа болѣе или менѣе широкихъ церковныхъ реформъ—но тогда на нее смотрѣли преимущественно какъ на реформу строя и организациі, какъ на часть общаго дѣла политическаго 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 неизбежно сопровождается переоцѣнкой установленныхъ культурныхъ цѣнностей. Можетъ быть, иногда эта переоцѣнка скорѣе эстетическая, вытекающая изъ болѣе широкой, освобожденной отъ шаблоновъ воспріимчивости; мы видимъ въ К. Н. Леонтьевѣ не только сторону темнаго изувѣрства, на насъ можетъ производить глубокое впечатлѣніе это непреодолимое исканіе въ христіанствѣ трагически неразрѣшимаго и страшнаго, но въ этомъ византійскомъ романтизмѣ для насъ нѣтъ живой религіозной правды. Напротивъ, она открывается въ раннихъ славянофилахъ, не смотря на полное крушеніе ихъ политическихъ идеаловъ и неприемлемость ихъ національныхъ притязаній; она, прочувствованная и выстраданная, открывается и въ перепискѣ Гоголя, не смотря на всѣ отталкивающія заблужденія въ оцѣнкѣ общественной стороны жизни. Соотвѣтственно измѣнился отборъ произведеній философской мысли Запада; наибольшее вліяніе начинаютъ оказывать представители реакціи противъ рационализма, подобные Бергсону и Джемсу; въ новомъ

свѣтъ начинаютъ разсматриваться и классики нѣмецкаго идеализма. И, наконецъ, появляются попытки самостоятельнаго религіозно-философскаго построенія, 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—дать не только популярное объясненіе перелому, но и проложить дальнѣйшіе пути для мысли и дѣль.

Въ этой атмосферѣ религіозныхъ исканій три русскихъ мыслителя должны были приковать къ себѣ особое вниманіе: Левъ Толстой, Достоевскій и Вл. Соловьевъ, но лишь послѣдній могъ сдѣлаться источникомъ новой религіозно-философской традиціи. Значеніе Толстого въ нравственной жизни Россіи огромно—но его значеніе неотдѣлимо отъ личности, отъ образа, неизгладимо запечатлѣващагося въ народной памяти—это не значеніе идей; высказанныя другимъ, онѣ просто были бы незамѣчены. Сила Толстого въ избыткѣ нравственнаго 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 міровоззрѣніи Толстого. Напротивъ, у Достоевскаго это міровоззрѣніе какой-то пугающей глубины, и спускаясь въ бездонныя нѣдра жизни, оно точно обращается въ свою противоположность: религіозный порывъ, чистый и свѣтлый, какъ экстазы Алеши Карамазова, окутанъ демоническими 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 отбрасывалъ 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 архитектурическимъ богатствомъ. Его способ-

дость восходить на вершины религиозной мистики, не отыскала твердости его поступи въ міръ постороннемъ, его публицистика, его пламенная защита свободы совѣсти, его борьба съ зоологическимъ націонализмомъ и смертной казнью—все это дѣлало его близкимъ и тѣмъ кругамъ русскаго общества, которымъ чужды были религиозно-философскія углубленія. Наконецъ, и его поэтической даръ, который способенъ былъ сообщать интимному личному переживанію такой широкой объективный смыслъ—космическій и моральный—соотвѣтствовали самимъ подлиннымъ современнымъ запросамъ литературнымъ и художественнымъ.

Все это объясняетъ извѣстное „возвращеніе“ къ Вл. Соловьеву. Часто кажется, что оно было связано съ нѣкоторымъ стремленіемъ принять его цѣликомъ, 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 мнѣнію, не вполне избѣгъ такой вдумчивый, глубоко-искренній мыслитель, какъ С. Н. Булгаковъ.

Понять Вл. Соловьева, по словамъ кн. Е. Н. Трубецкого, значило „вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлать шагъ отъ Соловьева“; извѣстное изрѣченіе—„Kant verstehen heisst über Kant hinausgehen“—примѣнимо и къ нему, какъ и ко всякому великому философу, коего мысль еще не утратила своего жизненнаго значенія (гл. VIII). Понять Вл. Соловьева—значить отдѣлать пережитые элементы его міровоззрѣнія—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, производящихъ наиболѣе сильное впечатлѣніе, Е. Н. предлагаетъ намъ задуматься надъ евангельскимъ разсказомъ о Преображеніи Христа. Что открываетъ человѣку этотъ неизрѣченный свѣтъ Фавора? Онъ есть предвѣстникъ свѣта незаходящаго,



но свѣта, путь къ которому идетъ черезъ крестную муку. „Чтобы совершилось дѣло спасенія, нужно, чтобы человѣчество сначала измѣрило пропасть, отдѣляющую отъ божественной славы нашу землю, гдѣ самъ Сынъ человѣчскій на крестѣ чувствуетъ себя оставленнымъ Богомъ. Оно должно сначала почувствовать необходимость участія въ вольной страсти Христовой для своего внутренняго просвѣтленія; только при этомъ условіи оно будетъ въ состояніи принять свѣтъ горы Фавора и отдѣлить его отъ всѣхъ тѣхъ земныхъ утопій, которыя такъ легко заслоняютъ его для необрѣзаннаго 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 осіявшій ихъ свѣтъ. Духъ утопизма философски проявляется въ смѣшеніи абсолютнаго и относительнаго; когда онъ затемняетъ религіозное сознаніе, онъ стираетъ грань небснаго и земнаго—и лишь пробуждаясь отъ него, вѣрующій, подобно апостоламъ на Фаворѣ, вновь извѣдаетъ „ужасъ разстояній“.

Соотвѣтственно 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 гносеологія, 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 данныя религіознаго откровенія нерѣдко въ терминахъ и понятіяхъ нашего разума, усмотрѣть въ нихъ доступную нашему познаванію логическую необходимость. Наиболѣе поразительна въ этомъ смыслѣ его попытка обосновать на такой логической дедукціи ученіе о св. Троицѣ. Въ религіозной метафизикѣ родственное этому

заблужденію лежитъ въ нѣкоторой примѣси пантеистической гностики, которая особенно открывается въ ученіи о Софій—не только имѣющемъ осуществляться идеалѣ, но и осуществленной уже природѣ человѣчества. То-же самое мы видимъ въ пониманіи человѣка и его этической природы: утопична вся субъективная этика Вл. Соловьева съ ея тремя основами—стыдомъ, жалостью и благоговѣніемъ, которыя принимаются за исключительныя цѣнности въ отношеніи человѣка къ тремъ мірамъ—высшему, равному и низшему. Въ особенности безмѣрно преувеличены этическія достоинства полового стыда, этого „истиннаго генія человѣчества“, по Вл. Соловьеву, приводящаго къ осужденію всякаго полового акта. Съ другой стороны, не смотря на всю вдохновенность ученія Вл. Соловьева о любви, оно не менѣе несостоятельно; половая любовь не есть единый путь вѣчнаго спасенія, она принадлежитъ міру временному и земному. Половая мысль заставляеть человѣка видѣть все въ другомъ, ограниченномъ человѣческомъ существѣ. „Въ этомъ ея святое, великое и спасительное дѣло; но въ этомъ же ея несовершенство и граница; она открываетъ намъ рай только въ одномъ человѣкѣ; она даетъ намъ ограниченное видѣніе всеединства“ (I, 615). Изъ одного источника истекаетъ у Вл. Соловьева и эротическая метафизика, и эротическая этика, и, наконецъ, одна изъ самыхъ глубокихъ и законченныхъ частей его философіи—эстетика—не свободна отъ утопій субстанціального соединенія между міромъ здѣшнимъ и міромъ нетлѣнной красоты, и отъ соотвѣтственной идеализаціи этого міра здѣшняго.

Но еще явственнѣе сказываются эти утопическіе элементы міровоззрѣнія Вл. Соловьева въ оцѣнкѣ объективныхъ историческихъ формъ человѣческой дѣятельности. Таково его представленіе объ экономической жизни—о хозяйственномъ трудѣ, который долженъ преобразовать и одухотворить матеріальную природу, какъ будто этотъ трудъ не основанъ на внѣшнемъ принужденіи природы. Не осуществимо въ условіяхъ соціальной дѣйствительности превра-

шеніе всякаго хозяйства въ хозяйство благотворительное. Этическая точка зрѣнія на экономическую жизнь можетъ вызвать полное сочувствіе, и въ ней по существу нѣтъ утопичнаго; но утопія начинается тамъ, гдѣ забываютъ о стихіи принужденія и необходимости, отъ которой мы не можемъ уйти въ хозяйствѣ. Менѣе ярко, но все же сказывается это и въ оцѣнкѣ уголовного 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 властвуетъ надъ всѣмъ общественнымъ міровоззрѣніемъ Вл. Соловьева—идея теократическаго строя. Онъ осуществляется въ согласіи трехъ властей, имѣющихъ каждая свою особую — первосвященническую, царскую и пророческую—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 послѣдняя, кончается и самое государство. „Въ болѣе зрѣлыхъ произведеніяхъ второго періода Соловьева“, говоритъ Е. Н., „меньше курьезовъ 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 социальномъ порядкѣ боговоплощеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и церковныя таинства; и именно здѣсь Соловьевъ рассматриваетъ осуществленіе тріединыхъ теократическихъ властей, какъ побѣду истинной жизни надъ смертью, временемъ и смѣной поколѣній“ (I, 575). Эта теократія мыслится не въ качествѣ отвлеченной возможности; она облекается въ плоть и кровь: союзъ первосвященника и царя есть союзъ римскаго папы и русскаго императора; особое политическое могущество

России есть условіе выполненія ея вселенской миссиі, какъ и неограниченная власть ея монарха. Мессіанскій идеаль Вл. Соловьева тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ славяно-фильскими мечтаніями; отсюда пришла къ нему и „идеализація опредѣленныхъ конкретныхъ формъ русской государственности и общественности, отъ которыхъ—въ духѣ чисто ветхозавѣтнаго мессіанизма ожидалось и воплощеніе царства Божія на землѣ“. Странность этого политическаго плана нисколько не уменьшается тѣмъ, что въ него входитъ примиреніе Россіи съ Польшей и еврействомъ, при чемъ всѣмъ народамъ обѣщается земное благополучіе.

Естественно, что и въ области церковной симпатіи Вл. Соловьевъ направляется къ тому христіанскому исповѣданію, которому болѣе всего присуще тяготѣніе къ теократическому строю. Въ римскаго католицизма существуютъ только церкви національныя или государственныя или сектанскія общины. Отсюда первая задача восточнаго христіанства—вернуться къ единому авторитету, которымъ обладаетъ христіанство западное. Соединеніе церквей представляется не столько соединеніемъ двухъ исповѣданій, отличающихся пониманіемъ дѣйствительности божественнаго начала въ человѣкѣ и потому другъ друга восполняющихъ, сколько именно возвращеніемъ одного къ другому. Переоцѣнка католицизма сочетается у Вл. Соловьева съ глубокой недооцѣнкой православія; изъ этой переоцѣнки вытекаетъ и утопія соединенія церквей. Опять здѣсь смѣшеніе міра здѣшняго и горняго. Какъ говорить Е. Н., „христіанскій міръ, каковъ онъ есть въ своей эмпирической дѣйствительности, доселѣ могъ сохранить Христа только въ раздѣленіи“: „Входя въ нашу смутную земную среду, единый лучъ божественнаго свѣта неизбѣжно преломляется: отдѣльныя части человечества видятъ его по-разному. И пока люди остаются при своемъ грѣхѣ, несовершенствѣ и ограниченности—попытки собрать эти разноцвѣтные лучи въ единый, недѣлимый и совершенно бѣлый лучъ божественнаго свѣта имъ неизбѣжно не удаются“ (I, 491).

Утопическихъ элементовъ въ міровоззрѣніи Вл. Соловьева было такъ много, и тѣмъ болѣе замѣчательно, 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 осуществленія“; 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 основного нравственнаго побужденія—жалости“ (Оправданіе Добра. Собраніе сочиненій т. VIII, 2-ое изданіе, с. 394). Точно также этотъ реализмъ, обоснованный на подлинномъ христіанскомъ идеализмѣ, сказывается въ главѣ, посвященной смыслу войны— „ея 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 утопическаго оптимизма человѣка разочарованнаго къ ясному сознанію непроходимыхъ граней, которыя пролегли между двумя мірами.

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 остальномъ брать что нибудь какъ истинное сущее. На такую субстанціальность не можетъ претендовать и человѣческая личность; она только ипостась, носительница чего-то вышшаго, что даетъ ей внутренней смыслъ; безсмертіе есть не

творческое дѣло человѣка на землѣ и въ тотъ сверхчеловѣческой подвигъ, которымъ человѣческая свобода, исполняясь свыше божественной силой, преодолеваетъ разстояніе двухъ міровъ... Катастрофическій опытъ нашихъ дней разрушилъ безчисленное множество иллюзій. Но не иллюзіями держится несокрушимая 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 жизненнаго духовнаго пути Вл. Соловьева оказывается философія конца. Е. Н. стремится освободить ее отъ всякаго 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 пріобрѣтается, а не дается, и обрѣсти ее можно лишь свободнымъ творчествомъ. Это утвержденіе свободы, которая только намѣчается въ послѣднемъ произведеніи Вл. Соловьева, необходимо дополняетъ „Философію конца“, и только оно одно можетъ дать реабилитацію существованія во времени. Такимъ образомъ, конецъ превращается въ начало новой, совершенной жизни.

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

байроновской Тьмы—наше воображеніе оказывается здѣсь безсильнымъ. Въ такой обстановкѣ всѣ другія различія между людьми окажутся ничтожными и останется одно: вѣрять ли они въ иной міръ, кромѣ ихъ окружающаго? И поскольку естественная катастрофа открываетъ этотъ другой міръ, она можетъ быть предметомъ даже страстнаго ожиданья. Таково и было второе пришествіе для ранней христіанской общины, члены которой думали, „что не вкусятъ смерти, какъ все сіе будетъ“. Въ порядкѣ космическомъ мы обычно не поддаемся катастрофическому чувству, будучи увѣрены, что самая катастрофа—возможная, вѣроятная, или даже достовѣрная—мыслится отдѣленной отъ насъ безконечнымъ временемъ. Насъ не пугаетъ, когда мы читаемъ, что въ грядущемъ вся энергія вселенной превратится въ равномерно распределенную теплоту, изъ которой уже не можетъ возникнуть никакого движенія, а будетъ лишь царство вѣчнаго покоя и смерти. Но приблизьте эту перспективу—и религіозная проблема заслонитъ всѣ другія. Въ евангельскомъ изображеніи особенно указывается это полное несоотвѣтствіе между настроеніемъ погруженныхъ въ земныя заботы людей, которые, подобно евангельскому Ною, будутъ ѣсть, пить, жениться и выходить замужъ (Мат. 24, 32—39) и пришествіемъ Сына Человѣческаго—несоотвѣтствіе, которое достигаетъ степени какого-то безумія. Отсюда, съ другой стороны, тяготѣние великихъ выразителей религіознаго генія къ эсхатологическому міропониманію. Какъ передъ лицомъ смерти отдѣльнаго человѣка, такъ тѣмъ болѣе передъ лицомъ кончины міра нами овладѣваетъ религіозный трепеть, столь непохожій на физическій ужасъ конца.

Подобный ужасъ устраненъ въ философіи конца, какъ ее 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

участь ожидаетъ души; которыя души воспользуются своею свободою, которыя забудутъ объ этой отвѣтственности, которыя не оживутъ для высшаго, ибо не умрутъ для низшаго. Если безсмертіе есть обрѣтаемое, а не данное, можетъ ли для нихъ существовать безсмертіе вообще? И если да, можетъ ли оно быть тождественнымъ для душъ, вѣрныхъ своему божественному призванію? Но въ этой недосказанности мы чувствуемъ то благоговѣніе передъ вѣчной тайной человѣческой судьбы, которое, какъ намъ кажется, отвѣчаетъ здоровому религіозному чувству. А самое удареніе, 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 детерминическія точки зрѣнія исчерпаны; какія то могущественныя духовныя потребности, противъ которыхъ не можетъ устоять самая виртуозная схоластика, толкаютъ философію въ сторону утвержденія 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. противопоставляетъ трезвый реализмъ, для котораго не могутъ быть соблазнами призраки совершенной государственности, совершенной общественной, совершенной церковности и т. п. Но этотъ реализмъ не вытекаетъ изъ отрицанія абсолютнаго и высшаго, а напротивъ изъ ихъ энергичнаго утвержденія, при которомъ нельзя ихъ смѣшать ни съ какими временными и земными ихъ отраженіями. Здѣсь философія конца въ истолкованіи Е. Н. отвѣчаетъ философской потребности, которая чувствуется въ современной Россіи, признать въ относительномъ лишь относительное и возвести на ступень абсолютнаго лишь дѣйствительно абсолютное. Утопизмъ, отъ котораго мы такъ жестоко пострадали,



преодолѣвается лишь подлиннымъ идеализмомъ. „Міровозрѣніе В. С. Соловьева“ даетъ здѣсь совершенно другой философскій варьянтъ отвѣта на поставленную проблему, чѣмъ „Кризисъ современнаго правосознанія“ П. И. Новгородцева—но сущность отвѣта одинакова. Оба произведенія сильнѣйшимъ образомъ отражаютъ пережитый Россіей кризисъ въ своихъ заданіяхъ, хотя оба они далеко уходятъ отъ непосредственныхъ вопросовъ русской общественности. Трудно сомнѣваться, что и дальнѣйшее теченіе русской общественно-философской мысли пойдетъ по этому руслу. Слишкомъ дорогой цѣной пріобрѣли мы право, которое вмѣстѣ является и обязанностью не творить себѣ кумировъ и смотрѣть прямо въ лицо жизни, скудной, тѣсной, земной, помня, что надъ нею разстилается еще необъятный сводъ небесный—образъ горняго міра.

Этотъ реализмъ несовмѣстимъ ни съ какими теократическими и мессіанскими мечтаніями. Общественно-государственная сфера должна быть рѣшительно секуляризована; она относится къ техникѣ жизни, выражается въ ея средствахъ, а не въ цѣляхъ. Лишь въ постановкѣ цѣлей можетъ проявляться религіозный, въ частности христіанскій укладъ политики общественности: попытки создать для этихъ цѣлей особыя религіозно-цѣнные средства всегда приводятъ не только къ утопіи, но и къ великому соблазну клерикализма.

Намъ кажется, въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ пойти даже еще нѣсколько дальше, чѣмъ это дѣлаетъ Е. Н. Какой можетъ быть христіанскій взглядъ на государство? Онъ не можетъ отвергнуть государства потому, что не можетъ отвергнуть жизни, необходимой формой которой является государство, не можетъ и усмотрѣть въ государствѣ самодовлѣющую цѣль; эта форма общежитія должна внести максимумъ этическихъ благъ въ самое общежитіе, но гдѣ граница этого максимума—зависитъ отъ реальныхъ условій. Здѣсь опредѣляется только уклонъ мысли и чувства, а не содержаніе ихъ дѣятельности. Несомнѣнно среди этихъ

средствъ есть недопустимыя христіанскимъ сознаніемъ, какъ смертная казнь. Но и эта оцѣнка допустимаго и недопустимаго не остается неподвижной. Для насъ крѣпостное право представляется вопіющимъ противорѣчіемъ съ христіанскимъ пониманіемъ общественныхъ отношеній, а наши предки искренно религіозные долго такого противорѣчія не видѣли. Съ другой стороны, наши потомки—хотя бы весьма отдаленные—можетъ быть, будутъ съ недоумѣніемъ читать главу о смыслѣ войны въ Оправданіи добра и далеко не признають вмѣстѣ съ Е. Н., что эта статья въ общемъ согласна съ той евангельской оцѣнкой, которая видитъ въ служеніи война не безотносительное добро и не безотносительное зло, а относительную, временную цѣнность (II, 175). Менѣе всего здѣсь можно видѣть какое нибудь оправданіе оппортунизма. То направленіе государственной и общественной жизни, которое указывается евангельскими заповѣдями, совершенно опредѣленно; но нельзя забывать, насколько государство есть при свѣтѣ абсолютнаго критерія несовершенное орудіе, рассчитанное на уровеньъ 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 общезжитія, отмѣченную у Вл. Соловьева. Между тѣмъ это вопросъ, представляющій именно въ Россіи исключительную важность послѣ уроковъ 1905—1906 г.г. Культу официальной государственности у насъ оказались противопоставленными чисто анархическіе инстинкты и настроенія, сильныя въ разрушеніи, но совершенно безплодныя въ созиданіи. У насъ особенно опасны всякаго рода утопическія представленія и идеализація возможностей государства, такъ какъ они обрекають на разочарованіе и тѣмъ лишь усиливають нашъ природный анархизмъ. Поэтому здѣсь важенъ совершенно трезвый взглядъ, признающій всю куль-

турную цѣнность и необходимость государства, все значеніе его въ національной жизни, но безъ преувеличенія и идеализаціи.

Но это лишь одна сторона дѣла. Философія конца есть въ то же время чрезвычайно энергичное выраженіе абсолютнаго, которое открывается послѣ того, какъ кончается временное. Формально принципъ идеализма здѣсь не можетъ возбуждать споровъ; матеріальное его выраженіе въ книгѣ Е. Н. подымаетъ рядъ вопросовъ.

Вся книга Е. Н. проникнута чрезвычайно рѣзкимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ имманентизму, который въ его глазахъ, „утверждая здѣшнее, земное, какъ окончательное и безусловное, оказывается злѣйшимъ врагомъ христіанской религіозной мысли. Она является источникомъ всякихъ ложныхъ идеализацій здѣшняго“ (I, 85). Однимъ изъ выраженій его есть пантеизмъ, котораго не могла избѣгнуть и метафизика Вл. Соловьева, хотя онъ рѣшительно противопоставляетъ свою точку зрѣнія пантеистической. Пантеизму онъ отдаетъ дань въ космогоніи и въ ученіи о міровой душѣ, грѣхопаденіе которой совершается въ божественномъ мірѣ. Не чужда пантеизму и эротика Вл. Соловьева съ его требованіемъ „сизигическаго“ единства не только со всѣмъ социальнымъ бытіемъ, но и со всѣмъ космосомъ. По Е. Н. именно эти пантеистическіе элементы, отчасти заимствованные Соловьевымъ у Шеллинга, и должны быть рѣшительно отвергнуты. У міра есть отдѣльная отъ Бога реальность, хотя міру не присуща изначала какая-либо субстанціальность—и даже отверженіе этой субстанціальности прямо спасаетъ указанную отдѣльную реальность (II, 394).

Мы не будемъ говорить здѣсь о чисто философскихъ трудностяхъ и противорѣчіяхъ, которыя, намъ кажется, здѣсь заключаются въ этой двойственной характеристикѣ міра, который „свободенъ или отрѣшенъ отъ божественной природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ находится въ совершенной и прямой зависимости отъ божественной свободы“

(II, 390). Можно ли утверждать эту отрѣшенность, разъ хотя бы потенциально мѣръ способенъ пріобщиться божественной субстанціальности? Не останавливаемся ли мы здѣсь передъ такой проблемой, гдѣ мы, рационализируя ее, неизбѣжно приходимъ къ антиноміи?

Самую сильную сторону построения Е. Н., намъ кажется, составляетъ выразившееся въ немъ стремленіе отстоять не только свободу, но и относительную реальность времени или, лучше сказать, становленія во времени, безъ чего нѣтъ свободы. Она исчезаетъ при послѣдовательномъ пониманіи ея исключительно умопостигаемой характеристики, совершенно не переходящей въ мѣръ живущій во времени—пониманіи, которое непослѣдовательно проведено у Канта и послѣдовательно у Шопенгауэра (I, 140). Нѣтъ безъ этого и какого-либо энергетизма. Несомнѣнно, такая реабилитация времени, возстановляющая его мѣсто въ мірозданіи, которое склонны оспаривать у него и матеріалисты, и идеалисты—идетъ навстрѣчу самымъ характернымъ потребностямъ европейской философской мысли, которая, на примѣръ, столь ярко сказала у Бергсона съ его „le temps qui dure“.

Эта реабилитация пріобрѣтается, однако, дорогой цѣной рѣшительнаго отверженія пантеизма. Не подлежитъ сомнѣнію, что доведенный до крайности, такъ сказать, пантеизмъ, ставящій знакъ равенства между міромъ и Богомъ, несомнѣннѣе съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Но это міровоззрѣніе, столь простое, поскольку оно покоится на непосредственномъ переживаніи вѣрующаго, въ философскомъ смыслѣ является въ высшей степени синтетическимъ. Оно и не принимаетъ крайностей ни несторіанства, ни монофизитизма, но оно совмѣщаетъ проявляющіяся въ томъ и другомъ направленія религіозной мысли. Въ этомъ смыслѣ какъ въ сравненіи съ нимъ отличаются однообразіемъ, односторонностью своего духовнаго содержанія не только исламъ, но даже буддизмъ, столь часто вызывающій къ себѣ философскія симпатіи. Можно ли думать, что христіанству

осталась чуждой такая могущественная потребность человеческого духа, как пантеизмъ? Противъ этого рѣшительно говоритъ исторія христіанской мистики и исторія христіанскаго искусства отъ саркофаговъ въ катакомбахъ до твореній прерафаэлитовъ. Можно ли отрицать пантеистическое настроеніе не только въ св. Францискѣ съ его гимномъ солнцу, но и въ трогательныхъ преданіяхъ о любовномъ общеніи съ природой, которое приурочено къ столькимъ святымъ, подобно нашимъ Сергію и Серафиму? Скажутъ, это только настроеніе; но во всякомъ настроеніи заключается зародышъ міропониманія. Да и какъ отвергнуть пантеизмъ, который такъ своеобразно переживается нами въ чувствахъ красоты природы? Это возможно для ислама съ абсолютнымъ раздѣленіемъ Бога и міра, съ его боязливымъ иконоборствомъ, съ проявляющейся въ немъ ограниченностью религіознаго воображенія. Это возможно въ маздаизмъ съ его утилитарно-этической оцѣнкой природы, какъ области приложенія человѣческихъ силъ. Но какъ возможно это въ христіанствѣ, для котораго, если міръ лежитъ во злѣ, то онъ въ то же время освящается боговоплощеніемъ—освящается не только человѣческая природа, но и тѣ физическія стихіи, среди которыхъ протекла жизнь Христа, что такъ отмѣчено даже въ нашемъ церковномъ обиходѣ. На временномъ уже теперь лежитъ отблескъ вѣчнаго—и въ этомъ источникъ любовнаго отношенія человѣка къ природѣ. Кто не помнитъ экстаза Алеши Карамазова, который, только переживъ величайшій религіозный подъемъ, „повергся на землю“, „дѣловалъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами и иступленно клялся любить ее, любить во вѣки вѣковъ, когда „нити отъ безчисленныхъ міровъ Божіихъ сошлись разомъ въ душѣ его, и она вся трепетала, соприкасаясь мірамъ инымъ“. Безъ сомнѣнія, Соловьевъ впадаетъ въ совершенную утопію, ставя конечной цѣлью экономической дѣятельности одухотвореніе природы, но въ основѣ этой утопіи лежитъ именно идея религіозной связи человѣка и природы. Намъ кажется, что

вообще въ стремленіи обосновать трансцендентальность Божества міру Е. Н. не призналъ въ достаточной мѣрѣ того зерна религиозно-философской истины, которое заключается въ „богоматериализмъ“ Вл. Соловьева. Повторяемъ, мы говоримъ здѣсь не о законченной пантеистической системѣ, а о пантеистическомъ элементѣ въ міропониманіи. Не подлежитъ сомнѣнію, что наличность такого элемента ни мало не исключаетъ признанія, ни свободы, ни относительной реальности времени. Здѣшній міръ причастенъ міру 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 міру идей (хотя, какъ видно изъ Софиста, зародыши такого динамическаго пониманія не были чужды и Платону). Въ этомъ смыслѣ пантеизму долженъ сдѣлать уступку и самъ Е. Н., поскольку онъ рѣшительно отвергаетъ дуализмъ и признаетъ возможность для становящагося міра приблизиться къ Божеству; здѣсь, если можно такъ выразиться, есть пантеизмъ потенціальный. Было бы ошибочно упрекать здѣсь за нѣкоторую непослѣдовательность; скорѣе можно жалѣть, что мы не выступаемъ рѣзче, что нѣтъ у Е. Н. достаточнаго принятія міра не только въ его грядущемъ преображеніи, но въ его уже теперешней способности приближаться къ этому преображенію, свидѣльствовать не только о власти тлѣнія и смерти, но и о „нетлѣнной красотѣ владычицы земли“, которую воспѣвалъ Вл. Соловьевъ, и о „неподвижномъ солнцѣ любви“. Не есть ли это также необходимая предпосылка энергетическаго міровоззрѣнія?

Точно также, думается, требуетъ оговорокъ и отзывъ Е. Н. объ имманентизмѣ. Несомнѣнно, въ исторіи европейской религиозно-философской мысли мы часто наблюдаемъ переходъ отъ трансцендентнаго пониманія къ имманентному. Являемся ли мы здѣсь лишь свидѣтелями утвержденія здѣшняго, земнаго, какъ окончательнаго и безуслов-

наго, свидѣтелями безнадежнаго смѣшенія относительнаго и абсолютнаго? Едва ли это такъ; иначе съ имманентными точками зрѣнія не мирилось бы не только христіанское, но и всякое вообще религіозное настроеніе. Мнѣ не нужно напоминать, насколько эти точки зрѣнія присущи не только современному протестантизму, но, что заслуживаетъ гораздо большаго вниманія, такому глубокому и подлинному религіозному теченію, какъ католическій модернизмъ. Мы опять таки здѣсь говоримъ объ имманентизмѣ, какъ извѣстномъ направленіи мысли и чувства, а вовсе не о законченной философской системѣ. Это направленіе мысли важно уже тѣмъ, что оно удерживаетъ насъ отъ неосмотрительнаго пользованія антропоморфическими образами и понятіями, при которомъ они становятся для насъ чѣмъ-то большимъ, чѣмъ символы. По существу же имманентность и трансцендентность являются какъ бы двумя формами, подъ которыми мы воспринимаемъ единое религіозное содержаніе, въ своемъ существѣ для насъ недоступное—можетъ быть двумя языками, на которыхъ выражается религіозное чувство человѣка. Во всякомъ случаѣ основная потребность этого чувства, лишь укрѣпляемая критической мыслью—не терять изъ виду противоположности относительнаго и абсолютнаго—можетъ получить и выраженіе, и отвѣтъ въ терминахъ и трансцендентнаго, и имманентнаго пониманія. Здѣсь приходится только повторить слова Е. Н., которыми онъ возражаетъ сомнѣвающимся „можно ли вообще говорить о неподвижности, неизмѣнности Божественной Сущности, если она является въ смѣнѣ разнообразныхъ явленій во времени?—Разсуждать такъ—значитъ не отдавать себѣ отчета въ условномъ значеніи тѣхъ выраженій, которыми человѣчeskій языкъ обозначаетъ отношеніе Божества къ вселенной“ (II, 395). А если говорить о настроеніи имманентнаго, развѣ оно не сказывается хотя бы въ изумительномъ стихотвореніи того же Вл. Соловьева: Эммануэль? Было бы несправедливо оцѣнивать этотъ складъ мыслей и чувствъ, вытекающихъ изъ самой

человѣческой природы и обогащенныхъ человѣческой культурой, сектантскими притязаніями имманентной философіи, какъ опредѣленной школы, которыя, какъ убѣдительно показываетъ Е. Н., могутъ приводить къ полному разрушенію психологическаго субъекта (I, 234). Христіанское міропониманіе можетъ быть выражено въ многообразныхъ тонахъ нашей мысли и чувствъ, какъ въ великій день Пятидесятницы многообразными языками возвѣщена вѣсть о Христвѣ.

---

Эти оговорки и сомнѣнія приходятъ на мысль при чтеніи книги Е. Н.—и не одни они. Вѣдь предъ читателемъ раскрывается цѣлое міровоззрѣніе, весь циклъ вопросовъ, отвѣты на которые опредѣляютъ смыслъ жизни. Не всегда и не со всѣмъ соглашаешься, но ни на одной страницѣ этой книги не покидаетъ чувство напряженнаго духовнаго творчества, которое за ней стоитъ, которое имѣетъ свое прошлое въ лучшихъ традиціяхъ русской религіозной, этической и философской мысли, которое—нельзя въ этомъ сомнѣваться—имѣетъ свое будущее. Нельзя сомнѣваться, ибо не изсякнетъ исканіе высшей правды и смысла жизни въ томъ народѣ, который на своемъ вѣку испыталъ всякія невзгоды и бѣдствія, кромѣ одного—проникнуться духомъ плоскаго и самодовлѣющаго житейскаго матеріализма? Среди удручающей внѣшней безсодержательности вокругъ насъ, когда и впереди, часто кажется, видны лишь сѣрые туманы, такія книги напоминаютъ намъ, какое богатство духовныхъ силъ остается для насъ забытымъ въ часы малодушія и унынія. Это не одна изъ тѣхъ многочисленныхъ утопій, противъ которыхъ такъ предостерегаетъ кн. Е. Н. Трубецкой—это наиболѣе подлинная дѣйственность—и ея не поколеблетъ самый пронизательный, самый беспощадный скептицизмъ.

С. Котляревскій.

---



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

### I.

Выходъ въ свѣтъ сочиненія князя Е. Н. Трубецкого „Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева“ несомнѣнно представляетъ большое событіе 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 навѣяно 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 самага живого интереса и справедливо большихъ ожиданій. Этотъ интересъ невольнo повышается, когда читатель изъ предисловія узнаетъ, какую широкую и принципиальную задачу ставитъ себѣ авторъ: онъ хочетъ произнести надъ Соловьевымъ окончательный и рѣшающій судъ, отдѣливъ во взглядахъ Соловьева то, что въ нихъ есть *вѣчнаю* отъ временныхъ наслоеній и заблужденій. <sup>1)</sup> Планъ автора оказывается и еще болѣе сложнымъ: онъ хочетъ въ своемъ сочиненіи изобразить, какъ измѣнилось послѣ смерти Соловьева его собственное міросозерцаніе, въ связи съ

---

<sup>1)</sup> „Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева“, томъ I, стр. IX—X.

его индивидуальнымъ и общественнымъ русскимъ опытомъ, и надѣется, что этимъ онъ всего лучше покажетъ, что есть въ идеяхъ Соловьева вѣковѣчнаго и принадлежащаго всѣмъ временамъ. <sup>1)</sup> Авторъ предупреждаетъ, что онъ не можетъ быть спокойнымъ историкомъ, когда вопросъ идетъ о мыслителѣ, оказавшемъ огромное вліяніе 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 счастье наблюдать, какъ росла его душа и развивался умъ, и какъ слагалось и мѣнялось его міросозерцаніе. 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 міросозерцанія. Наконецъ, я заранѣе зналъ, что князь Е. Н. Трубецкой въ своемъ сочиненіи вступаетъ въ полемику со мною, по нѣкоторымъ существеннымъ пунктамъ моего философскаго міровоззрѣнія. Этимъ я былъ искренно обрадованъ: вѣдь ничто не освѣщаетъ такъ любой умозрительный вопросъ, какъ серьезный философскій споръ.

Я сталъ читать съ жадностью, но, долженъ сознаться,

---

<sup>1)</sup> Тамъ же стр. VII.

вынесъ впечатлѣніе нѣсколько смутное. Въ произведеніи князя Трубецкого много блестящихъ страницъ, даже блестящихъ главъ; оно все написано съ свойственнымъ автору художественнымъ мастерствомъ слова, въ немъ нѣрѣдко встрѣчаются симпатичныя, оригинальныя и глубокія мысли, но въ общемъ я все-таки не былъ удовлетворенъ. Я не могу здѣсь дать подробнаго разбора сочиненія князя Трубецкого: въ виду его размѣровъ и многосложнаго содержанія, для этого пришлось бы написать цѣлую книгу. Я хотѣлъ бы только подѣлиться своимъ впечатлѣніемъ и посылить обосновать и объяснить его, притомъ ограничиваясь, главнымъ образомъ, областью самыхъ общихъ философскихъ вопросовъ. Прежде всего мнѣ было очень жаль, что въ изслѣдованіи князя Е. Н. Трубецкого сплелись двѣ совсѣмъ разнородныя темы: изложеніе взглядовъ Соловьева и обоснованіе собственнаго міросозерцанія автора въ непрерывномъ спорѣ съ Соловьевымъ. Этимъ въ сочиненіе не только вносится нежелательная двойственность,—еще хуже того,—черезъ это въ немъ получается совсѣмъ уже ненужный полемическій задоръ. Напримѣръ, читателя невольно коробятъ на цѣломъ рядѣ страницъ повторяемыя выраженія: нелѣпость, бессмыслица, абсурдъ, щедро прилагаемыя къ мыслямъ и выводамъ Соловьева. Безпристрастіе „имманентной“ критики философіи Соловьева отъ этого, конечно, мало выигрываетъ. Можетъ быть, еще вреднѣе на объективности передачи идей Соловьева отражается произвольное подчеркиваніе со стороны автора въ аргументаціи и выводахъ Соловьева тѣхъ пунктовъ, противъ которыхъ онъ думаетъ спорить. Я совершенно увѣренъ, что это происходитъ совсѣмъ невольно, но все-же изложеніе автора нѣрѣдко приходится упрекнуть въ извѣстной тенденціозности: слабое и спорное само собою выдвигается на первый планъ, наоборотъ, глубокое, ори-

---

1) Съ этой стороны прекрасную характеристику труда кн. Е. Н. Трубецкого даетъ помѣщенная въ этой же книжкѣ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ статья С. А. Котляревскаго.

гинальное, тонкое, въ тѣхъ случаяхъ, когда князь Трубецкой несогласенъ съ Соловьевымъ,—а это бываетъ часто,—какъ бы разсѣивается, сглаживается и куда-то пропадаетъ. Отъ этого недостатка очень трудно освободиться въ полемическомъ произведеніи, но все-таки нельзя не отмѣтить, что князь Трубецкой въ сравнительно немногихъ главахъ даетъ ученіямъ Соловьева дѣйствительно имманентное изложеніе, во всемъ существѣ и силѣ ихъ внутреннихъ мотивовъ, гораздо чаще изложеніе носить характеръ только внѣшній, за которымъ иногда ясно чѣвствуется неодобреніе. Изъ этого получается результатъ, котораго, конечно, не могъ ни ожидать, ни желать авторъ. Онъ называетъ Соловьева гениемъ, великимъ философомъ, вообще ставитъ его чрезвычайно высоко. Но я серьезно боюсь, что если какой нибудь свѣжій, ни къ какимъ партіямъ не принадлежащій, хотя бы и вдумчивый читатель ознакомится со взглядами Соловьева въ первый разъ по сочиненію князя Трубецкого, то онъ испытаетъ недоумѣніе: да гдѣ же *гениальность* Соловьева? Не есть-ли Соловьевъ болѣе всего и прежде всего лишь создатель разныхъ темныхъ парадоксовъ, нѣкоторые изъ которыхъ нравятся князю Е. Н. Трубецкому, а на другіе онъ справедливо нападаетъ? Заслуживаетъ ли Соловьевъ такого впечатлѣнія?

Князь Е. Н. Трубецкой подробно 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 посвятилъ бы формулировкѣ своихъ собственныхъ философскихъ воззрѣній, которыя 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 неизбѣжно получаетъ видъ

случайный и недоговоренный. Съ другой стороны, выигралъ бы отъ этого и Вл. С. Соловьевъ: порѣшивъ такъ или иначе безпокоящіе его принципиальные вопросы, князь Е. Н. Трубецкой могъ бы отнестись къ философіи Соловьева болѣе объективно и больше забывая о себѣ.

Въ моихъ глазахъ, самую лучшею частью работы князя Е. Н. Трубецкого является ея первая глава, посвященная характеристикѣ личности Соловьева. Она написана живо, тепло, богата тонкими наблюденіями и даетъ яркій, правдивый и художественно законченный образъ покойнаго философа. Въ упрекъ автору можно поставить развѣ только нѣкоторую склонность къ сгущенію чудачествъ Соловьева. Мнѣ кажется, что въ этомъ отношеніи онъ не соблюдаетъ чувства мѣры. Соловьевъ до такой степени былъ оригиналенъ и даже страненъ, до такой степени ни на кого не похожъ, что онъ невольно побуждалъ окружающихъ его людей рассказывать о немъ разные анекдоты, которые, распространяясь и повторяясь, нерѣдко облекались въ очень преувеличенныя формы. Однако именно потому, что это было такъ естественно, къ анекдотамъ о Соловьевѣ въ серьезномъ изслѣдованіи о немъ нужно относиться съ извѣстной осторожностью. Я думаю, напримѣръ, что характеристика Соловьева ничего не потеряла бы въ своихъ достоинствахъ, еслибъ изъ нея былъ совсѣмъ выброшенъ рассказъ объ одной его прогулкѣ по Петербургу (на 13 стр. 1-го тома). Можно было бы, пожалуй, также спорить противъ чрезмѣрной категоричности нѣкоторыхъ обобщеній князя Трубецкого, но въ общемъ его характеристика Соловьева, какъ человѣка, все-таки остается превосходной.

Тѣмъ болѣе приходится жалѣть, что авторъ, по причинамъ не совсѣмъ понятнымъ, <sup>1)</sup> совершенно уклонился отъ

---

<sup>1)</sup> На первой страницѣ своего предисловія авторъ объясняетъ отсутствіе біографіи Соловьева въ своемъ сочиненіи невозможностью для себя сдѣлать Соловьева предметомъ *историческаго* изслѣдованія. Но развѣ рассказать жизнь любимаго и уважаемаго человѣка, значитъ непременно превратиться въ холоднаго историка?

составленія хотя бы краткой біографіи Соловьева. Отъ обширной спеціальной монографіи, посвященной мыслителю еще совсѣмъ мало изученному, этого никакъ нельзя было ожидать. Повторяю, я здѣсь говорю не о подробномъ изображеніи различныхъ случайныхъ событій его внѣшней жизни, я имѣю въ виду связанное и послѣдовательное изложение ея основныхъ фактовъ и важнѣйшихъ перипетій его внутренняго роста. Особенно жаль, что авторъ совсѣмъ прошелъ мимо семьи Соловьева, мимо тѣхъ личныхъ вліяній, которыя онъ на себѣ испыталъ, мимо его дѣтства и отроческихъ лѣтъ, мимо его богатой внутренними бурями и умственными катастрофами юности. Станнымъ образомъ князь Трубецкой не сдѣлалъ ни малѣйшей попытки намѣтить путь той идейной эволюціи, которая привела Соловьева къ публичной проповѣди 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 сходятъ съ жизненной дороги, и не за горами время, когда при ея рѣшеніи біографу дѣйствительно 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 каждаго философа, внѣшнія вліянія, которыя онъ при этомъ испыталъ, чтеніе, которое въ это время его увлекало, представляютъ особенно жгучій интересъ въ исторіи его жизни. Къ Соловьеву это относится даже болѣе, чѣмъ къ другимъ, потому что у него сила собственнаго творчества всегда соединялась съ огромною умственною впечатлительностью. И вотъ изъ труда князя Е. Н. Трубецкого мы очень мало узнаемъ, что пережилъ Соловьевъ до созданія 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 матеріализма къ тому мистическому идеализму, который такъ ярко выражается уже въ его первыхъ твореніяхъ? Былъ ли этотъ переходъ постепеннымъ или внезапнымъ, представлялъ ли онъ изъ себя только возвращеніе къ вѣрованіямъ дѣтства, или въ немъ заключалось и еще что нибудь, на все это мы находимъ въ книгѣ князя Трубецкого очень скудныя указанія, и то скорѣе въ формѣ неопредѣленныхъ догадокъ, чѣмъ положительныхъ утвержденій.

Даже къ вопросу о томъ, когда именно Соловьевъ опять сдѣлался вѣрующимъ христианиномъ, авторъ относится съ мало понятнымъ равнодушіемъ. Во всякомъ случаѣ онъ, повидимому, склоняется предпочесть мнѣніе В. Л. Величко, <sup>1)</sup> который, основываясь на показаніяхъ „присныхъ“, 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 безпомощенъ, по своей юности и малой подготовленности, предъ его страстною проповѣдью, что они обратились въ цѣлыя эпохи моей личной жизни, которыхъ нельзя забыть. Соловьевъ до основанія поколебалъ мою наивную дѣтскую вѣру, когда мнѣ было всего двѣнадцать лѣтъ, и съ тѣхъ поръ мнѣ пришлось, рано и мучительно, вырабатывать свое міросозерцаніе въ непрерывной борьбѣ съ Соловьевымъ. Эта борьба потеряла свою остроту къ моему пятнадцатилѣтнему возрасту: отъ вѣры дѣтства у меня оставалось уже мало,—въ этомъ отношеніи я сдѣлалъ Соловьеву много

1) В. Л. Величко. Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и творенія, изд. 2, стр. 19.

уступокъ,—съ другой стороны, и онъ отказался отъ прежняго матеріализма и сталъ горячимъ защитникомъ идеалистическаго пониманія міра. Мы сошлись съ Соловьевымъ на философскомъ идеализмѣ. Однако и тутъ скоро обнаружались важныя разногласія, тѣмъ болѣе чувствительныя, что Соловьевъ былъ учителемъ нѣсколько нетерпимымъ и весьма настойчивымъ. Соловьевъ въ эту эпоху чрезвычайно увлекся Шопенгауэромъ и принималъ его философію всю цѣликомъ, какъ нѣкоторое полное откровеніе истины; я же старался объяснить предпосылки идеалистическаго міровоззрѣнія въ духѣ Берклеевского теизма или второй системы Фихте, а, съ другой стороны, пытался приурочить къ моимъ умственнымъ потребностямъ идеалистически перетолкованнаго Спинозу и пользовался также для этой цѣли нѣкоторыми положеніями Гегелевой логики; все это заставляло Соловьева обвинять меня въ рационализмѣ и гегельянствѣ. Только къ моимъ семнадцати годамъ я сдѣлался настоящимъ единомышленникомъ Соловьева. Въ это время онъ уже прошелъ черезъ свое увлеченіе Шопенгауэромъ, послѣ того Гартманомъ и прочно остановился на признаніи умозрительной истинности христіанства. Теперь въ защитѣ положительныхъ религіозныхъ вѣрованій онъ стоялъ уже впереди меня. <sup>1)</sup>

Я очень извиняюсь предъ читателемъ, что вынужденъ былъ такъ много говорить о самомъ себѣ. Я хотѣлъ только показать, что у меня есть твердыя основанія быть увѣреннымъ, что Соловьевъ опять обратился къ христіанству между восемнадцатю и девятнадцатю годами (онъ былъ старше меня на два съ половиною года), т. е. уже въ концѣ своего пребыванія въ университетѣ. <sup>2)</sup> Князь Е. Н. Трубец-

<sup>1)</sup> Обо всѣхъ этихъ перемѣнахъ во взглядахъ Соловьева я болѣе подробно говорю въ моей статьѣ „Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева“. „Философскія хара. теристики и рѣчи“ (стр. 123—126).

<sup>2)</sup> Онъ прошелъ въ университетѣ три курса на естественномъ отдѣленіи физико-математическаго факультета, а въ слѣдующемъ году прямо держалъ на кандидата историко-филологическаго факультета.



кой, конечно, имѣлъ полное право и не раздѣлять моей субъективной увѣренности. Но я удивляюсь одному: отчего онъ самъ не разспросилъ „присныхъ“ Соловьева? Вѣдь только прошлую зиму скончалась сестра его, Надежда Сергѣевна, съ которою 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 рассказала бы, что помнила. Князь Е. Н. Трубецкой могъ бы, еслибъ захотѣлъ, устроить между нами очную ставку: мы, навѣрное, столкнувались бы между собою.

Серьезнымъ подтвержденіемъ справедливости моихъ показаній является переписка Соловьева съ его кузиной Е. В. Селевиной <sup>1)</sup>. Я вообще считаю эту переписку однимъ изъ самыхъ драгоценныхъ документовъ, относящихся къ молодымъ годамъ Соловьева, до его выступленія на литературное поприще. Въ моихъ глазахъ, она даетъ чрезвычайно яркую картину его душевнаго настроенія въ періодъ постепеннаго перехода отъ Шопенгауэровскаго пессимизма къ христіанскимъ 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 Соловьева 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 убѣжденіемъ и подробно излагалъ чисто Шопенгауэровскій взглядъ на сущность жизни и на бессмысленность человѣческихъ надеждъ на счастье. Первые письма къ Е. В. Селевиной написаны въ эту эпоху и отражаютъ настроенія этого письма. Во второмъ письмѣ

---

<sup>1)</sup> Письма В. С. Соловьева т. III.

къ Е. В. Селевиной <sup>1)</sup> мы читаемъ: „Къ этой жизни примѣняется мудрое изрѣченіе: *чѣмъ хуже, тѣмъ лучше*. Радость и наслажденіе въ ней опасны, потому что призрачны, несчастіе и горе часто являются единственнымъ спасеніемъ. Уже скоро 2 тысячи лѣтъ, какъ люди это знаютъ, и между тѣмъ не перестаютъ гоняться за счастьемъ, какъ малыя дѣти“. Въ третьемъ письмѣ уже опредѣленно 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 послѣднюю цѣль. 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 ея достигнуть. Все это было уже давно открыто человечеству *истиннымъ* христіанствомъ, но само христіанство въ своей исторіи испытало вліяніе той ложной жизни, — того зла, которое оно должно было уничтожить; и эта ложь такъ затемнила, 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 искупляетъ и ведетъ къ истинѣ, а страданіе ложной жизни бесплодно и бессмысленно.“ <sup>2)</sup> Не трудно видѣть, что, по мысли этого письма, христіанство есть только одинъ изъ путей къ истинѣ, притомъ путь, затемненный 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 Шопенгауэра.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 58.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 60—61.

Съ другой стороны, весьма интересно противоположеніе истиннаго христіанства христіанству историческому, которое проходитъ чрезъ всю переписку, тянувшуюся болѣе двухъ лѣтъ.

Въ одиннадцатомъ письмѣ, написанномъ приблизительно черезъ годъ послѣ третьяго, отношеніе къ христіанству 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 эта вѣра должна быть сознательной и разумной: „вѣра слуха должна замѣниться вѣрой разума“. „Человѣкъ относительно религіи, говоритъ Соловьевъ,<sup>1)</sup> проходитъ 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<sup>2)</sup>, вынужденной оставаться въ области логической мысли, тогда какъ дѣйствительная жизнь для нея закрыта, несомнѣнно указываетъ на вліяніе положительной философіи Шеллинга. Еще важнѣе восемнадцатое письмо, написанное около полугода позднѣе, въ которомъ Соловьевъ говоритъ объ историческомъ назначеніи христіанства и въ связи съ этимъ излагаетъ планъ своей дальнѣйшей жизни. Указавъ на нравственное безсмысліе и зло всего строя, какъ прошлой, такъ и современной жизни человѣчества, Соловьевъ пишетъ<sup>3)</sup>: „Сознательное убѣжденіе въ томъ, что настоящее состояніе человѣчества *не таково, какимъ быть должно*, значитъ для меня, что *оно должно быть измѣнено*, преобразовано. Я не признаю существующаго зла вѣчнымъ, я не вѣрю въ чорта. Сознавая необходимость преобразованія, я тѣмъ самымъ обязываюсь посвятить всю свою жизнь и всѣ свои силы на то, чтобы это преобразование было

1) Тамъ же, стр. 75.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же, стр. 88.

дѣйствительно совершено... Я знаю, что всякое преобразование должно дѣлаться *изнутри*, изъ ума и сердца чело-вѣческаго.... Когда христіанство станетъ дѣйствительнымъ убѣжденіемъ, т.-е. такимъ, по которому люди будутъ *жить*, осуществлять его въ дѣйствительности, тогда очевидно *все измѣнится*. Представь себѣ, что нѣкоторая, хотя бы неболь-шая, часть челоуѣчества вполнѣ серьезно, съ сознательнымъ и сильнымъ убѣжденіемъ будетъ исполнять въ дѣйствительности ученіе безусловной любви и самопожертвованія,— долго ли устоитъ неправда и зло въ мірѣ! 1)“ Рядомъ съ этимъ противоположность христіанства истиннаго христіанству историческому подчеркивается особенно настоя-тельно: „Христіанство, хотя безусловно-истинное само по себѣ, имѣло до сихъ поръ вслѣдствіе историческихъ условій лишь весьма одностороннее и недостаточное выра-женіе. За исключеніемъ только избранныхъ умовъ, для большинства христіанство было лишь дѣломъ простой по-лусознательной вѣры и неопредѣленнаго чувства, но ничего не говорило *разуму*, не входило въ разумъ. Вслѣдствіе этого оно было заключено въ несоотвѣтствующую ему, неразум-ную форму и загромождено всякимъ бессмысленнымъ хла-момъ. И разумъ челоуѣческой, когда выросъ и вырвался на волю изъ средневѣковыхъ монастырей, съ полнымъ пра-вомъ возсталъ противъ *такого* христіанства и отвергъ его. Но теперь, когда разрушено христіанство въ ложной формѣ, пришло время возстановить истинное. Предстоитъ задача: ввести вѣчное содержаніе христіанства въ новую соот-вѣтствующую ему, т.-е. разумную безусловно, форму.... Теперь мнѣ ясно, какъ дважды два четыре, что все вели-кое развитіе западной философіи и науки, повидимому, равно-душное и часто враждебное къ христіанству, въ дѣйстви-тельности вырабатывало для христіанства новую, достой-ную его форму. И когда христіанство дѣйствительно бу-детъ выражено въ этой новой формѣ, явится въ своемъ

---

1) Тамъ же, стр. 89.

истинномъ видѣ, тогда само собой исчезнетъ то, что препятствуетъ ему до сихъ поръ войти во всеобщее сознаніе, именно его мнимое противорѣчіе съ разумомъ.“<sup>1)</sup> Здѣсь Соловьевъ стоитъ передъ нами во весь свой ростъ съ своимъ отважнымъ свободомысліемъ и съ своею пламенною вѣрою въ христіанскую истину и въ близкое преобразование міра 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 вѣрующимъ христіаниномъ, покинувъ страстно проповѣдуемое отрицательное міровоззрѣніе, тогда на его невѣріе можно дѣйствительно смотрѣть, какъ на явленіе ребяческое, и видѣть въ его переходѣ отъ матеріализма къ христіанству простую смѣну одной вѣры на другую.<sup>2)</sup> Можно тогда съ правдоподобіемъ говорить и о сравнительной легкости и безболѣзненности этого перехода<sup>3)</sup>. 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,<sup>4)</sup> 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 подтвержденіе своего мнѣнія о преувеличенности 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 (полудѣтскомъ) воз-

передь своимъ обращеніемъ серьезно болѣлъ, и родные приглашали къ нему извѣстнаго врача по нервнымъ болѣзнямъ, при чемъ болѣзнь его находилась въ несомнѣнной связи съ охватившимъ его мрачнымъ настроеніемъ. Самая сила его увлеченія Шопенгауэромъ, а потомъ Гартманомъ, едва ли можетъ служить показателемъ легкости перехода: при безболѣзненныхъ передвиженіяхъ отъ одной вѣры къ другой, едва ли можно всей душой и на довольно долгій срокъ повѣрить, что въ жизни ничего, кромѣ зла, страданій и бессмыслицы нѣтъ.

## II.

Несомнѣнно, князь Е. Н. Трубецкой не дооцѣнилъ вліянія Шопенгауэра на Соловьева: Спиноза, при первомъ поворотѣ Соловьева отъ вульгарнаго матеріализма на путь философіи<sup>1)</sup>, и Шопенгауэръ, при его окончательномъ разрывѣ съ реализмомъ и позитивизмомъ и обращеніи къ мистическому идеализму, были для него главными авторитетами въ годы его юности, сохранившими удивительно прочное обаяніе на его мысль и во всей его дальнѣйшей философской дѣятельности. О Шопенгауэрѣ это приходится сказать даже больше, чѣмъ о Спинозѣ. Это относится не только къ обѣимъ диссертациямъ Соловьева, въ которыхъ онъ сознательно даетъ ученіямъ Шопенгауэра одно изъ первыхъ мѣстъ, какъ въ своихъ историко-философскихъ, такъ

---

растѣ не только сомнѣвался и отрицалъ свои прежнія вѣрованія, но и ненавидѣлъ ихъ отъ всего сердца,—совѣстно вспоминать, какія глупѣйшія кощунства я тогда говорилъ и дѣлалъ". Странно, какъ не замѣтилъ князь Е. Н. Трубецкой, что въ приведенныхъ цитатахъ говорится о двухъ разныхъ эпохахъ въ жизни Соловьева. Въ сейчасъ приведенныхъ словахъ Соловьевъ вспоминаетъ о томъ времени, когда онъ, четырнадцатилѣтнимъ мальчикомъ, отказался отъ вѣры дѣтства. Напротивъ, на стр. 75 говорится о совсѣмъ другомъ періодѣ въ его умственной эволюціи, когда онъ проникся глубокимъ разочарованіемъ въ науки и отвлеченной философіи (см. тамъ же). Думаетъ ли князь Трубецкой, что эти эпохи обѣ относятся къ полудѣтскому возрасту Соловьева? Но на какомъ же основаніи?

<sup>1)</sup> См. объ этомъ указанную выше статью мою „Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева“, стр. 124.

и въ систематическихъ разсужденіяхъ, это приходится повторить и о такомъ позднемъ произведеніи, какъ „Оправданіе добра“. По поводу послѣдняго сочиненія уже не можетъ быть рѣчи о сознательномъ увлеченіи Соловьева теоріями Шопенгауэра, и тѣмъ не менѣе онѣ 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 вліянія, а что еще хуже, толкуетъ его едва ли вѣрно. Если я правильно понимаю то, что говоритъ князь Трубецкой на стр. 45 своего перваго тома, у него какъ будто выходитъ, что Соловьевъ, въ своемъ сочувствіи пессимизму Шопенгауэра, отправлялся отъ своего религіознаго и христіанскаго міровоззрѣнія. Однако, такое освѣщеніе дѣла не согласуется съ фактами: не отъ христіанства шелъ Соловьевъ къ Шопенгауэру, а отъ Шопенгауэра къ христіанству. Мнѣ кажется, что только изъ огромной роли философіи Шопенгауэра въ личной жизни Соловьева можно объяснить, почему въ „Кризисѣ 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 Шопенгауэровой философіи“) <sup>1)</sup> Соловьевъ признаетъ завершительною формою въ многовѣковомъ умственномъ развитіи Запада, которая воплотила въ себѣ окончательный кризисъ западной мысли <sup>2)</sup>. Характерно, что въ дальнѣйшихъ трудахъ Соловьева отъ такой высокой оцѣнки Гартмана не остается никакого слѣда, но въ „Кризисѣ западной философіи“ онъ безспорно занимаетъ доминирующее мѣсто и

<sup>1)</sup> Собраніе сочиненій В. С. Соловьева. Изд. 2, т. I, стр. 106.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 111.

основы своего собственнаго философскаго міросозерцанія Соловьевъ излагаетъ здѣсь, исходя изъ критики идей Гартмана. Неудивительно, что при этомъ истинный вдохновитель Соловьева въ эту эпоху,—Шеллингъ въ его послѣдней системѣ,—совсѣмъ отодвигается на второй планъ и какъ бы исчезаетъ изъ кругозора <sup>1)</sup>).

Мнѣ думается, что правильная оцѣнка вліянія на Соловьева, въ началѣ его философской дѣятельности, идей Шопенгауэра и Гартмана могла бы помочь и при обсужденіи еще одного важнаго, а въ то же время и очень смутнаго пункта. Я разумѣю вопросъ о первомъ возникновеніи въ Соловьевѣ его чрезвычайно опредѣленныхъ эсхатологическихъ чаяній, которыя не померкли у него во всю его жизнь. Употребляя терминологию князя Е. Н. Трубецкого, философію Соловьева, во всѣ періоды ея развитія, можно охарактеризовать какъ „философію конца“. Отъ „Кризиса западной философіи“ и до „Трехъ разговоровъ“ его произведенія проникнуты глубокой вѣрой, что окружающій насъ временно—пространственный міръ разрозненныхъ и борющихся тварей, съ его зломъ, страданіями и неправдою, долженъ навсегда окончиться въ своемъ данномъ видѣ и пережить такое коренное преобразование, послѣ котораго всѣ его свойства и всѣ правящіе имъ законы упразднятся и превратятся въ свою полную противоположность. Эта мысль о концѣ существующаго міра уже въ самыхъ первыхъ произведеніяхъ Соловьева облекается въ чрезвычайно радикальныя и категорическія формы. Такъ, въ тезисахъ къ

<sup>1)</sup> Впрочемъ Соловьевъ все-таки ссылается на положительную философію Шеллинга (стр. 105, 116) и выдвигаетъ ея отдѣльныя утвержденія въ своей критикѣ взглядовъ Гартмана (стр. 110). Если меня не обманываетъ память, въ своемъ кандидатскомъ сочиненіи, (которое представляло изъ себя предварительный очеркъ „Кризиса“), Соловьевъ довольно подробно излагалъ метафизическія начала послѣдней системы Шеллинга. Жаль, что князь Е. Н. Трубецкой совсѣмъ не ознакомился съ этой первой философской работой Соловьева: ее, вѣроятно, можно было бы разыскать въ архивахъ Московскаго Университета, а между тѣмъ она могла бы пролить интересный свѣтъ на первые шаги Соловьева въ формулировкѣ его философскаго міровоззрѣнія.



„Кризису западной философіи“ Соловьевъ говоритъ: „Послѣдняя цѣль и высшее благо достигаются только совокупностью существъ посредствомъ логически-необходимаго и абсолютно-цѣлостнаго хода мірового развитія, конецъ котораго есть *уничтоженіе вещественнаго міра* (курсивъ мой), какъ вещественнаго, и возстановленіе его, какъ *царства духовъ, во всеобщности Духа Абсолютнаго*“. Въ позднѣйшихъ формулахъ Соловьевъ уже не говоритъ объ уничтоженіи вещественной природы, однако въ нихъ всегда предполагается, по существу ему равносильное, упраздненіе пространства, времени, непроницаемости и механической причинности. И что всего болѣе оригинально въ Соловьевѣ, такой конецъ міра ему постоянно представлялся очень недалекимъ событіемъ будущаго. При этомъ онъ былъ увѣренъ, что конецъ вселенной будетъ тѣсно связанъ съ предшествующими ему событіями человѣческой исторіи и даже будетъ вызванъ ими, а въ продолженіе большей части своей религіозно-философской проповѣди прямо полагалъ, что преображеніе міра явится результатомъ коллективной работы человѣчества, хотя и при Божественномъ содѣйствіи.

Возникаетъ вопросъ огромнаго значенія при объясненіи генезиса міросозерцанія Соловьева: откуда взялась и какъ сложилась въ Соловьевѣ эта вѣра, столь сближающая его (за исключеніемъ послѣдняго изъ сейчасъ указанныхъ пунктовъ) съ первыми христіанами и столь чуждая современнымъ вѣрующимъ людямъ вообще? Вопросъ этотъ гораздо труднѣе, чѣмъ кажется. Въ дѣтскіе и отроческіе годы Соловьевъ никогда не говорилъ о близости второго пришествія и, насколько могу судить, вовсе о ней не думалъ<sup>1)</sup>. Впервые

<sup>1)</sup> Когда я познакомился съ Соловьевымъ, у него уже совсѣмъ не было той восторженной религіозности, о которой рассказываетъ В. Л. Величко, изображая раннее дѣтство Соловьева (упом. сочин., стр. 13). Онъ былъ благочестивымъ 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 вѣра въ очень близкое торжество правды и разума на землѣ къ нему пришла вмѣстѣ съ его увлеченіемъ социализмомъ. Эту вѣру могло только поддержать изученіе нѣмецкой идеалистической философіи, особенно Фихте и Гегеля, которые, каждый съ своей точки зрѣнія, провидѣли въ ближайшемъ будущемъ наступленіе завершительной эры въ моральномъ и политическомъ развитіи человечества, при чемъ послѣдній усматривалъ ея осуществленіе уже въ переживаемой имъ современности. Одинаково нѣмецкіе идеалисты должны были очень содѣйствовать укорененію въ міросозерцаніи Соловьева столь для него характернаго *антропоцентризма* и *геоцентризма*, т.-е. убѣжденія, что

---

строеніе въ годы отрочества я скорѣе назвалъ бы свѣтскимъ. Онъ колоссально много читалъ и самыя разнообразныя книги, очень любилъ исторію, особенно военную, и былъ большимъ патриотомъ; запоемъ читалъ тогдашнюю беллетристическую литературу, увлекался Бѣлинскимъ, но я совершенно не помню, чтобы онъ тогда читалъ какія-нибудь сочиненія религіознаго содержанія. Правда, у него долго лежала на столѣ довольно объемистая книга о страданіяхъ Христовыхъ, но онъ ничего о ней не говорилъ, и, кажется, это было просто учебное пособіе въ гимназій. Вообще я не помню за это время сколько-нибудь значительныхъ бесѣдъ съ нимъ на религіозныя темы. А между тѣмъ мнѣ очень ясно вспоминается, какъ онъ, будучи 12—13 лѣтъ, съ олушевленіемъ доказывалъ, какую огромную опасность для Россіи и всей Европы представляетъ въ будущемъ Китай; изъ этого видно, что его предчувствіе монгольской опасности проснулось гораздо раньше, чѣмъ думаютъ обыкновенно. Переходъ Соловьева къ невѣрію, въ противоположность его мучительному состоянію при сознательномъ возвращеніи къ христіанству, совершился чрезвычайно легко и быстро. Онъ прочиталъ у Лорана его характеристику христіанства, пришелъ отъ нея въ большой восторгъ и весь полный впечатлѣніемъ съ удовольствіемъ сказалъ отцу: „Хорошо Лоранъ христіанство отдѣлываетъ!“ на что и получилъ ту отвѣдь, о которой рассказываетъ В. Л. Величко (стр. 18). Съ этого дня въ Соловьевѣ произошло рѣзкая перемѣна: онъ сразу порвалъ съ прежними вѣрованіями. Нѣкоторое время онъ еще оставался деистомъ и не отрицалъ Бога, но скоро сдѣлался совсѣмъ „нигилистъ“, какъ охотно и называлъ себя. Къ этой эпохѣ относятся тѣ неудержимыя выходки ребяческаго кощунства, о которыхъ онъ говоритъ въ приведенныхъ выше словахъ письма къ Е. В. Селевиной. Помню, какъ мы однажды, гуляя въ Покровскомъ-Глѣбовѣ, забрели на кладбище. Соловьевъ, въ припадкѣ бурнаго свободомыслія, къ великому смущенію и даже перепугу моему и моего брата, повалилъ на одной могилѣ крестъ и сталъ на немъ прыгать. Это увидаль мѣстный мужикъ, прибѣжалъ къ намъ и началъ насъ бранить изъ послѣднихъ словъ. Хорошо, что дѣло окончилось только этимъ!

высшее назначеніе всего міра осуществляется человѣчествомъ на землѣ. Но, конечно, ни социалисты, ни Фихте, ни Шеллингъ въ первый періодъ его творчества, ни Гегель не могли ему внушить идеи о полномъ преобразованіи вселенной въ самыхъ основныхъ ея силахъ и законахъ, а тѣмъ болѣе объ уничтоженіи вещественнаго міра. Когда Соловьевъ увлекался социалистическими теоріями, онъ былъ матеріалистъ и непоколебимо вѣрилъ въ единообразную неизмѣнность природы,—точно также и нѣмецкіе идеалисты видѣли въ прогрессѣ человѣчества процессъ имманентный природѣ, который не вырывается изъ ея общаго строя и не разбиваетъ его. Мысль о внутреннемъ преобразованіи міра несомнѣнно содержалась въ положительной философіи Шеллинга, но оно представлялось ему чѣмъ-то весьма отдаленнымъ, и онъ вовсе не ставилъ его непосредственную задачею для коллективныхъ усилій ближайшихъ поколѣній. Ничего не говорили о подобной задачѣ и славянофилы. Наконецъ, не могло возбудить этой вѣры въ близость всемірнаго конца и въ его зависимость отъ земнаго человѣчества и увлеченіе Соловьева спиритизмомъ <sup>1)</sup>, потому что въ спиритическихъ теоріяхъ не содержится подобной вѣры.

Взглядъ, что смыслъ жизни заключается въ уничтоженіи существующаго міра, Соловьевъ могъ почерпнуть только изъ философіи Шопенгауэра,—изъ нея онъ могъ воспринять и соотвѣтственное этому взгляду настроеніе. Я уже указывалъ прежде <sup>2)</sup>, 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 бытія. Соловьевъ убѣжденно вѣрилъ, что

---

<sup>1)</sup> Впрочемъ наибольшее увлеченіе Соловьева спиритизмомъ относится къ зимѣ 1874—1875 года, когда онъ самъ сдѣлался сильнымъ пишущимъ медиумомъ. Въ это время „Кризисъ западной философіи“ былъ уже написанъ и напечатанъ.

<sup>2)</sup> Филос. мірос. В. С. Соловьева, стр. 125.

человѣкъ есть жрецъ и жертва въ великомъ жертвоприношеніи, котораго жаждетъ вселенная,—что отъ него ждетъ искупленія вся природа и что онъ одинъ можетъ погасить волю къ жизни и погрузить въ Нирвану весь міръ. Эта цѣль стоитъ предъ человѣкомъ самымъ непосредственнымъ и близкимъ образомъ, потому что она одна серьезна на свѣтѣ. Позднѣе, подъ вліяніемъ Гартмана, Соловьевъ сталъ видѣть въ погашеніи мірового бытія задачу коллективной дѣятельности человѣчества и окончательную цѣль развитія культуры. Онъ всецѣло примкнулъ къ мысли Гартмана, что спасеніе міра достигается не аскетическою праведностью и самоотреченіемъ отдѣльныхъ лицъ, а совокупными усиліями организованнаго общечеловѣческаго союза. Прибавимъ къ этому крѣпко утвердившукся въ немъ уже раньше вѣру въ непобѣдимую мощь человѣческаго прогресса и въ близость окончательнаго осуществленія внутренняго смысла исторіи,—прибавимъ, наконецъ, происшедшую въ немъ перемѣну самыхъ основъ его міросозерцанія: въ самомъ дѣлѣ, для него міръ пересталъ быть воплощеніемъ злой и безумной воли, онъ уже смотрѣлъ на него, какъ на реализацію творческой любви всеединого духа; въ злѣ и страданіяхъ міра онъ видѣлъ плодъ внутренняго извращенія и грѣхопаденія твари,—поэтому онъ уже не могъ думать о полномъ уничтоженіи міра и даже абсолюта, а только о *преображеніи* вселенной. Соединимъ вмѣстѣ всѣ эти черты въ умственномъ настроеніи 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 ученіе о будущемъ возрожденіи міра тѣснѣйшимъ образомъ привязываетъ къ имманентной критикѣ взглядовъ Гартмана. „Истинность Гартмановской практической философіи“, пишетъ Соловьевъ, „заключается, во-первыхъ, въ признаніи того, что *высшее благо, послѣдняя цѣль жизни не содержится въ предѣлахъ данной дѣйствительности, въ міръ конечной реальности, а, напротивъ, достигается только чрезъ уничтоженіе этого міра, и, во-*

вторыхъ, въ признаніи, что эта послѣдняя цѣль достижима не для отдѣльнаго лица въ его отдѣльности, а только для всего міра существъ, такъ что это достиженіе *необходимо обусловлено ходомъ всеобщаго міроваго развитія*“<sup>1)</sup>. Показавъ далѣе<sup>2)</sup>, что уничтоженіе *этого* міра вовсе не должно предполагать уничтоженія всеединого абсолютнаго духа, какъ выходило у Гартмана,—ибо всеединый духъ выше времени и по отношенію къ нему не можетъ быть никакой рѣчи о перемѣнахъ и процессахъ,—и что оно не должно обозначать и совершеннаго уничтоженія міра въ безусловномъ смыслѣ,—потому что тогда началомъ міра было бы пустое единство, а не всеединый духъ,—Соловьевъ заявляетъ, что послѣдній конецъ всего есть не Нирвана, а, напротивъ, „царство духа, какъ полное проявленіе всеединства“. Этимъ путемъ получается его окончательный выводъ: „Послѣдняя цѣль и высшее благо достигается только совокупностью существъ посредствомъ необходимаго и абсолютно цѣлесообразнаго хода міроваго развитія, конецъ котораго есть уничтоженіе исключительнаго самоутвержденія частныхъ существъ въ ихъ вещественной розни и возстановленіе ихъ какъ царства духовъ, объемлемыхъ всеобщностью духа абсолютнаго“<sup>3)</sup>.

Я никакъ не хотѣлъ бы преувеличивать значенія этой зависимости Соловьевскаго ученія о концѣ вселенной, при первомъ его возникновеніи, отъ идей Шопенгауэра и Гартмана—не хотѣлъ бы даже очень категорически настаивать на этой зависимости. Главный вопросъ, конечно, не въ томъ, какъ впервые зародились эсхатологическія чаянія Соловьева, а въ томъ, почему они такъ прочно укоренились въ его умѣ и продолжали развиваться въ формахъ все болѣе конкретныхъ даже и тогда, когда авторитетъ Шопенгауэра въ его глазахъ упалъ совершенно, а о Гартманѣ онъ совсѣмъ пересталъ думать. Для объясненія

1) Собр. соч. I, стр. 148.

2) Тамъ же, стр. 149—150.

3) Тамъ же, стр. 150.

этой прочности вѣры Соловьева въ близость конца, уже слѣдуетъ обратиться къ своеобразнымъ особенностямъ его личности и его настроенія: къ его глубокой вѣрѣ въ могущественную близость сверхчувственныхъ мистическихъ силъ къ реальному міру, къ его твердому убѣжденію въ неудержимомъ окончательномъ торжествѣ прогресса, наконецъ, къ отличавшему его *моральному максимализму*, который органически не позволялъ ему помириться съ міромъ, въ которомъ есть смерть и есть неправда. Но все же нельзя ставить слишкомъ низко и тѣ философскія вліянія, которыя внушили ему первую мысль о предстоящемъ вселенной и человѣчеству скоромъ будущемъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ интимно и задушевно надо было пережить всю глубину пессимистическаго взгляда на человѣческое существованіе, чтобы найти прочное утѣшеніе въ надеждѣ на близкое и окончательное упраздненіе всего, что окружаетъ насъ и реально для насъ, и не только утѣшеніе, но и вдохновляющій стимулъ всей дѣятельности. Вѣдь въ прошлой исторіи человѣчества, — за исключеніемъ первыхъ временъ христіанства, — ничего такъ не боялись, какъ этого близкаго конца міра. Не нужно при этомъ забывать, что Соловьевъ былъ человѣкъ съ натурой бодрой и жизнерадостной, и что когда у него слагались его радикальныя мечты о скоромъ разрѣшеніи космическаго процесса, онъ еще не пережилъ никакихъ несчастій. Можно ли тутъ ограничиться ссылкой на присущій его душѣ религиозный энтузіазмъ? Но развѣ религиозные энтузіасты непремѣнно должны сосредоточивать свои практическіе замыслы на ускореніи втораго пришествія и страшнаго суда? Всѣ вѣроятности заставляютъ думать, что для Соловьева Шопенгауэръ не былъ только мимолетнымъ увлеченіемъ юности, и что, напротивъ, нѣкоторыя идеи Шопенгауэра неотдѣлимо вибрили въ самую суть его жизнепониманія. Кажется, ни у кого изъ современныхъ Соловьеву христіанскихъ мыслителей не было въ такой мѣрѣ выдвинуто положеніе, что „міръ во злѣ лежитъ“, и это несомнѣнно

давало его системѣ ея захватывающую широту и ея почувствованную серьезность. Но съ другой стороны, принципиальный пессимизмъ Соловьева являлся постояннымъ стимуломъ его горячихъ упованій на скорое очищеніе и преобразование міра, а между тѣмъ въ этихъ упованіяхъ, какъ я уже старался показать однажды <sup>1)</sup> и какъ объ этомъ придется говорить дальше, заключался главный источникъ того, что князь Е. Н. Трубецкой называетъ „утопизмомъ“ Соловьева. Въ этомъ отношеніи Шопенгауэръ имѣлъ на дѣятельность Соловьева роковое вліяніе: именно „утопизмъ“ надолго оторвалъ Соловьева отъ философскихъ изслѣдованій, въ которыхъ онъ былъ такою огромною величиною, и обрекъ его на духовное одиночество, полное разочарованій.

### III.

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

<sup>1)</sup> См. мою статью: „Памяти Вл. С. Соловьева“ (Вопр. Фил. и Психологія, 1910, кн. V, стр. 633—635).

<sup>2)</sup> Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева, т. I, стр. 200.

сказать, что Соловьевъ во всѣхъ своихъ выводахъ руководился только своими религіозными вѣрованіями, что эти вѣрованія составляли для его мысли непоколебимыя предпосылки, которыхъ онъ не желалъ или даже не могъ критически провѣрять и обосновывать, и что поэтому для него умозрѣніе и тонкое діалектическое построение заключеній были лишь внѣшнею формою, въ которую облакалось содержаніе, заранѣе усвоенное какъ абсолютный догматъ? Такая оцѣнка вполне бы отвѣчала взгляду на умственные перевороты въ Соловьевѣ, какъ на простую смѣну разныхъ вѣръ. Но если бы она была правильной, тогда въ Соловьевѣ не только нельзя *отдѣлить* философа отъ религіознаго мыслителя, — тогда онъ вообще не былъ бы философомъ, а только богословомъ, любящимъ излагать свои взгляды въ общихъ и отвлеченныхъ формулахъ. Между тѣмъ, хотя въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ Соловьевъ является богословомъ по преимуществу, этого никакъ нельзя сказать обо всѣхъ, и видѣть въ немъ только догматическаго теолога было бы большою къ нему несправедливостью: онъ и пришелъ къ своимъ положительнымъ вѣрованіямъ путемъ колоссальной и глубоко искренней работы свободного умозрѣнія, онъ и потомъ во всю свою жизнь оставался *свободнымъ* мыслителемъ, твердо убѣжденнымъ, что основныя истины религіи съ общимъ метафизическимъ содержаніемъ суть въ то же время общеобязательныя умозрительныя истины, а что религіозныя истины болѣе конкретнаго и фактическаго характера (напримѣръ, историческій фактъ воплощенія Логоса въ личности Иисуса Христа) представляютъ неизбѣжные постулаты истиннаго философскаго пониманія данныхъ дѣйствительной жизни. На историческій путь, пройденный христіанствомъ въ его прошломъ, Соловьевъ сначала смотрѣлъ съ большимъ сомнѣніемъ <sup>1)</sup>, потомъ онъ понялъ его, какъ необходимый внутренний ростъ христіанскаго сознанія, и это окончательно

<sup>1)</sup> См. всю его переписку съ Е. В. Селевиной.



примирило его съ историческимъ христіанствомъ. Свобода его мысли сказалась и въ той особенноти его религіозныхъ построеній, что онъ съ одинаковымъ рвеніемъ отстаиваетъ положенія, освященныя авторитетомъ церкви, и такіе взгляды, которые онъ вносилъ, какъ несомнѣнныя новшества, на свой страхъ.

Все это дѣлаетъ опредѣленіе Соловьева, какъ только религіознаго мыслителя, недостаточнымъ и мало говорящимъ. Въ этомъ легко убѣдиться, если сопоставить Соловьева съ старыми славянофилами, которыхъ можно назвать мыслителями исключительно религіозными съ гораздо большимъ правомъ. Между ними также были люди съ большимъ философскимъ талантомъ и съ широкимъ философскимъ образованіемъ; нѣкоторые изъ нихъ также пришли къ вѣрѣ послѣ мучительныхъ исканій и сомнѣній. Но однажды вернувшись къ христіанскимъ вѣрованіямъ и помирившись съ церковью, они уже не пролагали своихъ особыхъ путей къ истинѣ, не строили философскихъ системъ, даже принципиально не допускали, чтобы истина могла открыться усиліямъ единоличной мысли. Ихъ философская дѣятельность ограничивалась тонкою и остроумною критикою господствующихъ теченій философской мысли, всегда приводившей ихъ къ одному опредѣленному результату: для отвлеченнаго разума закрыта живая духовная суть дѣйствительности, она доступна только вѣрѣ, и не субъективной и случайной вѣрѣ самодовлѣющей индивидуальности, а лишь церковному союзу людей, объединяемыхъ въ чистой, христіанской любви. Въ этомъ отношеніи Соловьевъ былъ совершеннымъ антиподомъ славянофиловъ. Общія предпосылки славянофильской философіи онъ нерѣдко (особенно въ начальную эпоху своей дѣятельности) принималъ сполна, но это не привело его къ умственному квіэтизму. Обращеніе къ христіанству не погасило въ немъ самостоятельнаго философскаго творчества, а, напротивъ, пробудило и вдохновило его. Искренняя и глубокая религіозная вѣра не поколебала его вѣры въ умозрѣніе,

въ силу разума проникать въ самыя коренныя тайны бытія, если только разумъ идетъ по настоящей дорогѣ. Соловьевъ вѣрилъ, что истины христіанства доступны не только разумному пониманію, но и разумному обоснованію. Это свое убѣжденіе онъ высказалъ съ большимъ душевнымъ подъемомъ еще въ своихъ письмахъ къ Е. В. Селевиной; онъ остался при немъ и на всю остальную жизнь <sup>1)</sup>, 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

<sup>1)</sup> Князь Трубецкой соглашается (I т., стр. 271), что Соловьевъ „въ своихъ философскихъ исканіяхъ хочетъ быть свободнымъ отъ всякихъ догматическихъ предположеній“, и что „синтезъ знанія и положительной религіи представляется ему не началомъ, а, напротивъ, концомъ и завершеніемъ изслѣдованія, ибо съ философской точки зрѣнія всякая положительная религія нуждается въ оправданіи“. Но при этомъ онъ увѣряетъ, что у Соловьева все-таки „на каждомъ шагѣ встрѣчаются религиозныя утвержденія, не оправданныя и даже не проверенныя какимъ-либо изслѣдованіемъ“ (тамъ же). Я никакъ не стану отрицать „невольнаго и безсознательнаго догматизма“ въ нѣкоторыхъ разсужденіяхъ Соловьева, но долженъ сдѣлать существенныя оговорки: во-первыхъ, такой догматизмъ несравненно чаще наблюдается въ богословскихъ сочиненіяхъ Соловьева, чѣмъ въ его дѣйствительно философскихъ трудахъ; не даромъ самъ князь Трубецкой въ своемъ обвиненіи по преимуществу имѣетъ въ виду произведенія средняго періода дѣятельности Соловьева, когда онъ временно покинулъ область изслѣдованій по чистой философіи. Во-вторыхъ, важно уже то, что это былъ догматизмъ „невольный и безсознательный“, а сознательно Соловьевъ всегда былъ самымъ рѣшительнымъ противникомъ всякаго предвзятаго догматизма, особенно когда дѣло касалось принципиальныхъ философскихъ вопросовъ. Между тѣмъ много ли можно назвать философовъ во всей исторіи человѣческой мысли, которые были совсѣмъ свободны отъ „невольнаго и безсознательнаго догматизма“ въ какихъ бы то ни было отношеніяхъ?

этомъ отношеніи между княземъ Трубецкимъ и Соловьевымъ не только нѣтъ конгеніальности, а скорѣе наблюдается замѣтная противоположность. Понятно, что князь Трубецкой больше цѣнитъ въ Соловьевѣ теолога, чѣмъ философа. Это произвольно сказалось въ характеристикѣ трехъ періодовъ, на которые князь Трубецкой дѣлитъ литературную дѣятельность Соловьева. Всю эпоху (къ сожалѣнію, довольно короткую) въ жизни Соловьева, когда тотъ создавалъ и разрабатывалъ свое оригинальное и глубокое философское міросозерцаніе,—первую самостоятельную 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 значеніе философіи Соловьева въ подготовкѣ его утопическихъ фантазій? Правда, по дѣленію князя Трубецкого, за *утопическимъ* слѣдуетъ еще періодъ окончательный или *положительный*, который въ то же время изображается, какъ „пора разочарованія и отчаянія“<sup>1)</sup>; 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<sup>2)</sup>. И читатель остается при своемъ недоумѣніи: что же подготовлялъ *подготовительный* періодъ творчества Соловьева, и неужели его философская система, во всякомъ случаѣ широкая, смѣлая и тонко обдуманная,

---

1) Тамъ же, т. I, стр. 87.

2) См., напр., стр. 273, 283 второго тома.

не имѣла никакой самостоятельной цѣнности, а только что-то подготавливала?

Ни въ чемъ не выразилось такъ выпукло различіе умственныхъ настроеній у Соловьева и князя Е. Н. Трубецкого, какъ въ вопросѣ о доказуемости Божества. Несомнѣнно, что Соловьевъ, слѣдуя въ этомъ кантіанской традиціи, считалъ реальность Божества недоказуемой и полагалъ, что ее можно признать лишь на основаніи непосредственнаго воспріятія <sup>1)</sup>, но несомнѣнно также и то, что въ этомъ пунктѣ онъ былъ очень непослѣдователенъ: онъ не только постоянно доказывалъ бытіе Бога, прибѣгая къ самымъ разнообразнымъ аргументамъ, но вся его система представляетъ логическое обоснованіе всеединого божества изъ наличности міра и реальности міра изъ всеединства Божія,—въ этихъ двухъ противоположныхъ и другъ друга восполняющихъ направленіяхъ постоянно движется его мысль. Напримѣръ, Соловьевъ рѣшительно утверждаетъ <sup>2)</sup>: „такъ какъ нѣчто есть, то необходимо есть и абсолютное“ (въ полнотѣ подразумѣваемыхъ въ немъ опредѣленій). Спрашивается: такая необходимость исчезнетъ ли отъ того, что мы не будемъ прямо созерцать абсолютное въ немъ самомъ, а будемъ имѣть о немъ лишь общее дискурсивное понятіе, полученное чрезъ отвлеченіе отъ данныхъ непосредственнаго воспріятія конечной дѣйствительности,—разъ мы въ этомъ (пускай, несовершенномъ) понятіи будемъ все-таки мыслить абсолютное, а не что-нибудь другое? Очевидно, думать такъ нѣтъ никакихъ основаній. Необходимость отношенія любыхъ терминовъ останется, независимо отъ того, въ какихъ формахъ мы ихъ мыслимъ,—независимо даже отъ того, мыслимъ мы о нихъ или нѣтъ. Вопреки увѣреніямъ князя Трубецкого, приведенныя имъ на стр. 98 и 99 перваго тома разсужденія Соловьева представляютъ доказательства бытія Божія, построенныя

<sup>1)</sup> Собр. сочин., т. I, стр. 347.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 350.

по типу космологическаго аргумента, взятаго въ его общей логической схемѣ. Въ этомъ фактѣ ничего не мѣняетъ указаніе князя Трубецкаго, что Соловьевъ все-же зналъ, что для согласія съ этими доказательствами нужно предварительное убѣжденіе въ достовѣрности логическаго мышленія. Вѣдь такое предварительное убѣжденіе нужно для признанія какихъ бы то ни было доказательствъ вообще, а не только доказательствъ бытія Божія. Едва ли однако можно сомнѣваться, что Соловьевъ не отнималъ, напримѣръ, у геометріи ея доказательности въ виду того соображенія, что для признанія геометрическихъ теоремъ нужно вѣрить въ разумъ.

Князь Е. Н. Трубецкой также настаиваетъ на недоказуемости существованія Бога, но его отличіе отъ Соловьева въ томъ, что онъ гораздо его послѣдовательнѣе. Если у него и намѣчаются иногда логическіе подходы къ обоснованію реальности абсолютнаго, они несравненно тусклѣе и двусмысленнѣе, чѣмъ у Соловьева. Зато князь Трубецкой не устаетъ повторять, что въ проблемѣ о бытіи Божіемъ мы имѣемъ „предѣлъ человѣческой мысли, гдѣ кончаются доказательства“ <sup>1)</sup>; что реальность абсолютнаго есть только одно изъ возможныхъ предположеній рядомъ съ другимъ, ея отрицающимъ <sup>2)</sup>; что реальное безусловное есть гипотеза <sup>3)</sup>; что въ противоположность невозможности для насъ не вѣрить въ бытіе внѣшняго міра, „человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога“ <sup>4)</sup>; что „раціоналистическій догматизмъ долженъ быть отвергнутъ какъ умаляющій значеніе вѣры и положительнаго откровенія“ <sup>5)</sup> и что „откровеніе доказанное перестаетъ быть откровеніемъ“ <sup>6)</sup>. Соотвѣтственно этому, князь Трубецкой

1) Т. I, стр. 104.

2) Тамъ же.

3) Стр. 101.

4) Стр. 265.

5) Стр. 321.

6) Тамъ же.

рѣшительно возстаетъ противъ умозрительнаго выведенія какихъ-нибудь положительныхъ свойствъ Божества; съ особенною суровостью осуждаетъ онъ Соловьева за его попытку объяснить любовь, какъ внутренне неизбежное отношеніе Бога къ міру. Взгляду Соловьева онъ противопоставляетъ 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 опытомъ (?)“ <sup>1)</sup>. И нѣсколько раньше: „мы не можемъ познавать сущности Абсолютнаго и его реальныхъ отношеній къ существующему помимо реального опыта“ <sup>2)</sup>.

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 гносеологии и провозглашается апріорнымъ и трансцендентальнымъ условіемъ человѣческаго познанія, вполнѣ отвѣчающимъ на всѣ требованія до конца доведеннаго трансцендентальнаго метода. Я не знаю, что выиграютъ, и безъ того потерявшіе всякую ясность въ современномъ кантіанскомъ словоупотребленіи, термины: *апріорное и трансцендентальное*, отъ такого превращенія *реально* безусловнаго, т.-е. самого Бога, въ трансцендентальное и апріорное условіе нашихъ познавательныхъ процессовъ и методовъ нашей науки. Напротивъ, смѣшеніе божественнаго съ земнымъ, мистическаго съ естественнымъ, въ которомъ такъ любить князь Трубецкой обвинять Соловьева, не достигаетъ ли здѣсь у самого князя Трубецкого небывало колоссальныхъ размѣровъ? Вѣдь у Канта трансцендентальными называются формальные принципы, объясняющіе существованіе у насъ апріорныхъ познаній рядомъ съ позна-

<sup>1)</sup> Стр. 279.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 101—103.

ніями эмпирическими. Какъ можетъ замѣнить такіе принципы реальное безусловное во всей его непостижимости для насъ? Князь Трубецкой заявляетъ, что реальное безусловное должно составлять критерій истинности всякихъ сужденій <sup>1)</sup>. Но какъ же оно можетъ быть имъ? Какъ его помощью отличить достовѣрное отъ ложнаго, всеобщее и необходимое отъ частнаго и приблизительнаго? Какъ имъ воспользоваться, чтобы установить всеобщую обязательность истинъ математики или основныхъ законовъ физики? Какъ его примѣнить, на примѣръ, для оправданія принципа неуничтожимости вещества или закона сохранения энергіи,—особенно если имѣть въ виду, что князь Трубецкой убѣжденный противникъ всѣхъ попытокъ аргіогі выводить различныя дѣйствія Божества изъ понятія о немъ? На всѣ эти недоумѣнія мы не находимъ никакого отвѣта на страницахъ, посвященныхъ превращенію реального безусловнаго въ трансцендентальное условіе человѣческаго познанія.

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

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 100.

<sup>2)</sup> Стр. 262.

<sup>3)</sup> Тамъ же.

каго другого эмпирически ограниченнаго субъекта, то это утверждѣніе можетъ имѣть только одинъ смыслъ: столъ существуетъ для безусловно истиннаго, неограниченнаго и, слѣдовательно, универсальнаго сознанія“ <sup>1)</sup>). Положимъ, я вижу сегодня столъ зеленымъ, а раньше я его видѣлъ некрашенымъ, бѣлымъ; я вижу его на трехъ ногахъ, а вчера онъ былъ на четырехъ ногахъ. Какъ настолько различныя и противорѣчающія другъ другу явленія разсматривать какъ одинъ предметъ, какъ одинъ и тотъ же столъ? Столъ остается однимъ и тѣмъ же для истиннаго, Божественнаго сознанія <sup>2)</sup>): оно созерцаетъ столъ непрерывно, видитъ всѣ элементы его существованія и всѣ перемѣны съ нимъ. Чтобы признавать однимъ и тѣмъ же предметъ, сегодня бѣлый, а завтра зеленый, разумѣется, нужно усиліе воображенія; но это воображеніе относится къ *явленію предметовъ въ универсальномъ сознаніи*. Поэтому, „чтобы познать даже относительное бытіе, мы должны его вообразить какъ оно является въ универсальномъ сознаніи“ <sup>3)</sup>).

Мнѣ кажется, я едва ли ошибусь, если назову это объясненіе скорѣе загадочнымъ, чѣмъ убѣдительнымъ. Начать съ того, что заимствованная у имманентной философіи исходная аксіома князя Трубецкого: всякое бытіе 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 аксіома распространяется или нѣтъ? Существуетъ ли и Богъ лишь для своего сознанія, какъ его представленіе и мысль,—не болѣе? И не можетъ ли быть повторень этотъ вопросъ и о Божіемъ сознаніи? Не есть ли и оно лишь представленіе въ чьемъ-то сознаніи и т. д. безъ конца? Не превратится ли тогда все боже-

<sup>1)</sup> Тамъ же.

<sup>2)</sup> Стр. 263, 267.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 264.



ственное и внѣбожественное въ сплошныя *тѣни тѣней*? Между тѣмъ едва ли князь Трубецкой рѣшится отнять у Бога и его сознанія всякое бытіе, а тогда его аксіома очевиднымъ образомъ должна распространяться и на нихъ.

Еще менѣе можно было ожидать отъ князя Трубецкого, при его глубокомъ отвращеніи къ проникновенію въ тайны Божественной жизни, столь энергично имъ высказанномъ по поводу нѣкоторыхъ умозрительныхъ построеній Соловьева, чтобы онъ выставилъ свое парадоксальное требованіе воображать предметы въ томъ видѣ, какъ они являются въ Божественномъ универсальномъ сознаніи. Неужели князь Е. Н. Трубецкой серьезно думаетъ, что онъ знаетъ, да и всѣ другіе должны знать, какъ именно Божественный разумъ созерцаетъ вещи? Такую громадную претензію мало высказать, ее надо чѣмъ-нибудь мотивировать. Князь Трубецкой, повидимому, увѣренъ, что столы для Бога такъ же бѣлы и зелены, какъ для насъ. Почему же, однако, онъ въ этомъ увѣренъ? И если онъ правъ, то въ какое исключительно печальное положеніе попадаютъ, напримѣръ, дальтонисты?

Нѣтъ никакого сомнѣнія, если-бъ мы были способны, при каждомъ нашемъ сужденіи объ окружающихъ предметахъ, прямо заглядывать въ Божественное сознаніе, то въ содержаніи Божественныхъ представленій заключался бы исчерпывающій и безошибочный критерій достовѣрности нашихъ утвержденій. Но такъ какъ Божественный разумъ съ его созерцаніями самымъ безспорнымъ образомъ для насъ закрытъ, то можно сильно опасаться, что такой критерій совершенно никуда не годится и съ нимъ, въ гносеологіи, совсѣмъ нечего дѣлать. Вѣдь чтобы сколько-нибудь приблизиться къ содержанію Божественнаго сознанія, надо по малой мѣрѣ различить, что въ нашихъ представленіяхъ постоянно и существенно и что случайно, что выражаетъ только нашъ частный, субъективный, личный взглядъ на вещи и что, съ человѣческой точки зрѣнія, составляетъ предметъ общеобязательнаго при-

знанія. А такое различіе, для своей правильности, очевидно, предполагаетъ формальные логическіе критеріи. Я уже не говорю о томъ, что даже при самомъ утонченномъ анализѣ воспринимаемаго и представляемаго нами, едва ли намъ удастся построить адекватную картину міра, какъ онъ *является въ Божественномъ сознаніи* <sup>1)</sup>. 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 Божественнаго 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 цѣлесообразнаго 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 <sup>2)</sup>. Гносеологія должна предшествовать метафизикѣ и оправдать правомѣрность метафизическихъ построений, а никакъ не наоборотъ. Гносеологія, прежде чѣмъ обращаться къ какимъ-либо трансцендентнымъ началамъ, должна установить имманентные признаки и нормы правильныхъ познавательныхъ дѣйствій. Если она этого не сдѣлаетъ, философія попадетъ въ логическій кругъ и погрязнетъ въ безвыходномъ догматизмѣ.

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

---

<sup>1)</sup> Что для князя Трубецкого универсальное и Божественное сознаніе одно и то же, объ этомъ онъ совершенно опредѣленно говоритъ на стр. 266—268.

<sup>2)</sup> 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 получаютъ нѣкоторыя специфическія несообразности. Такъ князь Трубецкой утверждаетъ <sup>1)</sup>, что хотя человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога, но онъ не можетъ не вѣрить въ бытіе внѣшняго міра. Между тѣмъ онъ же настаиваетъ, что вѣрить во внѣшнія вещи можно только „въ томъ предположеніи, что универсальное сознаніе существуетъ *дѣйствительно*, какъ актуальное проявленіе Безусловнаго“ <sup>2)</sup>. 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 бытіе внѣшняго міра не должно быть ничего обязательнаго.

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 истинъ, то для князя Трубецкого только недоказуемая и непроницаемая для пониманія вѣра,—въ лучшемъ случаѣ, недоказуемая гипотеза трансцендентальнаго метода. Если Соловьева, въ его религіозной философіи, можно назвать преемникомъ традицій великой александрійской школы, то князь Е. Н. Трубецкой, по справедливому замѣчанію Э. Л. Радлова <sup>3)</sup>, своей точкой зрѣнія скорѣе приближается къ Тертуллиану. Отсюда вытекаютъ существенные недостатки въ критическихъ выводахъ князя Трубецкого: онъ часто не признаетъ никакой положительной

---

<sup>1)</sup> Стр. 265.

<sup>2)</sup> Стр. 263.

<sup>3)</sup> Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1913, сентябрь, стр. 180.

цѣнности за наиболѣе оригинальными проявленіями философскаго творчества Соловьева и видитъ 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.

*(Продолженіе слѣдуетъ.)*

---

## Ученіе Риккерта о сущности философіи.

(Опытъ критическаго разбора.)

Два требованія лучше всего характеризуютъ собою основную и подлиннѣйшую задачу философіи: она должна быть, во-первыхъ, *познаніемъ сущаго въ его истинномъ существѣ и цѣльности* и, во-вторыхъ, она должна познать его *вполнѣ сознательно, до конца критически*.

Первому требованію работа философіи такъ или иначе удовлетворяла всегда, — даже тогда, когда ея руководители склонялись къ агностицизму; ибо вѣдь и утвержденіе того, что сущность подлиннаго бытія непознаваема, и принятіе этого утвержденія за философскій первопринципъ знаменуетъ собою нѣкоторое и при томъ фундаментальное познаніе. За то второе требованіе очень рѣдко какъ слѣдуетъ ставилось и, можно смѣло сказать, — никогда не выполнялось по-настоящему.

О логикѣ наукъ, о логикѣ познанія вообще говорилось въ философіи на протяженіи двухъ тысячъ лѣтъ очень много. *О логикѣ же философіи*, о логической природѣ и сущности философскаго познанія вполнѣ сознательно и систематически не говорилъ до самаго послѣдняго времени никто.

Разумѣется, безсознательно и некритически въ этой сферѣ было сдѣлано немало. Вѣдь тотъ переворотъ, который былъ произведенъ Кантомъ въ началѣ 19-го столѣтія, въ сущности былъ направленъ именно къ уясненію природы философскаго познанія. А «Большая логика» Гегеля являетъ собою высшую точку развитія направленаго Кантомъ въ эту сторону философскаго мышленія. Однако же, Кантовская «Критика чистаго разума», а посему и Гегелевская «Логика» были недостаточно

критичны, ибо онѣ не были (и не могли быть) подлинной «Критикой критики» и истинной «Логикой логики». Другими словами, беря критицизмъ за краеугольный камень своего философскаго анализа и строительства, онѣ одинаково сосредоточивали его острие на содержаніи философскихъ ученій о мірѣ и бытіи, а не обращали его на самую форму философскаго мышленія.

Въ противномъ случаѣ Кантъ отвелъ бы своей «Трансцендентальной діалектикѣ» первое мѣсто, придавъ бы ей основополагающее значеніе, а не помѣщалъ бы ее гдѣ-то на задворкахъ своего «Коперниковскаго переворота»,—въ сферѣ «субъективно-міросозерцательныхъ надстроекъ» надъ сферой «подлинно-научнаго» познанія.—Въ противномъ случаѣ Гегель далъ бы настоящее логическое обоснованіе своей діалектикѣ, а не вводилъ бы ее въ качествѣ догматически налагаемой на все сущее онтологической схемы.

Наше время не принесло съ собою въ этомъ отношеніи ничего существеннаго. Правда, проблема «логики логики» была совсѣмъ недавно ясно сформулирована, сначала при интерпретаціи Гегеля<sup>1)</sup>, а потомъ самостоятельно<sup>2)</sup>. Но формулировка эта еще не привела ни къ какимъ существеннымъ результатамъ и не подвинула критическаго дѣла философіи значительно впередъ по сравненію съ завоеваніями Канта и Гегеля.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, лучше всего обратиться къ философскому творчеству Риккерта, который въ настоящее время является безспорно наиболѣе живымъ и неустаннымъ искателемъ новыхъ путей философствованія на базѣ приобрѣтенныхъ вѣками основоположеній, и изъ школы котораго отчасти вышла только что упомянутая углубленная формулировка критической проблемы философскаго мышленія.

Въ то время, какъ другіе вопросы изслѣдованы Риккертомъ обстоятельно, вопросъ о природѣ самой философіи не былъ имъ удостоенъ еще самостоятельнаго разсмотрѣнія. Все, что мы имѣемъ здѣсь, сводится на рядъ замѣчаній и репликъ, случайно находящихся въ контекстѣ трактованія другихъ вопросовъ. Эти

<sup>1)</sup> См. *B. Croce, Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907).

<sup>2)</sup> См. *E. Lask, Die Logik der Philosophie* (1911).

замѣчанія и реплики нужно отыскать и систематизировать, чтобы получить представление о томъ, что разумѣтъ Риккертъ подъ философiей. Только въ самое послѣднее время Риккертомъ опубликованы двѣ статьи, непосредственно направленные на разрѣшенiе вопроса о природѣ философiи<sup>1)</sup>. Но и здѣсь мы тщетно будемъ искать какъ общаго ученiя о философскомъ познанiи, такъ и методологическаго изслѣдованiя философской науки. Вопросъ о логикѣ философiи и о философскомъ образованiи понятiй еще не формулированъ Риккертомъ какъ слѣдуетъ.

Это обстоятельство ставитъ насъ въ нѣсколько иное отношенiе къ проблемѣ философiи, чѣмъ то было бы по отношенiю къ другимъ проблемамъ логики Риккерта. Здѣсь мы не можемъ ограничиться простымъ разборомъ и сопоставленiемъ данныхъ ученiй и изслѣдованiй, такъ какъ ничего цѣльнаго въ сферѣ этого вопроса намъ Риккертомъ не дано. Это заставляетъ насъ самихъ конструировать до извѣстной степени ученiе Риккерта о философiи. Во избѣжанiе произвольныхъ толкованiй, мы не пойдёмъ въ этомъ отношенiи дальше примѣненiя общихъ теоретико-познавательныхъ и методологическихъ взглядовъ Риккерта къ проблемѣ философскаго познанiя.

Что касается критическаго разбора взглядовъ Риккерта на философское познанiе,—а этотъ-то разборъ насъ, вѣдь, и интересуеетъ здѣсь главнымъ образомъ,—то мы намѣрены въ общемъ держаться *метода имманентной критики*, отступая отъ него только въ случаѣ необходимости. Нашей задачей является, исходя изъ основнаго требованiя Риккерта, провѣрить, удовлетворяетъ ли его данное ученiе, какъ самому требованiю, такъ и тому, что изъ него непосредственно вытекаетъ.

И такъ какъ нашей проблемой въ этой статьѣ является проблема философiи вообще, то мы и должны прежде всего спросить себя о томъ, какое основное требованiе предъявляетъ Риккертъ къ философiи. Это основное требованiе будетъ лучше всего формулировать слѣдующимъ образомъ: *философiя должна быть независимой и самостоятельной отраслью научнаго познанiя*. Въ этомъ общемъ требованiи, однако, тотчасъ же намѣчаются

1) Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik въ Kantstudien XIV (1911) и Vom Begriff der Philosophie въ Logos'ъ (I. 1910).

болѣ спеціальныя; во-первыхъ, философія должна быть *независима* и самостоятельна, какъ познаніе вообще; во-вторыхъ, она должна быть познаніемъ *научнымъ*, и, въ третьихъ, философія должна быть независимымъ и *самостоятельнымъ научнымъ познаніемъ*, т.-е. независимой и самостоятельной, лучше, *особою* наукой.

Въ настоящей статьѣ мы займемся лишь критическимъ разборъ того, насколько философская позиція Риккерта и его школы удовлетворяетъ первому изъ нихъ. По самому существу теоріи познанія Риккерта наше вниманіе должно сосредоточиться при этомъ на разсмотрѣніи и логической оцѣнкѣ тѣхъ отношеній, въ которыхъ находится у Риккерта философія съ психологіей. Разборъ же отношенія ея съ исторіей, а равно и вопросъ о томъ, насколько Риккертъ удовлетворяетъ другимъ изъ только что упомянутыхъ требованій мы оставимъ до другого раза.

### Философія (логики) и Психологія.

#### I.

Для всякаго, кто штудировалъ сочиненія Риккерта, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что онъ противопоставляетъ философію всѣмъ остальнымъ наукамъ, называемымъ имъ въ отличіе отъ нея отдѣльными науками (*Einzelwissenschaften*) или науками о бытіи (*Seinswissenschaften*). Эти отдѣльныя науки изслѣдуютъ бытіе, т.-е. дѣйствительность, какъ она есть, въ ея матеріальной данности, то со стороны ея законовъ, т.-е. генерализируя ее, то со стороны ея индивидуальныхъ проявленій, т.-е. ее индивидуализируя. Философія же (какъ логика) не интересуется дѣйствительностью въ ея матеріальности, въ ея живомъ и многообразномъ содержаніи. Философія занята вообще только формами, изслѣдуетъ не дѣйствительность, какъ таковую, а цѣнности. И дѣйствительностью она интересуется лишь постольку, поскольку эта послѣдняя предполагаетъ наличность теоретическихъ цѣнностей, поскольку эти цѣнности представляютъ собою формальный, теоретическій скелетъ дѣйствительности. Философія не генерализируетъ и не индивидуализируетъ дѣйствительности; она ее формализируетъ и формализируетъ цѣнно, телеологически. Будучи, однако, наукой о цѣностяхъ, а въ качествѣ логики—наукой о теоретическихъ цѣностяхъ или фор-



махъ познанія, она естественнымъ образомъ распространяетъ свое изслѣдованіе съ формъ дѣйствительности, т.-е. формъ дѣйствительностнаго, до-научнаго познанія, на формы недѣйствительностныя, научныя, ибо и эти формы, очевидно, принадлежатъ 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 матеріала для ея изслѣдованій, какъ раньше такимъ матеріаломъ служила объективная дѣйствительность въ ея формально-познавательной сущности. Философія и здѣсь, стало быть, сохраняетъ свой методъ и свои цѣли, вполне 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 Риккерта, вся сущность того трансцендентальнаго идеализма философіи, который Кантъ съ такой геніальной глубиной сочеталъ съ эмпирическимъ реализмомъ всѣхъ остальныхъ наукъ, т.-е. наукъ о бытіи, не нарушая черезъ то нисколько полной самостоятельности философскаго мышленія <sup>1)</sup>.

Какъ бы ни была, тѣмъ не менѣе, спорна во многихъ отношеніяхъ, какъ мы это увидимъ особенно въ третьемъ и четвертомъ отдѣлахъ этой статьи, подобная позиція,—въ связи съ данной проблемой, т.-е. проблемой независимости, она спервоначала не заставляетъ желать ничего лучшаго. И на самомъ дѣлѣ, сферы философіи и *всѣхъ* другихъ наукъ являются совершенно и принципиально разграниченными. При этомъ, такое принципиальное разграниченіе распространяется на *всѣ* остальные науки безъ различія: всѣ онѣ равно не вліяютъ ни на методъ, ни на цѣли, ни на предметъ философіи. Единственно, гдѣ обнаруживается ихъ различность по отношенію къ философіи, такъ это въ логическомъ ученіи о формахъ научнаго познанія. Но и здѣсь все сводится къ матеріальнымъ различіямъ, такъ какъ формы научнаго познанія въ ихъ индивидуальной данности логическому

1) Rickert: Gegenstand der Erkenntnis <sup>2</sup> (1904) S. 158 ff., 166 ff., 184 ff., 194 ff., 198 ff., 201 ff., 205 ff., 220 ff., 234 ff.; Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung (1902) S. 674 и 704, 2. Aufl. (1913) S. 591 ff.; Zwei Wege der Erkenntnistheorie см. главы: II и V; Vom Begriff der Philosophie въ Logos'ъ I, S. 11—19 S. Hessen: Individuelle Kausalität (1909) S. 1—15.

изслѣдованію представляютъ не что-иное, какъ матеріаль раз-  
смотрѣнія; а матеріальныя различія никакой принципіальной роли  
не играютъ, интересуя логику только своей формальною сущ-  
ностью. Если бы, значить, Риккертъ неуклонно держался такого  
разрѣшенія проблемы независимости философіи, то у насъ не  
могло бы быть непосредственныхъ мотивовъ быть имъ недоволь-  
ными. Но Риккертъ совсѣмъ не придерживается такого разрѣ-  
шенія: оно фигурируетъ лишь въ качествѣ удачной формули-  
ровки при удобномъ случаѣ, когда надо однимъ словомъ покон-  
чить съ той или другой проблемой. При самихъ же логическихъ  
(философскихъ) изслѣдованіяхъ онъ сплошь и рядомъ нару-  
шаетъ его,—болѣе того, дѣлаетъ утвержденія, ему діаметрально-  
противоположныя.

Первымъ дѣломъ, изъ среды наукъ о бытіи или эмпирической  
дѣйствительности выдѣляется одна, именно психологія, и ока-  
зывается въ болѣе тѣсной связи съ философіей (логикой), чѣмъ  
всѣ другія науки. Если бы такая болѣе тѣсная связь имѣла въ  
глазахъ Риккерта только историческое, чисто традиціонное зна-  
ченіе, то въ ея указаніи не было бы никакого принципіального  
противорѣчія съ вышеуказанной позиціей Риккерта по отноше-  
нію 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  
Риккерта, конечно); въ лучшемъ же случаѣ съ нею слѣдо-  
вало бы бороться, чтобы постепенно перевоспитать человѣ-  
чeskій умъ и привить ему инныя привычки, болѣе адекватныя  
чисто-принципальному положенію дѣлъ. Но связь между фило-  
софіей (логикой) и психологіей совсѣмъ не традиціонна въ гла-  
захъ Риккерта, а *принципальная*. По сравненію съ физикой, хи-  
міей и астрономіей, психологіи принадлежитъ совсѣмъ особая  
роль въ философскихъ разсужденіяхъ <sup>1)</sup>. Психологія оказы-  
вается у Риккерта для философіи (логики) *не только* предметомъ  
(матеріаломъ) изслѣдованія (т.-е. однимъ изъ составовъ научныхъ  
формъ познанія), какъ вышеупомянутыя науки. Нѣтъ, она получа-  
етъ у него для философіи значеніе и *методическое* и *метафизиче-  
ское*. Она помогаетъ философіи искать свой предметъ; она объясня-

<sup>1)</sup> См. статью въ Kantstudien: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, которая  
написана въ доказательство этого.

еть философіи взаимоотношеніе этого чисто-формальнаго предмета съ живымъ матеріаломъ дѣйствительности<sup>1)</sup>. И,—что самое важное, она вопреки основному требованію и въ отличіе ото всѣхъ другихъ наукъ о бытіи имѣетъ съ философіей (логикой) одинъ и тотъ же предметъ познанія: самъ познавательный процессъ вообще<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ вмѣсто того, чтобы быть однимъ изъ развѣтвленій научнаго мышленія, ждущаго своего формальнаго обоснованія отъ философіи (логики), психологія попадаетъ у Риккерта, если и не въ обоснователи самой философіи, то во всякомъ случаѣ въ помощники къ такому обоснователю. Вмѣсто того, чтобы логически стоять въ качествѣ матеріала, такъ сказать, позади философіи (логики), она заскакиваетъ впередъ, несется параллельно съ нею и облегаетъ ее постепенно всю и со всѣхъ сторонъ. Такимъ образомъ, форма (цѣнность) оказывается порабощенной ждущимъ съ ея стороны своего оформленія и оправданія матеріаломъ. Мы должны подробно рассмотретьъ всѣ виды этого порабощенія. Для этого сначала мы изслѣдуемъ зависимость философіи (логики) у Риккерта отъ психологіи со стороны ея предмета, а затѣмъ со стороны ея метода.

## II.

Какъ было уже упомянуто, философія (логика) разъединяется со всѣми другими науками точкой зрѣнія: она интересуется формами, другія науки матеріаломъ познанія. Въ этомъ разъединеніи лежитъ, конечно, и связь: *философія рефлектируетъ надъ науками, рефлектирующими надъ дѣйствительностью*. Но такая связь есть связь (логическаго) подчиненія отдѣльныхъ наукъ философіи. Про такую связь нельзя сказать, что она приковываетъ философію и другія науки къ одному и тому же предмету въ прямомъ смыслѣ слова и тѣмъ лишаетъ философію самостоятельности. Ибо другія науки являются для философіи въ концѣ-концовъ только предметомъ (будучи формальнымъ скелетомъ дѣйствительности). Подобно всѣмъ отдѣльнымъ наукамъ и пси-

1) См. статью въ Logos'ѣ: Vom Begriff der Philosophie. I. SS. 19—34.

2) Ср. Gegenstand der Erkenntnis<sup>2</sup> (1904) с. 87 ff.; Christiansen: Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens (1902) S. 3 ff. Hessen: Individuelle Kausalität (1909) S. 64 ff.; Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908) S. 434—446.

хологія есть одинъ изъ такихъ предметовъ философіи (логики). Но помимо этой логической связи психологія находится съ философіей еще въ *другой*; а именно: предметъ философіи (логики), т.-е. теоретическія формы—цѣнности, а среди нихъ и тѣ формы, которыя логически конституируютъ психологическую науку и психическую дѣйствительность (т.-е. повседневное психологическое познание) даны философіи (логикѣ) въ специальной атмосферѣ познавательнаго, стало быть психическаго, переживанія. Въ то время, какъ у физики съ логикой предметы въ конечномъ счетѣ различны: у первой физическія явленія, у второй познавательныя формы физической науки, у психологіи съ логикой предметы не только подобнымъ же образомъ различаются, но одновременно же и тождественны. Другими словами: если, съ одной стороны, психологія занята психическими явленіями, а логика—формами, напр., психологическаго научнаго познанія (и, благодаря этому, онѣ различаются 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, которое, хоть и является психическимъ переживаніемъ, въ то же время являетъ собою логическое образованіе,—логическій, формальный «атомъ познанія» (и благодаря этому-то, логика и психологія попадаютъ въ болѣе тѣсное взаимоотношеніе и теряютъ взаимную независимость). Въ то время, какъ физика, напр., только разъ фигурируетъ по отношенію къ логикѣ, именно въ качествѣ предмета изслѣдованія, психологія обнаруживается передъ логикой *два раза*, съ двухъ различныхъ сторонъ: *то какъ предметъ изслѣдованія, то какъ изслѣдованіе одного и того же съ логикой предмета* (но только подъ различными углами зрѣнія, съ двухъ различныхъ сторонъ). Черезъ свой предметъ—психическое—психологія становится въ совершенно особое отношеніе къ логикѣ; черезъ свой предметъ—логическія формы познанія—логика становится въ совершенно особое отношеніе къ психологіи. Процессъ познанія, будучи матеріаломъ психологическаго изслѣдованія, въ то же время является и матеріаломъ логическаго размышленія. Такого значенія для логики матеріаль физики, физической процессъ, никогда не получаетъ.

Итакъ, философія (логика) сталкивается съ психологіей непосредственно въ своемъ предметѣ. Сужденіе, говоритъ Риккертъ,

ость не только психическое переживание, не только психологический фактъ, но еще и *смысль*. И именно, какъ смыслъ, фигурируетъ сужденіе въ логикѣ, ибо только въ связи со смысломъ сужденія можетъ быть поднятъ вопросъ долженствованія, тогда какъ психологически сужденіе исчерпывается бытіемъ, вопросомъ о причинныхъ связяхъ совершающагося <sup>1)</sup>).

И дѣйствительно, въ обыкновенной жизни наши познанія характеризуются осмысленностью; когда мы мыслимъ и познаемъ, мы имѣемъ въ виду что-то, нами задуманное, нѣкоторое содержаніе; наше сужденіе имѣетъ 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 первый взглядъ неразложимое, непосредственно единое на элементы, въ первичной данности узрѣть составныя части, установить возможность различныхъ моментовъ, сторонъ, тенденцій. При этомъ естественно возникаетъ вопросъ о непротиворѣчивости и понятности ея разъясненій. И тутъ она можетъ стать въ рѣзкое разногласіе съ непосредственнымъ впечатлѣніемъ: то, что кажется въ жизни, въ моментъ переживанія самопонятнымъ, въ рефлексіи можетъ утратить всю свою ясность и даже оказаться невозможнымъ. Наука знаетъ хорошо такія перемѣны. Много разъ въ теченіе исторіи ей приходилось убѣждаться, 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 концѣ-концовъ, не будетъ преувеличеніемъ сказать, что *наука есть прямое отрицаніе первоначальныхъ наивностей: наука есть недоверіе къ непосредственному*. И болѣе, чѣмъ какая-либо другая наука, недоверчивой должна быть теорія познанія, наука о сущности познанія. Потому, приступая къ разсмотрѣнію Риккертова ученія о сужденіи, мы должны подвергнуть строгому разбору и самый исходный пунктъ его, столь непосредственный въ жизни. Что значитъ, что познаніе или сужденіе имѣетъ смыслъ?

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

<sup>1)</sup> См. также: *Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens* (1902) S. 7—8. *Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens* (1908) S. 32 f., 56, 436 f; *Münsterberg, Philosophie der Werthe* (1908) S. 9—20.

познанія? Что значитъ, что на переживаемое нами, какъ единое осмысленное состояніе, сужденіе можетъ быть двѣ точки зрѣнія, что его можно обрабатывать двумя принципиально различными методами? Что значитъ, что сужденіе (и только оно одно изъ умственныхъ психическихъ явленій) можетъ быть изслѣдуемо, и какъ бытіе, и какъ смыслъ?

Два возможныхъ толкованія встаютъ передъ нами. Во-первыхъ, возможно, что въ первично-наивномъ состояніи переживанія заключаются два разнородныхъ элемента, которые потомъ, при рефлексіи отдѣляются другъ отъ друга и, какъ различные объекты, требуютъ различныхъ методовъ изслѣдованія. Во-вторыхъ, возможно, что первично-наивное переживаніе не заключаетъ въ себѣ двухъ элементовъ, а есть только одинъ общій объектъ обработки по двумъ принципиально различнымъ методамъ, такъ сказать, съ двухъ различныхъ сторонъ. При должной внимательности у Риккерта нетрудно отыскать обѣ эти возможности; при этомъ, вторая выступаетъ гораздо явственнѣе и гораздо болѣе согласуется съ его методологическими взглядами. Чтобы исчерпать предметъ нашей критики, мы рассмотримъ ихъ обѣ. Въ пользу первой возможности говорятъ всѣ мѣста, въ которыхъ Риккертъ подчеркиваетъ, что онъ достаетъ логическіе элементы (т.-е. элементы смысла) изъ общаго психическаго комплекса, въ которомъ они заключаются <sup>1)</sup>, или, гдѣ онъ говоритъ о репрезентативныхъ (т.-е. психическихъ) <sup>2)</sup> и нерепрезентативныхъ (т.-е. логическихъ) элементахъ (Bestandtheile) сужденія <sup>3)</sup>. Вторая возможность имѣетъ ясно формулирована при началѣ изслѣдованія сущности сужденія, а равно и Христиансеномъ <sup>4)</sup>.

### III.

Предположимъ, что въ первично-наивномъ переживаніи заключается два принципиально различныхъ элемента. Одинъ изъ нихъ есть бытіе, бытіе психическое, явленіе во времени, причиняемое и причиняющее, съ другими психическими явленіями вступающее

<sup>1)</sup> Rickert: Gegenstand der Erkenntnis <sup>2</sup> (1904) S. 148.; Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902) S. 346; 2. Aufl. S. 308.

<sup>2)</sup> Rickert: Gegenstand der Erkenntnis <sup>3</sup> S. 83.

<sup>3)</sup> Rickert: ibid. S. 89, 95, 96, 99, 103 u. andere.

<sup>4)</sup> Rickert: ibid. S. 88 ff.; 148, 203 ff.; Christiansen: Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens (1902) S. 7—8.

въ различныя сочетанія. Другой элементъ есть смыслъ, нѣчто несуществующее, безвременное, ничего не причиняющее, ничѣмъ не причиняемое (Риккертъ строго различаетъ вслѣдъ за Лейбницемъ, Кантомъ и Шопенгауэромъ, а равно и большинствомъ новѣйшихъ логиковъ, между причинностью и обоснованіемъ), сочетающееся съ другими смыслами согласно особымъ законамъ, по своей природѣ только обосновывающее или обосновываемое, своимъ существомъ имѣющее значимость и во всемъ притивоположное бытію. Таковы тѣ два элемента рефлексіи, которые, по мнѣнію Риккерта, наивно связываются воедино въ непосредственномъ переживаніи сужденія. Какъ могутъ быть они связаны? Какъ можетъ быть связано существующее съ несуществующимъ, временное съ безвременнымъ, причинное со значимымъ? Какъ могутъ эти два элемента составлять одно единое переживаніе? На это, конечно, можно отвѣтить простою ссылкой на переживаніе: такъ-де есть на самомъ дѣлѣ, таковъ непосредственный фактъ. Но, во-первыхъ, въ непосредственномъ переживаніи мы имѣемъ нѣчто единое; различаетъ элементы только рефлексія; во-вторыхъ же, рефлексія, какъ таковая, лишена возможности апеллировать къ переживанію уже потому, что прямая цѣль ея просвѣтлить это переживаніе, исправить его наивныя заблужденія путемъ строгаго анализа. Потому, вся отвѣтственность рефлексіи падаетъ на нее самое: чѣмъ можетъ она оправдать связь *различенныхъ* ею элементовъ? Какъ могутъ быть связаны элементы уже послѣ того, какъ они различены, уже послѣ того, какъ они перестали совпадать въ единомъ наивномъ переживаніи?

Элементы эти могутъ быть связаны или причинно или логически. Перваго не можетъ быть, такъ какъ смыслъ не вступаетъ принципиально въ причинные ряды, онъ чуждъ имъ, онъ нарушилъ бы ихъ желѣзные, въ себѣ замкнутые круги своимъ значимымъ присутствіемъ. Второго не можетъ быть потому, что бытіе—психическое явленіе и какъ таковое, не знаетъ логическихъ связей; своимъ присутствіемъ въ логической конструкціи оно лишило бы ее всякой значимости, ибо нарушило бы ея полноту и самостоятельность. Стало быть, наши элементы не связаны ни причинно, ни логически <sup>1)</sup>. Быть связаны непосредственно, въ переживаніи,

<sup>1)</sup> Аргументируя здѣсь противъ Риккерта, мы подразумеваемъ его убѣжденія, согласно которымъ психическое и логическое принципиально различны. Другое дѣло, если бы мы имѣли въ виду Бенеке, Гейманса, Липса.

они не могутъ уже по вышеозначенной причинѣ: какъ продукты рефлексіи, они суть ея опредѣленія и требуютъ также и рефлексивнаго оправданія своей связи. Въ переживаніи они связаны, какъ еще неразличенные; какая же это связь?!

Но, помимо того, спросимъ себя: что такое переживаніе въ дѣйствительности? Развѣ это не психическое состояніе, не психическое бытіе? Нѣкоторые мыслители считаютъ переживаніе феноменомъ еще допсихологическимъ. Но какъ знаютъ они объ этомъ состояніи? Говорятъ: изъ непосредственнаго опыта. Но развѣ непосредственный опытъ, въ дѣйствительности, не есть уже рефлексія и рефлексія психологическая? Развѣ въ нашемъ самопознаніи не находятъ своего примѣненія цѣлый рядъ общихъ представленій, а равно и накопленный за многіе годы жизни «внутренній опытъ», знаніе себя самихъ? Переживаніе непосредственно потому, что оно не сосредоточивается надолго на своемъ предметѣ, и потому, что оно не даетъ яснаго отчета въ тѣхъ операціяхъ мысли, которыя имъ подразумѣваются. Переживаніе непосредственно потому, что оно свело свое психологическое содержаніе до minimum'a, чтобы не мѣшать теченію психической жизни. Но, тѣмъ не менѣе, оно есть познаніе, опытъ о себѣ, опытъ психологическій, хотя еще до-научный, недостаточно урегулированный и сознательный. Переживаніе есть, такимъ образомъ, уже бытіе, и не къ нему должна апеллировать рефлексія въ своемъ стремленіи оправдать связь бытія со смысломъ, ибо оно само при должной фиксаціи является однимъ изъ элементовъ этой связи и служить ея оправдательнымъ базисомъ никакъ не можетъ.

Наконецъ, даже если бы переживаніе было, дѣйствительно, чѣмъ-то до-психологическимъ и до-логическимъ, то и тогда теоретико-познавательная рефлексія была бы лишена возможности обратиться къ нему за разрѣшеніемъ. Ибо, какъ нѣчто внѣлогическое, нѣчто принципиально чуждое рефлексіи, оно совсѣмъ бы ничего не объясняло, а только бы усугубляло темноту и неясность. Какъ можетъ теорія познанія, дисциплина критическая *κατ' ἐξοχήν*, какъ можетъ она апеллировать въ вопросѣ чисто гносеологическаго характера къ наивному, некритическому «критерію»? Не уничтожаетъ ли она, такимъ образомъ, однимъ взмахомъ все свое принципиальное значеніе? Не проще ли всего тогда довольствоваться тѣми критеріями познанія, которыми мы



довольствуемся въ жизни: непосредственной очевидностью переживанія? И не слѣдуетъ ли тогда изъ теоріи познанія сдѣлать теорію наивно-непосредственной увѣренности? На всѣ эти вопросы мы отвѣчаемъ съ Риккертомъ: нѣтъ, ибо фиксируемъ методъ теоріи познанія, какъ методъ критическій: не апеллировать къ сверхпознавательному критерию непосредственнаго переживанія должна теорія познанія, а постараться оправдать его критически, въ случаѣ же неудачи исключить его вообще изъ числа познавательныхъ критеріевъ. Въ противномъ случаѣ она нарушитъ свой методъ. Но, чтобы не нарушить этого своего метода, она не только не должна допускать внѣлогическихъ критеріевъ, она не должна вообще задаваться вопросомъ о вышеозначенной связи, такъ какъ это ставитъ ее лицомъ къ лицу или съ бытіемъ, или съ алогическимъ переживаніемъ и заставляетъ мѣнять свой методъ, что означаетъ для нея смерть. Если гносеологія есть телеологическій методъ обработки познанія, она знаетъ только и только смыслы: всякое бытіе получаетъ въ ея глазахъ физиономію смысла. Въ ту же минуту, какъ она задается вопросомъ о связи смысла съ бытіемъ, она перестаетъ быть гносеологіей. Равнымъ образомъ и психологія, наука о бытіи, знаетъ только психическія явленія и не знаетъ совершенно никакого смысла.

Чтобы сдѣлать, однако, такое сближеніе двухъ элементовъ въ сужденіи болѣе правдоподобнымъ и понятнымъ, Риккертъ въ самое послѣднее время прибѣгнулъ къ цѣлому ряду ухищреній. А именно, онъ вдвигаетъ между логическимъ и психическимъ третій элементъ, который въ самое послѣднее время имъ особенно рѣзко подчеркивается. Этотъ моментъ онъ именуетъ въ противоположность логическому «смысломъ», подъ самимъ логическимъ подразумѣвая теперь уже только однѣ формы или теоретическія цѣнности. Другими словами, онъ вскрываетъ теперь въ томъ, что именовалъ раньше при разсмотрѣннн вопроса объ отношеніяхъ философіи (логики) и психологіи просто «смысломъ» или «содержаніемъ», два различныхъ элемента и этимъ думаетъ достигъ желаннаго разрѣшенія проблемъ. Смыслъ имманентенъ акту признанія (сужденія), представляетъ собою тоже элементъ психическаго переживанія; съ другой стороны, онъ представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ просто психическое явленіе, онъ указываетъ за себя на область того, что признается; т.-е. въ актѣ познанія смыслъ указываетъ на признаваемую логическую

цѣнность. Онъ имѣеть, стало быть, какъ имманентную, такъ и трансцендентную сторону, можетъ быть разсматриваемъ, какъ мостикъ изъ одной сферы въ другую, какъ звено, единящее собою два гетерогенныхъ царства. И потому онъ получаетъ у Риккерта имя срединнаго царства (Mittelreich). Черезъ смыслъ актъ познанія достигаетъ своего предмета, логической цѣнности; черезъ смыслъ логическая цѣнность сообщаетъ акту познанія истинность и объективность <sup>1)</sup>.

Самъ Риккертъ, однако, видитъ всю произвольность и шаткость такой позиціи. Ибо самъ онъ утверждаетъ настойчиво, что непосредственный переходъ отъ акта признанія черезъ смыслъ къ логической цѣнности есть *retitio principii*, такъ какъ переходъ такой возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если цѣнность уже предположена имѣющейсѣ <sup>2)</sup>. Чтобы освободить себя изъ такого положенія, Риккертъ ищетъ и находитъ, по его мнѣнію, иной путь установленія логической цѣнности, такъ что *retitio principii*, повидимому, отпадаетъ. Логическое утверждается, заявляетъ онъ, независимо отъ акта познанія и его имманентнаго смысла. Выѣстъ съ тѣмъ такимъ независимымъ установленіемъ логическаго вполнѣ оправдывается и указаніе, принадлежавшее имманентному смыслу, указаніе на что-то, ему трансцендентное <sup>3)</sup>. Но выходъ изъ затрудненія на самомъ дѣлѣ мнимъ: Риккертъ нисколько не освобождается отъ основного противорѣчія, побуждающаго его все время усложнять и усложнять свою теорію познанія <sup>4)</sup>. Пусть актъ признанія съ присущимъ ему смысломъ лежитъ цѣликомъ по ту сторону психическаго и обладаетъ лишь ничѣмъ не оправдываемымъ и потому только субъективно-психическимъ указаніемъ на «что-то внѣ»; пусть, съ другой стороны, логическая цѣнность находится по ту сторону логическаго, обладая своими абсолютными свойствами! Что позволяетъ намъ объединить ихъ черезъ смыслъ? Риккертъ отвѣчаетъ: то, что и логическое находимо въ смыслѣ. Однако, самъ же Риккертъ называетъ тотъ смыслъ, въ которомъ

<sup>1)</sup> Zwei Wege der Erkenntnisth. (по Separatabdruck'у) S. 4 ff., 15 ff., 20 f., 27—42 47 ff.; Vom Begriff der Philosophie (Logos 1) S. 19 f.

<sup>2)</sup> Zwei Wege d. Erkenntnisth. S. 24, 54, 60.

<sup>3)</sup> Ibid. S. 27 ff., 47 ff.

<sup>4)</sup> У Гессена такая операція называется методомъ философіи. См. Individuelle Kausalität (1909) S. 57 f., 88 f., 104 f., 145 f.

оно находимо, смысломъ трансцендентнымъ въ отличіе отъ имманентнаго смысла; самъ онъ этотъ смыслъ отдѣляетъ отъ акта (сужденія) и сообщаетъ положенію (Satz), слѣдуя въ этомъ Больцано и Гуссерлю <sup>1)</sup>. *Значитъ, старая разница между логическимъ и психическимъ теперь формулируется только немного иначе, въ видѣ разницы между двумя смыслами, именно: смысломъ трансцендентнымъ и смысломъ имманентнымъ.* И намъ остается только спросить, какъ могутъ быть связаны между собою эти два смысла, будучи найдены и установлены (какъ мы это еще будемъ подробно разсматривать) различными путями и имѣя принципиально неадекватное значеніе? Идя отъ акта признанія сужденія, мы можемъ достигъ только имманентнаго смысла съ присущей ему, но ничѣмъ не обоснованной сначала претензіей на трансцендентное значеніе (эта претензія сама по себѣ *столь же психична, какъ* все остальное въ актѣ: претензія на трансцендентность не сообщаетъ еще акту силы достиженія трансцендентнаго). Идя отъ логической цѣнности, мы можемъ достигъ, по Риккертю, только трансцендентнаго смысла положенія съ присущей ему, но совершенно необъясненной данностью въ актѣ познанія, т.-е. съ данностью пока-что *мнимой*. Что же позволяетъ намъ сказать, что имманентный смыслъ въ своемъ указаніи на «что-то внѣ», дѣйствительно выходитъ за свои предѣлы и дѣйствительно постигаетъ смыслъ трансцендентный? Не повторяемъ ли мы, такимъ образомъ, того стараго вопроса, который предлагался Канту его ближайшими учениками по поводу вещи въ себѣ? Не остается ли *repetitio principii* совершенно неразрѣшеннымъ и не распространяется ли оно свою власть теперь и на область логическаго, такъ какъ необосновано и произвольно не только предположеніе перехода изъ психическаго въ логическое, изъ одного смысла въ другой, но и предположеніе обратное, т.-е. изъ логическаго въ психическое, изъ трансцендентнаго смысла въ имманентный?

Чтобы освободить свою теорію познанія отъ этихъ вопросовъ и видимой противорѣчивости, Риккертъ дѣлаетъ еще шагъ въ дѣлѣ сближенія логическаго и психическаго. А именно, онъ утверждаетъ, что смыслы трансцендентный и имманентный едины въ переживаніи, и что такое единство ихъ есть неизбежное и необходимое *чудо*, неразрѣшимая, но обязательная, *загадка* <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Zwei Wege d. Erkenntnistheorie S. 27 ft.

<sup>2)</sup> Ibid. 56.

Актъ познанія не можетъ существовать безъ предмета; потому совершается чудо: познаніе достигаетъ черезъ рядъ промежуточныхъ ступеней того, что ему абсолютно чуждо—своего предмета. И обратно, предметъ обязательно спускается до акта познанія, ибо этотъ послѣдній былъ бы безъ него невозможенъ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, въ какомъ-то таинственномъ пунктѣ совершается мистерія сліянія психическаго и трансцендентно-логическаго. Имманентное, актъ познанія, вмѣстѣ съ присущимъ ему смысломъ, обладаетъ въ какомъ-то пунктѣ сверхъестественной силой соприкосновенія съ тѣмъ, что съ нимъ не можетъ соприкасаться согласно предпосылкѣ. Трансцендентное, логическая цѣнность, надѣлена непонятной, таинственной способностью приближенія и воссоединенія съ тѣмъ, что съ абсолютно чуждо и исключаетъ всякую возможность этого. Въ психическомъ актѣ познанія есть «что-то» большее, чѣмъ просто психическое <sup>2)</sup>. Риккертъ выдѣляетъ даже на этомъ основаніи актъ познанія изъ всѣхъ психическихъ явленій <sup>3)</sup>. Въ логической цѣнности есть «что-то» большее, чѣмъ просто логическое; ибо это логическое обладаетъ таинственной силой общенія съ психическимъ.—Однако, приведенныя выше соображенія прекрасно примѣнимы и къ данному случаю и ясно показываютъ, что всѣ эти выкладки Риккерта представляютъ собою лишь *безсильный памфлетъ* противъ основного вопроса о томъ, какъ могутъ быть связаны между собою психическое и логическое, разъ ихъ связь исключена съ самаго же начала принципиально.

#### IV.

Перейдемъ теперь ко второму толкованію этой связи. Сужденіе, 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 переживаніи выдвигается или сторона бытія, или сторона смысла. Это первичное переживаніе истолковывается, или какъ существованіе во времени, причиняющее и причиняемое, или какъ смыслъ, внѣвре-

<sup>1)</sup> Ibid. S. 51 .

<sup>2)</sup> Ibid. S. 4 f. 21 f., 24, 33 f., 37, 43 f., 53 ff.

<sup>3)</sup> Ср. Vom Begriff der Philosophie (Logos I) S. 24.

менный, единственно лишь обосновывающий и обосновываемый. Первая точка зрѣнія находитъ свое примѣненіе въ психологіи, вторая въ философіи (логикѣ или теоріи познанія) <sup>1)</sup>. Первая изслѣдуетъ естественно-научно, вторая оправдываетъ телеологически. Что же такое то нѣчто, которое обрабатывается такимъ различнымъ образомъ? Что это такое, на что можно смотрѣть съ двухъ точекъ зрѣнія, что можно обрабатывать двумя различными методами? Три отвѣта допустимы на нашъ вопросъ. Во-первыхъ, это общее объѣмъ точкамъ зрѣнія нѣчто есть бытіе; во-вторыхъ, оно есть смыслъ (употребляя для краткости этотъ терминъ въ старомъ риккертовскомъ значеніи); въ третьихъ, оно есть нѣчто отличное отъ обоихъ: и отъ бытія, и отъ смысла. Въ первомъ случаѣ, оказывается, что объектомъ двухъ точекъ зрѣнія является то, что есть продуктъ первой точки зрѣнія; этимъ исключается возможность того, чтобы оно разсматривалось со второй, а, слѣдовательно, и всякая возможность для него быть общимъ для обѣихъ точекъ зрѣнія предметомъ. Психическое можетъ быть изслѣдуемо только, какъ психическое, т.-е. какъ во времени протекающее и въ причинной связи съ другими данное. Обрабатывать его съ точки зрѣнія смысла, т.-е. безвременнаго и внѣпричиннаго, по меньшей мѣрѣ, невозможно: это значило бы идти противъ условій. Во второмъ случаѣ, мы имѣемъ обратный способъ разьясненія: смыслъ долженъ быть обрабатываемъ не только телеологически, но и психически. Это значило бы, однако, разсматривать логическое, т.-е. телеологически уже обработанное, съ точки зрѣнія временнаго и причиннаго, стало быть, нарушить его логическую сущность. Такимъ образомъ, и здѣсь мы имѣемъ противорѣчіе условію, прямое *contradictio in adjecto*. Третій случай говоритъ намъ, что общій объѣмъ точкамъ зрѣнія предметъ не есть ни бытіе, ни смыслъ; но тогда, что же это такое? Имѣемъ ли мы возможность разсматривать сужденіе еще съ какой-либо точки зрѣнія?— Но если бы даже мы и открыли еще новую точку зрѣнія, то отъ этого намъ бы ничто не разьяснилось. Ибо третья точка зрѣнія была бы только новой обработкой «чего-то». Вмѣсто того, чтобы спрашивать объ общемъ объектѣ двухъ точекъ зрѣнія,

<sup>1)</sup> Риккертъ не дѣлаетъ яснаго различія между теоріей познанія и логикой въ своихъ трудахъ; см. *Grenzen der naturwis. Begriffsbildung* 1902 S. 156 anm., 601. Вообще же онъ стремится ихъ различать, какъ логику *трансцендентную* отъ *имманентной*.

намъ пришлось бы спрашивать объ общемъ объектѣ трехъ точекъ зрѣнія. Вопросъ былъ бы только усложненъ. Отсюда ясно, что такимъ путемъ мы ничего не достигнемъ, кромѣ безцѣльнаго *progressus in infinitum*.—Или, можетъ быть, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ вещью въ себѣ, которая является намъ черезъ наши двѣ точки зрѣнія въ формѣ бытія и смысла? Однако, сказать, что общимъ объектомъ нашихъ двухъ точекъ зрѣнія является нѣчто, что можетъ быть такъ обрабатываемое, само же по себѣ остается особымъ и независимымъ отъ этихъ обработокъ, значитъ установить новую точку зрѣнія, *теорію* вещи въ себѣ, какъ общей основы всѣхъ ея обработокъ, какъ общей основы бытія и смысла. Вѣдь, самое различіе между точками зрѣнія и вещью, какъ она есть сама по себѣ, въ концѣ-концовъ есть не что иное, какъ *наша новая точка зрѣнія!* Тамъ, гдѣ мы мыслимъ, различаемъ, отождествляемъ, сравниваемъ и соединяемъ, тамъ мы несомнѣнно обрабатываемъ, т.-е. руководствуемся какимъ-либо методомъ, какою-либо точкой зрѣнія. Вещь въ себѣ, какъ общій базисъ обработокъ, есть тоже продуктъ обработки. Болѣе того, даже самая мысль о чемъ-то, что не обработано еще, есть уже особая обработка, есть уже «точка зрѣнія». И здѣсь мы обречены на *progressus in infinitum*. И здѣсь до тѣхъ поръ, пока мы будемъ спрашивать, мы будемъ въ состояніи только мѣнять точки зрѣнія; но никогда мы не достигнемъ того, что лежитъ до всѣхъ точекъ зрѣнія, ибо никогда мы не освободимся отъ себя самихъ, т.-е. отъ точки зрѣнія. Такимъ образомъ, и третій случай не разрѣшаетъ вопроса; онъ только усложняетъ его и не имѣетъ для насъ существенной логической цѣнности.

Впрочемъ, изъ нашего затрудненія существуетъ еще одинъ выходъ, о которомъ мы уже имѣли случай говорить при первой интерпретаціи. То, что обрабатывается и что обще всѣмъ обрабатывающимъ его точкамъ зрѣнія, какъ единый предметъ, есть просто-на-просто наивное реалистическое переживаніе, непосредственная первичная данность; она постепенно дифференцируется въ обработкѣ и принимаетъ видъ бытія и смысла, необходимости и долженствованія. Мы уже старались однако показать выше, что и этотъ выходъ ничего не даетъ. Непосредственное переживаніе, какъ таковое, чуждо теоретикопознавательному методу вообще, ибо является анаучнымъ, наивно-непосредственнымъ критеріемъ; оно чуждо ему также и потому, что на дѣлѣ оно

знаменуетъ собою до-научное психическое бытіе, т.-е. уже опредѣленную переработку.—Но, кромѣ этихъ аргументовъ, мы должны еще спросить себя, что означаетъ собою данность гносеологически? Что есть та данность, къ которой апеллируетъ гносеологическое изслѣдованіе связи между бытіемъ и смысломъ? И устами Риккерта мы должны будемъ отвѣтить, что непосредственная данность есть сужденіе <sup>1)</sup>, т.-е. есть не отвѣтъ на вопросъ о томъ, что лежитъ до всякой обработки, до всякой точки зрѣнія, а только особая точка зрѣнія, сказывающаяся, какъ начало обработки, какъ первичная обработка. Данность есть, въ сущности, поставленіе 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 значить, что сужденіе данности допускаетъ двѣ точки зрѣнія на себя, или же имѣетъ двѣ стороны: бытія и смысла? Въ которой изъ этихъ двухъ сторонъ лежитъ главный смыслъ данности? и т. д. Такимъ образомъ ссылкой на данность проблема «двухъ точекъ зрѣнія» только усложняется, ставится въ связь съ новыми проблемами, но ни чуточки не уясняется и ни на волосъ не приближается къ своему разрѣшенію.

Да и на самомъ дѣлѣ! Разъ всякая данность, даже психическая, есть сужденіе, то ясно, что она подразумѣваетъ уже опредѣленное *отношеніе наше*, болѣе или менѣе ясную точку зрѣнія. Мы не имѣемъ ничего передъ собою въ абсолютно переработанномъ видѣ и знаемъ только стадіи переработки. Все, что мы можемъ установить анализомъ 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 нестойщее, 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 ото всякой обработки, есть не больше и не меньше, какъ своеобразная точка зрѣнія (во всякомъ случаѣ, если стоять на базѣ Риккер-

<sup>1)</sup> Rickert: Gegenstand der Erkenntnis (1904) S. 130.

товской теоріи познанія и вдаваться только въ имманентную критику его взглядовъ).

Въ этомъ отношеніи терпятъ неудачу всѣ попытки фиксировать абсолютно-первичный пунктъ обработки, абсолютно первичный матеріаль. Если Шуппе, напр., считаетъ, что путемъ анализа онъ можетъ достигъ до такой первичной и абсолютной данности, которая является какъ бы чуждымъ моментомъ для мышленія <sup>1)</sup>, обработкой котораго это мышленіе затѣмъ занимается, и который самъ по себѣ разумѣется нигдѣ не данъ, то онъ только по странной непослѣдовательности не относитъ его на счетъ имъ же самимъ выявляемой первичной мыслительной функціи «усвоенія» (*aneignen*) <sup>2)</sup>; по существу же своему это чуждое есть не что иное, какъ особая обработка, именно—съ точки зрѣнія этой функціи усвоенія. Если его противопоставить этой послѣдней, какъ то мѣстами дѣлаетъ Шуппе, въ качествѣ ея непосредственнаго содержанія и, такимъ образомъ, сообщить ему относительную логическую самостоятельность, то это значитъ единственно лишь: на ряду съ точкой зрѣнія «усвоенія» поставить точку зрѣнія «даннаго въ усвоеніи». Произвести логическую выанализировку даннаго изъ всѣхъ тѣхъ формъ, въ которыхъ оно лежитъ непосредственно, значитъ сообщить ему новую форму: форму даннаго, т.-е. нележащаго ни въ одной изъ отдѣленныхъ отъ него логическихъ формъ. Однако, это не освободитъ его отъ той формы, которая сообщается ему *самимъ способомъ его нахождения* и составляетъ его логическую душу и его логическій смыслъ. Именно имманентная точка зрѣнія Шуппе должна, какъ намъ думается, вести скорѣе всего къ признанію невозможности «чистой данности», въ томъ числѣ и «чистой данности я». И если она не приводитъ къ этому Шуппе, то, во-первыхъ, потому, что, несмотря на весь свой критицизмъ, она связана у него съ вѣрой въ непосредственную первичность впечатлѣнія (*Eindruck*) <sup>3)</sup>, а, во-вторыхъ, потому, что несмотря на свою критику тѣхъ теорій, которыя разъединяютъ форму и содержаніе познавательныхъ актовъ и допускаютъ ихъ отдѣльное трактованіе, онъ самъ 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 ff.

2) Schuppe: *ibid.* S. 92, 94.

3) Schuppe: *ibid.* S. 64.



скомъ анализѣ, а не въ дѣйствительности) <sup>1)</sup>; тогда какъ на дѣлѣ онъ долженъ былъ бы сказать, что всякое содержаніе есть по своему логическому смыслу сама такая форма, и что съ формой гибнетъ (даже чисто логически) и само содержаніе <sup>2)</sup>. Что это такъ, очень хорошо видно изъ утвержденій Кона, во многомъ заимствующаго у Шуппе свои воззрѣнія. 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 мышленіе, тѣмъ все больше и больше даетъ себя знать данное въ немъ «чуждое», тѣмъ больше побуждаетъ оно мышленіе считаться съ собою. И мышленіе считается съ нимъ отъ самаго начала и до самаго конца въ томъ отношеніи, что оно работаетъ въ особыхъ формахъ «чуждаго». Даже первое появленіе «чуждаго» оказывается запечатлѣннымъ особымъ шагомъ мышленія <sup>3)</sup>. Но, вѣдь, 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 отгнать дуализмъ основныхъ истоковъ познанія: формы и содержанія. Этимъ только затушевывается абсолютно не-утраквическій, а скорѣе рационалистическій смыслъ его собственныхъ установленій.—Возвращаясь къ Риккертю, мы должны, стало быть, утверждать, что на почвѣ его взглядовъ достигнуть абсолютновнѣформеннаго 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 всякій актъ познанія, стало быть и самый изначальный, есть уже скрытая теорія. Что же такое тогда представляетъ собою данность? Какъ мы ее знаемъ? Какъ она намъ дана? Эта данность, отвѣтитъ намъ мистикъ, есть нѣчто неопредѣлимое и первичное: она, естественно, ни психична, ни физична, ни логична; она все это

<sup>1)</sup> Schuppe: S. 142, 91, 97.

<sup>2)</sup> Schuppe: *ibid.* S. 26—88.

<sup>3)</sup> Cohn: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens* (1908) S. 106, 120 u. andere.

вмѣстѣ и одновременно ничто изъ этого; она чувствуется, переживается, желается, волима; она дана непосредственно, какъ самоочевидное. Мы отвѣтимъ мистику очень просто: такое общеніе съ данностью есть несомнѣнно анаучное общеніе; но столь же несомнѣнно, что это—*общеніе*, т.-е. точка зрѣнія. Если мистикъ сознательно не хочетъ считаться съ требованіями логики, онъ можетъ исповѣдовать свое «общеніе» и жить въ немъ. Но онъ не долженъ выдвигать его, какъ теорію, ставить на мѣсто логической теоріи даннаго. Дѣлая такъ, онъ требуетъ невозможнаго, а именно, чтобы логика взяла его «нетеоретическую» теорію и считала ее своею, взяла нѣчто, еѣ абсолютно чуждое, и объявила его себѣ родственнымъ. Непосредственная данность мистика есть по своимъ условіямъ нѣчто алогическое. Поэтому, она не можетъ быть внесена въ сферу логики, какъ таковая. Въ сферу логики она попадаетъ только въ *логическомъ освѣщеніи*, въ которомъ она получаетъ значеніе особой точки зрѣнія, но притомъ точки зрѣнія нелогической, ненаучной, а эмоционально-религіозной; отъ каковой точки зрѣнія логика должна отвернуться, чтобы сохранить свой смыслъ (опять-таки, держась того взгляда на логику, какого держится Риккертъ).

Но имѣется и болѣе научный отвѣтъ на вышепредложенные вопросы: данность есть, скажутъ намъ Фолькельтъ, Мюнстербергъ, Липпсъ и др., чистый опытъ, чистое переживаніе <sup>1)</sup>. Познается 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 *психическомъ*, хотя и не «психологическомъ». 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 принадлежитъ намъ, т.-е. переживающему его субъекту, съ точки зрѣнія котораго пер-

<sup>1)</sup> Volkelt: Erfahrung und Denken (1886) S. 53 ff; Die Quellen der menschlichen Gewissheit (1906) S. 4 ff, 8 f.; Münsterberg: Grundzüge der Psychologie (1900) IS. 44 ff, Philosophie der Werte (1908) S. 16 ff. Lipps: Philosophie und Wirklichkeit (1908) S. 9, 15, 27 ff.

вично все есть его переживание. Что же значить, что эти переживания, эти психическія или субъективныя состоянія (наши) намъ даны? Что значить, что они нами переживаются, что они суть наши?

Это значить, во-первыхъ, что мы ихъ переживаемъ, и, во-вторыхъ, что мы ихъ знаемъ, какъ нами переживаемыя или пережитыя. Этихъ двухъ моментовъ отнюдь нельзя смѣшивать, какъ то часто дѣлается иногда сознательно, а <sup>1)</sup> иногда бессознательно <sup>2)</sup>. «Слово сознание, говоритъ Шуппе, не означаетъ никакого самопознанія» <sup>3)</sup>. Въ первомъ моментѣ переживание тѣсно слито съ тѣмъ, что мы называемъ переживающимъ я; переживание является здѣсь его частью, составляетъ его, ибо и я, какъ цѣлое, и переживание, какъ *часть* его, суть одинаково реальности. Во второмъ моментѣ между переживаніемъ и его «переживающимъ» наблюдателемъ существуетъ громаднѣйшая разница, ибо переживание попрежнему остается реальнымъ, наблюдатель же знаменуетъ собою уже не реальность, а *методъ*. Между переживаніемъ и наблюдателемъ существуетъ собственно не отношеніе переживанія, а отношеніе *наблюденія*, т.-е. *чисто-методическое* отношеніе: переживание не «составляетъ» наблюдающаго его человѣка въ моментъ наблюденія, какъ таковое, т.-е. какъ живое и присутствующее (*präsente*) психическое состояніе. Оно есть *объектъ* наблюдателя, нѣчто отъ него въ моментъ наблюденія отличное или, вѣрнѣе, нѣчто, въ прямомъ смыслѣ отъ него независимое, что не есть часть его самого, а, самое большее, результатъ его умственной работы. Въ первомъ случаѣ переживание есть отрицаніе знанія «о немъ», только *жизнь* «въ немъ»; во второмъ случаѣ, оно есть *предметъ* познанія, стало быть, есть объективный моментъ въ познаніи, т.-е. перестало уже быть жизнью или «въ жизни» перваго случая. Въ этомъ второмъ случаѣ оно представляетъ собою *данность*

1) См. *Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte I* (1874) S. 131—232; *Lipps, Philosophie u. Wirklichkeit* (1908) S. 9 f., 11, 14; *Bewusstsein und Gegenstände* въ *Psychologische Untersuchungen I* (1905) S. 6 f., 16 f., 39—52, 117, 196—203; *Die Erscheinungen* (тамъ 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, Erkenntnisth. Logik* S. 64.

переживанія. Такимъ образомъ, жизнь въ переживаніи означаетъ причастность переживанія индивидуальной психикѣ живого существа въ моментъ его жизни, данность же переживанія есть сопричастность опыту. Только въ этомъ послѣднемъ случаѣ и возможно говорить о данности, ибо въ первомъ случаѣ нѣтъ того, кому дается; переживаніе и переживающій здѣсь однородны, одномѣстны и одновременны, если только не происходитъ моментальной замѣны жизни въ переживаніи данностью его въ познаніи, при чемъ замѣну эту очень трудно бываетъ подмѣтить.

Эта замѣна имѣетъ мѣсто у Brentano, потому что, по его мнѣнію, сознание одинаково присутствуетъ и въ случаѣ простого переживанія и въ случаѣ его познанія или наблюденія <sup>1)</sup>. Онъ не видитъ того, что сознание означаетъ здѣсь совсѣмъ разное; и это потому, что подъ сознание, которое равняется жизни въ переживаніи,—сознание, такъ сказать, имманентное переживаніямъ, онъ подставляетъ всегда сознание, равняющееся наблюдателю, т.-е. сознание методическое, познавательное. Онъ не видитъ, что въ первомъ случаѣ переживаніе есть *часть* сознания, его составляющій моментъ, во второмъ же его *содержаніе*, его смыслъ, въ немъ переживаемое (или объектъ,—Brentano не дѣлаетъ между ними различія) <sup>2)</sup>.—У Natorp такая невольная подмѣна обнаруживается въ слѣдующемъ: онъ считаетъ каждое переживаніе содержаніемъ сознания и въ то же время имѣетъ въ виду его принадлежность сознанию въ качествѣ его составной части <sup>3)</sup>. Отсюда и вся его психологія, въ полномъ смыслѣ слова невозможная и фантастическая, ибо, во-первыхъ, она вычеркнута изъ ряда самостоятельныхъ наукъ, такъ какъ всѣ содержанія сознания со своей объективной стороны исчерпываются, по его мнѣнію, науками о внѣшнемъ мірѣ, во-вторыхъ же, должна быть реконструирована по модели логической конструкции познанія и науки, такъ какъ субъективная сторона, все же, су-

<sup>1)</sup> Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874) S. 202—203.

<sup>2)</sup> Brentano: Untersuchungen zur Sinnespsychologie (1907) S. 72 l. Natorp, Einleitung in die Psychologie S. 11 ff., Zu den Vorfragen der Psychologie вѣ Philosophische Monatshefte XXIX (1893) S. 581—611; Allgemeine Psychologie I (1912) 22 ff.

<sup>3)</sup> Natorp, Einleitung in d. Psychologie S. 88—129; Allgemeine Psychologie (1912) I S. 189 ff.; Allgemeine Psychologie (1904) S. 6—10, 52—63.

ществуетъ, быть же обработана, какъ объективная, не можетъ, не теряя своей ультра-субъективности.

Итакъ, «дано» можетъ быть переживаніе не въ моментъ переживанія, а въ моментъ его наблюденія; не переживателю, а наблюдателю. Нѣтъ словъ, и наблюдатель переживаетъ, конечно, въ моментъ наблюденія; но только онъ переживаетъ не наблюдаемое, а самого себя, какъ наблюдателя. Наблюдатель переживаетъ значить не то, что ему дано то-то и то-то въ видѣ наблюдаемаго, а самую свою жизнь, наблюдая въ наблюденіи. Переживаніе 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 называемыя внѣшнія явленія), 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 и 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 нѣтъ познанія, нѣтъ 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, существуютъ только, какъ познанныя. Это очень легко упустить изъ виду: моментъ познанія совершенно поглощенъ

моментами эмоционального и волевого напряжения (особенно моментъ познанія себя, какъ переживающаго), но онъ, все же есть на лицо для всякаго внимательнаго анализа, ибо только благодаря ему возможно самосознаніе. Если переживаемость, жизнь, непосредственное сознаніе суть реальности, они могутъ быть такими только на базѣ познанія, т.-е. онѣ могутъ стать такими только въ формѣ данности. До «данности», до познанія они и не познаются и неопознаваемы, какъ нѣчто реальное, а значить и вообще нереальны, такъ какъ слово реальность имѣетъ только познавательный смыслъ <sup>1)</sup>. Сказать, что они переживаются, какъ реальныя, значить сказать бессмыслицу, ибо переживаемос, какъ таковое, до-реально въ строгомъ смыслѣ слова, т.-е. чисто субъективно, чисто переживательно. Даже сказать, что они переживаются, уже слишкомъ много, ибо подразумеваетъ познаніе и утвержденіе нѣкоторой реальности. Какъ таковыя, ихъ можно только переживать, и это все. Исходить въ теоріи знанія изъ того, что не существуетъ, что условіемъ своей возможности имѣетъ до-познавательность, до-данность, невозможно потому, что она есть теорія познанія (или философія, т.-е. познаніе). Тамъ, гдѣ познанія еще нѣтъ, его нѣтъ: о томъ не можетъ говорить и теорія познанія (философія). Потому, она можетъ исходить изъ переживаемости только познанной, т.-е. данной. Переживаніе въ собственномъ смыслѣ слова оказывается для нея имманентнымъ свойствомъ наблюдаемыхъ переживаній, свойствомъ въ сферѣ данности. И, какъ таковое, оно подчинено, стало быть, всецѣло всѣмъ условіямъ данности, всѣмъ условіямъ познанія: для познанія и оно является познаннымъ переживаніемъ, познанной данностью. Такимъ образомъ, всѣ формы данности подразумеваютъ «точку зрѣнія», даже та, которая представляется какъ будто совершенно отъ нея свободной.

Изъ вышеуказанныхъ затрудненій, сопряженныхъ съ Риккертовой теоріей сужденія, нѣтъ, стало быть, никакого выхода. Всякая попытка приводитъ къ однимъ и тѣмъ же противорѣчіямъ, къ одному и тому же *progressus in infinitum*

---

<sup>1)</sup> Повторяемъ еще разъ, что мы задаемся цѣлью дать имманентное разсмотрѣніе и имманентную критику взглядовъ Риккерта. Реальность и толковалась много разъ и можетъ быть толкуема, конечно, иначе.

Однако, чтобы прикрыть произвольность объединенія логическаго и психическаго, логики и психологіи, Риккертъ пускаетъ въ дѣло еще одну формулировку. Логическое не есть сторона одного и того же съ психическимъ, логическое не есть иная точка зрѣнія на одно и то же съ психологической точкой зрѣнія, логическое не есть составная часть того, другою составной частью чего является психическое. И т. д. <sup>1)</sup> Всѣ эти схемы слишкомъ грубы и противорѣчатъ существу какъ логическаго, такъ и психическаго. Всѣ онѣ возбуждаютъ вполнѣ законно такіе вопросы, которые съ ясностью показываютъ ихъ внутреннюю невозможность и бесполезность.—Логическое возсоединяется съ психическимъ совсѣмъ особымъ образомъ, а именно: теоретическая цѣнность полагается на актъ познанія, она реализуется въ немъ, она *держится* на немъ (*haftet*) <sup>2)</sup>. Конечно, и здѣсь отношеніе между психическимъ и логическимъ нужно понимать такъ, что логическое держится на психическомъ черезъ смыслъ, а при продленіи анализа въ детали, что оно, опускаясь въ смыслѣ 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 концѣ-концовъ прикрываетъ старыя вещи*. И въ ея одѣяніи не можетъ укрыться основное стремленіе Риккерта 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 психическому, 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, объединять ихъ, что невозможно или, во всякомъ случаѣ, строго воспрещается. Однимъ словомъ, всѣ попытки объединить логическое съ психическимъ

1) Vom Begriff der Philosophie (Logos I). S. 9, 34, 22 см. вообще: 11—34.

2) *ibid.* S. 11, 19—34., Zwei Wege d. Erkenntnisth. S. 207, 277, 39; ср. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik (1878) 1. 645.

какимъ-либо образомъ оканчиваются неудачей, такъ какъ всѣ онѣ зиждутся либо на неясностяхъ, 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 психическимъ, разъ признавъ ихъ абсолютно между собой гетерогенными.* Такимъ образомъ, непослѣдовательность Риккерта въ трактованіи отношеній между логикой и психологіей, логическимъ и психическимъ, не можетъ подлежать болѣе никакому сомнѣнію, а вмѣстѣ и проистекающая отсюда психологизація логическаго. Это послѣднее вовлекается постепенно, черезъ трансцендентный смыслъ, «держаніе», имманентный смыслъ, актъ признанія и т. п., въ атмосферу психическаго, какъ бы переливается черезъ совершенно постепенный рядъ переходовъ въ психическое. Тѣмъ самымъ психологіи дается надъ логикой (философіей), какъ мы это увидимъ подробнѣе ниже, полнѣйшая власть. А это и есть тотъ самый психологизмъ, котораго такъ хочетъ избѣжать Риккертъ!

Намъ остается еще напомнить о тѣхъ психологическихъ схемахъ, которыя Риккертъ положилъ въ основаніе всѣхъ своихъ основныхъ ученій, чтобы еще больше подчеркнуть несоответственность съ требованіемъ независимой философіи (логики). Въ статьѣ, разбиравшей ученіе Риккерта о субъектѣ познанія, о «сознаніи вообще»<sup>1)</sup>, 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-логическимъ субъектомъ, а равно и всѣ взаимоотношенія этого послѣдняго съ объектомъ, содержаніемъ и пр. Путемъ простой операціи, которую Риккертъ называетъ отмышливаніемъ (*Wegdenken*), онъ надѣется отъ индивидуальнаго сознанія чловѣка, даннаго этому послѣднему психически или даже психо-физически, и отъ сопряженнаго съ индивидуальнымъ сознаніемъ при наивной точкѣ зрѣнія внѣшняго міра, какъ непосредственнаго содержанія его, перейти къ сознанію вообще, которое по своей природѣ чисто-логично, и къ міру, бытію, содержанію сознанія вообще, которое

<sup>1)</sup> См. нашу статью: Къ критикѣ теоріи познанія Г. Риккерта, въ кн. 93 (1908) этого же журнала.



тоже обладает чисто-логической природой. Какъ будто бы, разъ предположивъ принципиальное различіе между логическимъ и психическимъ, можно гдѣ-либо въ психическомъ открыть моменты логическаго! Какъ будто бы въ какомъ-либо уголкѣ психическаго, дѣйствительно, 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 сознаниемъ и дѣйствительностью, по которой это дѣлаетъ Риккертъ! <sup>1)</sup>—Въ ученіи Риккерта о сужденіи и предметѣ познанія—что едва ли есть надобность и показывать-то—за исходный пунктъ и за основную схему опять-таки взято психическое, а именно: процессъ познанія, протекающій во времени и наивно указывающій «за себя» на нѣчто трансцендентное. Въ этомъ процессѣ познанія все тѣмъ же методомъ «отмышливанія» выдѣляется его непсихическая якобы часть, не извѣстно какъ и на какомъ основаніи въ него попавшая, и затѣмъ интерпретируется чисто-логически, при наличности старой наивной схемы «трансцензуса». Всѣ поправки, которыми снабдилъ Риккертъ въ послѣднее время это свое ученіе, ничего не измѣняютъ по существу. Ново только то, что якобы логическая часть познавательнаго 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 психическаго акта, а съ другой стороны, какъ трансцендентный смыслъ, если онъ чисто-логиченъ, можетъ быть связанъ съ имманентнымъ, если этотъ психиченъ, и какъ первый можетъ быть находимъ во второмъ. Не менѣе непонятнымъ остается и то, какъ логическое можетъ быть трансцендентно <sup>2)</sup> по отношенію къ психиче-

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

<sup>2)</sup> Понимая въ данномъ случаѣ трансцендентность какъ опредѣленную связь, а не какъ отсутствіе всякой возможной связи.

скому; а еще болѣе непонятно, какимъ образомъ схема: имманентный-трансцендентный можетъ играть роль для логическаго анализа вообще, при наличности тѣхъ предпосылокъ, отъ которыхъ отправляется Риккертъ.—Равнымъ образомъ и ученіе Риккерта объ объективной дѣйствительности зиждется на предпосылкѣ основной психологической схемы: познающій процессъ познанія по сю сторону, познаваемая дѣйствительность— по ту сторону.—Наконецъ, на той же самой схемѣ базируется и Риккертово ученіе о наукѣ.

Въ концѣ-концовъ въ основаніи всей теоріи знанія Риккерта лежитъ *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 субъекта, который познаетъ, еще предметъ, который познается» <sup>1)</sup>... «Ибо безъ «предмета» нѣтъ познанія» <sup>2)</sup>. «Мы должны предположить нѣчто трансцендентное, чтобы вообще намъ можно было говорить о познаніи» <sup>3)</sup>... „Ибо не будутъ все же отрицать, что познаніе, хотя и представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ психическій процессъ, въ то же время есть *также* и психическій процессъ, и что въ этомъ психическомъ бытіи должно быть найдено нѣчто, что оправдываетъ это «большее»“ <sup>4)</sup>.—Эта общая и главная схема представляетъ собою въ философіи (логикѣ) Риккерта *догматическую* предпосылку, то послѣднее, о которомъ бессмысленно спрашивать, въ чемъ глупо сомнѣваться и чего нельзя объяснять <sup>5)</sup>. Вполнѣ понятно потому, что эта догма играетъ у Риккерта доминирующую роль и пропитываетъ собою все построеніе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ ясно, что такая догма должна стоять въ *непримиримомъ*

<sup>1)</sup> Gegenstand der Erkenntniss (1904) S. 1;

<sup>2)</sup> *ibid.* S. 163.

<sup>3)</sup> Zwei Wege der Erkenntnistheorie S. 25.

<sup>4)</sup> *ibid.* S. 53.

<sup>5)</sup> *ibid.* S. 56; у Schuppe это называется «ursprüngliche Thatsache (см. Erkenntnistheoretische Logik S. 221, 459, 590 f.). Hegel смѣялся надъ этимъ, какъ надъ „ursprüngliche Mangelhaftigkeit (см. Werke I: Philosophische Abhandlungen S. 218 f.).

*противорѣчій* съ требованіемъ абсолютной независимости логическаго и логики отъ психическаго и психологіи.

Итакъ, логическое находится съ психическимъ у Риккерта въ особой принципиально тѣсной связи. Такимъ образомъ, психологія черезъ посредство предмета логики получаетъ для этой послѣдней принципиальное значеніе. Оперировавъ надъ психическимъ, она тѣмъ самымъ вліяетъ на логику (философію), такъ какъ психическое оказывается той средою, въ которой плаваешь логическое и изъ которой оно никакъ и никогда не можетъ выбраться окончательно.—Однако, кромѣ такой связи по предмету, у логики съ психологіей есть и болѣе непосредственная связь по методу. Въ своихъ послѣднихъ двухъ статьяхъ Риккертъ выдвинулъ эту непосредственную методическую связь очень рѣзко, хотя конечно его цѣлью было совсѣмъ обратное, т.-е. разграничить методически логику и психологію. По существу своему, впрочемъ, связь эта имѣется и въ его прежнихъ и главныхъ сочиненіяхъ.

## V.

Два метода должна употреблять, по мнѣнію Риккерта, логика: *предварительный методъ анализа имманентнаго смысла и затѣмъ анализъ трансцендентнаго смысла*. Оба метода должны вести къ нахожденію логическаго, т.-е. теоретическихъ (философскихъ вообще) цѣнностей. Первый методъ Риккертъ называетъ *трансцендентально-психологическимъ* путемъ изслѣдованія, второй методъ—*трансцендентально-логическимъ* его путемъ <sup>1)</sup>.

Мы рассмотримъ оба пути послѣдовательно въ интересующей насъ связи мыслей.—Трансцендентально-психологическій путь беретъ своимъ началомъ актъ познанія, какъ онъ данъ намъ непосредственно психически <sup>2)</sup>. 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 акту познанія смыслъ. Наличностью такого смысла

<sup>1)</sup> Zwei Wege der Erkenntnistheorie S. 3—8, 47—62.

<sup>2)</sup> ibid. S. 15 ff.

акту познанія сообщается претензія на транссубъективное значеніе (выражаясь языкомъ Фолькельта) <sup>1)</sup>. Имманентный смыслъ есть непсихическое, хотя и въ психическомъ заключенное, указаніе за предѣлы психическаго, указаніе на абсолютную истину, на теоретическую цѣнность. Это трансцендентально-психологическое указаніе есть сама очевидность, непосредственно переживаемая въ связанномъ непосредственно съ познавательнымъ актомъ чувствѣ очевидности. Трансцендентально-психологическій анализъ, отправляясь отъ психическаго акта познанія и предполагая съ необходимостью наличность трансцендентнаго акту предмета, долженъ установить всѣ тѣ элементы акта, которые находятся въ соприкосновеніи съ трансцендентнымъ 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. теоретическія цѣнности. Другими словами, отыскать безусловные и достойные довѣрія слѣды трансцендентнаго въ психическомъ актѣ этотъ анализъ можетъ только тогда, когда онъ предположить уже несомнѣнную наличность такого трансцендентнаго вообще, т.-е. когда то, что должно быть, собственно, доказано, будетъ взято на вѣру и употребляемо, какъ основной критерій.

Чтобы найти логическое (теоретическія цѣнности) трансцендентально-психологическимъ методомъ, его нужно предположить, какъ трансцендентный предметъ акта познанія, т.-е. нужно допустить *retitio principii*. Потому трансцендентально-психологическій методъ своими силами не можетъ справиться съ основной проблемой логики (философіи). Только въ томъ случаѣ, если теоретическія цѣнности (логическое) будутъ установлены и оправданы въ своемъ существованіи отдѣльно, трансцендентально-психологическому методу откроется широкое поле дѣйствія: толкованіе взаимоотношеній между психическимъ и логическимъ, толкованіе имманентнаго смысла <sup>2)</sup>. Для того, чтобы

<sup>1)</sup> Volkelt: *Erfahrung und Denken* (1886) S. 133—238.

<sup>2)</sup> *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* S. 15—27; *Vom Begriff der Philosophie* (Logos I. 1.) S. 10, 28; *cp. Gegenstand d. Erkenntniss* <sup>2</sup> (1904) S. 87 ff, 74—125.

установить теоретическія цѣнности, т.-е. трансцендентное акту познанія логическое, нуженъ иной отправной пунктъ и иной методъ 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 имманентенъ не акту познанія, а истинному положенію. Будучи независимъ отъ акта познанія, онъ долженъ быть названъ смысломъ трансцендентнымъ. И вся задача нахождения логическаго, т.-е. истины, теоретическихъ цѣнностей, сводится на анализъ истинныхъ положеній въ цѣляхъ установленія чисто-логическихъ формъ. Въ этомъ установленіи заключается трансцендентально-логическій методъ. Независимо отъ какого бы то ни было психическаго переживанія или бытія, онъ работаетъ надъ установленіемъ апіорныхъ формъ познанія и науки, т.-е. устанавливаетъ природу трансцендентнаго предмета познанія <sup>1)</sup>.—Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, какъ соединить оба метода? Трансцендентально-психологическій методъ способенъ достичь только указаній на трансцендентность; трансцендентально-логическій методъ въ состояніи достичь только чисто-логическихъ формъ. Первый не можетъ безъ *retitio principii* мечтать о постиженіи чисто-логическаго. Второй не можетъ безъ того же *retitio principii* мечтать о постиженіи познавательнаго акта. Кажется, 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.

чаѣ, если имъ предполагается трансцендентная цѣнность, съ актомъ какъ-либо связанная <sup>1)</sup>); съ другой стороны, трансцендентально-логическій анализъ неизбѣжно наталкивается на актъ познанія или вѣрнѣе на имманентный смыслъ при подробномъ трактованіи своихъ проблемъ; напр., въ связи съ проблемой практическаго значенія цѣнностей, какъ нормъ или формъ долженствованія, или въ связи съ проблемой очевидности, которая и трансцендентально-логически не можетъ быть удовлетворительно разрѣшена безъ помощи трансцендентально-психологическаго метода <sup>2)</sup>). Во-вторыхъ, признавая, тѣмъ не менѣе, принципиальное и вѣчное различіе, 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 «переживанія» (Erlebniss), и такое ихъ объединеніе, а стало быть и объединеніе обоихъ гетерогенныхъ методовъ, обозначаетъ, какъ загадку, чудо, необъяснимый фактъ <sup>3)</sup>). Такимъ образомъ, теоретическое трактованіе проблемы познанія или проблемы логическаго приводитъ къ установленію *невозможнаго для этой сферы критерія*. Въ-третьихъ, чтобы смягчить какъ введеніе такого логически—противоестественнаго критерія, такъ и происходящее при этомъ объединеніе принципиально необъединимыхъ областей, Риккертъ отодвигаетъ трансцендентально-психологическій анализъ вообще съ передняго плана логики (философіи) на задній. Логика должна начинать съ чисто-логическаго анализа, должна найти чисто-логически абсолютныя формы познанія и воссоединить ихъ въ системѣ апріорныхъ значимостей. Только тогда возникаетъ вопросъ о связи этихъ формъ съ живымъ познаніемъ,—вопросъ уже не логическій, не теоретикопознавательный, а вопросъ, принадлежащій къ области *міросозерцанія*. И только здѣсь возникаетъ надобность примѣненія трансцендентально-психологическаго метода <sup>4)</sup>). Для трансцендентальной логики трансцендентальная психологія не играетъ принципиальнаго значенія. Трансцендентальная логика можетъ почерпнуться изъ нея только большей увѣренностью въ независимости основныхъ апріорныхъ

<sup>1)</sup> *ibid.* S. 26; Vom Begriff der Philosophie (Logos I i.) S. 10, 28.

<sup>2)</sup> *Zwei Wege d. Erkenntnisth.* S. 42—46. 53 ff.

<sup>3)</sup> *ibid.* 56 ff.; Vom Begriff der Philosophie (Logos I. t.) S. 21 ff.

<sup>4)</sup> *ibid.* S. 10, 19—32.

цѣнностей познанія ото всѣхъ формъ психическаго <sup>1)</sup>). Только въ вопросахъ міросозерцанія трансцендентальная психологія получаетъ громадное значеніе, такъ какъ здѣсь,—и только здѣсь,—возникаетъ вопросъ о *реализаціи* логическаго въ психическомъ.

Однако, мы думаемъ, что только что высказанная свобода трансцендентальной логики отъ психическаго куплена такой «методической» цѣною, что отъ нея въ дѣйствительности остается лишь одинъ призракъ, какъ намъ пришлось убѣдиться въ этомъ уже не мало разъ выше. (I) Во-первыхъ, трансцендентально-психологическое изслѣдованіе имѣетъ смыслъ для Риккерта только въ томъ случаѣ, если имъ предполагается уже наличность трансцендентальнаго предмета познанія, наличность логическаго. Ибо только въ томъ случаѣ трансцендентально-психологической методѣ открываетъ въ актѣ познанія элементы «болѣе чѣмъ» психическіе, каковыя 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 самаго начала, при самой постановкѣ проблемы познанія, логическое берется въ *сочетаніи* съ психическимъ, а трансцендентально-психологической методѣ оказывается соприкасающимся съ трансцендентной теоретической цѣнностью. При этомъ, разумѣется, дѣло непосредственно идетъ 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 принципиальную разъединенность (тоже постулируемую) въ корнѣ. Утвержденіе Риккерта, что трансцендентальная психологія не можетъ и не должна предварять трансцендентальную логику, а должна за нею слѣдовать, чтобы избѣжать *restitutio-principii*, не имѣетъ при этомъ принципиальнаго 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

1) Zwei Wege d. Erkenntnisth. S. 27—43, 47—62.

спереди, ни сзади трансцендентальной логики; а, во-вторыхъ, помѣщеніемъ ея сзади трансцендентальной логики *retitio-principii* нисколько *по существу* не уничтожается, ибо оно заключается не столько въ постулировкѣ логическихъ цѣнностей до ихъ оправданія, сколько въ *томъ или иномъ приобщеніи ихъ къ психическому*, а, стало быть, и къ трансцендентальной психологіи; что не должно имѣть мѣста вообще, разъ признано, что логическія цѣнности, съ одной стороны, абсолютно отличны и независимы отъ психическаго, а съ другой стороны, не могутъ быть никоимъ образомъ найдены трансцендентально-психически. *Retitio-principii* заключается въ стремленіи связать то, что изъято изъ всякой связи, такъ какъ такое стараніе есть произвольный шагъ, а не обоснованное дѣйствіе.

(2) Во-вторыхъ, утвержденіе Риккерта, будто трансцендентальная логика начинается съ абсолютно-не-психическаго матеріала, не соотвѣтствуетъ тому, что онъ самъ предлагаетъ въ видѣ такого матеріала. То, что Риккертъ называетъ истиннымъ положеніемъ и что якобы независимо отъ всякаго соприкосновенія съ психическимъ, на самомъ дѣлѣ находится съ этимъ послѣднимъ въ болѣе или менѣе близкой связи. Дѣйствительно, всякое положеніе и всякое «значеніе» положенія неизбѣжно высказывается. Форма положенія есть, самое большее, формализація смысла высказыванія, т.-е. имманентнаго смысла. Имманентный смыслъ, будучи вставленъ въ форму истиннаго положенія, принимаетъ видъ трансцендентнаго смысла. Разумѣется, только нѣкоторые имманентные смыслы могутъ быть «переведены» въ трансцендентные; ибо для такого перевода имѣются свои условія. Но эти условія нисколько не мѣшаютъ переводить въ трансцендентное то, что поддается формально такому переводу. Если, такимъ образомъ, трансцендентальная логика ориентуется не на психическомъ актѣ познанія, какъ трансцендентальная психологія, а на истинномъ положеніи, то это въ дѣйствительности не исключаетъ первой формы ориентировки, а предполагаетъ только ее, какъ *уже 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 путемъ вторичнаго анализа значенія, *въ себѣ* значущія истину. И только тогда



новымъ анализомъ этихъ значеній будетъ достигнута сфера «чистой логики», <sup>1)</sup> т.-е. чистыхъ логическихъ формъ.—Такъ обстоитъ въ концѣ-концовъ дѣло и у Риккерта. Ибо что значить въ противномъ случаѣ фактичность или данность трансцендентнаго смысла? Мы думаемъ, что только и только наличность его въ смыслѣ имманентномъ (при чемъ отъ этого имманентнаго смысла отвлекаются). Однимъ словомъ, *исходитъ изъ истиннаго положенія значить пройти стадію имманентнаго смысла*. Утверждать же полную независимость трансцендентнаго смысла отъ имманентнаго, а потому и отъ психическаго, значитъ забывать, что и тотъ, и другой суть виды одного и того же рода: смысла, что своими общими признаками они имѣютъ какъ разъ тѣ, которые ихъ тѣсно связываютъ съ данностью всякаго смысла въ актѣ познанія, и, наконецъ, что принципиальное отграниченіе одного смысла отъ другого есть формализмъ, въ худшемъ же случаѣ грамматикализмъ, съ которымъ такъ часто приходится сталкиваться у Больцано и Гуссерля, а теперь и у Риккерта, и отъ котораго такъ свободны знающіе въ конечномъ счетѣ только одинъ логическій смыслъ Шуппе и Когенъ.

Но какъ бы тамъ ни было съ этимъ принципиальнымъ возраженіемъ Риккерту, по существу то же самое можно возразить и основываясь на его собственныхъ утвержденіяхъ. А именно, чтобы уразумѣть сущность логическаго, т.-е. теоретическихъ цѣнностей, недостаточно взять ихъ совершенно независимо, ибо тогда они потеряютъ весь свой познавательный смыслъ <sup>2)</sup>. И трансцендентально-логическій анализъ въ конечномъ счетѣ не долженъ забывать о томъ, что онъ есть анализъ познанія, но только съ его трансцендентальной стороны, т.-е. со стороны его чисто-логическаго предмета. Чтобы уразумѣть трансцендентную сущность очевидности или сужденія, необходимъ предварительный трансцендентально-психологическій анализъ. «Сначала теорія познанія не должна ограничиваться вообще вопросомъ о предметѣ познанія, но должна отвѣтить на вопросъ о познаніи предмета»... <sup>3)</sup>; но «оба вопроса вообще только предварительно могутъ быть раздѣлены. Отвѣтъ на одинъ изъ нихъ только

1) Husserle, Logische Untersuchungen II (1901), смотри особенно изслѣдованія 1,5,6.

2) Zwei Wege d. Erkenntnisth S. 51.

3) ibid S. 51.

тогда есть дѣйствительно отвѣтъ, когда онъ *implicite* заключаетъ въ себѣ уже отвѣтъ и на другой вопросъ. Я не могу знать, 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 противопоставляется такъ мышленію, что это послѣднее можетъ стать на него направленнымъ»<sup>1)</sup>. 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 мѣняетъ принципиальнаго 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 подходныхъ путей къ нему трансцендентально-психологическимъ методомъ. Здѣсь *restitutio principii* перелagается на другую сторону. Подобно тому, какъ произвольно предполагать для трансцендентальной психологіи трансцендентное—теоретическія цѣнности, такъ для трансцендентальной логики произвольно предполагать психическое—познаніе предмета. Нужно доказать, показать или объяснить законность такого предположенія. Въ противномъ случаѣ это будетъ или простое *restitutio 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 Риккерта требуетъ неизбѣжнаго дополненія для себя въ лицѣ трансцендентальной психологіи. Трансцендентныя цѣнности имѣютъ какой-нибудь «смыслъ» только въ связи съ познавательными актами, на нихъ направленными. Между царствомъ чистыхъ цѣнностей и царствомъ чисто-психическаго бытія должна существовать связь, должно полагаться нѣкоторое «междущарство». <sup>2)</sup> Введеніе этого между-

<sup>1)</sup> *ibid* S. 51.

<sup>2)</sup> *ibid* S. 24, 54 *Vom Begriff der Philosophie (Logos II)* S. 19, 21 ff.

дарства для Риккертa очень легко, разъ у обонхъ крайнихъ царствъ имъ оставлены такіе элементы, которые переводятъ ихъ постепенно другъ въ друга. Но въ этомъ введеніи междуцарства съ безусловной ясностью сказывается вся мнимость, вся *предварительность* расчлененія между цѣнностью и актомъ. Если до этого можно еще сомнѣваться въ томъ, что цѣнность у Риккертa психологизирована, что такая ея психологизированность есть плодъ недостаточно ясной терминологіи, а не самой мысли, то теперь не подлежитъ уже никакому сомнѣнію, что цѣнность Риккертомъ психологизирована противъ своего основного требованія. Разъ возможно междуцарство, значитъ логическое, трансцендентное, цѣнность гдѣ-то соприкасаются съ психическимъ и наоборотъ. Разъ возможна трансцендентально-психологическая разработка цѣнности, хотя бы только въ ея «реализаціи», а не въ ея первобытномъ состояніи, то не подлежитъ сомнѣнію, что въ какомъ-то пунктѣ и въ какой-то моментъ цѣнность, логическое, ниспадаетъ до трансцендентально-психологическаго анализа, или этому послѣднему удастся подняться до анализа логическаго. Нѣтъ никакой принципиальной разницы, гдѣ будетъ помѣщенъ по отношенію къ логическому и трансцендентальной логикѣ трансцендентально-психологическій анализъ: спереди или сзади. Важно только то, что онъ можетъ быть тамъ или здѣсь *помѣщенъ*, можетъ вступить въ то или иное соприкосновеніе съ логическимъ. Тѣмъ, что соприкосновеніе это будетъ совершенно изъято изъ сферы трансцендентальной логики, или даже теоріи познанія вообще, и перенесено въ сферу философской конструкціи міросозерцанія <sup>1)</sup>, ничто по существу не мѣняется; ибо все дѣло въ признаніи этого соприкосновенія *вообще*, а не въ томъ или другомъ его помѣщеніи. *Разъ соприкосновеніе признано, разъ трансцендентальная психологія находится въ той или иной связи съ трансцендентальной логикой, эта послѣдняя оказывается нарушенной въ своемъ основномъ требованіи: быть независимой и свободной отъ всего матеріальнаго, въ томъ числѣ психическаго.* Напрасно думаютъ, что трансцендентальная психологія могла бы имѣть *методическое* значеніе для логики лишь въ томъ случаѣ,

1) См. Vom Begriff der Philosophie (Logos I.) S. 19—343 Zwei Wege d. Erkenntnisth S. 56 ff. Вся наша аргументація имѣетъ силу и противъ Hesse'n'a, который въ единствѣ переживанія видитъ бесконечно-далекую цѣль философіи (ср. Individuelle Kausalität: S. 64 ff, 148 ff.

если бы она вводила въ эту логику, служила бы ей фундаментомъ и пр. Дѣло въ томъ, что и послѣдуюя логикѣ, пользуясь ея результатами, она оказываетъ на нее не *меньшее методическое* вліяніе. *Ибо методически важно только одно: или психологія имѣетъ съ логикой, а психическое съ логическимъ, хотя какое-либо отношеніе, или логика отъ нея абсолютно, вѣчно, безгранично независима.* И при этомъ не важна степень или форма связи, важенъ только и только самъ принципъ независимости.

Столь же безразлично, будетъ ли эта связь приниматься наивно, какъ у Фриса, Зигварта и Шуппе, или эта связь будетъ приниматься критически (и запутанно), какъ у Фихте, Гуссерля и Риккерта.—Столь же безразлично, будетъ ли это соприкосновеніе разсматриваться, какъ соприкосновеніе сторонъ, или, какъ сожителство разнородныхъ элементовъ.—Столь же безразлично, будетъ ли это соотношеніе пониматься, какъ простой психическій фактъ, или облекаться въ форму чуда, загадки, великой и послѣдней непонятности. Принципіально, для послѣдовательнаго мышленія и внимательнаго анализа, результатъ будетъ въ такомъ случаѣ одинъ и тотъ же: логическій методъ такъ или иначе, болѣе просто и наивно или болѣе искусно и запутанно, будетъ психологизированъ, а логика поставлена въ зависимость отъ психологіи. Это отсутствіе принципіальной разницы явственно выступаетъ при сравненіи между собою такихъ доктринъ, какъ теорія «субъективной дедукціи» Канта, теорія «дедукціи представленія» Фихте, теорія «антропологической критики» Фриса, теорія психологическаго изслѣдованія Зигварта, теорія анализа первичностей сознанія Когена, теорія имманентнаго анализа сознанія Шуппе, теорія субъективной психологіи Наторпа и Мюнстерберга, теорія дескриптивной психологіи Дильтея, теорія феноменологической психологіи Гуссерля, теорія трансцендентальной психологіи Риккерта и т. д. и т. д. <sup>1)</sup>. Всѣ онѣ имѣютъ

---

<sup>1)</sup> См. *Kant*: Kritik d. r. Vernunft: A 99—130 (ср. Vaihinger Commentar I S. 322 ff. 408). *Fichte*: S. Werke Bd. I S. 227—246; *Fries*: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft 2 Aufl. (1828—1831) Bd. I S. 1—42, 315—415; II S. 1—342; System der Logik 3 Aufl. (1837) S. 1—128, 240 ff.; *Sigwart*: Logik <sup>3</sup> (1904) Bd. I S. 1—31. *Cohen*: Kants Theorie der Erfahrung <sup>2</sup> (1885) S. 200 ff; Kants Begründung der Aesthetik (1889) S. 148 ff; *Schuppe*: Erkenntnistheoretische Logik (1878) S. 1—102, 142 f.; *Natorp*: Einleitung in die Psychologie (1888) S. 43—129, Allgemeine Psychologie I (1912) S. 22 ff., 60 ff., 91 ff., 189 ff.

съ одной стороны предварительный характеръ, а съ другой—служать объясненію «реализации» логическихъ формъ. И всѣ онѣ, каждая въ своемъ родѣ, психологизируютъ эти формы, ставя ихъ въ прямое или косвенное, простое или сложное отношеніе съ психической познавательной жизнью.

Но не только въ этомъ прямомъ смыслѣ психологическій методъ оказываетъ въ ученіяхъ Риккерта вліяніе на логическій методъ и заставляетъ логику,—то такъ, то элакъ,—сообразовать свои конструкторіи логическаго со схемами психическаго. Нѣтъ, психологистическое вліяніе идетъ въ Риккертовской системѣ не только извнѣ,—но *коренится и въ самомъ существѣ логическаго метода, логической обработкѣ логическихъ предметовъ*. Логика Риккерта 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 матеріаль значитъ обрабатывать его съ точки зрѣнія какой-либо цѣнности, т.-е. это значитъ какъ-либо *оцѣнивать* матеріаль. 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* <sup>1)</sup>. Для того, чтобы приступить къ систематизации цѣнностей, нужно ихъ уже найти, имѣть. А для этого необходимо, чтобы оцѣнка была уже произведена. Безъ оцѣнки, безъ образованія или становленія цѣнностей, эти послѣднія не могли бы имѣть мѣста. Ибо смыслъ цѣнности заключается какъ разъ въ цѣнностности *для кого-нибудь или для чего-нибудь*. Если опредѣленныя цѣнности признаются абсолютными, то это значитъ, что онѣ абсолютно *цѣнностны*, т.-е. что въ нихъ заключается *отнесеніе къ чему-либо абсолютному*, что онѣ установлены съ абсолютной точки зрѣнія.

---

*Münsterberg*: Grundzüge der Psychologie I (1900) S. 44—103, 201 ff. *Dilthey*: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie въ *Sitzungsberichte d. Berl. Akademie* (1894); *Husserl*: Log. Untersuchungen II (1901) S. 1—22, 92—105, 322—693.

<sup>1)</sup> Въ этомъ пунктѣ мы вполнѣ соглашаемся съ *Münsterberg*'омъ (см. его *Philosophie der Werthe*. 1908, S. 1—79).

Утверждать, что абсолютныя цѣнности совершенно независимы и отъ кого-либо и отъ чего-либо и потому ни въ какомъ случаѣ не суть оцѣнки, значить выдавать за абсолютныя цѣнности то, что по существу своему не есть цѣнность. Лишь въ такомъ случаѣ свойство цѣнности можетъ быть чисто-формально оторвано отъ своего источника—оцѣнки и оставлено за тѣмъ абсолютнымъ, которое оно квалифицируетъ. Однако, такая операція только и только формальна, по существу же своему двусмысленна и потому незаконна. Ибо она заставляетъ думать, что цѣнность, какъ цѣнность, есть нѣчто въ себѣ пребывающее; тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ себѣ пребываетъ не цѣнность, а то, чему цѣнность придана, т.-е. какой-либо опредѣленный абсолютъ, напр., чистое познаніе или сфера прекраснаго <sup>1)</sup>. Потому мы считаемъ взгляды Мюнстерберга на цѣнности менѣе двусмысленными и поэтому болѣе пріемлемыми, чѣмъ нынѣшніе взгляды Риккерта, который теперь à tout prix хочетъ сдѣлать цѣнность независимой отъ всякой оцѣнки. Независимая, въ себѣ пребывающая цѣнность — это миражъ, иллюзія. *Всякая цѣнность есть продуктъ оцѣнки, закрѣпленіе процесса оцѣниванія, есть фиксація цѣнности.* И, какъ таковая, даже и будучи абсолютной, она зависитъ отъ субъекта.

Этимъ сказано о внутреннемъ психологизмѣ телеологическаго метода все. Ибо субъектъ, какъ мы знаемъ <sup>2)</sup>, можетъ быть только типостазированъ въ абсолютное или логическое, самъ же никогда не перестаетъ нести на себѣ черты психологическія. Телеологическій методъ есть обработка соответствующаго матеріала, т.-е. предметовъ философіи (логики), съ точки зрѣнія абсолютно-оцѣнивающаго (познавательного-оцѣнивающаго) субъекта. Другими словами, *телеологическій методъ есть отнесеніе къ субъекту.* Спрятать этотъ основной психологизмъ въ чуждой ему по существу терминологіи можно; избавить же телеологическій методъ отъ психологистической подоплеки никакъ въ дѣйствительности нельзя. И психологистическая сущность телеологическаго метода только еще подчеркивается, если спуститься въ глубину психологическаго происхожденія цѣнности (оцѣнки).

<sup>1)</sup> См. статью Benedetto Croce въ Logos'ѣ (I, 1, S. 71—82): Ueber die sogenannten Wert-Urtheile.

<sup>2)</sup> См. нашу статью: Къ критикѣ теоріи познанія Г. Риккерта въ „Вопр.-Фил. и Псих.“ журналѣ, кн. 93 (1908).

Оцѣнка психологически есть состояніе эмоціонально-волевое, не умственное; она представляет собою эмоціонально-волевою реакцію человеческой души, которая заключаетъ въ себѣ только незначительную дозу интеллектуальныхъ моментовъ. Оцѣнка не есть познавательный актъ; она есть эмоціональная напряженность,—волевое отношеніе. Такимъ образомъ, даже психологически она чужда познавательному процессу. Психологизмъ телеологическаго метода въ сферѣ логическаго (философіи), стало быть, усугубляется. Логическое не только толкуется по субъективной, психологической схемѣ; но оно толкуется еще и по неадекватной ему психологической схемѣ. Телеологическій методъ въ логикѣ основывается, такимъ образомъ, не только на психологизмѣ, но и на *прагматизмѣ*. Приятно, когда это сознается философствующими, какъ то мы имѣемъ, напр., у Ройса, Бергсона, Мюнстерберга и даже Виндельбанда <sup>1)</sup>. И очень печально, когда такой выдающійся мыслитель, какъ Риккертъ, запутываетъ и другихъ, и себя въ цѣлый рядъ затрудненій и двусмысленностей, желая по пути телеологіи достигнуть нетелеологическаго <sup>2)</sup>.

## VI.

Итакъ, логика (философія) или логическое во всѣхъ отношеніяхъ оказывается у Риккерта зависимой отъ психологіи или психическаго. Основное требованіе самостоятельности логики отъ всѣхъ другихъ наукъ, съ особенной рѣзкостью высказываемое Риккертомъ какъ разъ по отношенію къ психологіи, оказывается совсѣмъ не выполненнымъ. И по предмету своему, и по методу логика постоянно соприкасается съ психологіей, вступаетъ съ нею въ тѣ или другія интимныя отношенія, пользуется ея услугами, матеріаломъ, результатами, схемами и т. п. Такимъ образомъ вопросъ о чистой независимой логикѣ остается у Риккерта открытымъ. Да и самъ онъ это, въ концѣ-концовъ, чувствуетъ, такъ какъ при самой острой и самой важной формулировкѣ

<sup>1)</sup> См. рѣчь послѣдняго *Wille zur Wahrheit* (1909).

<sup>2)</sup> Стремленіемъ стереть съ лица телеологическаго метода субъективную окраску объясняется та его формулировка, которую даетъ намъ Hessen (ср. *Individuelle Kausalität*: S. 57 f, 88 f, 104 f, 145 f). Но и здѣсь субъективизмъ остается въ полной силѣ подъ маской безконечной проблематичности (S. 148), какъ то было прекрасно показано Гегелемъ противъ Фихте (*Hegel's Werke*. Bd. I S. 116—154, 205—272).

этого вопроса стремится отодвинуть его подальше, передать изъ рукъ логики въ другую область, отговориться ссылкой на чудо, загадочность, непостижимость. Между тѣмъ именно въ томъ, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ положительно, разрѣшить его только и только на почвѣ самой логики, заключается вся его важность и все его современное значеніе. *Не избѣгать его, этого вопроса о связи двухъ областей (бытія и цѣнности; въ данномъ случаѣ: психическаго бытія и логической цѣнности) <sup>1)</sup>, не прикрывать его признаніемъ собственной умственной немощи должны мы, а рѣшать его и биться надъ нимъ до тѣхъ поръ, пока то или другое его рѣшеніе не очиститъ намъ путь для дальнѣйшихъ и плодотворныхъ философскихъ изслѣдованій.* — Риккертъ не рѣшаетъ этого вопроса на протяженіи всѣхъ своихъ ученій, онъ довольствуется только требованіемъ рѣшить его «такъ-то» и послѣдующимъ стараніемъ придать неразрѣшенному вопросу видъ все же разрѣшеннаго. Отсюда получается то, что вопреки требованію строить философію (логику), какъ независимую базу всѣхъ другихъ наукъ, какъ долженствованіе или цѣнность, на которой покоится все остальное познаніе <sup>2)</sup>, онъ строитъ ее въ зависимости отъ психологіи, такъ что база оказывается и зависимой и пронизанной однимъ изъ ея (логическихъ) деривативовъ. Бытіе не всецѣло подчинено у Риккерта логической цѣнности. Ибо логическая цѣнность предполагаетъ у него познающаго и хотящаго познавать субъекта <sup>3)</sup>. Отвлечься отъ послѣдняго, по мнѣнію Риккерта, нельзя, ибо тогда все обезсмыслилось бы. Но остаться при немъ значить предпосылать абсолютному — относительное, цѣлому — часть, обязательному — приблизительное. — Значить довольствоваться старымъ и всѣмъ извѣстнымъ противорѣчіемъ!

Мы не согласны довольствоваться внутренне-противорѣчивыми чудесами тамъ, гдѣ все должно быть кристально ясно. Поэтому, *по нашему мнѣнію, всякое бытіе должно быть подчинено (и безповоротно) цѣнности. Но тогда, само собою разумѣется, цѣнность превратится въ нечто другое, ибо тогда отпадетъ и тотъ послѣдній элементъ, который придаетъ ей физиономію цѣнности: последнее отношеніе къ субъекту.*

**Б. Яковенко.**

<sup>1)</sup> Пользуясь Риккертовской терминологіей, которой, какъ то ясно изъ всего вышесказаннаго, мы не можемъ призвать принципиально-корректной.

<sup>2)</sup> См. Gegenstand der Erkenntniss <sup>2</sup> (1904) S. 238—242.

<sup>3)</sup> Ibid. S. 139; Grenzen d. naturwissenschaftl. Begriffsbildung (1902) S. 674 ff.



## Такъ называемый „формализмъ“ въ математикѣ и его отношеніе къ теоріи знанія<sup>1)</sup>),

### I.

У теоріи знанія старинныя и прочныя связи съ математикой. Еще Платонъ по свидѣтельству Діогена Лаэртскаго называлъ математику—«*λαβή φιλοσοφίας*», т.-е. какъ бы рукояткою философіи. Извѣстно также преданіе о надписи, будто бы украшавшей порталъ Платоновской Академіи: «*Οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσέλτω*» т.-е. «входъ для незнающихъ геометріи закрытъ». А въ новѣйшее время не только виднѣйшіе философы, какъ Декартъ, Лейбницъ, Чирнгаузъ, прославились и въ качествѣ математиковъ, но, что для насъ особенно важно,—и вліятельнѣйшая философская система—я разумѣю критицизмъ Канта—построена на объясненіи математики, т.-е. какъ обстоятельно излагаетъ самъ Кантъ въ «Пролегоменахъ», хочетъ выяснить, на чемъ основывается достовѣрность математическихъ знаній.

При этомъ Кантъ, конечно, имѣлъ въ виду современную ему математику, т.-е., съ одной стороны, оставшіяся почти переработанными «Элементы Эвклида» (вѣдь и наша преподаваемая въ гимназіяхъ геометрія до сихъ поръ почти текстуально повторяетъ эти «Элементы»!), а съ другой—ньютоновскую механику. Перемѣны, внесенныя въ математику Декартомъ и Лейбницемъ, можно сказать, совершенно не затрогиваются въ сочиненіяхъ Канта. Всѣ примѣры, приводимые Кантомъ, состоятъ изъ ариѳметическихъ и геометрическихъ теоремъ въ ихъ тогдашнемъ

<sup>1)</sup> Докладъ, читанный въ С.-пб. Философскомъ Обществѣ 30 октября 1912 г.

наглядномъ изложеніи. Стоитъ вспомнить знаменитое доказательство, что сужденіе  $7 + 5 = 12$  представляетъ синтетическое сужденіе. Для Канта числа 7, 5 и 12—такія же наглядныя понятія, какъ верхъ, низъ, вправо, влѣво; семерка представляетъ предметъ, столь же обособленный отъ пятерки, какъ шаръ, воспринимаемый нами, обособленъ отъ пирамиды или куба. Канту кажется, что, рассматривая семерку, можно непосредственнымъ разложеніемъ выдѣлить изъ нея всѣ ея признаки и составить такимъ образомъ аналитическое ея опредѣленіе и притомъ не номинальное, а реальное, т.-е. относящееся не къ произвольному толкованію нами термина семерка, а къ свойствамъ дѣйствительно существующаго въ нашемъ наглядномъ созерцаніи предмета «семерки». На этомъ взглядѣ Кантъ и строитъ свое доказательство, утверждая что, въ семеркѣ съ пятеркою не содержится никакихъ признаковъ двѣнадцати и что поэтому изъ одного расчлененія понятій 5 и 7 никакъ нельзя притти къ выводу, что сумма этихъ чиселъ 12. По мнѣнію Канта, здѣсь должно притти 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, буде пожелаетъ.

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,—говоритъ 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 Канта отъ современной ему сплошь еще наглядной математики проявляется всего убѣдительнѣе въ его ученіи о симметрическихъ тѣлахъ. Кантъ учитъ, что различія симметри-

ческихъ тѣлъ (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 тѣлъ, а отсюда получается выводъ, что не только геометрическія 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 симметрическими тѣлами. Нынѣ же при помощи, напр., высшихъ комплексныхъ чиселъ не составляетъ никакого труда такъ опредѣлить тѣло (напр., винтъ), чтобы изъ самаго опредѣленія вытекало, правый ли это винтъ или лѣвый, а также можно точно опредѣлить 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 тѣлъ невыразимы въ понятіяхъ, можно съ извѣстнымъ правомъ уподобить Кантовскому пророчеству, что мы никогда не узнаемъ химическаго состава звѣздъ, 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 непредвидѣнное Кантомъ и даже немислимое для него явленіе совершается на нашихъ глазахъ. Теперь уже никто не рѣшился бы указать на «элементы» Эвклида и сказать «вотъ геометрія». Напротивъ, современный философъ, въ родѣ Гуссерля, считаетъ уже своимъ долгомъ предостеречь: «только тотъ кто не знаетъ математики, какъ современной науки, а особенно формальной математики и кто мѣритъ 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 Людвигъ 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 вполне раздѣляю отрицательное отношеніе тайнаго совѣтника Клейна къ ученію Канта,—я прямо не понимаю, какъ можно говорить о доказательствахъ посредствомъ созерцанія. Когда я читаю Канта, я не могу взять въ толкъ, какъ это разумный человѣкъ могъ писать такія вещи. Наглядность ничего не доказываетъ».

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

## II.

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

Шопенгауэръ, какъ извѣстно, считаетъ геометрію чисто-созерцательной наукой. Онъ при этомъ заходитъ такъ далеко, что желалъ бы устранить изъ геометріи всѣ доказательства, не основанныя на прямой наглядности. Такъ, напримѣръ, онъ находитъ обычную форму доказательства пифагоровой теоремы слишкомъ искусственной, «въ родѣ хожденія на ходуляхъ», и пред-

лагаеть замѣнить ее простымъ раздѣленіемъ построенныхъ на катетахъ и на гипотенузѣ квадратовъ на извѣстныя части, но раздѣленіемъ такого рода, чтобы на глазъ видно было, что сумма частей, составляющихъ квадратъ на гипотенузѣ, равна суммѣ частей, составляющихъ два квадрата на катетахъ. Вообще всякія доказательства слѣдуетъ, по мнѣнію Шопенгауэра, замѣнить такого рода построениями, чтобы достаточно было взглянуть на рисунокъ, чтобы убѣдиться, что доказываемое положеніе истинно. Другими словами, всякое рассужденіе нужно замѣнить соответствующимъ чертежомъ и приглашеніемъ «смотри». Какъ извѣстно, подобнаго рода доказательствами пользовались въ свое время индусскіе ученые. Въ ихъ рукописяхъ вмѣсто геометрическихъ выводовъ зачастую прямо помѣщены рисунки съ подписью «гляди». Нашелся и во времена Шопенгауэра нѣкій педагогъ, который пытался построить преподаваніе геометріи по Шопенгауэровскому рецепту чистой наглядности. Однако этотъ педагогическій опытъ успѣха 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 истины черпаетъ изъ той же наглядки. Вся разница между геометріей и эмпирическими описательными науками (въ родѣ, напр., географіи) только та, что въ географіи мы описываемъ предметы, извѣстные намъ изъ чувственнаго воспріятія, а въ геометріи, — такіе объекты, которые даются намъ чистымъ созерцаніемъ, независимымъ отъ всякаго чувственного опыта, т.-е. тѣ наглядныя формы, въ которыя, по самому свойству нашей познавательной способности, необходимо укладываются въ насъ наши чувственныя ощущенія. Но суть дѣла отъ этого не мѣняется: въ обоихъ случаяхъ источникомъ знанія служитъ не мышленіе, а наглядка.

Полнѣйшею противоположностью этимъ взглядамъ является способъ построения геометріи, практикуемый Гильбертомъ въ его «Основахъ геометріи».

«Основы геометріи» Гильберта начинаются съ «поясненія»:

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

стемы мы называемъ прямыми и обозначаемъ (малыми буквами латинскаго алфавита)  $a, b, c, \dots$ , предметы третьей системы мы называемъ плоскостями и обозначаемъ (буквами греческаго алфавита)  $\alpha, \beta, \gamma, \dots$ ; мы мыслимъ далѣе, что эти точки, прямыя, плоскости находятся въ извѣстныхъ взаимныхъ отношеніяхъ, и обозначаемъ эти отношенія такими словами, какъ «лежать», «между», «параллельный», «конгруэнтный», «непрерывный»; точное и полное описаніе этихъ отношеній совершается при посредствѣ аксіомъ геометріи».

Ясно, что изъ этого поясненія никакъ не выведешь, что надо себѣ представлять при словахъ точка, прямая, плоскость и т. д. Гильбертъ даже явно совѣтуетъ до поры до времени ничего себѣ не представлять при этихъ словахъ, а пользоваться ими просто какъ значками. Вѣдь онъ и про отношенія, связывающія между собою точки, прямыя, плоскости и обозначаемыя такими словами, какъ «между», «непрерывно», «параллельно», не говоритъ, что они намъ знакомы изъ созерцанія, по наглядкѣ; напротивъ, онъ спѣшитъ подчеркнуть, что полное и точное описаніе этихъ отношеній совершается только при помощи «аксіомъ геометріи», а до тѣхъ поръ, пока это еще не сдѣлано, мы не имѣемъ права придавать всѣмъ этимъ столь привычнымъ для насъ словамъ никакого значенія, кромѣ значенія простыхъ символовъ или значковъ.

Теперь посмотримъ, что Гильбертъ понимаетъ подъ описаніемъ посредствомъ аксіомъ.

Первая его аксіома гласитъ:

«Двѣ различныя 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.».

Такимъ образомъ, что же описываетъ первая аксіома Гильберта? Не что иное, какъ извѣстное правило, по которому мы заранѣе условливаемся сочетать перечисленные въ первомъ поясненіи значки. Аксіома первая гласитъ, собственно говоря, что два символа  $A$  большое и  $B$  большое мы всегда въ правѣ соединить съ нѣкоторымъ опредѣленнымъ символомъ  $a$  малое, или что совокупность двухъ символовъ  $A$  большое и  $B$  большое требуетъ однозначнаго сопряженія съ символомъ  $a$  малое. Поясненіе-же къ этому добавляетъ, что такое однозначное сопряженіе можетъ быть выражаемо не только словомъ «опредѣляютъ», но и разными другими словами, напр., «лежать на», «соединяютъ» и т. д. Представимъ себѣ, что слово «опредѣляютъ» не имѣло бы никакого смысла, а составляло простой значекъ, который писался бы какъ латинское  $X$ . Тогда первая аксіома Гильберта означала бы:

Мы всегда въ правѣ сочетать значки или символы  $A$ —большое,  $B$ —большое,  $a$  малое и  $X$  въ такую группу:

$$ABXa.$$

Такими же произвольно устанавливаемыми правилами для сочетанія и замѣщенія символовъ являются и остальные аксіомы Гильберта, а ихъ всего 21.

Ознакомившись со всѣми этими аксіомами, мы все-таки отнюдь не узнаемъ, что намъ надо представлять себѣ при словахъ точка, прямая, параллельный, непрерывный и т. д., но зато мы будемъ знать правила, по которымъ намъ надлежитъ соединять эти символы въ высшія группы и производить въ этихъ группахъ замѣщенія. Мы будемъ, напр., знать, что всегда можно соединять символы «точки» « $A$ », « $B$ », «между», «лежать» въ такую группу «Между точками  $A$  и  $B$  лежатъ еще точки».

А пользуясь такими правилами сочетанія, мы можемъ изъ введенныхъ нами вначалѣ сравнительно немногочисленныхъ символовъ построить весьма сложныя группы и доказывать истинность и ложность этихъ группъ, т.-е. ихъ соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе установленнымъ нами правиламъ сочетанія.

Уже по этому очерку видно, насколько геометрія Гильберта отличается отъ той геометріи, къ которой мы успѣли привыкнуть съ нашего ученическаго возраста. Если Эвклидъ, напр., опредѣляетъ: «точка—это то, у чего нѣтъ частей», «линія—это дли-

на безъ ширины», «поверхность—то, что имѣетъ только длину и ширину», то мы, конечно, можемъ весьма усомниться въ точности и строгой научности этихъ опредѣленій, но, по крайней мѣрѣ, мы чувствуемъ, что намъ указываютъ на нѣчто знакомое и наглядное, стараются, напримѣръ, вызвать въ нашемъ воображеніи образъ безпредѣльно уменьшающагося пятнышка или безпредѣльно утончающейся черты, и благодаря этому обращенію къ наглядности намъ нетрудно слѣдить за разсужденіями и выводами Эвклида. А главное, мы представляемъ себѣ съ большей или меньшей отчетливостью, о чемъ идетъ рѣчь. А вотъ Гильбертъ прямо отъ насъ требуетъ, чтобы мы, читая его аксіомы и опредѣленія, ничего не представляли себѣ, кромѣ символовъ и законовъ ихъ сочетаній. Кто-то указалъ Гильберту, что по его опредѣленіямъ не видно, какая разница между геометрической точкой и карманными часами. На это Гильбертъ могъ бы сказать, что устанавливать такое различіе дѣло опыта, а вовсе не математики. И въ самомъ дѣлѣ, геометрію Гильберта никакъ нельзя назвать ученіемъ о пространствѣ. Во второй главѣ своей книги (установивъ въ первой главѣ аксіомы, опредѣленія и нѣкоторые выводы изъ нихъ) Гильбертъ ищетъ такую систему предметовъ, для которой имѣли бы силу перечисленные имъ правила или законы (за исключеніемъ аксіомъ непрерывности). И любопытно, что онъ останавливается вовсе не на знакомыхъ намъ изъ созерцанія геометрическихъ пространственныхъ образахъ точекъ, прямыхъ и т. д., а указываетъ на область (Bereich) чиселъ, произошедшихъ изъ единицы конечнымъ примѣненіемъ операций сложенія, вычитанія, умноженія, дѣленія и извлеченія квадратнаго 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  $x, y$  лежитъ на нѣкоторой прямой, то отношенія чиселъ  $a, b, c$  могутъ служить характеристикой этой прямой. Человѣкъ, знающій аналитическую геометрію, легко увидитъ, что опредѣленные 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 пространственныя, а чисто числовыя и алгебраическія. Гильберту же именно и нужны такіе лишенные всякой пространственной наглядности предметы, даже въ видѣ простой иллюстраціи къ его совершенно уже отвлеченнымъ аксіомамъ и опредѣленіямъ, потому что, насколько Эвклидъ гонится за наглядностью, настолько Гильбертъ избѣгаетъ ея. Для него только та наука дѣйствительно можетъ быть названа чистой, въ которой нѣтъ уже никакой примѣси созерцанія, ни эмпирическаго, ни априорнаго. Не то, по Гильберту, характерно для геометріи, что она занимается точками, плоскостями и т. д. Этотъ міръ наглядныхъ предметовъ можно замѣнить цѣлымъ рядомъ другихъ, качественно отъ него отличныхъ, міровъ (напримѣръ, системою чиселъ и т. д.); важно же и существенно то, что въ геометріи изучаются системы сочетаній символовъ, обусловленныя такими-то и такими-то основными правилами. По Гильберту предметъ геометріи сводится къ слѣдующей задачѣ: если даны 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 геометріи будутъ имѣть силу для всѣхъ міровъ или системъ, элементы которыхъ будутъ подчинены тѣмъ же законамъ сопряженія, которымъ мы подчинили наши символы. Поэтому ученіе Гильберта примѣнимо не только къ Эвклидову пространству, но и къ системамъ числовыхъ паръ, къ извѣстнымъ системамъ шаровъ, цилиндровъ и плоскихъ слоевъ, къ нѣкоторымъ эллиптическимъ и гиперболическимъ шаровымъ образованиямъ и т. д.

Впослѣдствіи мы остановимся на вопросѣ, что можетъ побудить математика къ такой упорной травлѣ наглядности и погонѣ за сухимъ формализмомъ. Пока же позвольте отмѣтить эту погоню какъ фактъ. А для того, чтобы не оставалось впечатлѣнія, будто Гильбертъ одинокъ въ своихъ начинаніяхъ, остановимся на совершенно аналогичной попыткѣ двухъ математиковъ, Грассмана и Ганкеля, въ области ариѳметики.

Подъ числами Грассманъ и Ганкель разумѣютъ вовсе не то, что мы привыкли понимать подъ этимъ словомъ. Натуральныя или цѣлыя положительныя числа суть для нихъ не болѣе какъ символы, расположенныя въ такой рядъ, гдѣ за каждымъ опре-

дѣленнымъ членомъ слѣдуетъ другой, также разъ навсегда опредѣленный членъ.

Начальный членъ этого ряда называется единицей, слѣдующій—двойкой, слѣдующій—тройкой и т. д. Одинъ изъ первыхъ послѣдователей Ганкеля и Грассмана, Е. Шредеръ, издавшій въ 1873 г. курсъ ариѳметики, 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 извѣстно, наши названія чиселъ построены именно по такому грамматическому закону, что названія каждаго числа отличаются отъ названій всѣхъ остальныхъ.

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

Такимъ же чисто формальнымъ образомъ вводится и понятіе суммы. Суммою двухъ символовъ  $a$  и  $(b+1)$  называется, согласно опредѣленію, членъ ряда, непосредственно слѣдующій за членомъ  $(a+b)$ . При этомъ доказывается, что для любыхъ опредѣленныхъ значеній символовъ  $a$  и  $b$  и символъ  $(a+b)$  имѣетъ вполне 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 суммою двухъ символовъ  $a$  и  $(1+1)$  называется членъ ряда, непосредственно слѣдующій за символомъ  $(a+1)$ . Символъ  $a+1$  намъ вполне извѣстенъ, разъ извѣстно  $a$ , это есть символъ непосредственно слѣдующій за  $a$ . А поэтому имѣетъ вполне опредѣленное значеніе и символъ  $a+2$ , который есть символъ, непосредственно слѣдующій за сим-

воломъ  $(a+1)$ . Изъ опредѣленности же символа  $a+2$  вытекаетъ такая же точно опредѣленность символа  $(a+3)$  какъ суммы символовъ  $a$  и  $(2+1)$ , а слѣдовательно, и опредѣленность символовъ  $a+4$ ,  $a+5$  и т. д. Мы видимъ, что и самыя числа и понятія дѣйствій надъ ними (въ нашемъ примѣрѣ сложенія) получаютъ у Грассмана и Ганкеля существенно иное значеніе, нежели въ привычной намъ ариѳметикѣ. Мы здѣсь встрѣчаемъ такую же замѣну наглядныхъ образовъ символическими значками и наглядныхъ построеній или дѣйствій—формальными правилами сочетанія, съ какою уже успѣли ознакомиться въ формальной геометріи Гильберта. И тутъ и тамъ наглядность устранена. На мѣсто чиселъ, плоскостей, точекъ поставлены безплотные символы, смыслъ которыхъ всецѣло опредѣляется произвольно устанавливаемыми для нихъ правилами сочетанія. Математикъ начинаетъ съ того, что даетъ вамъ извѣстное число значковъ, совершенно не разъясняя ихъ смысла; затѣмъ онъ вамъ даетъ правила: «эти значки можно соединять между собою такъ-то и такъ-то». И вся задача заключается въ томъ, чтобы строить постепенно все болѣе усложняющіяся системы или группы значковъ, не нарушая при этомъ правилъ ихъ соединенія. Представьте себѣ, что значки изображаютъ собою шахматныя фигуры, законы ихъ сочетанія—правила шахматной игры. Тогда задача формальной математики сводится къ разыгрыванію этими фигурами согласно этимъ правиламъ всевозможныхъ шахматныхъ партій. Ясно, что такая наука совершенно не похожа на ученіе о числѣ и пространствѣ, какъ какихъ-то, хотя и не чувственно-воспринимаемыхъ, но все же вполне наглядно созерцаемыхъ предметахъ.

Замѣтимъ тутъ же, что, теряя въ наглядности, ариѳметика въ рукахъ Грассмана и геометрія въ рукахъ Гильберта несомнѣнно выигрываютъ въ строгости. Остановимся на одномъ только примѣрѣ. Въ обычной созерцательной ариѳметикѣ ни одна формула сложенія чиселъ (напримѣръ, формула  $5 + 7 = 12$ ), не можетъ быть формально доказана, т.-е. выведена путемъ умозаключеній изъ понятій чиселъ. На это и указывалъ Кантъ, говоря, что сужденіе  $7 + 5 = 12$  не является аналитическимъ сужденіемъ, а требуетъ для своего доказательства ссылки на созерцаніе. И дѣйствительно, обычное опредѣленіе чиселъ гласитъ: каждое послѣдующее число есть непосредственно предшествующее, плюсъ единица.  $2 = (1 + 1)$ ,  $3 = (2 + 1)$ ,  $4 = (3 + 1)$ ,  $5 = (4 + 1)$  и т. д.

Замѣтимъ, что единица и знакъ плюсъ имѣютъ здѣсь не символическое, какъ у Грассмана и Ганкеля, а вполне реальное, знакомое намъ по наглядкѣ значеніе. Каждое число можетъ быть, согласно этому исходному положенію, представлено въ видѣ опредѣленнаго 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 формулѣ кромѣ единицъ и знаковъ плюса имѣются еще три пары разныхъ скобокъ. Наше опредѣленіе чиселъ, по которому каждое число происходитъ 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 рассуждать такъ:

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

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

Говоря техническимъ языкомъ, опредѣленіе числа, какъ суммы предшествующаго числа и единицы, не содержитъ въ себѣ такъ называемаго ассоціативнаго (сочетательнаго) закона сложения и поэтому при такомъ опредѣленіи чиселъ формула  $7 + 5 = 12$  дѣйствительно будетъ синтетическимъ сужденіемъ.

Но если мы перейдемъ отъ наглядной ариѳметики къ символамъ и опредѣленіямъ Грассмана и Ганкеля, то тамъ дѣло совершенно мѣняется. И въ формальной ариѳметикѣ Грассмана число опредѣляется, какъ предшествующее ему число плюсъ единица. Но знакъ  $+$  не означаетъ здѣсь нагляднаго складыванія или прибавленія, а только то правило сопряженія символовъ, что

вмѣсто  $n$ -наго элемента нашего ряда  $a_n$  мы вездѣ можемъ писать предшествующій элементъ  $\dagger$  единица, то-есть

$$\text{вмѣсто } a_n \text{ можемъ писать } (a_{n-1} \dagger 1).$$

Отсюда слѣдуетъ, что вмѣсто символа 5 мы имѣемъ право поставить символъ  $(4 \dagger 1)$  или  $[(3 \dagger 1) \dagger 1]$  или  $[(2 \dagger 1) \dagger 1] \dagger 1$  или  $[\{(1 \dagger 1) \dagger 1\} \dagger 1] \dagger 1$ .

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

$$2 \dagger (2 \dagger 1) = (2 \dagger 2) \dagger 1.$$

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

$$[(2 \dagger 1) \dagger 1] \dagger 1,$$

а это выраженіе отвѣчаетъ опредѣленію числа 5.

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

## II.

Этотъ формалистическій методъ, который теперь завоевываетъ ариѳметику съ геометрией, по существу вовсе не такъ новъ, какъ могло бы показаться. Онъ, напримѣръ, давно сдѣлался общепотребительнымъ въ математикѣ для расширенія понятія числа, напримѣръ, для научнаго опредѣленія дробей и комплексныхъ чиселъ.

Представьте себѣ, что вамъ уже хорошо извѣстны цѣлыя положительныя числа и ихъ свойства. Спрашивается, какъ вы

опредѣлите дроби? Обыкновенно въ школьномъ преподаваніи такого опредѣленія вовсе не дается, а взамѣнъ этого прибѣгаютъ къ наглядности: напримѣръ, рѣжутъ на части яблоки или дѣлятъ на доскѣ прямыя линіи. Такимъ образомъ у учениковъ является представленіе, что единицу можно раздѣлить на любое количество равныхъ частей, а этихъ частей можно брать по нѣскольку и т. д. Словомъ, дробь съ самаго начала становится чѣмъ-то столь же непосредственно усматриваемымъ и нагляднымъ, какъ и натуральныя числа. Всѣ законы дѣйствій надъ дробями вводятся такимъ же чисто нагляднымъ путемъ, при чемъ о строгомъ логическомъ выведеніи ихъ изъ какихъ-либо основныхъ законовъ нѣтъ и рѣчи. Остаются совершенно не разъясненными и всякаго рода вопросы относительно природы дробей. Въдь 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 нѣтъ настоящаго натурального числа, которое, будучи помножено на восемь, дало бы въ результатъ семерку? Конечно, можно только привѣтствовать, что подобнаго рода вопросы не подымаются въ низшихъ классахъ, гдѣ они бы только окончательнo запутали и сбили съ толку дѣтей. Но математика существуетъ не только для ребятъ, и если какія-либо изъ ея понятій смутны, то на ученыхъ лежитъ обязанность устранить эту смутность. Формальное ученіе о дробяхъ это и дѣлаетъ. Но для этого оно прежде всего совершенно отказывается отъ всякаго нагляднаго представленія о всякаго рода реальныхъ разрѣзаніяхъ и раздѣленіяхъ яблоковъ ли, пространственныхъ ли участковъ или какихъ-либо иныхъ наглядныхъ предметовъ. Понятіе дроби вводится при помощи чисто формальнаго опредѣленія. Дробью называется пара натуральныхъ чиселъ  $(a, b)$ , взятая въ опредѣленномъ 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, разумѣется, брать это натуральное число въ видѣ перваго члена пары, а вторымъ членомъ вводить единицу. Такъ какъ каждое натуральное число есть кратное единицы, то очевидно, всякая такая пара, согласно нашему опредѣленію, будетъ равна своему первому члену  $(a, 1) = a$ .

Введемъ еще одно опредѣленіе: если оба члена пары умножить на одно и то же число, то значеніе пары не мѣняется. Поэтому мы можемъ писать

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

Затѣмъ устанавливаются законы, опредѣляющіе арифметическія дѣйствія надъ парами. Такъ, суммою паръ  $(a, b) + (c, d)$  называется пара  $(ad + bc, bd)$ . Ясно, что это опредѣленіе не противорѣчитъ понятію сложенія цѣлыхъ чиселъ, ибо если  $a$  есть кратное  $b$ , а  $c$  — кратное  $d$ , такъ что  $a = mb$ , а  $c = nd$ , то сумма  $(a, b) + (c, d) = (mbd + nbd, bd)$ , а въ этой парѣ первый членъ кратный второму, такъ что она, согласно нашему опредѣленію,  $= m + n$ .

Произведеніемъ паръ  $(a, b) \cdot (c, d)$  называется пара  $(ac, ad)$ . Легко убѣдиться, что и это опредѣленіе не противорѣчитъ понятію умноженія цѣлыхъ чиселъ.

Система паръ, опредѣленная такимъ образомъ, имѣетъ одно огромное преимущество надъ системою натуральныхъ чиселъ: тогда какъ въ системѣ натуральныхъ чиселъ дѣленіе (т.-е. дѣйствіе, обратное умноженію), далеко не всегда выполнимо, среди нашихъ паръ выполнимость эта всеобщая. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ натурального числа, которое, будучи помножено на 7 давало бы въ результатѣ 13. Но всегда можно найти пару  $(x, y)$ , которая, будучи помножена на пару  $(a, b)$ , давала бы въ результатѣ пару  $(c, d)$ .

Въ самомъ дѣлѣ, если дана пара  $(bc, ad)$ , то пара  $(a, b)$ , будучи помножена на  $(bc, ad)$ , дастъ въ результатѣ пару  $(abc, abd)$ , ибо по правилу умноженія произведеніе паръ  $(bc, ad)$  и  $(a, b)$  равняется парѣ  $(abc, abd)$ , а если раздѣлить оба числа этой пары на  $ab$ , то получится тождественная по значенію пара  $(c, d)$ .

Система паръ, которую мы такимъ образомъ какъ бы произвольно создали нашими опредѣленіями, называется системою рациональныхъ чиселъ. Въ эту систему цѣлыя положительныя числа входятъ въ видѣ частнаго подотдѣла; появляются они

только въ тѣхъ случаяхъ, когда первое число пары является кратнымъ второго.

Дроби, превратившіяся въ пары, утратили въ нашихъ глазахъ всякую наглядность. Но зато онѣ 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 опредѣленно отвѣтить: дробь или, шире говоря, рациональное число—это такая пара цѣлыхъ чиселъ, которая подчиняется такимъ-то и такимъ-то законамъ. Другими словами: дробь—это созданный нами самими значокъ, 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 опредѣленіямъ дѣйствій надъ цѣлыми 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 иррациональныхъ 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 цѣлое число, напр.  $a$  единицъ мѣры (скажемъ сантиметровъ), отъ нулевой точки, будетъ изображать цѣлое число  $a$ . Мы получимъ такимъ образомъ на нашей прямой рядъ точекъ, изображающихъ цѣлыя числа. Если мы начнемъ дѣлить наши отрѣзки, то получимъ добавочный рядъ точекъ, изображающихъ рациональныя 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



треугольникъ, катеты котораго 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 несоизмѣримы, — 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, нанесенныя на нашей прямой, на два класса: всѣ точки, лежащія влѣво отъ конца гипотенузы, будутъ изображать дроби, квадратъ которыхъ меньше двойки; всѣ точки, лежащія вправо отъ конца гипотенузы, будутъ изображать дроби, квадратъ которыхъ больше двойки. Самая же конечная точка гипотенузы будетъ какъ бы границей между этими двумя классами точекъ или сѣченіемъ, 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 цѣлыхъ и дробныхъ чиселъ операція извлечения корня, обратная операціи возведенія въ степень, не всегда выполняема. Однако, мы постоянно пользуемся въ математикѣ такими корнями, которые не могутъ быть извлечены, и дѣлаемъ это съ полнымъ, хотя и смутнымъ, основаніемъ своего права, при чемъ эти несуществующіе корни называемъ ирраціональными числами.

Теперь спрашивается откуда мы беремъ эти ирраціональныя числа? Откуда узнаемъ объ ихъ свойствахъ? Исторически ирраціональныя числа появились изъ геометріи. Мы привыкли отношеніе каждаго отрѣзка къ единицѣ мѣры выражать нѣкоторымъ цѣлымъ или дробнымъ числомъ, и когда въ концѣ концовъ обнаружилось, что ни одно раціональное число не можетъ выразить от-

ношенія нѣкоторыхъ отрѣзковъ (напр., гипотенузы и катета въ равнобедренномъ прямоугольномъ треугольникѣ), то мы сказали, что этому отношенію отвѣчаетъ нѣкоторое новое число—а именно ирраціональное. Такимъ образомъ объ ирраціональномъ числѣ мы узнали изъ пространственнаго созерцанія, т.-е. снова не мышленіемъ, а наглядкой.

Нѣмецкому ученому Дедекинду удалось и въ этомъ случаѣ замѣнить наглядное представленіе строгой логической конструкціей. Онъ сталъ разсматривать ирраціональныя числа просто какъ границы или сѣченія въ совокупности раціональныхъ чиселъ. Подобно тому какъ конечная точка гипотенузы раздѣляла въ нашемъ примѣрѣ всѣ нанесенныя на прямую раціональныя точки на два класса, при чемъ сама однако не совпадала ни съ одной изъ этихъ точекъ, такъ и любое ирраціональное число дѣлитъ совокупность дробей на двѣ строго разграниченныхъ области, при чемъ однако само не совпадаетъ ни съ одной дробью. Напр., корень квадратный изъ двухъ дѣлитъ всѣ раціональныя числа на классъ такихъ чиселъ, квадратъ которыхъ меньше двойки, и классъ такихъ, квадратъ которыхъ больше двойки, и вся природа корня квадратнаго изъ двухъ сводится только къ тому, что онъ производитъ именно это, а не какое-либо другое сѣченіе. Такимъ образомъ ирраціональное число по Дедекинду есть только однозначный способъ раздѣленія раціональныхъ чиселъ на два класса и больше ничего. Разумѣется при такомъ взглядѣ на ирраціональное число мы должны еще путемъ опредѣленій установить, что значитъ, что ирраціональное число больше или меньше другого раціональнаго или ирраціональнаго числа, что значитъ сумма двухъ ирраціональныхъ чиселъ и т. д. И, дѣйствительно, всѣ эти признаки ирраціональныхъ чиселъ вводятся путемъ произвольныхъ опредѣленій. Мы говоримъ, на примѣръ, что ирраціональное число  $r$  больше раціональнаго числа  $a$ , если это число  $a$  принадлежитъ къ низшему классу сѣченія, произведеннаго числомъ  $r$ ; что ирраціональное число  $y$  больше ирраціональнаго числа  $r$ , если въ высшемъ классѣ сѣченія  $r$  есть, по крайней мѣрѣ, одно раціональное число  $a$ , принадлежащее къ низшему классу сѣченія  $y$  и т. д. Всѣ эти опредѣленія суть продукты нашей свободной умственной дѣятельности. Мы просто создаемъ правила или уговариваемся насчетъ правилъ, по которымъ будемъ обращаться съ ирраціональными числами.

Однако, уже и при бѣгломъ разсмотрѣніи чувствуется извѣстная разница въ способѣ, какимъ вводятся съ одной стороны дроби и комплексныя числа, а съ другой ирраціональныя числа. Въ первомъ случаѣ мы дѣйствительно имѣемъ дѣло съ чистыми символами, и это видно уже потому, что намъ отнюдь не нужно доказывать, что дѣйствительно имѣются «пары», о которыхъ мы говоримъ въ нашихъ опредѣленіяхъ; мы просто вводимъ новый значокъ, совершенно не задавая себѣ вопроса, въ какомъ отношеніи стоитъ этотъ значокъ къ введеннымъ уже раньше значкамъ, напр., къ натуральнымъ числамъ. Во второмъ же случаѣ, т.-е. когда мы вводимъ ирраціональныя числа въ видѣ Дедекиндовскихъ сѣченій, мы не просто создаемъ символъ, а только обозначаемъ новыми символами дѣйствительно существующія въ области рациональныхъ чиселъ разграниченія. Мы сначала убѣждаемся въ томъ, что можно раздѣлить дроби на два класса, такимъ образомъ, чтобы каждая дробь непременно принадлежала либо къ высшему, либо къ низшему классу, и чтобы оба класса были вполнѣ точно и однозначно опредѣлены и отграничены другъ отъ друга; мы вдобавокъ строимъ сѣченія, которыя не могутъ быть произведены ни одной рациональной дробью (т.-е. гдѣ въ низшемъ классѣ нѣтъ наибольшаго элемента, а въ высшемъ классѣ наименьшаго); и только убѣдившись на дѣлѣ, что подобныя разграниченія существуютъ, мы называемъ ихъ ирраціональными числами, а затѣмъ уже дополнительными опредѣленіями вводимъ для нихъ нѣкоторыя правила сочетанія. Въ первомъ случаѣ мы просто выдумываемъ значки, которые ничего не обозначаютъ, и вводимъ правила для этихъ значковъ, во второмъ мы сначала конструируемъ нѣкоторый предметъ, а затѣмъ уже даемъ ему имя. На этой разницѣ мы еще подробнѣе остановимся въ концѣ нашей статьи. Математики ее игнорируютъ. А между тѣмъ, не разъяснивъ ея смысла, можно создать себѣ совершенно искаженное представленіе о структурѣ математической науки. Быть можетъ, современные математики не такъ яро обличали бы Канта, если бы серьезнѣе приглядѣлись къ этой, я бы сказалъ, конструктивной разновидности математического формализма.

### III.

Здѣсь будетъ кстати точнѣе опредѣлить, что мы понимаемъ и что, вообще говоря, слѣдуетъ понимать подъ математическимъ

формализмомъ. До сихъ поръ мы нарочно воздерживались отъ этого опредѣленія, такъ какъ формализмъ въ математикѣ—теченіе сравнительно молодое и даже философски образованнымъ людямъ зачастую мало извѣстное, а поэтому, прежде чѣмъ его опредѣлять, надо ознакомиться съ нимъ на примѣрахъ.

Первый и общій 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 установитъ такія опредѣленія и аксіомы, изъ которыхъ всѣ остальные положенія получатся логическимъ выводеніемъ. Въ болѣе же узкомъ смыслѣ формализмомъ называется такое направленіе въ математикѣ, которое во имя этого идеала свободной отъ всякой наглядной примѣси науки, считаетъ нужнымъ поступать такъ: вводитъ символы, лишенные всякаго нагляднаго значенія, и устанавливаетъ извѣстныя правила или законы сопряженія этихъ символовъ. Мы видѣли, что геометрія Гильберта и ариѳметика Грассмана представляютъ собою математическій формализмъ въ узкомъ смыслѣ.

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

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

«Представьте себѣ,—говоритъ Мило,—что вы хотите доказать теорему: «прямая, пересѣкающая окружность въ одной точкѣ, непременно должна пересѣчь ее и въ другой». На основаніи вашихъ наглядныхъ представленій вы разсуждаете приблизительно слѣдующимъ образомъ: «Кругъ замкнуть со всѣхъ сторонъ, прямая можетъ быть продолжена до бесконечности. Итакъ, если

прямая пересѣкла окружность и вошла въ кругъ, то она при продолженіи должна снова выйти изъ круга и для этого снова пересѣчь окружность».

Учителю математики такое доказательство покажется недостаточно строгимъ.

Помилуйте, скажетъ онъ, вѣдь это не логическій выводъ, а простое описаніе фактовъ. Чтобы доказать предположенную теорему мы будемъ руководствоваться опредѣленіями геометрическихъ фигуръ, а не ихъ чувственной формой. Окружность есть геометрическое мѣсто равно удаленныхъ отъ центра точекъ. Отлично. Опустимъ изъ центра даннаго круга перпендикуляръ на данную прямую. При этомъ возможны два случая: либо основаніе опущеннаго перпендикуляра совпадетъ съ точкой пересѣченія прямой съ окружностью. Тогда прямая будетъ касательной къ окружности. Либо же основаніе перпендикуляра будетъ лежать на нѣкоторомъ разстояніи отъ точки пересѣченія. Тогда по другую сторону перпендикуляра отнесемъ разстояніе, равное предыдущему, и, соединивъ еѣ конечную точку съ центромъ, докажемъ, на основаніи конгруэнтности двухъ прямоугольныхъ треугольниковъ съ равными катетами, что эта вторая точка находится отъ центра на разстояніи равномъ радіусу, а слѣдовательно представляетъ точку, принадлежащую къ данной окружности.

Въ этомъ разсужденіи нашъ математикъ подставилъ на мѣсто конкретныхъ образовъ безплотныя, отвлеченныя опредѣленія. Здѣсь нѣтъ ни круга, ни пересѣченія; на мѣсто ихъ поставлены символы: геометрическое мѣсто равно удаленныхъ отъ центра точекъ, кратчайшее разстояніе точки отъ прямой и т. д. Всѣ эти понятія совершенно не совпадаютъ съ нашими наглядными представленіями, напр., съ хорошо намъ знакомою, равнобѣрно-искривленною линіей, которую мы называемъ окружностью, или съ образомъ входящаго въ огороженное со всѣхъ сторонъ мѣсто и стремительно выходящаго изъ него луча. Но каждый видитъ, что убыль въ наглядности искупается возрастаніемъ строгости.

Однако истинно-математическій умъ не удовлетворится и этимъ доказательствомъ. Опущеніе перпендикуляра на прямую, построеніе двухъ равныхъ отрѣзковъ покажутся ему слишкомъ наглядными дѣйствіями, а потому и все разсужденіе слишкомъ непохожимъ на истинный логическій выводъ.

Онъ будетъ разсуждать такъ: точка это—пара значеній для двухъ переменныхъ  $x$  и  $y$ ; прямая,—это система такихъ паръ, удовлетворяющихъ уравненію  $ax + by + c = 0$ ; наконецъ, кругъ—это другая система такихъ паръ, удовлетворяющихъ уравненію  $x^2 + y^2 = r^2$ . Точкою пересѣченія круга и прямой назовемъ такую пару значеній переменныхъ  $x$  и  $y$ , которая будетъ 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 пересѣчетъ кругъ въ двухъ точкахъ.

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

Очень хорошо характеризуетъ стремленіе къ строгости Анри Пуанкарэ въ статьѣ «Математическія опредѣленія».

«Возьмемъ,—говоритъ онъ,—книгу по математикѣ, написанную пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ. Большая часть разсужденій въ этой книгѣ, какъ намъ покажется, лишена строгости. Въ эту эпоху допускали, что непрерывная функція не можетъ переменить своего знака, не пройдя черезъ нуль; теперь это доказываютъ; допускали, что обыкновенныя правила вычисленія приложимы къ ирраціональнымъ числамъ; теперь это доказываютъ. Допускали и многое такое, что бывало ошибочнымъ. Полагались на наглядное созерцаніе; но все больше и больше замѣчали, что наглядность не обезпечиваетъ точности и даже не даетъ увѣренности. Она, на примѣръ, подсказываетъ намъ, что всякая кривая имѣетъ касательную, то-есть, что всякая непрерывная функція имѣетъ производную—а это невѣрно. А такъ какъ увѣренность необходима, то и пришлось долю интуиціи постепенно ограничить.

«Какъ совершалась эта необходимая эволюція? Своевременно было замѣчено, что нельзя ввести точность въ разсужденія, если она сначала не введена въ опредѣленія. Долгое время математическія сущности были плохо опредѣлены. Думали, что знаютъ ихъ, такъ какъ представляли ихъ себѣ, прибѣгая къ помощи чувства или воображенія, но вѣдь это были только грубые образы ихъ, а не точныя понятія, на основѣ которыхъ можно

начинать разсужденіе. Вотъ въ эту сторону и направили свое вниманіе логики. Смутное понятіе непрерывности, подсказанное наглядностью, въ результатѣ вылилось въ сложную систему неравенствъ, относящихся къ *цѣлымъ числамъ*. Такъ именно окончательно исчезли всѣ трудности, приводившія въ ужасъ нашихъ отцовъ, когда они размышляли надъ основаніями дифференціального и интегрального исчисленій.

«Теперь въ анализѣ остались только *цѣлыя числа*, или конечныя, либо безконечныя системы цѣлыхъ чиселъ, связанныхъ съ тью равенствъ и неравенствъ.

«Математика, какъ говорятъ, *ариометизировалась*».

Замѣчу, что писавшій эти строки Пуанкарэ принадлежалъ къ числу математиковъ, отнюдь не увлекавшихся формализмомъ. Тѣмъ большій вѣсъ имѣетъ для насъ именно его отзывъ о тенденціяхъ развитія математики.

Отъ общаго стремленія къ строгости новый математическій формализмъ отличается только своимъ универсальнымъ, такъ сказать, всепоглощающимъ характеромъ. Мы видѣли, что математика ариометизировалась. Это значитъ, что наглядныя дѣйствія, при помощи которыхъ она раньше вводила дроби, ирраціональныя числа, дифференціалы, производныя и т. д., окончательно отброшены и замѣнены чисто логическими построеніями изъ цѣлыхъ чиселъ. Другими словами, у математики остался только одинъ предметъ, который она не построяетъ сама при помощи своихъ опредѣленій, а такъ сказать находитъ готовымъ, т. е. получаетъ изъ созерцанія, и этотъ предметъ—натуральный рядъ чиселъ. Крайній формализмъ въ математикѣ силится изгнать изъ нея и этотъ послѣдній остатокъ наглядности. Спрашивается, что нужно сдѣлать для этого? Очевидно, превратить числа въ простыя сочетанія символовъ. Примѣромъ снова можетъ служить извѣстный уже намъ Гильбертъ, но на этотъ разъ не въ качествѣ геометра, а въ видѣ преобразователя ариометики.

«Какъ извѣстно,—говоритъ Гильбертъ въ своемъ докладѣ на III математическомъ конгрессѣ въ Гейдельбергѣ,—Кронекеръ усмотрѣлъ въ понятіи цѣлаго числа истинную основу ариометики; онъ выработалъ себѣ взглядъ, по которому цѣлое число прямо и непосредственно дано намъ; это помѣшало ему увидѣть, что понятіе цѣлаго числа нуждается въ обоснованіи и можетъ быть обосновано. Въ этомъ смыслѣ я склоненъ бы былъ

назвать его догматикомъ; онъ принимаетъ цѣлое число со всѣми его свойствами за своего рода догму и не старается заглянуть глубже».

Чтобы опредѣлить цѣлое число, Гильбертъ сначала вводитъ два символа; единицу и знакъ равенства. Само собою разумѣется, что надо забыть обычный смыслъ этихъ двухъ знаковъ и не приписывать имъ никакого значенія. Далѣе Гильбертъ при помощи двухъ аксіомъ опредѣляетъ знакъ равенства. Аксіомы эти, выраженные на обычномъ языкѣ, гласили бы, что *каждая величина равна самой себѣ и что всякое дѣйствіе надъ тождественными величинами даетъ и тождественные результаты*. Но, какъ вѣрно замѣчаетъ Пуанкаре, Гильбертъ вовсе не имѣетъ въ виду эти двѣ наглядныя истины, а просто вводитъ произвольныя правила для сочетанія своихъ символовъ. Аксіома «иксъ = иксу» отнюдь не означаетъ у Гильберта, что каждый предметъ равенъ самому себѣ, а только, что, имѣя два одинаковыхъ символа, мы можемъ соединять ихъ между собой при помощи знака равенства. Вторую же аксіому Гильберта мы могли бы, съ нѣкоторымъ правдоуклоненіемъ отъ буквальной передачи Гильбертовской формулы, но съ полнымъ сохраненіемъ ея смысла, выразить такъ: *если между х'омъ и у'комъ поставленъ знакъ равенства, то можно поставить этотъ знакъ равенства и между результатами всякаго тождественнаго дѣйствія надъ х'омъ и икрекомъ*. Такимъ образомъ обѣ аксіомы просто устанавливають условія, при которыхъ мы имѣемъ право соединять наши символы знакомъ равенства.

Затѣмъ Гильбертъ вводитъ еще три символа  $u$ ,  $f$  и  $f'$  и устанавливаетъ три аксіомы, 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.

Символь  $u$  обозначаетъ для него безконечную совокупность, символъ  $f$ —отношеніе слѣдованія, символъ  $f'$ —нѣкоторое арифметическое дѣйствіе. При такомъ толкованіи или вѣрнѣе подсказѣ три новыя аксіомы Гильберта могутъ быть выражены на обычномъ языкѣ въ слѣдующей приблизительно формѣ:



1) за каждымъ элементомъ бесконечной совокупности слѣдуетъ нѣкоторый предметъ, который также является элементомъ этой совокупности;

2) два элемента совокупности, за которыми слѣдуетъ одинъ и тотъ же элементъ, равны между собой и

3) нѣтъ элемента совокупности, который предшествовалъ бы единицѣ.

Этими тремя аксіомами опредѣлены главныя свойства натурального числового ряда; однако эти три положенія не заимствованы изъ созерцанія, а введены въ видѣ опредѣленій, т.-е. въ видѣ простыхъ правилъ сочетанія для 5-ти основныхъ Гильбертовыхъ символовъ: единицы, знака равенства,  $u$ ,  $f$ , и  $f'$ .

Здѣсь мы находимся уже въ сферѣ чистаго формализма.

Еще у Кронекера математическая наука начиналась съ разсмотрѣнія даннаго, т.-е. независимыхъ сущностей, а именно цѣлыхъ чиселъ и ихъ свойствъ. Гильбертъ же и прочіе формалисты сами создаютъ свой предметъ. Для этого они выдумываютъ значки и устанавливаютъ законы ихъ сочетаній. И то и другое дѣлается ими не подъ давленіемъ какого-нибудь внѣшняго принужденія, на примѣръ, очевидности, а совершенно свободно и произвольно. Въ самомъ дѣлѣ, никто не можетъ меня заставитьъ выбрать тѣ, а не иные значки для моихъ математическихъ упражненій, и установить тѣ, а не иныя правила для сопряженія этихъ значковъ между собою. Одному нравятся черточки, другому кружки, третьему латинскія буквы и т. д. Каждый воленъ выбирать по своему вкусу. Да и правила могутъ быть установлены любыя. Вѣдь одна и та же колода картъ можетъ служить съ одинаковымъ успѣхомъ для игры въ винтъ, въ экартэ, въ макао, въ дурачки, въ акульки и т. д. А кому нравится, тотъ можетъ выдумать и еще двадцать другихъ игръ. Математика же въ глазахъ формалистовъ и есть именно игра съ символами по напередъ установленнымъ правиламъ. Поэтому какъ карточныхъ игръ, такъ и математическихъ системъ можетъ быть любое количество. И въ самомъ дѣлѣ, на ряду съ геометрией Эвклида существуютъ геометрія Лобачевскаго, геометрія Римана и т. д., т.-е. игры съ другими правилами, а наряду съ нашей обычной ариметикой отчего бы не существовать мнимой или воображаемой ариметикѣ съ совершенно иными правилами сложенія, умноженія и т. д.? Замѣчу кстати, что въ видѣ

Ausdehnungslehre Грассмана дѣйствительно извѣстна въ наукѣ такая новая по своимъ правиламъ ариѳметика, 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 ариѳметикѣ повинуются направленные величины въ трехмѣрномъ пространствѣ <sup>1)</sup>).

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

Мы можемъ изучать міръ со стороны его качественного состава: этимъ занимается опытъ; но мы можемъ изучать и тотъ строй, въ какой располагаются вещи: этимъ занимается математика. Другими словами, каковы бы ни были элементы, изъ которыхъ состоитъ міръ, они всегда встрѣчаются 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 наблюденію. Намъ достаточно по примѣру Гильберта помыслить нѣкоторую систему элементовъ и ввести нѣкоторыя правила ихъ сочетанія. Мы получимъ цѣлый міръ комбинацій, связанныхъ единствомъ закона. Правда, мы такимъ способомъ не узнаемъ, воплощена ли эта созданная нами система гдѣ-нибудь въ дѣйствительности. Но сейчасъ насъ это и не интересуетъ. Мы изучаемъ только возможные формы сочетаній, а эти формы мы творимъ сами, такъ какъ сами сочиняемъ тѣ правила, по которымъ комбинируемъ элементы. Математика является такимъ образомъ наибольшею общей наукой о сочетаніяхъ. Ее слѣдовало бы называть комбинаторикой, какъ когда то предлагалъ Лейбницъ, или же ученіемъ о порядкахъ, какъ предла-

<sup>1)</sup> Другой примѣръ—„логическій анализъ“ Дж. Буля, гдѣ существуетъ неограниченное число модулей умноженія и гдѣ поэтому изъ равенства  $ab=ac$  нельзя заключать, что  $b=c$ .

таютъ нѣкоторые современные формалисты (напр., тотъ-же Кутюра или Г. Ительсонъ).

Ясно, что предметъ математики при такомъ взглядѣ на нее значительно расширяется. Числа и величины, считавшіяся въ теченіе долгаго времени единственными объектами математики, представляютъ только частные случаи управляемыхъ законами сочетаній. Вѣдь мы видѣли, что на ряду съ обычными арифметическими законами, которымъ подчинены сочетанія реальныхъ, т.-е. извѣстныхъ намъ изъ созерцанія чиселъ, существуютъ другіе законы сочетанія, напр. Ausdehnungslehre Грассмана или исчисленіе кватерніоновъ Гамильтона, а на ряду съ правилами Эвклидовой геометріи существуютъ законы сочетанія, лежащіе въ основѣ геометрій 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.

Крайніе приверженцы формализма не довольствуются и такой постановкой вопроса. По ихъ мнѣнію *наука о сочетаніяхъ упраздняетъ 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 говоритъ, 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 мышленія, къ ученію о распредѣленности 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. Такія попытки построенія логики въ видѣ символическаго исчисленія называются математической логикой или логистикой. Существуетъ очень много системъ математической логики: я напому имена: Буля, Моргана, Гамильтона, Шредера, Джевонса, Порѣцкаго, а изъ новыхъ—Пеано, Уайтхеда, Расселя. Однако у всѣхъ этихъ системъ существенныя черты общія. Всѣ онѣ начинаются съ введенія нѣсколькихъ основныхъ значковъ, которымъ мы не

должны придавать никакого смысла, но которые носятъ знакомыя намъ изъ логики названія сужденій, отрицаній, понятій и т. д. <sup>1)</sup>). Затѣмъ вводятся въ видѣ аксіомъ или опредѣленій нѣкоторыя правила, по которымъ мы должны соединять эти значки. А далѣе путемъ подстановокъ получаютъ «выводныя положенія». Доказательства ведутся формально. Это значитъ, что, комбинируя наши значки, мы должны руководствоваться исключительно правилами ихъ сочетанія и ничѣмъ инымъ. Но если мы въ доказанныхъ положеніяхъ придадимъ нашимъ значкамъ реальный смыслъ, т.-е. то значеніе, которое мы привыкли связывать съ ихъ названіями въ логикѣ, то получатся реальные положенія, относящіяся къ реальнымъ сужденіямъ и умозаключеніямъ. Такъ, напримѣръ, весьма типичная формула, попадающая во многихъ математическихъ логикахъ (напр., у Буля, у Джевонса, у Шредера) « $X^2 = X$ » читается такимъ образомъ:

«Повтореніе понятія не мѣняетъ его объема».

1) Въ видѣ примѣра приведу слѣдующій отрывокъ изъ послѣсловія пр.-доц. Шатуновскаго къ русскому переводу „Алгебры логики“ Кутюра (пер. проф. Слешинскаго, Одесса, изданіе кн-ва „Mathesis“ 1909 г.):

„Въ книгѣ разсматривается система символовъ, которые на всемъ протяженіи изслѣдованія лишены какого бы то ни было реального содержанія, кромѣ того содержанія, которое имъ присуще, какъ таковымъ (т.-е. это суть рисунки, буквы или иные знаки). Правда уже на первыхъ страницахъ книги символамъ дается опредѣленное толкованіе, т.-е. въ нихъ вкладывается 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 (понятіе), или предложеніе; но это дѣлается потому, во-первыхъ, что такія толкованія облегчаютъ обзоръ и запоминаніе связей, условно устанавливаемыхъ между символами, и потому, во-вторыхъ, что въ концѣ-концовъ, по установленіи и выводѣ формулъ, подъ символами дѣйствительно будутъ разумѣться либо понятія, либо предложенія, 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“.

Не всѣ логисты придерживаются такого крайне формалистическаго взгляда. Рассель, напр., думаетъ, что символы математической логики воспроизводятъ нѣкоторые основные элементы нашей мысли, а постулаты и опредѣленія логистики—отношенія между этими элементами, усматриваемыя нами интуитивно (ср. В. Russel „Principles of Mathematica“, А. N. Whitehead and В. Russel „Principia mathematica“, Т. I 1910 и Russel The „Problems of Philosophy“ 1912.).

Фактъ развитія математической логики несомнѣнно поучительная страница въ исторіи математики. Мы видимъ здѣсь математическую науку, вполне 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. Изучаемыя въ ней формы сочетаній имѣютъ силу не только для элементовъ логики, но, на примѣръ, и для радикаловъ химическаго соединенія, для географическихъ территорій и для многихъ другихъ предметовъ.

Для примѣра разберемъ положеніе, которое Рессель называетъ принципомъ силлогизма и которое пишется символически:

$$a > b. b > c. \therefore a > c.$$

На языкѣ логики оно читается такъ: если понятіе *a* содержится въ понятіи *b*, а понятіе *b* содержится въ понятіи *c*, то понятіе *a* содержится 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, управляемыми тѣмъ же закономъ, а именно закономъ «транзитивности».

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

И вотъ нѣкоторымъ логистамъ пришла въ голову мысль: не упраздняетъ ли математическая логика обычную? Не является ли математическій формализмъ единственнымъ дѣйствительнымъ методомъ всякой рачіональной науки? До сихъ поръ раздѣленіе между эмпирическими и рачіональными науками производилось

такъ, что обычная логика съ математикой безъ всякихъ колебаній зачислялись въ рациональныя науки. Мы видѣли, что геометрія формалистовъ и ариметика формалистовъ не похожи на обычную математику. Ту же участь полного реформирования потерпѣла и обычная логика. Эти столь намъ знакомыя науки были отвергнуты на томъ основаніи, что онѣ недостаточно формальны, потому что для своихъ доказательствъ прибѣгаютъ не къ однимъ только подстановкамъ, но и къ созерцанію. И вотъ послѣднее слово формализма сводится къ тому, что настоящей рациональной наукой можно назвать только комбинаторику, т.-е. методъ, который мы уже много разъ и на многихъ примѣрахъ разсматривали и который состоитъ въ томъ, что мы вводимъ произвольные символы, устанавливаемъ произвольные законы ихъ сопряженія и разсматриваемъ, какія формы сочетаній допускаются этими законами, а какія противорѣчатъ имъ.

Я думаю, что критика формализма должна распасться на два вопроса. Первый формулирую такъ: можно ли построить комбинаторику, не принявъ предварительно за истинныя нѣкоторыя положенія не только обычной логики, но и обычной математики? Замѣчу, забѣгая впередъ, что первая часть этого вопроса уже разсмотрѣна въ современной наукѣ, и можно сказать, рѣшена отрицательно. Я говорю о зависимости, или—точнѣе независимости—формализма отъ логики. Зависимость же формализма 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 опредѣленіяхъ, то какъ объяснить соотвѣтствіе этой науки нашему опыту,—соотвѣтствіе, 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 нѣкоторыя положенія логики?

Представимъ себѣ для начала, что мы вводимъ два символа  $a$  и  $b$  и думаемъ орудовать съ ними. Для того, чтобы производить сочетанія, мы должны заранѣе допустить, что значокъ  $a$ , куда бы мы его ни ставили, всегда останется тѣмъ же значкомъ

$a$ , 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 признають и наиболѣе выдающіеся логисты. Рассель, напримѣръ, пишетъ: «символь долженъ сохранять доступное узнаванію 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 рачіональная наука невозможна, пока мы не увѣрились въ истинѣ этого логического закона, и мы поэтому не въ правѣ сказать, что все наше рачіональное знаніе добывается 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 формалистического метода состоитъ въ томъ, что мы строимъ сочетанія символовъ, которыя согласуются съ нашими основными законами, т.-е. которыя не противорѣчатъ имъ. Стало быть, большой посылкой каждой нашей подстановки и каждого 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 Рассель называетъ «закономъ замѣщенія» («rule of substitution») и которое онъ формулируетъ такъ: на мѣсто общаго термина мы имѣемъ право подставить частное значеніе термина. Рассель признаетъ, что это необходимая предпосылка всякаго символизма. Но что же представляетъ собою это новое правило, какъ не наиболѣе общій законъ умозаклученій 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 всемъ ея содержаніи. Оказывается, что одна-то рачіональная наука, а именно логика, выходитъ уже во всякомъ случаѣ не тронутой форма-

лизмомъ, т.-е. обладаетъ собственными методами достиженія 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 понятіи о числѣ, по крайней мѣрѣ, въ видѣ понятія пары. Въ самомъ дѣлѣ, всякое сопряженіе начинается съ такой операціи. Берутъ два символа, скажемъ  $a$  и  $b$  и связываютъ ихъ третьимъ символомъ, напримѣръ  $<$ , выражающимъ нѣкоторое отношеніе. Напр., у Шредера, Фреге, а также въ первомъ трудѣ 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,  $b$  — тождественно самому себѣ и  $<$  тождественно самому себѣ и что  $a$  не есть  $b$ , а знакъ  $<$  не есть  $a$  или  $b$ ? Конечно нѣтъ: формула « $a < b$ » должна быть отличаема нами отъ всякаго аналогичнаго сочетанія, напр., отъ  $\overset{a}{c} < b$  или отъ  $a < \overset{b}{c}$ . Въ чемъ же можетъ заключаться это отличіе? Не въ томъ, конечно, что символъ  $\overset{a}{c}$  *выглядитъ* иначе, чѣмъ  $a$ , символъ же  $\overset{b}{c}$  *выглядитъ* иначе, чѣмъ  $b$ . Вѣдь и  $a$ , и  $b$  мы можемъ спокойно замѣнять совершенно иначе выглядящими символами, напр.,  $\mathfrak{M}$  и  $\mathfrak{N}$ ,  $d$  и  $\mathfrak{L}$  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  $\overset{a}{c}$ , благодаря нашей привычкѣ связывать съ каждой отдѣльной буквой представленіе объ особомъ объектѣ, внушаетъ намъ мысль о парѣ (или, шире говоря, множествѣ) объектовъ. Сочетаніе  $\overset{a}{c} < b$  не приемлемо только потому, что подсказываетъ намъ допущеніе, будто отношеніе  $<$  можетъ свя-



зывать единый объектъ съ парой или множествомъ объектовъ, подобно тому какъ это дѣлаютъ отношенія, заключенныя въ понятіяхъ: «двоеженецъ», «десятникъ», «царь» и т. д. Такимъ образомъ, для составленія формулы  $a < b$  необходимо уже умѣть отличать единичность отъ двойственности или множества, а стало-быть необходимо имѣть ясное понятіе не только о логическомъ тождествѣ, но еще и объ арифметической единичности. Но этого еще мало. Сочетаніе  $a < b$  предполагаетъ не простую наличность трехъ чувственно-воспринимаемыхъ значковъ  $a$ ,  $<$  и  $b$ , но ихъ наличность *въ определенномъ порядкѣ*. Сочетаніе  $< ab$  ничего не обозначаетъ, сочетаніе  $b < a$  обозначаетъ нѣчто иное, нежели  $a < b$  (Вѣдь одна изъ первыхъ аксіомъ математической логики гласитъ, что если  $a < b$ , а также  $b < a$ , то  $a = b$ ). Что же означаетъ этотъ порядокъ? Что въ написанной на бумагѣ формулѣ  $a$  приходится слѣва,  $<$  въ серединѣ, а  $b$ —справа? Но мы можемъ написать нашу формулу и сверху внизъ и отъ этого дѣло не измѣнится. Мы можемъ написать ее снизу вверхъ, по любой наклонной и т. д. Если бы эти внѣшніе, такъ сказать, графическіе признаки формулы имѣли какое-нибудь значеніе, то любое уклоненіе отъ горизонтали означало бы измѣненіе нашей формулы, а тѣмъ болѣе перемѣна шрифта или почерка, которыми воспроизведены наши значки. Очевидно, сущность вопроса заключается *не въ расположеніи элементовъ на бумагѣ*, а въ томъ фактѣ, что на *первомъ* мѣстѣ должно находиться  $a$ , на *второмъ*  $<$ , а на *третьемъ*  $b$ . Другими словами, всякое составленіе сочетаній предполагаетъ ясное знаніе о порядкѣ послѣдовательности, въ которомъ расположены элементы. Мы должны *умѣть отличать* тотъ порядокъ послѣдовательности, при которомъ  $a$  стоитъ на первомъ мѣстѣ, отъ того, при которомъ  $a$  попадаетъ на второе или третье мѣсто. Ясно, что подобное отличіе выходитъ уже за узкіе предѣлы чисто-логическаго тождества и различія, а предполагаетъ различеніе мѣстъ въ нѣкоторомъ рядѣ, т.-е. нѣкоторое интуитивное знаніе о порядкѣ и порядковомъ отношеніи.

Но и этимъ еще не исчерпываются предпосылки формалистическаго метода.

Возьмемъ любое опредѣленіе, напр., Ресселево опредѣленіе эквивалентности:

$$p \equiv q. = . p > q. q > p \text{ (Princ. Mathematica, v. I, p. 122).}$$

Здѣсь, во-первыхъ, къ находящимся уже въ употребленіи символамъ  $p, q, >$  и  $=$  присоединяется еще новый символъ  $=$ ; а во-вторыхъ, новый символъ этотъ введенъ для сокращеннаго выраженія формулы  $p > q. q > p$ , гдѣ символъ  $>$  встрѣчается *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 можно повторить въ формулѣ любое число разъ и что къ любому количеству символовъ можно прибавить еще новый символъ, т.-е. предполагается нѣчто аналогичное тому, что Пуанкаре назвалъ „рекуррирующимъ 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 новаго символа  $r, t$  и т. д., такъ какъ онъ отличается отъ предыдущихъ только нумерически, онъ есть не что иное какъ третій, четвертый и т. д. членъ отношенія. Вѣдь если  $p, q, r$  и т. д. обозначаютъ сопрягаемые элементы, то такъ какъ эти  $p, q, r$  могутъ быть замѣнены 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 насъ, 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

безбоязненно примѣнять ея выводы къ нѣкоторымъ реальнымъ объектамъ, напримѣръ, реальнымъ числамъ, величинамъ и т. д.?

Мы видѣли въ началѣ статьи, что между формалистическими стремленіями въ математикѣ и Кантовской теоріей знанія существуетъ несомнѣнный антагонизмъ. Мы видѣли, что даже такіе умѣренные въ смыслѣ увлеченія формализмомъ математики, какъ Клейнъ и Больцманъ (Клейнъ относится, напримѣръ, къ логистикѣ съ явнымъ пренебреженіемъ) сильно нападаютъ на Канта. Поводъ къ разногласію ясенъ: Кантъ сводитъ математическое познаніе къ созерцанію, формализмъ же, даже въ своей умѣренной разновидности, старается если не совсѣмъ уничтожить созерцаніе, то свести его до крайняго минимума. Между крайнимъ же формализмомъ и Кантомъ существуетъ еще большая противоположность. Кантъ считаетъ всѣ (или почти всѣ) математическія аксіомы—синтетическими сужденіями, логисты же стремятся построить раціональную науку исключительно на опредѣленіяхъ, т.-е. на сужденіяхъ аналитическихъ. Популяризаторъ Ресселя Кутюра, посвятившій приложеніе къ своей книгѣ «Принципы математики» подробной критикѣ Кантовой теоріи математики, можетъ служить въ данномъ случаѣ типичнымъ примѣромъ. Кутюра прежде всего доказываетъ, что всѣ законы ариметики и анализа можно вывести путемъ чисто формальныхъ подстановокъ изъ положеній математической логики. А это значитъ, по мнѣнію Кутюра, что алгебру и анализъ можно считать чисто аналитическими, т.-е. опирающимися исключительно на опредѣленія, науками.

Я не буду здѣсь входить въ разсмотрѣніе, насколько правъ или неправъ Кутюра, утверждая, что алгебру и анализъ можно вывести изъ теоремъ математической логики. Я лично думаю, что онъ въ данномъ случаѣ правъ, но не скрою, что такой авторитетъ, какъ Пуанкаре, держался противоположнаго мнѣнія. Во всякомъ случаѣ мы въ правѣ сказать: хорошо, мы произвольно ввели нѣкоторые законы сопряженія символовъ, мы вывели изъ этихъ законовъ группы символовъ, которые мы окрестили числами, и правила, по которымъ мы должны сочетать эти группы; однакоже откуда мы знаемъ, что реальные, наглядныя числа, тѣ, съ которыми мы привыкли обращаться и которыя не суть символы, повинуются именно этимъ, въ концѣ концовъ нами же установленнымъ законамъ? Если мы скажемъ, что объ

этомъ свойствѣ чиселъ мы узнали изъ опыта—то мы становимся грубѣйшими эмпиристами. Если мы призовемъ на помощь созерцаніе, то чѣмъ же наше ученіе будетъ отличаться отъ Кантовскаго? Наконецъ, если мы вовсе не будемъ разсматривать этого вопроса, то получится забавнѣйшій случай предустановленной гармоніи:—намъ вздумалось сочинить правила, а числамъ вздумалось подчиниться этимъ правиламъ!

Очень яркое освѣщеніе этого вопроса можно найти у проф. Клейна, въ его «Лекціяхъ по элементарной математикѣ съ высшей точки зрѣнія». Клейнъ разсматриваетъ попытку Гильберта построить всю ариметику на одиннадцати независимыхъ другъ отъ друга опредѣленіяхъ.

«Нужно себѣ уяснить,—говоритъ Клейнъ,—что эти соображенія собственно обоснованія ариметикѣ не даютъ, что въ этомъ именно порядкѣ идей его и нельзя провести. Именно совершенно невозможно чисто логическимъ путемъ показать, что законы, въ которыхъ мы обнаружили отсутствіе логическаго противорѣчія, дѣйствительно имѣютъ силу по отношенію къ числамъ, столь хорошо намъ извѣстнымъ эмпирически; невозможно показать, что неопредѣленные объекты, 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 обширной задачи обоснованія ариметики на двѣ части: первая часть представляетъ собою чисто логическую проблему установленія независимыхъ другъ отъ друга основныхъ положеній и доказательства ихъ взаимной независимости и непротиворѣчивости. Вторая часть задачи относится скорѣе къ теоріи познанія и въ извѣстной степени выражаетъ примѣненіе названныхъ логическихъ изслѣдованій къ реальнымъ соотношеніямъ. Къ разработкѣ этой второй задачи,—прибавляетъ Клейнъ,—строго говоря еще не приступлено, хотя для дѣйствительнаго обоснованія ариметики и она необходимо должна быть исчерпана».

Наши выводы были-бы очень неутѣшительны для математическаго формализма и его роли въ теоріи познанія, если бы онъ исчерпывался тѣмъ крайнимъ направленіемъ, которое мы назвали формалистическимъ символизмомъ. Но существуетъ еще,—какъ въ вѣроятности не забыли—и конструктивный формализмъ—

мы встрѣтили его, напримѣръ, при введеніи ирраціональныхъ чиселъ при помощи Дедекиндовскихъ сѣченій.

Конструктивный формализмъ въ математикѣ такъ же тщательно избѣгаетъ созерцанія, какъ и символизмъ. Онъ такъ же старается двигаться впередъ исключительно при помощи опредѣленій. Но способъ, которымъ онъ создаетъ эти опредѣленія, рѣзко отличаетъ его отъ символизма. Вводя ирраціональныя числа, Дедекинлъ не прибѣгаетъ къ наглядности, напримѣръ, къ геометрическимъ образамъ. Но онъ и не выдумываетъ значка, которому нельзя было бы придать никакого разумнаго смысла. Что онъ дѣлаетъ? Онъ разсматриваетъ дроби. Благодаря тому, что въ нашемъ распоряженіи находится безконечное число цѣлыхъ чиселъ, 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 другою дробями. Мы здѣсь имѣемъ передъ собою конструкцію, основанную на томъ фактѣ, что мы можемъ, благодаря безграничности числового ряда, мысленно обогащать любое находящееся передъ нами сочетаніе любымъ количествомъ элементовъ. Этотъ конструктивный приѣмъ и даетъ возможность Дедекинду осуществить свое доказательство, что есть такія дѣленія совокупности раціональныхъ чиселъ, что въ низшемъ классѣ нѣтъ наибольшаго члена, а въ высшемъ наименьшаго, и гдѣ поэтому самое разсѣченіе не можетъ быть произведено ни однимъ раціональнымъ числомъ. Послѣ того, какъ существованіе такихъ дѣленій доказано, Дедекинлъ называетъ ихъ ирраціональными числами. Ясно, что ирраціональныя числа, введенныя 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 длинѣ окружности, какъ предѣлъ вписанныхъ и описанныхъ многоугольниковъ при безграничномъ увеличеніи числа сторонъ. Это тоже дѣлается теперь безъ всякой ссылки на созерцаніе. Просто доказываютъ чисто аналитически, что рядъ периметровъ вписанныхъ многоугольниковъ и рядъ периметровъ описанныхъ многоугольниковъ стремится къ нѣкоторому предѣлу, а именно, если рядъ аподемъ

стремится къ единицѣ, то ряды периметровъ стремятся къ двумъ. *П.* Когда же это свойство доказано, то конструированный такимъ образомъ предѣлъ называютъ длиною окружности.

Наконецъ, еще послѣдній примѣръ, пожалуй самый простой: вводится понятіе умноженія, причемъ произведеніе *ав* опредѣляется какъ сумма, гдѣ имѣется *v* слагаемыхъ и каждое равно *a*. Опять таки мы не прибѣгаемъ здѣсь къ созерцанію. Но мы и не вводимъ произведеніе, какъ лишенный всякаго значенія символъ.—Мы сначала конструируемъ сумму изъ *v* слагаемыхъ, изъ коихъ каждое равно *a*, а затѣмъ называемъ эту сумму произведеніемъ *a* на *v* или просто *ав*.

Если мы теперь скажемъ: мы имѣемъ передъ собою три опредѣленія: 1) ирраціональнаго числа, 2) длины окружности, 3) произведенія: 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 (напримѣръ, «комплекснымъ числомъ» мы называемъ пару вещественныхъ чиселъ  $(a, v)$ , подчиненную такимъ то законамъ, «абракадаброю» мы называемъ логарифмъ отрицательнаго числа и т. д.). А существуетъ ли такое соединеніе признаковъ въ дѣйствительности, 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 (напримѣръ, «вода есть безцвѣтная, прозрачная, почти безвкусная жидкость, обладающая максимальнымъ удѣльнымъ вѣсомъ при 4 градусахъ по Цельсію»). Конструктивныя опредѣленія математики замѣчательны тѣмъ, что они никакъ 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 «ирраціональное число» любой смыслъ, но въ томъ то и дѣло, что Дедекинды исходитъ не изъ термина, а изъ самаго объекта, и только когда объектъ созданъ, онъ ему даетъ имя. Съ другой стороны ирраціональное число никоимъ образомъ не дано намъ. Стало

быть, говорить объ опредѣленіи, какъ о расчлененіи готоваго понятія на признаки, въ данномъ случаѣ не приходится. До тѣхъ поръ, пока Дедекинды впервые не конструироваль «сѣченія»— такою сочетанія признаковъ вообще не имѣлось. Дедекинды построилъ объектъ и построилъ его безъ помощи созерцанія. Можно ли однако сказать, что въ самомъ понятіи дроби скрыто заключалось уже сѣченіе, такъ что если Дедекинды и не воспользовался помощью созерцанія, то исключительно потому, что онъ собственно говоря только анализироваль понятіе дроби? И этого нельзя утверждать. Какъ бы мы ни опредѣляли дробь— какъ числовую-ли пару, или какъ извѣстное количество опредѣленныхъ частей единицы, во всякомъ случаѣ въ этомъ опредѣленіи нельзя открыть Дедекиндовскихъ рядовъ рациональных чиселъ и тѣхъ или иныхъ раздѣленій, которымъ можно подвергнуть эти ряды. Стало быть опредѣленіе Дедекина не усмотрѣно при помощи созерцанія и не выведено изъ готовыхъ понятій: оно своеобразно построено. И то, что мы сказали объ опредѣленіи иррациональнаго числа, относится и къ опредѣленію длины окружности и къ опредѣленію произведенія.

Если мы вернемся теперь къ методамъ математической логики, то мы увидимъ, что и здѣсь имѣется на лицо конструкція, такъ что, напримѣръ, Кутюра и другіе крайніе формалисты напрасно считаютъ свою науку чисто формалистической. Изъ того, что мы имѣемъ систему  $a < b$ , т.-е. сопряженіе двухъ терминовъ, никакъ нельзя аналитически вывести, что имѣется и система  $a < b < c$ , т.-е. сопряженіе трехъ терминовъ. Эта новая усложненная система никоимъ образомъ не выводится, а конструируется. Если математическая логика представляетъ собою ученіе, богатое не только аксіомами, но и множествомъ все болѣе усложняющихся выводныхъ положеній, то это объясняется тѣмъ, что мы встрѣчаемъ въ ней на каждомъ шагу не простыя аналитическія подстановки, а констукціи. Каждое увеличеніе числа сопрягаемыхъ элементовъ является подобной конструкціей.

И снова мы находимъ у Ресселя ясное признаніе этой мысли. Въ § 434 своихъ «Principles of Mathematics» Рессель указываетъ на то, что нельзя построить математическую логику при помощи одного только закона противорѣчія и что поэтому если опредѣлять аналитическое сужденіе, какъ такое, истинность кото-

раго основывается исключительно на законѣ противорѣчія, то положенія математической логики—синтетичны.

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

Дайте ей простѣйшее сопряженіе двухъ элементовъ, она тотчасъ же приведетъ третій и тѣмъ создастъ новое сопряженіе. А далѣе и число элементовъ, и формы получаемыхъ сопряженій будутъ нарастать какъ лавина.

Конструкція математической мысли такъ элементарна, такъ проста, что ее обыкновенно не замѣчаютъ. Кому, напримѣръ, придетъ въ голову считать особой конструкціей 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 полученія этого нѣчто необходима специальная конструкція. Даже больше: изъ того, что мы можемъ составить опредѣленіе  $1+1=2$ , 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 аналитическаго сужденія въ его подлежащемъ. Можно сказать, что правило: «если я мыслю элементы  $a$ ,  $b$ ,  $c$  порознь или въ различныхъ сочетаніяхъ, то я могу помыслить ихъ и вмѣстѣ или въ одномъ сочетаніи»—представляетъ собою настоящее синтетическое сужденіе. А въдѣ правило это является предпосылкой всякаго составленія опредѣленій. (Считаю долгомъ оговорить, что на только что приведенное правило и на то, что оно является характернымъ синтетическимъ сужденіемъ, указалъ мнѣ въ частной бесѣдѣ мой учитель, проф. А. И. Введенскій.)

Выходить, стало-быть, что если бы даже и была возможна наука, сплошь составленная изъ однихъ только опредѣленій и выводовъ изъ нихъ, то и она бы предполагала въ своемъ составѣ нѣкоторыя синтетическія сужденія, напр., «мысля  $a$ ,  $b$ , я могу мыслить и отличающееся отъ нихъ  $c$ » или «мысля  $a$ ,  $b$ ,  $c$  порознь, я могу мыслить ихъ и вмѣстѣ». И, конечно, именно синтетическія сужденія такого рода и позволяютъ чисто формальнымъ дисциплинамъ (каковы, напримѣръ, аксіоматическая геометрія и



ариѳметика Гильберта или математическія логики) расширять свой объемъ, а не просто топтаться на мѣстѣ, тавтологически повторяя немногія исходныя положенія.

Всякая формальная дисциплина представляетъ собою науку о сочетаніяхъ. Но было бы ошибочно думать, что если мы сами создаемъ изучаемыя сочетанія, то мы тѣмъ самымъ совершенно освобождаемъ нашу науку отъ синтетическихъ сужденій. Вѣдь для того, чтобы помыслить сочетаніе, необходимо послѣдовательно ввести въ наше разсмотрѣніе рядъ элементовъ  $a$ ,  $b$ ,  $c$  и т. д. Возможность же такого введенія, т.-е. возможность мысленнаго прибавленія новыхъ элементовъ къ наличнымъ, разумѣется не можетъ быть выведена изъ какихъ нибудь начальныхъ опредѣленій, а является фактическимъ знаніемъ, т.-е. положеніемъ синтетическимъ.

Любопытно, что никакого *другою* знанія не требуется и для построенія ариѳметики. 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 вслѣдъ за каждымъ элементомъ ряда можно ввести еще новый. А это значить, что всякая математика (въ томъ числѣ и «воображаемая» ариѳметики) предполагаютъ нашу обычную ариѳметику, какъ всякая формалистическая логика (въ томъ числѣ и «воображаемая», «не-аристотелева»), предполагаетъ нашу обычную логику (см. выше). *И это значитъ еще, что у ариѳметики не больше и не меньше предпосылокъ, чѣмъ у каждой формалистической дисциплины, въ томъ числѣ и логики.*

Кантъ часто повторялъ мысль, что математика конструируетъ свои объекты. Но не слѣдуетъ обманываться словами. Конструкція, о которой говорилъ Кантъ, не имѣетъ ничего общаго съ типичнымъ для современной математики чисто-мысленнымъ процессомъ конструкція, состоящимъ въ усложненіи сочетаній. Кантъ думалъ о наглядной конструкціи, *въ пространственной и временной формахъ*, т.-е. именно о тѣхъ методахъ, отъ которыхъ современная математика такъ усиленно отрешивается. Кантъ, конечно, порекомендовалъ бы, на примѣръ, 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

ея основной рядъ имѣть въ ней же предѣльный элементъ, и каждый ея элементъ является предѣльнымъ элементомъ нѣкотораго основного ряда, или по Дедекинду, какъ то свойство совокупности, что всякое сѣченіе въ ней производится ея собственнымъ элементомъ — о такой лишенной всякой наглядности конструкціи Кантъ, конечно, ни минуты не думалъ. А между тѣмъ такія конструкціи и составляютъ отличительную черту современной «ариѣметизированной», какъ выражаются Клейнъ и Пуанкаре, математики.

Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ, что математика «ариѣметизировалась»? Это значитъ, что всѣ ея понятія (я при этомъ исключая геометрическія) строятся исключительно на понятіи цѣлаго числа, при чемъ для усложненія сочетаній мы пользуемся той же конструкціей, которой созданъ числовой рядъ, т.-е., выражаясь математически—возможностью постоянного перехода отъ  $n$  къ  $n+1$  при любомъ  $n$ .

Мы видимъ, что различіе между синтетическими и аналитическими сужденіями не поколеблено математическимъ формализмомъ. Поколеблено только утвержденіе Канта, что истинность синтетическихъ сужденій имѣть своимъ источникомъ созерцаніе, или выражаясь точнѣе—обязательно либо пространственную, либо временную форму.

Съ этимъ ученіемъ исторически и логически связанъ у Канта взглядъ на формальную логику, какъ систему аналитическихъ сужденій. Развитие формализма показываетъ, что этотъ взглядъ не можетъ быть удержанъ. Если логика въ математической формѣ—система синтетическихъ положеній, если болѣе того, всякое рациональное знаніе и даже всякое составленіе опредѣленій опирается на синтетическія предпосылки,—то такую же синтетическую природою обладаетъ и обычная логика. И она вѣдь представляетъ собою постепенно расширяющуюся систему аксіомъ и опредѣленій, которыя все болѣе усложняются посредствомъ своеобразной конструкціи. Только убѣжденіе въ томъ, что истинность всякаго синтетическаго сужденія непременно основывается либо на пространственномъ, либо на временномъ созерцаніи, могло заставить Канта признать, что логика—наука аналитическая. Между тѣмъ она-то и является системой синтетическихъ положеній, истинность которыхъ явно не основана на пространственной и временной формѣ, ибо логика—безпространственна и безвременна.

Выше, говоря о логистикѣ, я старался доказать, что она предполагаетъ знаніе о числовомъ 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 силлогизмахъ, какъ о *парахъ* сужденій, истинность которыхъ обуславливаетъ истинность *третьяго*, мы говоримъ, что въ простыхъ силлогизмахъ 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 основномъ понятіи логики, а именно въ понятіи *общности*, заключается то самое построеніе, которое легло въ основаніе числового ряда, а именно постоянная возможность перехода отъ  $n$  къ  $n+1$ . Общность понятія заключается именно въ томъ, что никакая коллекція индивидуумовъ не можетъ исчерпать его смысла. Здѣсь не мѣсто развивать эти намеки болѣе подробно. Во всякомъ случаѣ связь между логикой и ариэметикой показываетъ, что источникъ обѣихъ наукъ, по крайней мѣрѣ, отчасти—общій. И если Кантъ сводилъ ариэметику 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 обычны попытки свести математику къ логикѣ. Я напому о теоріи Фреге, о теоріи Ресселя и т. д. Но, думается, что внимательное изученіе конструктивнаго развитія математики, а также увеличенное вниманіе къ математическимъ элементамъ въ логикѣ, откроетъ 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 движенія въ математикѣ, и источникомъ логической достовѣрности <sup>1)</sup>.

Л. Габриловичъ.

<sup>1)</sup> Форма эта описана въ моей книгѣ „Ueber mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form“, Berlin, Supplement zum 4 Hefr des „Archiv für systematische Philosophie“ 1913.

# Антоніо Розмини.

## Жизнь и личность Розмини.

### I.

Антоніо Розмини Сербати родился въ подь-Альпійскомъ городкѣ Роверето 24 марта 1797 года въ канунъ Благовѣщенія и крещенъ былъ на другой день <sup>1)</sup>. Этому обстоятельству онъ придавалъ особенное значеніе и въ день Благовѣщенія испытывалъ подъемъ религіознаго чувства. По матери (урожденной графинѣ де-Форменти) онъ происходилъ изъ стараго аристократическаго рода, и это сквозило не только въ его физическомъ обликѣ, но и наложило отпечатокъ на весь его душе-

1) О жизни Розмини написано много. Вскорѣ послѣ его смерти Томмазо далъ живую характеристику своего друга на біографической основѣ въ статьѣ *A. Rosmini. Rivista contemporanea di Torino* 1855. Затѣмъ вышли біографическіе очерки, выпущенные нѣсколькими священниками изъ Института Любви *Cenni biografii d'Antonio Rosmini. Milano* 1857. Въ 1879 А. Строріо напечаталъ: *Della vita e della fama di Antonio Rosmini* въ приложеніяхъ къ *Gazzetta di Trento*. Первая разработанная и обширная біографія принадлежитъ Паоли: *Della vita di A. Rosmini. Memorie di F. Paoli pubblicate dall' Akademia di Rovereto. Torino* 1880. Англійскіе розминіанцы продолжали разработку жизнеописанія учителя: въ 1883 г. Macwalter выпустилъ первый томъ біографіи Розмини. Lockhart все существенное изъ этой начатой и неоконченной работы включилъ въ свою біографію Розмини: *Life of Antonio Rosmini Serbati. London* 1886. 2 v.v.

(Локгартъ переведенъ на итальянскій языкъ съ значительными добавленіями Сернаджотано, на франц. Сегономъ). Самая полная и обширная біографія Розмини съ новыми матеріалами изъ архива Розмини написана Д. Пагани въ 1897 къ столѣтнему юбилею. *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell' Instituto della carita. Torino* 1827. 2 v.v. Сначала она находилась подъ неофициальнымъ запретомъ и только съ 1905 г. пущена въ обращеніе. О другихъ болѣ тонкихъ работахъ будетъ упомянуто ниже.

вный складъ. Уже въ раннемъ дѣтствѣ онъ ярко проявилъ двѣ черты: двухлѣтнимъ ребенкомъ онъ доискивался причинъ, постоянно задавая разумныя и осмысленныя «почему», и, если вѣрнѣе 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 реликвіи будущаго святого <sup>1)</sup>. Эти двѣ черты—какъ бы врожденное и непоколебимо-ровное благочестіе и огромный жадный умъ съ универсальными интересами, пожирающей невѣроятныя массы книгъ (наиболѣе яркая черта юности Розмини—это страсть къ книгамъ), и по своей структурѣ какъ бы предназначенный въ XIX вѣкѣ совершить тотъ энциклопедическій синтезъ, который въ XIII вѣкѣ былъ съ такой энергіей осуществленъ—Оомю Аквинскимъ—эти двѣ черты характеризуютъ Розмини въ продолженіе всей его жизни. Съ дѣтства онъ отличается повышеннымъ чувствомъ милосердія, отдаетъ 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 <sup>2)</sup>. Нѣкоторые біографы вскользь упоминаютъ, что онъ, подобно Данте, девятилѣтнимъ ребенкомъ испыталъ чувство любви, и это чувство потомъ не повторилось <sup>3)</sup>.

Семь лѣтъ Розмини вступаетъ въ начальную школу въ своемъ родномъ городѣ, двѣнадцати переходитъ въ Трертскій коллежъ. Съ философіей его начинаетъ знакомить еще въ отцовскомъ домѣ священникъ Орси,—тотъ самый Орси, которому Розмини черезъ 15 лѣтъ посвятилъ Новый Опытъ и о которомъ

<sup>1)</sup> *A. Fogazzaro. La figura di A. Rosmini въ Сборникѣ. Per A. Rosmini nel primo centenario della sua nascita. Milano 1897. v. I p. 6.*

<sup>2)</sup> Медикъ *Барони*, товарищъ Розмини по университету,—говорилъ Паоли, что изъ разговоровъ съ Розмини о физиологіи онъ почерпнулъ больше пользы, чѣмъ изъ лекцій профессоровъ. *Paoli Vita* p. 31. Данте Розмини посвятилъ нѣсколько работъ. См. объ нихъ статью *T. Kraus. Studi Danteschi di A. Rosmini. Сборн. v. I p. 475—497.*

<sup>3)</sup> *N. Tommaseo. Riv. Contemp. 1855.* Паоли на это только намекаетъ p. 9.

всю жизнь хранилъ живое воспоминаніе, — и преподаетъ ее въ строго сенсуалистическомъ духѣ. Но въ то время, какъ Орси знакомитъ Розмини съ Локкомъ, у юноши уже начинаютъ расти крылья: онъ съ жаромъ самостоятельно изучаетъ Платона по переводу Фичина и съ такимъ успѣхомъ опровергаетъ сенсуализмъ своего преподавателя, что тотъ обращается въ платонизмъ <sup>1)</sup>. Съ блестящимъ успѣхомъ окончивъ лицей, Розмини въ 1816 году поступаетъ въ Падуанскій университетъ. Здѣсь опять ему встрѣчается сенсуализмъ въ лицѣ профессора Бальдинотти, и онъ опять побѣдоносными возраженіями ставитъ въ тупикъ преподавателя, который впрочемъ остается при своихъ убѣжденіяхъ. Для разносторонности умственныхъ интересовъ Розмини характерно, что въ университетѣ онъ съ жаромъ изучаетъ математику, такъ что во время богослуженія (которое для него всегда было священнымъ), онъ противъ воли рѣшаетъ алгебраическія задачи, — и въ то же время пріобрѣтаетъ огромныя богословскія свѣдѣнія, перечитывая почти всю святоотеческую литературу <sup>2)</sup>.

Въ 1821 году онъ кончаетъ университетъ и принимаетъ священство. Этотъ рѣшительный шагъ, задуманный имъ еще въ ранней юности и свершенный несмотря на самую упорную оппозицію родителей, — волѣ которыхъ Розмини во всемъ остальномъ повиновался безпрекословно, — объясняется во-первыхъ, личными откровенно-христіанскими убѣжденіями самого Розмини, объятаго жаждой всей жизнью послужить дѣлу Истины, и во-вторыхъ, общими европейскими реставраціонно-католическими теченіями мысли, своеобразными представителями которой въ Италіи были Алессандро Манцони и Сильвіо Пеллико. Но насколько привлекательны были философскія убѣжденія Розмини показываетъ тотъ фактъ, что Манцони, познакомившись съ Розмини и ставши близкимъ и вѣрнымъ другомъ его, сдѣлался и горячимъ его послѣдователемъ, публично исповѣдовавшимъ свое розминіанство въ прекрасномъ *Dialogo dell'Invenzione* <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> L. Ferri. *Essais d'une histoire de la philosophie italienne au XIX siècle*. Paris 1869 v. I, p. 77.

<sup>2)</sup> Объ этомъ періодѣ см. *Lettere giovanili di A. Rosmini dallo studio di Padova*, изданныя Морандо и статью *E. Ferrai*. A. Rosmini a Padova. Сборн. ч. I p.p. 190—209.

<sup>3)</sup> Бонги, юношей познакомившійся съ Розмини въ 1850 г., и въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ присутствовавшій при разговорахъ Манцони съ

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

## II.

Розмини сталъ писать очень рано. Первыми его сочиненіями были юношескія «композиціи» на самыя различныя темы и доклады въ мѣстной роверетской «Академіи»—преимущественно на темы литературныя. Ставши священникомъ, онъ публикуетъ 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, публикуя *Опытъ о счастіи. Разборъ мнѣній Мельхіора Джойи о модѣ* и *О классификаціи философскихъ системъ*, въ которыхъ начинаетъ побѣдоносную кампанію противъ воцарившагося въ Италіи сенсуализма <sup>1)</sup>. 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 пріобрѣтаетъ широкую извѣстность на всемъ 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 произведеніемъ, медленно, но неуклонно растетъ его слава и увеличивается его авторитетъ. Цѣлый рядъ папъ—Пій XIII, Левъ XII и Григорій XVI съ высоты (тогда еще свѣтскаго) трона одобряютъ его писательскую дѣятельность и въ личныхъ

Розмини, констатируетъ, что „Манцони чувствовалъ превосходство Розмини въ духовномъ отношеніи“ *Perchè la letteratura Italiana non sia popolare in Italia*. Milano 1873. p. VIII. Онъ же совершенно правильно говоритъ: „Манцони былъ для Розмини поэтомъ его сердца. Розмини для Манцони—философомъ его ума“. *G. Morando. Introduzione къ Stresiane*, Сборн. v. II p. II p. 6.

<sup>1)</sup> Pagoni. Vita v. I. c. c. V—X.

бесѣдахъ призываютъ его только увеличить энергію въ новой защитѣ религіи, имъ предпринятой, и въ обширной реформѣ философіи, имъ осуществляемой <sup>1)</sup>. Въ реакціонныхъ церковныхъ кругахъ дѣятельность Розмини вызываетъ протестъ, сначала 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 далъ парижскій изгнанникъ, бывший министръ болонскаго правительства гр. Теренціо Маміани, который въ своемъ сочиненіи *О возрожденіи древней италіанской философіи* <sup>2)</sup> посвятилъ нѣсколько главъ Розмини. Но этотъ скромный разборъ совершенно ступшевывается передъ блестящимъ выступленіемъ Джоберти. Въ началѣ сороковыхъ годовъ Джоберти выпускаетъ одинъ за другимъ три тома *философскихъ заблужденій А. Розмини* <sup>3)</sup>, въ которыхъ подвергаетъ чрезвычайно глубокому и разностороннему анализу основныя идеи Розмини. На сочиненіе Маміани Розмини отвѣтилъ цѣлымъ 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 внутренно 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. Онъ все писалъ и писалъ, и общая совокупность имъ написаннаго производитъ прямо «устрашающее» впечатлѣніе. По подсчету Ферри <sup>4)</sup> въ сочиненіяхъ Розмини насчитываютъ не менѣе двадцати тысячъ страницъ. Но Ферри были неизвѣстны: 1. Сочиненія, опубликован-

<sup>1)</sup> Объ этомъ вспоминаетъ самъ Розмини въ *Introduzione alla filosofia. Cosale 1850* р. 30—31. Пій XIII сказалъ Розмини: „Воля Божія—чтобы вы занимались писаніемъ кнѣгъ. Таково ваше призваніе. Церковь въ настоящее время очень нуждается въ писателяхъ... Чтобы вліять на людей теперь остается только одно средство: убѣждать ихъ разумомъ и разумомъ приводить ихъ къ религіи. Будьте увѣрены, что вы можете писательской дѣятельностью принести гораздо больше пользы, чѣмъ дѣятельностью священника“.

<sup>2)</sup> Parigi 1834.

<sup>3)</sup> Brusselle 1841—43.

<sup>4)</sup> L. Ferri о. с. v. I р. 78.



ныя въ 70-хъ, 80-хъ и 90-хъ годахъ; 2. Переписка Розмини, занимающая тринадцать большихъ томовъ, 3. Масса мелкихъ сочиненій Розмини, оставшихся ненапечатанными вмѣстѣ съ дневниками и др. документами, вошедшихъ въ архивъ Розмини. Съ этими сочиненіями число страницъ, написанныхъ Розмини, достигаетъ приблизительно тридцати пяти тысячъ. Если мы сдѣлаемъ 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 носитъ энциклопедическій характеръ. Она охватываетъ: теорію познанія, метафизику, богословіе, психологію, право, мораль, педагогику, эстетику, церковную публицистику и наконецъ истолкованіе Аристотеля. Мы назовемъ и кратко охарактеризуемъ лишь сочиненія Розмини по теоретической философіи, имѣющія прямое отношеніе къ его идеологическому ученію.

1. Въ 1827-28 годахъ выходятъ *Opuscoli filosofici 2 vol.* (*Философскіе очерки, 2 т.*) <sup>1)</sup>. Въ нихъ мысль Розмини носитъ еще неопредѣленный характеръ. Всѣ статьи написаны въ духѣ общаго христіанскаго теизма и спиритуализма безъ яркой личной окраски. Розмини начинаетъ себя находить лишь въ критикѣ сенсуализма, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мы уже видимъ, какъ постепенно намѣчаются «трудности», вполнѣдствіи выдвинутыя Розмини противъ системъ, грѣшавшихъ «недостаткомъ объясненія», и послужившія самому Розмини двигательнымъ стимуломъ для положительныхъ идеологическихъ построеній.

2. Вышедшій въ 1830 году *Nuovo Saggio sull'origine delle idee 3 vol.* (*Новый опытъ о происхожденіи идей 3 т.*) является гносеологической основой всей идеологіи Розмини. Общій остовъ идеологіи, занимающій второй томъ, покоится на внимательномъ критико-систематическомъ анализѣ, охватывающемъ почти всю исторію философіи и занимающемъ первый томъ сочиненія.

---

<sup>1)</sup> Milano. Предисловія къ первому и второму тому были воспроизведены въ *Введеніи въ философію* (1850). Опытъ о Провидѣніи вошелъ въ *Теодицею* (1845). Изданіе въ первоначальномъ видѣ не повторялось.

Третій томъ посвящается ученію о достовѣрности, вытекающему изъ основъ идеологіи. Наряду съ *Теософіей* это самое главное произведеніе Розмини по теоретической философіи. Если въ *Теософіи* мысль Розмини представляется болѣе зрѣлой и метафизически углубленной, то въ *Новомъ Опытѣ* она носитъ болѣе законченный характеръ съ литературной стороны <sup>1)</sup>.

3. Въ 1836 году въ отвѣтъ на критическія замѣчанія Маніани Розмини выпускаетъ *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposta dal conte Terenzio Mamiani ed esaminata da A. Rosmini-Serbatì, 1 vol* (*Возрожденіе итальянской философіи, предложенное гр. Теранціо Маміани и разобранное А. Розмини-Сербатти, 1 т.*). Это сочиненіе тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ *Новому Опыту* и, можно сказать, образуетъ его четвертый томъ. Въ немъ развертывается какъ бы королларій къ системѣ, начертанной въ *Новомъ Опытѣ*, и въ королларіяхъ Розмини, возбужденный непредвидѣнными возраженіями, зачастую высказываетъ свою мысль съ болѣею опредѣленностью и съ болѣею ясностью, чѣмъ въ *Новомъ Опытѣ* <sup>2)</sup>.

4. Въ 1844 году для «Всеобщей Исторіи» Канту (Cantù) Розмини пишетъ въ нѣсколько недѣль и въ слѣдующемъ году выпускаетъ въ свѣтъ *Sistema filosofico* (*Философская система*), въ которой на протяженіи сотни страницъ пытается дать сжатое изложеніе своей философской системы. Среди другихъ сочиненій Розмини, страдающихъ стилистическими длинотами и растянутостью аргументаціи, *Философская система* занимаетъ особое мѣсто. Въ ней дается возможность обозрѣть систему Розмини однимъ взглядомъ; но и въ ней изложеніе нельзя признать образцовымъ: лишь первая часть ея, посвященная идеологіи, написана съ настоящимъ мастерствомъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Первое изданіе *Нового Опыта*: Римъ (1830), второе и третье: Римъ (1836, 1838); четвертое: Неаполь (1840); пятое: Туринъ (1850—51); шестое: посмертное: Интра 75—77. Въ 1844 г. по настоянію Монталамбера и Лякордера Waïlles перевелъ и выпустилъ въ свѣтъ первый томъ Нового Опыта во французскомъ переводѣ.

<sup>2)</sup> Первое и второе изданіе *Возрожденія*—въ Миланѣ (1836, 1840); третье—Неаполѣ (1844).

<sup>3)</sup> Первое изданіе—въ Туринѣ (1845); второе въ Monte-pulciano (1846); третье въ *Введеніи въ философію* (Казаде, 1850); четвертое въ Луккѣ (1853); пятое—въ Туринѣ (1886); шестое въ Туринѣ (1911). Философская система переведена на нѣмецкій бар. Биберштейномъ (Регенсбургъ 1879) и на англійскій—Давидсономъ (Лондонъ 1882).

5. Въ 1845 же году выходитъ *Teodicea*, 2 vol. (Теодицея 2 т.). Первые двѣ книги ея, посвященныя, первая—общимъ логическимъ соображеніямъ, вторая выясненію вопроса о физическомъ злѣ, являются передѣлкой и расширеніемъ раннихъ статей Розмини, вошедшихъ въ *Opuscoli filosofici*. Лишь третья книга, трактующая о злѣ метафизическомъ, написана заново. Несмотря на общій возвышенный тонъ и отдѣльныя удачныя соображенія, это сочиненіе Розмини мало замѣчательно въ философскомъ отношеніи. Оно не стоитъ въ прямой связи съ основами идеологическаго ученія <sup>1)</sup>.

6. Въ 1846 году появляется въ Флорентійскомъ журналѣ *Filoscattolico* часть сочиненія Розмини *Vincenzo Gioberti e il pan-teismo* (*Винченцо Джоберти и пантеизмъ*). Все сочиненіе, состоящее изъ 12 лекцій и написанное въ 1845 году было предназначено для проф. Тардити, который долженъ былъ прочесть ихъ въ качествѣ курса съ кафедры. (Проф. Тардити, по специальности математикъ, былъ однимъ изъ первыхъ горячихъ послѣдователей Розмини. Нѣсколько лѣтъ передъ этимъ своими *Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti* онъ вызвалъ сочиненіе Джоберти, направленное противъ Розмини). Первые шесть лекцій посвящены общимъ вопросамъ идеологій, вторыя шесть—критическому разбору онтологизма Джоберти. Въ *Filoscattolico* была напечатана вторая часть сочиненія. Все сочиненіе появилось лишь послѣ смерти Джоберти въ 1853 году.

7. Въ 1846—1850 гг. появляется въ свѣтъ *Psicologia*, 3 vol. (*Психологія 3 т.*). Это огромное сочиненіе, раздѣленное на 10 книгъ и проникнутое общей спиритуалистической точкой зрѣнія, несмотря на свою специальную тему, имѣетъ прямое отношеніе къ идеологій Розмини, ибо въ духѣ всей системы здѣсь дается и *психологія познанія*, т.-е. описываются психологическіе процессы, въ которыхъ конкретизируются общіе принципы познанія и такимъ образомъ показывается съ большей определенностью, чѣмъ въ другихъ произведеніяхъ Розмини, *психологическій аспектъ идеологій* <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Первое изданіе—въ Миланѣ (1845); второе въ Туринѣ (1857); по *англійски* Theodicy. Essays on divine Providence. London 1912.

<sup>2)</sup> Первое изданіе—въ Новарѣ (1846—1850); второе въ Неаполѣ (1858); третье въ Миланѣ (1887). На англійскомъ языкѣ—въ Лондонѣ (1884—88), на французскомъ въ переводѣ Сегона—въ Парижѣ (1888).

8. Вышедшее въ 1850 году *Introduzione alla filosofia* 1 vol. (*Введение въ философію* 1 т.) представляетъ изъ себя проникнутый единствомъ сборникъ статей, изъ которыхъ почти половина напечатана была раньше. Тѣмъ не менѣе большой очеркъ *Degli studi dell'autore* (О занятіяхъ автора), занимающій половину книги и написанный заново, представляетъ немалый пропедевтическій интересъ, вводя въ философскія настроенія Розмини и показывая, какими общими представленіями о философіи былъ одушевленъ Розмини въ своей писательской дѣятельности.

9. За годъ до смерти Розмини выходитъ *Logica*, 1 vol. (*Логика*, 1 т.). Сначала Розмини задумалъ ее, какъ небольшой учебникъ. Но какъ только приступилъ къ выполненію своего замысла, онъ натолкнулся на цѣлый рядъ проблемъ, оставленныхъ безъ вниманія старой логикой и вмѣсто учебника написалъ объемистый трактатъ, построенный по плану о *consensibus* (*degli assensi*), о *разсужденіи* (о сужденіяхъ, умозаключеніяхъ и софизмахъ), о *методѣ*, о *критеріи*. §§ 36—53 посвящены нѣмецкой идеалистической школѣ и во всей книгѣ разсѣяно много критическихъ замѣчаній о логикѣ Гегеля<sup>1)</sup>.

До сихъ поръ мы говорили о сочиненіяхъ Розмини, *опубликованныхъ* имъ самимъ. Но едва ли не большая часть сочиненій Розмини по теоретической философіи, написанныхъ въ 40-ые и 50-ые годы, т. е. въ эпоху наибольшей зрѣлости, увидѣла свѣтъ лишь послѣ смерти Розмини. Среди огромнаго литературнаго наслѣдства, оставленнаго Розмини, попадаютъ вещи и совершенно законченныя, такъ сказать приготовленныя къ печати, и вещи, законченныя лишь въ основныхъ частяхъ, въ частяхъ же второстепенныхъ набросанныя начерно. Мы перечислимъ и кратко охарактеризуемъ ихъ, придерживаясь хронологіи ихъ *написанія*.

1. Въ 1846 году Розмини написалъ *Saggio sulle categorie* (*Опытъ о категоріяхъ*), въ которомъ историко-критически приступаетъ къ основной онтологической проблемѣ: «какъ бытіе, оставаясь единымъ, примиряется съ множественностью существованія». Этотъ трактатъ посвященъ не столько положительному разрѣшенію указанной проблемы, сколько критикѣ рѣшеній пред-

<sup>1)</sup> Первое изданіе—въ Туринѣ (1854); второе—въ Италіи (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 *Dialettica (Диалектику)*, трактатъ, въ которомъ дѣлаетъ первую попытку положительнаго разрѣшенія вопроса о множественности бытія,—такъ что этотъ трактатъ является естественнымъ продолженіемъ *Опыта о категоріяхъ*<sup>1)</sup>.

2. Въ 1846 же году Розмини приступаетъ къ наиболѣе обширному изъ всѣхъ своихъ трудовъ,—къ *Теософіи*,—и, проработавъ надъ нимъ два года, оставляетъ его для того, чтобы писать *Философію политики*, затѣмъ возвращается къ нему въ 1852 году и уже не оставляетъ до самой смерти. Это грандіозное сочиненіе, не смотря на свою частичную фрагментарность, должно быть признано самымъ важнымъ сочиненіемъ Розмини по теоретической философіи, превосходящимъ зрѣлостью и умозрительнымъ творчествомъ *Новый Опытъ*. Въ немъ Розмини хотѣлъ дать исчерпывающую теорію Сущаго и по его мысли Теософія должна была распадаться на три части: 1) *Онтологію*, 2) *Рациональную теологію*. 3) *Космологію*. Разработать вполне ему удалось лишь первую часть, т.-е. Онтологію. Ей посвящены первые три тома посмертнаго изданія *Теософіи*. Отъ рациональной теологіи остались два большихъ фрагмента: *Sul divino della natura (О божественномъ въ природѣ)* съ посвященіемъ Манцони, и *L'idea (Идея)*. Оба трактата, представляющіе громадный интересъ, вошли въ четвертый томъ *Теософіи*. Третьей части, т.-е. Космологіи, Розмини посвящаетъ сочиненіе *Il Reale (Реальное)*. Этотъ огромный фрагментъ занимаетъ пятый томъ *Теософіи*<sup>2)</sup>.

3. Въ 1853 году Розмини пишетъ *Aristotele esposto ed esaminato (Изложеніе и анализъ Философіи Аристотеля)*—сочиненіе представляющее какъ бы отвѣтвленіе *Теософіи*. Занимаясь критикой ученія Аристотеля о категоріяхъ въ *Опытъ о категоріяхъ* и затѣмъ въ первыхъ частяхъ *Теософіи*, Розмини увидѣлъ, что ученіе о категоріяхъ находится въ прямой связи со всѣмъ уче-

<sup>1)</sup> *Опытъ о категоріяхъ* и *Диалектика* вышли однимъ томомъ въ Туринѣ (1883).

<sup>2)</sup> Посмертное изданіе—первый, второй и третій томы, Туринъ 1859, 1863, 1864, четвертый и пятый Интра 1869, 1875.

ніемъ Аристотеля и для того, чтобы свой разборъ Аристотелевскаго ученія о категоріяхъ углубить и сдѣлать болѣе основательнымъ, онъ рѣшилъ подвергнуть чисто философскому анализу (не филологическому и не историческому) всю философію Аристотеля. Этотъ единственный въ своемъ родѣ трудъ чрезвычайно интересенъ и тѣмъ, что Розмини 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 Розмини, т.-е. о степени его зависимости отъ Платона <sup>1)</sup>).

Мы уже говорили, что философская дѣятельность Розмини съ самаго начала вызвала всеобщее вниманіе и почти всеобщее одобреніе. Въ этомъ смыслѣ характерно, какъ встрѣченъ былъ *Новый Опытъ*. Получивъ его, Кардиналъ Нембрини назвалъ Розмини *будущимъ учителемъ міра futuro maestro del mondo*. «Я не знаю, писалъ онъ Розмини, какъ выразить одобреніе огромному таланту, проявленному вами въ этомъ трудѣ, одновременно классическомъ и оригинальномъ. Глубина вашихъ взглядовъ и острота сужденій приближаютъ васъ къ высотамъ философа изъ Стагиры и Ангела школь... Мнѣ кажется рано или поздно ваша доктрина должна перейти въ школы» <sup>2)</sup>). Монсеньоръ Томаджани отмѣчаетъ необыкновенную *смѣлость* Розмини, идущаго наперекоръ всѣмъ теченіямъ вѣка. Латеранскій священникъ Граціози пишетъ: «Розмини—это орелъ, мы же не дозрѣли еще до такихъ матерій. Поэтому *Опытъ* его будетъ отвергнутъ посредственностями, умниками и тѣми, кто заносчиво почитаетъ себя философами; я боюсь, что Розмини придется претерпѣть бѣдствія и муки Мastroфини» <sup>3)</sup>). Извѣстный критикъ и журналистъ Томмазео предсказываетъ *Новому Опыту* медленный, но прочный успѣхъ и предлагаетъ свои услуги Розмини для распространенія его идей <sup>4)</sup>). И дѣйствительно, онъ одинъ изъ первыхъ пишетъ статью о *Новомъ Опытѣ* во Флорентійской «Антологіи». Манцони, тогда еще находившійся подъ влияніемъ французской

<sup>1)</sup> Туринъ 1857.

<sup>2)</sup> *Paganì, Vita v. I pp. 349—350.*

<sup>3)</sup> *Ibid.* 351.

<sup>4)</sup> *Ibid.* p. 354—355.

философіи, послѣ прочтенія двухъ первыхъ томовъ, пишетъ Розмини: «я чрезвычайно радъ случаю выразить вамъ свой восторгъ и радость, которые я испыталъ, слѣдя за вашимъ анализомъ, столь проникательнымъ и столь твердымъ, анализомъ ничего не прощающимъ своимъ противникамъ и не нуждающимся съ ихъ стороны ни въ какомъ прошеніи. Изслѣдуя и подвергая суду вслѣдъ за вами самыя замѣчательныя и могущественныя попытки человѣческаго разума разрѣшить столь высокую и столь захватывающую проблему (говорю: подвергая *суду*, ибо при томъ способѣ, которымъ вы изложили мнѣнія и аргументы философовъ, при тѣхъ критикѣ и комментаріяхъ, 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 чувствуя, что именно отъ религіозности по всему сочиненію разливаются особыя силы; видя столько слабости и столько противорѣчій въ системахъ, оторвавшихся отъ религіи, и нащупывая почти что руками ихъ чужельность... Но дѣспричастій получилось бы бесконечно много если бы я хотѣлъ сказать вамъ все, что перечувствовалъ по поводу вашей книги. Съ величайшимъ нетерпѣніемъ буду ждать продолженія... Кто разрушаетъ такимъ образомъ какъ вы, тотъ, очевидно, предназначенъ сдѣлать нѣчто такое, что не подлежитъ разрушенію»<sup>1)</sup>. Нѣкоторые пошли дальше: отъ словъ перешли къ дѣлу и стали вводить доктрину Розмини, какъ предметъ преподаванія въ учебныхъ заведеніяхъ, особенно въ семинаріяхъ<sup>2)</sup>. Розмини на всѣ обращенія къ нему отвѣчалъ подробными разъясненіями 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 Анджелери въ 1859 году пишетъ: „Мнѣ несказанно пріятно видѣть, что философія Розмини распространяется среди клира и что большая часть епископовъ, чувствуя потребности времени и желая отвѣтить на нихъ, открыла доступъ розминіанству въ семинаріи, какъ единственной доктринѣ, которая способна совершенно уничтожить всякое заблужденіе, и вотъ теперь эта святая философія располагаетъ уже множествомъ каведръ. Il principio filosofico di Rosmini e sua armonia colla dottrina cattolica Verona 1859 p. 63 примѣчаніе.

какъ Туринъ и еще при жизни Розмини перебрасываетъ свою дѣятельность въ Англiю <sup>1)</sup>).

Для характеристики того, какъ къ Розмини относилась читающая публика, важно отмѣтить разницу въ распространенiи книгъ, напечатанныхъ при жизни Розмини, и книгъ, вышедшихъ въ свѣтъ послѣ его смерти. Книги, вышедшія при жизни Розмини, имѣли громадный успѣхъ и всѣ выдержали по нѣскольку 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.

### III.

Второй моментъ—основаніе ордена—намъ интересенъ какъ матеріалъ для сужденій о личности Розмини. Кромѣ огромнаго интеллекта въ немъ живетъ еще сильная воля, жаждущая активности и непосредственнаго жизненнаго дѣла. И если эта жажда въ соединеніи съ его религіозными убѣжденіями привела его къ священству, то ставъ священникомъ онъ проявляетъ свою волю къ дѣйствию въ специфическихъ формахъ дѣятельности ревностнаго католическаго священника. Уже съ 20-хъ годовъ онъ замышляетъ на особыхъ началахъ сплотить духовенство и міръ для совмѣстной религіозной жизни повышеннаго характера. Ибо при всей ортодоксальности своего настроенія онъ съ болью искренно-вѣрующаго чувствуетъ *критическое положеніе католицизма*. 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 попавшій въ Index въ 1847 г. Здѣсь суровая рѣзкость сужденій облечена въ необычайно мягкія и деликатныя формы. Въ попыткахъ реформы, воз-

<sup>1)</sup> См. *Introduzione alla filosofia* p. 124 и слѣд. К. *Werner*. *Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhun. d. d. s. s.* Wien 1884—86 B. I, s. s. 442—468. *Pagani*. *Vita*, v. II p. p. 565—694. *Z. Sernapiotto*. *A. Rosmini ed i suoi ammiratori e seguaci*. Сборн. v. II p. p. 357—403.



ликающихъ за послѣднія сто лѣтъ внутри католической церкви, критическая и обличающая мысль Розмини должна занять одно изъ самыхъ важныхъ мѣстъ.

Выросшая изъ потребности церковнаго возрожденія мысль о созданіи новаго ордена принимаетъ осязательныя формы къ 30 мѣ годамъ. Послѣ долгихъ молитвъ и благочестивыхъ размышленій Розмини пишетъ въ уединеніи домодоссольскаго Кальварія уставъ новаго религіознаго сообщества, которое получаетъ названіе Istituto della Carità (Института Любви), и послѣ неудачныхъ попытокъ, получивъ одобреніе папы Григорія XVI, (питавшаго огромное уваженіе къ Розмини) въ 1831 году, начинаетъ свою скромную жизнь. Здѣсь не мѣсто входить въ сужденіе объ этомъ любопытномъ предпріятіи <sup>1)</sup>. Мы можемъ только констатировать, что въ немъ совершенно отсутствуетъ религіозная энергія св. Франциска или св. Доминика, и оно даже отдаленно не напоминаетъ грандіозныхъ старыхъ католическихъ орденовъ. Всѣ великіе основатели новыхъ формъ монашеской жизни сначала создавали ее въ *дѣйствительности* и потомъ уже писали уставъ, при чемъ обыкновенно уставъ выросталъ изъ потребностей слишкомъ разросшейся обители. Розмини сначала одинъ пишетъ огромный проектъ ордена, разросшійся до 600 страницъ, и уже потомъ начинаютъ складываться небольшія братства розминіанцевъ, причемъ религіозной душою первоначальной фазы ордена является страстный и дѣятельный *Левенбрукъ*, а не созерцательный Розмини. Сѣтъ розминіанскихъ братствъ раскидывается по городамъ Сѣверной Италіи, Джентили переносятъ ее въ Англію. Священники и міряне, входящіе въ *Институтъ*, предаются такъ называемымъ «религіознымъ упражненіямъ» и стараются сообразовать свою жизнь съ двумя принципами, легшими въ основу новаго ордена: съ *принципомъ пассивности* и *принципомъ любви*. Первый принципъ состоитъ въ томъ, чтобы ничего не дѣлать самовольно, отъ себя, и отдаваться въ руки Провидѣнія, ожидая пока Оно позоветъ внутреннимъ зовомъ на какое-нибудь дѣло. Этому принципу подчиненъ и принципъ любви, ибо и дѣла любви, которымъ посвящали себя входящіе въ орденъ, должны быть органическими, вызванными самою жизнью и представившимся слу-

<sup>1)</sup> Исторія розминіанскаго ордена подробно разсказывается у Паоли, еще подробнѣе у Пагани.

чаемъ, а не навязанными извнѣ, волею хотящихъ сдѣлать благодѣяніе. Эти благочестивые и скромные принципы сплотили въ розминіанскихъ общинахъ не одинъ десятокъ религіозныхъ людей и весьма многимъ (какъ напр., бывшему римскому адвокату Джентили) осмыслили жизнь, давши руководящую нить. (Еще въ наши дни розминіанцы имѣютъ съ десятокъ «домовъ», занятыхъ главнымъ образомъ воспитаніемъ юношества). Силой вещей и благодаря вліянію личности Розмини, какъ бы само собою получилось такъ, что новый орденъ проникся и *философскими взглядами* Розмини, и общины Института Любви стали очагами розминіанства. Школа Розмини незамѣтно переплелась съ орденомъ Розмини и много сочиненій апологетическихъ и экзегетическихъ о Розмини написаны членами Института Любви. Обширная же біографическая 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 дѣйствіе. Два враждующихъ между собою теченія современной католической мысли—неотомизмъ и модернизмъ—оба имѣютъ самыя опредѣленные связи съ Розмини<sup>1)</sup>. Неотомизмъ сложился, какъ официальная доктрина католической церкви, въ борьбѣ съ розминіанствомъ, и это заставило забыть, что первымъ неотомистомъ въ XIX вѣкѣ былъ никто иной, какъ Розмини. Розмини съ юности изучалъ *Тому* Аквинскаго и всегда съ большимъ увлеченіемъ. Принявши священство, онъ по просьбѣ нѣсколькихъ роверетскихъ клириковъ въ регулярныхъ собраніяхъ комментируетъ имъ *Summa* *Томы*, въ 1819 году онъ принимается за переводъ «Суммы» (отрывки перевода хранятся въ архивѣ); въ *Новомъ Опытѣ* онъ часто ссылается на сочиненія *Томы* Аквинскаго, какъ на находящіяся въ полномъ согласіи съ его основными принципами, въ II *Rinnovamento* дѣлаетъ подробное сравненіе между своей философіей и философіей «Ангела школъ» и подчеркиваетъ ихъ единство. Кардиналъ Нембрини послѣ прочтенія *Новаго Опыта* сталъ называть Розмини возстановителемъ мудрости школъ, проникшимъ до глубины въ духъ *Томы* Аквин-

<sup>1)</sup> Ср. G. Saitta Le origini del neotomismo nel secolo XIX. 13 ari 1912.

скаго, и лучшимъ истолкователемъ философіи послѣдняго <sup>1)</sup>. Когда началась усиленная полемика іезуитовъ противъ Розмини, розминіанцы стали выпускать многотомныя сочиненія съ детальнѣйшими параллелями между Розмини и Томою Аквинскимъ. Если неотомисты враждуютъ съ Розмини и страстно доказываютъ, что онъ ничего общаго не имѣетъ съ Ангеломъ школъ, то причина этого приблизительно та же, что и причина раздоровъ между «правой» и «лѣвой» въ школѣ Гегеля. Неотомисты хотятъ возродить въ наши дни окаменѣвшую и мертвую букву философіи XIII вѣка, вставивъ ея въ рамку натянутыхъ и отвлеченныхъ комментаріевъ. Розмини, чувствуя свою конгеніальность съ Ангеломъ школъ, цѣнить въ средневѣковомъ мыслителѣ прежде всего его духъ и хотѣлъ бы продолжить его дѣло, раскрывъ основныя положенія, родственныя томизму, въ формахъ мышленія *посль-кантовской* философіи. Розмини свободный философъ, послушный голосу одной лишь имманентной логики, и это, не смотря на его основныя согласія съ Ангеломъ школъ, дѣлаетъ его неприемлемымъ для официальнаго 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 убѣжденъ, что истина не можетъ противорѣчить истинѣ, и что противорѣчія между наукой и религіей, между свободнымъ философскимъ изслѣдованіемъ и откровеннымъ ученіемъ, 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 своимъ громаднымъ интеллектомъ, не останавливаясь ни передъ какими діалектическими трудностями, сколь непоколебимо вѣрить сердцемъ. Кромѣ того онъ жаждетъ *церковной реформы изнутри* и его трактатъ *О пяти язвахъ святой церкви* можно назвать первой модернистской книгой. Онъ отказывается отъ теократическихъ идеаловъ средневѣковаго папства и зоветъ католичество переоцѣнить свое отношеніе къ современнымъ формамъ соціальной жизни и принять во вниманіе относительную, но неоспоримую важность такихъ принциповъ, какъ *національность и конституціонная госу-*

1) *Pagani Vita* v. I p. 351.

*дарственность.* Церковныя и политическія сочиненія Розмини были настольными книгами Антонио Фогаццаро, который становясь душой модернизма, продолжает себя считать вѣрнымъ ученикомъ Розмини.

## IV.

О третьемъ моментѣ, т.-е. о внутренней жизни Розмини мы можемъ сказать также лишь вскользь. Розмини отмѣчаетъ повышенная духовная активность. Онъ жилъ напряженною внутреннею жизнью. Въ продолженіе всего своего сознательнаго 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 обыкновеннаго смертнаго, аргументами, полными логическаго сарказма и непочтительной діалектики. Онъ какъ бы считалъ, что о высшихъ вопросахъ знанія такъ писать, какъ писалъ Джоберти,—съ блескомъ, съ веселостью, съ полемическимъ паэосомъ, 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 объективнымъ логическимъ содержаніемъ. Впрочемъ эта внѣшняя неподвижность была связана у Розмини съ внутреннею сосредоточенностью и обращенностью на подвижную діалектику созерцаемыхъ имъ основныхъ принциповъ, такъ что его не-отвѣтъ Джоберти должно скорѣе всего считать слишкомъ большою занятостью своими рядами мысли, безконечно длинными и сложными, а не сознательнымъ уклоненіемъ отъ отвѣта на объективно преобладающія возраженія. Въ умственномъ обликѣ Розмини преобладающая черта—дискурсивность. Его созерцаніе и творческая интуиція охватывали лишь аксіомы, лишь первыя самыя общія положенія. Дальше шелъ могучій потокъ дискурсивнаго развертыванія мысли, потокъ, передъ которымъ

на второй планъ отступало его личное сознаніе, такъ что, по его собственному признанію, заключенія, къ которымъ приходилъ онъ, были для него «неожиданны и изумляющи». Своимъ друзьямъ онъ говорилъ: «объ одной лишь вещи при разсужденіяхъ мы должны заботиться: не впадать въ логическія ошибки. Если принципъ, изъ котораго мы исходимъ, вѣренъ и аргументація правильна, то заключеніе непременно должно быть истиной... Въ принципѣ своемъ я увѣренъ безгранично, ибо онъ—истина, вся моя забота поэтому — о правильности разсужденія» <sup>1)</sup>.

Но подобно тому какъ принципъ *пассивности* не помѣшалъ Розмини стать однимъ изъ наиболѣе активныхъ философскихъ писателей,—и принципъ дискурсивности, имъ исповѣдуемый, нисколько не мѣшалъ ему сознать ограниченность и условность этого принципа. Онъ считалъ логически очевиднымъ, что всякое разсужденіе можетъ вестись лишь на основѣ интуиціи, и безъ нея неосуществимо. Слова Климента Александрійскаго *ῥίαν σοφία τῆς φιλοσοφίας*—стоятъ эпитафюмъ одного изъ его сочиненій, и онъ съ убѣжденіемъ говоритъ: «то, что содержится въ книгахъ, въ которыхъ можно найти лишь знанія, не есть *все* въ человѣкѣ, не есть даже лучшая часть человѣка.» <sup>2)</sup> Поэтому, какъ ни силенъ былъ въ Розмини интеллектъ, его душа непрерывно склонялась передъ чѣмъ то высшимъ, чѣмъ интеллектъ, и алтарь, у котораго служилъ онъ, является символомъ его всецѣлой жизненной преданности той самой Истинѣ, которую онъ исповѣдовалъ и изслѣдовалъ какъ философъ <sup>3)</sup>. Онъ не былъ и не домогался стать профессоромъ, какими были его современники—Фихте, Шеллингъ и Гегель, онъ не былъ и свободнымъ искателемъ, какими были другіе его современники, Шопенгауэръ и Джоберти. Въ противоположность послѣднему (такому же священнику какъ и онъ, но проникнутому скорѣе самосознаніемъ пророка, чѣмъ самосознаніемъ священника.) Розмини въ алтарѣ ощущалъ высшую точку и своей философской мысли, и своей духовной жизни. Отсюда необычайная цѣльность, поражающая всѣхъ, кто входилъ съ нимъ въ соприкосновеніе. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> *Paoli Memorie* p. 20.

<sup>2)</sup> *Introduzione alla filosofia* p. 67.

<sup>3)</sup> *Pagani*, v. I, p. p. 181—183.

<sup>4)</sup> „Какая огромная, какая божественная гармонія чувствовалась въ немъ!“ восклицаетъ Бонги. *Perchè* 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 исторія, онъ былъ *мудрецомъ*, осуществившимъ мудрость, жившимъ и умершимъ въ ней. Если даже строгая критика найдетъ важные дефекты въ его аргументаціи и замѣтныя нарушенія принципа «дискурсивности»—эта сторона его духовнаго облика ничего отъ такой критики не потерпитъ. Ошибки Розмини-мыслителя не могутъ уменьшить достоинствъ Розмини-мудреца. Его жизнь была необыкновенно послѣдовательнымъ и строгимъ проведеніемъ принциповъ, которые онъ признавалъ за истину. Фогатцаро называетъ его «великимъ аскетомъ.» Если даже эти слова нужно понимать въ ограничительномъ смыслѣ, ибо хотя Розмини велъ аскетически-чистую жизнь, но не принималъ на себя «подвига,» который обыкновенно связывается съ понятіемъ аскета,—все же жизнь Розмини полна строгости, сосредоточенности и глубины. Ежедневно не менѣе трехъ часовъ онъ посвящалъ 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 нестроятъ статьи и книги о немъ. Графъ Теренціо Маміани, писатель рѣдкой трезвости стилиа и мыслитель отнюдь не склонный къ мистицизму, свою рѣчь объ умершемъ Розмини начинаетъ съ *визитія*: Ему явился Розмини въ просвѣтленномъ видѣ и бесѣдовалъ съ нимъ съ такой неизреченной и сверхчеловѣческой мудростью, что Маміани, вернувшись въ обычныя условія своей жизни ((alle condizioni ordinarie del mio vivere) не могъ воспроизвести изъ нея ничего кромѣ обрывковъ. <sup>1)</sup> А Маміани видѣлъ Розмини всего два раза въ жизни и не только не былъ его послѣдователемъ, но былъ литературнымъ его противникомъ, причѣмъ отвѣтъ Розмини на возраженія Маміани былъ суровъ и рѣзокъ по формѣ.

f

<sup>1)</sup> Discorso proemiale letto nell' Accademia di filosofia italiana. Genova 1856 p. 2-3.

## V.

Указанныя три черты характеризуютъ жизнь Розмини не только до 1848 г. Но въ 1848 г. спокойное теченіе жизни Розмини вдругъ обрывается. Политическое броженіе, охватившее полуостровъ врывается бурей и въ религіозно-философское уединеніе стрезскаго отшельника. Пьемонтское правительство, руководимое Джебберти въ трудный моментъ начавшейся борьбы съ Австріей, обращается къ Розмини съ просьбой взять на себя миссію привлечь къ союзу противъ Австріи Пія IX, который передъ тѣмъ только что высказался за миръ противъ войны. Розмини съ полной готовностью пріѣхалъ въ Туринъ и въ засѣданіи министровъ твердо и убѣжденно высказалъ свою точку зрѣнія. Эта точка зрѣнія была плодомъ двадцатилѣтнихъ размышленій и основы ея за нѣсколько мѣсяцевъ передъ этимъ были изложены Розмини въ сочиненіи *Costituzione secondo la giustizia Sociale* (Milano 1848). Изъ двухъ возможныхъ путей объединенія Италіи, которую еще Меттернихъ считалъ «выраженіемъ географическимъ»: 1) федераціи итальянскихъ государствъ съ однообразной политической конституціей подъ моральной эгидой папы и 2) сляніе всѣхъ мелкихъ государствъ въ единую Италію съ савойскимъ домомъ во главѣ,—Розмини рѣшительно настаивалъ на первомъ пути. Ибо Италія, какъ единое государство, по его совершенно вѣрному предчувствію, должна была неизбежно поглотить церковную область, съ нею фактическую и свѣтскую власть папы. Всемирно-историческому принципу папства нѣтъ органическаго мѣста въ маленькомъ секуляризованномъ итальянскомъ государствѣ. Наоборотъ, федерація могла бы не только сохранить въ цѣлости папскую область, но и окружить новымъ ореоломъ римскаго понтифекса, давши ему первое моральное мѣсто въ концертѣ итальянскихъ государствъ, и тѣмъ утвердить новое политическое бытіе итальянскаго народа на неизблемомъ основаніи Церкви, которая, въ свою очередь, при такомъ порядкѣ получила бы въ должныхъ предѣлахъ столь необходимую ей свободу. Совѣтъ министровъ отнесся съ полнымъ вниманіемъ къ деклараціямъ Розмини, но въ то время, какъ шли эти переговоры, Карль Альбертъ потерялъ сраженіе; обстоятельства рѣзко измѣнились. вмѣсто официальныхъ вѣрительныхъ грамотъ Розмини получилъ лишь «инструкціи», написан-

няя рукою Джиоберти, а за собственноручнымъ письмомъ сардинскаго короля ему пришлось ѣхать въ лагерь разбитыхъ пьемонтско-ломбардскихъ войскъ. Его миссія приняла неопредѣленный характеръ, хотя все же идея федераціи стояла еще на первомъ планѣ. Въ Римѣ Розмини былъ принятъ хорошо. Пій IX, выслушавъ его предложенія, отнесся къ нимъ благосклонно и сказалъ, что хочетъ отнынѣ держать Розмини при себѣ, сдѣлавъ его своимъ узникомъ въ кардинальскомъ достоинствѣ. Пока Розмини ожидалъ полномочій изъ Пьемонта, который уже сталъ отказываться отъ «федераціи», требуя отъ папы лишь войскъ, и колебался, принимать ли кардинальскую мантию, при чемъ разрѣшеніе этого вопроса поручилъ членамъ Института Любви, обстоятельства снова рѣзко перемѣнились. Въ Римѣ заволновалось населеніе и передъ папой, властителемъ Рима, всталъ призракъ грозной и близкой революціи. Считая свою жизнь въ опасности, Пій IX рѣшилъ бѣжать и вмѣстѣ съ приближенными двинулся въ Гаэту. Въ эту трудную минуту Розмини не хотѣлъ оставить папы и вмѣстѣ съ нимъ послѣдовалъ въ Гаэту. Его миссія сама собою кончилась. Событія пошли тѣмъ фатальнымъ вторымъ путемъ, который Розмини считалъ гибельнымъ для католичества. Мужественное выступленіе какъ бы посредникомъ между нарождающимся итальянскимъ государствомъ и папскимъ престоломъ не прошло для Розмини даромъ. Его многочисленные враги снова подняли голову. Если первый натискъ ихъ былъ остановленъ формальнымъ приказаніемъ Григорія XVI обѣимъ сторонамъ прекратить всякую полемику, то теперь они почувствовали руки развязанными. Очень быстро они достигли помѣщенія въ Index двухъ послѣднихъ книгъ Розмини: *Конституціи* и *О пяти язвахъ святой Церкви*. Кромѣ того возобновилась жестокая атака всѣхъ сочиненій Розмини, атака, которая должна была впослѣдствіи привести къ официальному ихъ осужденію. <sup>1)</sup> Но не довольствуясь обычными литературными способами борьбы и тайными интригами, іезуиты, составлявшіе главное ядро враговъ Розмини, прибѣгли и къ экстраординарнымъ

<sup>1)</sup> Что и случилось въ 1888 г., когда изъ всѣхъ сочиненій Розмини были извлечены 40 положеній, которыя найдены еретическими. Изъ огромной литературы объ этомъ осужденіи наиболѣе полная и интересная книга G. Morando *Esame critico delle XL proposizioni Rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione. Milano 1905.*



мѣрамъ. Въ 1852 г. они сдѣлали попытку *отравить Розмини* <sup>1)</sup> Розмини стойко переносилъ начавшуюся травлю, которую не остановила и его смерть, и осужденіе своихъ книгъ встрѣтилъ съ полной покорностью. Въмѣстѣ съ Августиномъ онъ считалъ высшимъ препятствіемъ къ мудрости философскую гордость и теперь вспомнилъ и къ себѣ примѣнилъ совѣтъ, данный имъ. Ляменнэ въ 1837 г.—смириться. Но несмотря на преслѣдованія, несмотря на глубокія огорченія и разочарованія, есть нѣчто въ послѣднихъ годахъ жизни Розмини, что можно назвать высокимъ счастіемъ. Эти годы онъ проводитъ въ Стрезѣ, въ мѣстахъ, съ любовью описанныхъ Фогаццаро въ *Leila*, вблизи учрежденнаго имъ братства. Со всѣхъ сторонъ, какъ на паломничество стекаются «братья любви», молодые и старые литераторы и вообще жаждущіе и страждущіе. Въ числѣ ищущихъ бесѣды съ Розмини мы встрѣчаемъ такія имена, какъ Ньюманъ, Вайзманъ, Лякордеръ. Но съ наибольшей интенсивностью и радостью видится Розмини съ «патріархомъ» новой итальянской литературы, — съ Манцони, который живетъ по сосѣдству со Стрезой и ведетъ съ нимъ философскія бесѣды высокаго метафизическаго полета, полныя діалектическаго блеска и воодушевленія. По какой то счастливой случайности юный Руджеро Бончи, съ восторгомъ присутствовавшій при этихъ бесѣдахъ, талантливо записываетъ ихъ и такимъ образомъ сохраняетъ живую картину плодотворнаго умственнаго и душевнаго общенія между двумя гениальными людьми на исходѣ ихъ жизни. <sup>2)</sup>

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

## VI.

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

<sup>1)</sup> Ферри считаетъ отравленіе „формально заказаннымъ“ о. с. в. I. p. 34.

<sup>2)</sup> *Le Stresiane* напечатаны впервые въ приложеніи къ цит. сборн. v. II p. II p. 1—192.

мини и съ какими философскими настроеніями приступаль къ построенію своей идеологической системы.

Предисловіе къ *Новому Опыту* онъ начинаетъ скромными словами: «Настоящее сочиненіе не принадлежитъ къ философіи, завоевывающей новыя истины, а скорѣе къ тому роду изслѣдованія», которое стремится къ достиженію ясности и къ разработкѣ истинъ, уже всеобще извѣстныхъ» <sup>1)</sup>. У человѣка двѣ главныхъ потребности: потребность *ширины* и потребность *глубины*. Удовлетворяя первой потребности, человѣкъ интеллектуально поѣдаетъ вселенную, но множественность вещей, чаруя сначала и завлекая, въ концѣ концовъ давитъ и утомляетъ. <sup>2)</sup> Чтобы удовлетворять, множество требуетъ единства, и изобиліе—порядка. Измѣнчивость и разнообразіе предметовъ познанія должны подчиниться единому и единящему принципу, который бы внесъ въ ихъ множественность и запутанность—строй и справедливыя отношенія. <sup>3)</sup> Основное стремленіе Розмини *упорядочить* все безмѣрное разнообразіе накопившихся философскихъ познаній, впередъ выдвинуть несправедливо забытое и утѣсненное,—наоборотъ перевести на второй планъ то, что безъ всякаго права заняло первое и лучшее мѣсто. По завѣту Св. Іустина все истинное онъ считаетъ принадлежащимъ сушей истинѣ и по завѣту Августина всякую частичную правду, все равно кѣмъ высказанную, хочетъ высвободить изъ невѣрнаго владѣнія и привить къ единому корню универсальной Истины <sup>4)</sup>. Паоосъ Розмини — внести справедливость въ интеллектуальный міръ человѣчества и, подчинивъ множество единству,—достигнуть высшей ступени познанія—цѣлостности (*totalità*). 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, говоритъ онъ съ нескрываемой и рѣдкой для него ироніей, хочетъ философію *возродить*, но это только потому, что тщеславіе и самолюбивыя 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.

цузской революціи и ее сопровождали, въ своихъ сочиненіяхъ взяли дерзкій и высокоумѣнный тонъ, какъ будто желая показать и увѣрить всѣхъ, что до нихъ люди были лишены разума и плѣнены безчисленными предрасудками. Отсюда невѣроятное пренебреженіе ко всѣмъ писателямъ древнимъ и въ особенности къ тѣмъ, которые исповѣдовали традиціонное ученіе христіанства... Можно сказать съ абсолютной увѣренностью: люди, жившіе въ вѣка, предшествовавшіе XVIII столѣтію, конечно, имѣли глаза, уши, языкъ, ноги, руки и голову—совершенно такіе же какъ и мы. Мысль, къ счастью, не есть новѣйшее изобрѣтеніе. И среди всякихъ механизмовъ, въ такомъ количествѣ изобрѣтенныхъ Новымъ Временемъ, пока еще не имѣется прибора, который бы мысль дѣлалъ болѣе творческой и быстрой, болѣе увѣренной и неподверженной обманамъ человѣческихъ страстей и иллюзіямъ превратной воли» <sup>1)</sup>. Необходимо «возстановленіе истинной философіи, которая столько претерпѣла въ новыя времена» <sup>2)</sup>, т.-е. необходимо философское возвращеніе къ универсальной и абсолютной Истинѣ христіанства. Отцы и Учители Церкви: св. Іустинъ, Климентъ Александрійскій, св. Афанасій Великій, св. Григорій Назіанзинъ и Августинъ, въ своемъ ученіи о божественномъ Логосѣ дали тотъ синтезъ христіанской мысли съ языческой мудростью, который долженъ послужить примѣромъ для синтеза, настоятельно требуемаго нашей эпохой. <sup>3)</sup> Розмини отнюдь не хочетъ простаго возвращенія къ философіи отцовъ церкви. Онъ хочетъ творческаго возрожденія *метода* и *духа* святоотеческаго философствованія. «Необходимо преобразовать сужденія нашихъ предковъ и отнюдь не обращаться къ нимъ вдругъ, безъ всякихъ достаточныхъ основаній; нужно возстановить ихъ значеніе, выставляя на видъ ихъ прекрасныя и тонкія изысканія, ихъ благодарныя мнѣнія, ихъ обоснованныя разсужденія, и тѣмъ показывая, что вопросы и затрудненія въ наукѣ о человѣкѣ, которые считаются новыми и всецѣло принадлежащими новому времени, были прекрасно извѣстны и старымъ мыслителямъ; этого не знаютъ потому, что не знаютъ этихъ мыслителей, потому что изученіе ихъ оставлено, и такимъ образомъ порвана нить традиціи—благодаря не-

<sup>1)</sup> Примѣчаніе р. VIII.

<sup>2)</sup> р. X.

<sup>3)</sup> р. р. XV—XVII.

удержимой любви къ самостоятельности и стремленію все создавать самимъ» <sup>1)</sup>).

Возстановленіе порванной нити и возвращеніе къ корнямъ святоотеческаго синтеза должно быть дѣломъ абсолютной *свободы* <sup>2)</sup>. На этомъ Розмини настаиваетъ и въ этомъ особенно значительная черта его замысла. Онъ не хочетъ уподобляться Декарту и оторваться отъ культурной традиціи новой философіи. Возвращеніе къ святоотеческому синтезу можетъ быть реализовано черезъ творческій синтезъ внѣ-христіанской новой философіи съ содержаніемъ христіанскаго ученія. Онъ хотѣлъ бы, чтобъ современная христіанская мысль сдѣлала съ новой философіей то самое, что съ философіей языческой сдѣлала мысль святоотеческая. Тѣхъ, кто стоитъ внѣ христіанства, онъ *почти-тѣльно проситъ* обращать вниманіе исключительно на логическія основанія его построеній и судить о достоинствѣ ихъ всецѣло по существу. Онъ говоритъ: «наши противники безпокойнѣе и догадливѣ насъ (какъ и подобаеть сынамъ вѣка сего); они насъ вовлекають въ труднѣйшіе вопросы о природѣ Бога и человѣка, но этимъ самымъ дается намъ случай осознать и приобрѣсти безмѣрное сокровище истиннаго и неоцѣнимаго ученія.» <sup>3)</sup>

Резюмируя кратко: замыселъ Розмини состоитъ въ свободномъ и философскомъ овладѣніи всѣмъ богатствомъ частныхъ истинъ, накопившихся въ новое время и приведеніи ихъ въ подчиненіе единой, вселенской, универсальной Истинѣ христіанства. Онъ чувствуетъ всю огромную серьезность этого замысла и говоритъ замѣчательныя слова, которыя окончательно дорисовываютъ его философскія заданія: «Правда, содержаніе «Новаго Опыта» (какъ и всѣхъ его произведеній) отвлеченно 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. Онѣ проникли въ самую глубь и, такъ сказать, обойдя всѣ области человѣческой души, подобрались къ самому разуму и превратились въ застывшую и холодную извращенность. Истинѣ объявлена война, и

<sup>1)</sup> р. VIII Примѣчаніе.

<sup>2)</sup> р. XVII.

<sup>3)</sup> р. XIX.

послѣ того какъ были атакованы ея частныя положенія, образующія, такъ сказать, первую цѣпь, производится атака на нее самое. То, чего нельзя разрушить,—ввергается въ неизвѣстность, отрицается, осмѣивается... Хулѣ подвергается самая сущность истины—*l'essenza stessa della Verità*. 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 *возсозданіе самой науки* *ricostruzione della scienza stessa*, для того чтобы затѣмъ возсоздать нравы и наконецъ спасти общество отъ разложенія и распала... <sup>1)</sup>

Вслѣдъ за этимъ Розмини говоритъ: «чтобы возсоздать науку, необходимо начать съ истинъ *наибольше элементарныхъ, и основныхъ*, отъ которыхъ въ зависимости находятся всѣ остальные истины, а также всѣ блага, эти порожденія Истины» <sup>2)</sup>. Этимъ для Розмини намѣчается *путь* для осуществленія его замысла. Для того, чтобы въ терминахъ современности раскрыть всѣ богатства христіанскаго ученія, Розмини считаетъ нужнымъ *сначала* выяснитъ *основы*, сдѣлать безспорными, такъ сказать, *элементарии* и уже потомъ переходить къ сложнымъ содержаніямъ христіанской мысли. И нужно сказать, что всѣ силы своего философскаго генія, всѣ усилія своей громадной писательской дѣятельности, Розмини вкладываетъ въ осуществленіе первой части задачи, въ заложеніе основъ, въ разясненіе элементарій, въ трудное созданіе начала. При бѣгломъ чтеніи произведенія Розмини поражаютъ отвлеченностью и сухостью мысли. Но стоитъ вчитаться глубже и цѣльнѣе охватить единою мыслью всѣ безчисленные и кропотливыя его разсужденія, чтобы первое впечатлѣніе разсѣялось и передъ нами предсталъ вѣрный рабъ Господень, который съ ранняго утра вышелъ въ поле Господина своего съ рѣдкимъ трудолюбіемъ, не чувствуя усталости, весь день своей жизни былъ занятъ тяжелымъ и чернымъ трудомъ методическаго вспахиванія сухой земли. Но этотъ трудъ онъ совершалъ благочестиво, съ замѣчательною добросовѣстностью, ни на одну минуту не забывая предварительности своей работы и бу-

<sup>1)</sup> р. XI.

<sup>2)</sup> р. XI.

душимъ работникамъ предоставляя сѣять, поливать и растить. «Настоящій трудъ, говоритъ онъ съ истиннымъ смиреніемъ о своемъ главномъ произведеніи, ищетъ намѣтить *лишь первыя линіи желанной философіи*. Если эти первыя и немногія линіи отвѣчаютъ вѣрно природѣ вещей, если мои стремленія законны, если духъ философіи, предлагаемой мною культурнымъ народамъ, находится въ согласіи съ ихъ религіей, пусть вѣрные продолжатъ это дѣло. Пусть братски исправятъ мои ошибки и прибавятъ то, чего недостаетъ моей скудости.» <sup>1)</sup>

### Введеніе въ идеологію Розмини.

#### I.

Для того, чтобы проникнуть въ средоточіе системы Розмини, лучше всего пойти по его собственнымъ слѣдамъ. Историко-критическому разсмотрѣнію наиболѣе типическихъ постановокъ основной проблемы идеологіи Розмини посвящаютъ первый томъ *Новаго Опыта*. И это пространное ислѣдованіе лучше всего ориентируетъ въ обширныхъ горизонтахъ розминіанской мысли, (которая не безъ основанія представляется иногда какимъ-то аноксимандровскимъ *ἀπερίσσο*) и служить какъ бы *естественнымъ введеніемъ* во всѣ идеологическія настроенія Розмини.

Первый разъ въ исторіи новой философіи мыслитель, призванный созидать и творить, прежде чѣмъ закладывать основы своего собственнаго міросозерцанія, подвергаетъ столь тщательному анализу попытки рѣшеній, бывшія до него. Вѣдь это отнюдь не безразличное ислѣдованіе историка, лишь по времени предшествующее самостоятельному разрѣшенію философіи тѣхъ же вопросовъ. Первый томъ *Новаго Опыта* можно достойнымъ образомъ сравнить лишь съ первой книгой *Метафизики* Аристотеля. Критическій анализъ воззрѣній, господствующихъ въ новой и античной философіи, и выясненіе ихъ недостаточности Розмини нужно только для того, чтобы универсальнѣе сформулировать основную проблему и во всей широтѣ поставить кардинальный вопросъ. Первый томъ *Новаго Опыта* есть органическая часть всего произведенія, тѣ единыя ворота (въ про-

<sup>1)</sup> р. XXIII.

тивоположность „стовратности“ философіи Шопенгауэра), миновавъ которыя вовсе нельзя проникнуть въ средоточіе мысли Розмини.

Если Розмини очень рѣдко удастся подняться на высоту первокласснаго писателя, и только на немногихъ страницахъ перо его блещетъ энергіей и силой таинственно претвореннаго слова, то нельзя не отмѣтить несомнѣнной *архитектурности*, съ которою онъ умѣетъ распредѣлять сложныя и огромныя массы разбираемыхъ философскихъ воззрѣній. Первый томъ *Новаго Опыта* въ этомъ смыслѣ нужно признать почти образцовымъ.

Въ основу своего критическаго анализа Розмини кладетъ два принципа: *При философскомъ объясненіи какихъ нибудь актовъ нельзя допускать меньше того, что требуется для ихъ объясненія. Но нельзя допускать также и больше того, что требуется для ихъ объясненія.* <sup>1)</sup> Въ первомъ случаѣ объясненіе получится недостаточное. Во второмъ въ объясненіе вносится ненужный и потому произвольный, лишь затемняющій сущность дѣла излишекъ. Эти простые принципы какъ бы сами собой проводятъ раздѣлительную черту и вносятъ стройность, и простоту въ классификацію критикуемыхъ системъ. Требуется объяснить фактъ человѣческаго познанія. Различныя системы воззрѣній естественно дѣлятся на двѣ группы: однѣ грѣшатъ недостаточностью объясненія, другія излишкомъ. Къ первымъ относятся сенсуализмъ и номинализмъ, т. е. системы воззрѣній Локка, Кондильяка, Рида, Смита, Дюгальдъ Стюарта; ко вторымъ рационализмъ 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 *общая*. Откуда берется общность. Процессъ *отвлеченія* ничего не объясняетъ, ибо отвлеченіе *не создаетъ* общей идеи, а всего лишь *находитъ* ее. Отвлеченіе отдѣляетъ частное отъ общаго; чтобъ отдѣленіе это было возможно, необходимо, чтобъ

<sup>1)</sup> Nuovo Saggio v. I p. 3. Я буду цитировать *Новый Опытъ* въ первой редакціи, по изданію. Napoli 1842. Последующія изданія, напр., послѣднее изданіе при жизни Розмини: quinta edizione interamente rivista quanto allo stile (1853) отражаетъ слѣды позднѣйшей болѣе развитой системы.

общее уже *было*.<sup>1)</sup> Другими словами: общность *возникнуть* можетъ лишь изъ сужденія. Но всякое сужденіе возможно лишь при наличности общаго. Намѣчается основная трудность. Всякая общность создается сужденіемъ, и въ то же время сужденіе возможно лишь при общности уже наличной. Какъ же возможно *первое* сужденіе. Очевидно, необходимо допустить, что въ человѣческомъ разумѣ существуютъ *первичные*, и невыводимые изъ его феноменальной дѣятельности *элементы общаго*, благодаря которымъ и объясняется логическое правомѣрное начало функционирования сужденій. И очевидно, что философы, погрѣшающіе недостаточностью объясненія, не сознаютъ во всей глубинѣ основную трудность и не допускаютъ этихъ первичныхъ элементовъ общаго въ разумѣ предсуществующихъ; философы же, погрѣшающіе излишкомъ, глубоко осозная проблему, вмѣсто необходимаго минимума допускаютъ неопредѣленно и произвольно много.<sup>2)</sup>

Изъ тонкаго и пронизательнаго историческаго анализа, который ведется на основѣ этой постановки вопроса, мы можемъ отмѣтить лишь общіе результаты. Розмини начинаетъ разборъ съ системъ, грѣшащихъ недостаточностью объясненія и въ нихъ первое мѣсто занимаетъ Локкъ.<sup>3)</sup> Подойдя въ плотную къ намѣченной выше трудности, Локкъ не замѣчаетъ ея. Идею *субстанции* онъ самъ не считаетъ возможнымъ вывести изъ ощущеній или рефлексіи. Дѣйствительно, идея субстанции радикально и абсолютно нечувственна, кромѣ 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 значить *имѣть* эту идею, и совершенно непонятно, какъ можно декретировать *небытіе* того, что въ процессѣ разсужденія все время *было*. Розмини называетъ это *метафизической тайной* Локка.<sup>4)</sup> Еслибъ Локкъ былъ послѣдовательнѣе и прямѣе—онъ, увидѣлъ бы невыводимость идеи субстанции, долженъ былъ бы усумниться въ своихъ

1) N. S. v. I p. 9.

2) I, 10.

3) Локка, также какъ Рида и Д. Стюарта Розмини знаетъ и цитируетъ во *французскихъ* переводахъ.

4) I, 12.



принципахъ, а отнюдь не во имя принциповъ отвергать совершенно очевидный и къ тому же самимъ имъ признанный *фактъ*. Это даетъ Розмини поводъ сдѣлать общее замѣчаніе. Эмпирики любятъ кричать о фактахъ, но на дѣлѣ когда факты противъ нихъ, они спокойно уничтожаютъ ихъ своими „принципами“. <sup>1)</sup> Трудность, на которую натолкнулся Локкъ, имѣетъ типическое значеніе. Воспринимая какой-нибудь предметъ, камень, дерево, животное, мы воспринимаемъ ихъ не какъ простыя модификаціи нашей чувственности, а какъ нѣчто существующее внѣ насъ. Нашъ разумъ не можетъ воспринимать качество въ абстрактномъ видѣ и по правилу, внутренне ему присущему, ищетъ для этихъ качествъ *поддержки* (*sostegno*) <sup>2)</sup>. Вопросъ заключается въ слѣдующемъ: какимъ образомъ въ нашемъ умѣ возникаетъ правило, въ силу котораго чувственнымъ качествамъ мы ищемъ нечувственной опоры? Въ нашемъ воспріятіи это правило играетъ роль большей посылки. «Вотъ чувственныя качества», говоритъ первый моментъ воспріятія; «чувственныя качества не могутъ существовать сами по себѣ», говоритъ правило, составляющее второй моментъ воспріятія—*ergo*, говоритъ третій моментъ воспріятія, «чувственныя качества должны восприниматься въ связи съ чѣмъ то другимъ». Это другое, есть идея *существованія*, ибо качества воспринимаются существующими. <sup>3)</sup> Идея существованія есть такимъ образомъ то общее, на основѣ чего становится возможнымъ воспріятіе, 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 воспріятъ, какъ существующій, нужно чтобы разумъ отнесъ его къ чему-то совершенно отличному отъ ощущеній. Чтобы преодолѣть эту трудность, Локкъ <sup>4)</sup> дѣлаетъ два допущенія. 1) Общія идеи получаются нами изъ единичныхъ воспріятій путемъ *отвлеченія*, а потому ему приходится заключить, что 2) воспринимаемый міръ самъ въ себѣ имѣетъ нѣкоторые элементы общности, независимой отъ нашего воспріятія. Первое изъ этихъ допущеній слабо потому, что въ немъ замаскированно допускается то, что

<sup>1)</sup> I, 12.

<sup>2)</sup> I, 14.

<sup>3)</sup> I, 15—16.

<sup>4)</sup> I, 16—17.

на самомъ дѣлѣ является искомымъ. Отвлеченіе, говоритъ Розмини, не можетъ само по себѣ дать *общихъ* идей. «Вы хотите, чтобы я, размышляя о моихъ единичныхъ воспріятіяхъ дерева, камня и т. п. направилъ свое вниманіе на моментъ общности и отдѣлилъ ихъ отъ всего частнаго? Вы, значитъ, предполагаете, что идея дерева и т. д., имѣющаяся въ моемъ умѣ, есть идея сложная, состоящая изъ 1) моментовъ общихъ и 2) моментовъ частныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибъ это было не такъ, я не могъ бы произвести отдѣленія, мнѣ не на чемъ было бы сосредоточить вниманіе. Этимъ самымъ вы становитесь въ противорѣчіе съ самими собою, ибо вы уже тѣмъ самымъ оставили свое утвержденіе, будто бы для единичныхъ воспріятій не нужно общихъ идей». 1) Послѣдователи Локка считаютъ за простѣйшее — ощущеніе, ибо въ немъ нѣтъ никакихъ общихъ идей. Но потомъ сами принуждены эти общія идеи, не содержащіяся въ ощущеніяхъ, выводить изъ ощущеній же. Чтобы не выводить общихъ идей *ex nihilo*, имъ приходится перейти ко второму допущенію о наличности элементовъ общности въ самихъ вещахъ. Но это допущеніе еще незащищеннѣе передъ критикой чѣмъ первое, ибо *общее* не можетъ имѣть никакого существованія внѣ разума. Оно есть составная часть нашихъ идей, и отнюдь не внѣшнихъ вещей, послѣднія существуютъ лишь въ отдѣльности «индивидуально». Въ самомъ словѣ «общее» заключается мысль объ *отношеніи* между нѣсколькими предметами. Отношеніе же не можетъ быть качествомъ какой-нибудь внѣшней вещи и существуетъ лишь въ разумѣ. 2) Въ воспріятіи потому необходимо присутствуетъ моментъ *синтеза*, состоящій въ томъ, что ощущеніе относится разумомъ къ идеѣ существованія и тѣмъ въ него вводятся элементы общности. Полученіе же общей идеи черезъ отвлеченіе есть уже процессъ *аналитическій*. Локкъ совсѣмъ не подозрѣваетъ о синтезѣ, предшествующемъ анализу. Синтезъ онъ полагаетъ не въ умѣ, а въ вещахъ и тѣмъ, не говоря уже о недопустимости этой мысли, лишаетъ всякой активности разумъ. Свою критику Локка Розмини заключаетъ слѣдующими словами Галуктини. 3) Въ человѣческомъ познаніи

1) I, 17.

2) I, 18.

3) Взятыми изъ *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant*. Messina 1827. Письмо 7-е.

нужно различать двѣ эпохи: первая состоитъ въ синтезѣ, формирующемъ предметы опыта и производящемъ великую книгу матеріальной природы... Вторая эпоха начинается съ чтенія этой книги; въ эту вторую эпоху духъ пересматриваетъ свое дѣло и здѣсь орудіемъ его дѣлается анализъ. Локкъ занимается лишь второй эпохой; онъ предполагаетъ ужеготовой великую книгу природы и вводитъ въ нее духъ лишь для того, чтобы читать и понимать ее. Онъ исходитъ изъ того факта, что чувства даютъ намъ полныя идеи отдѣльныхъ вещей, составляющихъ содержаніе опыта; онъ предполагаетъ какъ нѣчто данное «внѣшность» (*esteriorita*) ощущеній и ихъ связь съ предметомъ, и въ результатѣ выводитъ всѣ простыя идеи изъ опыта. <sup>1)</sup>

За Локкомъ слѣдуетъ *Кондильякъ*. Онъ принимаетъ во вниманіе два вопроса, поставленные Д'Аламберомъ. Первый вопросъ: ощущенія суть лишь внутреннія измѣненія въ нашемъ духѣ—какъ же возникаютъ у насъ представленія о тѣлахъ внѣ насъ 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 различныя ощущенія образуютъ нѣчто цѣлое и *объединяются* въ одно воспріятіе? <sup>2)</sup> Д'Аламберъ поставилъ вопросы, но и не думалъ ихъ разрѣшать. Кондильякъ сдѣлалъ попытку ихъ разрѣшить, и нужно признать малоудачную. Самые вопросы Д'Аламбера онъ понялъ лишь наполовину. Въ вопросахъ Д'Аламбера намѣчаются три затруднительныхъ пункта: 1. Что существуетъ нѣкоторый предметъ. 2. Что предметъ этотъ существуетъ внѣ меня. 3. Что этотъ существующій внѣ меня предметъ, есть носитель чувственныхъ качествъ, мною воспринимаемыхъ. <sup>3)</sup> Всѣ эти пункты суть сужденія, но сужденія возможны лишь при наличности общихъ идей, происхожденіе которыхъ и составляетъ основную проблему философіи. Кондильякъ замѣтилъ, что Локкомъ совершенно опущена роль сужденій въ воспріятіи и что сужденія необходимы для образованія нашихъ представленій о матеріальномъ мірѣ. Но Кондильякъ не продолжилъ анализа и не увидѣлъ, что сужденія предполагаютъ общія идеи. Поэтому

<sup>1)</sup> I, 20.

<sup>2)</sup> I, 21—22.

<sup>3)</sup> I, 23.

его преобразование сенсуалистической системы Локка весьма несовершенно и полно легко открываемых несообразностей. Для единства системы онъ отбрасываетъ *рефлексію* и все выводитъ изъ одного *ощущенія*. Основой этого выведенія служитъ положеніе: «то самое чувство, которое воспринимаетъ ощущение осязанія, оно же и судить о немъ». Другими словами, одной и той же способности приписывается двѣ совершенно различныхъ функціи 1. *Ощущать* предметы. 2. Судить объ нихъ. 1) Еслибъ мы приписали глазу способность видѣть и *слышать*—это было бы менѣе абсурдно и менѣе неожиданно. 2) И другимъ чувствамъ Кондильякъ приписываетъ двойную функцію, но способность сужденія всѣмъ другимъ чувствамъ *сообщаетъ*, по Кондильяку, осязаніе. Несомнѣнно это сообщеніе очень таинственно, ибо осязаніе должно *сообщить* другимъ чувствамъ то, чего само не имѣетъ. 3) Выведеніе всѣхъ душевныхъ способностей изъ ощущенія полно непрерывныхъ скачковъ. Такъ, прежде всего выводится вниманіе изъ простой наличности въ сознаніи нѣсколькихъ ощущеній различной силы и изъ обращенности сознанія на ощущеніе наибольшей силы. Но, во-первыхъ, зависимость здѣсь обратная, и ощущеніе повышается въ своей силѣ и живости, если на него обращается вниманіе. Вниманіе—сила активная, сама вносящая силу въ наличныя ощущенія, а не насильно пристающая къ наиболѣе сильному изъ нихъ. Такъ въ квартетѣ мы можемъ произвольно сосредоточивать свое вниманіе то на общей гармоніи четырехъ инструментовъ, то слѣдить за каждымъ инструментомъ въ отдѣльности, совершенно независимо отъ силы звуковыхъ ощущеній. 4)

Не менѣе произвольно Кондильякъ сводитъ къ ощущенію *память*. Онъ дѣлаетъ это самымъ словеснымъ образомъ. «Наша способность ощущать, говоритъ онъ, раздѣляется на ощущенія, которыя мы *имѣли* и на ощущенія, которыя мы имѣемъ. Мы ихъ воспринимаемъ въ одно и то-же время; но воспринимаемъ различно: одно намъ кажется прошлымъ, другое—настоящимъ». Итакъ, память есть прошлыя ощущенія. Но разъ ощущеніе

1) I, 24.

2) I, 23. Розмини отмѣчаетъ, что уже Августинъ отчетливо различилъ между способностью ощущать и судить. De Trinit. LIX с. V.

3) I, 24.

4) I, 25—26.

прошло, возражаетъ Розмини, его уже больше *нѣтъ*. 1) Ощущеніе основнымъ образомъ характеризуется тѣмъ, что оно есть результатъ физиологическаго раздраженія. Какъ только прекращается раздраженіе, кончается и ощущеніе. Память же вступаетъ въ свое право именно въ тотъ моментъ, когда прекращается раздраженіе, т. е. память *начинается* тамъ, гдѣ ощущеніе *кончается*. Значитъ, оно не ощущеніе, а нѣчто другое. Кондильякъ очевидно введенъ въ заблужденіе обычнымъ выраженіемъ «въ памяти сохраняются прошлыя ощущенія». Но въдѣ прошлыя ощущенія, сохраняемые 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 *прошлыя* ощущенія, т. е. тѣ, которыхъ нѣтъ. 2)

Установивъ сенсуалистическое происхожденіе вниманія и памяти, Кондильякъ переходитъ къ сенсуализированію *сужденія*. «Итакъ, говоритъ 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 сравнить 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 существуетъ трудностей. Онѣ исчезаютъ передъ нимъ какъ бы по мановенію волшебной палочки. Произвольно отождествленіе памяти съ вниманіемъ, но еще произвольнѣе смѣшеніе съ вниманіемъ акта сужденія. Послѣдній совершенно независимъ отъ вниманія. Я имѣю въ умѣ идею 35 и 49. Я могу своимъ вниманіемъ сосредоточиваться то на одномъ изъ этихъ чиселъ, то на другомъ. Но сколько бы я ни «внималъ» этимъ числамъ, взятымъ 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 операцію, въ результатѣ 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 нахожденіе между ними различій или сходствъ, есть нѣчто существенно новое по сравненію съ простымъ сосредоточиваніемъ вниманія, даже если, по Кондильяку, и память считать за родъ «вниманія». <sup>1)</sup>

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

## II.

Гораздо больше положительнаго находитъ Розмини у Рида. Если система Кондильяка есть не что иное какъ французская интерпретація Локка и длинный разборъ ея объясняется не столько ея значительностью, сколько необыкновенной популярностью въ Италіи, то философія Т. Рида имѣетъ гораздо болѣе глубокіе корни. Философію Локка продолжали въ Англіи два замѣчательныхъ философа: Беркли и Юмъ,—и продолжили такъ, что незамѣтно для себя обнажили слабость и односторонность тѣхъ принциповъ, изъ которыхъ исходитъ Локкъ. Сенсуализмъ они превратили въ абсолютный идеализмъ и скептицизмъ и тѣмъ.

<sup>1)</sup> I, 29.

<sup>2)</sup> I, 31.

<sup>3)</sup> I, 32.

<sup>4)</sup> I, 37.

потрясли основы всѣхъ наукъ и всего человѣческаго знанія. Они подвели человѣчество къ пропасти небытія (*abisso del nulla*), въ которую свергли сначала матеріальный міръ, а затѣмъ и душевный; и это приведеніе къ абсурду заставило усумниться 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 Розмини 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 нашель бы твердой почвы для борьбы съ идеализмомъ и скептицизмомъ. 3) Понятіе ощущенія для Рида имѣетъ тройной смыслъ. Ощущеніе можно испытывать, ощущеніе можно вспомнать, ощущеніе можно воображать. Въ первомъ случаѣ ощущеніе сопровождается убѣжденіемъ, что ощущаемое существуетъ. Во второмъ оно сопровождается убѣжденіемъ, что ощущаемое существовало. Въ третьемъ случаѣ оно ни въ какомъ смыслѣ не связано съ мыслью о существованіи и есть то, что схоластики 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 воспріятіе*, т. е. чистое понятіе, голая идея безо всякаго внутренняго сужденія. Они учатъ еще, что при наличности многихъ такихъ воспріятій 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

1) I, 39.

2) I, 40.

3) I, 40.

4) I, 44.

сужденіемъ, убѣжденіемъ, познаніемъ». Ридъ и задаетъ вопросъ: «простое воспріятіе вещей предшествуетъ сужденію обоихъ существованій, какъ хотятъ послѣдователи Локка, или же сужденіе предшествуетъ воспріятію? <sup>1)</sup> Весь міръ, говоритъ онъ, признаетъ, что ощущеніе должно предшествовать памяти и воображенію; отсюда необходимо слѣдуетъ, что воспріятіе или перцепція, сопровождаемое убѣжденіемъ или внутреннимъ познаніемъ въ существованіи объекта воспріятія, должно предшествовать apprehensio simplex. Такъ что вмѣсто того, чтобы говорить, что внутреннее познаніе и убѣжденіе въ существованіи вещей приходятъ къ намъ изъ сравненія простыхъ воспріятій между собой, необходимо признать, что чистыя понятія образуются въ насъ путемъ сведенія и анализа первоначальнаго природнаго сужденія». Эти слова Розмини считаетъ «лучомъ свѣта». <sup>2)</sup> 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 отказать въ строгой фактичности, то систему, предлагаемую имъ самимъ, врядъ ли можно признать достаточной. Прежде всего Ридъ дѣлаетъ *сложное* допущеніе: онъ говоритъ о первоначальномъ *сужденіи*, но сужденіе сложнѣе общихъ идей, ибо включаетъ ихъ какъ необходимый свой моментъ. Болѣе же сложное врядъ ли можетъ предшествовать менѣе сложному. <sup>3)</sup> Правда, Ридъ называетъ свое сужденіе природнымъ и первоначальнымъ; т. е. внутренне необходимымъ для человѣка, диктуемымъ и какъ бы *внушаемымъ* самою природою; но все же это *сужденіе*, а не что-нибудь другое. Правда, что человѣкъ не можетъ быть убѣжденъ въ существованіи какого-нибудь предмета не сказавши внутренне: «вотъ предметъ существуетъ», и это внутреннее высказываніе дѣлается произвольно, диктуется самою природою. И все же (тутъ кончается согласіе Розмини съ Ридомъ) это сужденіе носитъ ту же природу, что и всѣ другія сужденія, т. е. состоитъ изъ соединенія подлежащаго со сказуемымъ <sup>4)</sup>. Сказать: эта вещь существуетъ, это значить отнести еѣ въ разрядъ существующаго или связать свое

<sup>1)</sup> I, 46.

<sup>2)</sup> I, 47.

<sup>3)</sup> I, 48.

<sup>4)</sup> I, 49.



ощущеніе съ идеей существованія. Другими словами, «первоначальное сужденіе» Рида оказывается не первоначальнымъ. Первоначальное есть идея существованія и о происхожденіи ея ничего не говоритъ докторъ Ридъ: онъ просто ее предполагаетъ. Оно есть тотъ элементъ, который необходимою составною частью входитъ въ сужденіе и, значить, оно проще сужденія и должно ему предшествовать. Итакъ, если Ридъ правъ въ отношеніи своихъ противниковъ, утверждая, что безъ сужденія о существованіи невозможно воспріятіе реальности вещей, то, съ другой стороны, правы и противники Рида, утверждая, что приписывать первоначальность подобаетъ не сужденіямъ, а идеямъ. Въ отношеніи этого спора Розмини занимаетъ синтетическую позицію. Противъ Рида, первоначальнымъ онъ считаетъ не сужденіе о существованіи, а идею существованія, противъ противниковъ Рида онъ утверждаетъ, что «простое воспріятіе» не менѣе сложно, чѣмъ «таинственное и непостижимое» сужденіе Рида. Ибо чистое понятіе лошади, напр., возможно лишь какъ отвлеченіе отъ реальныхъ лошадей. Идея лошади поэтому включаетъ въ себя, во первыхъ, идею сушаго (*un ente*), во вторыхъ, тотъ рядъ частныхъ признаковъ и детерминацій, которые опредѣляютъ сущее, какъ лошадь. <sup>1)</sup> И Ридъ и противникъ его гораздо сильнѣе въ отрицаніи, нежели въ утвержденіи. Они чувствуютъ возможные недостатки, но создать положительной теоріи не могутъ. <sup>2)</sup>

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

<sup>1)</sup> I, 54.

<sup>2)</sup> I, 57.

<sup>3)</sup> I, 58—111.

а хорошо поставлена <sup>1)</sup>). Основная трудность обыкновенно открывалась мыслителямъ въ различныхъ аспектахъ, и новый отгѣнокъ въ постановкѣ вопроса составляютъ *номиналистическія теоріи* Дегальда Стюарта. Вопросъ о томъ, какъ образуются въ насъ общія идеи, и образуются ли онѣ посредствомъ именъ, даваемыхъ нами вещамъ, стоитъ въ самой тѣсной связи съ основной трудностью, занимающею Розмини. Дегальдъ Стюартъ основывается на слѣдующемъ мѣстѣ Смита <sup>2)</sup>). Изобрѣтеніе нѣкоторыхъ единичныхъ именъ для того, чтобы обозначить единичные предметы, т.-е. созданіе именъ существительныхъ, должно было быть однимъ изъ первыхъ моментовъ при образованіи языка. Отдѣльная пещера, служившая прикрытіемъ дикарю противъ непогоды, отдѣльное дерево, плодами котораго онъ питался, отдѣльный источникъ, которымъ утолялъ онъ свою жажду, были *несомнѣнно* первыми предметами, которые онъ обозначилъ словами: *пещера, дерево, источникъ*. Когда этотъ дикарь расширилъ свой опытъ и сталъ наблюдать другія пещеры, другія деревья и другіе источники, *естественно* онъ долженъ былъ для обозначенія этихъ новыхъ предметовъ пользоваться тѣми же самыми словами, которыми уже привыкъ обозначать извѣстные ему предметы, похожіе на новые. Такъ получилось, что слова, бывшія первоначально именами собственными и обозначающія единичныя вещи, незамѣтно превратились въ имена нарицательныя и стали обозначать каждое цѣлую серію отдѣльныхъ вещей. Это-то примѣненіе единичнаго названія къ большому числу сходныхъ предметовъ и было причиной образованія тѣхъ классовъ и серій предметовъ, которые обозначаются словами: *родъ и видъ*. Это мѣсто Дегальдъ Стюартъ считаетъ простымъ и яснымъ и основываетъ на немъ всѣ свои теоріи. Розмини же здѣсь видитъ настоящую путаницу понятій и отмѣчаетъ въ этой десятистрочной цитатѣ изъ Смита *десять* крупныхъ ошибокъ. Смитъ не различаетъ многихъ видовъ и именъ, обозначающихъ серіи отдѣльныхъ предметовъ <sup>3)</sup>, смѣшиваетъ имена, обозначающія серіи предметовъ, съ именами, обозначающими отвлеченныя качества <sup>4)</sup>, а

<sup>1)</sup> I, 58.

<sup>2)</sup> I, 59.

<sup>3)</sup> I, 60.

<sup>4)</sup> I, 61.

также эти два рода именъ съ именами общими <sup>1)</sup>. Смитъ не знаетъ истиннаго различія между именами общими и частными <sup>2)</sup>, не понимаетъ, почему имена называются общими и почему частными <sup>3)</sup>. Послѣдній пунктъ особенно важенъ. Если я каждаго 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 тысячъ Петровъ. Быть именемъ собственнымъ или именемъ нарицательнымъ (общимъ)—это зависитъ не отъ того, много ли или мало предметовъ называются даннымъ именемъ, а отъ *способа*, какимъ имя «именуется». Дикарь Смита, называя нѣсколько деревьевъ *собственнымъ* именемъ, вовсе не перешелъ бы черезъ это къ именамъ нарицательнымъ (общимъ) <sup>4)</sup>. Далѣе, по вѣсѣмъ основаніямъ имена общія *предшествуютъ* именамъ собственнымъ (въ Библии: Ева—живущая, Енохъ—посвященный, Ламехъ—бѣдный и т. д.) <sup>5)</sup>, ибо мы вообще познаемъ общее съ большей легкостью, чѣмъ частное и единичное. Чтобы познать единичное и индивидуальное въ строгомъ смыслѣ, для этого нужна высокая степень абстракціи, предполагающая извѣстный прогрессъ въ общежитіи, и потому имена собственные, повидимому, образовались значительно позже именъ нарицательныхъ и ихъ образованіе придало завершеніе и совершенство языку <sup>6)</sup>. Сначала люди пользуются общими именами для обозначенія единичныхъ вещей и только потомъ научаются *различать* индивидуальное и обозначать различное словомъ <sup>7)</sup>. Наконецъ, Смитъ въ приведенномъ мѣстѣ не объясняетъ способа, какимъ образуются отвлеченныя идеи, и благодаря этому старательно обходитъ основную трудность въ вопросѣ о происхожденіи идей <sup>8)</sup>. Итакъ, если даже уступить Смиту порядокъ возникновенія именъ, переходъ отъ именъ собственныхъ къ именамъ нарицательнымъ 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 общимъ, единичное названіе должно измѣнить свое значеніе. И эту перемѣну можетъ совершить лишь внутренняя работа духа, т.-е. особый творческій и умственный актъ <sup>1)</sup>).

Смитъ и Стюартъ, какъ и всѣ номиналисты, отрицаютъ существованіе общихъ идей и замѣняютъ ихъ *словами*. Стюартъ настолько увѣренъ въ основномъ положеніи Смита, что не безъ наивности говоритъ: «то, что древніе считали несчастные люди!) за одну изъ труднѣйшихъ проблемъ метафизики, то нашло простѣйшее рѣшеніе у Смита». Между тѣмъ атонія номинализма какъ бы сама бросается въ глаза. Отклонить трудность—это вовсе не значитъ побѣдить ее. Самое созданіе общаго имени предполагаетъ общую идею, ему *отвѣч ающую*. Что-нибудь одно: разъ общія названія не обозначаютъ отдѣльныхъ предметовъ, то *или* они суть пустые звуки, не обозначаютъ ничего, или же должны обозначать общія идеи. Это ясно, какъ день <sup>2)</sup>). И Стюартъ, игнорируя эту истину, долженъ прибѣгнуть къ настоящей *reticō rīncipii*. Онъ говоритъ: «когда мы говоримъ, что понимаемъ какое-нибудь общее предположеніе, мы разумѣемъ то, что, благодаря привычкѣ языка, мы можемъ замѣнить по нашему желанію общіе термины предложенія именами тѣхъ отдѣльныхъ предметовъ, которые этими терминами обозначаются». Что же это за поразительная привычка языка? Между словомъ, взятымъ съ чисто *матеріальной* стороны (а оно только такъ и можетъ пониматься номиналистами), и тѣми вещами, которыя оно обозначаетъ, нѣтъ никакой необходимой связи. Слово въ такомъ видѣ есть чистый звукъ. Откуда же связь между словомъ и, напр., понятіемъ *человѣкъ* <sup>3)</sup>? Мы можемъ произвольно называть предметы, но, разъ назвавши, мы связаны тѣми признаками, которыми они характеризуются. Номиналисты не могутъ объяснить способа, которымъ духъ человѣческій связываетъ разряды единичныхъ вещей съ тѣми словами, которыя называются общими именами. Номиналисты могутъ прибѣгнуть лишь къ помощи *ассоціацій* и совершенно неудачно, ибо ассоціаціи связаны пережитымъ опытомъ, между тѣмъ общая идея или общее имя *универсальный* и могутъ относиться къ вещамъ, не только нами неизнаемымъ, но къ вещамъ недѣйствительнымъ, къ вещамъ лишь

<sup>1)</sup> I, 78.

<sup>2)</sup> I, 79.

<sup>3)</sup> I, 80.

*возможнымъ*. Кромѣ того, общее имя составляется не случайно и не наобумъ, 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 <sup>1)</sup>.

Стюартъ по привычкѣ номиналистовъ пытается обойти трудность *словомъ*. 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 оставить реальную сущность въ сторонѣ, то и въ понятіи одной «номинальной сущности» заключается достаточно поводовъ для недоумѣнія. На самомъ дѣлѣ, что можетъ 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 общіе термины выражали бы нѣчто реальное и не были бы простыми звуками <sup>2)</sup>. «Номинальная» сущность на самомъ дѣлѣ является качествомъ, реально присущимъ отдѣльнымъ вещамъ, и объ этомъ не двусмысленно проговаривается Стюартъ, когда говоритъ: «именно потому, что отдѣльныя вещи обладаютъ этимъ качествомъ, онѣ 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 отдѣльныя качества 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 внѣ связи со всѣмъ тѣмъ, съ чѣмъ они сосуществуютъ; 3) что духъ нашъ, разсматривая эти качества отдѣльно и отдѣленно, имѣетъ реальный объектъ въ этой

<sup>1)</sup> 1, 81.

<sup>2)</sup> p. 82.

своей дѣятельности, ибо качества эти реальны <sup>1)</sup>. Итакъ, разъ духъ нашъ разсматриваетъ качество отдѣльно отъ предметовъ, значитъ онъ имѣетъ непосредственный объектъ своего вниманія, такъ какъ качество, отдѣльное отъ предмета, есть нѣкій общій 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 общій 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 извѣстнымъ группамъ вещей <sup>2)</sup>.

Итакъ, шотландской школѣ не удастся разрѣшить проблемы. Изъ принциповъ Рида, желавшаго приблизить вещи къ сознанию и устранить *посредничество* идей, выросла номиналистическая теорія Стюарта, отрицавшаго общія идеи и замѣнившаго ихъ общими именами <sup>3)</sup>. Не говоря уже о томъ, что она полна дефектовъ,—она совершенно непригодна для выясненія основного вопроса о происхожденіи идей. Апорія Розмини не находитъ никакого отвѣта въ Стюартѣ <sup>4)</sup>. Въ этомъ смыслѣ, по сравненію съ Ридомъ, теорія Стюарта есть шагъ назадъ. Вообще говоря, всѣ разсмотрѣнныя теоріи, за исключеніемъ одного Рида, принадлежать къ области *заблужденія*. Но и заблужденія имѣютъ провиденціальныи характеръ. Они возбуждаютъ друзей правды увеличивать свою энергію въ опроверженіи лжи. Кромѣ того, всѣ люди, наскучивъ торжествомъ заблужденія начинаютъ стремиться къ истинѣ, и такъ изъ доктринъ несовершенныхъ и ложныхъ родится потребность въ философіи истинной и основательной <sup>5)</sup>.

Свой обзоръ системъ, грѣшащихъ недостаточностью объясненія основной трудности или вовсе не замѣчающихъ ея, Розмини заканчиваетъ параллелью между этими системами и *Боссюэтомъ*. Боссюэтъ—современникъ Локка, и по его трактату «*Traité de la*

<sup>1)</sup> р. 83.

<sup>2)</sup> I, 84. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ (р. р. 85—104) Розмини детализируетъ свою критику номинализма, ничего принципиальнаго не добавляя. Мы ихъ опускаемъ.

<sup>3)</sup> I, 89.

<sup>4)</sup> I, 105—106.

<sup>5)</sup> I, 106.

«connaissance de Dieu et de soi même» мы можемъ ясно увидѣть, сколько потеряла философія съ побѣдой сенсуализма. Начиная съ Локка, цѣлый рядъ философовъ пытался слить въ одно чувства и разумъ. У Боссюэта эти двѣ способности рѣзко отдѣлены другъ отъ друга. Кондильякъ смѣшиваетъ сужденіе съ ощущеніемъ, Боссюэтъ старательно ихъ различаетъ. Также точно различаетъ Боссюэтъ между воображеніемъ и разумомъ, чего совершенно не дѣлаютъ Ридъ и Стюартъ. 1) Вообще, по цѣлому ряду разобранныхъ вопросовъ у Боссюэта можно найти весьма здравыя понятія, утерянныя въ дальнѣйшемъ движеніи философской мысли. Чѣмъ же объяснить это странное явленіе? Розмини отвѣчаетъ: *побѣдой системы Локка надъ системой Декарта*. Но эта побѣда была обусловлена тѣмъ самымъ духомъ превозношенія, который былъ возведенъ въ принципъ самимъ Декартомъ 2).

«Презрѣніе, которое выказалъ Локкъ къ Декарту, было выказано раньше самимъ Декартомъ къ своимъ предшественникамъ. Это горделивое превозношеніе философовъ лишило человѣчество драгоценныхъ познаній, которыми раньше оно обладало, оребячило его, заставило его принягся снова за работу, уже исполненную, заставило потерять массу времени и наконецъ истомило терпѣніе человѣчества и тѣмъ вселило отвращеніе къ самой философіи. На самомъ же дѣлѣ духъ философскій ни въ какомъ случаѣ не есть духъ исключительности и индивидуальныхъ пристрастій; наоборотъ, это духъ общности безпристрастія и полноты. Онъ съ уваженіемъ относится къ традиціямъ человѣчества и къ традиціямъ мудрыхъ. Словомъ, это не духъ мірской суеты, а духъ самого христіанства, обращенный на изученіе и обдумываніе естественныхъ истинъ» 3).

### III.

До сихъ поръ Розмини былъ занятъ системами, грѣшащими или игнорированіемъ основной трудности или ея недостаточнымъ осознаніемъ. Теперь онъ переходитъ къ системамъ, грѣшащимъ 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 невозможностью на достаточныхъ основаніяхъ разрѣшить ее, то системы, грѣшашія излишкомъ, прекрасно сознаютъ апорію (въ ея философскомъ осознаніи ихъ главная заслуга)—и въ то же время какъ бы въ увлеченіи открытыми трудностями перехватываютъ черезъ край въ попыткахъ разрѣшить ихъ, предлагая объясненія излишнія и не вытекающія изъ сущности самой апоріи. Здѣсь мы встрѣчаемся прежде всего съ «рѣдчайшимъ умомъ»—съ *Платономъ* <sup>1)</sup>.

Платонъ прекрасно почувствовалъ «трудность». Это видно изъ многихъ мѣстъ его превосходныхъ діалоговъ и лучше всего изъ «Менона». Эссалиецъ Менонъ, другъ Аристиппа Ларискаго и ученикъ эссалийскихъ софистовъ, въ срединѣ діалога 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 абсолютно вещи не знаешь?» На это Сократъ вмѣсто отвѣта еще углубляетъ трудность: «Я понимаю твою мысль», говоритъ онъ, «но ты не замѣчаешь, какой непреодолимый аргументъ ты ввелъ въ бесѣду? Вѣдь ты этимъ утверждаешь, что человѣкъ 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 знаетъ, что ему изслѣдовать» <sup>2)</sup>. Приведя это мѣсто, Розмини замѣчаетъ, что затрудненіе здѣсь дѣйствительно огромнѣйшее, и оно можетъ навести лишь на одно рѣшеніе: «че-

<sup>1)</sup> I, 112. Въ первомъ изданіи *Новаго Опыта* Розмини 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 Розмини говоритъ подробнѣе въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ *Saggio critico sulle categorie* (1846) и *Aristotele esposto e esaminato* (1853). Но такъ какъ эти сочиненія относятся ко второй эпохѣ философіи Розмини и въ нихъ содержится болѣе углубленное пониманіе Платона и болѣе сильна критика аристотелевской критики Платона,—о нихъ будетъ сказано особо.

<sup>2)</sup> I, 112—113.



ловѣкъ умомъ своимъ можетъ изслѣдовать только то, что отчасти извѣстно ему, а отчасти неизвѣстно»<sup>1)</sup>).

Платонъ, натолкнувшись на это затрудненіе, создаетъ свою теорію анамнезиса. Въ насъ существуетъ нѣчто среднее между знаніемъ и незнаніемъ, а именно познанія, забытыя нами при рожденіи. Они пребываютъ въ насъ какъ бы усыпленныя, и пробуждаются, переходя въ актуальное состояніе, когда въ нашемъ земномъ опытѣ встрѣчается нѣчто, ихъ напоминающее. Только благодаря этимъ познаніямъ возможно изслѣдованіе того, что намъ неизвѣстно, безъ того діалектическаго затрудненія, которое указано выше. Разрѣшеніе, предложенное Платономъ, Розмини считаетъ не только чрезвычайно искуснымъ, но и даже болѣе чѣмъ достаточнымъ<sup>2)</sup>. Имъ трудность *дѣйствительно* устраняется. Подымается лишь одинъ вопросъ, не слишкомъ ли много допускается для устраненія трудности? Все ли въ теоріи анамнезиса построено на необходимыхъ предположеніяхъ, вытекающихъ изъ сущности такъ хорошо замѣченной апоріи? Экспериментальная провѣрка теоріи анамнезиса дается въ самомъ діалогѣ. Сократъ зоветъ молодого раба и путемъ однихъ наводящихъ вопросовъ, безъ единого утвержденія съ своей стороны, добивается отъ него рѣшенія тѣхъ геометрическихъ задачъ, которыхъ тотъ никогда не зналъ. Фактъ, предлагаемый здѣсь для объясненія, совершенно несомнѣненъ, ибо, во-первыхъ, говоритъ Розмини, очевиднѣйшая вещь, что молодой рабъ ни отъ кого изъ людей не научился тѣмъ истинамъ, которыя произносилъ своими устами; во-вторыхъ, не менѣе очевидно, что онъ, спрошенный 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, подобающимъ образомъ поставленныхъ, отвѣчаетъ такія вещи, которыхъ онъ не зналъ и которыя ему никѣмъ не были сообщены. *Слѣдовательно*,—должны мы сказать,—этотъ юноша обладаетъ *способностью сужденія*<sup>3)</sup>. Меноновскій экспериментъ сводится къ необходимости объяснить способность сужденія въ человѣкѣ, т.-е. отвѣтить на вопросъ: какъ можетъ человѣкъ производить

<sup>1)</sup> I, 113.

<sup>2)</sup> I, 114.

<sup>3)</sup> I, 115.

сужденія о тѣхъ вещахъ, которыя впервые попадаютъ ему на глаза и которыхъ раньше онъ никогда не зналъ?

Трудность, которую впервые такъ мастерски обрисовалъ Платонъ, въ существѣ дѣла есть трудность самого Розмини <sup>1)</sup>. Разница только въ томъ, что Платонъ затрудняется во всѣхъ сужденіяхъ, въ каждомъ изъ нихъ отмѣчая элементы сверхопытные, имъ возводимые къ *τύπος νοητός*. Розмини же переживаетъ апорію лишь относительно *перваго* сужденія, что если объяснено первое сужденіе—тогда всѣ остальные будутъ строиться по его образцу, и на его основѣ. Въ «*Θεαίτητος*» Платонъ прекрасно опредѣляетъ мысль, какъ рѣчь, которую произносить духъ самому себѣ <sup>2)</sup>. Это произнесеніе самому себѣ «внутренняго» слова и есть сужденіе. Платонъ такимъ образомъ считаетъ первой операціей нашего духа сужденіе и въ этомъ съ нимъ совершенно согласенъ Розмини. Согласіе идетъ дальше. Платонъ утверждаетъ, что въ сужденіяхъ нашихъ при глубокомъ анализѣ обнаруживается нѣчто «врожденное». Принимая вполне это «нѣчто», какъ обусловленное дѣйствительно діалектическою необходимостью, Розмини не соглашается лишь съ объемомъ его, т.-е. съ размѣрами врожденности, устанавливаемой Платономъ. Споръ идетъ не о качествѣ допускаемаго Платономъ, а о количествѣ <sup>3)</sup>. Платонъ самъ дѣлаетъ въ «*Θεαίτητος*» замѣчательное сравненіе. Познанія, которыми мы владемъ (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

<sup>1)</sup> Розмини почувствовалъ эту трудность, какъ видно изъ его дневника, совершенно самостоятельно еще 17-тилѣтнимъ юношей. См. *Paganì, Vita* γ. I p. 65.

<sup>2)</sup> N. S. I, 116.

<sup>3)</sup> Мы видимъ, что уже въ *Новомъ Опытѣ* Розмини старается стать на существенно платоническую почву. Здѣсь онъ не менѣе платоникъ, чѣмъ напр., Аристотель. Съ годами его почитаніе Платона возрастаетъ, и въ *Теософiи*, написанной послѣ полемики Джоберти, особенно въ трактатѣ „О божественномъ въ природѣ“ отношеніе Розмини къ Платону можно назвать восторженнымъ. Поэтому правъ *Тальядерри*, называющій Розмини вмѣстѣ съ Джоберти „великими представителями платонизма въ Италіи“. *Saggi di critica filosofica a religiosa. Firenze* v. II, p. 391. Разница между *Новымъ Опытомъ* и *Теософiей* заключается преимущественно въ томъ, что въ первомъ Розмини подчеркиваетъ свое отличіе отъ Платона, во второй же—свое согласіе въ основномъ.

минуту можемъ имѣть, если захотимъ. На это похожа ариѣтика или искусство счисленія. Тотъ, кто имъ владѣеть, владѣеть тѣмъ самымъ рѣшительно всѣми комбинаціями чисель, которыми ариѣтика завѣдуетъ. Стоитъ только пустить въ ходъ счислительное искусство, которымъ онъ владѣеть и въ его власти очутятся тѣ результаты, которыми онъ не владѣеть. 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 разрѣшая основную трудность въ вопросѣ о происхожденіи идей, Платонъ вноситъ въ объясненіе нѣкоторый излишекъ и допускаетъ гораздо больше, чѣмъ требуется сущностью апоріи, т.-е. грѣшить противъ второго принципа, установленнаго Розмини въ началѣ изслѣдованія <sup>1)</sup>).

За разборомъ Платона слѣдуетъ разборъ *Аристотеля*. Аристотель замѣчаетъ неточность въ разсужденіи Платона, и это повидимому и было причиной его расхожденія съ учителемъ <sup>2)</sup>). Во «Второй Аналитикѣ» (впрочемъ и другихъ сочиненіяхъ) Аристотель говоритъ, что правильные отвѣты раба, разспрашиваемаго Сократомъ въ «Менонѣ» врядъ ли можно назвать «знаніемъ». Во всякомъ случаѣ это не знаніе въ строгомъ смыслѣ. Юноша собственно зналъ принципы разсужденія и путемъ искусства руководства дѣлалъ правильныя заключенія. Итакъ, его знаніе есть лишь правильное выведеніе слѣдствій изъ посылокъ, которыя содержатъ 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 *актуальнаго* 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 менѣе его великими. Замѣтивъ какую нибудь ошибку въ цѣльной доктринѣ, люди склонны отбросить

<sup>1)</sup> I, 120.

<sup>2)</sup> I, 121.

все ученіе безъ дальнѣйшаго анализа, почему-то предполагая, что одна ошибка портитъ всю систему. Поэтому Платоники, напр., (Аттилій у Евсевія) не безъ основанія упрекали Аристотеля, что онъ не проникъ въ самую суть ученія Платона, и что ученіе объ идеяхъ оказалось *выше* его пониманія <sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ Аристотель правъ лишь постольку, поскольку онъ упрекаетъ Платона въ *несообразности* вывода и посылокъ.

Но самъ Аристотель заслуживаетъ упрека въ такой же несообразности, только въ обратную сторону. Если не правъ Платонъ въ своемъ заключеніи къ врожденности всего геометрическаго знанія, то столь же неправъ Аристотель, отрицая всякую врожденность, ибо меноновскій экспериментъ съ дѣйствительною діалектическою необходимостью постулируетъ врожденность основныхъ принциповъ, тѣхъ самыхъ принциповъ, которые содержатъ первыя и недоказуемыя истины, виртуально въ себѣ заключающія всѣ другія истины и независимыя ни отъ какихъ предшествующихъ истинъ, ибо онѣ первоначальны и универсальны <sup>2)</sup>.

Тутъ мы наталкиваемся на очень темный пунктъ въ Аристотелѣ: онъ прекрасно различаетъ истины производныя отъ истинъ производныхъ и, повидимому, даже сводитъ всѣ производныя истины къ одной и единственной—къ закону противорѣчія. Происхожденіе же истинъ производныхъ онъ объясняетъ при посредствѣ доказательства или путемъ выведенія изъ истинъ первыхъ, и весьма основательно показываетъ, что истины производныя нельзя считать врожденными. Но какимъ же образомъ объясняется происхожденіе истинъ производныхъ? Онѣ не могутъ быть сведены, разсуждаетъ Аристотель во «Второй Аналитикѣ», къ истинамъ, имъ предшествующимъ, путемъ доказательства. Ergo—онѣ *недоказуемы*. Слѣдовательно, имъ нужно *вѣрить* безъ всякаго доказательства, и въ самомъ дѣлѣ въ нихъ вѣрятъ всѣ. Въ человѣкѣ, значитъ, есть способность непосредственно усматривать эти истины, т.-е. интуитивно съ ними соглашаться <sup>3)</sup>. Способность образовывать общія идеи, въ томъ числѣ и самыя первыя изъ нихъ, называется у Аристотеля интеллектомъ, и всѣ неясности, получившіяся изъ чрезмѣрной практики Платона пере-

<sup>1)</sup> I, 122.

<sup>2)</sup> I, 123.

<sup>3)</sup> I, 124.

носятся въ ученіе объ интеллектѣ. Разница, которую устанавливаетъ Аристотель между интеллектомъ и ощущеніями, сводится къ тому, что эти двѣ способности имѣютъ различные объекты <sup>1)</sup>. Ощущенія знакомятъ насъ съ частнымъ, интеллектъ познать *общее*. Это различіе совершенно недостаточно и отчасти даже ложно; ибо, во-первыхъ, предметъ въ своей конкретности отнюдь не исчерпывается одними ощущеніями. Предложеніе: «вещь, мной ощущаемая, существуетъ, предполагаетъ внутреннее *сужденіе*, которое только замаскируется, но не исчезнетъ, если мы передѣлаемъ предложеніе: эта существующая вещь мною ощущается. Итакъ, воспріятіе частнаго не исчерпывается ощущеніями, въ немъ скрыто присутствуетъ сужденіе <sup>2)</sup>. 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 находитъ его въ ощущеніяхъ, а открываетъ его въ своемъ къ нимъ отношеніи. Различіе, такимъ образомъ, не только въ объектахъ, но и въ *способѣ* отношенія къ нимъ, и этотъ второй пунктъ, незамѣченный Аристотелемъ, гораздо существеннѣе перваго пункта, Аристотелемъ отмѣченнаго <sup>3)</sup>. Отсюда можно заключить, что Аристотель недостаточно уразумѣлъ природу *общаго* <sup>4)</sup>. Общее образуется дѣятельностью сужденій и не можетъ быть объяснено однимъ воспріятіемъ, хотя бы и интеллектуальнымъ <sup>5)</sup>. Самое выраженіе «воспринимать *общее въ частномъ*» заслуживаетъ суровой критики. Оно не только неточно, оно *нелѣпно*. Что это за «общее въ частномъ?» Не значитъ ли это «общее въ томъ, что не есть общее?» Вѣдь понятіе частнаго характеризуется *отсутствіемъ* общаго, какъ же общее можетъ въ немъ быть? Нѣтъ, общее есть не что иное, какъ отношеніе отдѣльныхъ вещей къ моему разуму; я ихъ сравниваю между собою и, отмѣчая въ нихъ сходство, образую понятія общаго. Такимъ образомъ *общее* ни въ какомъ случаѣ нельзя искать въ предметахъ, взятыхъ самими по себѣ, это есть созданіе разума <sup>6)</sup>. 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 формѣ, которая является Немезидой Аристотеля за чрезмѣрное удаленіе отъ Платона. Если чувства познаютъ частное въ вещахъ и ни въ какомъ случаѣ не общее, если поэтому чувства не могутъ воспринимать объектовъ разума (ибо объектъ разума чувственно общее), то *какимъ же образомъ разумъ можетъ получать матерію для своихъ операций изъ чувствъ?* Въдѣ все, что могутъ дать чувства, по природѣ своей существенно отлично и противоположно тому, надъ чѣмъ дѣйствуетъ разумъ <sup>1)</sup>. Отверженіе принципа врожденности привело Аристотеля къ настоящему тупику. Чтобы побѣдить трудность схоластики, сдѣлали тонкое различеніе. «Слово *общее* (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 получалось бы, что первая «природа», какъ общая, лишь потенциально (при условіи направленности на нее разума) могла бы быть объектомъ чувствъ, природа же вторая была бы объектомъ разума <sup>2)</sup>. Эту «тонкость» Розмини находитъ совершенно лишней и ничего не объясняющей. Ибо, говорить онъ, никакую «природу» нельзя назвать общей, *раньше* чѣмъ разумъ не произведетъ надъ ней своихъ операций, т.-е. не увидитъ *отношенія* между нею и другими «природами». *До* этихъ операций какая бы то ни была природа будетъ *единичной*, и называть ее общей можно лишь въ несобственномъ смыслѣ слова <sup>3)</sup>. У Аристотеля способность, призванная отдѣлять частное отъ общаго, называется *дѣятельнымъ разумомъ*, который становится поэтому какъ бы посредникомъ между чувствами и интеллектомъ, но, во-первыхъ, дѣятельный разумъ, для того, чтобы отдѣлять частное отъ общаго, долженъ 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 «фантазмахъ» находить общее; съ другой стороны, если онъ воспринимаетъ общее *въ вещахъ*, то выходитъ, что это общее существуетъ въ вещахъ раньше, чѣмъ вещи становятся объектомъ разума, что совершенно нелѣпо <sup>4)</sup>. Въ этихъ уловкахъ и коле-

<sup>1)</sup> I, 134.

<sup>2)</sup> I, 135.

<sup>3)</sup> I, 136.

<sup>4)</sup> I, 140.

баніяхъ Аристотеля Розмини съ большой проницательностью отмѣчаетъ, какъ бы зачатки кантіанства. Въ самомъ дѣлѣ, различіе чувства и разума Аристотель понимаетъ какъ различіе *формъ*. Подобно тому, какъ двѣ разныхъ вазы придаютъ различную форму одной и той же жидкости, влитой въ нихъ, подобно этому и чувства изъ одного и того же матеріала оформливаютъ въ себѣ частное, разумъ же общее. Но, говоритъ Розмини, чтонибудь 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 духъ нашъ будетъ придавать вещамъ форму абсолютно субъективную, а это и есть фундаментъ современнаго скептицизма и современной философіи <sup>1)</sup>.

Но у Аристотеля есть намекъ и на истинную доктрину. Когда онъ меньше думаетъ объ опроверженіи Платона, онъ подходит вплотную (по крайней мѣрѣ къ возможности) правильной концепціи. Впрочемъ, подходеніе это очень робкое; оно состоитъ въ двухъ словахъ — *actu ens*, — характеризующихъ интеллектъ. Аристотель говоритъ здѣсь о нѣкоторомъ *актѣ*, 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 потенциальнаго состоянія въ актуальное. Эта способность называется дѣятельнымъ разумомъ. Но для того, чтобы какая-нибудь вещь могла перевести другую вещь изъ возможности въ актъ, необходимо, чтобъ сама она находилась въ актуальномъ состояніи... Следовательно, дѣятельный разумъ долженъ быть въ состояніи перевести въ актъ познанія «фантазмы или представленія, полученные изъ чувства» <sup>2)</sup>. Этимъ самымъ Аристотель какъ бы допускаетъ, что разумъ *изначала* и по своей собственной сущности обладаетъ нѣкоторымъ видомъ знанія, благодаря чему онъ можетъ сдѣлать актуальными всѣ другіе виды познанія изъ матеріала ощущеній <sup>3)</sup>. Исслѣдовать ближе это изначальное, т.-е. врожденное знаніе, Аристотелю помѣшали или огромныя трудности, или же боязнь неожиданно приблизиться къ Платону столь имъ

<sup>1)</sup> I, 139.

<sup>2)</sup> I, 141.

<sup>3)</sup> I, 142.

раскритикованному. Комментаторы обыкновенно обходили приведенное мѣсто, но отъ проницательности св. Тома оно не укрылось, и онъ даетъ ему совершенно правильное истолкованіе, путемъ уподобленія разума *свѣту*. Разумъ переводитъ въ актуальное состояніе «фантазмы» или представленія наподобіе того, какъ «свѣтъ актуализируетъ различіе цвѣтовъ, вовсе не имѣя въ себѣ различія всѣхъ цвѣтовъ». Это сравненіе «ангелическаго философа» Розмини подхватываетъ съ полнымъ сочувствіемъ и самъ отъ себя придаетъ ему новый оттѣнокъ и большую опредѣленность. «Мы уподобляемъ свѣту не матеріальныя вещи. Мы уподобляемъ свѣту дѣятельный разумъ или актъ, существенно ему свойственный или еще лучше—то, чѣмъ заканчивается актъ; призма же, разлагающая свѣтъ на элементарные лучи и тѣмъ детерминирующая различіе цвѣтовъ — есть матеріальная вещь. Въ такомъ случаѣ общее остается въ разумѣ, — а не помѣщается въ вещи; оно детализируется и индивидуализируется черезъ посредство вещей. Эти детализаціи и индивидуализаціи точно отвѣчаютъ *цвѣтамъ*, въ то время какъ «общее» должно отвѣчать *свѣту*, предшествующему въ «разумѣ» <sup>1)</sup>).

Кончивъ разборъ Аристотеля, Розмини еще разъ возвращается къ Платону, для того чтобы объяснить, откуда у него взялся тотъ *излишекъ* въ объясненіи основной трудности, который смутилъ Аристотеля и вызвалъ его чрезмѣрную критику. Въ Платонѣ соединяются два совершенно различныхъ теченія: *традиционно-религіозное* и *раціонально-діалектическое* <sup>2)</sup>). О существованіи этихъ двухъ теченій мы имѣемъ опредѣленное свидѣтельство Аристотеля, который представителей перваго теченія всегда называетъ *богословами*, въ отличіе отъ представителей втораго направленія, называемыхъ Аристотелемъ *философами*. Первые занимались передачей и разработкой чрезвычайно старинныхъ преданій, восходящихъ къ созданію міра, вторые искали истину самостоятельнымъ размышленіемъ. Первые были представлены въ исторіи греческой мысли *италійской школой*, т.-е. Пифагоромъ и его продолжателями; вторые — *іонійской*, основанной Фалесомъ. Въ Платонѣ скрестились оба направленія, переданныя ему — первое черезъ Архита, второе черезъ Сократа <sup>3)</sup>, и образовали два ясно

<sup>1)</sup> I, 143.

<sup>2)</sup> I, 151.

<sup>3)</sup> I, 152.



различныхъ слоя. Такъ въ «Менонѣ» рационально-діалектическая нить разсужденія замѣтно прерывается, когда на сцену выступаетъ доктрина мистическая. Сократъ сразу бросаетъ діалектику и начинаетъ въ повышенномъ тонѣ говорить то, что онъ «услыхалъ давно уже отъ мужей и женъ, опытныхъ въ дѣлахъ божественныхъ»<sup>1)</sup>. Это единственное въ своемъ родѣ соединеніе мистической традиціи съ рациональнымъ изслѣдованіемъ 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 миеологическихъ разсказовъ и вымышленныхъ образовъ, которыми онъ какъ бы привлекалъ къ своимъ высокимъ доктринамъ языческое воображеніе эпохи<sup>2)</sup>.

## IV.

Въ одномъ мѣстѣ *Лейбницъ* говоритъ, что онъ допускаетъ больше врожденнаго, 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<sup>3)</sup>.

Основа критики Локка у *Лейбница* носитъ общій характеръ. «Мнѣ возразятъ, говоритъ *Лейбницъ*, что *tabula rasa* философовъ устанавливаетъ въ душѣ лишь рядъ голыхъ естественныхъ и первичныхъ способностей. Но способности безъ нѣкотораго акта, такъ называемыя чистыя потенціи школь — суть чистыя фикціи, которыхъ не знаетъ природа и которыя получаютъ лишь при посредствѣ абстракціи». Рефлексія Локка не можетъ быть поэтому чистой потенціей; она должна быть полна предрасположеній и тенденцій, которыя и будутъ нѣкоторымъ актомъ, изначала присущимъ потенціи. Но всякій актъ долженъ быть сообразенъ возможности, осуществленіемъ которой онъ хочетъ явиться, поэтому актуальные моменты (предрасположенія) въ способности познанія должны быть нѣкимъ видомъ познанія, нѣ-

<sup>1)</sup> I, 154.

<sup>2)</sup> I, 155. Въ позднѣйшій періодъ Розмини сталъ гораздо снисходительнѣе къ Платоновской „миеологіи“.

<sup>3)</sup> I, 166—167.

которымъ понятіемъ или врожденной идеей <sup>1)</sup>). Этотъ общій принципъ въ соединеніи съ другимъ частнымъ принципомъ, по которому основныя перцепціи души не могутъ быть порождены чувствами, — ибо ничто внѣшнее не можетъ войти въ душу и всякое измѣненіе въ ней должно имѣть внутреннее основаніе, — приводитъ къ положенію, что душѣ изначала свойственны не только предрасположенія и специфическія тенденціи, но и вся совокупность перцепцій въ бессознательномъ видѣ <sup>2)</sup>). Въ открытіи бессознательнаго или минимальныхъ перцепцій Розмини видитъ огромную заслугу Лейбница, но вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ, что они ввели Лейбница въ заблужденіе. Благодаря имъ Лейбницъ слишкомъ широко распространилъ приложеніе принципа врожденности. Поэтому основную проблему происхожденія идей Лейбницъ почувствовалъ лишь въ самомъ общемъ видѣ и не осозналъ ея въ ея простой остротѣ. Вѣдь вся трудность состоитъ въ томъ, какъ объяснить *начало* нашихъ сужденій. Достаточно одной врожденной идеи, разъ при помощи ея мы можемъ произвести цѣлый рядъ сужденій, которыя породятъ новыя идеи, а съ ними можно перейти къ новымъ рядамъ сужденій. Значитъ, въ природѣ апоріи заключена задача произвести генеалогическое разысканіе въ сферѣ идей, свести ихъ къ одному корню, къ одной идеѣ, которая была бы сущностью всѣхъ идей и лежала бы въ основѣ нашей способности сужденій. Это разысканіе Лейбницемъ не было произведено <sup>3)</sup>).

Слишкомъ большая общность принциповъ привела Лейбница къ характерной потерѣ различія между *ощущеніями* и *идеями*. Ощущеніемъ онъ называетъ то состояніе, въ которомъ мы *апперцепируемъ* внѣшній предметъ. Апперцепція въ отличіе отъ перцепціи характеризуется особой отмѣткой сознанія. Но чѣмъ мы можемъ произвести отмѣтку, какъ не *мыслью*? Значитъ ощущение, какъ апперцепція включаетъ въ себѣ мысль. Получается смѣшеніе мысли и ощущенія, т.-е. порядка вещей реальныхъ и порядка вещей абстрактныхъ <sup>4)</sup>). Отсюда вытекаетъ новая неточность. Различивъ истины необходимыя отъ истинъ фактическихъ, Лейбницъ говоритъ, что *предвидѣніе* необъяснимо изъ однихъ чувствъ.

<sup>1)</sup> I, 158—159.

<sup>2)</sup> I, 161—166.

<sup>3)</sup> I, 167.

<sup>4)</sup> I, 168.

И для того, чтобы доказать это, онъ приводитъ въ примѣръ Эвклида, изъ установленныхъ посылокъ выводящаго необходимаго слѣдствія. Но предвидѣніе будущихъ событій относится къ порядку *дѣйствительности*, примѣръ же съ Эвклидомъ—къ порядку *абстракціи*. Незамѣтно переходя отъ одного къ другому, Лейбницъ тѣмъ самымъ расширяетъ за должныя границы принципы а priori и это вполне гармонируетъ съ основными его положеніями о врожденности всѣхъ перцепцій — значитъ и будущихъ въ каждой душѣ <sup>1)</sup>).

Розминіевскую критику Лейбница мы намѣренно передали въ возможно болѣе краткихъ словахъ, чтобы остановиться подольше на *Кантъ*, анализъ котораго представляетъ особый интересъ, ибо въ немъ естественно кончается вводный «идеологическій» моментъ мысли Розмини и свершается видимый переходъ къ основамъ идеологическаго ученія <sup>1)</sup>).

Кантъ выступилъ съ своей системой, когда новая философія сдѣлала уже большіе успѣхи. Ему пришлось поэтому очутиться передъ лицомъ большихъ философскихъ теченій и сосчитаться съ ними, въ одномъ примкнувъ къ нимъ, въ другомъ противопоставивъ имъ рѣзкую критику. Духъ вѣка «тянулся» къ философіи Локка, и влияніе философіи Локка Кантъ испыталъ 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* <sup>3)</sup>. Въстѣ съ Локкомъ онъ аксіоматически признаетъ, что всѣ наши познанія порождаются опытомъ. Онъ только задаетъ вопросъ: что изъ себя представляетъ этотъ опытъ? Этимъ вопросомъ Кантъ примыкаетъ къ Лейбницу, ибо если Лейбницъ, допустивъ *рефлексію* Локка, ставитъ вопросъ о ея врожденности, то Кантъ, соглашаясь съ Локкомъ о порожденіи всѣхъ нашихъ познаній опытомъ, ставитъ вопросъ: исчерпывается ли опытъ одними ощущеніями и не постулируетъ ли онъ иныхъ принциповъ <sup>4)</sup>?

<sup>1)</sup> I, 169—171.

<sup>2)</sup> Розмини въ эпоху *Новаго Опыта* знаетъ Канта главнымъ образомъ по *Критикѣ чистаго разума* въ итальянск. переводѣ „кавалера“ Мантовани, по общему признанію мало удовлетворительномъ.

<sup>3)</sup> I, 172.

<sup>4)</sup> I, 173.

Сущность ученія Канта сводится къ слѣдующему: наше познаніе состоитъ изъ элемента апріорнаго, т.-е. необходимаго и универсальнаго и элемента апостеріорнаго, т.-е. случайнаго и частнаго. Элементъ апріорный необъяснимъ ощущеніями,—онъ долженъ быть признанъ твореніемъ нашего духа, возникающимъ лишь *по поводу* ощущеній.

Кантъ его называетъ *формой* въ противоположность ощущеніямъ, которыя называются *содержаніемъ* опыта <sup>1)</sup>. Въ ученіи Канта апріорный элементъ сводится къ двумъ формамъ чувственности—*пространству* и *времени* и къ двѣнадцати формамъ разсудка, называемымъ имъ *категоріями*. Итакъ, опытъ есть не что иное, какъ переработка сырого и слѣпнаго матеріала ощущеній зрячими, апріорными формами, которыя сами въ себѣ пусты и становятся «полными» лишь при наличности ощущеній. Выдвигая на первый планъ «формы» разума и необходимость, присущую имъ, Кантъ хотѣлъ рѣзко отмежеваться, какъ отъ идеализма Беркли, такъ и отъ скептицизма Юма и не только отмежеваться, но и «превозмогнуть» ихъ. На самомъ же дѣлѣ онъ «превозмогъ» ихъ лишь въ одномъ смыслѣ: «относительный идеализмъ» Беркли онъ превратилъ въ абсолютный, скептицизмъ же Юма углубилъ, дополнилъ и усовершенствовалъ <sup>2)</sup>. Если Беркли былъ «идеалистомъ» лишь въ отношеніи показаній чувствъ, то Кантъ сталъ «идеалистомъ» и въ отношеніи всей дѣятельности разума. Въ этомъ смыслѣ онъ сдѣлалъ какъ бы прямой выводъ изъ Рида. А *prîoi*, замѣченное Ридомъ, и названное имъ инстинктомъ разума, у Канта становится слѣпымъ и творческимъ *порожденіемъ* разума. Кантъ говоритъ: «я вовсе не идеалистъ, потому-что не допускаю, какъ Беркли, что наше воспріятіе тѣлъ складывается изъ однихъ ощущеній. Ему хочется быть идеалистомъ въ болѣе высокомъ смыслѣ, т.-е. идеалистомъ трансцендентальнымъ. Другими словами Кантъ говоритъ: я вовсе не настолько мало идеалистъ, какъ Беркли <sup>3)</sup>. Но если формальная сторона опыта есть слѣпое порожденіе разума, въ такомъ случаѣ и скептицизмъ Юма «превосходится» лишь путемъ возведенія въ болѣе высокую степень. Скептицизмъ состоитъ въ отрицаніи соотвѣтствія между нашими идеями и предметами внѣ насъ. Анализируя это «соотвѣтствіе», Кантъ

<sup>1)</sup> I, 191.

<sup>2)</sup> I, 192.

<sup>3)</sup> I, 193.

находить, 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 скептицизмъ <sup>1)</sup>. Если скептикъ спрашиваетъ: какъ можно удостовѣриться въ соответствіи предметовъ нашимъ идеямъ, то критическій философъ интересуется лишь тѣмъ, какимъ образомъ формальный элементъ становится интегральною частью самихъ предметовъ, какъ они даны въ опытѣ. Но этимъ, говоритъ Розмини, избѣгается скептицизмъ лишь въ *опредѣленной 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 онѣ существуютъ въ себѣ, а не въ насъ, т.-е. ноуменахъ, наконецъ, что мы не знаемъ, возможны ли онѣ съ этого момента. Кантъ вовлекаетъ насъ въ идеализмъ столь всеобщій, въ иллюзію столь глубокую... что у насъ отнимается не только достовѣрность того, что мы знаемъ, и мы становимся скептиками, но и объявляется наша совершенная *неспособность* на какое бы то ни было знаніе <sup>2)</sup>. Другими словами, скептицизмъ Юма «превосходится» Кантомъ не въ смыслѣ устраненія, а въ смыслѣ болѣе широкаго распространенія и обоснованія.

Основнымъ заблужденіемъ критицизма Розмини признаетъ *отождествленіе нашихъ идей съ внѣшними вещами* <sup>3)</sup>. Это отождествленіе было и у Рида, но Ридъ при этомъ говоритъ: эта вещь есть внѣшній 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, конструируютъ и *создаютъ* ихъ. Если мы возьмемъ, напр., идею *существо-*

<sup>1)</sup> I, 193.

<sup>2)</sup> I, 194.

<sup>3)</sup> I, 194.

*ванія*, то мы можемъ употребить ее въ двухъ различныхъ смыслахъ. 1. Какъ существованіе возможное или идельное—это есть понятіе нашего разума, 2. какъ существованіе наличное (*sussistente*) и реальное, которое есть предметъ. Говоря: такой-то предметъ существуетъ,—мы полагаемъ предикатъ универсальнаго существованія къ единичному предмету, т.-е. къ ощущеніямъ нами испытаннымъ. Но это вовсе не значитъ, что этой операціей мы полагаемъ въ воспріятіе вещи существованіе *универсальное*. Нисколько; мы только находимъ здѣсь существованіе въ опредѣленномъ *частномъ* видѣ и это существованіе, не созданное, а лишь признанное нами, мы соединяемъ съ существованіемъ универсальнымъ, т.-е. помѣщаемъ воспріяную вещь въ общій разрядъ существующаго <sup>1)</sup>).

Точно такое же различіе приходится дѣлать и въ отношеніи всѣхъ другихъ идей, т.-е. *количества, качества, отношенія* съ ихъ подраздѣленіями. Идея количества, имѣющая въ себѣ умѣ, отнюдь не есть то количество, которое я воспринимаю при посредствѣ ощущеній въ матеріальномъ предметѣ, напр., въ домѣ. Эти два количества *существенно отличаются между собою*. Первое универсально, приложимо ко всякимъ предметамъ и совершенно неопредѣленно. Второе единично, неприменимо къ другимъ предметамъ, индивидуализировано. Слѣдовательно, количество, какъ идея моего разума *не есть количество этого дома* <sup>2)</sup>. И если бы мы прошли съ этимъ различіемъ весь рядъ идей, мы бы увидѣли, что въ своей универсальности и идеальности, какъ ими владѣетъ нашъ разумъ, понятія отнюдь не тождественны съ той ихъ конкретной и индивидуализированной формой, въ которой они являются въ нашемъ реальномъ опытѣ. Только не замѣчая этого, Кантъ могъ говорить, что вселенная продуцируется нашимъ разумомъ <sup>3)</sup>. Изъ смѣшенія идей съ вещами у Канта вытекаетъ весьма характерное для него *смѣшеніе условій существованія самихъ вещей съ условіями ихъ воспринимаемости*, такъ напр., онъ говоритъ о *количествѣ, качествахъ, отношеніи* какъ о необходимыхъ условіяхъ нашего воспріятія вещей. Между тѣмъ мы прекрасно можемъ воспринимать вещи до того, какъ онѣ будутъ оформлены этими категоріями. Для того чтобъ воспріять какую

<sup>1)</sup> I, 195.

<sup>2)</sup> II, 196.

<sup>3)</sup> I, 195.

нибудь реальность, мнѣ нужно лишь высказать сужденіе объ ея существованіи. Разъ я скажу себѣ: это существуетъ — воспріятіе уже на лицо, хотя бы я не высказалъ еще сужденій о количествѣ, качествѣ и модальности воспринимаемой вещи. Это первое сужденіе, съ наличностью котораго воспріятіе начинается *быть*, можно выразить такъ: «Существуетъ иѣкоторая вещь, дѣйствующая на мои чувства,— конечно, снабженная всѣми условіями существованія» <sup>1)</sup>). Эти «условія существованія» вовсе не должны непременно войти моментомъ въ *мою перцепцію*. Они необходимы въ существованіи самой вещи, но не въ моемъ воспріятіи вещи, для котораго вполне достаточно наличной суммы ощущений, вызывающихъ сужденіе о существованіи. Тѣмъ болѣе, что и самыя категоріи количества, качества и т. д. въ ихъ универсальномъ видѣ, какъ сказано выше, существенно отличаются отъ тѣхъ *конкретныхъ* качествъ и количествъ, которыми характеризуются предметы дѣйствительнаго опыта, такъ что уже при наличности воспріятія остается еще масса скрытыхъ и не вошедшихъ въ воспріятіе свойствъ, совершенно необходимыхъ вещамъ въ порядкѣ ихъ существованія <sup>2)</sup>). Дальнѣйшіе дефекты критической философіи связаны тѣмъ, что Розмини считаетъ главной философскою заслугой Канта <sup>3)</sup>). Острѣе всѣхъ современныхъ философовъ Кантъ подчеркнул существенное различіе двухъ способностей: способности ощущения и способности разумнія. Поэтому съ наибольшей глубиной Кантъ подошелъ къ основной трудности въ вопросѣ о происхожденіи идей. Корень всѣхъ умственныхъ операций онъ увидѣлъ въ *сужденіи* и на изслѣдованіе сужденій направилъ всѣ свои силы. Онъ различилъ два рода сужденій: аналитическія и синтетическія и выдвинулъ на первый планъ сужденія синтетическія, такъ какъ сужденія аналитическія, предполагаютъ сужденія синтетическія <sup>4)</sup>). Но и послѣднія Кантъ раздѣлилъ на два разряда: синтетическія сужденія *a posteriori*, синтетическія сужденія *a priori*. Синтетическія сужденія *a posteriori* 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 въ синтетическихъ сужденіяхъ а priori. Откуда получается предикать этихъ сужденій и объяснимый опытомъ (т. к. они опыту предшествуютъ) и въ то же время отнюдь не содержащійся въ *понятіи* субъекта, какъ это было въ аналитическихъ сужденіяхъ? Въ этомъ вопросѣ Розмини видитъ суть философіи Канта,—ту точку, опираясь на которую, рычагъ критицизма хотѣлъ бы перевернуть весь интеллектуальный міръ челоуѣчества <sup>1)</sup>.

Критика Розмини направляется на этотъ «архимедовскій» пунктъ. Онъ спрашиваетъ: доказалъ ли Кантъ дѣйствительную наличность синтетическихъ сужденій а priori? Другими словами: убѣдительно ли приводимыя въ этомъ случаѣ соображенія Канта? Если нѣтъ, то вся система Канта «построена на пескѣ» и есть лишь «мечта воображенія». Если да—въ критицизмѣ придется признать прочное и несокрушимое обоснованіе. Первымъ наиболѣе яркимъ примѣромъ синтетическихъ сужденій а priori Кантъ приводитъ ариѳметическое дѣйствіе  $5+7=12$  и доказательство синтетичности этого сужденія видитъ въ томъ, что мы можемъ произвести его лишь при помощи внѣшнихъ знаковъ, напр., пальцевъ. Но внѣшніе знаки вовсе не создаютъ ариѳметическаго дѣйствія, ибо они ничего не прибавляютъ къ *понятію* числа. «Они лишь помогаютъ намъ признать ту же самую вещь подъ двумя различными выраженіями». Другими словами: или внѣшніе знаки необходимы для постиженія чиселъ, взятыхъ въ отдѣльности (5 и 7), или же нѣтъ абсолютной необходимости въ нихъ и при соединеніи этихъ чиселъ въ одну сумму. Точно также въ слѣдующемъ *геометрическомъ* примѣрѣ Канта. Свойства прямой линіи аналитически содержатся въ понятіи прямизны, и чистаго понятія прямизны и кривизны вполне достаточно для уразумѣнія положенія: прямая есть кратчайшее разстояніе между двумя точками <sup>2)</sup>. Вопросъ же о чистотѣ понятія есть общій логическій вопросъ, а не спеціально ариѳметическій или геометрической. Синтетическое сужденіе въ физикѣ: «Въ мірѣ тѣлесномъ при всѣхъ измѣненіяхъ количество матеріи остается неизмѣннымъ» тоже несинтетично, ибо оговорка («въ мірѣ тѣлесномъ») дѣлаетъ это сужденіе аналитическимъ <sup>3)</sup>. Наконецъ и за «синте-

<sup>1)</sup> I, 204.

<sup>2)</sup> I, 205.

<sup>3)</sup> I, 206.



гическимъ» сужденіемъ въ метафизикѣ (если только метафизика существуетъ): «все, что происходитъ, имѣетъ причину». Розмини не признаетъ синтетичности. Въ понятіи того, что происходитъ аналитически, заложено понятіе причины, ибо понятіе дѣйствія <sup>1)</sup> и причины («производящаго происхожденія») *соотносительны*. Трудность лежитъ вовсе не тамъ, гдѣ видитъ ее Кантъ. Въ нашемъ воспріятіи нужно различить три момента. 1. Мы воспринимаемъ какое-нибудь явленіе какъ таковое. 2. Мы признаемъ его за *дѣйствіе*. 3. Мы заключаемъ, что явленіе, какъ дѣйствіе, должно имѣть причину. Трудность лежитъ не въ первомъ моментѣ и не въ третьемъ, а *во второмъ*. Фактъ, вызывающій на размышленіе, заключается въ томъ, какимъ образомъ каждое новое явленіе мы воспринимаемъ не только въ немъ самомъ, но и какъ нѣкоторое дѣйствіе. Но такъ какъ мы воспринимаемъ явленіе, какъ дѣйствіе, потому что рассматриваемъ его, какъ *начинающее существовать* (*cominciante ad esistere*) или какъ переходъ отъ того, что не было, къ тому что есть,—то вся трудность сводится къ вопросу, какимъ образомъ новое явленіе можемъ воспринимать какъ начинающее существовать <sup>2)</sup>. Или еще проще: какимъ образомъ воспринимаемъ мы вещи *существующими?* <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ настоящая апорія заключается не въ томъ, откуда берутся сужденія, предикатъ которыхъ не почерпается изъ опыта и въ то же время аналитически не выводится изъ субъекта, а въ томъ, какимъ образомъ мы создаемъ такое понятіе субъекта, въ которомъ аналитически содержится предикатъ, т.-е. понятіе *субъекта существующаго*. Другими словами, апорія заключается въ просмотрѣнныхъ Кантомъ *синтетическихъ сужденій a posteriori*, ибо понятіе субъекта какъ вещи существующей можетъ быть составлено лишь путемъ органическаго соединенія данныхъ чувственнаго опыта съ общей идеей существованія, изъ опыта не выводимой. Поэтому вопреки Канту общая и основная проблема философіи должна быть сформулирована такъ: какимъ образомъ возможны тѣ первоначальныя сужденія, посредствомъ которыхъ мы образуемъ идеи или понятія вещей? <sup>4)</sup>. *Синтетическими* эти сужденія можно назвать по всей справедливости,

<sup>1)</sup> I, 207.

<sup>2)</sup> I, 208.

<sup>3)</sup> I, 209.

<sup>4)</sup> I. 210.

только не въ смыслѣ Канта. Въ нихъ есть настоящій синтезъ, только не въ томъ мѣстѣ, гдѣ искалъ его Кантъ. Синтезъ состоитъ въ соединеніи предиката нечувствительнаго характера (идея существованія) и субъекта чувствительнаго происхожденія (комплексъ ощущеній). У Канта же предикатъ становится интегральною частью самого субъекта <sup>1)</sup>. Различіе это очень важное, ибо изъ неточной формулировки основной проблемы у Канта вытекаетъ вся его философія. Если есть синтетическія сужденія а ргіогі 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 познающій духъ <sup>2)</sup>. Въ такомъ случаѣ главной задачей философіи становится: 1. Отыскать и описать всѣ необходимые и универсальные предикаты, безъ которыхъ не можетъ сложиться опытъ. 2. Описать способъ, какимъ умъ формуетъ матеріалъ ощущеній по найденнымъ предикатамъ. Первое изъ этихъ изслѣдованій носитъ у Канта названіе «Аналитики понятій», второе «Аналитики сужденій» и вмѣстѣ образуютъ «аналитическій» отдѣлъ трансцендентальной логики. Средней частью является ученіе о времени, какъ о *схемѣ*, сообразуясь съ которой, категоріи нисходятъ въ опытъ <sup>3)</sup>. Зависимость отъ основной характеристики синтетическихъ сужденій а ргіогі—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 врожденнаго и какъ Ридъ же признаетъ, какъ бы прирожденной самую *способность* разума съ фатальной необходимостью конструировать при посредствѣ категорій весь внѣшній міръ <sup>4)</sup>. Если Ридъ помѣщенъ въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «недостаткомъ», и Кантъ въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «излишкомъ»,—то причина этому та, что эмбриональный принципъ Рида у Канта

<sup>1)</sup> I, 211.

<sup>2)</sup> I, 215.

<sup>3)</sup> I, 216.

<sup>4)</sup> I, 217—218.

одѣвается въ плоть и кровь, и становится живымъ организмомъ цѣлой философской системы <sup>1)</sup>).

Сравнивая *три* разобранныя системы: Платона, Лейбница и Канта,—Розмини въ одномъ отношеніи отличаетъ регрессъ, въ другомъ прогрессъ. Съ одной стороны, съ послѣдовательнымъ выступленіемъ двухъ послѣднихъ философовъ увеличивается субъективизмъ и иллюзіонизмъ въ познаніи. Съ Кантомъ наступаетъ въ этомъ отношеніи какъ бы нѣкоторая «смерть», почему Розмини и называетъ его «великимъ софистомъ изъ Кенигсберга».

Съ другой стороны наблюдается послѣдовательное уменьшеніе ненужнаго «излишка» въ объясненіи основной проблемы. Лейбницъ допускаетъ меньше врожденнаго, чѣмъ Платонъ; Кантъ—меньше, чѣмъ Лейбницъ <sup>2)</sup>). Чтобы продолжить линію прогресса и въ то же самое время уничтожить регрессъ, необходимо съ одной стороны обосновать прочно объективность познанія и навсегда отдѣлаться отъ призрака иллюзіонизма, съ другой стороны свести къ абсолютному единству и простотѣ элементъ врожденности. Кантъ, допустившій врожденности гораздо меньше Лейбница, тѣмъ не менѣе допускаетъ врожденнымъ разумъ съ 17 формами (12 категорій, 2 формы чувственности — и 3 идеи разума) <sup>3)</sup>). 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 превосходящую воображеніе человѣка <sup>4)</sup>). Прежде всего, въ идеяхъ разума, *душа* и *вселенная* находятся въ зависимости отъ идеи Бога, ибо онѣ абсолютны лишь въ относительномъ смыслѣ, идея же Бога абсолютна безотносительно <sup>5)</sup>). Но идея Бога, какъ конечной причины, въ формальномъ смыслѣ разлагается на болѣе элементарныя понятія, а именно 1. понятіе причины вообще, 2. понятіе причины всего. Но понятіе причины принадлежитъ по Канту къ таблицѣ категорій, и такимъ образомъ идеи разума ничего первоначальнаго въ себѣ не заключаютъ. Если же мы станемъ разсматривать таблицу категорій, то мы увидимъ, что

<sup>1)</sup> I, 219.

<sup>2)</sup> I, 220.

<sup>3)</sup> I, 221.

<sup>4)</sup> I, 222.

<sup>5)</sup> I, 223.

не всѣ части ея одинаково первоначальны. Напр., три модальныхъ категоріи: *возможность*, *существованіе*, *необходимость* гораздо первоначальнѣе другихъ категорій, ибо я прекрасно могу мыслить *ничто возможное* или *существующее* безъ всякаго отношенія къ категоріямъ *количества*, *качества* и *отношенія* <sup>1)</sup>. Слѣдовательно, лишь модальныя категоріи можно назвать первичными въ настоящемъ смыслѣ слова, т.-е. конституирующими самую *форму разума* <sup>2)</sup>. 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 признано первичной формой разума. Точно также не можетъ быть признана первичной формой *необходимость* <sup>3)</sup>. Идея какого-нибудь предмета есть его возможность, его мыслимость. Но мысля возможность, я вовсе не принужденъ тѣмъ самымъ мыслить необходимость. Что идея возможности занимаетъ дѣйствительно *основное* мѣсто среди категорій, показываетъ различеніе, сдѣланное выше. Розмини различалъ въ каждой категоріи ея общую неопредѣленную форму и ея опредѣленную приложимость въ чувственномъ опытѣ. Категорія въ общей формѣ есть категорія въ *возможности*, т.-е. категорія возможности приложима ко всѣмъ категоріямъ и образуетъ ихъ общій моментъ <sup>4)</sup>. Такое же различеніе нужно сдѣлать и въ формахъ чувственности. Пространство и время, какъ мы ихъ знаемъ въ опытѣ, 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 <sup>5)</sup> или къ *идеи бытія неопредѣленнаго* (l'idea dell'esse indeterminato). Этимъ самымъ «излишекъ» радикально устраняется и «врожденность», безъ которой необъяснимо происхожденіе идей, признается въ абсолютно минимальной степени. Основная проблема идеологіи находитъ свою точную формулировку, и всѣ

1) I, 225.

2) I, 225.

3) I, 226.

4) I, 227.

5) I, 228.

положительныя, творческія усилія Розмини направляются на самое остріе вопроса <sup>1)</sup>.

Мы не будемъ подвергать существенному разбору только что изложенный историческій анализъ Розмини. И слабыя, и сильныя стороны его скажутся въ полной мѣрѣ въ дальнѣйшемъ положительномъ настроеніи Розмини. Отмѣтимъ только нѣкоторыя промахи въ классификаціи разобранныхъ системъ. Такъ напр., Аристотель попалъ въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «излишкомъ», тогда какъ изъ разбора Розмини явствуетъ, что онъ грѣшитъ лишь излишкомъ въ критикѣ Платона, а отнюдь не излишкомъ въ допущеніи врожденныхъ элементовъ познанія. Такое же недоумѣніе вызываетъ и помѣщеніе Канта въ разрядъ философовъ, грѣшащихъ «излишкомъ». Кантъ нигдѣ не называетъ 17 формъ разума *врожденными*. Для оправданія своей точки зрѣнія Розмини слѣдовало бы остановиться подольше на понятіи «врожденности» и показать, что это понятіе къ Канту *приложимо*. Самъ Розмини считаетъ, что изъ основъ философіи Канта вытекаетъ субъективизмъ и глубочайшій скептицизмъ. Слѣдовательно, Кантъ не обосновалъ объективность знанія. То есть онъ грѣшилъ «недостаткомъ», а не «излишкомъ» въ объясненіи основной проблемы. Кромѣ того важнымъ упущеніемъ въ историческомъ разборѣ Розмини нужно считать отсутствіе анализа, съ одной стороны, системъ Беркли и Юма, грѣшащихъ «недостаткомъ» объясненія не менѣе Локка и Кондильяка и представляющихъ въ развитіи новой философіи моментъ гораздо болѣе важный, чѣмъ шотландская философія «здраваго смысла» и, съ другой стороны, системъ Декарта, Мальбранша и окказіонализма, которыя грѣшатъ съ точки зрѣнія Розмини произвольнымъ «излишкомъ» въ допущеніи врожденности. Противъ этихъ мелкихъ замѣчаній мы можемъ въ пользу Розмини привести два

<sup>1)</sup> Розмини не останавливается на Кантѣ. Въ его позднѣйшихъ сочиненіяхъ мы находимъ цѣлый 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 *вводятъ* въ идеологію Розмини; *во-вторыхъ*, потому, что эти возраженія относятся къ позднѣйшей эпохѣ.

обстоятельства. 1. Въ его эпоху историко-философскія изысканія находились въ самомъ зачаточномъ состояніи. Въ Италіи они были представлены однимъ Галуппи. Если брать историческій разборъ Розмини въ связи съ его эпохой, то придется удивляться не нѣкоторымъ дефектамъ въ его планѣ, а чрезвычайной и совершенно исключительной историко-философской эрудиціи Розмини. 2. Историческій разборъ не носитъ у Розмини строго историческаго характера. Исторія служитъ лишь матеріаломъ для систематическаго изслѣдованія надъ вопросомъ о правильной формулировкѣ основной проблемы познанія. И нужно сказать, что изслѣдованіе ведется съ большимъ аналитическимъ искусствомъ и съ несомнѣнною діалектической непрерывностью. Линія разсужденія нигдѣ не прерывается скачками, и мы можемъ отмѣтить въ приведенномъ анализѣ всего лишь одно (впрочемъ фундаментальное) колебаніе, которое можно охарактеризовать какъ колебаніе между *Платономъ* и *Кантомъ*. Окончательный минимумъ врожденности Розмини считаетъ какъ бы *категоріей* Канта и въ то же время называетъ ее *идеей* неопредѣленнаго бытія, придавая, какъ это явствуетъ изъ послѣдующаго, слову идея совершенно Платоновскій смыслъ. Это колебаніе, обозначающееся лишь пунктиромъ въ изложенномъ пропедевтическомъ разборѣ, подчеркивается сильнѣе въ основахъ идеологическаго ученія, какъ онѣ изложены въ *Новомъ Опытѣ*, обрисовывается съ наглядностью въ блестящей полемикѣ Джоберти противъ Розмини и, наконецъ, устраняется и преодолевается въ позднѣйшей «теософической» системѣ Розмини, въ которой онъ окончательно становится на сторону Платона противъ Канта и основной идеѣ, конституирующей разумъ, опредѣленно приписываетъ онтологическій характеръ.

В. Эрнь.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

### Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакцію.

**Айзенштейнъ, К. А.** Изученіе иностранныхъ 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 т. 50 pf.

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

**Витке. О.** Обычныя заблужденія въ сужденіяхъ о душевно-больныхъ. Книгоиздательство «Наука». Москва. 1913. Ст. 121. Ц. 80.

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

**Гомперцъ, Теодоръ.** Греческіе мыслители. Перев. съ нѣм. Д. Жуковскаго. Т. II. Соб. 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. І.** Объ извѣстной поговоркѣ: «Это, можетъ быть, вѣрно въ теоріи, но не годится для практики». II. О мнимомъ правѣ лгать изъ челоуѣколюбія. Перев. Над. Вальденбергъ. Спб. 1913. Ст. 78. Ц. 60.

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

**Лао-Си.** Тао-те-Кингъ или писаніе о нравственности. Подъ ред. Л. Н. Толстого. Перев. Д. П. Конисси. Москва. 1913. Ст. 71. Ц. 25 к.

**Лесневскій, С. И.** Логическія разсужденія. Спб. 1913. Ст. II+87.

**Лысковъ, И. П.** Теорія словесности въ связи съ данными языковѣдѣнія и психологій. Москва. 1914. Ст. VIII+418. Ц. 2 р. 50 к.

**Maliniak, Wladislaus.** Andreas Fricius Modrevius. Ein Beitrag zur Geschichte der Staats-und Völkerrechtstheorien. Wien. 1913. Ст. 200.

**Mamelet, A.** Le relativisme philosophique chez Georg Simmel. Paris. 1913. Ст. IX. + 214. Ц. 3 fr. 75 s.

**Marcinowski, J.** Борьба за здоровые нервы. Книгоиздательство «Наука». Москва. 1913. Ст. IV+124. Ц. 80 к.

**Мининъ, П.** Мистицизмъ и его природа. Сергеевъ-Посадъ 1913. Ст. 57. Ц. 40 к. съ пересылкой 50 к.

**Рейнери, Джіованни Антоніо.** Педагогика въ пяти книгахъ. Т. I. Москва. 1913. Ст. VI+558. Ц. 3 р. въ переплетѣ.

**Рубакинъ, Н. А.** Среди книгъ. Т. II. Книгоиздательство «Наука». Ст. XV+930. Ц. 4 р.

**Рубинштейнъ, М. М.** Очеркъ педагогической психологій въ связи съ общей педагогикой. Москва. 1913. Ст. IV+594. Ц. 3 р. въ переплетѣ.

**Rudajew, V.** Mach und Hume. Berlin 1913. Ст. 96.

**Русская литература по всеобщей исторіи.** Вып. I. (Декабрь 1911, декабрь 1912). Библиографическій обзоръ подъ редакціей Д. Н. Егорова. Москва—Спб. 1913. Ст. 55. Ц. 60.

**Селихановичъ, А.** Философская пропедевтика въ средней школѣ. Кіевъ. 1913. Ст. 35. Ц. 40 к.

**Сиротининъ, Андрей.** Россія и Славяне. Спб. 1913. Ст. XI+607. Ц. 2 р. 95 к.

**Кн. Трубецкой, Евгений.** Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева. Т. I и II. Москва 1913. Ст. XI+631 и 415. Ц. 4 р.

**Троицная, 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.

**Флурнуа.** Принципы религіозной психологій. Кіевъ. 1913. Ст. 34. Ц. 30 к.

**Christesco, S.** Synthèses énergétiques de la Vie et de l'Âme. Paris. 1913. Стр. 67. Ц. 1 fr. 50 cm.

**Штейнеръ, Рудольфъ.** Истина и Наука, прологъ къ «Философій свободы». Москва. 1913. Ст. 86. Ц. 80 к.

**Его-же.** Путь къ самопознанію челоуѣка. Москва. 1913. Ст. II+89. Ц. 1 р.



**Энциклопедія философскихъ наукъ.** Вып. I. Логика. К-во «Современныя проблемы: Москва. 1913. Ст. 158. Ц. 1 р.

**Ягодинсній, И. И.** Сочиненія Лейбница. Элементы сокровенной философіи о совокупности вещей. Казань. 1913. Ст. XVI—135. Ц. 2 р.

Издательство «Посредникъ».

**Дрешеръ Л.** «Чѣмъ 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.

**Короткова Е.** «Давайте лѣпить». Ц. 50 к.

**Ганзбергъ Ф.** «Творческая работа въ школѣ». Ц. 60 к.

**Цытовичъ В.** «Пробужденіе мужчины въ юношѣ». Ц. 30 к.