

Г. Г. Шпет
**ФИЛОСОФСКИЕ
ЭТЮДЫ**



Библиотека журнала «Путь»

Г.Г.Шпет
**ФИЛОСОФСКИЕ
ЭТЮДЫ**



Москва
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА «ПРОГРЕСС»

ББК 87.3
Ш 83

Редактор *А. А. Яковлев*

Художник *В. К. Кузнецов*

Шпет Г. Г.

Ш 83 Философские этюды.— М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.— 376 с.

Ш $\frac{0301000000-117}{006(01)-94}$ без объявл.

ББК 87.3

ISBN 5-01-004252-5

© Издательская группа
«Прогресс», 1994

ГУСТАВ ШПЕТ

Густав Густавович Шпет родился в Киеве 25 марта (7 апреля) 1879 г. В 1906 г. он окончил философское отделение Университета св. Владимира, где в эти годы читали кн. Евгений Трубецкой, С. Булгаков, Г. И. Челпанов. В семинаре Челпанова Шпет сформировался как философ. Из этого же семинара родились его первые опубликованные сочинения («Ответил ли Кант на сомнения Юма» и «Память в экспериментальной психологии»), написанные еще в студенческие годы.

В 1907 г. Г. И. Челпанов переезжает в Москву в связи с созданием Психологического института и приглашает в Москву Шпета. В 1907—1912 гг. сверх работы в Психологическом институте Шпет читает курсы в гимназии Алферовой, на Высших женских курсах, в свободном университете Шанявского и в Московском университете. Летние семестры 1910 и 1911 гг. он проводит в заграничных университетах — в Англии, Франции, Германии. Наконец, в 1912—1913 гг. он как бы заканчивает

свою философскую школу у Гуссерля в Геттингене.

В 1914 г. Шпет выпускает книгу «Явление и смысл», излагающую феноменологию Гуссерля; в 1915-м — небольшую монографию «Философское наследство П. Д. Юркевича» и в 1916-м — обширное исследование «История как проблема логики. Часть 1», магистерскую диссертацию, защищенную в Московском университете.

К этому времени он приобрел имя в философии и репутацию блестящего лектора, эрудита, яростного и беспощадного спорщика и полемиста. У него сложились обширные знакомства в академической и литературно-художественной среде: Андрей Белый, Юргис Балтрушайтис, Франк, Гершензон, Шестов, Эрн, Качалов были его друзьями.

Начало века в России характеризовалось широким поворотом в академических и университетских кругах от позитивизма и материализма к философскому идеализму. Как раз Челпанов играл деятельную роль в этом повороте. Тем более замечательны слова этого проницательного и осторожного философа, сказанные им еще в 1903 г. Тогда, на заседании, посвященном пятилетию его семинара в Университете св. Владимира, он заметил, что интерес и внимание к идеализму говорят скорей о личном доверии к тем писателям, которые его провозглашают, чем о серьезной готовности общества в целом изменить укоренившемуся у нас

философскому позитивизму и разным формам философского материализма. «Впечатление такое,— говорит Челпанов,— как будто перед обществом поставлен настоящий вопрос— где истина, в идеализме или в позитивизме? Но общество не готово к ответу. Еще не распахан та нива, на которой семя идеализма могло бы принести обильные плоды. Этим воспользуется позитивизм, чтобы удержать за собой господство»¹. Вряд ли Челпанов мог догадываться, какими средствами позитивизм будет удерживать за собой господство! Но безымянная могила в Томске— свидетельство пророческой верности его слов.

В предисловии к «Истории как проблеме логики» Шпет пишет: «Мы вступали в университет, зачарованные радикализмом и простотой того решения исторической проблемы, которое обещал заманчивый тогда исторический материализм. Более углубленное изучение истории... наглядно обнаруживало ту бедность и ограниченность, которые вносились в науку кажущейся простотой его схем»².

Шпет наряду со многими представителями своего поколения участвовал в том повороте «от марксизма к идеализму», который в общем

«Философские исследования». Т. I. Вып. 4. Киев. 1907. Отчет о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1902—6 гг., с. 6 отдельной пагинации.

Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. I. Материалы. М., 1911. III

сознании связан прежде всего с именами авторов сборника «Вехи». Сам этот сборник, правда, вызвал у него скорей сдержанно-отрицательную реакцию. Но для этого были у него свои особые и не мировоззренческие причины. Шпет был против того, чтобы философия служила основанием идеологии. «Я, действительно, сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения»³, — писал он. Поэтому тот нравственно-религиозный уклон, который анализ истории принял у этих авторов, Шпета как философа не мог удовлетворить.

Общая философская позиция Шпета может быть определена как рационализм, ищущий уразумения действительности в ее конкретной данности и полноте. Этой конкретности и полноты он не находил в популярном в России и в Европе начала века неокантианстве. На его взгляд, у Канта и его последователей произошла подмена подлинно-данного логическими и формально-онтологическими абстракциями. Канта он рассматривал наряду с позитивистами как адепта и одного из творцов отрицательной («меонической») философии, а себя заявлял как реалиста и убежденного приверженца философии положительной.

Шпет с надеждой смотрел на свою эпоху. Он считал, что время доросло до осознания за-

³ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. I. 1922, Пг., с. VIII.

дачи основной философской науки — «вскрыть единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений и порывов творческого духа в его полном и действительном самоощущении». Он говорил о своем времени как «лучшем из когда-либо бывших», когда «безнадежное время изжито, материалистическая эра завершена»⁴. Это говорилось накануне войны, в 1914 г. Но через семь лет, в холодном и голодном 1921 г., Шпет открывает свою книгу «Очерк развития русской философии» эпиграфом из Овидия: *Prisca juvent alios, ego me nunc denique natum Gratulor*⁵. («Пусть другие поют старину, я счастлив родиться ныне, и мне по душе время, в котором живу!» Пер. М. Гаспарова). В промежутке произошла революция. Шпет был изгнан из университета, потому что преподавание философии вообще прекратилось. Философия превратилась в идеологизированную деятельность, ничего общего с академической наукой не имеющую. Шпету было около сорока лет, и, похоже, надо было бросать свое дело. Те, кому было пятьдесят, уходили на пенсию. Кому было тридцать, становились библиографами, переводчиками, статистиками. Но что было делать сорокалетнему профессору с учениками, книгами, именем?

Он мог, конечно, уехать из страны. Дважды в эти годы Шпету предоставлялась реальная

⁴ Шпет Г. Г. Явление и смысл. М., 1914, с. 7.

⁵ Шпет Г. Г. Очерки развития русской философии, с. VII.

перспектива эмиграции. Когда Литва стала самостоятельной, его старый друг Юргис Балтрушайтис приехал в Москву в качестве посла этой страны. Он предлагал Шпету — поляку по крови — литовское гражданство и паспорта для всей семьи. Второй раз это произошло, когда в 1922 г. высылали за границу большую группу русских профессоров, литераторов и общественных деятелей. В списках высылаемых фигурировало имя Шпета. Тогда он обратился к Луначарскому с ходатайством, чтобы его вычеркнули из списков, и его просьба была удовлетворена.

Подобно большей части русской интеллигенции, Шпет считал революцию морально и политически оправданной. Он чувствовал личную свою ответственность за судьбу русской культуры и должен был — в соответствии со своим пониманием этой судьбы — для нее трудиться. Ему действительно удалось за последующие годы много сделать. В 1922 г. он выпустил книгу «Очерк развития русской философии. Часть 1». Этот очерк охватывает только ранний период — до середины девятнадцатого века, но остается непревзойденным по объему охваченного материала и тщательности разбора. В трех выпусках «Эстетических фрагментов», в брошюрах, посвященных этнической психологии и искусствознанию, наконец, в монографии «Внутренняя форма слова» (1927) — последней опубликованной философской работе — он продолжает заниматься своей главной

темой: анализом социального как одной из основных форм эмпирического бытия.

Еще в 1914 г., излагая в книге «Явление и смысл» феноменологию Гуссерля, Шпет отмечает, что этот род бытия упущен Гуссерлем в его классификации и это приводит к значительным деформациям самой системы феноменологии. «Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно *есть*, показывает, *как оно есть*»⁶, — пишет Шпет. История, язык, искусство, литература — все это стало для Шпета объектами исследования смысловой деятельности человека, проявлениями социального бытия.

Несомненное влияние философские идеи Шпета благодаря структуралистам оказали на развитие лингвистики и общей семиотики. Их влияние на многие другие области филологии и философии искусства не могло сказаться в основном из-за того, что эти области у нас вообще мало развивались.

Много внимания в эти годы Шпет уделяет общественной деятельности. Он участвует в работе Московского лингвистического кружка, где его идеи восприняты Р. Якобсоном, Г. Винокуром и другими участниками. Становится одним из членов правления Российского союза писателей, во главе которо-

⁶ Шпет Г. Г. Явление и смысл, с. 129.

го стояли Б. Зайцев и Н. Бердяев, а после их отъезда — Б. Пильняк. Входит в Художественный совет МХАТ, а позже деятельно участвует в постановке «Дамы с камелиями» у Мейерхольда. В 1923 г. была создана Российская Академия Художественных наук (РАХН, позже ГАХН — Государственная), и Шпет фактически ее возглавил в качестве вице-президента (президентом был П. С. Коган — литературовед с дореволюционным марксистским стажем). Снова появились ученики, лекции, заседания семинаров.

Но все эти культурные начинания не пережили «года великого перелома». В результате «чистки» в 1929 г. Шпета убрали из ГАХН. Вскоре Академия прекратила свое существование. Один только П. С. Коган, как лицо «номенклатурное», был переведен на другую руководящую должность — его назначили директором Музея игрушки. Надо было жить, и Шпет занялся переводами. В последующие пять лет он сотрудничает в разных издательствах — главным образом в Academia. Переводит Диккенса, Байрона, участвует в подготовке многотомного научного издания Шекспира.

Газетная травля, начавшаяся еще раньше, продолжается и после разгона Академии. Шпет пытается всерьез отвечать и объясняться, но слова уже потеряли смысл, истина уже никого не интересует: «Не имеет никакого значения, как будет называться философия Шпета. Она насквозь проникнута самой реакционной ми-

стикой, и вполне естественно, что в нашей современной идеологии она не может занимать никакого места. Философия Шпета должна быть решительно изгнана как идеология отжившего прошлого, затемняющая сознание трудящихся»⁷.

В 1925 г. Шпет написал очерк, посвященный П. Д. Юркевичу, проникнутый глубокой симпатией к этому русскому философу 60-х годов XIX века, гонимому и не понятому при жизни. Открывая этот очерк, Шпет пишет: «...на стороне Юркевича было знание, тонкое понимание, самостоятельная мысль, и боролся он за Истину не преходящую, а стоящую над временем. Если всего этого не было у его противников, то неужели нужно признать, что победили невежество, непонимание и интересы момента?» Затем Шпет задает второй вопрос: достаточно ли Юркевич понимал желания и нужды своего времени, «тот момент, в который ему пришлось жить и учить»? Да, отвечает он, «Юркевич знал, понимал и отдавал должное своему времени, но он был философом, а потому видел еще дальше...»⁸. Так и сам Шпет видел дальше, понимал больше и потому не мог вести себя иначе.

В марте 1935 г. Шпет был арестован. Сперва его пытались присоединить к известному «делу словарников», но связи его со словарниками

⁷ «Литературная газета», 17 февраля 1930 г.

⁸ Шпет Г. Г. Философское наследство П. Д. Юркевича. М., 1915, с. 2.

оказались настолько не существующими, что НКВД был вынужден отделить Шпета вместе с сотрудниками бывшей ГАХН А. Г. Габричевским, М. А. Петровским и Б. И. Ярхо в отдельную «антисоветскую группу», которую, согласно материалам следствия, Шпет возглавлял, «сам того не сознавая»⁹ Этой формулировки оказалось довольно для приговора к пяти годам ссылки по статье 58, 10—11. Он был летом выслан в Енисейск, но уже в декабре ему разрешили перебраться в университетский город Томск. Ему была обещана работа по специальности. До университета его, правда, не допустили, но заключили с ним договор на перевод «Феноменологии духа» Гегеля. Этот перевод, сделанный в Томске, опубликован в 1959 г. в качестве IV тома сочинений Гегеля.

27 октября 1937 г. Шпет арестован вторично. Родным сообщили о стандартном в те годы приговоре: «десять лет без права переписки». Многочисленные просьбы во все инстанции о пересмотре дела оставались безрезультатными до 1956 г. В 1956 г. его вдова получила справку о том, что «дело прекращено за недоказанностью состава преступления», и фальшивое свидетельство о смерти в Томске в 1940 г. от воспаления легких.

Но в 1988 году Томское отделение общества «Мемориал» добилось в КГБ ознако-

⁹ Заявление Г. Г. Шпета в прокуратуру от 4 июня 1937 г. Семейный архив.

мления с делом Шпета. По инициативе Вольного гуманитарного семинара, поддержанной «Мемориалом» и руководством университета, городские власти дали разрешение на установку мемориальной доски на доме, где в ссылке жил Шпет. Средства на изготовление доски собрали студенты гуманитарных факультетов.

Меня пригласили в Томск на открытие доски, которое состоялось 16 ноября 1989 г. Я приехал туда с дочерью Густава Густавовича Мариной Густавовной заранее и пошел в Томское управление КГБ с просьбой разрешить мне познакомиться с делом Г. Г. Шпета. На следующий день в специальной комнате в Комитете и в присутствии офицера ГБ я в течение четырех часов читал это «Дело № 12301 Томского НКВД по обвинению Шпета Г. Г. по ст. 58—2, 10, 11; начато 27 октября 1937 г.; окончено 2 ноября 1937 г.» Я мог делать любые выписки и многие части переписал дословно.

Дело производит впечатление документальной подлинности — все подшитые в нем документы пронумерованы без подчисток единой, не прерывающейся нумерацией.

Фотографии в деле нет — видимо, по тем напряженным временам от этой формальности отказались. Нет также никаких агентурных материалов (доносов). Первый документ — это «справка на арест». Следующий — дословно ее повторяющий «ордер на арест». Там уже сформулировано обвинение: принадлежность к офицерской кадетско-монархической повстанче-

ской организации. Затем справка об обыске и изъятии. Замечательно, что не изъято ни писем, ни записок, ни рукописей (все это было в комнате Шпета и было потом отдано хозяйской комнаты семье), но только удостоверение комендатуры НКВД с отметками каждые две недели. Эта бумажка тоже подшита в дело.

Потом идут протоколы допросов. Их два, и оба проведены в один и тот же день, 1 ноября 1937 г. Две странички первого допроса содержат только анкетные данные и сведения о том, с кем Шпет встречался в Томске: четыре человека — трое ссыльных из Москвы, один из них врач, наблюдавший Шпета, и томский профессор Н. И. Карташев, отдаленный знакомый, снявший для Шпета комнату в Томске. Под каждой страничкой характерная подпись: Г Шпет.

Зато протокол второго допроса — шедевр доморощенного Кафки. Неторопливо и многословно, в ответ на краткие направляющие вопросы, подследственный рассказывает, как он вступил в «офицерскую кадетско-монархическую повстанческую организацию», какие были у нее цели (вооруженная борьба с Советской властью и насильственный захват власти в момент вооруженного нападения на СССР), какие применялись методы (контрреволюционная пропаганда и агитация среди рабочих и студентов Томского университета), какова структура организации (охватывающей всю Сибирь и руководимой из-за границы Россий-

ским Общевоинским Союзом). Какой пост должен был занять Шпет в случае победы в новом правительстве (руководить газетами и печатью). Интересно, что ради сокращения следователь пишет «соввласть», но ни разу не позволяет себе сократить хоть на одно слово заклинательную формулу «офицерская кадетско-монархическая повстанческая организация». В деле пестрят «бывшие колчаковские офицеры», «бывшие протоиереи», «бывшие торговцы», которых Шпет якобы знал в Томске. Именно на их возникают без подсказки следователя. Сам обвиняемый называется «бывшим коллежским асессором», а его подельник М. А. Петровский — «сыном коллежского асессора» (секрет прост: по «Табели о рангах» звание профессора приравнивалось к этому гражданскому чину). Опять под каждой страницей стоит «записано с моих слов правильно», но на этот раз подпись малокультурным, невыработанным почерком с округлыми вместо прямых горизонтальными чертами, ничем, кроме краткости, не напоминающая подписи Шпета. Мне хочется надеяться, что он никогда даже не читал этого второго протокола.

На следующий день написано «обвинительное заключение», а потом (6/ХІ 1937) на осьмушке листа слепой печатью «Решение тройки НКВД», где сказано, что гр. Шпет Г. Г., обвиняемый по статьям 58, 2—10—11, приговаривается к расстрелу. Решение не подписано, то-

лько «верно» и нечитаемая закорючка секретаря.

Тут я отвлекся от Дела и спросил присутствующего офицера — а он несколько раз предлагал задавать ему вопросы, — что такое «тройка НКВД» и чем она отличалась от особого совещания? Тройка, сказал он, обычно даже не собиралась, им просто приносили списки на подпись. А состояла она из первого секретаря обкома, руководителя областного НКВД и представителя прокуратуры. Значит, все секретари обкомов — потому что не было такой области, где не проходили аресты и расстрелы, — ежедневно, в порядке рутинной, не требующей внимания работы, своей подписью отправляли на тот свет им совершенно неизвестных и невинных людей. Все-таки это очень страшно, даже сейчас.

Последний документ в деле — это протокол о приведении приговора в исполнение от 16 ноября 1937 г. В те же дни, в том же Томске в протоколе о расстреле Николая Клюева указана дата 21—23 октября. Объяснение оказалось простым: приговаривали в те дни десятками, а тела расстрелянных надо было вывозить на пустырь за кладбищем; лошадь была одна, расстрел группы приговоренных растягивался на несколько дней. Пустырь назывался Каштак. Сейчас там завод и новостройки.

Вечером 15 ноября мы были приглашены в лютеранскую общину, где пастор Андрей Андреевич Мюллер отслужил заупокойную

службу с проповедью о русском философе Густаве Шпете¹⁰, невинно убиенном в этом городе пятьдесят два года тому назад. Проповедь и служба велись по-немецки, потому что томская лютеранская община состоит главным образом из немцев.

На другой день, 16 ноября, была открыта памятная доска на двухэтажном рубленом доме на углу Колпашевского и Юрточного переулков. Собралось много народа, в числе прочих — прихожане из лютеранской общины, которым пастор вчера рассказывал о Шпете. Выступили декан исторического факультета Томского университета профессор Б. П. Тренин, руководители Вольного гуманитарного семинара Б. Н. Пойзнер, С. С. Божко и Н. В. Серебренников и многие другие. Вечером все мы собрались в доме Б. Н. Пойзнера на поминки. Говорили о планах проведения регулярных «Шпетовских чтений» в Томске, об издании его материалов и статей о нем. Собралось человек тридцать томской университетской интеллигенции.

На следующий день было заседание Вольного гуманитарного семинара, на котором было рассказано о трудах и жизни Шпета, об обстоятельствах его гибели. В фойе аудитории университетской библиотеки была развернута небольшая выставка книг и фотографий Шпета. Народу было очень много. Так закончились «шпетовские дни» в Томске.

¹⁰ Шпет был лютеранского вероисповедания.

Имя Шпета долго находилось в каком-то затмении. Насколько я знаю, только двое его современников — Андрей Белый и Федор Степун — написали о нем в своих воспоминаниях, хотя я еще застал людей, оживлявшихся при упоминании его имени и рассказывавших о его талантах лектора, собеседника, мастера парадокса. Большая часть его современников не написали никаких мемуаров, а если и писали, то само имя Шпета оставалось колючим. Но причины затмения были не только политические. Мне известны две краткие заметки о философии Шпета в исторических трудах. Одна — это статья В. Ф. Асмуса в московской «Философской энциклопедии» (1970). Вторая принадлежит однокашнику Шпета протоиерею Василию Зеньковскому в его «Истории русской философии» (Париж, ИМКА, 1950). Они удивительно похожи и сводятся к тому, что этот философ оказался сильнее в анализе и критике, чем в оригинальном творчестве. Долгое время о Шпете помнили только лингвисты. За последние полтора десятка лет в Европе и в Америке прошли конференции, посвященные Шпету, о нем пишутся диссертации. Наконец, у нас издан том его сочинений, появилась статья в «Литературной газете», в Томске установлена памятная доска, намечены ежегодные Шпетовские чтения. У нас происходит какая-то новая аккомодация зрения. Открываются новые горизонты. Когда фигура Шпета попала в фокус этого нового зрения, то границы его жизни

и работы совместились. Из случайной жертвы случайных обстоятельств — потому что не можем же мы отнестись всерьез к «боевой кадетско-монархической организации» — Шпет превращается в свидетеля (ὁ μάρτυρος) примата свободной философской мысли над обстоятельствами эмпирического бытия.

М. К. Поливанов

СОЗНАНИЕ И ЕГО СОБСТВЕННИК

(Заметки)

1. Наше мышление нередко попадает в беду. Язык наш—враг наш. Почти за каждым высказываемым или воспринимаемым словом таится, как в засаде, *омонимия*. Мысля, и в особенности выражая свои мысли, мы других не можем обеспечить от ошибок понимания, а сами впадаем в ошибки выражения. Среди этого рода ошибок выделяется своею парадоксальностью одна: имея дело с омонимами, начинают искать их *общее* значение или *общий* источник. Психологически или лингвистически, может быть, такой вопрос не лишен интереса, но логически он парадоксален. Логически обобщение допускается как подведение под один род видов, естественно, обозначенных разными именами. Но как понимать обобщение, подводящее разные, но одинаково именуемые вещи под один род? Омонимы не должны быть обобщаемы, а должны быть различаемы и детерминированы; значение каждого имени должно строго отграничиваться; значение, на которое мы обращаем внимание, должно быть выделено и строго фиксировано.— ὥστ' οὐδενός τῶν ὑπὸ τὸ ὄνομα ὁ ἀποδεθεῖς ὄρος, εἰ δὴ

ὁμοίω ἐπὶ πᾶν τὸ ὁμώνυμον ἐφαρμόττει (Arist. Top.).

К числу омонимов, играющих видную роль в философских теориях, относится термин «я». Принятый способ различения значений этого слова состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого более общего к более специальному его значению. Под я, говорят, мы понимаем *вещь* среди вещей окружающего нас мира,— так, я живу на такой-то улице, я занимаю некоторое социальное положение, я изорвался, я износился, я весь в дырах, я разорился и т. п. От этого я переходят к так называемому я психофизическому, где под я разумеют психофизический *организм*, реагирующий на раздражения, которые исходят из среды этого организма, и в свою очередь обнаруживающий действия и движения, порождаемые внутренними силами организма. Факты обнаружения психической деятельности человека в его восприятии или активном действии приписывают *душе* как носителю душевных сил и состояний человека, что приводит к определению самой души как нового значения я*.

Легко видеть *аналогию* этих значений, состоящую в ограничении сферы я через расширение противопоставляемой ему «среды». Пользуясь этой аналогией дальше, допускают иногда еще новое значение я,—закрепляемое «в»

* Один из наиболее тонких анализов значений термина «я» дает Bradley, Appearance and Reality. Pp. 74-102.

я психическом,—как источник также нового действия. В качестве значения я выступают новые весьма многообразные содержания; говорят о самосознании как «я» сознания, о духе, о родовом я, об трансцендентальном я и т. п. Не все эти значения однородны. «Дух», напр〈имер〉, есть конкретный предмет, и при этом значении я прежнее противопоставление я и среды сохраняется, как сохраняется за я значение некоторого источника самочинного действия. В остальных случаях обычно «я» приписывается несамостоятельное, абстрактное значение, смысл которого уясняется только на почве известных теоретических предпосылок философского субъективизма. Я, как субъект, неизменно противопоставляется в таком случае объекту познания или поведения или вообще сознания. Последовательность перехода от одного значения к другому, таким образом, нарушается, оказывается мнимой, и если в первых трех случаях аналогия скольконибудь оправдывает применение термина «я», хотя бы в переносном или метафорическом смысле, то употребление его в значении «субъекта познания» не может быть таким образом оправдано. Еще меньше оправдания можно найти для применения термина «я» в обозначении абстрактного содержания, лишаящего «я» не только смысла источника деятельности, resp〈ective〉 страдания, или даже «носителя» свойств и признаков, но превращающего его самого в *качество*:

2. Это — только обратная сторона названной многозначности термина «я», когда я оказывается синонимом личности, индивида, души, субъекта, рассудка и пр. Не касаясь пока вопроса о правомерности этих и сходных с ними отождествлений и принимая во внимание только формальные отношения понятий, мы можем подметить, что в целом все значения термина «я» имеют в виду или сферу эмпирического предмета, как личность, душа и под(обное), или идеального, как «субъект», родовое (в логическом смысле) или общее я и т. п. Такое положение можно было бы признать нормальным, если бы можно было констатировать естественную корреляцию «вещи» и «идеи», что само собою раскрывалось бы из единства смысла понятий одного и другого порядка. Но если действительно понятие эмпирического я «образуется» через противопоставление его *среде*, а понятие идеального я — через противопоставление *объекту*, то нужно признать, что по дороге от одного понятия к другому совершена подмена, которая исключает возможность названной корреляции.

3. Эту подмену легче усмотреть, если мы составим себе ясное представление о характере действительной корреляции. Эмпирическое я есть всегда «вещь» конкретная и единственная, так что определение ее заменяется простым указанием. Всякая попытка описания

этой вещи исходит из уже готового признания ее эмпирического бытия или факта ее *присутствия* в действительном мире. Нет такого признака или такой совокупности признаков, которые могли бы адекватно выразить «смысл» собственного имени, которое носит описываемое я. Косвенное определение собственного имени может быть достигнуто здесь только путем конкретного же указания среды, обстановки и условий, в которых обнаруживается описываемое я. Рассматривая эти условия, мы убеждаемся, что для точного указания нужной нам «вещи» недостаточно не только определений единственности времени и места, но даже единственности животного происхождения, что необходимо также прямо назвать ее социальную и историческую единственность, т. е. мы просто возвращаемся к собственному имени, одно название которого указывает уже на присутствие описываемого я. И единственно, чем мы, по видимому, можем еще заменить собственное имя, есть указательное местоимение: *этот, тот*.

С другой стороны, всякое прямое указание свойств, признаков, характерных черт и пр. описываемого я также уже предполагает знание и понимание его обстановки и среды в их единственности. Напр<имер>, мы говорим: Иванов написал прекрасную вещь, и это суждение непонятно, если нет прямого указания или предпосылки, лежащей в «сфере нашего разговора» и состоящей в указании соответственной

«среды»), так что и «прекрасная вещь» и «Иванов» приобретают разный смысл от того, говорим ли мы об Иванове Николае, или Разумнике, или Евгении, или Иване, или Вячеславе. Точно так же такие определения, как «я — тот, которому внимала ты» и под〈обные〉, суть только указания через напоминание единственности «обстановки» или «сферы разговора», поскольку этого достаточно для понимания речи. Таким образом, действительно, кажется, что в определении я мы ничего, кроме тавтологических суждений: я есмь я или я есмь имрек и под〈обное〉, получить не можем. Всякое указание свойства, деятельности, признака и пр. я уже само по себе есть название собственного имени, а указание единственности обстановки и условий ведет неизбежно к тому же: совокупность нарицательных имен здесь есть только длинная формула собственного имени. Кажется, как будто простая указуемость (*haecceitas*) исчерпывает определение невзирая на свое субъективное происхождение.

Затруднения тут, конечно, большие, но не увеличиваю ли я их искусственно? Не проще ли, следуя принятому приему, начать с изображения «собственного я» и «по данным самонаблюдения» установить его особенности? Но я настаиваю именно на том, что всякое я есть «собственное», и если бы я захотел изобразить свое я, т. е. *себя*, то должен был бы рассказывать свою биографию, что, во всяком случае, не представляет философского интереса даже для

меня самого. Этот принятый прием грешит с самого начала тем, что, избегая биографии, тут приступают к описанию, исходя из ложной в корне предпосылки об *одинаковости* я описывающего писателя, читающего читателя и фигурирующего в качестве примера Ивана или Сократа. Если в чем все эти я и схожи, то только в том, что каждое из них единственное, *unicum*, а потому как раз должно отмечать то, в чем они *неодинаковы*. Между тем, отыскивая сходное и «общее», писатель говорит уже не о я, своем особенном, не о себе, а о «человеке», о «личности», «субъекте», «душе» и пр. В лучшем случае, это — бесполезное увеличение терминологии, в худшем — отмеченная омонимия.

Но не те же ли затруднения встретятся нам при описании *всякого* конкретного и единичного предмета? Может быть, эти трудности истекают не из особенностей я, как предмета изучения, а из особенностей конкретной вещи, как такой? Однако есть нечто, что эмпирически решительно выделяет я из среды других конкретных вещей: только я заменяется в качестве синонима собственных имен. Мы можем давать собственные имена и другим конкретным и единичным вещам — «Дружок», «Сансуси», «гр. Монте-Кристо», «Атлантик», «Нью-Йорк», «Меркурий», «Солнце» и т. д., — в некоторых из этих случаев мы исходим из принадлежности вещи некоторому я («Дружок» *мой*, «Гр. Монте-Кристо» *Ал. Дюма* и под^{обное}), в остальных этого нет, но во всех этих

случаях *нет* синонимического отождествления собственного имени и я. Уже грамматика отмечает, что местоимение я относится собственно к одушевленным предметам и *преимущественно к лицам* (напр., Буслаев); логика, имеющая в виду смысл и содержание высказываемого, может резче подчеркнуть, что местоимение я ставится только вместо имени собственного лица или «личности».

Изучая конкретную и единичную вещь вообще, мы смотрим на нее как на пример, образец, экземпляр, т. е. как на нечто «безличное», и тотчас переходим к еще более обезличивающим «обобщениям», что ясно указывает, что мы изучаем не эту единственную вещь, как *unicum*. Но и будучи скрыта под оболочкой «общности», она тем не менее изучается нами в своей конкретности. Другими словами, от того, что данный, мой, единственный «Дружок», подвергшись операциям на вивисекционном столе, дал повод высказать суждения о «собаке вообще», он не потерял *ничего* как предмет изучения. Иное получается, когда производят вивисекцию над я: оно теряет *все*, так как такое «обобщение» суждения относительно я, которое выходило бы за пределы данного я, по существу невозможно; я перестает быть я, т. е. *unicum*, и мы говорим фактически о «душе», «человеке» и других научных обобщенных предметах, но не о я. Словом, я выделяется среди конкретных вещей тем, что оно не допускает образования общих понятий, выходящих за

пределы единичного объема. И нельзя сказать, что это зависит от нашего «желания» или «интереса», но это зависит исключительно от самого я, как предмета. В силу тех же особенностей я, которые не допускают обобщения в его изучении, о я, как таком, не может быть никаких теорий, и, как такое, я — *необъяснимо*. Оно подвергается только истолкованию, т. е. «переводу» на язык другого я или на некоторый условный, «искусственный» язык поэтического творчества.

4. Но при такой исключительной характеристике я, как предмета, невольно зарождается сомнение: можно ли говорить и думать об *идее* или *эйдосе* я? С давних пор возбуждал сомнения вопрос, возможно ли, не впадая в противоречие, говорить об эйдосе конкретно-единичного или «индивидуального», так как под эйдосом необходимо понималось «общее». И в настоящее время мы встречаем категорические отрицания «индивидуально-общего», так же как и идеи данного конкретного и единственного, как такого. Но в особенности может показаться странным и неприемлемым допущение *идеи* я, как идеи данного имрека! И тем не менее, думается мне, признать таковую необходимо. Не следует забывать, что указанное противоречие имеет место только при условии принятия психологической теории образования понятий через «обобщение», теории, достаточно обнаружившей свою несостоятельность даже в сфере

психологической, т. е. в области процессов, для объяснения которых она была специально призвана. Если мы тем не менее и в принципиальной философии встречаемся с убеждением, что содержание эйдоса непременно обще, как совокупность существенных предопределений понятия, то ведь это только влияние названной психологической теории. К отождествлению отвлеченно-общего и «существенного» нет ровно никаких оснований, кроме отрицания индивидуально-общего, что при непредвзятой в пользу какой-нибудь теории постановке вопроса само по себе составляет просто *ignoratio elenchi*.

Единственным серьезным препятствием, на самом деле, для допущения *идеи* я, как предмета, обозначенного собственным именем, является наша, т. е. аристотелевская, логика. Невзирая на то, что на первых же своих страницах она провозглашает соотношение между объемом и содержанием понятий, в дальнейшем она оказывается сплошь логикой объема. Но даже, допуская в предмет своего внимания сторону содержания в понятии, она все же остается слишком *рассудочной* для того, чтобы в ней нашлось место для разумного раскрытия понятий, как логических орудий. Со своими двумя измерениями она не дает выйти из *плоскости* рассудочного мышления и проникнуть в глубину, в интимное предмета через уразумение этой интимности. «Содержание» для логики есть

простая совокупность признаков, внешне объединенных и оформленных так, что в ней уже само собою существенное выступает как общее. Значение же и смысл, в конце концов, оказываются чем-то «мешающим» логике, затемняющим ее формальную *чистоту*. Эта логика чувствует себя свободной только в сфере «вида» и «рода», а всякая «единичность» и тем более единственность я в ее царстве — просто анархический элемент, подрывающий ее устой и подлежащий, посему, всем соответствующим ограничениям и сокращениям. Нигде это так ярко не сказывается, как в том различении значений «того же», τὰὐτόν, которое вводит Аристотель и которое остается «основным законом» для логики. Для «того же» — большой простор и всяческие права в области «вида» и «рода», но в области единичного только «то же нумерическое».

И, действительно, если бы традиционная логика захотела объяснить не только нумерическое тожество индивидуального, она могла бы при своем понимании «общего» сделать это лишь одним способом: раздробить длящееся во времени индивидуальное бытие на более или менее произвольные части или «куски», и рассматривать их как новые индивиды, подлежащие обобщению по привычным для нее методам. Получилось бы своего рода общее понятие Наполеона, Сократа и пр., где опять-таки была бы уничтожена индивидуальность и личность. И поэтому традиционная логика скорее

согласится допустить «абстрактного» Юлия Цезаря,— (как делает, напр<имер>, Гефлер),— чем подвергнуть сомнению свою теорию обобщения и признать конкретную идею того же Цезаря*. Между тем такие отношения, как отношения целого и части, организма и органа, личности и ее переживаний, организации и членов и т. п., должны были бы дать повод к пересмотру всепоглощающих в логике отношений рода и вида. Наконец, «типичное», как проблема логики, или обходилось молчанием или рассматривалось весьма поверхностно. Логика упорно остается в плоскости, в двух своих измерениях, и от этого мы встречаем такие затруднения при изъяснении «единичной идеи»,— по существу же и непредвзято остается признать, что никакого противоречия в этом понятии нет. Если логика так или иначе, т. е. безотносительно к той или иной теории обобщения, допускает возможность того, что «объем»,— в конце концов, всегда «реальный»,— сжимается до идеи, преодолевая пространственную протяженность вещей, то нельзя отрицать возможности такого же «сжимания в идею» временной длительности каждой вещи. Каждая личность или я вполне поддается такой трансформации в «идею». Как нет ровно ничего нелепого в том, чтобы, напр<имер>, в Ни-

* Джемс прямо говорит о «родовом тождестве» и «родовом единстве» личности. The Principles of Psychology. Vol. I, p. 335; Психология, рус. пер. И. И. Лапшина, 4-е изд., стр. 156.

колае Станкевиче или Оливере Кромвеле видеть и социальное явление (т. е. конкретное), и идею (этого конкретного), так нет нелепости наряду с реальным эмпирическим я, Станкевичем, поднять вопрос о его идее. И мы это делаем всякий раз, когда хотим найти и установить для него, для него одного и единственного, *типическое*; мы делаем это точно так же тогда, когда хотим воплотить в поэтический образ некоторое я; и мы делаем это, наконец, когда идею конкретного лица поставляем себе как идеал и правило собственного или всеобщего нравственного поведения или религиозного преклонения и подражания.

Таким образом, нам представляется вполне правомерным говорить не только об эмпирическом, действительном, раз существующем я, но и о его идеальном корреляте, о я невозникающем и непреходящем, а потому рассматриваемом вне *эмпирического* временного порядка его действительного осуществления. Идеальное я, как всякий предмет существенного рассмотрения, характеризуется констатированием «того же» в смене текущего и неустойчивого содержания. Тождество я, определяющее сущность эмпирического я, не является, следовательно, противоречивым понятием, но зато, обратно, было бы противоречием поставить эмпирическое я вне смены времени и приписать ему «реальное тождество». В этом лежит действительное основание, почему нельзя утверждать, будто личное я устанавливается одним конста-

тированием тождества этого я или «самосознания», как думал, напр⟨имер⟩, Локк. Напротив, был прав Лейбниц, для которого тождество было достаточным признаком «моральной личности», но недостаточным для «реальной». И заслуживает самого глубокого внимания указание Лейбница на то, что для последней нужны еще некоторые знаки, и что в особенности важно «отношение других» *.

5. Из всего сказанного видно, что мы рассматриваем я как *предмет*, т. е. как «носитель» известного содержания, сообщающий также последнему то необходимое единство, в котором и с которым выступает перед нами всякий предмет. И если бы мы на этом остановились, то мы ничего больше не могли бы сказать о я, как и о всяком предмете, пока мы довольствуемся только таким совершенно формальным знаком его, как *единство*. Смысл и значение предмета раскрывается только тогда, когда он перестает быть «пустым», только из его содержания, не подразумевая которое мы не можем вообще и говорить о предмете. То содер-

* Локк: «For it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, personal identity depends on that only» (слово consciousness здесь следует переводить через «самосознание» или «сознание самого себя»).

Лейбниц: «Je suis aussi de cette opinion, que le consciösité ou le sentiment du *moi* prouve une identité morale ou personnelle... Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques y peuvent suppléer».

жание, единство которого мы называем я, должно отличаться от содержания любого конкретного предмета, фигурирующего перед нами, как указано, в роли «экземпляра». Поэтому с самого начала должен быть указан и тот признак, в силу которого я не может рассматриваться как «экземпляр», а по существу отлично от всех других единичных конкретностей.

Единство переживаний есть во многих отношениях удовлетворительная характеристика я как эмпирического единства, или, говорят также, *единство сознания*; собственная природа я, как единства, в таком случае уясняется из того, как мы изображаем переживания, resp〈естиве〉 сознание, и какое мы им уделяем место. Но ни на одну минуту не следует упускать из виду тех условий, при которых создается такая характеристика, потому что в них именно заключено то, что делает ее недостаточной. Первое и чрезвычайно существенное обстоятельство, при котором складывается эта характеристика, состоит в том, что мы получаем ее как ответ на вопрос: что есть я? Мы исходим, следовательно, из признания единства и спрашиваем: с единством чего мы имеем дело? Другими словами, этот *путь* наперед нас ограничивает в том смысле, что мы должны получить в итоге *необратимое* суждение. Между тем, сказав, что я есть единство переживаний или сознания, мы, естественно, начинаем думать, что само я существенно для всякого единства сознания, тогда как в нашем утверждении такого

смысла не содержится вовсе. Во-вторых, омонимия в термине я, с которой мы начали, именно при этом пути от констатирования единства к характеристике многообразия, дает себя особенно чувствовать в интерпретации, как самого единства, так и объединяемого содержания, так что оказывается, что я есть единство душевной жизни, духа, человека (т. е. единство души и тела), личности и т. п. Между тем нам еще нужно найти подлинное значение я, в котором видно было бы его исключительное положение среди конкретного, не допускающего относиться к нему как к «экземпляру», а из понятий самих по себе души, личности, человека и под〈обное〉 не видно, почему бы обозначаемые ими предметы не считать экземплярами *. Наконец, со-

* В. Штерн в своей книге «Person und Sache» (Lpz., 1906) различие «личности» и «вещи» кладет в основу всего философского мировоззрения. Но из всех известных мне определений его определение представляется мне самым неудачным. «Личность»,—говорит он,—есть такое существующее, которое, несмотря [?] на множество [а какое же единство не есть единство множества?] частей, образует реальное своеобразное и самоценное единство и как такое, несмотря [?] на множество частных функций, выполняет объединенную, целестремительную самодеятельность.—Вещь—контрадикторная противоположность личности. Она есть также существующее [как же одно «существующее» контрадикторно противоположно другому, так же «существующему»?], которое, состоя из многих частей, не образует реального, своеобразного и самостоятельного единства, и которое, функционируя [как же «не реальное» функционирует?] во многих частных функциях, не совершает объединенной, целестремительной самодеятельности» (S. 16). Если это определение не вовсе лишено смысла,

гласно высказанным выше соображениям, я обозначает то же, что имрек, что всякое собственное имя лица, а указание на единство сознания есть указание на значение нарицательного имени, т. е. опять-таки остается вопрос: в чем же единственность я, как имрека?

6. При определении индивидуального и конкретного со времени античной философии довольно единодушно опирались на «материю», как на принцип индивидуации, однако известны голоса и в пользу «формы» (Дунс Скотт), как такого принципа. В новое время чаще приходится встречать указание на реальные источники индивидуальности в «деятельности», «самодеятельности», «воле» и т. п. или на определяющие отношения в виде условий пространства и времени. Но ясно, что все эти определения слишком общи для я. Кроме того, мы хотим подойти к вопросу совсем с другой стороны. Названные определения носят либо ясно выраженный метафизический характер, либо они страдают крайним формализмом в указании только определяющих отношений. Между тем мы нашли, что я, говоря обще, есть един-

то согласно ему «вещь» есть идеальный или абстрактный предмет, напр <имер>, десятиугольник, добродетель и т. п., а «личность» — то, что принято называть вещью, напр <имер>, солнце, земной магнитный полюс и т. п. — Другие определения либо ограничивают понятие «личности» привнесением моральных и юридических признаков, либо расширяют понятие указанием недостаточного числа их, как, напр <имер>, тожество, самодеятельность и т. п.

ство переживаний или сознания, и именно здесь мы должны отыскать и исключительные условия абсолютной единственности я.

7. Невзирая на совершенную общность наших замечаний, одно разделение мы считаем необходимым все же ввести,— его необходимость станет ясной из последующего. Мы говорим об «единстве переживаний» и ищем теперь характеристики этого единства в особенностях «переживаний», которые объединяются в я. Но если и верно вообще, что «переживание», как такое, раскрывается для нас прежде всего и в конце концов как деятельность или активность, то не менее важно, однако, считаться с тем фактом, что не все без исключения переживания,— или, может быть, лучше сказать, не все в переживании,— выступает *первично* как деятельность, и мы с полным основанием называем также переживанием наш опыт или «испытывание». Совершенно ясно также,— ибо это есть факт непосредственного сознания,— что испытывание не есть просто инактуальное или потенциальное переживание в смысле активности, а есть *первично* данная особенность в переживании наряду с активностью, хотя бы в последующем анализе раскрылось, что «опыт» также требует своего деятельного носителя. Переходя в сферу анализа чистого сознания, мы соответственно различаем состояния или «составы» сознания, которые условимся обозначать как сознание эстетическое или *феноменальное* в преи-

мущественном смысле (феноменологическое Штумфа, гилетическое Гуссерля), с одной стороны, и по преимуществу *интенциональное* или *функциональное*, с другой стороны.

Это разделение необходимо иметь в виду при определении абсолютной единственности я в противоположность экземплярному характеру других конкретных предметов, так как это разделение касается самого существа сознания, и отыскиваемое нами определение, очевидно, должно быть дано в обоих направлениях сознания. Чисто «субъективная» указуемость (*haecceitas*) субъекта предложения в своем предметном значении раскрывается и как феноменальный состав, и как функциональная продуктивность. Между тем в истории философии, как правило, подчеркивалось значение только одного из этих моментов, так что индивидуальное оказывалось или всесторонне предопределенным, *omnimode determinatum* (Аристотель, схоластики, Вольф и под_{обные}), или чистым творчеством из ничего (= из самого себя), спонтанностью, или в широком смысле бытием *для себя* (*für Sich* Лоце, *Sichselbst-für-sich-selbst-Sein* Краузе). Соединение же обеих характеристик казалось внутренне противоречивым и антиномичным. На деле как раз это соединение есть *conditio sine qua non*, и оно есть непосредственно констатируемый факт. Только одного из названных моментов недостаточно, и его утверждение страдает привативностью. Утверждение одной только пре-

допределенности, или предназначенности, недостаточно по той причине, что оно оставляет непонятным абсолютную единственность каждого индивида, что и видно из существования теорий абсолютного круговорота, повторения во времени и т.п.,—и в частности по отношению к я, когда оно истолковывается как «душа», из существования теорий метемпсихоза. Точно так же недостаточно указания на свободу, так как оно приводит в конце концов к идее одного источника (вроде *Wille zum Leben* Шопенгауера) и, следовательно, делает непонятным внутреннюю различимость индивидов и я.

Единственный выход я вижу, прежде всего, в признании факта как он есть, т. е. наличности предопределенности и наличности свободы, или, объединяя это в одном термине, наличности *разумной мотивации*. Что же делает я, имрека, абсолютно единственным? Не его единство само по себе и не сама по себе наличность координации предопределенности и свободы, объединение которых выражается в раскрытии индивидуализирующей целесообразности, а только своеобразная интерпретация всего этого единства. Интерпретация есть обнаружение смысла, истолкование, как раскрытие уразумения, т.е. тот выход в третье измерение, о котором шла речь выше. Тут обнаруживается, что я не отрезано или не отвешано только по объему, а вплетается как «член» в некоторое «собрание», в котором он занимает свое, только ему *предназначенное* и никем не заменимое ме-

сто. Предназначение имрека в целом,— в конечном итоге, во всецелом, в «мире»,— предопределяет его haecceitas, хотя еще не решает вопроса о невозможности его quidditas. Вообразим теперь следующее: мы рассматриваем два я, Робинзон⟨а⟩ Крузо и Селькирк⟨а⟩, не в их индивидуальной типичности или сущности, а в их общности. Между ними обнаруживается «сходство», дающее нам повод говорить о «Робинзоне вообще», скажем. Согласно нашим определениям, это сходство должно быть сходством предназначения, и мы, действительно, допустили бы обобщения я. Но в дальнейшем обнаруживается, что в результате, несмотря на сходство предопределений, Селькирк «опустился» и «огрубел», а Робинзон Крузо усвоил великие добродетели. Станем ли говорить о «Робинзоне вообще», не лишая рассматриваемые случаи их существенного? Но как же допустить существенное различие между этими двумя я, если, по предположению, «предназначение» у них было одно? Нужно думать, что здесь и обнаруживается необходимость, для признания единственности Робинзона и единственности Селькирка, той творческой свободы, которая остается в пределах каждого из этих «членов» обширного целого и тем самым, следовательно, оказывается множественной. Но если названная свобода не вдруг зажглась, а изначально пребывала в каждом из рассматриваемых я, то, нужно думать, она-то и опре-

деляла их изначально в их абсолютной единственности и взаимной незаменимости.

Итак, я есть незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого,— оно, как говорил Лейбниц, «выражает всю вселенную»*, и оно предопределено ее предопределенностью. Но оно выражает ее с «своей точки зрения», которая может оставаться, действительно, *своей* только, будучи по существу свободной и произвольной, ибо повторяемая в целом вселенной свобода перестает быть свободой и произволом, а становится автоматизмом или подражанием. Я, как тождество, т. е. я в своем существенном значении, есть единство и «носитель» сознания, характеризуемого по его предопределенности и по его свободе. Эмпирически, как мы видели, приходится говорить об отношении я, или каждого единственного «субъекта», и среды или обстановки. Именно эта единственность каждого я и приводит к невозможности обобщения я, как невозможности «общего субъекта». Однако это — *вывод*, как я указывал, из определенных предпосылок, в конце концов, аристотелевской теории обобщения. Но непосредственная данность «того же» в единственном я должна была дать повод к сомнению относительно самой этой теории. И, действительно, Плотин уже вплотную подходит к вопросу об «идее единичного», и опора

* Или Плотин: ὁσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους καὶ ἐκάστην ψυχὴν ἔχειν (Enn. V, VII, 1).

его сомнений нам представляется незыблемой: «человек вообще» есть прообраз человеческого «экземпляра», но не «каждого» в его бесконечном разнообразии *, — это уже вовсе не нумерическое только тожество. В результате, таким образом, оказывается, что единичное я в своей сущности есть и мыслимо, есть автоСократ (αὐτοσωκράτης), автоИванов и т. д., и тем не менее это есть собственное, а не нарицательное и общее имя.

8. Какой же вид принимают теперь различные значения термина «я» в свете развитых соображений? Наиболее интересным и важным, разумеется, является то его значение, которое допускает я «общее» как я «родовое» (логически, а не онтологически), я «трансцендентальное», или я «гносеологическое». Всем предыдущим действительность или «значимость», попросту, осмысленность такого понятия, отвергается, и оно может быть еще допущено, или как произвольное условное обозначение для некоторого предмета *sui generis*, или как фикция, почему-либо полезная в уяснении проблемы единства сознания. Один уж способ образования этого понятия, как было указано, вызывает недоумения, так как в нем обнаруживается, что при переходе к этому «я» была допущена неко-

* ἢ τῶν διαφόρων οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μύριας (Enn. V, VII, 1).

торая «подмена», на которой мы теперь хотим остановиться.

«Естественный» и прямой способ определения себя для каждого есть название себя по имени. Раскрытие же смысла этого имени или значения термина «я» состоит или в прямом указании, или в констатировании непосредственного «самосознания» или «самочувствования». Поскольку я не подменяется в определении каким-либо общим или переносным значением,— как душа, человек и пр.,— в определяющем фиксировании нуждается не общее между несколькими я, а различающее их. Внешним знаком, через который мы приходим к последнему, является его *hic et nunc*, что конкретно и раскрывается в содержании «среды». Руководящий этим определением идеальный смысл я, как конкретного предмета, оправдывает такое эмпирическое определение в установлении разумной мотивации, совокупляющей в себе предназначенность и свободу. Отсюда получилось, что когда я придают несвойственные ему привативные значения души, человека, личности, перенесение терминологии тем не менее может искать себе оправдания в *аналогии* определения этих «вещей» через их отношение к среде и условиям их реализации. Но не следует при этом игнорировать того обстоятельства, что все названные значения сохраняют смысл, и сама аналогия находит себе оправдание, лишь при соблюдении *абсолютного* значения термина «я». Понятие «среды» так же не соотносите-

льно «душе», «человеку» и пр., как *не* соотносительны между собою я и не-я.

Это — ясно до тех пор, пока мы не привносим в свое рассуждение никаких философских предпосылок или теорий, и пока, следовательно, мы остаемся при рассмотрении того, что, действительно, нам дано, т. е. своего собственного я или я других, но также как единственных я. Дело затемняется, лишь только мы, исходя из каких-либо предпосылок, привносим «обобщение», допускающее «родовое» (абстрактно) или какое-нибудь иное *общее* (абстрактно) я. В самом деле, какой смысл и значение может иметь последнее? Если не все, то, во всяком случае, подавляющее большинство философских писателей подразумевают под такого рода «общим я» *субъект*, который мыслится соотносительным *объекту*. Но, строго говоря, если это не входит уже в предпосылки соответствующей философской теории, то все же никакой надобности в этом соотношении нет. Другими словами, если «субъект» есть, действительно, то, что обозначает «я», то *субъект есть также понятие абсолютное*, а не соотносительное (объекту), есть «понятие объекта» (как Дробиш определяет «абсолютное понятие»). Предвзятое истолкование я, как субъекта, прикрывает собою и другую подделку, которая состоит в том, что на место «среды» ставится «объект», якобы соотносительный «субъекту». Так совершается подмена, которая дальше приучает нас чуть ли не самое среду мыслить соот-

носительно я (напр<имер>), среда — личность), а главное, «объект» вообще начинает толковаться распространительно на все, где только есть в каком-нибудь значении я, и таким образом «объект» становится совершенно всеобщим коррелятом я, также во всеобщем значении субъекта. Начинают говорить о «субъекте» и «объекте» в психологии, а отсюда это соотношение распространяется и на все другие значения я, так что в конце концов создается привычка, затемняющая даже нелепость в утверждении коррелятивности просто между я и не-я.

9. Таким образом, источником фальсификации является подмена я через общий субъект. А источником теоретического суеверия является внушенная нам в *современной* философии привычка мыслить субъект, как если бы он был соотносителен объекту; больше всех, по видимому, сделал для укоренения этого суеверия Фихте. Не входя в излишние здесь подробности, обращаю внимание только на следующее. Хотя термин «субъект» вообще признается теперь соотносительным «объекту», тем не менее иногда он выступает и в своем абсолютном значении, особенно в значении неопределенного лица, и тогда именно в противоположность «я» он обозначает нечто *безличное*. Но это значение, очевидно, не то, из-за которого мы обратились к этому понятию, точно так же, как и такие значения этого термина, как «подлежащее»,

«подданный», «предмет», вообще «содержание (сюжет)» и пр. Первоначальное, средневековое, значение термина «субъект» указывает именно на «подлежащее», т.е. на то, о чем идет речь. Такое значение термина, разумеется, не соотносительно, а *абсолютно*. Это же значение сохраняется за термином и в новой философии, где за «субъектом» остается значение «того, о чем идет речь», «предмета». Наряду с этим широким «логическим» значением термина выделяется, однако, более узкое «онтологическое» значение «вещи», являющейся носителем или источником известных способностей и возможностей, как деятельных, так и страдательных (камень есть *субъект* теплоты, человек — *субъект* знания и т. п.). Субъект есть *materia in qua* (или *id in quo*), тогда как собственно материя есть *materia ex qua* и объект есть *materia circa quam* (*id circa quod*). Только с середины XVIII века в *немецкой философии** термин получает новое, еще более суженое, и в некоторых отношениях прямо обратное прежнему, значение. Со времени Канта слово «субъект» в его новом смысле становится необходимой принадлежностью философского языка. Обыденное словопотребление, однако, во многих языках (напр-

* По-видимому, впервые у Баумгартена, но не только на немецком языке, как сообщает Эйкен, но и на латинском. Ср. напр.: A. G. Baumgarten. *Philosophia generalis*. Halae, 1770, § 32. *Certum subjective tale est, cuius veritas a determinatis subiectis seu cognoscentibus clare cognoscitur.*

⟨имер⟩, французском, английском, итальянском) до сих пор сопротивляется и плохо усваивает это новое значение слова, но если и усваивает, то преимущественно в *абсолютном* значении «человека» (и в русском языке обыденное словоупотребление также абсолютно: «подозрительный субъект», «незнакомый субъект» и т. п.). Весьма возможно, что «субъект» в новом смысле, в конце концов, от «человека» (или «самого» или «души» и под⟨обное⟩), как *предмета*, о котором идет речь и который является носителем сознания и источником *деятельности*, т. е. носителем определенных «способностей», вообще всего того, что по прежней терминологии (напр⟨имер⟩, еще вольфовской) мы назвали бы «адьюнктами» субъекта.

Во всем этом для нас наиболее существенным является то, что история термина не дает оснований для его понимания как термина относительного значения, а напротив, он выступает перед нами в своем абсолютном значении даже тогда, когда он невероятно суживается до обозначения только психологического субъекта. Ясное дело, что если мы теперь обобщим понятие единичного я,—на что мы, как сказано, права не имеем,—а с другой стороны, ограничим понятие субъекта значением одушевленного и притом человеческого субъекта, так что до известной степени оправдаем отождествление обобщенного я и ограниченного субъекта, то все-таки мы должны употреблять

термин «я» как термин абсолютный. Можно пойти дальше и условиться называть именно единичное и единственное я субъектом, но вопрос, конечно, в том, есть ли внутреннее оправдание не только для отождествления, но даже просто для сопоставления я с субъектом? Или это — дело чисто словесного уговора? Во всяком случае, если для этого сопоставления есть основание, другими словами, если оно вообще имеет смысл, то лишь тот, что я, как единственное единство сознания, называется субъектом, как *мыслимый и обсуждаемый предмет*.

10. Возвратившись, таким образом, к я как единству сознания и видя в нем «субъект», т. е. *sui generis* предмет среди других предметов, обратимся теперь к рассмотрению подмены, о которой у нас идет речь, по существу. Мы видели, что есть основания говорить об идеальном я, как сущности, усматриваемой нами в конкретном и единственном я, в имреке, и что это идеальное я сохраняет всю свою единственность, вопреки традиционным теориям обобщения. В связи с этим обнаружилось, что, напротив, идея «общего я», «я вообще», или заключает в себе условный образ, или есть несообразность. Между тем эта идея начинает играть в философии совершенно исключительную роль со времени Канта. Правда, Кант сам дает право не считаться с ним в этом пункте тому, кто не желал бы запутывать философскую

терминологию, называя одну и ту же вещь несколькими именами, к тому же издавна принадлежащими другой вещи, так как его «трансцендентальное я» или «синтетическое единство апперцепции», по собственному Канта признанию, есть ничто иное, как *рассудок**. А по уверению современного комментатора Канта, «было бы менее двусмысленно и больше соответствовало бы делу» — сказать, что речь идет о «научном рассудке» (Коген). Возможно! Но при чем же здесь я, в своей непререкаемой единственности и абсолютной незаменимости?.. Во всяком случае, мне кажется, умнее говорить о «научном рассудке», чем о «*всеобщем самознании*» (“*allgemeines Selbstbewusstsein*”).

11. И все-таки, как ни капризна кантовская терминология, я готов признать в отождествлении я и рассудка, по крайней мере, видимость аналогии с другими определениями я, через его противопоставление «среде», так как, выделяя рассудок в качестве я, мы все же можем истолковать остальное содержание «души» как «среду» для этого «я». Но как понять, как осмыслить затею Фихте, его пустые и бесплодные дедукции Я и из Я?.. Фихте шумел, кричал, сердился, и запугал многих, — хотя и не всех.

* Kant, Kr. d. r. V. B., 134 Anm. «Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muss, *ja dieses Vermögen ist Verstand selbst*» (курсив мой).

Не испугался, напр<имер>, Шопенгауэр, который и наделил Фихте чисто шопенгауэровскими титулами; не испугался и еще один метафизик *персоналист*, давший философии «храброго человека» Фихте исчерпывающую характеристику в словах: «Как энергический характер, он нашел особенный вкус в командном учении (*Kommandodoctrin*) кантовского практического разума» (Тейхмюллер). Приведу одно замечательное место из Фихте: «Делай, что я говорю тебе,— командует он,— тогда ты будешь мыслить то, что я мыслю...— Может быть, ты был бы непрочь включить в понятие Я кое-что, чего я в него не включал, напр<имер>, понятие твоей индивидуальности, так как и это понятие обозначается тем же словом. Все это ты теперь оставь: только то, что устанавливается путем одного лишь обращения твоего мышления к тебе самому, есть Я, о котором я здесь веду речь» (WW. I, 513). Философия в повелительном наклонении!.. Остается, по-видимому, только повиноваться...*

Я привожу это место, чтобы прежде всего обратить внимание на новый у Фихте по сравнению с Кантом уклон в понимании «общего я». «Рассудок» у Канта «предписывает законы», повелевает, но, между прочим, занимается

* Впрочем, история отмечает, что среди слушателей Фихте нашелся один, который осмелился потом спросить: «Что же это индивидуальное определение оказывается в Я чем-то чуждым, вследствие чего оно искажается, оскверняется?» (Гербарт).

и своим делом: мыслит,— и, во всяком случае, сам Кант до него додумался. У Фихте его Я получается в результате действия и само действует! «Я устанавливает себя самого, и оно есть, в силу одного лишь этого установления благодаря самому себе; и обратно: Я есть, и оно устанавливает свое бытие, в силу одного только бытия.— Оно есть одновременно действующее и продукт действия; деятельное и то, что возникает благодаря деятельности: действие и осуществление составляют одно, и притом одно и то же; а потому Я есть есть выражение одного осуществленного действия»*. Это — во всех отношениях достойно внимания. Фихте исключает из Я прежде всего «индивидуальность», и тем не менее его Я «действует». Кажется, что сам Бог, который может бывшее сделать небывшим, не может заставить «действовать» абстрактное понятие, а Фихте может. С другой стороны, даже для индивида невозможно мыслить в виде действия, если не каламбурить со словом «действие», а у Фихте «мыслить» и значит «действовать». «Твое мышление для тебя есть *действие*... Я говорю то-

* WW., I, 96. Слово «Thathandlung» теперь несколько устарело; первоначально, и еще во времена Фихте, оно обозначало некоторое насильственное деяние, но затем вообще выполнение какого-нибудь деяния. Фихтевскую игру понятиями можно было бы передать весьма близко сочетанием: «содеянное деяние», по смыслу же: актуальное, осуществленное действие вполне передает мысль Фихте.

лько о деятельности, которую ты непосредственно сознаешь в этом состоянии, и поскольку ты ее сознаешь. Но на случай, что ты при этом не сознаешь в себе никакой деятельности,—этот случай относится ко многим знаменитым философам нашей эпохи,—расстанемся здесь же с миром, ибо отसेле ты не поймешь ни одного слова у меня» (WW., I, 592).

Расставшись с Фихте в *этом* пункте, вспомним другое из отданных им распоряжений, освещающее субъективизм еще с новой стороны. Один из своих многочисленных экспериментов по изложению «Наукоучения» Фихте начинает: «Обратись к себе самому: отвори свой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя,—таково первое требование, которое философия предъявляет к своему ученику. Речь идет не о чем-нибудь, что вне тебя, а исключительно о тебе самом» (WW., I, 422). Кого это может обмануть? Я лично прекрасно знаю, что *обо мне*, имреке, речи никакой не будет, а если имрек случайно и обнаружит свое присутствие, он совершит великую философскую вину... Но и с этим можно проститься, так как в данный момент в приведенном *вступлении* Фихте нас интересует другое. Если мы в самом деле последуем приглашению Фихте и станем выводить философию из я,—в его ли смысле беря я, или в своем, или еще в каком, напр(имер), условимся, что «я» обозначает собою «воду» или «камень»,—то что же удивительного, если затем окажется,—раз только мы последо-

вательны и не выходим за пределы первого основоположения,— что *все есть я или в я*, и что за пределы я нам не выйти? Поэтому, если мы нашли, что я есть единство сознания, то ясно, что, соблюдая элементарную последовательность, мы затем найдем, что сознание только и присуще, что я, а вне я нет никакого сознания. Исходя из я, мы к нему же и придем, и все, что мы по дороге найдем, будет принадлежать я, будет «мое», будет «дано мне», я им буду обладать и т. п.,—какие бы выражения мы тут ни придумывали. А если еще это я есть «субъект», то все, что нужно для «субъективизма», теперь гарантировано.

12. Итак, вот шаг вперед, который мы делаем на основании всего сказанного, для обнаружения подделки: найдя, что я, имрек, есть единство сознания, провозглашается, что единство сознания есть я!—Имрек?.. Но где же здравый смысл?..—На своем месте!.. Имрек ведь это только случайность, *феномен*, недомыслие Творца*, претенциозное ничтожество!

* Кн. Сергей Н. Трубецкой след <ующим> обр <азом> интерпретирует отношение «абсолютного субъекта» и «индивидуального сознания» в учении абсолютного идеализма немецкой философии: «Индивидуальное сознание появляется на свет путем какой-то непостижимой ошибки абсолютного субъекта, его первородного греха; оно признается существенно ложным, не долженствующим быть и подлежащим упразднению» (О природе человеческого сознания. «Вопросы философии и психологии», 1889, кн. I, стр. 92).

Есть настоящее, подлинное, трансцендентальное я,— снимите с имрека *ego* «личину», и получится *некий субъект*, никак не отличимый от соседей справа и слева, а так как в вышних сферах, кроме того, нет ни «права», ни «лева», то это и есть один «всеобщий субъект», все гарантирующий и за все ручающийся.

13. Но если бы все дело обстояло только в том, что так легко забываются условия, при которых допустима *conversio puga*, мы бы немного пострадали, так как и приобретаем немного, если соблюдаем эти условия. Утверждение, что «единство сознания» есть ничто иное, как я, ищет своего подкрепления в чистой очевидности, с которой констатируется сам факт сознания. Дело, следовательно, не в выводах, не в *теориях*, а в непосредственном, очевидном и неотрицаемом факте. Правда, Юм тут кой в чем сомневался, но Юм был скептик по призванию и по специальности; и Милль, и еще, может быть, кой-кто, но опять-таки, как известно, тот же Милль, как и Юм, и не скрывали, что при своих сомнениях им не удастся свести концы с концами. В результате, в современной философии устанавливается импонирующее единство мнений по вопросу о непосредственной наличности я во всяком переживании и во всяком акте сознания, а следовательно, и существенная необходимость для сознания быть сознанием я. Для проверки такого утверждения можно было бы ограничиться ана-

лизом любого примера, но так как приходится возражать «против очевидности», и, следовательно, нужно быть особенно осторожным, то я выбираю трех представителей трех *различных* философских *теорий*, но которые в нашем вопросе обнаруживают большую солидарность.

14. *Тейхмюллер* — один из самых тонких мыслителей конца XIX века, сторонник трансцендентной метафизики, персоналист и весьма злой *Kanttödter*, если позволительно так выразиться. Исходя из Лоце и разрешая все содержание сознания в отношения, Тейхмюллер следующим образом анализирует «материал сознания»: «Если мы возьмем простое соотносительное целое, напр<имер>, суждение «я вижу зеленое поле, я слышу нежную музыку» и под<обное>, то нам нужно только элиминировать соотносительные формы, следовательно, представление предмета «поле, музыка» и грамматические окончания, чтобы получить три области простых соотносительных точек. 1. В «я» мы имеем непосредственное единственное самосознание, которое не может быть составлено ни из какого другого более простого представления; 2. в «видеть», «слышать» мы имеем сознание нашей деятельности или состояний; 3. в «зеленый» и «нежный» мы имеем ощущения и чувства. Ничто здесь не может быть получено путем заключения или опосред-

ствовано как-либо иначе, это — безотносительное, простое сознание» *.

Итак, это — не «теория», а чистое изображение действительного переживания. Но сомнения в «чистоте» изображенного вызывает уже предварительная «элиминация» некоторых моментов «суждения», удаление коих не всегда, на мой взгляд, оставляет что-нибудь для анализа. Я возьму другие суждения: «земля вращается вокруг солнца», «отношение окружности к диаметру = π » и под〈обные〉. Если мы здесь элиминируем «соотносительные формы», то что же останется для определения «соотносительных пунктов»? Нужно апеллировать именно к *теории* и *выводам*, чтобы изъяснить, что «на самом деле», т. е. психологически, каждое такое суждение сопровождается *implicite* некоторой мысленной прибавкой: «я вижу, что.., я слышал, нашел, уверен, сомневаюсь, рад» и пр., и пр. Т. е. речь идет или о т〈ак〉 наз〈ываемой〉 модальности, или просто о «моем» отношении к чему-то, что констатируется безотносительно ко мне, в чем я, имрек, до специального вопроса о моем отношении к этому, просто «не участвую». Но, разумеется, раз Тейхмюллер принял или принимает так или иначе участие в некотором «соотносительном целом», и если, затем, Тейхмюллер, исходя именно из себя, анализирует это целое, то просто

* G. Teichmüller. Die wirkliche und scheinbare Welt. Breslau, 1882. S. 18.

было бы удивительным невниманием или ненужной скромностью с его стороны не найти и не назвать себя. А раз имрек представился, то ясно, что во всех событиях, в которых он принимает участие, он должен быть назван как один из «соотносительных пунктов». Если же имрек теперь вообразит себя центром и «субъектом» всех на свете соотношений, то, хотя бы он отказался вовсе от своего имени и своей личности для сохранения такого почетного места во вселенной, это будет с его стороны только самомнением, которое можно, быть может, также квалифицировать как модальность соответствующего суждения, но никак нельзя признать «представлением предмета» и сущей истиной. Но допустим, что имреку, в самом деле, так *кажется*, и ограничимся только сферой того, что *кажется*. Опять-таки, *что именно* кажется, оставим,— может быть, оно подвержено сомнению, но факт, что *кажется*, не устраним,— не ясно ли тогда, что это «кажется» соотносительно я, и что последнее так же несомненно, как самый процесс «кажется»? Я все-таки думаю, что это не ясно и не просто. Речь идет о процессе переживания или сознания, о «потоке сознания», как принято теперь говорить, и об его очевидности, resp(ective) непосредственной данности. Но если верно, что процесс переживания очевиден в своей непосредственной данности, то я в *этой* очевидности не лежит, так как его решительно нельзя найти, как момент в смене переживаний. «Зеленое»

сменяется «желтым», «нежное» — «дерущим ухо», «наслаждение» — «отвращением» и т. д., но не видно, где бы в этой смене вошло «я» и что бы стало вновь на его месте. Если оно здесь дано, то как-то *иначе*, не так, как даны сами переживания; если оно дано тем не менее очевидно и непосредственно, то и эта очевидность и непосредственность — другого рода, чем очевидность переживания или акта сознания. И если уж принять тейхмюллеровское противопоставление «материала» и «форм отношения», причем «представления предмета» нужно отнести к «формам», то я готов утверждать, что я, имрек, есть именно предметная данность, и здесь, разумеется, есть своя непосредственность и первичность, но только, во всяком случае, это не очевидность переживания. В сознании констатируется наряду с другими «предметами» также «я», как предмет, может быть, *suí generis*, но это уже второй вопрос, а прежде всего все-таки *предмет*. Коррелятивно и само сознание здесь может быть *suí generis*, как говорил уже Лейбниц (как говорит также Липпс), «чувство я», самосознание, как *suí generis* предметное сознание, — но и это второй вопрос. Во всяком случае, раз вспомнился Лейбниц, напомним его же замечание о необходимости свидетельства *других* для установления «тождества личности», имрека, напр⟨имер⟩, в колыбели, на поле сражения и на острове св. Елены. Свидетельства самого имрека, следовательно, тут недостаточно, и если предыдущие мои замеча-

ния вызовут вопрос: да *кто же* сознает этот предмет *sui generis*, «самого себя», имрека? — я отвечаю пока: во всяком случае, *не только* я сам, *не только* сам имрек. А этого уже достаточно, чтобы подчеркнуть разницу между очевидной данностью я, самого имрека, и данностью переживания, которое принадлежит *только* я, как в примере Гейхмюллера. Не нужно только связывать своё мышление грамматическими формами и отношениями.

15. Второй пример. *Н. Лосский* — представитель имманентной философии, убежденный защитник «интуитивизма Н. О. Лосского», как он сам выражается. Приступая к рассмотрению интересующего нас вопроса, он считает, что должно, «не опираясь ни на какие предвзятые учения об отношении между я и миром, начинать просто с *анализа состава сознания* и точного описания элементов и отношений, которые найдутся в нем» *. Самый же

* Н. Лосский. Введение в философию. Ч. I. СПб., 1911. Стр. 231 и сл. В статье «Реформа понятия сознания» Н. Лосский дает определение сознания: «сознание есть совокупность всего, что находится в некотором своеобразном отношении к я». Но «я» здесь разумеется не «индивидуальное», а, по нашей терминологии, «поддельное», так что против этого нельзя возражать, что, напр <имер>, «религиозное сознание язычества» есть все же сознание, хотя «язычество» и не есть я: тут непременно окажется, что или «я» или «сознание» нужно понимать «иначе». В целом же ясно, что если «сознание» определяется как то, что стоит в отношении к я, то дальше, как указано, простая последовательность требует, чтобы всякое сознание было со-

анализ производится следующим образом: «Отбросим, действительно, все предвзятые представления о мире, душе, теле человека и т. п. и сосредоточимся на рассмотрении фактического состава таких проявлений сознания, которые выражаются словами «я радуюсь», «я хочу слушать музыку», «я вижу звезды на небе», «я ощупываю что-то жесткое», «я знаю, что $2 \times 2 = 4$ ». Сознаваемое в приведенных примерах — чувствуемая радость, желаемое слушание музыки, видимые звезды и т. п. — крайне различно, но во всех этих случаях это есть *нечто* находящееся в некотором особом отношении к я; это отношение нельзя описать или определить путем разложения его на элементы, так как оно просто и первоначально; можно только намекнуть на это отношение с помощью следующего образного выражения, которое не следует понимать буквально: в область сознания входит все то, чем я „обладаю“ ».

Нетрудно видеть, что к этому анализу применимо почти все, что сказано выше по поводу анализа Тейхмюллера, а если судить только по приведенным отрывкам, то разница между подходом к вопросу со стороны «трансцендентной метафизики» и «имманентной философии» — не так уж велика. Может быть, как раз

знанием, присущим я. Рассуждение Н. Лосского, рассматриваемое мною в тексте, напротив, представляет особый интерес как попытка открыть я не путем вывода из определения, а путем прямого указания.

различное понимание «я»? Но как же это было бы возможно, если бы оба автора имели в виду одну очевидность и одну непосредственную данность? А если этого нет, то это одно уж говорит против мнимой данности я, не как «предмета», а как момента, входящего в состав *всякого* проявления сознания. Но, кроме того, я не понимаю, как Н. Лосский может говорить о том, будто он тут не опирается «ни на какие предвзятые учения об отношении между я и миром»? Он предложил отбросить «все предвзятые представления о мире, душе, теле человека и т. п.», но разве за этими символами «и т. п.» не скрывается, между прочим, совершенно «предвзятое» представление о некотором «общем я», находящемся у Н. Лосского в прямом нисходящем родстве с кантовской «трансцендентальной апперцепцией» и с фихтевским пустопорожним «Я»? И что важнее всего, тем самым «я» Н. Лосского призывается к тому, чтобы выступить дальше в роли «гносеологического субъекта», следовательно, в роли того «субъекта», который должен быть коррелятивен «объекту» или, по собственной терминологии Н. Лосского, который находится в «гносеологической координации» с «объектом» *. С этой стороны анализ Н. Лосского представляет для нас сейчас особый интерес в силу следующего

* Скачка от принципиального анализа сознания к теории познания, который здесь имеет место, мы не хотим касаться, чтобы не усложнять изложения, но, конечно, его игнорировать нельзя.

соображения. Раз субъект и объект, или я и не-я, или я и содержание сознания (как у Н. Лосского), суть понятия соотносительные, то должно быть так или иначе характеризовано и само отношение, в котором они стоят, как это имеет место во всех соотносительных понятиях (муж—жена: брак, слуга—господин: служба и т. п.). Н. Лосский именно и делает попытку обозначить это *отношение*. Образно оно им характеризуется как «обладание».

Нужно признаться, что этот образ не весьма удачен. Родство этого обладания с немецким *Haben* — очевидно. Большим поклонником и защитником последнего является Ремке, обращающийся к этому термину как к характеристике «деятельности» сознания, которая не должна быть понимаема как действие или действительный акт*. Эта чисто отрицательная характеристика представляется мне совершенно правильной, но как дальше раскрыть положительную характеристику сознания? Термин «обладание» или «*Haben*» имеет тот недостаток, что дает повод истолковывать «акты» со-

* Термином «*Haben*» пользуется также Липпс, и, мне кажется, Н. Лосский ближе в этом пункте именно к Липпсу, но я называю Ремке, чтобы подчеркнуть положительное в значении этого термина. Ср. также Милль: «Дух можно описать как субъект (в схоластическом смысле этого термина) всех состояний сознания — как то, что их имеет или переживает» (Система логики. Пер. под ред. В. Н. Ивановского. 2-ое изд., стр. 55). И Милль имеет право так говорить, потому что свое я он считает «отличным от этих ощущений, мыслей и т. д.» (ib).

знания как какую-то «принадлежность» или «свойство»,— но чего «свойство» и «принадлежность»? Нужно сказать: «я». Однако, если мы, действительно, отбросим всякие представления о «теле», «душе» и т. п. и знаем «я» только как «единство сознания», то какой же смысл имеет говорить о сознании как его «принадлежности» или как о том, чем «я» обладает *? Неудачность образа обнаруживается и с другой стороны: если и можно примириться с такими какофоническими выражениями, как «я радуюсь» = «я обладаю радостью», «я ощупываю» = «я обладаю ощупыванием» и т. п., то что значит все-таки «я обладаю звездами на небе», «я обладаю тем, что $2 \times 2 = 4$ »? Или это — вопросы непозволительные, ибо нельзя говорить о «звездах на небе», а можно говорить только о «видении мною звезд на небе»? Но ведь как раз «субъективизма» Н. Лосский и хочет избежать во что бы то ни стало. Поэтому ему приходится различать два вида отношения «обладания» в зависимости от двух видов «содержания сознания»,— и это разделение должно, следовательно, спасти от «субъективизма», хотя как это возможно, если оба раза другим членом отношения остается все то же «я»?

«Это «обладание»,— говорит Н. Лосский,—

* О «принадлежности» (Zugehörigkeit) говорит Липпе, но для него «собственный смысл слова «сознание» есть я»,— поэтому в своем описании он исходит из «я», и что же удивительного, что «переживание сознания» у него относится только к я?

распадается на два вида, резко отличающиеся друг от друга: одни содержания сознания непосредственно испытываются как *проявления моего я* (радость, желание и т. п.); наоборот, другие содержания сознания (наблюдаемый «голубой» цвет неба, «твердость» железа, «колебание маятника» и т. п.) непосредственно испытываются как что-то *чуждое моему я*, они входят в сферу моего сознания только как «данное мне», только постольку, поскольку я на них направляю свое внимание, поскольку я «имею их в виду». Первые содержания всегда без всякого спора признаются *психическими* и принадлежат к *внутреннему* миру субъекта; наоборот, вторые содержания непосредственно, без помощи всяких теорий рассматриваются как *внешний* (трансубъективный) мир, подобно тому как это делает наивный реализм...» Итак, «чуждое моему я» есть в то же время то, чем я «обладает», — так я «обладает», напр<имер>, «твердостью» железа и т. п. Далее, это «чуждое моему я» есть «данное мне», и то постольку, поскольку «я имею их в виду», а с *психическим*, выходит, дело не так же обстоит? Но тогда какое же это освобождение от «психологизма» и «генетизма»? «Психическое», как предмет психологии, столь же «трансубъективно», как и «физическое», а если «психическое» Н. Лосским понимается как чистое сознание, то что значит его «субъект» со своим *внутренним* миром? Это ведь и есть наше *поддельное* «я»! И почему «представления о мире, ду-

ше» и пр. суть «теории», а представление о «субъекте» — не теория? И, наконец, почему у Н. Лосского вышло только *два вида* содержания сознания? Правда, по видимости разделение совершенно безукоризненно, чистая дихотомия: «мое» и «не-мое» или «чуждое мне». Ошибка здесь в другом: логикой деления она не предусмотрена, но заключается она именно в предвзятой теории. Н. Лосский хотел делить «содержание сознания», а на самом деле разделил *содержание сознания, объединенное в я*. Естественно, у него «я» и участвует в обоих членах деления. И, таким образом, остаются вовсе не предусмотренными вопросы: 1, может быть, можно констатировать сознание помимо я? 2, может быть, можно констатировать сознание не только в я? — Соответственно и примеры свои Н. Лосский подобрал так, что все они прямо начинаются с «я». Однако даже в приведенных Н. Лосским примерах один резко нарушает гармонию всего построения: «я знаю, что $2 \times 2 = 4$ ». «Дважды два — четыре» есть некоторое «содержание» сознания, но куда его отнести: к виду типа «радость, желание» и т. п. или к виду типа «голубой цвет неба, твердость железа» и пр., т. е. к *психическому* или *трансубъективному*? Во всяком случае, по-видимому, это не «проявление моего я», но какие основания мы имеем отнести его к «*внешнему* (трансубъективному) миру»? Оно вообще ни к какому субъекту не относится, $2 \times 2 = 4$ есть отношение мимо всякого субъекта, и если мы ста-

нем анализировать это выражение как суждение, входящее в состав сознания, и не будем связаны обещанием оправдать какую-нибудь теорию, мы в своем анализе даже и не вспомним о существовании «субъекта», а, следовательно, не придется нам обращаться и ни к какой «трансубъективности». Философский и логический анализ этого выражения будет так же «безличен», как и математический его анализ, как безлична сама таблица умножения. Поэтому-то, вероятно, Н. Лосский и не говорит: « $2 \times 2 = 4$ », а говорит: «я знаю, что это так». Но спрашивается, какое может иметь значение для этого отношения, для дважды двух, знает его Н. Лосский и какое-либо настоящее или фальшивое «я» или не знает? Для иного имрека такое знание может быть и похвально, но для самого этого отношения оно до крайней степени безразлично, как безразлично и то, что *не только* Н. Лосский знает это отношение, но и другие имреки знают, и во всяком случае *могут* знать. *Не может* знать об этом только одно «я» — я общее, трансцендентальное, гносеологическое, поддельное, но оно и ничего знать не может, иначе оно не было бы поддельным.

Есть еще нечто в примере Н. Лосского, что нельзя пройти молчанием. «Я радуюсь» = «я имею радость», «я хочу слушать музыку» = «я имею желание слушать музыку» и т. д., или последуем за Н. Лосским: «чувствуемая радость, желаемое слушание музыки, видимые звезды и т. п.». Жаль, что Н. Лосский остановился на

«видимых звездах», так как «тому подобное» дальше без его помощи установить не так легко,—как выговорить: «знаемое, что $2 \times 2 = 4$ »?.. Обращаю теперь внимание на прямые дополнения к словечку «имею». «Я знаю, что $2 \times 2 = 4$ » = «я имею знание»... тут речь *ломается*, и вместо: «дважды двух» нужно сказать, «что $2 \times 2 = 4$ ». Неужели дело только в синтаксисе? Разве *по смыслу* одно и то же сказать: я знаю Александра Ивановича или я знаю таблицу умножения, и я знаю, *что* Александр Иванович есть нечто, напр(имер), мой наставник, я знаю, *что* таблица умножения чужда (или не чужда) моему я? Это словечко «что» играет весьма большую роль — (напомню только, что именно через него определяется у Мейнонга его «объектив») — и между прочим, оно-то и свидетельствует о вступлении в круг обсуждения,—хотя бы даже и *моего* обсуждения,—но такого отношения, которое само по себе не стоит ни в каком отношении к моему я.

Еще раз повторяю, что, само собой разумеется, если мы начнем анализ сознания с анализа я, мы придем к тому, что мы везде присутствию этого я откроем, если только мы обладаем достаточной памятью, чтобы не забыть, что именно мы исследуем. Если же исследуем само сознание, то мы только найдем, что это есть всегда сознание *чего-нибудь*. Это «что-нибудь» раскрывается как система отношений, присутствие в которых для я необязательно,— оно мо-

жет быть здесь, но может и не быть. Но что особенно важно, так это то, что и исследование чистого сознания как чистой направленности на нечто, или чистой интенциональности не обязывает нас начинать с я как единственной формы единства сознания. Не говоря уже о полной осмысленности таких выражений, как «моральное сознание человечества», «религиозное сознание первых христиан», «научное сознание эпохи Просвещения», «политическое сознание русского народа» и т. п., обратим внимание только на такие описания, как «вчера у NN было скучно», «в городе было жутко», «аудитория была взволнована», «всю Россию поразила весть об измене» и т. п. То, что таким образом хотят выразить, вовсе не суждения имрека, который это «замечает», «находит», «слышал» и проч., а нечто совсем иное. Между тем «скука», «жуть», «изумление» и пр., о чем тут речь, суть «состояния сознания», единство которого иной раз прямо указывается («аудитория», «Россия»), но вовсе не как «я». Так, по крайней мере, констатируется факт, и можно теперь *ad majorem Meimet gloriam* выдумывать сколько угодно теорий, в том числе теорий, позволю себе сказать, своего рода целлюлярной психологии или теории познания, факт останется фактом.

16. Наконец, третий пример. *П. Натопн* — один из виднейших представителей современного трансцендентального идеализма, трудо-

любивейший последователь так называемой «марбургской школы», много сделавшей для преодоления Канта и его субъективной философии. Этот прямо начинает с утверждения: «Ничто не бывает объектом иначе, как для субъекта или сознания; во всякой познаваемой или допускаемой объективности заключается взаимоотношение (*das Gegenverhältnis*) с субъективностью: для субъекта должен быть объект (*dem Subjekt soll das Objekt gelten*); субъективному прямо противоплагается, а вместе с тем ставится в неотрешимое отношение к нему, объективное»*. Таким образом, с самого начала уже Наторпу безразлично «субъект или сознание», как безразлична и коррелятивность субъекта, как сознания, объекту, или субъекта, как гносеологического, познающего субъекта — «познаваемому и допускаемому» объекту. Но теорию познания мы оставим, — тут особая подделка под самую философию, — а будем держаться только анализа *сознания*. Что сознание коррелятивно сознаваемому, это — бесспорно, и если условиться называть сознание «субъектом», а сознаваемое «объектом», то, конечно, нет объекта без субъекта и субъекта без объекта. Но только ведь и «условия» полагается составлять «правильно» и «без подвохов», и во

* P. Natorp. Allgemeine Psychologie. I. Buch. Tübingen, 1912. Zweites Kapitel. S. 22-39. Cp. Einleitung in die Psychologie. Frb., 1888. S. 11ff; Allgemeine Psychologie in Leitsätzen. Mrb., 1904 и 2. Aufl., 1910. I. Einleitung. A. Objekt der Psychologie.

всяком случае полагается соблюдать их. «Под-
вох» у Наторпа сейчас же обнаруживается, ког-
да оказывается, что этот «субъект» есть также
«я», и как таковое — уже не «сознание», а мо-
мент в сознании. Но тогда и получается прин-
ципиально все то же, что мы видели у Тейх-
мюллера и у Н. Лоского. В факте, что «нечто
сознается», Наторп видит скрытое указание на
«Я (или Ты или Он и т. д.)» и констатирует «в
целом три момента, которые тесно связываю-
тся в одно в выражении «сознание», но которые
тем не менее можно выделить путем абстрак-
ции: 1, то нечто, которое кем-нибудь сознается;
2, то, кем нечто сознается или чьим оно сознае-
тся; 3, отношение между ними: что что-нибудь
кем-нибудь сознается. Я называю, исключите-
льно для краткости обозначения, первое *содер-
жанием*, второе я, третье *сознаваемостью* (Be-
wusstheit)». Что так *бывает*, как изображает
Наторп, что в некоторых переживаниях или не-
которых актах сознания можно различить на-
званные им моменты, я спорить на стану, но
я сомневаюсь в том, чтобы этот анализ был
адекватным выражением *всякого* акта, больше,
всякого единства сознания. И в этом, конечно,
весь вопрос. Наторп сам наводит на сомнения
своим весьма смелым, но должествующим
быть для него гибельным пояснением в скоб-
ках: «или Ты или Он и т. д.» Значит, его «Я» уже
не всеобщее? Или есть такие же всеобщие «Ты»
или «Он»? И не присутствует ли «Я» как необ-
ходимый момент в «Ты», а «Он» — в «Я»? Это

был бы неожиданный результат для субъективизма! А что значит здесь «и т.д.»? «Она» и «Оно» или также «Мы»?.. Не следует ли тогда ожидать появления каких-нибудь неотеро- или неотато-кантианцев, которые нам раскроют, что субъективизм собственно есть *соборность*?.. Но на деле, кажется, скромнее: это — просто терминологическая широта, — словечко «или» имеет здесь значение не поясняющее, а исключаящее: сегодня ты, а завтра я. — Однако если *не всякий* акт сознания обнаруживает присутствие «я», то в первую очередь выдвигается вопрос: *когда* это бывает? Выше я указал примеры, где не могу найти наличности я: для всех этих случаев существенно, что сознание направлено на содержание, «предметом» или носителем которого не может быть названо я. Нельзя ли теперь сказать обратно, что я тогда констатируется в переживании или в акте сознания, когда оно служит «предметом», на который в данный момент направлено сознание? Но тут-то мы и встретим главный пункт преткновения со стороны Наторпа, который должен быть подвергнут специальному рассмотрению. Поэтому мы пока оставляем в стороне вопрос, чтобы вернуться к нему ниже.

17. Теперь же обратимся опять к приведенному анализу Наторпа. Наторп также делает попытку обозначить отношение «сознающего» и «сознаваемого» именно как отношение «сознаваемости». Это, может быть, тоньше, чем

«обладание». Но это обозначение теряет все свое обаяние, если мы вспомним, что «по условию» сознание есть субъект, и следовательно, здесь речь идет просто о *субъективности*. А вследствие общего, не допускающего исключений значения наторповского разделения, всякое отношение сознания и его содержания есть субъективное отношение. Это и есть теория, из которой исходит Наторп, и напрасно поэтому он говорит о том, что здесь будто бы констатируется непосредственное переживание. Само условие было составлено «неправильно»: сознание, субъект и я — вещи совершенно разные, и нельзя одну из них подменять другою. То, что действительно можно констатировать во всяком переживании, есть корреляция: сознание — сознаваемое, имманентное — трансцендентное; дальнейший анализ раскрывает каждую сторону в специфических чертах: мы можем рассматривать то и другое абсолютно, но раз мы натолкнулись на их соотносительность, мы уже на почве этого соотношения и обязаны вести свой анализ, так что каждое высказывание об одной стороне необходимо имеет себе коррелятивное высказывание о другой стороне. Констатируя такую простую и первично данную вещь, как многообразие некоторого «сознания», мы тем самым констатируем многообразие «сознаваемого», и обратно. Многообразие, в свою очередь, коррелятивно единству, и мы начинаем говорить о «единстве сознания». Нужен ли для

этого единства особый термин? Возьмем любое многообразие: стол, собака, мир, тридцатилетняя война, письмо Татьяны, римское право,— все это — единства, единства многообразий. Почему же, когда говорят о единстве сознания, его нужно обозначать особо? Потому что так или иначе нужно оправдать теорию субъективизма,— иного ответа быть не может. Стол есть единство многообразия,— но кому придет в голову утверждать, что это *единство* «обладает» своими признаками, или что это единство стоит к своим признакам в отношении «стольности» и т. п.? Очевидно, тому, кто под «единством» здесь будет подразумевать не простое «объединение» признаков, а нечто, что их вызывает или порождает, или получает, или на себе носит и пр., словом, кто захочет оправдать *теории* субстанциальности, субъективности или что-нибудь подобное. Я ничего не говорю теперь против этих теорий, как теорий,— одни лучше, другие хуже,— но нельзя утверждать, что это — не теории, а непосредственное переживание. Но далее, как только появился «субъект», он тотчас квалифицируется как коррелят объекту: нет субъекта без объекта, и нет объекта без субъекта. Что сознание коррелятивно сознаваемому, это мы признали, но причем же здесь субъект? и что такое объект? Если уж, действительно, можно установить некоторый субъект как носитель или породитель и пр. сознания, то его содержание и составляет само сознание, т. е. акты сознания, а никак не созна-

ваемое. А ведь именно сознаваемое и называется здесь «объектом»! Чистый субъективизм, т. е. иллюзионизм, логически честнее: я (субъект) и мое сознание (объект)—больше ничего; субъективизм замаскированный: я (субъект) и мое сознание (+ сознаваемое = объект). Получается корреляция между я и познаваемым, которую также, может быть, в некоторых смыслах, нельзя отрицать, поскольку речь идет об я, как имреке, но только такая корреляция и не выходит за пределы имрека. Здесь же устанавливается обратное, совершается уже упомянутая *conversio simplex*: познаваемое относится к я. А чтобы не было «солипсизма», нужно я брать не как имрека, а как я, составляющее момент во всяком сознании. Но этого мало сказать: «момент в сознании»,—нет, само сознание и есть я! Имрек уже не нужен, его можно уничтожить,—психологизм преодолен. И это верно: нельзя стричь человека, который надел парик. Но сколько бы субъективизм ни рядил всех имреков под одно «общее я», одного он не достигнет: не заставит признать, что все имреки так и родились в этом парике, хотя, быть может, ему удастся приучить к мысли, что последний составляет необходимую принадлежность всякого их переживания, и что они совершенно непосредственно констатируют его наличность во всяком переживании.

18. Но не уничтожаю ли я сам имрека? Ведь если первоначально только и дано, что созна-

ние и сознаваемое, без всякого отношения к я, какое-то «безличное» сознание, то не значит ли это высказывать чудовищный парадокс, гротеск, будто может быть *ничье* сознание, и будто анализ сознания и сознаваемого дает нам в мире все, кроме только их собственника, я: один объект и никакого субъекта! Конечно, с моей стороны это — только риторический вопрос: я не смею подозревать читателя в непонимании всего вышесказанного, как не смею его подозревать и в скептицизме по поводу моего здравомыслия. На самом деле я хочу только сказать: сознание не «ничье», раз его констатирует у себя имрек, но только это и есть сознание имрека, и имрек заблуждается, если он думает, что его сознание и есть единственное возможное сознание; сознание есть *не только* у имрека, и не только у его ближнего, есть еще и могут быть сознания, которые, как и его имрека, суть единства, но которые не принадлежат я и которые, — если я есть субъект, — не могут быть названы субъективными. Это не есть какое-нибудь «общее я», которое строится всецело на уничтожении и отрицании я, имрека, и которое именно, поэтому, и было бы в полном смысле *ничем*. Но как у имрека есть свое, ни к чему иному не сводимое, и даже, при случае, для других недоступное, «неизреченное», так и у тех единств может быть свое, «изреченное», но не для всякого имрека доступное, не всяким усвояемое, что, поэтому, не сводится к тому, что принадлежит *только* имреку. Имрек может да-

же знать об этом, но он знает в то же время, что это — *не его* или *не только его*, что он, во всяком случае, не является здесь субъектом сознания в смысле *materia in qua*, — а это только и существенно. Но ясно, что, говоря так об имреке и других единствах сознания, я не могу допустить «голового» объекта *in se*, хотя и не верю в догмат субъективизма, будто нет объекта без субъекта. Субъект, *id in quo*, сам есть предмет; в предметном, т. е. в сознаваемом его нужно и искать. Его перенесение в другой член корреляции, как основы, источника и принципа сознания, лишает прежде всего его самого присущих единственно ему особенностей; поскольку его не «жалуют», отнимают у него его особенное, постольку совершают недопустимую *подмену*, заставляют его жить по фальшивому паспорту Каннитферштана.

19. Остановимся еще на вопросе о «чем» сознании. Как ни очевидной кажется правомерность такого вопроса, тем не менее не следует спешить с ответом на него. Напомню только предостережение Вл. Соловьева: «Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливою мыслью, но то же требуется и от всякого вопроса. В житейском обиходе можно не задумываясь спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присут-

ствие разных *кто*, которым нужно отдать сознание в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта уверенность и требует проверки и оправдания через непреложные логические выводы из самоочевидных данных.....— При настоящем положении дела на вопрос, *чье* это сознание, или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно*; ...» * Таков, действительно, должен быть исходный пункт. Я есть именно проблема, а ни в коем случае не основание и не принцип. Напротив, как исходный пункт философии, я может только исказить анализ самого сознания, предваряя чистое описание фактов предвзятыми теориями,— это уже безразлично, понимается ли я как «общее» или трансценден-

* Первое начало теоретической философии. XXI. (Вопросы философии и психологии, 1897, кн. 40, стр. 910—911). У Соловьева вопрос рассматривается в тесной связи с вопросом о *реальности* единства сознания. Я намеренно пока этого вопроса не касаюсь, помещая здесь только часть своих заметок по вопросу о единстве сознания. Но я хочу еще вернуться к этой теме и подробно рассмотреть статьи Вл. Соловьева и реплики на них Л. М. Лопатина. Кн. Е. Н. Трубецкой, возобновивший недавно спор по этим вопросам, на мой взгляд, не предусмотрел *всех* выводов, которые еще можно сделать из предпосылок недоконченной работы Вл. Соловьева.

тальное, или как единичное и единственное я, как имрек. И я опять апеллирую к другому русскому философу: «И потому, провозгласив личность верховным принципом в философии, все равно как индивидуальность или как универсальную субъективность, мы приходим к иллюзионизму и впадаем в сеть противоположных противоречий.— *Поставив личное самосознание исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания*»*.

Ясное дело, что раз есть такие аргументы против якобы непосредственно данного факта, что всякое сознание есть сознание, принадлежащее я, то «личный» характер сознания не есть вещь самоочевидная. И иронический вопрос: значит, сознание *ничье*? — убийственной силой, во всяком случае, не обладает. Утверждая, что оно может быть не-личным, мы еще не утверждаем его безличности, мы только допускаем, что оно может быть и сверхличным, и многоличным, и даже единоличным. Просто и коротко: оно может быть *не только* личным. Противное — не самоочевидно, а требует доказательств. У Наторпа, между прочим, есть аргумент: «Неопределенное наклонение «быть познаваемым» содержит в себе как бы конденсированно общий смысл выражения: «Нечто — мною или кем-нибудь — сознается»». Но вот

* Кн. С. Н. Трубецкой. О природе человеческого сознания (Вопросы философии и психологии, 1889, кн. I, стр. 91. Курсив в цитате мой).

в этом «кем-нибудь» для нас и лежит вся загадка *. Кому еще Наторп уступит право на сознание? После всего, что нам рассказывала субъективная философия, это — вопрос даже праздный... Но следует ли из «инфинитива», что знает *только* я? Или грамматическое «мы» философски есть то же я?

Кн. С. Н. Трубецкой в цитированной выше статье связывает появление и успехи субъективизма с распространением протестантской философии и констатирует совершенно иное понимание сознания в античной и средневековой философии. «Средневековая схоластика, так же как и греческая философия, не ставила прямо вопроса о личности сознания..... Таким образом, логический и психологический принцип средневековой, точнее общехристианской мысли был шире исключительно протестантского субъективизма: ибо наряду с личным началом человеческого сознания признавалась, очевидно, и возможная соборность этого сознания». Какова бы ни была связь субъективизма с про-

* I. c., S. 24.— Эстеррайх (Oesterreich) в своей весьма содержательной и интересной книге «Die Phänomenologie des Ich», Lpz., 1910, совершенно категорически утверждает: «...нельзя уклониться от вопроса: *кто* воспринимает, *кто* апперципирует, *кто* представляет и т. д. И всегда ответ может только гласить: некоторое Я воспринимает, апперципирует и т. д. От всех этих процессов по своему существу неотделим момент субъекта» (S. 225). Если бы это было и так, то все-таки, на мой взгляд, это означало бы только, что для «субъекта» существенно воспринимать и пр., но никак не то, что «я» существенно для «сознания».

тестантством, для нас важен только последний факт: в философии далеко не всеобщим является признание за сознанием специфически личного, субъективного характера, его принадлежности только я. Дело, конечно, обстояло бы иначе, если бы принадлежность я была существенна для сознания и если бы это было непосредственно дано и очевидно. Новая философия как раз и начинается анализом сознания — cogitatio, но не видно данных, которые давали бы право руководящие в ней имена Декарта, Спинозы, Лейбница связывать с теориями субъективизма, или чтобы «рационализм» в целом признавал я существенным для сознания. Правда, в XVIII веке можно отметить несколько незначительных имен, учения которых в ту пору обозначались названием «эгоизма», но подлинным началом принципиального субъективизма, — хотя и с поддельным субъектом, — является Кант и Фихте. Вопрос собственно о «личности» был поставлен, разумеется, раньше, и послелокковская философия уделяет ему видное место. Можно было бы подумать еще, что античная и средневековая философия были слепы, но раз вопрос был поднят, значит философия «прозрела». И тем не менее мы встречаемся с фактами категорического отрицания непосредственной данности самотождественного я. Уже Лейбниц, как мы видели, указывал на тот факт, что для того, чтобы ему убедиться в тождестве своего я «в колыбели» и в момент

полемики с Локком, ему пришлось вспомнить об «отношении других» *.

Этого ни в коем случае не следует понимать превратно. Ни Лейбниц, ни какой-либо иной имрек античного, средневекового или современного мира не затруднился бы на вопрос, сознает ли он самого себя, ответить самым несомненным *да*. Но когда он начнет нам рассказывать о своем я, он уже не может сказать, что оно в своей целостности дано ему также непосредственно. Напротив, оно явится для него «предметом», содержание которого раскрывается весьма сложным образом, и отнюдь не путем непосредственного констатирования. Но более того, анализируя свое собственное сознание, имрек должен будет признать, что *не все* в нем существенно связано с я. Наконец, желая выразить «идею» себя, имрек и здесь должен поступать как в переходе от эмпирического данного к идее во всяком предмете. Тогда как само сознание по существу стоит перед ним только в своей идеальной данности, и в этом смысле уже не есть сознание его, эмпирического имрека. Вопрос в том, не существенно ли для этого сознания идеальное я, идеальный имрек? Нет, не существенен, отвечаем мы, потому что сознание идеального я не есть только его сознание и не все целиком только его сознание. Тут-то и вторгается идея «общего я», некоего «субъ-

* В одном из писем к Арно (июнь 1686) Лейбниц настаивает, кроме того, на необходимости «доказательства» и «априорного основания» тожества я.

екта», который, выходя за грани индивидуальности имрека, претендует охватить «все» сознание: тем самым подлинное я, имрек, уничтожается, поддельное «Я» начинает играть роль, на которую имрек не мог претендовать, роль философского основания и принципа. Теперь нам предстоит проверить, правильно ли, что только имрек есть я, а никакого другого я нет, а есть зато другие единства сознания, другого типа и значения, чем я, как имрек?

20. Свое классическое выражение сомнение в непосредственной данности и очевидности я,— не просто как «я» *момента*, но именно как чего-то устойчивого, что констатируется как «носитель» или «субъект» сознания,— свое выражение это сомнение нашло у Юма. Юм, конечно, нисколько не сомневался, что *его* сознание есть именно *его* сознание, и что, следовательно, представление нас самих всегда внутренне и непосредственно налицо перед нами*. И тем не менее его известная глава «О личном тождестве» начинается словами: «Есть философы, которые воображают, что мы во всякий момент внутренне и непосредственно сознаем то, что мы называем своим Я; что мы чувствуем его существование и его непрерывность в существовании: и уверены, превыше очевидности демонстрации, как в его совершенном то-

* «Ourself is always intimately present to us». См.: Treatise, в особ. Р. II, Of the Passions. (По изд. Selby-Bigge, pp. 307, 320, 339, 340, 354, 427).

жестве, так и в простоте». На место этого выдвигается его теория «связки восприятий»; но важнее, конечно, его свидетельство непосредственного опыта: «Я никогда не мог поймать себя самого хотя бы на один момент без восприятия, и никогда не могу наблюдать что-либо, кроме восприятия». То, в чем, действительно, сомневается Юм, есть прежде всего субстанциальность я и отдельность его от переживаний. Вопрос о субстанциальности нас здесь не интересует, а «отдельность» есть вопрос или теории или определения понятия субстанции; нет ничего противоречивого, как это уже отмечалось в литературе и как особенно наглядно показал Л. М. Лопатин, и в неотдельности субстанции. Существеннее, что Юм также сомневается в тождестве и непрерывности я. Как мы признали, исходя из замечаний Лейбница, основания для такого сомнения есть. Но одно следствие этого сомнения мы выдвигаем теперь на первый план: раз для я, констатирующего себя во всяком своем переживании, возможно сомнение в тождестве и непрерывности этого я, и раз единственный способ проверки для него заключается в обращении к чужому опыту, то тем самым признается, что предмет этого сомнения есть предмет не только для сомневающегося я, т. е. это предмет — также «другого» или «других» сознаний; причем нет никаких оснований думать, что эти другие сознания, как единства, будут тождественны или даже подобны сомневающемуся сознанию, — напротив,

если даже увериться в том, что я другого всегда сходно по виду с моим, то уже один факт нашего *общного сознания* говорит о какой-то новой, своеобразной форме сознания; и следовательно, мое я оказывается предметом *не только* для меня,—чем оно с самого начала решительно отличается от моих переживаний, которые могут быть *только* моими.

Юм этих выводов не делал, хотя повод для направления его мысли в эту сторону у него был *. Он предпочитал искать обоснования для своей теории «связки восприятий». Но в сущности это было только констатирование отдельного момента в потоке сознания, отдельного переживания, а как только Юм захотел выйти за эти ограниченные пределы и прибег к «воспоминанию», он попал в затруднение, выйти из которого не мог, в чем он добросовестно признался: «После более внимательного пересмотра главы о *личном тождестве* я нахожу себя вовлеченным в такой лабиринт, что, должен признаться, я не знаю, ни как исправить свои прежние мнения, ни как привести их в согласование». Но замечательно, что при этом

* Именно в его учении о симпатии. Например, он говорит: «'Tis also evident, that the ideas of affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them» (I. с., р. 319, ср. 369 и др). Эта conversion—уже теория и объяснение, и против нее можно спорить, но что названная conformity свидетельствует о некотором «общном сознании» в «симпатии», но не о новом «я», это — бесспорно.

все же Юм не считал возможным принять взгляды, против которых он выступил,— доводы сторонников непосредственного констатирования тождества я остаются для него неубедительными. «Я», следовательно, у Юма, в конце концов, не может быть установлено даже, как имрек, хотя, разумеется, его действительности Юм не мог отрицать. Но зато он, наверное, восстал бы против нашего «идеального я», что с точки зрения такого крайнего номиналиста, каким был Юм, было бы только последовательно. Во всяком случае, в целом Юм отрицает я, как субъект, но не отрицает я, как объект. Следовательно, если и есть какая-то непосредственная данность я, то она — иного рода, чем та, которая констатируется субъективистами, признающими, что всякое сознание есть сознание, принадлежащее только я.

21. Милль совершенно правильно признавал, что раз говорят о «я», как *субъекте*, и переживаниях, как его «обладании», то тем самым я помещается «вне» процессов сознания, и, значит, уже по одному этому оно не может быть предметом непосредственной данности, а является результатом гипотетического или выводного построения. В «Исследовании философии Гамильтона» Милль настаивает на том, что мы не только не имеем представления я, отличного от явлений сознания, но он вообще отвергает то мнение, что в нашем опыте с самого его начала обнаруживается представление я как

постоянного существования. Он утверждает, что нет основания считать вместе с Гамильтоном и Манзелем, будто я (его) есть первоначальное представление сознания. Но Милль заходит слишком далеко, когда он заявляет, что есть не больше основания утверждать наличие я в каждом моменте сознания, чем наличие некоторого не-я,— потому что, таким образом, Милль отрицает не только *субъективность я*, но и его *предметность*. У Милля это — только последовательный результат его феноменализма, и в конце концов он, подобно Юму, добросовестно сознается, что феноменализм здесь не справляется с задачей; и тем не менее он обнаруживает не больше склонности, чем Юм, признать, что доводы противоположного мнения убедительны.

22. Остановимся еще на одном примере, который особенно поучителен, I, потому что он относится к современности, когда субъективизм является господствующим философским течением, 2, потому что мы опять встречаемся с исключительно добросовестным исследователем, прямо ставящим своей задачей освобождение от «теорий»; и тем не менее, уступившим именно теории. В первом издании «Логических исследований» Гуссерль,— есть основания думать, не без влияния «Исследования философии Гамильтона»,— против известного уже нам анализа Наторпа категорически утверждает: «Я должен, конечно, признаться, что

я абсолютно не мог найти это первичное Я, как необходимый центр отношения. Единственно, что я в состоянии заметить, следовательно, воспринять, есть эмпирическое Я и его эмпирическое отношение к тем собственным переживаниям или к внешним объектам, которые становятся для него в данный момент именно предметами особого «обращения», тогда как «вне» и «внутри» остается еще много такого, чему недостает этого отношения к Я»*. Это ясно; можно задать только вопрос об «эмпирическом я» и о его «эйдосе». Но во втором издании Гуссерль уже признает и то особое «Я», как «необходимый центр отношения»,— «я, говорит он, научился его находить». Это «чистое

* В. II, S. 342. Остеррайх возражает на аргументацию Гуссерля след <ующей> аналогией: мы не всегда сознаем Я, как центральный пункт акта, подобно тому как, слушая музыку, мы не всегда замечаем шорох перелистываемых нот и под., хотя несомненно мы воспринимаем это (о. с., S. 235). Но в этом замечании—очевидно смешение эмпирической обстановки и существенных моментов в самом акте. С тем, что эмпирическое я налицо при всяком акте переживания этого я, кто же может спорить? Но спорно, когда Эстеррайх (S. 236) говорит: «Воспринимать, читать, размышлять мыслимы только как акты восприятия, чтения и мышления какого-нибудь субъекта». Названные примеры далеко еще не исчерпывают сознания, но и среди них, напр <имер>, «чтение» по существу уже есть «выход» за пределы «субъективного» сознания и есть чисто «социальный» акт или процесс. А как изъяснить, напр <имер>, «совместное» чтение? Или, если скажем, напр <имер>, *Quel giorno più non leggemmo avante*, согласимся ли с мнением Эстеррайха, что «вся душевная жизнь есть жизнь Я, и нет моста от одного субъекта к другому»? (S. 250).

я», как его теперь называет Гуссерль, есть нечто иное, как «субъект «чистого» переживания типа cogito»*. Последняя оговорка, как увидим, очень важна, тем не менее не попадает ли Гуссерль не только в число представителей той Ichpsychologie, от которой так энергично отмахивается Штумпф, но и просто в число «субъективистов»?

Некоторые разъяснения мы находим в «Идеях» Гуссерля. «В рефлексии,—говорит он,—всякая совершенная cogitatio принимает explicite форму cogito» (§ 57). Нужно понимать, значит: Ego cogito. Что в рефлексии на сознание, принадлежащем я, так именно и получится, это мы признавали, ибо это—самоочевидно. Этого не отрицал и Юм, это сам Гуссерль, вероятно, и раньше признавал. Но дальше Гуссерль констатирует, что в потоке переживаний, который остается, как предмет феноменологии, т. е. после т<ак> наз<ываемой> феноменологической редукции всего эмпирического и реального,—в этом потоке мы нигде не наталкиваемся на чистое Я, как на переживание среди переживаний, тем не менее оно относится ко всякому протекающему переживанию,—*я есть нечто тождественное*. Принципиально всякая cogitatio *может* меняться,

* В. II, S. 361 Anm. Тем не менее, оказывается, что вопрос о «чистом Я», для всех «логических исследований» irrelevant bleibt (S. 363). Как же это было бы возможно, если бы «я», действительно, было необходимым центром отношения в сознании?

хотя бы мы сомневались, что она является *необходимо* преходящей, а не только *фактически* преходящей. Напротив, чистое Я *принципиально* необходимо, при всякой действительной и возможной смене переживаний абсолютно тождественно *и ни в каком смысле не может выступать в качестве реальной части или момента переживаний.*— Но как Гуссерль пришел к этому тождественному Я? Вопреки своему обыкновению и вопреки собственному «принципу всех принципов», требующему указания первичной данности, Гуссерль здесь на это не дает никаких указаний. Мне дело представляется так: выключив в феноменологической редукции эмпирическое Я, Гуссерль мог оставить наше идеальное я (эйдетическое) только в качестве *предмета*, а отнюдь не субъекта сознания, тогда в «трансцендентальном резидууме», как предмет феноменологии, оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье*. Эта неопределенность и вводит теперь в соблазн субъективизма: поставить Я в *основу* самого сознания, как его условие, или как условие его единства, т. е. для Гуссерля это означает изменить своим принципам и ввести теорию, где в ней надобности нет.

23. Но, может быть, еще важнее здесь другое обстоятельство. Эмпирическое я, как имрек, есть «вещь» среди вещей нашей действительности,— соответственно должно быть координировано и я идеальное. Но тут получается, что

я оказывается как бы одного достоинства с «физической вещью», и следовательно, прежде всего оказывается, по определениям же Гуссерля, *трансцендентностью*. Почему-то этот вывод Гуссерля останавливает? * Но в этом не только нет ничего парадоксального, а это давно нужно признать! В точном смысле, конечно, между *физической* вещью и имреком есть различие, но провести его не так легко, как кажется. Дело вовсе не в том, что я, имрек, есть непременно «физическая вещь», а в том, что «физическая вещь» есть некоторая условность и во всяком случае *абстракция* или *часть целого*. Чтобы не быть многословным, поясню это так: мы сплошь и рядом, желая указать «физическую вещь», обращаемся к *окружающим нас вещам*, и излюбленными примерами философских медитаций являются предметы нашего обихода — стол, книга, яблоко, дерево и т. п. Но оставим в стороне различие органического и неорганического — *все это предметы прежде всего социальные*: продукты труда, культуры, мены, купли и продажи и пр., и пр. Положение вещей таково, что мы даже *иной* действительности, кроме социальной, и не знаем: Сириус, Вега и отдаленнейшие звезды и туманности для нас также суть социальные объекты. Иначе мы не только не называли бы их по именам, но не могли бы назвать их «звездами» или «туманно-

* Ср. цитированное примеч. «Лог. иссл.» 2-ое изд., II, S. 357.

стями». Действительно физическую вещь из этого можно получить только как абстракцию или как выделение «части» из «целого». Полагают, что достигли Бог знает какой широты, если позволяют себе называть «я» не только «душу», но и «психофизический организм», и при случае даже одетый в платье организм. Однако именно кроме этого последнего случая,—как доказывал еще основательный д-р Тейфельсдрек,—все остальное есть абстракция и носит имя нарицательное, а потому не может называться также я, имрек.

Таким образом, я есть, действительно, «вещь» среди вещей, и хотя оно не тождественно физической вещи, тем не менее совершенно точно оно выступает как *sui generis* трансцендентность. И Гуссерль сам говорит, что «чистое Я» ни в каком смысле не есть часть или момент переживания, не есть, следовательно, момент сознания, но тогда его можно характеризовать только как предметную трансцендентность. Гуссерль называет эту «своеобразную» трансцендентность «*трансцендентностью в имманентности*». Но уясняет ли сколько-нибудь дело это вычурное сочетание латинских слов? И если мы убеждены, что я, имрек, есть именно социальная вещь, то для нас только вопрос обобщения: не является ли всякая социальная вещь — трансцендентностью в имманентности? * Во всяком случае, проблема остается

* Как известно, мысль о том, что «социальное» есть

проблемой и сочетанием латинских терминов она еще не разрешается. Одно только ясно, что даже при своей измененной постановке проблемы Гуссерль не может признать вместе с Наторпом, что Я является «основанием», что оно является не проблемой, как утверждает Наторп, а основанием и предпосылкой всякой проблемы,— что собственно и есть последовательный субъективизм.

24. Вернемся теперь к вышеупомянутой оговорке Гуссерля, что Я есть субъект переживаний типа *cogito*. Все ли переживания суть переживания этого типа? Выше мы противопоставили области интенционального сферу «предназначенного» и при анализе разделения Н. Лосского приводили примеры, где, по нашему мнению, не все относится непременно к я и только к я. Гуссерль, действительно, развивает свою оговорку. Остальные переживания (не типа *cogito*), которые образуют для актуальности Я общую среду, не имеют, конечно, отмеченной отнесенности к Я, но и они имеют свое участие в чистом Я, а последнее в них; они «принадлежат» ему, как «его», они составляют

объективированное субъективное (Дух), идет главным образом от Гегеля. И в настоящее время некоторые защищают эту мысль. Я лично думаю, что здесь, действительно, отношение взаимное: социальное есть объективированная субъективность, но и субъективированная объективность; слово «субъект» просто повторяю за другими, а думаю, что «единство сознания» может быть как субъективным, так и коллективным.

его фон сознания, его поле свободы. Но, ввиду своеобразной переплетенности всех переживаний с Я, последнее не может быть взято *само по себе* и сделано *собственным* объектом исследования,—вне своих «отношений» оно пусто, не имеет выразимого содержания и само по себе неопишимо: чистое Я и ничего больше (Ideen, § 80).—Прежде всего можно утверждать, что этим еще не исчерпаны типы самой cogitatio, так как рядом с формой cogito мы констатируем несводимую к ней, ни путем сложения, ни путем умножения, форму cogitamus. Но, оставаясь даже в пределах cogito и, следовательно, *обязав* себя во имя последовательности держаться за я, мы все же натолкнулись на «остальные переживания», от которых нельзя так уйти, что, мол, они «участвуют» в я и я в них участвует. *Не только я.* А значит, нужны какие-то другие единства сознания, раз я есть единство типа cogito. Но особенно заслуживает внимания другая сторона во всем этом. Гуссерль, конечно, прав, что я само по себе не может быть описано и не может быть объектом исследования, раз оно есть единство сознания и больше ничего,—исследованию подвергается само сознание. Но я подлинно эмпирическое, имрек, как и я идеальное, но единственное, конкретное и незаменимое, unicum, может быть таким объектом. Он, следовательно, получил свое «чистое Я» не так, как выступает я в своей прямой данности. И, как видно из его пояснений, его «чистое Я», действительно, образова-

но только по аналогии с действительным я, поскольку здесь имеет место определение его *среды* (Milieu, называет Гуссерль). А в таком случае Я уже не есть только «единство», а подлежит всестороннему определению, оно должно быть omnimode determinatum; по нашим, выше данным определениям, оно должно быть определено в своей предназначенности, как и в своей свободе, должно быть разумно мотивировано. И Гуссерль сам признает, что его «чистое Я» должно быть «для всякого потока переживания принципиально различным». Получается поразительный парадокс*: я, имрек, есть нечто индивидуальное, конкретное, единственное и даже необобщаемое, следовательно, есть бесконечная полнота содержания, неисчерпаемая в своем богатстве, сама действительность в ее необъятности,— и это не только эмпирически, но по существу и принципиально,— и вдруг, об этом я самом по себе, т. е. именно в его особенности и единственности, нечего сказать: чистое Я и больше ничего! Не вернее ли сказать, что просто ничего нет, т. е. ничего нельзя, ничего и не нужно, просто *ничего* говорить об этом Я, потому что оно вовсе и не есть я. Настоящее подлинное я, имрек, есть, как мы видели, социальная «вещь», оно,— оно точно так же, как и социальное «мы»,— есть «созна-

* Этого парадокса не замечают многие современные мыслители. См., напр., Шуппе: «Erkenntnistheoretische Logik». 1878. S. 82; Мессер в его новой книге — «Psychologie». 1914. S. 359.

ваемое», есть Иван Иванович, напр⟨имер⟩, как в его эмпирическом бытии и обывательском быте, так и в его идеальной сущности и в его непреходящей сути, а не есть какой-то интернациональный субъект. А следовательно, оно имеет свое содержание, свой предмет и свой смысл, и философски есть проблема, а не основание и предпосылка.

25. С точки зрения субъективизма, признающего свое фиктивное Я именно основанием, разумеется, это Я уже не может быть само проблемой. И эту позицию весьма упорно отстаивает Наторп, по-видимому, вовсе не замечая тех противоречий и затруднений, в которые он ввергает собственные предпосылки. Казалось бы ясно: пусть мы не можем понять, как можно говорить о я, но факт остается фактом, он — первоначален; если мы с нашими предпосылками ничего тут поделать не можем, то нужно отказаться от предпосылок, или сознаться откровенно, как это делали Юм и Милль, в неразрешимости возникающих в решении проблемы апорий. Но разве после Канта могут быть неразрешимые проблемы?.. «Быть Я, значит,— говорит Наторп,— быть не предметом, но по отношению ко всякому предмету тем, единственно для чего нечто составляет предмет» (S. 29). Если бы это было *определение*, можно было бы возражать против его узости, так как непонятно, почему по отношению к Я нечто есть предмет, а по отношению к другому пред-

мету, выходит, оно уже не будет предметом. Но это у Наторпа даже не определение, а «тезис», который он стремится доказать, хотя, казалось бы тут, что раз Я не может быть предметом сознания, то оно не может быть и предметом доказательства, обсуждения, разговора,— не может быть также предметом подделки или даже галлюцинации: «Сознание, как сказано,— рассуждает Наторп о Я,— есть отношение, которое, как такое, требует двух терминов, не может довольствоваться одним. Следовательно, если мы говорим, что у нас есть сознание самих себя, мы искусственно удваиваем то, что тем не менее само по себе должно быть абсолютно одним; мы делаем (искусственно) себя самих предметом; это значит, тогда то, что сознается нами в этом акте, не составляет уже первоначального Я, которым это сознается, так как последнее есть именно субъект (т. е. то, кем нечто сознается); оно не может быть вместе с тем объектом зараз того же акта сознания (т. е. тем, что в нем сознается). Я делаю вывод: следовательно, объект акта, который мы называем самосознанием, должен быть уже не первоначальным Я, а производным» (S. 30). То, что получается здесь как объект, есть только фикция. «Но не субъект при этом фиктивен; Я есмь во всяком случае рассматривающий; следовательно, объект должен быть просто фиктивным, именно не первоначальным Я, а чем-то другим, некоторым «содержанием», которое за него то-

лько представительство» (S. 31) *. Как сетчатка не может видеть самое себя иначе, как только в зеркальном отображении, так и об Я, как объекте, можно говорить только не в буквальном смысле: Я как в зеркале отражается в своем содержании.

Указание Наторпа на соотносительность сознания есть указание на действительный и неоспоримый факт. Совершенно верно, что всякое сознание есть сознание *чего-нибудь*. Но мы видели, как здесь именно совершается подмена: на место сознания ставится Я, как гипотетический субъект (в современном значении слова, т. е. как «общее я»), и это я оказывается коррелятивно сознаваемому как объекту (также в современном значении, т. е. объект = не-Я). Таким-то образом, получается, что сознание есть не только сознание *чего-нибудь*, но и сознание *чье*, — не *чье-нибудь*, а именно *чье*, определенно «общего Я». Но оставим подмену, и мы должны признаться, что именно потому, что сознание есть сознание *чего-нибудь*, оно необходимо направляется на предмет, и если мы

* Стоит отметить здесь поистине коперниканский ход мыслей Наторпа. Опыт, дающий нам я, есть фикция, а Я как «условие» не есть фикция! Но ведь это условие построено по пресловутому типу: если мы не допустим того-то, то не сможем объяснить или показать того-то. Где же «фикция»? По совершенно компетентному определению автора *Philosophie des Als Ob*, «фикция» есть ничто иное, как «научная выдумка с практическими целями» (*sine wissenschaftliche Erdichtung zu praktischen Zwecken*). Где же у Наторпа *Als Ob*?..

останавливаемся на констатировании *самосознания*, то это «само» имеет смысл только как предмет, какие бы особенности он ни обнаруживал по сравнению с другими предметами и какие бы особенности ни обнаруживались в коррелятивном описании самого сознания. Во всяком случае, аналогия с «зеркалом» и «сетчаткой» совершенно здесь неуместна: всякая аналогия может иметь место там, где при сравнении целых мы имеем сходные части. Сравнение же сознания с сознаваемым имеет под собою не больше почвы, чем известное «шел дождь и два студента». И единственное, что может доказывать наторповская аналогия, есть вывод, что самосознание и созерцание сетчаткою самой себя не имеет почвы для сравнения.

Рассматривая же аргументацию Наторпа по существу, даже при игнорировании того факта, что Наторп *иногда* отождествляет Я с сознанием,— мы должны признать, что его аргументация заходит слишком далеко, *nimium probat*, так как, если она правильна, то не только я не может быть «предметом», но и само сознание, как такое, не может быть предметом. «Переживание,— говорит еще Наторп,— первоначальнее всякого понятия. Следовательно, с самого начала было извращением требовать опять понятия о нем» (S. 32). Видно, Бергсон ломится в открытую дверь!.. Но мы-то сказали бы как раз наоборот: именно потому, что переживание «первее» своего выражения, оно требует понятия. А если, как думает Наторп,

с логическим понятием мы «удаляемся от последней непосредственности и первоначальности переживания», то это только значит, что у нас *очень скверные* понятия, не умеющие выразить того, что нужно. Непонятно только, как и отчего те же понятия становятся *хорошими*, когда нужно выразить ту мысль, что Я есть не проблема и предмет, а основание и субъект? Но рассуждения Наторпа *nimium probant* еще в других отношениях. Прежде всего все его аргументы, действительно, выражены в плохих понятиях стиля «модерн», по содержанию же это — весьма почтенные по возрасту участники старых кампаний против возможности «самонаблюдения», «рефлексии» и т. п. Я не думаю, что это уже никуда непригодные инвалиды, — напротив, вопрос очень серьезен, но так как он, как указано, «чрезмерен», то я ограничиваюсь только указанием на это. И единственно, что я позволю себе отметить, это — крайний *номинализм* наторповской дедукции: он оперирует с «сознанием вообще» и с той же легкостью имеет успех в лишении его предметности, с какою он мог бы возражать против предметности «лошади вообще» или «самолошади», «самочеловека» (*αὐτοάνθρωπος*), и т. п.

26. В целом, однако, нужно признать, что, невзирая на крайний трюизм утверждения, что не может быть «сознания сознания», — как, конечно, не может быть «движения движения», «колебания колебания» и т. п., — это утвержде-

ние не бессмысленно. Но из этого ни в коем случае не следует, что «сознание» не может быть «объектом исследования». Если мы не делаем из этого *двух* разных вопросов, то мы можем встретить естественное возражение: поскольку «исследование» есть переживание и сознание, постольку выходит, что возможно «сознание сознания». И если мы не хотим, действительно, допустить здесь скрытого *quaternio terminorum*, то нужно только раскрыть смысл тех условий, при которых это возможно. Окажется, что именно потому, что невозможно «сознание сознания», мы говорим о самосознании, т. е. сознанию приписываем некоторый *субъект* (в старом смысле), как предмет или «носитель», как *id in quo*. И этого уже довольно, чтобы сказать, что сознание может быть «предметом» и есть «предмет». Но чтобы оно стало и *объектом* (также в старом смысле: *Objectum est subiectum, circa quod aliquid versatur*), нужно только указать его «границы», нужно его *терминировать* (ибо опять-таки: *in objecto terminantur actiones agentis*). Поэтому-то и выходит, что, если мы обратимся к сознанию, беря его в его частичном или цельном, разделительном или коллективном единстве,— все равно, это «единство» явится предметом, и предметом не «фиктивным», а *данным*. И потому это — какая-то игра словами, когда говорят: «субъект — не фиктивен; Я есмь, во всяком случае, рассматривающий; следовательно, объект должен быть простой фикцией». Но ведь это и значит, что

«рассматривающий» есть фикция! Ну а при фиктивном «условии» и «основании», что же поразительного, если и «объект» фиктивен?

27. Результат тот, что если я в каком-нибудь смысле может быть принято или определено как «единство сознания», то оно непременно является *предметом* сознания. И нетрудно видеть, что именно я, имрек, в его действительном, конкретном значении единственного и незаменимого, равно как и всякое конкретное единство сознания, прямо лежат в сфере сознаваемого и, следовательно, являются *предметом*,— а с известной, напр⟨имер⟩, метафизической точки зрения,— даже *по преимуществу* являются предметом. Следовательно, в старом ли или новом смысле «субъекты» непременно суть предметы, и еще фихтевская формула «нет субъекта без объекта, нет объекта без субъекта» приобретает смысл в утверждении корреляции между самими предметами: *нет предмета без другого предмета*. Предмет есть предмет или становится предметом только по отношению к другому предмету или другим предметам. Я, имрек, только так и существует: предмет среди предметов,— Павел Иванович (Чичиков) в им освещаемой и согреваемой, и его питающей и прославляющей, обстановке, «среде». Я есть предмет, и нет ничего, что вынуждало бы его мыслить соотносительно не-я, как не-предмету. Но не коррелятивно также я само по себе и другому предмету, а просто я не существует без об-

становки, без среды, но это уже не логические, а *реальные* отношения, которые соответственно и должны рассматриваться. Если, как очевидно, я есть социальная «вещь», то и среда его социальна. Я, имрек, и среда находятся в реальном отношении или взаимодействии, но, как очевидно, эта обстановка мыслима и без я, как я мыслимо в меняющейся обстановке. Идеально — тут социальная тема, разрешению которой больше всего препятствий поставил именно субъективизм, так как вместо перехода к анализу смысла идеального я, идеального имрека, как сознаваемого, он переходил к Я прописному, владыке, законодателю и собственнику всяческого сознания и всего сознаваемого.

28. Только что я сказал, что я, напр<имер>, с метафизической точки зрения может рассматриваться даже преимущественно как предмет. Точка зрения метафизики есть точка зрения реального объяснения, и стоит только найти в я субстанциальную природу, как становится понятным, почему я может быть названо преимущественным предметом в метафизике. Но стоит сообразить эмпирические и идеальные проформы понятия субстанции в эмпирической действительности и в идеальной сущности, чтобы прийти и здесь к соответствующему приурочению я и предмета. Антропоморфические толкования природы есть не меньшее злоупотребление я, как предметом, чем психологическое толкование я, как души. Я в своем

конкретном значении есть социальная «вещь», но нужно ли доказывать, что именно «вещь» *par excellence*, тогда как даже такие «вещи», как дом, улица, книга, поле, судья, гражданин и пр., и пр., суть «отношения» и разрешаются в «отношения». Анализ чистого сознания, как такого, раскрывает нам идеальный источник такого разделения. Самое первоначальное различие, которое проводится в сознаваемом, как таком, есть различие «содержания» и «предмета» (К. Твардовский, и вообще школа Брентано). Субъективизму трудно согласиться с этим разделением, ибо для него все сознаваемое есть «содержание»* Но если различие усвоено, нетрудно согласиться, что я, имрек, есть предмет *по преимуществу*, ибо о нем нельзя сказать того, что говорится о предмете вообще, что он — X, что он *неопределенный* предмет; я есть именно определенный предмет, он имеет собственное имя. И его предметность — не теория, а непосредственное переживание, хотя бы «содержание» этого предмета и приходилось устанавливать, как мы видели, с помощью соборного или коллективного свидетельства. Я, как предмет, хотя находится в отношениях и в связи с другими предметами, тем не менее совершенно основательно может быть назван абсолютным, ибо нет такого соотношения, из которого единственно и необходи-

* Наторповская теория «презентативного» и «репрезентативного» пытается «замести» этот первоначальный факт: О. с., S. 53 ff; ср. также 282 ff.

мо можно было бы его определить. Кроме того, само его понятие, как единственного и незаменимого, исключает даже возможность какого бы то ни было соотношения, раз последнее носит общий характер. Другими словами, если бы здесь была корреляция, она была бы также всякий раз новой и незаменимой, а это уже лишает смысла само коррелятивное определение. Я, как социальный предмет с собственным именем, абсолютно в том смысле, что я не только «носитель», но и «источник», не только «предназначенность», но и «свобода». Однако, раз мы найдем наряду с я и другие «единства сознания», в том числе и такие коллективные, которые «связаны» только «узами» свободы, сама свобода обнаруживается здесь, как общее, но и как *общее*. Следовательно, полное определение или, лучше, самоопределение я, имрека, требует еще чего-то, что, как мы уже вскользь указали, «неизреченно». «Божественное есть дело Бога, а человеческое — «человека». Мое же дело не есть божественное, ни человеческое дело; оно не есть ни истина, ни благо, ни право, ни свобода; оно есть лишь *мое* дело, и это дело не есть общее дело; оно есть дело *единственное*, как и я сам — Единственный». И что за грех, если, исходя из себя, такое я, имрек, Каспар Шмит, потом свидетельствует: «Я принимаю мир за то, чем он мне и представляется, за нечто *мое*, мою собственность: я начинаю все относить к себе»? Я, имрек, тут абсолютно прав, — ибо некому даже оспаривать его права.

29. Но если я пожелает укрепить за собою права собственности, захочет указать своих наследников и найти своих предков, указать свою мать и детей: если захочет найти самого себя и назвать свое имя, захочет найти себе место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения на «ты» и без признания «мы». Он — прав, но, исходя из себя, он сам себя связал, так что не может уже сказать: я, но *и не только я*, — дай руку, друг и брат! Если тем не менее он к этому так или иначе пришел, он должен признать себя *неправым*. Он должен слышать и *разуметь* голос брата, одно констатирование которого в собственности самого имрека уже заставляет его признать находящуюся «вне» и «над» ними обоими связь и единство. Διὰ τὰ ἦναι πάντες ἐν ... И всякое утверждение в этом направлении, или сама мысль о нем, уже свидетельствуют, что суждение: я есмь единство сознания, как мы говорили, необратимо. Если, — продолжая оставаться на почве формально-логических определений, — мы, далее, отрешимся от мысли, от предрассудка, будто «индивид» есть минимальный вид, тогда ясно и то, что суждения с субъектом я не могут быть суждениями общими, ибо само я *обобщению* не подлежит. Нельзя, строго говоря, про «всякое» я даже сказать, что оно есть «единство сознания», потому что здесь уже обобщение, и я, имрек, оттирается на задний план. Следовательно, я, имрек, не есть, по

крайней мере,— *только* единство переживаний и сознания, а есть скорее то, что отличает единство сознания от другого единства. «Собирая» сознания, мы не обобщаем их, а скорее *множим*, переходим от *я* к *мы*, и, нисколько не покушаясь на единственность и незаменимость имрека, мы тем не менее ясно усматриваем в «множестве» не единства сознания, а опять-таки *единство*. Я, имрек, необходимо выступает в своей предназначенности, которая и есть установление и ограничение его пределов, его «определение»: *я не может не быть самим собою*. Но его пределы суть также пределы других имреков, внутри же этих пределов каждый свободен: *я — свободно, раз оно во всем остается самим собой*. «Собрание» есть то, что уничтожает эти пределы, т. е. пределы каждого имрека, что уничтожает раздельность, дистрибутивность,— другими словами, что приводит к абсолютной свободе: здесь я освобождается от предназначенности, *оно может не быть самим собою*.

30. Итак, *чье* же оно, единство сознания? Единство единичного сознания, конечно, есть единство *этого* сознания, а единство множественного или коллективного или соборного сознания есть единство коллективного сознания! Я не играю словами и различаю значение, которое имеет *genetivus subjectivus* и *genetivus objectivus*, и я намеренно только подчеркиваю, что, раз ставится такой вопрос, то на него отве-

том может быть только указание на его неясность. Никакое «единство сознания» никому не принадлежит, ибо не есть вообще «принадлежность» или «свойство» или «собственность», оно есть только *единство сознания*, т. е. само сознание. Чье же сознание? — Свое собственное, свободное! А это и значит, другими словами, что — *ничье!* Может быть, какой-нибудь Иван Иванович скажет: я есмь единство сознания, — что же с ним делать? На мой взгляд, он будет прав, но только и Иван Петрович есть также единство сознания... Отсюда и возникает тенденция отождествить сознание с «душой» или «духом», и такие выражения: я, имрек, сознаю свое тело, свое социальное место, свое бессмертие и под.. лишите *меня* тела, социальных связей, а *я* все-таки останется. Однако тот же имрек может сказать: «як умру, то поховайте мене на могилі, серед степу широкого, на Вкраїні милій». Значит ли здесь «мене» сознание и его единство? Нет, конечно; это только значит, что «я» есмь социальная вещь, которая и определяет свои социальные отношения. В конце концов, так же нельзя сказать, *чье* сознание, как нельзя сказать, *чье* пространство, *чей* воздух, хотя бы всякий был убежден, что воздух, которым он дышит, есть *его* воздух и пространство, которое он занимает, есть *его* пространство *, — они «естественны», «природ-

* Из Дневника Л. Н. Толстого (15 августа 1897): «Мы так привыкли к мысли, что все для нас, что земля моя, что когда приходится умирать, нас удивляет то, что моя зе-

ны», составляют «природу» и относятся к ней, «принадлежат» ей. Но приводимые примеры, кажется, раскрывают, в чем смысл вопроса: *чье* — сознание? *Чье* — здесь само является социальной категорией, и Вл. Соловьев был глубоко прав, сопоставляя этот вопрос с вопросами: чей кафтан, чьи калоши? Если мы под сознанием и его единством понимаем *идеальный* предмет, т. е. рассматриваем его в его сущности, то лишено смысла спрашивать, *чье* оно: к сущности я может относиться сознание, но не видно, чтобы к сущности сознания относилось быть сознанием я или иного «субъекта» *. Само я, как единство множества других «единств сознания», есть коллектив и собрание. Если же мы имеем в виду некоторую совокупность эмпирических переживаний, то они, разуме-

мля, некоторая моя принадлежность, остается, а меня не будет. Тут главная ошибка в том, что земля кажется чем-то приобретенным, приложенным ко мне, тогда как это я приобретен землю, приложен к ней». Будто это неприложимо *mutatis mutandis* к сознанию...

* Вопрос о «ничьем» сознании возникал в разных формах. В известных мне ответах на него более ценной представляется их «критическая», чем «построительная» часть, кончающаяся или абстрактными определениями «я», или весьма недалекими «психофизическими» гипотезами. Уже Лихтенберг высказал свое, теперь нередко вспоминаемое: «Es d e n k t, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, so bald man es durch Ich d e n k e übersetzt» (Vermischte Schriften. Gttnng., 1844. B. I, S. 99). Известно отношение к этому вопросу Маха. С критической стороны интересно также «действительное я» у Zschimmer. Das Welterlebnis. Lpz., 1909. S. 54 ff.

ется, как эмпирические, приурочиваются к определенному времени и месту, равно как и к определенному географическому, социальному и историческому моменту. «Чье» здесь только призывает указать «вещь», с помощью которой должны для нас раскрыться некоторые социальные отношения. Ответить на вопрос «чье» здесь значит указать, к какому пункту социального целого нужно отнести данную проблему, которую мы можем назвать, как выше, «объективацией», «изречением». В обсуждении соответствующих проблем, таким образом, нет решительно никаких препятствий указывать в качестве такого пункта любого имрека.

31. Но, оставаясь на почве того же эмпирического анализа, мы можем получить и другие «пункты» сознания, и притом такие, к которым нельзя обратиться уже с вопросом, как к имреку, и которые, если бы и отвечали, не всегда могли бы сказать «мое», а сказали бы «наше»,— как в примерах: «Наша эпоха», «Пушкин— наша гордость и слава», «наши победы и поражения» и пр.,— «наш», но отнюдь не каждого из нас. Мы говорим «Отче наш», а не «Отче мой», поясняет автор гениального сочинения «Ojczy Nasz» (гр. Цешковский), мы говорим о «нашем», общем Отце, который Отец *наш* только постольку, поскольку мы считаем себя братьями; «Живите,— говорит он,— но живите жизнью полной в любовном единении с родом и народом, со всем человечеством и Церковью,

с матерью землей не мертвой, как вам кажется, но живущей одною с вами жизнью во вселенной, живите в любви непреходящей,— а тем самым уже будете жить в Боге и с Богом». Раз возможны такие мысли и чувства, такие переживания, то что же здесь, значит, *мое* сознание? Но интересно, что и в чисто *личных* высказываниях мы сплошь и рядом подразумеваем не себя *только*. Такие выражения, как «*моя* родина», «*мое* моральное сознание», «*моя* служба», «*мои* политические убеждения» и пр., не только не указывают на меня как на «собственника», но прямо внушают мысль о моем участии в соборных отношениях, которые тут характеризуются указанием на «пункты», «объединяющие» некоторое *общее сознание* *. Едва ли есть надобность останавливаться на этой стороне вопроса. В свое время кн. С. Н. Трубецкой в вышецитированной статье подобрал много эмпирических аргументов в пользу коллективности или соборности сознания. У нас есть наука,— как бы она ни называлась,— которая имеет своим предметом сознание, «существование которого не зависит от индивида. Не потому, что

* Иногда прямо говорят о «социальной душе» или «коллективном я», напр <имер>, в этнической психологии Лацаруса и Штейнталя. Вообще этому вопросу уделяется много внимания также в современной французской «социологии» (школа Дюркгейма) и в американской «социальной психологии» (Болдвин). Ср. также Z. Balicki. Psychologia społeczna. W., 1912. Особ., str. 63, 141 (jaźń zbiorowa, jaźń społeczna).

данные этого сознания предполагают коллективный предмет (*un sujet collectif*), отличный от индивидов, составляющих социальную группу, но потому, что они характеризуются признаками, которых нельзя получить единственно путем рассмотрения индивидов, как таких». Коротко, речь идет об «образах действия, мысли и чувства, которые представляют то замечательное свойство, что они существуют вне индивидуальных сознаний» *. *Чьи же они?..*

32. Анализируя сознание, как такое, и не отдавая себе ясного отчета в том, что я, имрек, есть исключительно конкретная, социальная вещь, приписывают я чрезвычайное значение только потому, что, как было указано, в этом анализе исходят из себя же. Стремясь затем зафиксировать столь важную вещь, не решаются однако отрекомендовать самих себя,— в силу, вероятно, давления именно коллективного сознания,— как «единственную проблему философии», и начинаются поиски всеобщего представителя: душа, дух, трансцендентальная апперцепция, абсолютное я и пр. суть такие покровы философской скромности. Субъективизм, в этом смысле, есть доказательство исключительной философской скромности и застенчивости, а отнюдь не самовлюбленности и чванства, как может показаться поверхност-

* *Levy-Bruhl. Les fonctions mentales. 2. éd. Introduction.— Durkheim. Les Règles de Méthode sociologique. 6. éd. Ch. I.*

ному наблюдателю... Но раз субъект, в самом деле, так безличен и так непретенциозен, то едва ли кому-нибудь может показаться парадоксом наше наблюдение, сводящееся к тому, что я есть предмет среди предметов, чья природа, впрочем, представляет еще совершенно открытый вопрос. Сказать, что этот предмет есть «единство сознания», значит сказать совершеннейшую истину. Оговорка, что *не только* я есть единство сознания, нисколько не нарушает этого совершенства. К сожалению, как и много других «совершенных истин», и эта истина чрезвычайно пуста. Дело в том, что «единство сознания»,— в силу коррелятивности, которую трудно отрицать, сознания и сознаваемого,— всегда будет единством также и сознаваемого.— А значит, единство сознаваемого есть единство сознания?.. Чтобы показать единство сознаваемого, «мира», «природы», нужно прибегать к разного рода «субстанциям», «силам», «вещам в себе» и прочим уловкам догматической метафизики,— не более ли соответствует достоинству философии обозначить единство сознания как «субъект» и через него гарантировать возможность самой философии и всяческого о нем,— кроме так опозоренного метафизического,— знания? Вот — козырный туз субъективизма! Но беда в том, что этот «туз» был вынут не из сданных для игры карт, а на этот случай оказался припасенным заранее,— вследствие чего он и называется *фальшивым*... Об этом была речь.

33. То, что определяется как единство сознания, resp(ective) сознаваемого, чрезвычайно многообразно. Всякая называемая, мыслимая, представляемая, воображаемая и т. д. «вещь», «содержание», «предмет», суть *единства*, столь же единства сознаваемого, как и сознания. Никакими исключительными правами и привилегиями в этом *общем* описании никакое я и никакие я не пользуются. Проблема о них возникает, как мы видели, только как более частная проблема «социального предмета», который должен быть прежде всего координирован с другими предметами. Сосредоточиваясь теперь на этом «предмете», мы открываем в нем не только его «предназначенность», но и то, что осуществляет ее, некоторое энтелехическое начало, «источник» переживаний и сознания, *свободу*, источник конкретности и единственности. Тут само «сознание» выступает как сознаваемое, а *sui generis* единства сознания раскрываются перед нами как *sui generis* «носители», но не как *иксы*, а как имена собственные, что и есть символическое выражение «неизреченного». Тут подлинный источник и прототип всякого понятия «носителя», «субстанции», «ипостаси» и пр. Но воздерживаясь от всякой метафизической теории этого источника, мы видим единственный путь к его уразумению в чистом раскрытии символов, в их разоблачении и, следовательно, в обнаружении затаенного. Всякое уразумение по существу своему есть не просто

«участие», а «соучастие», «сопричастие» и «сопричастность» *. Это само по себе уже есть новое сознаваемое в его единстве: сознаваемое единство сознания. Единственность и незаменимость каждого участника или соучастника этого единства не может быть им уничтожена. Это было бы внутренне противоречиво и, следовательно, по существу невозможно, потому что это сводило бы индивидуальное к нулю, — а из собрания нулей, разумеется, не вышло бы нового единства. Единственность индивидуального не уничтожается, если мы, заглядывая в его сущность, устанавливаем «типическое» и изображаем его в ему единственно присущей структуре. Не предвосхищая никаких теорий и аналогий, мы не можем ни в коем случае утверждать, что типическое индивидуального в каком-либо отношении может нам предначертать отношения и «типически» коллективного. Соборное в его сущности и его существенные же типы есть самостоятельная сфера исследования. Наши выражения: моральное, эстетическое, религиозное, научное и пр. сознания уже указывают направления, в которых возникают соответствующие проблемы, хотя это только области абстрактного и в таком виде просто заголовки целых «наук». Это — не «типы», а обобщения. Но не следует забывать, что именно конкретное, как такое, имеет свою осо-

* Интересные факты собраны в книге: G. Finnbogason. Den sympatiske Forstaaelse. Köbenhavn, 1911.

бую «общность», которая достигается не путем «обобщения», а путем «общения». Сознание, напр<имер> религиозное, может рассматриваться не только как общее, но и как *общное*, оно имеет свою конкретную форму *общины*, имеет свою, скажем, «организацию веры»; сознание эстетическое имеет конкретную *общную* форму искусства или «организацию красоты»; то же относится к «науке» и т. д. Все это необходимо должно иметь свою «форму», чтобы оно могло быть названо и затем раскрыто в смысле своего *слова*, логоса.

34. Анализ «сознаваемого сознания», как коллективного предмета, показывает, что само я, имрек, есть «носитель» не только своего «личного» сознания, но и *общного*. И он сам, конечно, различает, — хотя и не всегда это легко, — где он представляет «сам» *за себя* и где он — *за свою общину*. Кн. С. Н. Трубецкой, говоря о «познании», констатирует: «фактически, я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми». Дело не только в *познании*, и не в «критерии» дело, который тут находит кн. Трубецкой *; и я даже думаю, что тут про-

* «Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же, как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-нибудь опознанных общепринятых истин — есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого». I. с., стр. 99. Совершенно непонятно, зачем кн. Трубецкому в анализе *с о з н а н и я* понадобилось обеспечить себе крите-

сто нет никакого критерия. Кн. Трубецкой спешит воспользоваться подмеченным им *фактом* уже для своей теории. Мы же просто остановимся перед самым «фактом». Нам важно только обратить внимание на его особенности; если понадобятся «выводы», всякий может их сделать, сколько ему угодно: факт их не гарантирует и за них не отвечает. Критерия же здесь не может быть уже по одному тому, что *иначе как* по этому собору никто не поступает, а «единогласия» не было и нет. В конце концов, хитро не «собор со всеми» держать, а *себя* найти мимо собора, найти *себя в своей*, имьярековой свободе, а не соборной. Возможно ли это по существу, как на это ответить?.. Ничей чужой опыт меня убедить не может, — не потому, что невероятно, а потому что — неразумно, т. е. неизречно. На почве разума и уразумения такое «личное» уже и не будет «мое», ибо «одержимый» уже не я, не имрек, а «Палата № N»... Во всяком случае, все это — проблемы прежде всего принципиального анализа самого чистого сознания в его сущности.

Москва, 1916, январь

рий п о з н а н и я: это ведь и есть ересь «протестантского субъективизма» — гносеологизм. И помнил ли кн. Трубецкой, что с таким «критерием» он стоял ближе всего к... Фейербаху?..

СКЕПТИК И ЕГО ДУША

(Этюд по философской интерпретации)

Мышление уже имеет некоторую историю, когда оно делает себя самого своим предметом, когда оно начинает о себе размышлять и в размышлении себя философски познавать. Эта история не есть история одних успехов и удач. Размышлению долго не удастся освободить себя от тех навыков здравого смысла, из преодоления которых рождается философия. Сомнение, как орудие этого преодоления, находит для себя материал и в самой философской работе мысли. Наконец, оно сознается как необходимое начало, приступ к серьезному философскому размышлению о самом мышлении. Много хвалебных слов было сказано по адресу такого сомнения. Его даже пытались возвести, играя словами, из *начала в принцип* и в метод. Своевременным было, поэтому, напоминание Эмерсона, что место, занимаемое скептиком, — лишь преддверие храма. И злым должен бы казаться вывод Гербарта, поддержанный Лотце, что возводящий сомнение в принцип и пребывающий в скептицизме — так и остается лишь в начале философии.

Однако сомнение, которое возводится в принцип и в *теорию*, «теорию» скептицизма, едва ли вытекает из начала философии и едва ли характеризует начинающего. Скорее, оно является результатом и следствием неудач уже в самой философии. Об этом можно судить хотя бы по тому, что скептицизм тесно связан со здравым смыслом, тем самым здравым смыслом, для преодоления которого было призвано сомнение, но к которому возвращается скептицизм от философии.

Юм различал эти два типа скептицизма: скептицизм предшествующий философии и скептицизм следующий за философским изучением и исследованием. И Юм хорошо понимал, что источником скептицизма последнего рода служат не такие пустяки, как иллюзии, обманы чувств разного рода, сновидения и т. п., а более глубокие причины, свидетельствующие о серьезных неудачах в решении принципиальных философских проблем. Видел Юм и то, что центральное место среди названных проблем занимает проблема реального существования внешнего мира.

После Юма, и в наше время, охотно говорят об этом скептицизме, как о результате философского изучения, в смысле *вывода* из положений, составляющих содержание самой философии. Но нетрудно заметить, что скептицизм, как *начало*, связывается, говоря общо, с рациональной и положительной философией. Скептическое воздержание, ἐποχή, в этом случае

есть просто некоторый аскесис или, если угодно, пифагорейское молчание до поры до времени. Это — не принцип и не источник (fons) содержания философии, а характеристика самого процесса начинающейся философской работы, субъективное *initium*. Это — просто естественная психология еще неотбытых годов ученичества. Не в аналогичном ли смысле должны мы говорить о скептицизме как «выводе» или «следствии»? Говоря также общо, этот скептицизм связывается с эмпиризмом, обыкновенно, в противоположность рационализму, догматическим именно в начале, но скептическим в зрелости. Но, конечно, это — не «вывод», а лишь *последствие*, и в этом смысле — философский симптом, а не учение или королларий. Это также — психология. Но это как будто превращается в учение, когда такой симптом желают изобразить как материальный принцип философии. Трудно поверить, чтобы кто-либо пожелал возвести в принцип и теорию сомнение, предшествующее философии: слишком мало оригинальности для этого нужно было бы, и потому едва ли кто поверил бы в ее искренность. Другое дело — скептицизм последующий. Он может, по крайней мере, аргументировать, и притом со всею тяжеловесностью аргументации здравого смысла, завязшего в философском субъективизме. Он не хотел бы выступать неоправданным, и у него имеется достаточный запас оправдательных мотивов. Его формула — докучно однообразна. Она — обобщение,

хотя, как сказано, не материального, а психологического, т. е. почерпнутого прежде всего из самонаблюдения и, во всяком случае, самонаблюдением проверенного факта, что познавательные силы человека ограничены. Доводы, раскрывающие этот факт, также назойливо однотонны: физиологическое и психологическое разнообразие человеческих индивидов, их состояний, отправления и настроений.

Аргументация скептицизма часто соблазняет на опровержение приводимых им доводов. Но как можно возражать против настроения, против разочарованности в своих поисках, в неудачном результате трудной и непосильной работы? Однако возражения рождаются сами собою, раз есть аргументация, раз скептицизм, вопреки собственному самоопределению, «не только воздержание», раз его поведение не только *ἐφεικτική* (Секст Эмпирик). По существу дела все же эти возражения не опровергают скептицизм, ибо как психологический факт он столь же неопровержим, сколь неопровержимы факты дурного пищеварения или зубной боли. А с другой стороны, кажущаяся аргументация скептицизма не есть *ego* аргументация. Его доводы суть доводы т⟨ак⟩ наз⟨ываемого⟩ субъективизма, релятивизма и подобных отрицательных учений. Их опровержение, поскольку они забираются в философию, есть то, что теперь называется искоренением психологизма, и что не без успеха теперь выполняется. Такой психологизм — достаточно прозрачен в своей

субъективно релятивистической аргументации: не потому, говоря коротко, мы нечто утверждаем, что оно — истинно, а оно — истинно, потому что мы его утверждаем. Это — аргументация «на честное слово» Фальстафа и Санчо-Пансо. И психологизм открыто теперь признан недостатком, неудачей, а встречающееся еще упорство в декларации его как добродетели и достоинства носит слишком кричащий характер положения отчаянного.

Если тем не менее и помимо этого в скептицизме усматривают *свою* аргументацию, то, несомненно, только повторяют за ним его же промах: ему приписывают больше того, чем он обладает на самом деле. Но если мы хотим считаться не с ошибками скептицизма, а с его серьезным самоопределением, мы наперед должны признать все *общие* возражения против скептицизма не достигающими цели: он общими аргументами и соображениями неопровержим. Может быть, не следовало бы забывать замечание Гегеля, что того, кто, во что бы то ни стало, желает быть скептиком, нельзя преодолеть, т. е. нельзя привести к положительной философии, — (er kann nicht zur positiven Philosophie gebracht werden), — как нельзя заставить стоять паралитика.

Действительно, скептицизм иногда пытаются устранить аргументами вроде того, что раз, согласно его собственным заверениям, нет ничего достоверного, то и само скептическое утверждение не достоверно. Но очевидно, что та-

кое заключение для скептика не может показаться убедительным не только потому, что это возражение принимает наивный вид, будто оно и не подозревает, что скептицизм есть настроение, «опровержению» не подлежащее и при достаточной откровенности готовое напомнить реплику античной софистики: это — как мне понравится... А еще и потому, — на что сошлется менее откровенный, но более умный скептик, — что это возражение заключает в себе предпосылку, навязываемую скептицизму, но им самим не разделяемую, будто какое бы то ни было его утверждение претендует на *аподиктичность*. Напротив, смысл скептического адогматизма — в том, что он воздерживается именно от аподиктических утверждений, ибо его задача — τὸ μὴ δογματίζειν (Секст Эмпирик, Пир. пол. 1, 12). По вопросу о достоверности скептик говорит то же, что по всякому другому вопросу: может быть так, а может быть и не так; быть может, в некоторых случаях так, а в других не так. Скептик ведь не нигилист. Равным образом, не стоит делать вид, будто считают скептика стоящим по отношению к чему-то в серьезной оппозиции; его истинное положение должно быть собственно воздержанием от голосования, или чистою литотес по формуле Метродора: мы ничего не знаем, ни даже того не знаем, что мы ничего не знаем (Sexti adv. math. VII, 88).

Таким образом, названное опровержение предполагает больше, чем в скептицизме есть;

оно предполагает в нем даже не простое отрицание, а еще отрицание обоснованное, и тем самым, следовательно, оно выходит за пределы скептицизма, и направляется уже против теорий, последствием которых, как указано, является скептицизм. Нельзя, конечно, отрицать, что и фактически и существенно скептицизм связан с отрицанием, живет и дышит в его атмосфере. Но в интересах философии важно было бы не опровержение скептицизма,— тем более что он сам не желает участвовать в философских спорах, провозглашая воздержание своею добродетелью,— а прежде всего его характеристика. И если даже сам скептицизм на каждом шагу впадает в негативизм, все же важно, игнорируя его эту вольную и невольную ошибку, не упускать из виду его самоопределения.

В особенности важным мне представляется не упускать из виду следующие два пункта его самоопределения, и притом непременно в их сопоставлении *:

(1) В отличие от тех, кто считает себя нашедшими истину, и тех, кто считает ее непости-

* Везде, где мне нужны четкие формулы и определенные слова, я обращаюсь к Сексту Эмпирику. У него еще не утеряны античные навыки чистоты и ясности выражения. Факт, что со времени античного скептицизма последний не приобрел новых аргументов и не развил старых, сам по себе показателен. Если бы можно было считать скептицизм философским учением, пришлось бы считать его единственным в этом смысле. Своего рода абсолютная завершенность! Секста цитирую по изд. Мучмана. Vol. I, 1912; II, 1914.

жимою, скептики ее *ищут*. Ζήτησις,— берем пока этот термин в общем не специфицированном смысле *,— такова первая формула скептицизма (Пир. пол. 1, 2—3).

(2) Основное начало скептицизма — в том, что против всякого положения можно выставить другое, равное ему (ib. 12); равнозначность же (ἰσοσθένεια) — т. е. равенство в смысле достоверности и недостоверности, так что ни одно из положений не оказывается более достоверным,— суждений противоположных и есть то, что приводит скептика к воздержанию от суждения (ἐποχή) и к безмятежности (ἀταραξία) (ib. I, 10; 8).

Сопоставление этих двух признаков образует, если угодно, третью характерную черту скептицизма — внутреннее логическое и методологическое самопротиворечие: «искание», которое достигается «воздержанием от суждения». Это, конечно, неправда, ибо суждениями скептиков заполняются целые книги, но это — интересно, именно как основание названного самопротиворечия. Может ли самопротиворечие служить признаком философского учения, это вопрос почти ненужный, но что это есть признак некоторого (гносеологического) состояния сознания, с этим, думаю, спорить не станут.

* Делаю эту оговорку, потому что считаю основательным указанием Наторпа на специфическое в большинстве случаев применение этого термина у скептиков в смысле разыскания «потустороннего».

Что касается указанных характерных черт самих по себе, то считаю нужным отметить о первой из них, что она отнюдь не создает скептицизму самостоятельного положения в ряду философских учений и систем. Никакое философское учение, ни положительное, ни отрицательное, не отказывается от «искания», так что по этому признаку всякое философское учение можно было бы назвать скептическим. Не без основания, поэтому, уже у Диогена Лаэртского (Lib. IX, segm. 70 SS.) к дзететической философии отнесены не только Пиррон и его присные, но и Гомер, и Еврипид, семь мудрецов, Ксенофон и Зенон элейцы, и Демокрит, Эмпедокл и Гераклит, да и сам Платон. И если Монтень впоследствии к этому добавляет еще Сократа, Аристотеля и других «великих» философов (Ess. II, 12), то все же неосновательным в этом остается разве только то, что не перечислены все философы.

Напротив, второй признак: признание равнозначимыми двух противоположных суждений, признак исостения, по-видимому, не присущ ни одному философскому учению, так что само собою подсказывается подозрение, есть ли скептицизм философское учение? Ведь, кроме того, что сопоставление обоих признаков создает самопротиворечие, исостения сама по себе есть свидетельство этого же сорта мысли. Гегель,— с историко-философскими оценками которого мы обязаны считаться как с непревзойденными до сих пор,— правда, с оговоркой

«мыслящий скептицизм», но считает все же возможным ввести его в общую диалектику философии. С этим, однако, едва ли можно согласиться. Диалектика есть движение, ее *да* и *нет* есть смена и последовательность, самопротиворечие же есть дурной (неуместный) статизм. Скептическое: может быть да, а может быть нет,—существенно адиалектично, оно—вне движения мысли. Гегель как будто забывает, что ἰσοσθένεια τῶν λόγων δύναμις σκεπτική, и смотрит на скептицизм подобно «преодолевающим» его, как на отрицание только; по определению Гегеля и в его терминологии, скептицизм ведет себя как «абстрактный рассудок». Но, как указано, отрицание для скептицизма—промах. По своей истинной природе скептицизм—вне диалектики и вне философии. Потому-то, еще раз, он и неопровержим, непреодолим и неустраним философскими средствами. Провозгласив исостению, скептик на деле неутомимо болтлив. Надоедает. Является желание «привести его к молчанию». Но это—забавное недоразумение. Скептика нельзя привести к молчанию, ибо, *в идее*, пришедший или приведенный к молчанию как раз и есть скептик.

Аргументация против скептицизма, к которой мы возвращаемся, идет, следовательно, мимо скептицизма, но своего значения от этого все же не теряет. Из сказанного теперь видно, что, не задевая скептицизма, как такого, она собственно направляется против тех отрицатель-

ных учений (как эмпиризм, субъективизм, релятивизм и пр.), которые приводят к скептицизму. В этом и заключается значение «опровержений» скептицизма. Они дают вскрыть те основания, на которых вырастает такое состояние духа, как скептицизм. Это основание, как мы видели, есть самопротиворечие, или с точки зрения искания истины — неудача. Противоречие, как таковое, по своей природе, есть принцип, лежащий в основе всей логики, но именно поэтому оно само для логики — предпосылка, а как непосредственная данность, — вне отношения к логическому выражению (слову-понятию), — оно лежит в сфере *онтологии*. Чтобы увидеть особенности скептического сознания, и нужно раскрыть те предметные основы, на которых оно расцветает. Что эти основы

* Гуссерль (Proleg. § 32, 33) отличает скептицизм логический и ноэтический от метафизического. Первый характеризуется тем, что в его тезисах отрицаются логические и ноэтические условия возможности теории, что — надо согласиться с Гуссерлем — есть «самый тяжкий упрек», какой можно сделать теории. Этот скептицизм есть скептицизм в строгом и точном смысле. Напротив, метафизический скептицизм — *неистинный*; он есть явно метафизическое учение, гл < авным > обр < азом > отрицающее бытие и познаваемость вещи в себе. В то же время, по Гуссерлю, «точному понятию» скептицизма соответствует как пример *эмпиризм*. Это значит, что и Гуссерль смотрит на скептицизм как на отрицательную теорию. Но то, что Гуссерль называет «самым тяжким упреком», есть в сущности отрицание за скептицизмом права на название *теории*. В таком случае нельзя было бы и эмпиризм называть теорией, с чем едва ли можно согласиться. Эмпиризм — *отрицательная философская теория*, но теория; скептицизм, действитель-

суть основы *метафизические*, будет видно из дальнейшего *.

но, *вне* философских теорий. Бесспорно, что эмпиризм — если с него начинают, — приводит к скептицизму, но нет надобности вычеркивать эмпиризм из истории философии. Гуссерлю важно было обнаружить и проследить источники психологизма. Это им выполнено. Но истинная природа самого скептицизма, думается мне, раскрывается только в «метафизическом скептицизме». § 33 у Гуссерля, «Скептицизм в метафизическом смысле», — если меня не обманывает чутье, — направлен против лотцевской интерпретации скептицизма. Я же к последней именно и примыкаю. И думаю, что эмпиризм приводит к скептицизму, поскольку он сам бывает последствием метафизических крушений и, следовательно, потому что в его основе лежит метафизическая предпосылка.

Гуссерль направляется против психологизма в логике; я хочу указать некоторые последствия понимания задач философии, как задач *метафизических* (материальной онтологии), где определяющей проблемой всегда остается «вещь в себе» или реально-абсолютное (таково материальное определение метафизики). С моей точки зрения, тогда, всякая *метафизическая философия* есть *неудача* в философии, будет ли то метафизика эмпирическая или умозрительная, отрицательная или положительная. Быть может, даже последняя — особенно крупная и роковая неудача. Под метафизикой в философии разумею всякое стремление возвести доксу в строгое знание (таково — формальное определение; против метафизики как рода литературного творчества, разумеется, не возражаю и такой метафизики не отвергаю). Не всегда эта неудача сознается, и не всегда бросается в глаза неизбежность скептических последствий метафизики. Но так или иначе метафизические претензии на знание — признак псевдофилософии, — положительной или отрицательной — вопрос второй. Что скептицизм, как сознание философской неудачи, вновь апеллирует к эмпиризму и здравому смыслу, это — ясно. Тогда, возвращаясь

II

Итак, если скептицизм — вне философии, то и обратно, логические аргументы против него не достигают цели: оставаясь в пределах философии, они — вне скептицизма. Поэтому-то, даже когда скептицизм возводится в принцип и теорию, упрек по его адресу в самопротиворечии не есть упрек. Скептицизм может уйти от него, ссылаясь на то, что он желает оставить за собою свободу самопротиворечия,— хотя бы только в случаях для него особо трудных. Самопротиворечие не есть аргумент против скептицизма, а есть простое указание его признака. Это есть его характеристика, его *progrium*, его идиотизм. Но теперь возникает вопрос: на какой теоретической почве расцветает этот замечательный цветок? Каковы те теоретические предпосылки или положения, которые приводят к скептицизму и наличность которых создает иллюзию, будто сам скептицизм есть теоретическое учение?

к Гуссерлю, следовало бы сказать, что эмпиризм, поскольку он возводится в *философскую* теорию, а равно логический и поэтический скептицизм, суть выводы из метафизических оснований. но эмпиризм остается выводом отрицательным (философии отрицательной, но все же философии), а скептицизм (как *nonsens*: содержит самопротиворечие как свой признак)— психологическим, вне-философским последствием. В утверждении, что метафизика объективно есть неудача философии, псевдофилософия,

Поскольку речь идет об *основаниях* *, на которых водружается скептицизм, и поскольку мы эти основания рассматриваем как его предпосылки, мы должны констатировать (1) некоторые объективные положения, которые скептицизм, при всем своем негативном или дзететическом характере, *implicite* или *explicite* положительно признает; и (2) то *первое* отрицание, которое связала бы с этими положительными признаниями отрицательная философия, но которому скептицизм не дает диалектического хода, превращая его в раздвоенность сомнения: может быть так, может быть не так, и которое разворачивается в его догматическую опору. Другими словами, мы должны найти и раскрыть теоретические положения, которые формулируют указанное отрицание и которые составляют объективное *условие безусловного* скептицизма. Скептицизм, который можно было бы назвать условным — так называемый

почва и источник скептицизма, я иду, разумеется, уже дальше Лотце и даже против него.

* Под *основаниями* здесь, как и всюду, где речь идет об отношении скептицизма к объективной теории, мы разумеем, конечно, не *principium*, из которого дедуцируются другие менее общие положения, а почву, *fundamentum*, на которой развивается скептицизм, как субъективное переживание, как известный гносеологический уклад сознания, сопровождающий установление объективной теории или объективного положения вещей. *Теоретическое* основание, *gesr(ective)* теоретические предпосылки в таких случаях — не только положения метафизики (материально-онтологические), но также формально-онтологические, поэтические и логические.

скептицизм, как начало, прием или временное состояние, и который можно встретить во всяком философском учении, условия которого, след〈овательно〉, бесконечно разнообразны и частны, этот скептицизм не подлежит нашему специальному рассмотрению.

Очевидно наперед, что *формально* первые, положительные положения будут те же, какие составляют условие и положительной философии. Только отрицательная философия поставит формально же к ним свое *не*, а метафизический догматизм, и вместе с ним также скептицизм, непременно должны перейти к их *материальной* интерпретации; в частности скептицизм затем, чтобы иметь возможность и право уклониться от каких-либо аподиктических высказываний об объективном и требовать отыскания (дзетесис) того X, безнадежность нахождения которого приводит к воздержанию от суждения и увлекает скептика познавательной безмятежностью.

Есть по крайней мере три положения, которых скептики не отвергают и которые ими признаются до их скептического воздержания, и признание которых, строго говоря, только и делает возможным само это воздержание. (1) Истина существует и она — действительна, хотя и не достигнута человеческим познанием. Это — ясно из самого определения скептиков как искателей истины. «Относительно того, что ищут в философии, одни говорили, что нашли истинное, другие утверждали, что оно не может

быть постигнуто, а третьи еще ищут... а ищут скептики» (Пир. пол. 1, 2—3). (2) Равным образом скептики не сомневаются и в феноменальной данности чувственных ощущений. «Те, кто говорит, что скептики отвергают явления (*τὰ φαινόμενα*), кажутся мне неосведомленными о том, что у нас говорится» (ib. 19). Например, скептики не отрицают, что мед — сладок, «ибо сладость мы воспринимаем чувственно». (3) Наконец, не могут отвергать скептики и наличности логических средств выражения познаваемого. Не могут отвергать логических актов, не могут отвергать и наличности «знаков» (*τὸ σημεῖον*, ib. II, 97 SS.), хотя бы как чувственно также данных явлений.

Таковы те три положения, которые скептики разделяют вместе с положительной философией и вместе с догматизмом. Но к ним тотчас присоединяется четвертое положение, признание которого общо скептикам только с догматическими и метафизическими мнениями в философии, а равно и с отрицательными типами ее направлений. Это-то четвертое положение и является тою почвою, на которой произрастает скептицизм и которое, несмотря на видимость иногда положительной формулировки, *de facto всегда* является отрицательным положением. Откровенное *не* отрицательной философии указывает прямо на сокровенное признание этого положения в его существенной и принципиальной философской негативности, а лицемерно наивное *да* метафизики по адресу этой

принципиальной негативности есть внутреннее отречение от положительной философии, есть обман и ложь, за которые метафизика вполне заслуживает титла псевдофилософии. Именно, в этом положении провозглашается оторванность истины как такой от данных нам явлений и «знаков», из чего и возникает характерная для метафизического догматизма и для скептицизма т⟨ак⟩ наз⟨ываемая⟩ *гносеологическая* проблема о соответствии или несоответствии, вообще о соотношении чувственно-данного к никак не данному, но к которому принадлежит слепо на веру принимаемое существование истины.

Отсюда и видно, что *искание* скептиков носит специфический характер, ибо оказывается не исканием самой истины, а лишь соответствия данного нам не-данной нам реальности. Причем нетрудно заметить, что проблема, формулирующая это искание, раздвояется. С одной стороны, говоря опять словами Секста, «мы ищем, таков ли предмет (τὸ ὑποκείμενον, subjectum), каким он является» (1, 19), «о том, таким или иным является предмет, никто, пожалуй, не будет спорить, а ищут того, таков ли он, каким является» (ib. 22), т. е. речь идет об отношении явления и истины. А с другой стороны, «мы ищем не то, что является, а то, что говорится о явлении» (19), «ищем не то, что такое явление, а то, что говорят о явлении» (20), т. е. тут речь идет об отношении словесного, след⟨овательно⟩, логического выражения к предмету, о котором говорится. В зависимо-

сти от такого раздвоения проблемы и ответ двоятся, так что мы имеем дело или с объективно-метафизическими мнениями по этому вопросу, или с субъективно-гносеологическими. Характер *нашего отношения* к этим мнениям предопределяется таким образом, что это отношение, как совокупность переживаний, приобретает либо догматическую (положительно-метафизическую или отрицательную) окраску, либо скептическую (воздержание как от утверждения, так и от отрицания). При этом следует отметить наперед явные преимущества позиции воздержания, заключающиеся в том, что пока догматические мнения колеблются между утверждением и отрицанием, только *фактически* пребывая в состоянии сомнения, скептицизм, не смущаясь противоречием, а напротив, усвояя его себе как признак, само это колебание возводит в статический *принцип* чаемой безмятежности.

Стоит хотя бы вкратце напомнить и зафиксировать те главные учения отрицательной философии, которые устанавливают разделяемую и скептицизмом догматику, которые к нему, след(овательно), само собою ведут, раскрывая его просто как оборотную сторону той медали, на которой они отчеканивают свой символ веры. Эти догмы в своем негативном выражении составляют в скептицизме те предпосылки и обуславливают ту аргументацию, против которых направляются соображения, имеющие целью «преодолеть» скептицизм. Мы с своей

стороны хотим остановиться на них лишь с целью обозначить *предметную* сторону того, что мы называем скептическим укладом сознания и на что направляется одинаково,— хотя с разным характером,— и это сознание и сознание догматическое псевдофилософских и негативных теорий.

Назовем это фундаментальное философски-отрицательное положение тезисом *репрезентативизма*, и мы тотчас убедимся, что он вводится некоторыми мыслителями во все принципиальные основы их философствования, вовсе парализует или, во всяком случае, настолько отравляет их мысль, что лишает ее возможности правильно функционировать. Мы имеем совершенное основание назвать начинание таких мыслителей неудачным и их дело — *неудачей* в философии, т. е. в любви к тому, что именуется софией — мастерством чистой мысли. Пусть сами они и не всегда сознают, в противоположность скептикам, эту свою неудачу, как неудачу...

Поскольку названный тезис интерпретируется *материально*, в нем истина утверждается как некоторое абсолютное бытие *вещи в себе*, для нас и с помощью по крайней мере, обычных, — не чрезвычайных и не сверхъестественных, — средств познания недоступное. Попытка догматической метафизики истолковать этот тезис как *implicite* утверждение бытия вещей в себе, с помощью изложения «мнений» об этом бытии, тотчас используется скептицизмом, как равноправный антитезис репрезента-

тивизма, вынуждающий к признанию неудачи в философии, обязывающий мыслителя к такому воздержанию от суждения, которое вознаградило бы страдания неудачи покоем безмятежности, и обрывающий всякую дальнейшую диалектику мысли. Но при всем этом и скептик, поскольку он колебание возводит в принцип искания, а не устраняет самый тезис, поскольку и он не утверждает положительно и прямо репрезентативной наличности истины, он, как бы отвергнутый ею, погружается в самого себя, живет своими личными переживаниями, сложными, своеобразными и тяжелыми, потому что на его сознание продолжает давить и его угнетает всей своей тяжестью та же роковая предпосылка материального утверждения недоступной вещи в себе.

Но если бы мы решили ограничить интерпретацию тезиса репрезентативизма одной лишь *формальной* стороной его значения, мы пришли бы к констатированию той же неудачи. Пусть репрезентируемая в явлении истина — не действительная и не действующая вещь в себе, а только бесконечная идея,— поскольку эта идея отрицается в своем конститутивном для познания значении, она утверждается как недоступное для нас идеальное бытие. И сколько бы метафизика ни ловила на противоречии такого рода агностицизм, и сколько бы она ни апеллировала к его имплицитному утверждению этого бытия, ее собственные «мнения» об актуальной природе этого бесконечного предмета и его

бытия нисколько не устраняют тезиса, а опять-таки устанавливают такой антитезис, за которым прекращается всякое движение. Скептицизм таким образом вступает в свои права владения тою же формально-онтологическою предпосылкою и разыгрывает на ней свою безутешную роль.

Наконец, ноэтическая и методологическая интерпретация того же тезиса не может не привести к тем же результатам, ибо она сама — только вывод и *логическое* приложение онтологической интерпретации. Утверждение непостижимости и невыразимости истины нимало не теряет от догматических декламаций метафизики, вызывающей за подтверждением своих мнений к самому небу и готовой во имя своих славословий непостижимому выражать свои верования на языке, истязавшем все формы логического выражения. И опять-таки искренен скептицизм, поскольку он в сознании неудачи откровенно признает динамическую беспомощность этого столкновения тезиса и антитезиса и решает воздержаться от самой логики и, след^(овательно), от всякого суждения. Если скептик вслед за тем не умолкает, то все же он остается искренен: он не отказывается от высказываний, но есть ли в них высказываемое, есть ли, другими словами, в них смысл, за это он, потерпевший именно со смыслом неудачу, не ручается: «неочевидно, — скажет он, — есть ли высказываемое (λεκτόν)» (Пир. пол. II, 107).

Анализ «тропов» воздержания скептиков,

как они изложены у Секста (также у Диогена Лаэртского), убедит нас в правильности принятого нами раскрытия онтологических и логических предпосылок скептицизма и несколько детализует те отрицательные типы философских учений, отрицание которых,— невзирая на догматические антитезисы и догматический восторг,— составляют за совесть принимаемые скептицизмом предпосылки его исканий, его воздержания и его далеко не восторженного сознания неудачи, как в этих догматах, так и в тех отрицаниях.

Секст излагает три группы тропов. Из них первая группа приписывается Энисидему или, по словам Секста, более ранним скептикам, а вторая и третья — скептикам более поздним или «младшим» (школа Агриппы, по Диогену Лаэртскому). Первый троп первой группы, заставляющий воздерживаться от суждения о внешнем мире, основывается на разнообразии организации живых существ вообще, обуславливающей собою неодинаковость их чувственных восприятий и представлений. Вторым тропом указывает на зависимость собственно человеческих суждений от различия организации, вследствие чего, по словам Гомера, «люди несходны: те любят одно, а другие другое». А раз одно и то же производит разное впечатление на разных людей, то из этого вытекает необходимость воздерживаться от суждений, ибо мы можем сказать, каким является в каждом случае предмет, но каков он по природе (πρὸς τὴν φύ-

σiv) своего бытия, мы не можем сказать. К тем же результатам приводят тропы третий и четвертый. Третий опирается на разнообразие самих ощущений, обнаруживающих нам те или иные качества вещи, не по природе ее, и дающих повод заподозрить, что вещь обладает еще большим количеством качеств, которые остаются для нас вовсе недоступными, как недоступны видимые качества слепому или слышимые глухому. Но даже и каждое чувство в отдельности дает нам, как устанавливается в четвертом тропе, различные показания в зависимости от нашего состояния—здорового или болезненного, состояния бодрствования или сна, возраста,—детям мячи кажутся делом серьезным, взрослые предпочитают иное, старики иное,—движения и покоя, ненависти и любви,—многие имеющие безобразных возлюбленных считают их красавицами,—голода и сытости, опьянения и трезвости, предшествующих данному состояний, смелости и боязни, и, наконец, радости или огорчения.

Уже Секст отмечает, и это принимается, кажется, всеми, что все эти четыре тропа можно подвести под одну общую категорию тропов, исходящих от самого высказывающего суждение субъекта. Нетрудно, действительно, признать во всех приведенных соображениях аргументацию, которая буквально с такою же полнотою, но с большей претензией на оригинальность, повторялась и повторяется *субъективизмом* или т<ак> наз<ываемым> субъек-

тивным идеализмом. Из этого видно, что скептицизм, принимая эту аргументацию, разделяет с догматизмом и отрицательной философией, кроме их общего догмата репрезентативизма, и целый ряд частных догматов, вытекающих из него или внутренне с ним связанных, вроде того, что одно и то же не может воздействовать одинаково на разное, или что телесная организация или временное состояние организма имеет *безусловное* значение для ощущения. С другой стороны, также явно, что перечисляемым фактам приписывается больше того, что они говорят. В то время как положительная философия, принимая эти факты во внимание и признавая познающим субъектом конкретно-эмпирического индивида, в нем самом видит источник и возможность ошибок познания, субъективизм или допускает на место живого индивида безошибающегося «субъекта вообще», долженствующего обладать потенциями сверх-естественными и сверх-эмпирическими, или игнорирует даже такие эмпирические постоянства, как то, что ухом мы все же только слышим, а не обоняем, что мед не пахнет си-бемолью и желтый цвет не звучит кислосладко. Нужно ли напоминать также, что, выходя, скептицизм, вместе с догматизмом и негативизмом, отличается субъективистической слепотой к тому *единству* «вещи», презентативность которого, хотя бы в виде задачи, отмечает исходный пункт положительной философии. Что все эти догматы восходят к об-

щему догмату «вещи в себе» — уже достаточно ясно, но мы еще и вернемся к этому.

Насколько согласны все в подведении перечисленных тропов под категорию «субъективных», настолько существует разногласие в квалификации остальных тропов. Во всяком случае опять-таки все согласны в том, что, по крайней мере, *некоторые* из них определяются по относительному положению самого познаваемого предмета, или также и познающего субъекта. Я лично думаю, что *все* они могут быть подведены под общий тип аргументации *релятивизма*, поскольку последний также исходит из явного или подразумеваемого признания предпосылки «вещи в себе». Впрочем, на некоторых особенностях последнего, десятого тропа еще остановлюсь.

Восьмой троп прямо формулируется как троп «относительного»: на его основании мы заключаем, что «так как все есть член отношения (πρὸς τι) *», то мы воздержимся от суждения (ἔφέξομεν) о том, каково оно отрешенно и каково оно по природе». Само словечко «есть» (ἔστι) употреблено здесь в смысле «является» (φαίνεται), а след(овательно), и на чистую область феноменального принцип относительного распространяется в полной мере. В пользу этого всеобщего релятивизма говорят в сущности все тропы. К перечисленным аргументам

* τὸ πρὸς τι — точнее «член» или «термин отношения», а не прямо «отношение», как общепринято переводить. В специальной литературе обращалось на это внимание.

субъективизма можно добавить еще следующее. Пятый троп подчеркивает обусловленность наблюдаемого предмета положением наблюдателя,— колоннада, наблюдаемая с конца, кажется суживающейся, а со середины— ровною,— удалением предмета,— башня— круглая издали и четырехугольная вблизи, корабль— издали и вблизи,— и обстановкой места,— пламя светильника— тусклое при солнце и яркое в темноте, весло преломленное в воде и т. п. Согласно шестому тропу, мы не воспринимаем предметов самих по себе (καθ'ἑαυτό), а непременно в связи с чем-либо другим или в смешении (παρά τὰς ἐπιμιγνύσας), так, наша окраска одна в горячем воздухе, другая— в холодном, звук кажется иным в густом и разреженном воздухе, страдающие желтухою все видят в желтом цвете и т. п.; словом, «в силу примесей чувства не воспринимают, каковы в точности (πρὸς ἀκρίβειαν) внешние предметы». Наконец, седьмой троп касается количества и состава вещей,— серебро белое, в куске, кажется темным в мелких опилках, вино в меру укрепляет, в избытке расслабляет и т. д., и девятый— постоянства или редкости вещей и явлений,— мы поражаемся больше редко видимой кометой, чем постоянно видимым солнцем, землетрясение неодинаково волнует тех, кто его испытывает впервые, и тех, для кого оно обычно.

Все это, снова, хорошо известные факты. Но в то время как положительная философия принимает данность отношений и видит в ней ис-

ходный пункт для познания вещей именно так, как они суть, т. е. во взаимной обусловленности и во взаимоотношении, рассматривая каждое отношение как свою проблему, отрицательная философия видит во всеобщей обусловленности вещей основание для своего отрицательного ответа на философские проблемы. Но очевидно, что ничто иное, как та же репрезентативная предпосылка «вещи в себе», и здесь превращает проблемы в непреодолимые препятствия. Догматизм может быть как угодно наивен в своих «мнениях» по поводу мнимых «сущностей» и «реальностей», разрешающих негативистические затруднения, скептицизм имеет все основания воздерживаться от суждения, напуганный количеством псевдофилософских суждений. Но самый этот его релятивистический испуг есть только отголосок всеобщего террора репрезентативистического тезиса, под которым скептик пребывает вместе с догматиком и негативистом.

Наконец, десятый троп ставит суждения в зависимость от поведения, обычаев, законов, верований, мнений. Он указывает на такое разнообразие суждений в зависимости от указанных обстоятельств, что «мы не можем сказать, каков предмет по природе (κατὰ τὴν φύσιν), а только каким он является при данном поведении, или при данном законе, или при данном обычае и пр.». Хотя и этот троп может быть отнесен к числу аргументов релятивизма, но я выделил его, чтобы показать, что в нем есть особенности, специфицирующие его хотя бы даже

в пределах того же релятивизма. Гегель выделял его под названием «этического», очевидно, под влиянием указания Секста, что этот троп связан с τὰ ἠθικά, но, мне кажется, имеет смысл подчеркнуть в нем другую сторону. Для этого нужно припомнить, как его аргументами пользуется современный негативизм, особенно со времени Локка. Приведенными соображениями он обычно пользуется для обоснования т(ак) наз(ываемого) *генетизма* (или иногда — эволюционизма) нашего познания. И таким образом, наряду с предпосылками субъективизма и релятивизма мы должны констатировать в скептицизме еще и генетические предпосылки отрицательных учений философской мысли. Генетические предпосылки скептицизма заслуживают того, чтобы быть особо отмеченными, так как благодаря им-то главным образом скептицизм связывается с *эмпиризмом*. Догматизм как-то не любит генетических объяснений и потому в этом пункте только по контрасту создает благоприятную почву для скептицизма. Хотя, когда эмпиризм в поисках генезиса покидает свое поприще фактов и устремляется в сторону гипотетических домыслов, он — столь же благодарная почва для догматизма, как и другие объяснения псевдофилософии. Положительная философия, конечно, нимало не отрицает фактов генезиса и развития, она даже может смотреть на процесс развития как на осуществление истины в действительности и истории, но она свободна от

гипотетических объяснений и справедливо видит психологическую неудачу там, где они играют quasi-философскую роль. В особенности чужда положительной философии тенденция,— возвращающая нас к субъективизму,— заменять чистое изучение актов познания их генетическим объяснением и вывод, который делается из этого, будто наше, познающего индивида, изменение и развитие делают для нас невозможным познание,— как будто *наши* дефекты, ошибки и поправки суть недостатки самой истины. Но философ не боится ошибок, ибо знает, что это — *его* ошибки, *его* временные неудачи, не зависящие от самой истины; скептик боится их, потому что уверен, будто сама истина зависит от его познавательных дарований, и он предпочитает вовсе воздержаться от суждения. Самое интересное, однако, что и этот генетический троп вскрывает все ту же предпосылку скептицизма, как оказывается, след〈о-вательно〉, присущую хотя бы *implicite* и эмпиризму,— что, невзирая на всеобщность генезиса и развития в действительных вещах, есть за ними еще какая-то «вещь в себе», природа которой нераспознаваема за этой генетической сменой явлений.

Таким образом, анализ перечисленных десяти тропов неуклонно приводит нас к тому, что скептицизм, подобно догматизму, всецело опирается на тезис репрезентативизма в той интерпретации, которую мы характеризовали как интерпретацию материально-онтологическую.

И не нужно думать, что эта предпосылка не сознается скептиками. Секст прямо настаивает (Пир. пол. II, 1—12) на том, что скептик имеет право исследовать («искать») то, о чем говорят догматики, он только не решается утверждать *наличность* того, о чем идет речь. Но почему? Именно потому, что вместе с догматиками скептик признает, что эта «наличность» (ὑπαρξις) не есть вовсе наличность, ибо она дается нам только в репрезентации, как «оттиск» или «отпечаток» (ἐναπομεμαυμένως, ἐναπεσφραγισμένως II, 4), или просто как «отображение» (τύψεις, II, 70). Если бы мы и могли постигнуть умом, рассуждает Секст, наше представление, мы не могли бы судить по нему о вещах (οὐ δύναται κρίνεσθαι κατ'αὐτὴν τὰ πράγματα), ибо внешние предметы мышление получает только от чувств, но и чувства не воспринимают внешние предметы, а если что воспринимают, то только собственные состояния (τὰ ἑαυτῶν πάθη), представления которых отличаются от внешних вещей. «Бессмысленно говорить, что можно судить о внешнем по представлению» (II, 73). Здесь нельзя говорить даже о «подобии». Откуда мышление знает, подобны ли состояния чувств чувствуемому, раз оно само не сталкивалось с внешним, а чувства обнаруживают только свои состояния, но не его природу (τὴν φύσιν),— добавление Секста: «как я заключил из тропов воздержания», как будто и излишне. Сколько бы скептик дальше ни воздерживался от суждения о бытии вещи в себе, он его вместе

с догматиком уже признал. Больше того, он вместе с догматиком уже признал и то, что *все* явления суть явления (*τὰ φαίνόμενα*), и действительные вещи (*τὰ ὄντα*) не находятся *среди них*, и если он теперь не желает вместе с догматиком продолжать фантазировать о вещах потусторонних, то зато он, действительно, вступает в более тесный союз с негативизмом и вводит к искушению попытаться «преодолеть» его.

Замечательно все-таки, как единодушно скептик, догматик и негативист в своем дуалистическом утверждении посюстороннего мира явлений и потустороннего мира вещей в себе там, где положительный тезис презентативизма констатирует простое различие данностей. Неожиданно и ненужно, поэтому, глубокомыслие Секста, заявляющего, что представления отличаются от внешних вещей: сладость меда и горечь полыни — не то же, что мед и полынь... Другое дело, когда этот тезис устанавливается для положительной интерпретации, как напр<имер> у Лотце: «Представление самого яркого света не освещает, представление самого сильного звука не звучит, представление величайшей муки не причиняет боли». И это — так. Но что же из этого следует? Субъективизм, в извращенном лоне которого зачат и из которого выкинут нам скептицизм, отворачивается от света, от звука, от муки, дарит нас только их представлением, а на всякий случай: то для угрозы, то для заманки, сулит их в том царстве «вещей в себе»... Но как же можно

было бы даже произнести слова: сладость меда и мед — не одно и то же, если бы то и другое не было как-то дано, не было налично или «презентативно» в *единственном* действительно данном мире вещей и событий?

Может показаться, что если не дуализм «явления» и «вещи в себе», то, во всяком случае, дуализм «явления» и «мыслимого» (νοούμενα, νοητά) признается и положительной философией. И если не в определении материальном, то, по крайней мере, в определении формальном скептицизм сходится с положительной философией. Но не следует забывать, что, во-первых, положительная философия и «ноумены» принимает по тезису презентативизма, а не по тезису репрезентативизма, а, во-вторых, — чем, кстати, устраняется легенда о ее мнимом дуализме, — она «мыслимое» понимает как «единое» в разнообразии являющегося «множества» и ни в коем случае его не гипостазирует. Поэтому-то, строго говоря, проблема формального предмета только для нее и существует. Догматизм же вместе со скептицизмом своим гипостазированием «мыслимого» и эту формальную проблему превращает в материальную, в метафизическую. Но так как, с другой стороны, скептицизм так близок негативизму, а последний хотя бы в аспекте отрицания наталкивается на проблему формального мыслимого предмета, то и скептицизм, путем заимствования от негативизма, снаряжается особыми формальными аргументами

в пользу своего воздержания. Но именно в силу своей отрицательной природы эти аргументы приобретают тот особенный характер, который в последнее время принято обозначать как характер *гносеологический*, или также *критериологический*. Поскольку здесь вопрос не исчерпывается аргументами формально-логическими или методологическими, мы имеем дело все с тем же субъективизмом,—какие бы формы он ни принимал,—или с прямой психологией. О последней еще будет речь, а теперь остановимся на логической стороне этой аргументации, как она выразилась в пяти и еще двух тропах более поздних скептиков. Опять возьмем их в передаче Секста, и опять убедимся и здесь в наличии предпосылки «вещи в себе» в скептицизме в новом еще аспекте репрезентативизма.

Как здесь одна и та же репрезентативистическая мелодия разыгрывается на трех разных инструментах, и как она передается от материально-онтологического к гносеологическому через посредство *implicite* предполагаемого и своею формальностью оба конца связывающего формально-онтологического представления о «вещи в себе» (абсолюте — в этой интерпретации), легко видеть из трех значений термина «явление» (*τὰ φαινόμενα*), какие можно разглядеть у Секста *. С первым из этих значе-

* На эти три значения термина у Секста обращает внимание Raoul Richter. *Der Skeptizismus in der Philosophie*. Lpz., 1904. В. I. S. 337. Моя интерпретация отличается, однако, от интерпретации Рихтера.

ний мы и до сих пор имели дело. Явление есть непосредственно данное представление, которому противопоставляется «вещь в себе», предмет (ὄψεσιςμενον), «внешняя» вещь или то, что существует «само по себе», «по природе». Поскольку эта потусторонняя «вещь в себе» наделяется, хотя и недоступными для нас, качествами действия, она постулируется как реальность, и, след(овательно), ее значение всецело материально. Вскользь мы встретились и со вторым значением «явления», поскольку оно оказалось противоположным «мыслимому». Это противопоставление, явно, заимствовано из положительной философии, в которой им обозначаются оба вида данности: действительно-эмпирического и идеального предмета. Однако скептицизм не удерживается на этом чисто формальном противопоставлении и, уходя от формального же отрицания негативизма, гипостазирует «ноумены», вместе с догматизмом, а уходя от догматизма, наделяет их, вместе с негативизмом, агностическими качествами бесконечного, отрешенно-абсолютного и безусловного. Именно признание за ними этих формальных качеств и приводит к третьему значению «явления», поскольку ему, как непосредственно данному и потому непосредственно и наперед очевидному (πρόδηλον), противопоставляется не данное, бесконечно удаленное и потому непостижимое или скрытое, невидное (ἄδηλον). Как сами эти термины заимствованы у догматиков (Пир. пол. I, 139), так и их гносео-

логическая интерпретация— у негативистов: доступ к «скрытому», непостижимому прямо абсолюту закрыт,— именно в силу его бесконечного удаления,— и логическим средствам. На этом, по-видимому, построены тропы позднейших скептиков.

Из пяти третий воспроизводит тезис релятивизма, и к нему нам нет надобности возвращаться. Первый, основываясь на разногласии по вопросу о непосредственной данности положения ($\tau\acute{o}$ $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$), истинность которого видят то в воспринимаемом, то в мыслимом, предлагает вовсе воздержаться от суждения. Так как «явление» в первом смысле признается у скептиков данным, то, очевидно, этот троп, как под мыслимым, так и воспринимаемым, разумет не воспринимаемое положение, как словесный знак, а его содержание и смысл. То есть мы опять имеем дело с тезисом репрезентативизма, но теперь в его логическом аспекте, отрицающем непосредственную постижимость истины и, след〈овательно〉, утверждающем ее существование. Троп второй— естественное дополнение первого, так как в нем,— что и понятно, раз истина бесконечно удалена,— подвергается сомнению возможность удостовериться в истине в силу того, что всякое удостоверение потребовало бы другого, и до бесконечности. Четвертый троп продолжает развитие этой же аргументации ссылкой на необходимость предпосылок ($\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$), принимаемых без доказательств, когда мы наталки-

ваемся на упомянутый regressus. Или, как гласит пятый троп, мы вынуждены будем прибегнуть к диаллели (διάλληλος), к круговому подтверждению доказывающего положения через доказуемое, и обратно, т. е. просто к *petitio principii*. Все эти тропы, как видно, связаны, и к требованию воздержания от интуитивных суждений присоединяют такое же требование относительно познания демонстративного. В конце концов, оба эти скептические выводы и запечатлеваются последнею парю приводимых Секстом тропов: «так как все постигаемое как будто постигается или из самого себя или из другого, то, припоминая, что ничто не постигается ни из самого себя, ни из другого, скептики полагают ввести недоумение обо всем» (I, 178).

Гегель уже отметил, что эти тропы — основательное оружие против рассудочной философии. Это — верно, поскольку в рассудочной философии должна отрицаться непосредственная интуитивная данность идеи или *ratio*, или поскольку им приписывается только регулятивное или находящееся под гетерономной санкцией значение. Но в то же время эти тропы свидетельствуют в пользу того, что скептицизм, — точнее, философские учения, на которых он произрастает, — *вместе* с рассудочной философией не способны к подлинной диалектике. Дурную диалектику и неуместный статизм скептицизма мы уже отмечали, — здесь они сказываются в полной мере, поскольку скептицизм, во-1-х, придает статическое значе-

ние разногласию (*διαφωνία* — троп первый) и, во 2-х, не понимает роли *дискурсии* как средства мысленного и разумного «пробега» через демонстрацию от интуиции к интуиции, или от смысла к смыслу, а берет их вместе с рассудочной философией как *opposita*. А с другой стороны, не следует забывать, что эта «логическая» аргументация не различает также скептицизма от догматизма и негативизма. Вместе с негативистическим агностицизмом худшего типа (напр<имер>, типа Спенсера) скептицизм представляет демонстрацию в зависимости от никогда прямо не данного бесконечного, а вместе с догматизмом — в зависимость от гипотетического реального абсолюта. И все это — понятно, ибо весь смысл рассматриваемых аргументов лежит в логической модификации тезиса репрезентативизма. Ведь несомненность «явлений» в их первом смысле для скептика остается и здесь, а посему будет ли нам дано суждение интуитивное или демонстративное, оно как такое «явление», как *знак* (*σημεῖον*) в качестве такого «явления» также сомнению не может подлежать и потому есть *πρόβλον* и в логическом смысле (ср. Пир. пол. II, 124; Math. VIII, 141). В этом смысле мы и выше называли, в качестве третьего положительно признаваемого скептицизмом положения, утверждение логических средств выражения познаваемого. Но вся суть в том, что познаваемое при тезисе репрезентативизма есть «непознаваемое» (*ἄδηλον*), а потому *его* логическая, — этим она и превра-

щается в гносеологическую *quaestio juris*,— проблема спрашивает о соответствии познаваемого и понятия, суждения, закона, вообще слова или знака, или, что то же, не усматривает *ratio*, а спрашивает о «праве». Неосхоластики не без основания называют эту проблему критериологической. Речь, действительно, идет о *критерии*. Догматики претендуют на обладание им; негативисты его отрицают; скептики по настроению: или отрицают или сомневаются, ищут его. Что касается интуитивных положений, то разногласие догматиков об их содержании, как воспринимаемом или мыслимом, не подлежит оценке, суду, ни по какому критерию (*ἀνεπίκριτος ἔστι*), «ибо мы не можем пользоваться ни воспринимаемым, ни мыслимым критерием (*κριτηρίῳ*)» (Пир. пол. I, 178). То же самое относится к тому, что подпадает под тропы диаллели или *regressus in infinitum*,— оно оставляет в недоумении, так как и здесь нет «критерия истины (*τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας*) или постижения», ибо и знаки, как знаки (не как «явления»), и доказательства опровергаются (*ib.*, 179).

Таким образом, мы убеждаемся, что т⟨ак⟩ наз⟨ываемый⟩ гносеологический (логический и нозтический) скептицизм, действительно, проистекает из некоторого рода метафизических (онтологических) предпосылок, общих скептицизму с некоторыми другими философскими и псевдофилософскими учениями. На почве этих предпосылок возникают разного типа гносеологические и психологиче-

ские надстройки, разнообразящие внешний вид названных учений, невзирая на единство их объективных оснований. Именно гносеологический скептицизм, окруженный своеобразной психологической атмосферой, является его наиболее известной и популярной формой, которая так томительно действует на исследователя, когда она выступает как некоторое «обобщение», придающее скептицизму, как простому переживанию или состоянию познающего субъекта, видимость объективной теории с некоторого рода назойливым, но все же смыслом. Так как сомнение скептика, направляющееся неизменно на соответствие между истиною и познанием или законами самого исследования, не проистекает из анализа философски определенных и мотивированных фактов познания,— а если проистекает, действительно, из такого факта, *его пределами* сомнение скептика никогда не ограничивается, а тотчас обобщается,— то, во всяком случае, можно сказать, что смысл этого сомнения именно в его всеобщности. Это есть утверждение сомнения *вообще*, и как таковое оно есть, след(овательно), утверждение всеобщей *возможности* сомнения. Это есть перспектива бесконечного повторения на всякое положительное суждение,— как общего, так и частного содержания,— одного и того же автоматического вопроса: *а не может ли все-таки все обстоять совершенно иначе?* Лотце уже указывал на то, что именно возможность бесконечного повторения этого во-

проса делает невозможным опровержение основывающегося на нем сомнения,—или точнее, она делает неприложимую к нему какую бы то ни было доказательную аргументацию. Но больше: она делает ее ненужною, ибо здесь-то мы и имеем дело с психологической особенностью скептицизма, т. е. с *фактом*, подлежащим не опровержению, а изображению.

Существо этого факта, мне кажется, состоит даже не в простом прокламировании возможности «вообще» указанного вопроса, а еще больше в том, что такая возможность в уме скептика неизбежно превращается в *действительность*. Но найдется ли более общая характеристика в психологии веры, чем та, по которой *вера* состоит ни в чем ином, как в принятии возможности за действительность? Мы таким образом еще раз убеждаемся, что имеем дело с одной палкой:хватишься за веру, на другом конце — скептицизм,хватишься за скептицизм, на другом конце — непременно вера. Или, всякий скептик, подобно Карнеаду, имеет своего Хрисиппа: «не было бы Хрисиппа, не было бы и меня»...*

IV

Попытаюсь глубже проникнуть в источники, из которых проистекает скептическое настроение, и ухватить последние корни фило-

* Diog. Laert. L. IV, segm. 62.— Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρισίππος, οὐκ ἄν ἦν ἐγώ.

софской неудачи скептика и пафоса этой неудачи. Для этого нужно вникнуть и вдуматься в самый познавательный *замысел* скептика, в его действительные претензии и затаенные желания. Нужно приглядеться к нему не только в обществе его догматических метафизических спутников, но, не отрывая его от связи с этими последними, и в свете тех гносеологических предпосылок, которые, характеризуя собою чисто отрицательные направления философии, отнимают у скептицизма всякую теоретическую самостоятельность, и даже философски-теоретическое бытие.

Тезис репрезентативизма, предрешающий метафизический дуализм двух реальностей: видимой действительности и потусторонней подлинной реальности «вещи в себе», гносеологически интерпретируется как дуализм словесно (логически) мыслительного выражения и чувственного познания. Поскольку связь или отношение между двумя последними терминами отрицается или подвергается сомнению, первый из них рассматривается как неадекватное и несовершенное, — хотя в своем несовершенстве не подлежащее критике и суждению, — отображение второго, а этому последнему приписывается значение непосредственной данности и в этом смысле — источника познания. Отсюда общий сенсуалистический характер всех соответствующих направлений. Их спецификация, однако, совершается на почве истолкования отрицаемого или подвергаемого сомнению

«отображающего» или выражающего фактора познания. Никого уже не должно удивлять, что отрицаемое выступает таким образом с некоторыми специфическими признаками и, следовательно, с некоторого рода содержанием.

Гносеологические учения этого порядка, составляющие основу для скептицизма, строятся в двух направлениях. Во-первых, потусторонняя реальность предполагается как сверхчувственное, вообще для нас недоступное, в силу ограниченности наших познавательных способностей, но все же, при некоторых исключительных случаях познавательной обстановки или субъективных данных и состояний познающего и его одаренности, постижимое в тех же терминах и условиях чувственной данности. Если сверхчувственное таким образом приближается к нам через посредство чисто сенсуалистических же гипотез, мы имеем дело с гносеологическими учениями материализма или спиритуализма*. Если оно также чувственно ра-

* Наша характеристика гносеологии спиритуализма как гносеологии *сенсуалистической* в настоящее время не должна казаться неожиданной. Отсутствие *принципиальной* разницы между наблюдением и самонаблюдением, внешним и внутренним чувственным восприятием, «естествознанием» и «психологией», есть факт достаточно обоснованный. Спиритуализм, если он провозглашает непосредственную (интуитивную) данность мышления (*cogitatio*), — не в процессе самонаблюдения, а в акте рефлексии, — уже не спиритуализм. Гипостазирование мыслей (идей), с другой стороны, стирает грань между спиритуализмом и идеализмом, и тут сенсуалистическая гносеология кончается.

скрывается при исключительной гениальности или экстраординарном состоянии познающего субъекта, мы встречаемся с гипотезами характера неопределенно романтического, или ложно определенного теософического, с мистическим, — не гностическим, — антуражем. В обоих случаях скептицизм, особенно если его задор поддразнивается механической догматикой или гностической фантастикой, находит почву благоприятную и неистоцимую.

Во-вторых, сверхчувственное — недоступно чувствам, но, может быть, могло бы быть доступно мышлению, если бы последнее не было существенно недостаточно и ограничено в своем познавательном значении. Будучи существенной, его дефективность непреодолима. Но с этим или приходится примириться как с присущей нам ограниченностью, или остается искать новых выходов в расчете на развитие, расширение, утончение или, может быть, прогрессирующую и даже качественно совершенствующуюся глубину чувств. Так, феноменализм сводит все познание к перцептивному источнику, растворяет в нем само мышление, и во всяком случае отказывает ему в роли самостоятельного источника новых, отличных от чувственности данных познания, возлагая в то же время иногда надежды на тонкость подсознательных и даже чисто биологических функций инстинкта, слепого волевого усилия и т. п. Критицизм, далее, приписывает мышлению роль как будто положительную, уделяя ему

функции, формирующие и организующие в познании, но в действительности он отнимает у него способность направляться на своего рода мыслительную данность и обогащать нас новым материалом познания,— самое большое он предоставляет лишь широкое и свободное поприще для «веры»; а в этом смысле и критицизм,— типа кантовского учения,— есть гносеология сенсуалистического направления, поворот которого в сторону волюнтаризма сближает его с непоследовательным феноменализмом, или роднит с фидеизмом, но не устраняет вытекающего из него скептицизма. Наконец, алогизм, исходя из того, что мышление именно только формирует, след〈овательно〉, схематизирует материал познания, или обескровливает его, объявляет мышление делом вредным для познания, обесценивающим его чувственно-данные богатства, связывающим его на пути его совершенствования, и потому подлежащим устранению или «преодолению». Тут-то в особенности взор познающего субъекта завлакивается туманом какой-то несбыточной «полноты» переживания,— только не рассудочного,— во имя которого объявляется крестовый поход против логики, т. е. мышления и слова, в каковом походе скептик — достойный и испытанный союзник.

Что негативистическая гносеология, отказывая себе в самостоятельности и даже необходимости мышления, и констатируя слабость и существенную недостаточность своего мы-

шления, вместе с третированием его формальных функций, отрекается и от понимания, или, лишаясь рассудка, лишается и разума, это само собою понятно. И это заставляет ее создавать себе, и побуждает скептика принять создаваемую ею своеобразную картину познаваемого, как лишенного также разума и смысла. Когда, однако, в положительной философии обнаруживаются таковые, это в глазах негативизма и его скептических сателлитов лишь указывает на «низшее» или наоборот «испорченное» познание, принимающее видимость за конститутивное свойство предмета. Ему противостоит, — хотя и не как факт, но зато именно как *замысел*, — «высшее» познание, — почетное *asylum ignorantiae*, — бес-словесное, без-мысленное и бес-смысленное. Учитывая остаток, который может образоваться в результате этих отрицаний, и принимая во внимание биологические симпатии негативистической гносеологии, мы можем остановиться на «положительном» термине *бестиялизм* как на общей характеристике этого замысла. Этою, хотя и крайне формальною, положительностью устанавливается некоторого рода метафизический догмат, — истина состоит в самом переживании, как действительном факте, — а вместе с ним и догмат гносеологический, — истина отображается в сердечности или «задушевности» познающего: своего рода гносеологический *сентиментализм* как разновидность сенсуализма.

Становясь на эту же опору, скептик не отка-

зывает себе в «безмятежном» удовольствии вступить с рационализмом положительной философии в борьбу, выражающуюся, главным образом, на почве гносеологической, в дискредитировании логических средств философии. Не выдавая прямо своих догматов и своего замысла, скептицизм пользуется исостением и «воздержанием» как оружием в этой борьбе; или, реже, даже и выдает этот свой замысел, прикрывая бестиализм общей формулой агностицизма. Таким образом, мы приходим к отношениям параллельным тем, которые мы наблюдали при анализе метафизических предпосылок скептицизма. Если по агностицизму скептик в родстве с негативизмом, то, по утверждению бестиализма или по вере в него, он в родстве с гносеологическим догматизмом, типа ли чистого биологизма, совмещающего агностицизм с верою (напр<имер>, как у Спенсера), типа ли критицизма, совмещающего агностицизм с приматом воли, или, наконец, типа религиозно-теологического отрицания познания истины, совмещающегося с верою в Истину.

Общность метафизических и гносеологических предположений в отрицательных и догматических учениях есть вещь сама по себе примечательная. Для раскрытия природы скептицизма она особенно поучительна. Из нее легко понять, I, почему скептицизм нельзя рассматривать как особое философское учение, а придется его признать лишь психологической надстройкой на общем базисе названной основной

философской антитезы, и 2, почему эта надстройка, в качестве скептического состояния души, оказывается *двуличной*, нося на себе следы происхождения, унаследованные от обоих членов антитезы. Почва, на которой сходятся оба эти члена, как мы видели, есть тезис репрезентативизма. Если теперь из него вычесть метафизическое и то гносеологическое, что относится к логике (с методологией) и ноэтике, то остается одна проблема т⟨ак⟩ наз⟨ываемой⟩ критериологии в узком и точном смысле, как проблема, след⟨овательно⟩, специфически гносеологическая. С другой стороны, то же вычитание дает в результате чистую *психологию*. Сопоставление критериологической проблемы и этой психологической разницы напрашивается само собою. Возникновение критериологической проблемы,— напр⟨имер⟩, как оно лучше всего выражено в дилемме Канта,— из противопоставления отображающего, resp⟨ective⟩ «предписывающего законы» субъекта, и отображаемого объекта, т. е., в конце концов, «внутреннего» и «внешнего», достаточно обосновывает психологический характер этой проблемы и оправдывает, след⟨овательно⟩, названное сопоставление. Это введение психологии в область первых философских проблем и есть ставший теперь пресловутым *психологизм*. Нетрудно теперь умозаключить, что ничто иное, как этот психологизм, и есть одушевляющее начало, сама душа или *vis vitalis* скептицизма, расцветающего на почве приведенной антитезы.

Современная критика психологизма именно в этом аспекте и направляется против него. Она старается скомпрометировать психологизм раскрытием его скептических последствий. Но скептицизм довлеющий сам себе готов воспользоваться таким оборотом дела к собственной же славе. Современный скептицизм вопреки за року «воздержания» охотно выступает на поддержку психологизму, чтобы, не обнажая себя, под прикрытием этого последнего проскочить в философию и хотя бы в таком декорированном виде предъявить претензии на звание и значение философской теории. Прежние аргументы от ограниченности познающего к недостижимости истины, от возможности заблуждения к необходимости и постоянству заблуждения, от наличности случайного к отрицанию необходимости «вообще» и т. д. сменяются новыми аргументами, апеллирующими к познанию в его существовании, т. е. не только нашему человеческому, ограниченному, но и познанию как такому, в его безусловной сущности. Аргументы самого скептицизма так же мало подлежат философской критике, как мало на них смотрят как на подтверждение его философских претензий. Но в качестве аргументов философских учений, впадающих в психологический паралогизм, они должны быть вскрыты в своей ошибочности. Это уже сделано с такою исчерпывающею ясностью, что теперь остается в таблице логических ошибок наряду с ошибками *petitio principii*, *ignoratio elenchi*, *a sensu composito*, etc.

помещать также «ошибку психологизма» (*fallacium psychologismi*). Формальная сущность этой ошибки состоит, с одной стороны, в смешении предмета или объективного положения и направленных на них актов представления, *resp*(ective) суждения, и, с другой стороны, в смешении этого акта, как чистого акта сознания (в его интенциональности), с душевным переживанием данного или вообще эмпирического психофизического субъекта (в его индивидуальности),— в результате чего «объективное положение» и сама истина провозглашаются «субъективно» обусловленными. Этот-то паралогизм, далее, скептицизм обращает в свою пользу, как его предками завещанный троп, оправдывающий истосению и воздержание.

Однако, если бы все дело заключалось в почтительной реминисценции о предках, обо всем этом не стоило бы говорить. Современный скептицизм хочет из психологического паралогизма извлечь нечто большее, о чем в своей формальной простоте и не мечтает, одушевляемый также психологизмом, чистый негативизм, но что составляет затаенную мечту современного догматизма. Догматизм и скептицизм еще раз, и по-новому, сближаются. Нужно вдуматься в смысл самого психологизма, не как следствия эмпирических или псевдофилософских предположений, а именно как *одушевляющего* начала и этих предположений и скептицизма, чтобы проникнуть в самое су-

щество того *замысла* скептицизма, вопрос о котором мы поставили, чтобы постигнуть самый дух, воодушевляющий и вдохновляющий этот его замысел.

Всякое учение, опирающееся на психологический паралогизм, в большей или меньшей степени пропитывается субъективизмом, принимает его целиком или частично. Негативизм принимает это всерьез и при достаточной честности мысли (напр<имер>), феноменализм (Милля) от всяких мечтаний об объективной вещи самой по себе отказывается. Метафизическая псевдофилософия потому и псевдофилософия, что она об этой вещи самой по себе, которую она величает истиной, никогда не перестает грезить. Невзирая на то, что она признает силу «идеалистической» (= субъективной) аргументации, она утверждает *возможность* постижения этой истины. Догматизм эту возможность постулирует как действительность, и вот за ним шаг в шаг по пятам крадется скептицизм с тою же верою в «само по себе», но, в отличие от догматизма, с воздержанием от суждения о нем, и с исостением. Мы войдем уже в психологическое содержание самого скептицизма (и догматизма), если спросим: как он *представляет* себе это «само по себе»? Что бы о нем ни сказала вера догматика, скептик неизменно преследует его вопросом: не обстоит ли все иначе? И у догматика собственно нет иных средств успокоить этот голос сомнения, кроме апелляции к общему их тезису репрезентати-

визма: он верит в истину, подходит к ней, но в силу ограниченности своих субъективных сил он не может выразить это «само по себе», передать его в логической форме, не может даже утверждать, что это «само по себе» в нем адекватно отпечатлелось или отобразилось. Тут догматик уже перешел на почву психологистического паралогизма и поставил истину в *реальную* зависимость от субъекта. Торжество скептика — понятно, ибо, получив характеристику «самого по себе» как *невыразимого*, он получает оправдание своему воздержанию от суждения о нем. И если он после этого не разлучается со своим неустанным приятелем, это — от того, что он вовсе не отрицатель, каким его хотят иногда видеть, а он — «искатель»...

Чего же он теперь ищет? Что вдохновляет его в его замысле? Приятель подсказывает: Истину, Бытие, Бога... Но как можно даже назвать то, что невыразимо само по себе, а в нашей субъективной ограниченности — только «наше», а не само по себе? что в своей полноте и подлинности не открывается немощным человеческим силам, и только быть может, — а может быть и здесь *не*, — раскрывается нам лишь в минуту исключительного озарения, или духу бесконечно нас превышающему своею мощью, сверхчеловеческому духу? Может быть, его вдохновляет надежда на озарение или на чудо пробуждения в нем сил сверхчеловеческого гения?

Но вообразим себе это не-человеческое со-

стояние, на которое уповает скептик, или даже само не-человеческое существо? И пусть перед ним раздерется завеса, отделяющая потустороннее «само по себе», и оно обнажится перед ним во всей своей невыразимости... Что он увидит? Его психологистическая душа, то самое, чем он одушевился, приняв тезис репрезентативизма, гарантирует ему, что ничего ужасного он не увидит, и вообще ничего исключительного не произойдет. Его собственные «здешние» предпосылки дают ему возможность ставить вопрос о потустороннем «самом по себе», но они же должны успокоить его и обеспечить ему продление его прежней «невозмутимости». Его представления потекут по прежним законам, а его мысль будет руководиться прежними правилами. И он свяжет через их посредство свой старый посясторонний мир с этим новым в *одну* систему. Ибо если бы новый мир оказался абсолютно иным, ни в чем не похожим и ничем не связанным с прежним, то скептик, надо думать, и не подозревал бы, что это — новый мир и что в нем все обстоит иначе, *чем* в прежнем. Скептику нужно, чтобы все было по-иному, и чтобы его истина была ни на что не похожа, однако изменится ли он сам настолько, чтобы забыть свой вопрос: не может ли все обстоять совсем иначе, чем в этом новом мире? Преобразится ли, далее, он сам настолько, чтобы потерять почву для сравнения себя до этого преобразования и после него, найдется ли какое-нибудь *то же* между этими двумя моментами?

Наконец, потеряет ли силу троп субъективизма и вскроется ли ошибка психологистического паралогизма? Если в ответ на эти вопросы окажется, что объективный мир предметности, действительно, обстоит иначе, непосредственно и презентативно дан нам и не зависит от капризов познающего субъекта, что психологистический паралогизм есть неудача в философии, что познавательный акт в его направленности на предмет интуитивно раскрывается в своей сущности и тожесамости, что субъективизм в познании, следовательно, есть ложь, тогда к чему же сведется все преобразование скептика? К тому, что он откажется от тезиса репрезентативизма и станет философом? Это ли вдохновляет скептика? — Конечно, нет! Скептик может посмеяться над «грубым» субъективизмом, но от более «тонкого» он не откажется: *им* теперь и только *им* постигнутая истина выразима ли? Гносеологические тропы сохраняют всю свою силу, критерия, по которому всякий мог бы распознать истину, нет; логика не в состоянии выразить истину. Нет, не желание быть философом вдохновляет скептика, *дух* его замысла — в чем-то другом.

Как бы радикально ни преобразился скептик, он сохранит и после преобразования то, что он сам устанавливал, как свое положительное утверждение, — данность феноменальной действительности, — и как свой императив, — неугомный дзетесис, искание. Именно своим исканием он хочет превзойти философа, и по-

стигнуть невыразимое, как невыразимое, но *в таком же* характере данности, как эта единственно им признаваемая. Скептик хочет несравненно большего, чем хочет положительная философия, о чем и не мечтает, как мы видели, негативизм. Превратиться только в философа было бы едва ли не оскорбительно. Вместе с догматиком скептик мечтает о большем. Отдают ли они сами себе отчет в том, чего они хотят, к чему воодушевляет их их замысел?

Тот, кто познавал бы только себя, и во всем только себя, тот познавал бы это все как себя только потому, что был бы им. Когда «утонченный» субъективизм создает себе грезу невыразимой истины и, неудовлетворенный познанием только себя и в этой грезе, в своем скептическом настроении ищет большего, это большее может состоять только в том, что он сам хочет быть этим невыразимым и таким способом хочет познать потусторонний предмет, как себя. Затаенная мечта догматика и вдохновение скептика заключается не в том, чтобы познавать вещи и истину, а именно в том, чтобы *быть ими*. Не познать абсолютное они хотят, а быть им. Покуда речь идет о вещах «высоких», как Абсолют, Истина, Бог, все разговоры о «слиянии» с ними, о бытии с ними в одном, о переживании их в себе, как невыразимых, о погружении в их целостное, полное и неискаженное логикой бытие, все эти речи могут показаться соблазнительными для философских тиранов. Иначе это выглядит в свете вещей «низ-

ких» и «подлых». Ведь в меде мы знаем только его сладость, в камне его твердость или хрупкость, в осле — его рев или серый цвет, — нужно ли и здесь *быть* ими, погрузиться в них, в их невыразимость, неустанно «искать» этого, чтобы постигнуть их в их полноте, их «самих по себе», и найти в этом идеальную «безмятежность». Но тем не менее не «низость» этих предметов остановит «искание» скептика и «веру» догматика, — на недостаточном для выражения истины языке найдется достаточно выражений, чтобы в «космическом аспекте» изобразить эти вещи как вещи божественные и осиянные светом потустороннего бытия. И у самого преобразенного субъекта никогда не прекратится зуд изображения и выражения этого невыразимого самого по себе. Напротив, оно-то, по видимому, в особенности развязывает языки тем, кто обязался воздерживаться от суждения.

Итак, познавать вещь самое по себе = быть ею, «искать» ее = искать быть или стать ею, — вот — дух и смысл, — если это слово не обидно для иррационалистических настроений «углубленного» психологизма, — вдохновляющие псевдофилософию в замысле бестиализма и сентиментализма. Алогическое, «сердечное» устремление вдохновляется не желанием познать истину, а желанием быть ею. Понятен пафос «преображения», но понятна и философская неудача этого последнего. Такое преобразование заставил пережить своего героя Апулей, но тот в своем новом естестве не познал всей

действительности существенно иною, а в той части ее, которою он стал, он испытал только обиды и огорчения; и, как помнит читатель, дело кончилось тем, что он взмолился самой Изиде: «Освободи меня от безобразной наружности четвероногого животного, верни меня людям и моим друзьям, сделай меня снова прежним Люцием!» Но тут новейшие формы бестиализма начертывают нам новейшую теорию познания: испытать, пережить — только и значит познать, познать в полноте, неизуродованно логическими схемами. Правда, и раньше был известен способ познания через испытание, только он назывался кухонным способом познания и простирался лишь на сокровища рынка. Испытать, отпробовать, познать значило попросту потребить и употребить — «Адам познал Еву, жену свою». Философия учила и настаивала, что это — не познание, что потребление не есть даже дело «мнения», а самое большее вкуса, что испытание и переживание, сама жизнь, в лучшем случае, лишь материал для познания, что истинная мысль и познание начинаются, лишь когда прекращается потребление и бестиальная жизнь. Но что же делать, если иначе нельзя быть вещью, как съев ее, — так можно было бы по-новому интерпретировать формулу старого алогиста и сторонника «сердечной» гносеологии. — Да, Фейербах — Иоанн современных сынов Божьих... А что делать? — Быть честным, и не выдавать пищеварение субъекта за познание им объекта, не-человеческие

бестиальные устремления за сверхчеловеческие усилия пробиться к грезе «самого по себе»? Быть искренним, и не скрывать, что «новейшая» «полнота» познания, «сердечность», «любовь», как источники познания, суть лишь метафоры, прикрывающие действительную вялость и тривиальность прежнего патетического девиза скептиков: *consentir à nature* (Шарон), или, еще точнее, потому что еще наивнее и сентиментальнее: быть природою, быть тем, что будто бы хочешь познать? Наконец, быть смелым и не подвергать свою субъективность превратностям преобразования, а открыто защищать ее неприкосновенность, и не во имя какой-то там истины и ее искания, а во имя ее самой как предмета любви и любования: *si j'avais à revivre, je revivrais comme j'au vescu ?* (Монтень *). Быть может, и так. Ибо все это — хорошие качества, даже в глазах моралиста... Но какое здесь большое расстояние между модернизмом и скептиками прежних времен!

V

Вл. Соловьев утверждал, что в начале философии заложена троякая и триединая достоверность: достоверность субъективных состояний сознания, достоверность логической формы мышления и достоверность философского замысла, т. е. замысла познания истины по суще-

* Весьма поучительна вся «глава»: *Du repentir* (L. III, ch. II).

ству. Однако именно последняя достоверность отсутствует в учениях негативной философии. Последняя готова довольствоваться чисто феноменальным и эмпирически-относительным знанием, как единственным содержанием философии. В этой ограниченности, следовательно, полагается и ее замысел. По существу и формально вполне удовлетворяет определению Соловьева лишь положительная философия и формально — догматическая метафизическая псевдофилософия. Ибо, когда мы говорим о последней, что она гипотетична в самом своем замысле, мы уже ее критикуем по существу, формально же она подходит под общее определение задач положительной философии. Что скептицизм с этой стороны — ближе к отрицательной философии, очевидно. Его замысел может быть прямо назван, — если замысел философии — познание истины по существу, — не-философским замыслом. Это не упрек, а очень интересный факт. Во второй половине прошлого века, в период утери прочных философских позиций, любили определять замысел философии как построение «цельного мировоззрения». Современный эмпиризм готов видеть этот замысел также в мировоззрении, которое всецело нас удовлетворяло бы, в наилучшей мере служило бы и «работало» на нас, или которое делало бы для нас мир наиболее уютным и интимным. Естественно, что философия при таком определении имеет своим субъективным источником не волю к истине, не акт, — по

прекрасному определению Соловьева,— отдающей своему предмету воли и превращающий мышление в становящийся разум истины, а «темперамент».

Не сама философия как смысл и разум характеризуется этим, не значение ее слова, а то *пάρερυον*, которое составляет со-значение ее слова, то субъективно-психологическое состояние или настроение в сознании философствующего субъекта, которое сопровождает его волю к предмету и к истине. Это есть некоторая психологическая атмосфера в подлинно философском сознании, меняющаяся, исторически и эмпирически живая, своего рода *быт* философа в философии. Но и всякий отказ от предмета и истины, всякое отношение к нему, или соприкосновение с ним, создают свой особый субъективный уклад—серьезности, легкомыслия, иронии, цинизма, сентиментализма, морализма и т. д., и т. д. В конце концов, такого рода уклады так же разнообразны, как разнообразны биографии философов. Но нетрудно заметить повторяющиеся и характерные *типы* их конкретной структуры. Джемс пытался сами философские учения разрешить в такого рода типы. Вообще для философских учений может быть характерен тот или иной психологический уклад, новидеть в нем основание для объективного различения философских учений так же неосторожно, как было бы несостоятельно в ботанике делить растения по запаху или в зоологии делить животных по вкусу и их кулинар-

ным качествам, как то делал один из персонажей Жюль Верна. Как можно, однако, сделать феномены вкуса и запаха предметом особого исследования, так и указанные типы философских переживаний и настроений могут быть предметом особого философского анализа, нимало не становясь от этого, конечно, философскими учениями. Как предметы философского и научного анализа они заслуживают даже особого внимания.

Джемс — не первый; и смешение их с объективными философскими учениями так же принято, как смешение философских «мнений» и мифов с учением философии как чистого знания и чистого мышления. В этом смешении есть нечто противное духу философии — нечто «восточное» и христианское. Так, напр<имер>, в признании истинно философского значения за мифами Платона, и в изображении его положительной философии как привеска на забаву немецким интерпретаторам Платона, несомненно, есть что-то восточное и христианское, ибо совершенно явным условием всего этого служит решительное непонимание того, что такое знание — в отличие от мнения. Так же точно нужно быть именно христианином, т. е. иметь в корне извращенное понятие о любви, чтобы признать в учении Платона об эроте *содержание* его положительной философии, и в частности изображение процесса самого познания как объективно методологического пути, тогда как тут, самое большее, только гно-

сеология. «Только» — поскольку речь идет о познании, а как целое субъективного уклада сознания, разумеется, больше, но все же больше не в философском смысле. Далее, наряду с платоническим энтузиазмом (ἐνθεος), как типом субъективного уклада сознания, создающегося на почве положительной рациональной философии, на почве негативизма создается субъективистический уклад эмпиризма (ἐμψυχος). Деление на «психиков» и «пневматиков» имело здесь аналогию. По аналогии же «гностицизм» должен рассматриваться как психология религиозного отрицательного учения, — отрицательного, ибо внеконфессионального, в итоге оказывающегося учением «теософским». Или «мистицизм» — как психология религиозного положительного учения с определенным, но апофатическим богословием. Догматизм есть типическая психология докритических, метафизических и мифологических объяснений, как критицизм — психология аксиологических учений, запрашивающих о праве, о моральном основании и т. п. Скептицизм есть такой же тип душевного уклада, философская почва для которого была выяснена нами в предыдущем изложении. Легко представить себе, как разные мотивы на почве одной сложной философской системы приводят к эклектическому душевному укладу, к своеобразной смене и пестроте соответствующих переживаний, или как существенно сближаются и связываются уклады, которые на первый взгляд весьма различ-

ны,— пример — догматизм и скептицизм,— и проистекают из приверженности к разным объективным концепциям.

В силу большой сложности и разнообразия, как по характеру, так и по мотивам, объективных философских суждений, в переживаниях одной и той же системы мы наблюдаем наряду с основным душевным *тоном* ряд побочных и второстепенных, иногда случайных, тонов или также совершенно закономерную последовательность душевных *обертон*ов. Вот почему, как я уже указывал, всякий может быть и «случиться» скептиком, но только именно в указанном уже смысле, а не в смысле постоянного душевного уклада. Всякий может быть скептиком, поскольку нет человека, который положительно признавал бы все и ни в чем не сомневался. Но это как раз и указывает на то, что скептицизм — не теория, а некоторое душевное состояние, превращающееся в устойчивый тип, когда ему придаются известные специфические черты и когда такое душевное состояние возводится в принцип. Это же указывает также и на то, также отмеченное уже обстоятельство, что скептицизм без догмы не имеет *raison d'être* и что с многовидностью самой догмы органически связываются оттенки скептицизма. С другой стороны, скепсис и дзетесис — не то же, что сомнение. Сомнение, как субъективное переживание — минимальная степень уверенности. Оно по существу может сопровождать только *некоторые* суждения. Скепсис свой прин-

цип воздержания желает распространить на все суждения и на всякое суждение, на суждение, может быть, вообще, как такое, поскольку он ограничивает пределы достоверности феноменальной данностью ощущения. Сомнение, как и уверенность, не знает, строго говоря, аргументации. Скепсис — особая система аргументации, вклинивающаяся только в некоторые философские учения. Поэтому скептицизм, не будучи философским учением, может играть роль методического приема в философии. Возведение этого последнего в принцип и создает постоянный душевный уклад, как увидим подробнее ниже, неудачничества и связанной с неудачей, как своим источником, растерянностью мысли*.

Итак, неудивительно, что не только сомнение, но и скепсис можно встретить в изложении всех философских систем. И вопрос, поэтому, даже не в размерах и не в уместности или неуместности скептицизма, а прежде всего в том, существенно связан скептицизм с тем или иным учением или привносится случайно и является фактом переходящим — ступенью к более глубоким и положительным философским настроениям. Как мы видели, он, действительно, связан существенно с некоторыми направле-

* *Исторически*, как древний скептицизм с его субъективистической аргументацией возник из неудачи стоиков, так современная «теория познания» (Локк и Кант) и ее аргументация — из неудачи метафизики. В этом аспекте вся эта «теория познания» как самостоятельная философия есть ничто иное, как возводимый в принцип скептицизм.

ниями в философии, и вся совокупность его аргументов последовательно расплетается и распределяется между субъективизмом, релятивизмом и генетизмом. Руководящей нитью в этом раскрытии его философской почвы служит тезис репрезентативизма, через который скептицизм, с одной стороны, сближается с агностицизмом,— не как методом философских операций с бесконечным, а как источником принципиального негативизма, получающегося в результате исследования условий познания и невозможности обоснования его при наличии такого тезиса. А с другой стороны, как оппозиционный коррелят (*oppositum contrarium*) он связывается с догматизмом, как настроением верующего, на общей почве веры в потустороннее и иллюзорного представления о нем, как об идеале истины. Отнимая, таким образом, у скептика аргументы по существу, мы тем самым указываем тот путь интерпретации, которого следует держаться в уяснении его собственной природы. Как некоторый тип переживания и душевного уклада, он должен был понят в своей роли душевной реакции на вычитаемые философские положения и аргументы или, что — то же, в роли *со-значения*, как психологического тона, сопровождающего извлекаемый в прямой интерпретации объективный смысл, разум, объективное значение содержания, заключающегося в философских положениях или вообще в философском *слове*.

В свете такой интерпретации тотчас стано-

вится ясным, что скептицизм, после того как вычтены объективные интенции составляющих его почву учений, оказывается укладом сознания в строгом смысле *беспредметным* и, следовательно, внутренне лишенным смысла. Тогда — ясно, почему он не есть философская теория, и почему он живет адиалектической статичностью самопротиворечия, и как он выдерживает противоречие, существующее между его самоутверждением и утверждением условий самой возможности теории. Становится ясным его антифилософский и иррациональный замысел бестиализма, как смутной сентиментальной тоски по «природе». Наконец, обнаруживается, что подлинная «цель» его устремлений и его воли — не истина, как он сам о себе провозглашает, а лишь те переживания и чувства, которые связаны с воображаемой потусторонностью, сверхразумностью и сверхобычностью. Истина как цель скептика есть ложь. Поэтому и его провозглашение истины, как конца и идеала его «исканий», есть ложь. Его философичность есть лицемерие. Его разумность есть разумность здравого смысла и мудрости. Подлинная его цель — чувства, которых можно лишь ожидать в результате философской и разумной работы в направлении достижения истины. *Mutatis mutandis*, с точки зрения цели, скептицизм есть тот вид психологизма, который в изъяснении наших действий и поступков, нашего поведения, выражается в термине *гедонизм*.

Скептицизм определяет себя в противоположность догматизму,— который считает себя нашедшим истину,— как искание истины или, точнее, как пребывание (ἐπιμονή) в состоянии искания. Но истину-то он понимает в смысле догматизма как потустороннее, невозможность согласовать которое с данной действительностью и приводит его к воздержанию от суждения. Цену такой истины он прекрасно знает. Как тень скользит он за догматизмом, но цель его не в той остановке самой по себе, которой догматизм достигает слишком поспешно. Но зато слишком заманчивы и для него то успокоение и отдохновение, которые связаны с этим достижением. К истине скептицизм, действительно, остается равнодушен, но обещаемое догматизмом наслаждение от достижения истины скептицизм хотел бы получить, и притом, выходит, задаром, или за счет догматизма. Так, невольно «наслаждение» из последствия достижения цели превращается для скептика в самоцель. Диоген передает рассказ Посидония о Пирроне, который при виде свиньи, спокойно питавшейся во время морской бури, когда весь корабль был охвачен страхом, заметил: и философу следовало бы пребывать в такой безмятежности*. Дух гедонистического бестиализма этим достаточно выражен. Ту же мысль, еще грубее, если угодно, передает Секст. Со скепти-

* Diog. Laert. L., IX, Segm. 68, ὡς χρῆ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξία.

ком, говорит он (Пир. пол. I, 28—29; 25), вышло то же, что с живописцем Апеллесом, который, изображая лошадь, хотел изобразить на ней пену, но потерпел такую *неудачу*, οὐτως ἀπετύχαιεν, что отказался от своей задачи и бросил в картину губку, которой снимал краски с кистей; удар губки по картине, однако, и дал нужный ему эффект. Скептики думали достигнуть безмятежности атараксии, высказывая суждение о несоответствии (ἀνωμαλία) видимого и мыслимого, феноменов и ноуменов, но, не будучи в состоянии сделать этого, они стали воздерживаться от суждения. А когда они воздержались, за этим невзначай последовала невозмутимость, как тень — за телом. Так, психологически, можно сказать, изображает сам Секст тот путь, каким скептики пришли к невозмутимости как цели (τέλος) своих исканий.

Эмерсон как будто поверил в истинность заявлений скептицизма и изображает психологию скептика как психологию не желающего через силу напрягаться: «разве я вол или повозка?» Скептик желает быть не чашкою догматических весов, а их коромыслом, и в то же время, заверяя в своем адогматизме, он упрекает догматиков в стремлении «все иметь попрочнее» — создать себе мир из литого свинца. Но стоит обратиться к последним фактам знания, чтобы убедиться, что догматик не знает, куда и откуда он идет. Однако где же здесь спокойствие и безмятежность? Адогматический скептик беспокоится из-за всякого догматического

положения, чтобы выдумать равнозначное ему,—исостения,—противоположение, а это одно стоит немало бессонных и беспокойных ночей. Поэтому решительно неправ скептик, когда он уверяет, будто его тягости исчерпываются вынужденными холодом и жаждою (Пир. пол. I, 29).

Самую большую тяжесть, источник постоянного беспокойства, скептик носит в себе самом—сознание своей слабости, страдание от отсутствия положительного творчества. У него не хватает сил на действительное воздержание от суждения. Потому он и следует по стопам догматика, что в своем «может быть так, а может быть и не так» о творчестве последнего он находит иллюзию собственного творчества. Он может говорить или мечтать о спокойствии, наслаждении безмятежностью, потому что у него нет способности к тому исканию истины, которое требует труда, творчества и силы переносить связанные с ними страдания и муки. Его собственное духовное содержание бедно, несвободно и несмело. Платон изображает искание истины как любовь. Но источник любви именно полнота жизни и сила, бьющая через край, а не искание наслаждений и безмятежности, хотя бы порою они и являлись обстоятельствами, сопровождающими искания и достижения любящего. Любящий—смел в своем стремлении к предмету любви, и не боится высказывать самые безрассудные суждения о нем. Даже когда этот предмет несо-

вершенен и недостаточен, влюбленный его идеализует, а потому, по выражению Платона, и любит «целое», а не с какой-нибудь стороны. Догматик любит свои «мнения» как совершенную истину, дополняет воображением недостающее и смело идеализует несовершенное. Его любовь может быть субъективно настоящей любовью. Ничего этого нет у скептика, он боится идеализации как обмана, боится разочарования, вынести которое он будет не в силах по отсутствию способности к новому творчеству. Догматик терпит неудачу в любви к самой истине, но у него нет сознания неудачи, нет разлагающей психологии неудачника, его вдохновляет его иллюзия, и он не чувствует себя отвергнутым истиною. Скептик больше всего боится этого, ему кажется, что он уже отвергнут. В конце концов, истина начинает ему казаться ужасною. Скептик начинает бояться ее самой. Ошибок он боится, как подмечено давно — (напр<имер>, уже у Вольфа), — но ошибок и никто не хочет, и если не боятся их, то и не любят. Он боится ошибок, но еще больше самой истины. И не то чтобы скептик был твердо уверен или искренно подозревал, что истина — безобразна и ужасна, — если бы так, то, может быть, он освободился бы от сознания безнадежной и неудачной любви, — он только старается и других и себя уверить в том, что истина, по крайней мере, может быть ужасной и безобразной. От этого он терзается противоречием не только мыслей, но и чувств. Он по-

лон противоречий, это — его *specificum*; но он этого не замечает, не хочет видеть, закрывает на это глаза, или, наоборот, с раздражением возводит самопротиворечие в свое достоинство, заменяя им то, чего ему недостает, но что он видит у философа. И тут уже, — не без основания, — ему кажется, он вдохновляется одним духом с догматиком.

Философ, влюбленный в истину, — энтузиаст. В этом также признался Платон. Догматик недаром психологист, — он хватается за это признание; душевное состояние философа принимает за самое цель; философский восторг, выводящий за сферу сумеречной обыденщины, провозглашает самим светом истины; в упоении и одержимости хочет видеть обыкновенное и естественное состояние; в духе своего замысла, — быть истиною, слиться с нею, — провозглашает это состояние как достижение своей цели; и в нем, одержимый им, он уверен, он преодолевает все свои противоречия, как их будто бы объемлет и заставляет «совпадать в себе» сама истина *. По истине, на счет исти-

* *Coincidentia oppositorum* — подновленная побрякушка философов и теософов «последнего слова». Забывают, что если противоречие перестает быть противоречием для Высшего Существа, то оно и *по существу* не есть противоречие. Так что это — лишь своеобразное признание *principium contradictionis* в качестве руководящего и основного начала. «Преодоление» противоречий, приписываемое Высшему Существо, остается и для всякого конечного существа *задачей*, и притом задачей принципиально разрешимой и возможной в плоскости *существенного единства*

ны безмятежен догматик... Это и есть то, что заставляет скептика если не заразиться и не проникнуться душевным состоянием догматика, то возревновать его и позавидовать ему. Но со своими вялыми силами скептик не может подвергнуть себя опьянению, он всегда хочет оставаться трезвым. Одержимость догматика — опьянение парами потустороннего. Скептик остается *здесь*, и желает оставаться в полном обладании своим здравым рассудком. С помощью последнего он не в силах освободиться от противоречий, в которые завлек его руководящий им догматизм, и он остается со своими противоречиями в самой обыденности, в духовных сумерках здравого смысла, объятый ими, и неспособный вырваться из их пошлости, поражающий иногда своих соседей мнимой оригинальностью своих противоречий и обрекаемый ими нередко на изолированность и одиночество. Тщетно он апеллирует снова к здравому смыслу, его искренние свидетельства о его преданности ему принимаются не всерьез по их внешней форме иронии и афоризма. Теория здравого смысла о двух мирах признается собственностью и достоянием догматизма, а воспринимаемая из уст скептика она же рассматривается как парадокс. Скептик, наконец, теряет меру, допускаемую простым эстетическим приличием, в пользовании аргу-

сознания, как такого, какому бы реальному носителю мы ни отдавали его — и в собственность или в арендное пользование.

ментацией мудрости здравого смысла, хватает через край, и в среде самого здравого смысла выступает как мудрец *par excellence*. Теперь он — *моралист*. Его сентиментализм — такой же признак хилой творческой мысли, как и нерешительного поведения. Не как исключение, а как правило, его мораль есть рафинированная мораль здравого смысла. Комично, но он выступает в роли проповедника. Его проповедь — проповедь опрошенства. Культурные блага им опошливаются пред лицом здравого смысла и во имя его. Обращение к природе, как моральное спасение, связывается с опорочением подлинной красоты в искусстве и творчестве. Природа провозглашается как высший критерий и даже сама истина. Природа хранит в себе и сверхприродное, потустороннее догматизма. Быть природою, в ней, слиться с нею — лозунг скептика столь же моралистический, сколько и гносеологический. В своей слабости он начинает чувствовать силу, которую он пробует испытать на слабости догматических мнений и доктрин. От догматизма и его веры он оторваться не может. И в зависимости от многообразия мнений догматизма и типов интерпретаций в последнем абсолюта и потусторонней реальности он сам принимает различные оттенки морализма, сентиментализма и, следовательно, различные оттенки переживаний своей философской любовной неудачи.

Сила, которую скептик начинает сознавать в своей слабости, есть его посредственность, средний уровень рассудочности и житейской мудрости. Скептицизм часто начинается с оппозиции здравому смыслу. Так начинается и философия. Но скептицизм не возвышается над уровнем здравого смысла, и возвращается в него. Трудно тогда сказать, здоровый ли смысл является атрибутом скептицизма, или скептицизм — атрибут здравого смысла. Конечно, есть разница между здоровым смыслом резонирующего лавочника и здоровым смыслом, при всех зароках, невоздержанного скептического литератора. Люди здравого смысла, уверяет Эмерсон, убеждены, что горчица щиплет язык, перец жжет, спички и револьвер — опасны, и подтяжки поддерживают штаны. В этом же убежден и скептик, и только в этом, ибо таков феноменальный мир, а, как мы слышали, «те, кто говорит, что скептики отрицают феномены, по-видимому, неосведомлены о том, о чем у нас идет речь». И все же разница есть: лавочнику здоровый смысл присущ органически, скептику нужно еще в себе выработать не только затем, чтобы, вернувшись в общество лавочников и провозгласив опрощенство, говорить с ними одним языком, но, может быть, в особенности затем, чтобы заглушить в себе самом неудачу, испытанную им в его временном увлечении философией.

От этого, как мы видели, скептик обладает аргументацией, которая для здравого смысла может казаться чуждой. Скептик принимает вид мыслителя и возводит в принцип и довод то, что является фактом для простого здравого смысла. Скептик начинает оперировать с эмпирическими частностями и единичностями, в среду которых погружен и здравый смысл; живьем выдранные из окружающей действительности клочки, «сами за себя говорящие» факты, анекдоты и биографические сплетни, весь житейский «иррациональный» хлам,— в глазах скептика есть довод уничтожающего разум мудрого глубокомыслия. Заверяя в искренности своего стремления к безусловному, скептик живет и дышит обусловленным. Соблазняемый вечностью и под ее угрозой, он считает секунды и изнывает под игом мелочей и частных. Философ признает частности, мелочи и условности, верит в них, чтобы высвободиться из-под их ига; скептик верит им и только им. Желание философа он квалифицирует как оценку, противопоставляет последней свои оценки здравого смысла и уязвленного самомнения, и в сомнительной своею чистотою мантии судьи и распределителя ценностей он, священнодействуя, доигрывает свою роль. Чистое знание философа он считает за оценку философом своей деятельности, боится, что этот идеал отнимает у скептицизма «почет»,— весьма ценную житейскую частность,— и он принимается за переоценку всех собственных и здравого

смысла ценностей, ибо истины, как и сукна, имеют «качества» добротности и бывают разного сорта. И вот он опять — мудр. Чтобы взять крайности: поучающий и смиренный в морали, мирящийся со всякой средней оценкой — Цицерон, или бунтарь, желающий быть по ту сторону самих моральных оценок, добра и зла — Ницше, в мудрости и «знании» скептик, все равно и во всяком случае, оперирует с помощью оценок, — тщета знания и великолепие мудрости! Скептик резонирующий или аргументирующий, он одинаково оценивает и одинаково мудр. Его мудрость — безошибочна. Его вид: *про себя* он знает истину, но молчит и воздерживается. Жизненный опыт его закалил, но он — целомудрен, не из неопытности, как юноша, а из добродетели, ибо его способность — вне сомнения. Он познал всю мудрость веков и видел все ничтожество знания. Его сомнение и незнание — только скромность, самоуничижение и смирение перед мудростью, как недостижимой глубиной здравого смысла. Скептик Шаррон украсил свою книгу «О мудрости» аллегорией, — мудрость, *en son simple naturel, quasi puram naturam sequitur*, окаймленная надписью: *paix et peu — je ne sçay*, любителю своим отражением в зеркале, и прикованная к алтарю у ее ног, рядом со страстями, общественным мнением, суеверием, наука, *vertu artificielle, acquise, pedantesque, qui lit en un livre, où y a escrit oui non.*

Слишком это изображение безмятежно, чтобы можно было поверить в его искренность. Скептику свойственна и эта добродетель здравого смысла — публичная ложь. Ибо, как было указано, он если и не мятежен, то мятущийся. Слишком много у скептика хлопот: угнаться за догматизмом, переоценить философию, отмежеваться от негативизма, помириться со здоровым смыслом, рядиться в тогу мудреца, и на все придумать свое да и нет, свое может быть, может и не быть... Однако было бы поверхностно остановиться на этом. Естественно, что усталый ищет отдыха, обеспокоенный — покоя, мятущийся — безмятежности. Но где коренной источник смятения скептика, какого рода он, что побуждает скептика брать на себя столько забот? Не мятежность от избытка жизни есть этот источник, ибо его не может быть там, где на каждом шагу колебание, нерешительность, где по каждому вопросу имеется сомнение. Но это и не погоня за общепринятой нормой для жизни, — если таковая и есть, то как личина, прикрывающая внутреннюю неутолимую тоску. Истинный источник, глубинный, этой тоски по безмятежности, — она же — *ἀπάθεια*, *ἄδιαφορία*, — внутреннее волнение, причиною и предметом которого является та *неудача*, о которой уже не раз упоминалось и которую, как мы видели, прямо назвал Секст Эмпирик. Удача может сопровождаться мятежом, и тогда сам мятеж — дорог тому, кого дарит удача. Мятущаяся душа мятется, ибо она кем-то от-

вергнута. Она тоскует и мятется в своей отвергнутости и в своем уединении, но ее смятенность лишена торжества удачи, и есть смятенность — ревности и зависти. От того-то она упорствует в своем «искании» и пребывание в нем делает своим девизом и самоцелью. От того-то, как бы ни казалось это странным и неестественным, в душе скептика переплетается психология отвергнутого и разочарованного с психологией «начинающего». Ему дорого какое-то несбыточное «переживание», которое исцелит его в его разочарованности и послужит истинным «началом» какого-то нового глубокомыслия, не болезненного и беспокойного, а увлекательного, сладостного, необычного, сверхъестественного и сверхразумного.

Отвергнутый истиною скептик чувствует себя заброшенным в своем одиночестве, и в нем рядом с затаенным чувством неудачи, как у всякого неудачника, развиваются самомнение и надменность. Его самомнение развивается, с одной стороны, в желание, и даже страсть, принизить других. Он видит в них свои же недостатки, его воображение с любовью останавливается на их слабостях, он культивирует в себе способность открывать их с первого взгляда, он беспокойно подозрителен и не верит их заявлениям о положительных целях, частичных достижениях и удачах; и если невозможно заподозрить их искренность, он видит наибольшее утешение в констатировании частичности их успехов, усиленно подчеркивая их слабость для

достижения целого. Он сам довольствовался бы только целым, а не таким мелким и ограниченным крохоборством. Его непрерывно гложет одна упорная «энтимема»: что *мне* недоступно, то *никому* недоступно; но я — правдив, другие обманывают, делают вид... И не я только должен воздерживаться от суждений, но *всякий*. Поистине *отважным* можно было бы назвать того скептика, который говорил бы и думал только о себе и своей неспособности. Нужно было много наивности писателя XVIII века, чтоб выступить в защиту скептицизма, — как это сделал Платнер*, — апеллируя к мнимому ограничению скептика самим собою (nur von sich). Да и в устах самого Платнера, как скептика, разве это нечто большее, чем риторическая литотес? В действительности скептик признает всякое уничтожение только по адресу другого, ибо это пища для его собственного самомнения, которое в нем самом, это — с другой стороны, — развивается в подлинное, хотя и скрываемое тщеславие и высокомерие. Гегель отмечал, между прочим, характерность для скептика «субъективности и тщеславия сознания», в силу которого его собственное самоограничение превращается в решающий приговор. Действительно, безграничное высокомерие нужно для того, чтобы произнести фразу, которую Гегель вкладывает в уста скептика:

* Philos. Aphorismen. Th I. Ganz neue Ausarbeitung [3]. Lpz., 1793. S. 360 (§ 706).

для меня это — истинно, мое ощущение, мое сердце для меня конечный критерий... Сомнение, которое должно свидетельствовать о тонком и остроумном мыслителе, заключает Гегель, есть только тщеславие и чистый вздор, или вялость мысли (*eine Schlawheit*), которая ни к чему прийти не может. Но Гегель, по-видимому, не учел той особой психологии неудачника, которая наиболее характерна для скептика и которая эту сторону его сомнения обнаруживает в совсем особенном свете.

Сомнение скептика в чужой удаче, доходящее до отрицания и порицания всех успехов в чужой работе, сопровождается у него верою,— и обратно, где есть эта вера, там есть скептицизм,— в существование совсем особых средств, радикально отличных от всех испытанных, снимающих завесу с совершенно исключительных тайн и дающих проникнуть в никому еще неведомые сферы. Нужно быть особо одаренным и исключительным существом, чтобы располагать этими средствами. Это — мечтания слабого о силе, неудачника о внезапной удаче. Уверенность в существовании таких средств связывается у скептика с убеждением, что именно ему самому и суждено — в будущем — открыть эти средства. А до того времени, сам испытав неудачу, он считает своей обязанностью останавливать и предупреждать других о тщете их усилий, а также предостерегать против доверия к средствам, какими до

сих пор располагало знание. С другой стороны, в ожидании откровения скептик избегает каких-либо специальных исследований,— академическая и фаховая узость,— и сосредоточивает свое внимание на общих «предпосылках», «условиях» и т. п., ибо только через их рассмотрение можно достигнуть «реформы» философии *вообще*, переоценки *всех* ценностей. Отвергая все обычные пути философии, скептик с особою любовью подчеркивает свое презрение к логике; он хочет вырваться на свободу из оков, налагаемых логикой и разумом на какое-то необыкновенное познание, потенции которого он ощущает в себе, и явить миру свое необыкновенное откровение, не вмещающееся ни в какие слова и понятия.

Таким образом, замысел и вера скептика в воодушевляющей его формуле: познавать вещи = становиться и быть ими, формуле бесплодной и наивной в свете объективной предметности, находят почву для развития действительно своеобразного душевного уклада, который, за отсутствием у скептика объективного содержания, фактически и составляет его настоящее содержание. Интересно поэтому еще глубже заглянуть в его психологию и специфицировать некоторые из наметившихся черт. Мы говорим, что это — какая-то горькая и болезненная самоуверенность в возможности достигнуть невозможного, связанная с ревнивой завистью к каждому серьезно пролагающему себе пути к познанию. Это — неудачливость,

связанная с мучительным розыском причин успеха у других, более удачно совершающих свое философское дело. Увлечение собственно внешним положением истины, которая манит скептика к себе только «успехом», ибо до самой истины, как такой, ему мало дела. Как еще будет показано, он ищет не ее самое, в ее существовании, а его волнуют удачи других и причины этих удач. Он поражен тем, что он отвергнут, тогда как другие, поступающие «так же», не отвергнуты и признаны; он подозревает, что и они отвергнуты, но не признаются в этом, нося внешний вид «победителей». Его собственная разочарованность в познании связана у него с всеобщим недоверием к другим,— уже не к познанию только как такому, но и к людям,— и он хочет верить в чудо, которое призван совершить, в надежде поразить и покорить более удачных, как кажется ему, «соперников». Всем этим само собою подсказывается направление, в котором можно специфицировать характеристику душевного уклада скептика. Как платоновский эрос — психология удачного познания, так скептицизм — психология неудачного. Философ, по Платону, влюбленный. Скептика можно назвать неудачником в любви. Скептицизм — мучения ревности отвергаемого истиною, неудачного любовника.

По самоопределению, скептик — не отрицатель истины, и тем не менее в его исостении лежит отрицание чрезвычайно интересное психо-

логически. Он отрицает *в ней* достаточное разумное основание, ибо он не решается сказать ни о чем, *cur potius sit, quam non sit*. Где философ ищет и находит *ratio*, там скептик утверждает свое сомнение: οὐδὲν μᾶλλον. Психологически это последнее в глазах неудачного искаателя означает, что *ее* поведение не имеет разумного основания, что *ее* выбор — капризен. Οὐδὲν μᾶλλον, и свою неудачу он изображает как немотивированную прихоть в самой истине: с утра — одно, после обеда другое. Посему, если догматик допускает или философ видит в познаваемом необходимость и закономерность или порядок, то скептик тотчас готов допустить, что в действительности существует беспорядок и произвол, — каприз «любимого» существа, и что для высшего или более высокоодаренного существа, а следовательно, — в противоречии с собственным тропом субъективности, — *in potentia* и для него самого, мир не представляется необходимым и упорядоченным. Он старается убедить, прежде всего, самого себя, что такая капризная истина не может быть прекрасной, и что он освободится от мучений своей неудачи, достигнет безмятежного и невозмутимого состояния, если приучит себя путем воздержания от суждения о *ней* не восторгаться ее красотой. Вот характерное признание: «Тот, кто думает, что нечто прекрасно или дурно по своей природе, всегда находится в состоянии смятения; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что

его как фурии преследует то, что по природе дурно, и он гонится за тем, что кажется ему хорошим. Овладев им, он подвергается еще большим тревогам, потому что он превозносится вопреки разуму и мере и, боясь перемены, все предпринимает, чтобы не потерять того, что ему кажется благом. А оставляющий в неопределенности вопрос о природе прекрасного и дурного ни от чего не бежит и ни за чем не гонится напряженно, почему и пребывает в состоянии безмятежности» (Пир. пол. I, 28—29).

Как раз заключение-то здесь и не вызывает доверия, хотя бы потому, что утешающая скептика «неопределенность» провозглашается им *после* того, как он уже потерпел неудачу. И если бы даже скептик стал прямо защищать утверждение о безобразии истины, никто ему не поверит,— он это знает, ибо и сам в это не верит. Плохой прием забросить подозрение в достоинства истины выдает его обиженность потерпевшего неудачу. Более тонко поступает скептик, когда он деловитым тоном начинает вопрошать о *пользе* ее, истины, или даже прямо утверждает ее бесполезность и никому ненужность. Тогда он, по крайней мере, говорит языком того здравого смысла, на уровне которого он хочет держаться. Какую пользу приносит ученость тому, кто хочет господствовать над жизнью и судьбою? Аристотель предотвратил своим знанием свою болезнь почек? Страдает от унижения и бедности астролог или филолог меньше, чем непосвященный в тайны

этого знания? Не приводит ли часто гений к безумию?—И это спрашивал скептик—Монтень, которого можно было бы признать в неудаче все же утешенным. Безутешный скептик ничего, по-видимому, кроме атараксии, не желает. Монтень честно уединяется, как будто изолирует себя от общения со здравым смыслом,— хотя все же морализирует не без оригинальности, и дает педагогические советы, понятно, уже без оригинальности,— и о своей утешенности сам нас оповещает. Его утешение— радость от бездушной красоты природы и *книг*. Поистине, какая же ему польза от них? Гоняться за промахами догматиков, писать «Essais», и предостерегать других от «падения» и неудачи, которые сам испытал? Из своего уединения, окруженный книгами и комфортом, вполне казалось бы достаточным для «безмятежности», он на само знание смотрит как на слабость, как на лишение невинности и падение. Подлинно ли это доброжелательное предостережение? Не слишком ли прозрачен в нем тон недоброжелательной ревности потерпевшего неудачу в своем любовном порыве?

Недоброжелательность скептика следует особенно еще подчеркнуть, не только как естественное последствие переживаемой обиды, неудачи и ревности, но также как фактор, который своеобразно определяет все поведение скептика. Особенно любопытен в связи с этим один уклон размышлений скептика. Как бы он сам ни определял свою конечную цель, и как бы

мы, со своей стороны, ни интерпретировали ее, для характеристики поведения,— умственного не меньше, чем морального,— интересны бывают ближайшие руководящие мотивы отдельных действий, из которых складывается это поведение. В характеристике скептика это представляет тем живейший интерес, что, как мы видели, разочарованный в отвергнувшей его истине, он не во имя какого-либо положительного идеала следует за догматиком в его измышлениях. Правда, он придумывает для положений догматика равнозначные, исостенические противоположения,— но какой интерес в этом? Утешение — плохое. Простое развлечение? Может быть, но только не развлечение отдыха, а скорее развлечение для того, чтобы погасить грызущее чувство ревности или утолить вызываемое ею недоброжелательство. Ибо, если обратиться не к заявлениям скептика, искренность которых весьма двусмысленна, а к его действиям, нетрудно заметить, что ни *сами по себе* положения догматика, ни скептические противоположения его не интересуют, их *объективная* правда или неправда для скептика всегда вопрос второстепенный, если только вообще для него существует такой вопрос. То, что его, действительно, интересует, и то, что его волнует, это — вопрос о самом высказывающем положение догматике: как он его высказывает? почему? на каком личном основании? по какому праву? почему таким, а не иным тоном? откуда его уверенность? как и что тот «на самом

деле» думает? что он при этом чувствует? И так как объективная истина и объективные отношения для скептика не существуют, хотя бы в силу тропа субъективности,— то все эти вопросы превращаются в самый недоброжелательный розыск в душе догматика. И важно, что само это направление на душу есть направление не на объект знания,— иначе скептик был бы просто «психологом», но что пользы от психологии? — а на объект ревности — «житейское» направление, житейского интереса и житейских пересуд. Это не исключает того, что скептик делает немало истинно-психологических наблюдений и замечаний,— «мы, психологи» у Ницше,— но все же и всегда его интерес не отсюда, не из объекта, а *из самого себя*, из собственной задетости. Это — ясно из самого характера его замечаний и наблюдений.

Скептик заранее отказывается верить в удачу других, он заподозревает их собственное свидетельство, готов считать их заявления своего рода хвастовством. По словам Монтеня, истинно образованные люди сознают не только бесполезность, но и невозможность знания. По его убеждению, все великие философы были в глубине души скептиками, и если они говорят о «последних вещах»,— Платон — об идеях, Аристотель — о целях, Эпикур — об атомах,— то это — отнюдь не серьезные воззрения, а своего рода духовные развлечения занятыми и subtilными гипотезами. Здесь, следовательно, своеобразные обертоны скептически-

го ζητοῦμεν — чтение в сердцах. Что бы ни говорил скептик о своих желаниях и целях, это есть то, что он *делает*, и тут — центр его жизненного внимания и его повседневных интересов. Может быть, именно потому, что он знает свою психологию «сомневающегося», он знает или допускает существование психологии знающего и убежденного. Она его интересует и волнует, и при его самомнении и оскорбленности неудачей, он не верит в ее искренность. Отсюда его недоумевающий вопрос: по какому праву люди говорят то, что говорят? Как будто это «право» — в них самих, их субъективная принадлежность, а не в вещах, о которых говорят. Поверить «вещам» и забыть о личных притязаниях — этого скептик искренно или притворно, но не понимает. Простой факт душевного состояния, направляющего его помыслы в эту сторону, он хочет скрыть «аргументацией», которую он и почерпает у отрицателей. Аргументы субъективизма он демонстрирует, как победоносные, и с самым samozабвенным видом он твердит о субъективности познаваемого, проистекающей из субъективности познающего. Воздержание от суждения оказывается припасенным на другой конец. Иногда скептик, впрочем, облакает эти свои помыслы проверки чужих прав, права на голос в царстве познания, в формулу, хотя и надоевшую своим деланным глубокомыслием, но по внешности положительную: познай самого себя! Однако, если это — не серая изнанка цветистого дека-

дентского гротеска: познавать = быть познаваемым, то и здесь есть требование трансцендентирования субъекта, становящегося предметом. Но такое требование существенно претит скептическому настроению. Ни к какому «предмету» он, понятно, не обращается, иначе он лишился бы привилегии бессмысленности. Зато это — непоследовательно? Но ведь скептик, — как и любое настроение, — не обязывался быть последовательным.

VII

Как я уже повторял, скептицизм, будучи изнанкой догматизма, принимает самые разнообразные оттенки в связи с характером догмы и положений, исключаемых ее ограниченностью или запретных для нее. Иногда скептицизм проникает в самое тело доктрины, и тогда ее догматическую сторону невозможно отделить от скептической; обе представляют одну материю, находясь друг с другом в строгой и даже последовательной корреспонденции. Оттенки и модификации таких учений суть оттенки в интерпретации абсолютного потустороннего, принимаемого по тезису репрезентативизма. Так, теистическая интерпретация абсолютного как личного Бога, связанная с учением о благодати, как особом экстраординарном источнике познания, создавая, с одной стороны, психологию верующего, сомнением в нормальных источниках познания, питает,

с другой стороны, в себе самой своеобразный тип скептицизма, который может быть назван скептицизмом *благодатным*. Схема аргументации, питающей скептическое настроение, здесь крайне проста и опирается на обычные, преимущественно субъективистические тропы. Вот — пример такой схемы, крайне упрощенной и до конца обнаженной*. Кажется, что истину можно найти в ощущении, которое доставляет весь материал интеллекту, ибо всякое ощущение может контролироваться другим, но контролирующее ощущение ведь также подвержено ошибочности. Разум зависит от ощущений. Есть еще внутренний свет, дарованный Богом, но в силу нашей субъективности как отличить это высшее внушение от света собственного разума? Поэтому одно только откровение не нуждается ни в разуме, ни в доказательстве, хотя бы оно противоречило и ощущению, и разуму, и внутреннему свету. Все положения человеческой мудрости оказываются благодаря откровению ложными. «Из ничего не бывает ничего», «два предмета не могут занимать одного пространства» и т. п., — прямо опровергаются догматом Троицы, таинством евхаристии и т. д.; всякую аксиому Бог может сделать недействительной.

В наивной простоте этой схемы —

* Ср.: Э. Радлов. Очерки из истории скептицизма. — Иероним Гирнгайм. Стр. 84 («Вопросы философии и психологии», кн. 18, 1893).

несомненное преимущество чистосердечной ясности. Элементы чистого догматизма, тоскующего апофатического агностицизма и «ищущего» скептицизма — здесь представлены почти с осязательной наглядностью. Иной раз все это спутывается *в мистическую ночь*,— wenn Scepstis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik (117, Ницше),— но, руководясь этими ясными указаниями, все же можно различить в ней преобладающую игру то того, то другого из этих элементов. Благодатный скептицизм, отвергая разум, *про себя*,— и для себя,— верит в чудо и тоскует по благодати. Вместе с догматизмом он персонифицирует Истину в источник благодати, но, наделив ее апофатическими чертами, не перестает выдавать себя за «ищущего». И, разумеется, он хочет не меньше, как «цельного» знания, а не ущербного разумного. Он хочет быть с Истиною и Абсолютом, слиться с ними, быть самим Неведомым. Сомнительность аргументации и самого замысла несколько не могут остановить скептика. «Скептик в силу человеколюбия хочет по возможности исцелить рассуждением предубеждение и опрометчивость догматиков... Поэтому исходящий из скепсиса не стесняется нарочно приводить рассуждения то серьезные по доказательности, то, по-видимому, менее значительные, так как и их ему часто достаточно, чтобы выполнить лежащую перед ним задачу» (Секст, Пир. пол. III, 280—281).

Дело — не в качестве аргументации, и «добро-толюбие» благодатного скептицизма это знает не хуже прежних «человеколюбов». «Итак, я* иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имеют никакого значения. Я *попробую* на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим *чувством*, и покуда погожу испепеливать его пирронической лавою. Про себя-то я имею тайную надежду — *надежду на чудо*: авось поток лавы отступит перед моим ростком, и растение окажется купиной неопалимою. Но это — только про себя..... Таким образом, я вступаю на новую почву — *пробабилизма*, однако, под тем неперменным условием, что мое вступление будет лишь пробою, опытом. Истинной родиною все еще остается *ἐλοχῆ*..... практически, конечно, *естественнее* искать пути, хотя бы даже надеясь на чудо, нежели сидеть на месте в отчаянии. Однако, для искания необходимо оказаться *вне* рассудка... Я хочу сделать проблематическое построение, имея в виду, что оно, может быть, *случайно окажется достоверным*» [курсив везде самого автора]. *Практически* — естественнее, но откуда «отчаяние»? Непрактический эрос философа — не «авось» и не «надежда на чудо»... «про себя». И разве для подлинного догматика, — без изнанки, —

* Свящ. Павел Флоренский — скептик с изнанки и догматик с лица.

откровение — не свершившееся уже чудо? И если он не скептический «искатель Бога», то и разум — чудо. Иначе, конечно, рассуждает потерпевший уже, в прошлом, неудачу в любовном движении к истине, и не примиряющийся с своею неудачею. Его надежда на чудо — надежда на собственное преобразование, как об этом уже говорилось, на благодать, которая во имя отвергнувшей своего искателя дает ему силы для подвига непомерного, способного затмить все удачи, — мнимые, конечно, — его соперников и раскрыть перед ними призрачность их «счастья». Откровенно скептические «богоискатели» на этот счет — выразительнее.

С иным оттенком выступает скептицизм, когда «потустороннее» интерпретируется в смысле туманного идеала *правды*, блага или морального порядка, который еще подлежит осуществлению, но тем не менее оказывает актуальное влияние, не только на наше поведение, но и на наше познание, поскольку он является критерием его ценности, полезности, применимости к жизни и т. п. Для догматического лика вырастающих на этом настроений характерным является апелляция к «сердцу», заменяющему здесь «откровение», или, если угодно, голос «сердца» здесь есть голос «естественного» откровения. Сердце здесь, как отмечал Гегель, последняя инстанция. Соответственно, можно было бы говорить о *сердечном* скептицизме. Наиболее прозрачные и элементарные схемы

такого уклада сознания дают всем хорошо известные теории «опрощения», протеста против культуры во имя «природы», и всеобщего сомнения в ценности исторических социальных форм. Понятно, что именно здесь скептицизм в особенной симпатии со здравым смыслом и вся мудрость проникнута глубоким морализмом. В цинизме, стоицизме, руссоизме, толстовстве и т. п. мы найдем материал для иллюстрации этого типа скептических настроений. Конечно, и здесь более интересны более сложные формы и модификации этих настроений, нарастающих на основном стремлении «слиться» с познаваемым предметом, «быть» им. Но в общем и целом оттенки переживания «неудачи», надежды на особую космическую или моральную инспирацию и «преображение» живо напоминают соответствующие переживания благодатного скептицизма, с тою, однако, разницею, что над всем этим веет смертельною скукой здравого смысла, рассудочности и осторожного оглядывания, чтобы не «оказаться *вне* рассудка». Здесь безнадежно скучно. Монотонное повторение девиза «искания» сопровождается зевотой. И разве только проявление «ревности» может пробудить чувство комического. Самые розыски в чужой творческой душе лишены остроты наблюдений, и ведутся под скучным флагом «полезности» и благонадежного служения «страждущему народу». Вопли об обмане «народа» наукою — томительны. Но, пожалуй, в этой томительности высшая и един-

ственная форма скептического идеала «безмятежности».

Декаданс внес, однако, и сюда неслыханное разнообразие и даже жизнь. Повернул некоторые углы, переставил некоторые вопросы,— если не остро, то пикантно,— и в результате, по крайней мере, в некоторых отношениях даже реабилитировал скептицизм. И прежние скептики, невзирая на свой сентиментализм, умели порою чувствовать комизм средней положительной морали. Так, «голос сердца» звучал у них не всегда в унисон с их здравым смыслом,— противоречие, которое само по себе уже должно было доставлять удовольствие. Но даже Монтень, особенно тонкий в этом отношении, не чувствовал аналогичного комизма теоретических источников самой сердечной морали и скептической «задушевности», комизма той «средней» гносеологии, которая питается ординарными аргументами субъективизма об истине до и после обеда, об обмане чувств и пр. Сам Монтень, явно, не чувствовал их комизма, ибо повторял их вовсе не с деланной серьезностью. Большой успех, поэтому, надо приписать современному декадансу, заострившему и гносеологический сентиментализм в чистый *импрессионизм*, и приведшему самого себя к «веселой гносеологии» — *la gaia scienza*. Теперь, значит, решились на то, на что не решался Юм. Юм не соглашался с авторами «*L'art de penser*» в том, что скептики попросту лжецы, он считает их только любителями шутки и насмешки, хотя уве-

рял, что сам предпочитает «менее путанную и затейливую забаву» — комедию, повесть, историческое сочинение — метафизическим тонкостям и абстракциям (Диал., I).

Это, между прочим, интересная деталь — каким образом в оскорбленном и ревнивом сердце скептика зарождается чувство комизма? В «гносеологии» оно ново и, очевидно, производно, но в самой морали оно не так ново. Выскажу предположение, которому, впрочем, придаю значение только психологической, а не исторической гипотезы. Если скептика волнует чуждый ему самому энтузиазм влюбленного философа, то зато его ревнивое сердце нередко безошибочно подсказывает ему комизм положения и поведения средне-довольного, — ни горячего, ни холодного, — обладателя мудрости или псевдофилософии. Но нужно сказать, что это чувство, ведущее к изящному на место «морального», уже у Монтеня — нового времени. Знали ли древние в полном смысле *наше* чувство комического — для меня вопрос. Достаточно только припомнить специфическую публику, для которой предназначалась античная комедия. В частности в Аристофане с его «правдами» и «кривдами» слишком много морали; в Плавте и Теренции — шаржа. Лукиан — истинный пращур Гейне. Что касается «Поэтики» Аристотеля, то она сохранила нам слишком узкое определение смешного, как ошибки и безобразия, не причиняющего страдания и ни для кого не пагубного. Во всяком случае, это —

факт, что не только Сенека, Цицерон и им подобные лишены чувства комического; «Никомахова Этика» также; это — ясно, иначе... все в них было бы иначе. Средние века знали фарс и более общую *moralité*, но в чем разница их тона? и чей тон для нас комичнее? Для обнаружения подлинно-европейского чувства комизма нужно было, по-видимому, чтобы философия как следует превратилась в мудрость. Стоики об этом постарались, — недаром Зенон и большинство его адептов были семиты. Христианство завершило их дело. Пробужденный в Возрождение дух языческий тотчас нашел готовую пищу комизму *, о котором я говорю. Поэтому, — не на востоке, — только христиане могут говорить о *положительной* «морали», и во всяком случае, всякая положительная мораль у нас, — даже Толстого, — идет под вывеской христианства.

Тогда понятно, почему обостренный ревностью взор скептика сумел подметить комическое средней христианской мудрости, и при всем своем сродстве со здравым смыслом мог прийти, наконец, до «Антихристианина» («*Der Antichrist*»), которого основной дефект все еще в чрезмерной серьезности. В итоге, когда морализм скептиков квалифицируют иной раз как

* Жан Поль делает любопытный намек: комическое — «в бесконечном контрасте между разумом и всей конечностью». Это следовало бы продумать до конца и развить, — может быть, тогда не так охотно персонифицировали бы разум... Или его следует представлять себе вечно насмешливым?

аморализм или имморализм, тут есть неточность. В действительности,— и тут они становятся красноречивыми,— они хотят стать «по ту сторону добра и зла». Такая «гипотеза о первых причинах вселенной» казалась уже Юму (Диал., XI) «наиболее вероятной». Нехорошее дело быть пророком, но тут предвидится какой-то исход для скептицизма. Искренно до этого дошедший скептик как будто уже теряет присущие ему черты неудачничества. Либо в его «самоуверенности» и высокомерии наступит действительный перелом, либо хотя бы на словах и в образах, но он должен обнаружить отважность в провозглашении новых и смелых положительных путей.

С моралью обыкновенно тесно связываются вопросы о душе и ее бессмертии и о смерти. Это — большая и сложная тема, даже в специальном аспекте ее связи с проблемой философской любви. Для анализа типов философского сознания она дает обильный материал. Я хочу отметить, однако, только одну черточку скептического душевного состояния в связи с этой темой. Дело в том, что одно признание, характеризующее уклад сознания философа, производит особое впечатление на скептиков: философствовать, значит, готовиться к смерти и умирать. Скептик теряет перед этим, и нередко сам становится проповедником положительной морали,— безразлично, утверждает ли он вместе с Сенекой, Цицероном и др., что не следует бояться смерти, или вместе с Монте-

нем, что рассуждения о бессмертии есть только *poquerie*, а обещания наград и наказаний в *том* мире — совершенно неразумная вещь, и что поэтому, тот, кто научит человека умирать, научит его жить, или, наконец, что и к этому вопросу следует применить троп субъективизма, так что остается до конца неясным, способствует ли смерть изменению философских убеждений, или, наоборот, она-то и дает единственно прочную опору. Я не встречал еще и в положительной философии удовлетворяющего освещения этого вопроса, но в скептицизме он прямо энигматичен. Что дело не в страхе, ибо страх может быть тут только наслойкой, ясно. Но растерянность скептика здесь поучительна. Он и боится и надеется на то, что «вещь в себе» только со смертью его и перестанет быть вещью в себе, и станет вещью для него, и, быть может, принесет с собою желанную «безмятежность». Он боится, ибо сам себя поставил под это условие. Еще больше боится, что, обманывая себя *здесь*, не сможет обманывать себя и *там*. Быть может, он чувствует, что это — лучший путь к осуществлению его замысла в познании: быть вещью, и он трепещет перед собственным замыслом. Не иначе как кошмаром показалась бы для него мысль, что «там» смерть будет играть *ту же* роль, что и *здесь*, и что поэтому вопрос о ней — вопрос не о потустороннем, а также о здешнем, ибо она так же мало «вещь в себе», как и все цветение здешней жизни, что вообще смерть должна

быть разгадана *здесь*, иначе *здесь* в ней не было бы даже интереса простой загадки. С другой стороны, бессмертие не менее волнует скептика и страхом и надеждой, угрозой бесконечного томления и обещанием причастности бесконечному, где может насытиться тоска и умиротвориться ревнивая мука.

Интерпретация «потустороннего» в смысле самого *бесконечного*, наконец, приводит к новым еще оттенкам в переживаниях скептика. Это — одно из самых замысловатых догматических учений, дающих повод к крайне запутанной психологии, в силу того, что в само определение «бесконечного» вводятся противоречия, которые не только не служат камнем преткновения, а, напротив, заключают в себе для сторонников такого учения особую привлекательность и поднимают их на высоту особого пафоса. Противоречия, о которых идет речь, состоят в том, что прежде всего это «бесконечное», понимаемое как, — (пользуясь положительным определением Кантора), — «несобственное бесконечное», т. е. по своему значению для мысли призванное играть чисто методологическую роль, постулируется как «трансфинитное» и имеющее, след^овательно, смысл не только метода, но и идеального предмета. Затем, это идеальное гипостазируется и постулируется как реальность. Наконец, не только в этой реальности, но и в своей идеальности оно провозглашается непостижимым, причем, — и это новое, четвертое противоречие самого определе-

ния,—этой «непостижимости» приписывается значение не только субъективно гносеологическое, но и онтологическое. Выходит, что то, что единственно доступно познающему в этой реальности, есть сплетение в нем противоречий и парадоксов, имеющих, однако, онтологическую природу, и по тому самому и в силу специфичности такого предмета, resp〈ective〉 такой беспредметности, доступных этому познающему при наличности у него исключительных потенций или дара познания этого «предмета». Персонифицированное или универсифицированное «бесконечное» становится, посему, идеалом, соответственно, теистического или пантеистического *теософского гностицизма* с его мертвенной,—вопреки определению «познаваемых» особенностей предмета,—рассудочностью и отвлеченной схематичностью. Для скептического остроумия это—первокачественный оселок. Перед такой картиной скептик приходит в себя, ободряется, к нему возвращается самообладание, он забывает про собственные сердечные боли и становится занимательным собеседником. Никто лучше его не расскажет о пустоте, хотя и «великолепии» теософических и гностических экзерсисов. Однако, *этот* тип скептицизма—не тот, на который мы теперь хотели бы обратить внимание. Этот воспитан на более «академических» формах догматики, диалектикой которых он теперь сам не прочь пококетничать. Нет, в самом этом новом построении догматизма есть

проникающее его скептическое начало, подобно тому как мы признали такое же начало в виде скептицизма благодатного. И фактически в конкретной действительности обе эти модификации между собою переплетаются. Но та, о которой сейчас идет речь, по более формальной онтологической интерпретации потустороннего, остается более формальной, хотя в своем догматическом лике она еще больше, чем первая, взывает к материальной, содержательной полноте познания.

Тоска по новому «необычному» источнику познания здесь также принимает «мистический» характер, но самая идея «мистики» здесь более реформационного, sc. индивидуального, свойства, чем в первом случае, когда «откровение» предрешало, если не формы, то, во всяком случае, содержание ее. Мудрецы этого типа — не «рабы Писания». В то же время к психологии соответствующего типа относится, — не всегда достаточно выдержанного тона, — заигрывание с некоторыми догматическими учениями. Этим заигрыванием как будто хотят показать свое превосходство над здравым смыслом, на уровне которого, мол, держится обычный простоватый скептицизм. Не становясь прямо на почву теологии, как в первом типе, скептик, преимущественно современный нам, заигрывает то с Фоמוю, то с неотомизмом, и даже модернизмом. Впрочем, последнее даже особенно, ибо, с одной стороны, такой скептик не прочь послать Фому поучиться у Николая

Кузанского, а через модернизм он хотел бы стать не только в уровень с современностью, но даже антиципировать завтрашний день. Любопытно наблюдать, как хлопочет такой скептик о философской обстановке своей догматической почвы. С самым непринужденным видом дружественного расположения, погасившего в своем сердце пламень ревности и вражду неудачливого соперничества, он склоняет свое ухо к самой положительной философии, услышав произносимые ею термины «интуиция», «переживание», «сущность» и т. п. Все это — термины, которые треплются на его мельницах, и он готов дружески позаимствовать новый их запас, чтобы подвергнуть той же трепке. Для этого они ловко препарируются им так, что из них извлекается всякое отношение к «разуму» и «логике», и этот наиболее общительный из давших зарок воздержания скептицизмов выступает как скептицизм *алогический* или, чтобы отметить его особый пафос в проповеди невыразимости противоречивого бесконечного, назовем его скептицизмом *патетическим*. Пафос и риторика — его бросающиеся в глаза признаки. Они, а не внутренняя сила преодоления, заглушают в нем голос ревности и обиды неудачника. Кажется, как будто его неудача им и не чувствуется, не задевает его, и является подозрение, что самый порыв первоначальной любви был простым актом легкомыслия. Серьезного разочарования — нет, ибо не было и серьезного акта. Плотин так Плотин,

годится и Ницше или Липс, годится и Фома, не худ Николай Кузанский и Гете, но можно воспользоваться и Бергсоном и Гуссерлем...

Нигде, пожалуй, не будет так уместна квалификация скептической тоски как *беспредметной!* Скептик этого типа, если бы мог, убрал бы из философского обихода само сознание, ибо своей существенной предметностью оно только мешает разгулу его «бессознательной» мудрости. «Вещь в себе», «потустороннее» — не внешне даваемое откровение, а проявление бесконечного изнутри, «бессознательной» основы в нас самих. Сознание требует осмысленности, тогда как здесь весь пафос — в алогичности и бессмысленности. Вышеназванный реформационно-индивидуалистический уклон его сказывается в том, что, как «необычный» преобразующий источник познания, он культивирует само «переживание». Но, «легкомысленный», он тоскует по глубине, и отсюда риторика «глубоких», углубленных переживаний. Какие переживания — остается неопределенным, но *какие-то* переживания дадут нам в нас *ее*, истину, — мы откроем себя в слиянии с нею, и тут — упование на победу над «рационалистами» и на посрамление их бледной, такой нериторической логики. Ибо такое переживание, как сама истина, *невыразимо*, а истина — невыразима, по определению, как бесконечное и, след(овательно), в себе противоречивое, как «бытие», которое равно «ничто»: ничто не есть; а если и есть, оно непостижимо для чело-

века; а если и постижимо, то его нельзя сообщить и растолковать ближнему. Так что — *назад к Горгию...* Неважно, что скептики заполняют «выражением» невыразимого книги и целые библиотеки, — это — пафос, возбужденный игрою в них истины. Все это — только в избыток «рационалистов» и в поучение тем, кого они могут увлечь, ибо их, рационалистов, истина — в лучшем случае истина лишь познания, а не истина *жизни*, не та «конкретная полнота», где познающий сливается с познаваемой вещью, и их, рационалистов, любовь — не та любовь, где нет самого предмета любви — по его бесконечности и противоречивости. Лишь от избытка невыразимости глаголят уста патетического скептика... Его пафос, в его глазах, — обещаемый философией энтузиазм. Он-то и должен свидетельствовать о философской насыщенности этого настроения. Искренно ли его носитель утолил свое философское томление, и искренно ли он преодолел горечь и обиду неудачи, — в конце концов, при общем характере его «легкомыслия» перестает быть вопросом интересным. Будет ли он догматически проповедывать бесконечность непостижимого или скептически «искать» непостижимость бесконечного, вся его работа будет носить только литературный характер: случай, когда произведения на философские темы начинают цениться только по качеству их слога и стиля.

Впрочем, тут — черта, своеобразно завершающая *общий* тип скептика. Чуть ли не со вре-

мени Монтеня скептику полагается «писать хорошо», и по возможности в форме неуравновешенной. Монтень пытался объяснить свою афористическую манеру «слабостью памяти». Но слабость памяти по большей части ведет только к обилию «цитат», — у Монтеня, и правда, их немало, — но почему не объяснить ту же манеру просто анемией мозга? Дело вовсе не в этом. Связано это может быть с душевным беспокойством скептика, или, может быть, с существом адиалектичности его мысли? Оставим гипотезы, и констатируем просто в порядке дескриптивном: афористическая форма существенно связана с внутренней растерянностью скептической души. Какую же опасность саморазрушения должны носить в себе так пронизанные скепсисом догмы, как им пронизаны настроения благодатного, сердечного и патетического скептицизма... Вопрос, мне кажется, первостепенной жизненной важности — для не-философов...

Москва, 1919, янв⟨арь⟩

МУДРОСТЬ ИЛИ РАЗУМ?

Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?

Тертуллиан

I

Следует тщательно различать между *философией как чистым знанием и научной философией*. Научная философия определяется отрицательно, в исключаящую противоположность философии ненаучной, под которой понимается философия «метафизическая», ненастоящая, *псевдофилософия*. На первый взгляд может показаться, что такое определение задач философии диктуется научной скромностью, но при ближайшем рассмотрении нетрудно заметить, что на самом деле мы здесь встречаемся с своеобразным типом самомнения. За притворным самоограничением научной философии можно открыть большие претензии: в своем желании быть «научной» она принимает за норму приемы и методы какой-либо частной области научного знания и, таким образом, провинциальными средствами собирается решать мировые вопросы. По самому своему заданию научная философия оказывается несостоятельной,— одно из двух: или она бесцельно удваивает научные решения вопро-

сов, или она выходит за границы отдельных наук и берется решать научными средствами вопросы, которые научному решению не подлежат. Фактически она идет этим последним путем. Взяв за образец научного познания какую-нибудь специальную науку, она тотчас выходит за ее границы и в ее терминах пытается разрешить сперва проблемы других наук, а затем и те проблемы, которые эти науки не берутся решать, в силу ли эмпирической ограниченности нашего знания, или в силу принципиальной для них недоступности этих проблем. Безразлично, дальше, какая наука выбирается за образец, научная философия неизбежно выполняет то дело, значение которого она отрицает,— она сама становится философией ненастоящей, «метафизической», псевдофилософией. Названием *псевдофилософии* я обозначаю: 1, позитивистические фантазии о «синтезе» всего знания по типу какой-либо специальной науки, 2, мифологические и в узком смысле метафизические фантазии, облеченные в наукообразные формы, также по преимущественному образцу какой-либо специальной науки, 3, теологические фантазии, облакающие верования и произвольно прокламированные догматы в наукообразную форму, 4, всякого рода гностические фантазии; — между всеми — общее: придать своим фантазиям наукообразную форму и именовать ее философией. Поскольку все эти «фантазии» выходят за сферу строгих пределов науки, они в широком смысле

могут быть названы *метафизикой*. Последняя, как свободное индивидуальное творчество, может быть выражением истинно философского *переживания* и в этом смысле не подлежит, разумеется, никаким ограничениям, пока она не претендует на «научность». Следовательно, псевдофилософия есть метафизика в широком смысле, претендующая быть точной наукой. И только в том редком случае, когда термин «метафизика» намеренно и произвольно употребляется в качестве *синонима* философии как чистой науки, метафизика не подходит под это определение. Таким образом, механизм, динамизм, биологизм (эволюционизм), субъективизм (психологизм, гносеологизм), историзм и тому подобные направления научной философии принципиально не отличаются от метафизических учений, напр<имер>, материализма, спиритуализма, монизма, с их привативными подвидами: механистическим, эволюционным, историческим материализмом, динамическим, интеллектуалистическим, волюнтаристическим и под<обным> спиритуализмом, идеалистическим, реалистическим, энергетическим и под<обным> монизмом и пр., и пр. Эта многочисленность направлений научной философии лишает ее единства оснований, и мы можем говорить здесь, самое большее, только о единстве ее типа. При многообразии объяснительных направлений она оказывается дробной, привативной; каждое направление в ней относится отри-

цательно к другим направлениям; это — философия по преимуществу нетерпимая.

Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Она может показаться претенциозной, когда она объявляет предметом своего изучения все, но строгость ее метода и высокие требования, предъявляемые ею к выполнению своих задач, точно и надежно обурочивают ее границы. Ее задачи определяются ее предметом, отличным от предметов других видов и типов, как научного, так и ненаучного познания. Ее самоограничение — искренно и недвусмысленно: она эмпирически ограничена мерою наших человеческих сил, и в этом же смысле безгранична, как безграничен в идее их рост или как безгранично в идее прозрение гения; принципиально она ограничена тем, что не может брать на себя решение задач, не подлежащих решению по ее строгим методам, но и в том смысле она — безгранична, как безгранично содержание ее собственного предмета. Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама — наука; точно так же, как часть, — а не как противоречие, — она занимает свое определенное место в целом философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь». «Мудрость», с одной стороны, и псевдофилософия, с другой сто-

роны, суть житейские соблазны для философии как знания, но строго соблюдая свой собственный путь, она занимает по отношению к ним определенное положение. В истории можно констатировать не один случай, что она поддавалась этим соблазнам, и тогда она оказывалась смешной, пытаясь применить свою строгость там, где последней не должно быть места. Но, разумеется, не слепым отрицанием псевдофилософии или мудрости философия как знание может укрепить свое место, а только положительным уяснением собственного содержания и отношения к целому и другим частям «философии» в широком житейском смысле слова.

В движении мысли человечества ни одна наука не обошлась без странных и таинственных попутчиков-незнакомцев: искателей эликсиров жизни, магов и чародеев, наконец, просто уличных фокусников и колдунов. Непреклонно и последовательно науки освобождают свое общество от компании темных проходимцев. У философии есть свои алхимии, астрологии и магии; черным налетом налегли они на нее; философия как знание имеет прямой обязанностью очистить себя от этой копоты и показать прямо и честно свои истинные цели и намерения. В наши дни пересмотра научных путей и методов приходится иногда слышать сожаления о том, что напрасно наука в свое время отбросила как негодную ту или иную «алхимическую» проблему, так как теперь при строгом

отношении науки к своим обязанностям та же проблема вновь возникает перед нами... Но науке торопиться некуда,—по крайней мере, той науке, которая не состоит в услужении и на посылках у современного престижджигатора — *техники*, вершащей сейчас судьбы науки и человеческой мысли!.. Зброшенные было проблемы, говорят, теперь поднимаются вновь... Значит, поднимаются все-таки! А если из этого требуется извлечь мораль, то она — только в том, что очищение науки не должно идти путем голого отрицания, что оно должно стать еще строже и осмотнительнее. Философия как знание имеет, поэтому, перед собою громадные постростительные задачи, но и не меньшие исторические и критические. Исходным пунктом ее должно быть точное указание своих целей и тех средств, которыми она располагает для их осуществления, а равным образом и своего состава, т. е. тех органов, которые должны выполнять намеченные ею себе цели. Философия как знание, будучи частью по отношению к некоторому более обширному целому, сама составляет целое из нескольких *философских наук*.

II

Наша культура,—по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная,—направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской. В этом проти-

вопоставлении я беру название *европейская* в узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в *чистом* виде можно проследить в культуре европейцев только *до* распространения в Европе христианства, т. е. главным образом, и выражаясь точнее, — *идей* христианства, христианской *идеологии* и христианского «мировоззрения». Едва ли можно сомневаться, что и там, в дохристианской Европе, мы найдем следы и отголоски восточного происхождения, но точно так же нет сомнения, что на новом месте создавалось и нечто свое, новое. Европейское же в более широком смысле, и в особенности в течение последних двадцати веков европейской истории, включает в себе так много восточного, что само сделанное нами противопоставление Востока и Европы подчас теряет свой смысл. Во всяком случае, выделение той или иной из названных нами стихий в составе нашей культуры — дело не легкое, требует большого внимания и все-таки остается только приблизительным. Поэтому и на нижеследующие разъяснения нужно смотреть не более как на тенденцию.

Именно Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умствен-

ного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель. Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа, — это — умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли; и никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могли уничтожить в европейце его *страсти мыслить*. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она *не только* их переживала, она их также *передумывала*. Как глубоко она переживала и как глубоко передумывала пережитое, об этом свидетельствует *ее* создание — *трагедия*, высшая форма художественной рефлексии. Вообще, это ее создание — основные направления рефлексии: строгое искусство и строгое чистое знание. «Строгое искусство» — нередко синоним «античного искусства», т. е. европейского. К «строгой науке» мы как будто пришли позже, когда Европа «ориентировалась», когда ее историю вело христианство. Но нужно ли напоминать мартиролог философии, когда она стала обнаруживать волю быть наукой, и мартиролог науки, когда она становилась строгой наукой?

Философия как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т. е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничтожить вовсе, а,

напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое,— все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время,— речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории? Европейская в широком смысле культура — теперь мировая культура, и борьба, о которой идет речь, давно уже далеко вышла за пределы того пространства, которое обозначается географическим титулом «Европа». Восток все меньше *переживается* и все больше *изучается*. Сам Восток приобретает способность рефлексии и, во всяком случае, все больше «упражняется» в ней. Философия в европейском понимании становится мировым достоянием. Нужно отдать себе по возможности ясный отчет в том, что составляет ее суще-

ственные признаки и в чем ее собственный смысл.

Философия как чистое знание есть чистая европейская философия,— дитя Европы. Удивительно, с какой строгой неизменностью эта философия на протяжении всей своей истории понимала свои задачи, с какой неуклонной последовательностью она выполняла их, с какой, наконец, прямою возвращалась к ним, когда соблазн сказки и мудрости отвлекал ее от ее верного пути или когда фанатизм Востока силою и угрозой преграждал ей этот путь. Уже в момент своего возникновения ей удалось определить свой предмет и довольно ясно обозначить своеобразный метод, ведущий к раскрытию и уяснению этого предмета. Моментом зарождения философии как знания, философии в понимании и в смысле чистой европейской мысли, нужно считать тот момент, когда эта мысль впервые направила свой рефлектирующий взор на самое же мысль.

Парменид, по определению Платона, *Великий*,— был первым европейским философом. У него мы находим ясно проведенное различие между философией, как чистым знанием, и псевдофилософией, как сказкой, мифом, «мнением», поскольку они претендуют на философский титул. Он точно устанавливает для философии ее собственный предмет и открывает тот путь, которым философия призывается разрешить проблему этого предмета. Две части Парменидовой поэмы легко согласую-

тся, если смотреть на первую из них как на утверждение принципов *философии как чистого знания*, а на вторую как на характеристику *псевдофилософии* или, по крайней мере, как на изображение одного из самых первоначальных и самых распространенных типов псевдофилософии. Как та и другая не исключают друг друга, так и обе части поэмы не находятся во взаимно контрадикторном отношении, как это иногда себе представляют. Истина есть истина, ее связи и отношения — истинны; видимость есть видимость, связи и отношения в ней случайны, «вероятны» и гипотетической природы. Каждому свое. Нельзя только думать, что в сфере истины господствует такая же немощь, как в наших головах, устремленных на эту сферу; и нельзя думать, что мы внесем строгий и абсолютный порядок в область по своему существу случайной и беспорядочной видимости. Другими словами, нельзя смотреть на «истину» как на «мнение», а на «мнение» как на «истину». Это — *наши* ошибки, когда мы «истину» провозглашаем относительной и вероятной, а «мнение» — истиной. В действительности, повторяю, истина — истинна *сама по себе*, — такова она *есть*, а видимость нам кажется, и потому она есть *для нас*, как она кажется.

«Ты должен все узнать, — говорит сам Парменид, — и неколебимое сердце совершенной Истины, и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности».

III

Предметом философии как знания является, следовательно, истина, т. е. то, что есть, *бытие*. Не тот или иной вид бытия в частности, а само бытие, как такое, в его сущности, значит, бытие в противоположность не-бытию. Как бы ни казалось нам такое понятие бытия «формальным», тем не менее оно — самостоятельный и своеобразный предмет для познания. Бытие — то, что есть, его противоположность — не то, что есть, — прежде всего то, что не есть, а затем и то, что сверх и помимо того, что есть, то еще, что не есть, а приключается, происходит или проистекает, появляется и опять исчезает, что кажется. «Нужно говорить, — утверждает Парменид, — и мыслить о бытии того, что есть. Бытие есть, а то, что — ничто, то не есть».

Это ясно, но это еще не определяет вполне философии как знания, так как еще не видно, как мы приходим к философскому познанию *бытия*. Ведь может быть, действительно, мы придем к нему от изучения частных, «эмпирических», «кажущихся» его видов, напр<имер>, через их обобщение или через отвлечение. Но, очевидно, это был бы *не-философский* путь, это был бы прямой путь «мнения». Как я указывал, философия как знание сознается тогда, когда мы направляем свою мысль на самое мысль. Бытие, как то, что есть, как истина, тогда изу-

чается подлинно философски, когда наша рефлексия направляется на самую мысль о бытии. Ибо для мысли мысль открывается в себе самой, в своей подлинной сущности, а не как возникающее и преходящее, «нам кажущееся», — здесь подлинно «незыблемое сердце совершенной Истины». Бытие само по себе есть бытие, и только. Лишь через мысль бытие становится предметом мысли и, следовательно, предметом философии как знания. Нужно прийти к этому сознанию, что бытие философски есть через мысль, что предмет мысли и предмет бытия есть одно и то же, есть *один* предмет. «Одно и то же, — по Пармениду, — мышление и бытие». Или он говорит еще яснее: «Одно и то же мышление и то, на что направляется мысль; и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления». Итак, не только предмет бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете, и мысли «ни о чем», следовательно, нет. Здесь у философии как знания — прочное и надежное начало.

Философия как знание не исключает человеческого «мнения», «мнения смертных», которое определяется своим предметом, отличным от предмета-«истины» и допускающим только относительное и условное знание. «Мнение» в философии имеет свое законное право на существование рядом с философией как знанием, но оно не может быть отождествляемо с последней.

«Метафизика» в узком смысле входит в состав философии в ее целом и через это имеет, конечно, пункты соприкосновения с философией как знанием. «И любитель мифов («φυλομύθος»),— говорил Аристотель,— есть в некотором роде философ». Можно сказать, что предмет псевдофилософии есть также бытие, но она берет его не через мысль и не в мысли, а как если бы оно было само по себе, и как оно тогда было бы. Она сразу, следовательно, допускает некоторую гипотезу о бытии как природе, которую, затем, пытается оправдать, сводя бытие к тем или иным частным типам его. Но так как для человеческого «мнения», руководимого теперь не мыслью, а «чувственным восприятием», более основной или достоверной «кажется» то один, то другой из названных типов, то мы и получаем в результате столько псевдофилософских «учений», сколько только можно различить типов эмпирической природы. Самый метод при этом решительно меняется. Начав с предположения о действительном бытии той или иной природы, мы и дальше не сходим с пути предположений о ее возникновении, развитии, назначении и т. д. «Мнения смертных», таким образом, плодятся и распространяются, каждому хочется занять место истины, но, в действительности, они—только «мнение», докса, и можно говорить лишь о большей или меньшей их «вероятности» и стремиться к соответственному исследованию «мнения».

Если «мнение» хочет занять *истинное* свое

место в целом философии, то все же никто иной, как сама философия как знание, может определить это место. Само «мнение» она может сделать предметом мысли и этим самым провести четкую грань между «мыслью» и «мнением»: «мнение» всегда останется «мнением»; по существу отличным от мысли, как бы последняя глубоко ни проникла в сущность «мнения». Даже больше, чем глубже философская рефлексия проникает в сущность «мнения», тем ярче она обнаружит его неустойчивую и колеблющуюся природу. Философия как знание самое псевдофилософию может изучать среди других вопросов и тем, но только в виде своего, выше характеризованного, предмета. Одного лишь должна остерегаться философия, чтобы не покинуть *своего* пути истины: не идти по пути исследуемой ею псевдофилософии.

Парменид: «А все-таки ты и то узнаешь, как мнение, всегда все проникающее, должно занять надлежащее место... Но удерживай мысль от этого пути исследования, и да не совлечет тебя на этот путь много раз испытанная привычка»...

Много типов псевдофилософии занес Восток в Европу уже до Парменида, но последний, насколько можно судить, имеет в виду преимущественно космогонические или космологические и вообще всякого рода («генетические») теории о «происхождении». Предметом рассмотрения является в таком случае не «бытие», а «кажущееся устройство»; задача же — в

том, чтобы во всем была найдена «природа» и «откуда оно произошло»: земля, солнце, луна, эфир и звезды и даже «крайний Олимп», а если верить сообщению Диогена Лаэртского, то и человек. Все это, как очевидно, вопросы, которые в современных «Введениях в философию», — изобретение новейшего времени, — именуются «онтологическими» и «космологическими проблемами» и которые, согласно данным выше разъяснениям, составляют не философию, как науку, а один из типов псевдофилософии, вместе с завезенными к нам с Востока — мудростью, мировоззрением, моралью... Но поскольку именно названные «проблемы» претендуют на «научное» разрешение, они и составляют, действительно, преимущественное содержание «псевдофилософии».

IV

Я не имею в виду увеличивать собою числа интерпретаторов Парменида, мне важны только основные руководящие нити его философского замысла, который я хочу понимать по прямому смыслу слов Парменида и исходя из существа самой философии. Здесь не место «доказывать» правоту моего понимания, могу сослаться только, кроме общего смысла, на первого интерпретатора Парменида и гения положительной европейской философии — *Платона*.

Платон углубляет, укрепляет и развивает

начала, заложенные Парменидом, точнее и все-стороннее освещает философский путь, а вместе с тем определеннее отмежевывает философию, как знание, от псевдофилософии. Платон не раз высказывается на эту тему, но, пожалуй, наиболее ярко он проводит различие между ними, между «наукой» и «мнением» (эпистеме и докса), в самом псевдофилософском из своих диалогов, в «Тимее»: «Нужно, по моему мнению,— говорит Тимей,— прежде всего различать: что всегда есть, но не происходит, и что всегда происходит, но никогда не есть; то, что постигается в мышлении с помощью понятия, что всегда — одно и то же, и то, что предполагается в мнении при помощи алогичного чувства, что происходит и исчезает, не обладая безусловным бытием... То самое, что по отношению к происхождению — сущность, то по отношению к вере — истина». С той же афористической выразительностью это противопоставление находится в «Государстве»: «мнение (докса) — о происхождении, мышление (ноэзис) — о сущности». Платон нашел и имя для любителя «мнения»: философу он противопоставляет *филодокса*.

Замечательна та последовательность и неуклонность, с которыми Платон развивает свою мысль. «Мнение» и «знание», сказали бы мы в современной терминологии, суть состояния сознания, и так как сознание необходимо есть сознание *чего-нибудь*, то отсюда ясна необходимость и возможность *предметной* характе-

ристики этого сознания. Именно этим путем идет Платон. Совершенно наивным *quid pro quo* было бы думать, будто мы Платону приписываем современное понимание философских задач и определений,— как раз обратно, современность вновь оживляется и одухотворяется Платоном...

Вспоминая платоновские определения философии, при всей необходимости быть кратким, я не могу не привести по крайней мере одну следующую страничку из «Государства»,— разумеется, как я ее понимаю, но стараясь быть возможно близким к подлиннику.

«Скажи нам вот что: познающий познает что-нибудь или ничего? Отвечай ты мне за него.— Отвечу, сказал, что познает что-нибудь.— То, что есть, или не то?— То, что есть; как же можно было бы познать что-нибудь, что не есть?— Итак, достаточно ли этого,— с каких бы сторон мы ни рассматривали,— что безусловно сущее безусловно познаваемо, а не сущее никоим образом не познаваемо?— Вполне достаточно.— Допустим. А если что-нибудь так обстоит, что оно и бытие и не бытие, не между ли оно находится тем, что явно есть, и тем, что никоим образом не есть?— Между.— Так как о сущем было знание, а незнание по необходимости— о не-сущем, то об этом «между» следует и искать что-нибудь между не знанием и знанием, не найдется ли что-нибудь такое?— Конечно.— Не называем ли мы нечто мне-

нием? — Отчего же нет? — Иную способность, чем знание, или ту же? — Иную. — На иное, следовательно, направляется мнение, и на иное — знание, — то и другое сообразно разной своей способности. — Да. — Итак, знанию не естественно ли по отношению к существу познавать, что сущее есть? Однако, мне кажется, нужно, пожалуй, прежде разъяснить вот как. — Как? — Мы скажем, что способности есть некоторый род того, что есть; благодаря им только и мы способны к тому, к чему мы способны, и все иное, что бы ни обладало способностью: напр<имер>, зрение и слух, я называю способностями, если только ты понимаешь, что я хочу сказать этим понятием. — Понимаю, конечно, сказал он. — Слушай же, что мне представляется относительно их. Я не вижу ни какого-либо цвета способности, ни облика, как во многом другом, взирая на что я кое-что различаю вокруг себя: одно — такое, другое — иное. В способности я вижу только то, на что она направляется и что выполняет, и сообразно этому я назвал каждую способность; той, которая направляется на одно и выполняет одно, я даю одно имя, той, которая направляется на другое и выполняет другое, я даю иное имя. А ты что? Как поступаешь?»...

На этом вопросе можно остановиться. Сказанного достаточно. Нужно ли переводить это еще на современную терминологию? Получим ведь мы то же, — может быть, наши термины строже, но существо дела выражено Платоном

ясно. Вопросы происхождения, т.е. вопросы объяснения эмпирической деятельности, составляют предмет мнения, решаются на основании предположений и допускают только более или менее вероятные ответы — «мнения»; знание имеет дело с иным предметом, принципиально отличным от чувственно-воспринимаемого и кажущегося. Но те не точно понимают положительные задачи философии, формулированные Платоном, кто думает, будто *всю* действительность Платон объявлял «призраком». Такое утверждение «идеализма» или, точнее, феноменализма и иллюзионизма, отрицательное по существу, а никак не положительное, есть также восточный импорт. Напротив, первая задача философии, как знания, в различении того, что иллюзорно («та фэйнома»), от того, что существенно или сущно есть («уси́а»), в самой данной действительности («та онта»). Такова, между прочим, тема платоновского «Софиста». То, что остается, затем, как подлинный предмет философии, как знания, что остается в изменчивой текучести «тем же» («тавтон»), есть назанная сущность, постигаемая нами в определенных, логически и словесно фиксируемых формах («эйдос»). Но самое замечательное — то, что Платон, показав так ясно, в чем — предмет философии, как знания, и резко отделив философию от псевдофилософии, не впал в ошибку, которая здесь так естественна и которая делается, по-видимому, признаком *сегодняшней* философии, в противо-

положность психологизму *вчерашней* философии,— разумею ошибку формального «онтологизма». Для Платона—ясно, что различие предметов есть различие и способов направленного на них сознания: предположения и мышления, чувственной интуиции и интуиции «умной», различие между которыми есть различие самой направленности. Это-то «открытие» и предугадывает философии ее единственный и верный путь. Рефлексия на самое направленность, вникание в нее, восхождение по ней к первично-данному («анамнезис»), спасает философское знание от формализма чисто онтологических наук, вроде, напр(имер), «математики», составляющей все-таки предмет рассудка («діанойа») или «рассуждения», а не умственного постижения в строгом смысле («ноэзис»), разума («нус»). Направляясь на самое мышление в его предметной направленности, философская мысль созерцает его в чистой интуиции, как «идею», т. е, как содержание, значение или смысл предметных форм. Это-то и возводит собственно философию, как знание, *диалектику*,— уже в противоположность «рассуждению»,— на самую высшую ступень: постижения смысла, *разума* («логос») самой *сущности*, как определяет диалектику в «Государстве» сам же Платон. Впрочем, именно учение об «идеях» нуждается в особом разъяснении и углублении, так как именно оно дало повод к многочисленным искажениям псевдофилософского характера: идеи как «реальности»,

идеи как «законы» и «методы», идеи как «имманентный предмет», наконец, по наименее удачному остроумию восточности, идеи как «мысли Бога»,— все это — соблазны, но никак не углубления.

V

Если мы вдумаемся в смысл приведенных разъяснений и вспомним «историю» европейской философии, мы должны будем признать удивительную устойчивость философии, как знания, в понимании и *чувстве* своего методологического пути. К нему постоянно обращалась, и на него возвращалась, пресыщенная житейскими и псевдофилософскими искушениями, утомленная мудростью и моралью, философская мысль; на нем она находила новые источники для своего творчества и почерпала новые силы для своей серьезной работы. Не только положительная, но и отрицательная философия обнаруживала подчеркнутое мною чутье, и мы легко можем под разными названиями уловить одно: «сознание», «память», «мышление», «мысль», «*cogitatio*», «перцепция» (Юм), «познание» (Фихте), «первознание» (Шеллинг), «дух» и много других имен, в числе коих даже,— *poenitendum est*,— «душа», прикрывали собою честную верность философии, как знанию, наряду с изменою ей.

Чего же мы теперь достигли, что касается понимания задач философии, в результате мно-

гих веков философского труда? Мы прежде всего утверждаемся в том, что истина, как задача философии, истинна, а не условна и не относительна. Мы знаем, что действительным источником заблуждений и блужданий является человек, который в своей эмпиричности — весьма многим обусловлен и весьма ко многому соотнесен. Мы понимаем, что вследствие этого самые ошибки его и заблуждения имеют только условное и относительное значение, что их источником является его собственная недостаточно твердая философская воля, поддающаяся нефилософским соблазнам. Мы добились, далее, большой точности не только нашей терминологии, но и анализов, достигающих иногда несравненной глубины и силы диалектики. Приходится подчас слышать жалобы на «трудность» современных философских книг, и, что особенно странно, жалобы эти часто исходят от людей, допускающих законность этой «трудности» для других научных областей. Это — все еще пережитки *просветительства*: от философии ждут и в ней ищут «просвещения». Спора нет, бывают моменты, когда философия, выполняя свой *гражданский* долг, занимается «просвещением», но видеть в этом существо философии — такая же ошибка, как видеть существо математики или физики — в их *технической* приложимости. И, наконец, еще в одном отношении мы достигли больших успехов, — и это, может быть, самое главное, —

мы достигли большой точности в понимании задач философии.

Когда речь заходит о *точности*, ее часто понимают как какую-то словесную неподвижность, оледенелость, забывая, что это означало бы не успехи знания, а остановку в развитии языка и его творчества, застывающего в однообразии уже созданных форм. Нередко со стороны «точности» сопоставляют философию с другими науками, в особенности с математикой,— к мнимому посрамлению философии: каких, дескать, «успехов» достигла математика и что— в сравнении с этим философия... Мы оставим в стороне суждения *темных людей*,— *obscurogum virorum*,— современности, которые руководятся только одним своеобразно прагматическим критерием— техникой. Но не будем отрицать правомерности сравнения с точки зрения самого знания. Сравнение можно здесь провести в двух плоскостях: в плоскости достигнутых успехов и в плоскости особенностей предмета точной математики и точной философии. В первом случае результат сравнения— отрицательный, во втором— положительный; в первом случае обыкновенно подчеркивают различие, во втором— сходство. Обратим внимание, напротив, на сходство в первом случае и различие— во втором, и мы убедимся, что названная квалификация результатов сравнения сильно упрощает действительное положение вещей.

Не важнее ли, в самом деле, *различие*, кото-

рое мы можем констатировать во втором из названных случаев? Не оно ли именно ближе открывает существенное в каждом из сравниваемых типов знания? Это различие проистекает из того, что результаты математики все-таки отвлеченны, она абстрагируется от живого опыта, от факта, что все данное нам дано *через* сознание. Но отвлеченность от сознания есть отвлеченность от содержания. Математика, поэтому, существенно *онтологична*. Как точно определял ее место Платон,— рассудок, способность геометров, *между* мнением и умом,— математика имеет дело с предметной сущностью, но еще не с мыслью, направленной на этот предмет, как такой. Напротив, философия должна всегда оставаться конкретной,— даже псевдофилософия, поскольку она положительна, она — конкретна,— и результаты ее работы, поэтому, отличаются необычайной сложностью, которой математика не знает. Философия оперирует над безусловной полнотой данного в живом переживании; она существенно *принципиальна*, а не онтологична; философия, как знание — «основная» наука в самом прямом и первоначальном смысле. Математика и философия сходны, поскольку обе имеют дело с «сущностью», а не с «фактом», — обе — знание, скажем, усюлогическое или эйдетическое, но далее они должны строго различаться. Неумение видеть это различие приводило к тому, что философия поддавалась общему увлечению математической точностью, подража-

ла математике, становилась онтологической, абстрактной, и теряла свою принципиальную самостоятельность. Опять-таки и здесь, в отношении точности более существенным является отдать себе отчет в различии, чем в сходстве. Точность в математике и точность в философии — не одно и то же. Речь идет, очевидно, о логических приемах того и другого типа знания, но в то время, как в математике мы встречаемся с приемами определения, доказательства, дедукции и т. п., в философии мы требуем точности указания, описания, уяснения, приведения к первичной данности. Математика по существу дискурсивна, философия — интерпретативна. Различие методологических приемов в разных областях знания приводит к «качественному» различию точности, и слишком примитивна та мысль, которая ограничивается различием только степеней точности. Конечно, точность не есть установление навеки оцепенелой формулой, как заклятия, в котором не подлежит изменению ни одна буква, — точность есть большее или меньшее приближение к логическому идеалу, но сравнивать степени демонстративно-математической точности с степенями точности диалектически-философской, кажется мне, действительно, имеет не больше смысла, чем сравнивать ценность посылки силлогизма с ценностью почтовой посылки.

Напротив, со стороны успехов обеих наук важно было бы помнить и *сходство*, которое имеется между ними; может быть, мы тогда придем не к таким уж безусловно отрицательным для философии результатам. Ни в малейшем отношении я не имею в виду отрицать или преуменьшать успехи математики,— и не из того «практического» соображения, что такой прием не послужил бы несколько к украшению философии, а прежде всего потому, что это была бы неправда. Математическое знание я ценю, как только возможно высоко, и вижу в нем, как *в чистом* знании, одну из наиболее ярких манифестаций подлинно европейского духа. Но именно с точки зрения уяснения ее чистоты, уразумения ее основ, как основ чистого знания, думается мне, она переживает судьбы, во многом аналогичные судьбам философии. Лучше всего мне при этом сослаться на суждение писателя, всецело захваченного «очищением» математики и немало положившего трудов для установления ее «принципов». Речь идет об авторе «Принципов математики» Бертроне Расселе, взгляды которого Л. Кутюра, также автор книги под заглавием «Принципы математики», характеризует следующим образом: «Они являются необходимым завершением и венцом всех критических исследований,

которым посвящали себя математики в течение пятидесяти лет».

Над словами Рассела стоило бы задуматься тем, кто впадает в каталептическое состояние при звуке слов: «математическая точность». Вот, напр<имер>, что он говорит о геометрии Евклида, которая, по убеждению многих, отличается тою, вообще несвойственной человеческому порождению, привилегией, будто она, только появившись на свет, уже зашагала в нем в броне неуклонной точности: «Не только сомнительно, верны ли аксиомы Евклида, но вместе с тем очевидно, что его предложения не вытекают из выставленных им аксиом... Даже первое предложение Евклида является недоказанным». Или еще пример: «Маколей, противопоставляя достоверность математики сомнительности философских учений, спрашивал, слышал ли кто-нибудь о реакции против теоремы Тейлора. Если бы он дожил до настоящего времени, то он узнал бы о тех ограничениях, которые ввели в изложение этой теоремы современные исследования». Разумеется, эти «новые», — быть может, для кого-нибудь даже футуристические, — воззрения на природу математики следует брать *cum grano salis*, и — весьма, — но все же магия заклинательной формулы: «математическая точность» должна рассеяться при свете разума, который не может на нее смотреть, как на музейную вещь, которую можно разглядывать, но нельзя трогать.

Мне хочется, опираясь на того же Рассела,

отметить еще некоторые неожиданные черты сходства между философией и математикой. Философию иногда упрекают в том, что она, вместо того чтобы идти всегда вперед, слишком часто возвращается назад, что она всегда готова,— а особенно в настоящее время,— возродить схоластику, давно оцененную нашим просвещенным временем. Рассел, утверждая, что философия Канта несовместима с настоящей математикой,— (кстати отметить, что Кутюра видит причину неудач Канта в том, что Кант недостаточно был *рационалистом*),— и допуская, что схоластикам мешало несовершенство и узость их логики, тем не менее признает, что «аристотелевская доктрина схоликов ближе по своему духу к доктринам, одухотворяющим современную математику».

Чтобы отметить важнейшее, на мой взгляд, сходство между успехами философии и математики, приведу еще одно заявление Рассела. Сколько раз приходилось слышать, что философы, мол, до сих пор не столковались даже о том, в чем состоит их философия... Рассел утверждает: «Один из главных триумфов новейшей математики заключается в открытии, в чем, действительно, состоит математика»... Даже жаль, что это сказано о математике,— до такой степени это подходит к философии и точно выражает ее современные успехи.

Впрочем, и еще кое-что сделала в наше время философия: еще яснее, чем математика, она умеет объяснить разницу в самих результа-

тах философского и математического знания. Рассел следующим образом определяет математику: «Математика может быть определена как доктрина, в которой мы никогда не знаем, ни о чем мы говорим, ни того, верно ли то, что мы говорим». Расселу потому удалось дать такое меткое определение математики, что он ясно понял ее *чисто-формальный* характер как науки, и, разумеется, это — большой «триумф» для математики: осознать свою собственную природу. Но только сама философия, которая также исходит из такого понимания математики, может найти настоящее место этого рода знанию рядом с другими его видами и рядом с собою. Для философии — ясно, что при таком понимании математики, если ее и сопоставлять с логикой, то нужно сопоставлять ее с особым «ядром» и основой логики в широком смысле, с так называемой «чистой логикой», для которой существенным является ее чисто предметный *онтологический* характер, вследствие которого она только и оказывается чисто-формальной дисциплиной. Но из этого следует, что чистая математика вместе с той «чистой» логикой включают свои проблемы в сферу особой философской дисциплины — формальной онтологии, или вместе с этой последней образуют особую замкнутую область, титулованную еще старым рационализмом как *Mathesis universalis*. Напротив, сама философия, как основная и принципиальная наука, наполняющая предметные формы содержанием живого пере-

живания, сознания этих предметов, не входит в этот формальный триумвират, а со своими «материальными» задачами выполняет свою самостоятельную работу.

Таким образом, определение философией задач философского знания и ее ответ на вопрос, в чем состоит философия, оказывается ее двойным триумфом: она не только указывает место разным типам точного знания, но определением этого места указывает и то различие качества самой точности, неясное сознание которого порождало столько недоразумений.

VII

Однако и на этом не кончаются достижения современной философии. Она эмансипировалась от «математизма» и «онтологизма», потому что глубже поняла как их формальный, так и собственный *sui generis* предмет. Но само это понимание было ею достигнуто вследствие того, что она глубже проникла в то различие предметов, которое было открыто уже родоначальниками европейской философии, она сумела принципиально провести различие между «идеальным» и «эмпирическим» предметами, между предметами «знания» и «мнения». Она строго отмежевала себя от роковых для нее псевдофилософских искушений и в то же время рассеяла призрак *единого научного образца*. Она сумела показать, что «научная» философия есть такая же псевдофилософия, как и «метафи-

зическая» философия, раз обе поставляют себе задачей разрешение вопросов «происхождения» и «объяснения».

Здесь, в этом пункте освобождения себя от всякого рода *догматов* научного и здравого смысла, современная философия предъявляет к себе требования такой строгости, о которой она не ведала во всем своем прошлом. Только теперь она до конца проникается величию двух заповедей *философской строгости*,— исходящих опять-таки от Платона,— которым всякий философ должен следовать, приняв их с клятвенной торжественностью и искренностью.

I. Для философии как чистого знания нет истин важных или неважных.

II. Для философии как чистого знания нет ничего само собою разумеющегося.

Сам Платон всей своей деятельностью осуществлял эти заповеди, хотя как будто специальной задачей поставил себе раскрыть их значение: первой— в «Софисте», и второй— в «Теэтете». Но, кажется, только теперь мы постигаем их сокровенный смысл во всей его полноте, когда мы требуем, чтобы в философии как чистом знании не было ничего, что не дается нашей интуиции в своей первичной и непосредственной данности; когда мы требуем, чтобы из философии, как чистого знания, была изгнана не та или иная теория, а всякая теория и всякая гипотеза; когда мы требуем, наконец,

чтобы во всяком повороте нашего интуитивно-го взора, во всяком движении нашей рефлексии, направленной на самую «незначительную» мысль, был отдан самый тщательный и точный отчет.

Но чем строже мы становимся в определении задач философии как знания, тем свободнее, по-видимому, мы в определении остальных видов и типов знания. Не затем мы ограничиваем философию, как знание, чтобы стеснить другие типы знания, а затем, чтобы эти последние, между прочим, яснее понять в их свободе «мнения», а также и затем, чтобы, эмансипировавшись от псевдофилософии, а с нее сняв непосильное для нее бремя чистоты, предоставить ей полный простор в ее деле «утешения» человечества и «осмысления» его судеб, равно как и в ее заботах о приведении в порядок непредусмотренных в свое время Творцом космических неурядиц. Науки сами, «специальные» науки, давно завоевали себе необычайную свободу: казалось когда-то, что мертвая «физическая» природа подчинена строгости прямо-таки математических законов. Это время давно стало воспоминанием. *Эмпирический* мир оказался много шире. «Опыт» далеко вышел за пределы «физического» опыта, и один за другим эмпирические предметы входили в состав научного знания: живая природа, душа, наконец, социальная и историческая «природа». И чем более широкую область захватывал опыт, тем яснее становилось, что строгость

«законов природы» есть мнимая строгость, что, как нам ни хочется, чтобы эти законы были строги, но на самом деле они — только *эмпиричны*. «Относительность познания» становится поговоркой; «релятивизм» — припевом, который разучивается в детском саду науки. И нет, казалось бы, никаких оснований стесняться в этом отношении и псевдофилософию, кроме разве, — и то только в некоторых случаях, — основания педагогического. Дело в том, что псевдофилософия, отличаясь большой подражательностью и суггестивностью, всегда довольно верно, — сколько только успевала, — старалась идти в ногу с эмпирической наукой. Она прекрасно сознавала, что неудобно, например, после Коперника оправдывать капризы Иисуса Навина, но, с другой стороны, после Фраунгофера она считала себя в полном праве поговорить о том, как обстоят дела на Сириусе или Веге, а после Дарвина она с большим вдохновением стала изображать нам происхождение парламентаризма из туманности, заполнявшей в свое время место нашей солнечной системы. И таким-то образом псевдофилософия, со всеми своими материализмами, спиритуализмами, монизмами, эволюционизмами, немножко отставая, немножко забегая вперед, все-таки в целом старалась быть на уровне «опытного знания». Но иногда она капризничала и обнаруживала значительное своеволие, выступая с видом независимым и к опыту пренебрежительным. В полете своей фантазии тог-

да она приподнимала для нас завесу с самых глубоких тайн и с большой обстоятельностью бралась передать нам свое детальнейшее «знание» обо всех замыслах, планах и действиях мировых владык, имена которых обычно пишутся с большой буквы: Фатум, Демиург, Иегова, Любовь, Воля, Бессознательное, Энергия и т. п. Вот тут-то некоторое стеснение педагогически можно, пожалуй, оправдать: надо бы все-таки, как того хотел платоновский Тимей, «ограничиваться вероятностью». Впрочем, нужно признать, что и здесь современная Европа,— и притом в самом чистом своем выражении,— в английском духе,— нашла вполне достаточный критерий: *прагматизм...*

Прагматизм открывает широкий простор для индивидуального метафизического творчества, подчиняя его оценке самому творческому индивиду: чем богаче, разностороннее и глубже автор метафизической системы, как изображения *его личного мировосприятия*, тем интереснее его построение. Истинно метафизические построения — честно индивидуальные и личны. Их значительность прямо пропорциональна значительности их авторов. Как *я* воспринимаю мир — гласит всякая подлинно метафизическая система. Потому-то и ничтожны, с другой стороны, «последователи» метафизических систем, которые являются своего рода философскими *поэмами*. Нельзя смотреть на них, как на знание, — *мое* восприятие и чувство мира не есть даже *мое знание*. Но, разумеется,

личное творчество в метафизике не безусловно, оно условлено, и повторяющиеся условия, под которыми слагаются «мировоззрения» индивида, дают возможность распределять их *по типам*. «Религиозное» мировоззрение, «позитивное», «мифологическое», «спиритуалистическое» и т. п. суть такого рода типы, самое название коих указывает на источники их руководящих идей и схем. Но какие бы типы метафизики мы ни устанавливали, все-таки самым существенным для них остается индивидуальное творчество. Поэтому так бессмысленна «борьба» против метафизики. Эта «борьба» имеет своим источником одну и ту же псевдофилософию: стремление исключить индивидуальное, а на его место водворить наукообразное «общее». Скажут ли — метафизика есть точное знание, скажут ли — метафизика не есть наука, а потому нужно на ее место поставить «научное» позитивное знание, — оба раза провозглашают идею псевдофилософии. В действительности философия, как чистое знание, так же уживается с метафизикой, как и с относительным знанием действительности, — но только при полной автономии индивидуального, эмпирического и чистого. Покушение одного из них на свободу другого — неизменный источник псевдофилософских соблазнов.

Но довольно о псевдофилософии, и вернемся к тому положительному, что еще достигнуто философией, которая хочет быть чистым знанием. Мы должны теперь отметить еще одно из

ее крупных и существенных достижений. Располагая точным определением предмета философии как знания и установив путь для его исследования, мы вместе с тем получаем возможность по-новому осветить всю историю философии. Это определение дает нам в руки критерий, по которому мы не только различаем, что относится к положительной философии и что — к отрицательной, но отдаем себе также отчет в том, что внесла собственно отрицательная философия в общую историю мысли, какую собственно весьма полезную роль она сыграла в развитии самой положительной философии. Своим сомнением и даже отрицанием она нередко ставила перед положительной философией весьма интересные и глубокие проблемы. Всякий понимает, что есть разница между искренним сомнением Юма или Милля, пришедших к отрицанию, но задавших много проблем философии, и отрицанием Протагора или Канта, положительную роль которых можно видеть разве только в той реакции, которую они вызывают против себя. Далее, и роль псевдофилософии становится ясной с точки зрения того же критерия. Конечно, есть разница между псевдофилософией, выступающей в качестве мага и целителя душ или разгадчика «мировых загадок», и псевдофилософией, искренне убежденной в просветительной, вдохновляющей, эстетической или какой-либо иной ценности своих откровенных фантазий, как есть разница также между псевдофилософией, ут-

верждающей свое «мнение» как истину, и «мировоззрением», не забывающим, что «мнение» есть «мнение». Так, мы легко различаем между каким-нибудь Геккелем, с одной стороны, и Джордано Бруно или Фехнером, с другой стороны; точно так же мы легко улавливаем разницу между каким-нибудь Вундтом, с одной стороны, и Джемсом, с другой. Но с новым критерием мы достигаем еще большего: у каждого философа в отдельности мы различим положительную и отрицательную философию, философию как знание и философию как мнение, «честную» псевдофилософию и оракул; и нас не введет уже в заблуждение собственное противопоставление «знания» и «мнения», если мы встретим его у какого-нибудь Спенсера, и мы тотчас против него выдвинем такого, напр<имер>, вполне европейского философа, как Гамильтон. Мы, наконец, различим, где псевдофилософия приходила в близкое соприкосновение с философией как знанием, и пусть давала тут ответы по-восточному грубые, тем не менее способствовала успехам философии, и где она играла роль прямо-таки задерживающую. Так, для философии вовсе не все равно, трактовалась она в псевдофилософии как научно-абстрактное построение, или ее существенно конкретный характер не упускался из виду, не все равно, следовательно, попадала она в руки того же, скажем, Спенсера или в руки Шеллинга; не все равно также, игнорировала она свой подлинный путь «через» мысль и сознание или

помнила о нем и, — сознательно или несознательно, — обращалась к нему как единственному правомерному пути, — этим, напр<имер>, ясно определяется значение псевдофилософии материалистической, с одной стороны, и спиритуалистической, с другой стороны. Нет надобности останавливаться еще на том, что наш критерий с особой ясностью раскроет нам те пункты в движении философской мысли, где она соблюдала свои традиции и оставалась верна первому началу положительной европейской философии.

VIII

Итак, во всех перечисленных нами пунктах мы можем уже говорить об осуществленных достижениях философии как знания и даже о некоторых ее «триумфах». Но обернемся в другую сторону, в сторону будущего, и мы увидим, что перед философией, строго соблюдающей свои задачи, открывается бесконечное поприще для серьезного и увлекательного труда. Здесь, в области перспектив и будущего, где мы видим задачи сегодняшней и завтрашней философской эпохи, мы не можем говорить ни об окончательных решениях, ни даже о последних постановках вопросов. Здесь непременно скажется печать времени, индивидуального интереса, не вполне законченного суждения и не до конца обожженного критикой творчества. Но в сфере философии как знания никто, конеч-

но, не может претендовать на «окончательность», на «последнее слово»,— да едва ли кто и захочет, пока только он не забыл, что перед ним философия как знание. Впрочем, ошибка памяти здесь — дело нетрудное и нередкое,— была бы только воля к исправлению. Во всяком случае, ошибается и заблуждается не философия, а философы,— и не следовало бы «отрицателям» и «позитивистам» делать вид, что они не замечают разницы между философией и философом. А философ, в свою очередь, *обязан* принять на себя свои философские ошибки и нести за них ответственность.

Понимая задачи философии как чистого знания в вышенамеченном смысле, мы становимся, как я указывал, на один самим существом философии предопределенный ей путь. То, что открывается нам на этом пути как конечный пункт стремлений, есть сама действительность в своем подлинном бытии,— *то, что есть, суще*. Действительность,— то, что есть,— всегда вокруг нас, мы в ней и ею *живем*: страдаем, редко радуемся, боимся, негодуем, боремся, любим, умираем. Среди таких многочисленных и многообразных переживаний есть одно переживание или, точнее, одна группа переживаний, занимающих вообще наискромнейшее место в жизни человека, но иногда разрастающихся до чудовищных размеров,— группа переживаний, которые обозначаются нами именем *философских*. В них господствует, вырастающий иной раз до подавляющих раз-

меров, интерес к самой действительности, к тому, что есть и что, следовательно, переживается нами, в его целом, во *всем*. Лишь только мы сделали попытку удовлетворить своему интересу и только поставили себе вопрос: что́ есть, что́ — это все, — как мы уже назвали *предмет*, который потом определяем как философский предмет. Таким образом, самым этим вопросом мы противопоставили своему переживанию нечто «большее», чем оно: пока мы просто «живем», это *все* находится в нашем переживании, — одно в нем приходит, другое уходит, одно дается, другое отнимается, но все-таки мы *все переживаем* — и только. Наш вопрос как бы вывел нас за сферу нашего переживания, что уже не так легко «уходит», что не так легко и отнять: что-то останавливается пред нами и стоит как загадочный вопросительный знак, становящийся «за» всем и все останавливающий в его прежде непрерывном течении. Предмет есть вопрос; начинается искание или ожидание ответа на него — начинается философия. На то, что есть, мы теперь смотрим *другими* глазами: в нем же мы ищем разгадки на возникший вопрос. А оно нас то обманывает в наших поисках и ожиданиях, то вселяет надежду, разочаровывает и опять ободряет. Мы становимся недоверчивее и подозрительнее: не все, что мы переживаем, годится для искомого нами ответа; мы стараемся освободить себя от обмана и нередко попадаем в его еще более тонкие и тесные сети; иногда мы всецело дове-

ряемся,—или делаем такой вид,—тому, что «кажется» в переживании, и все-таки не встречаем того, что нужно. Может быть, ничего и нет, и не нужно искать, и не нужно ждать, и никаких «ответов» не бывает,—рассуждать обо всем этом уже дело морали. Философия же остановиться не может и не должна, ее остановка — ее смерть, мораль — яд, причиняющий эту смерть. Если «ничего» нет и «ответов» быть не может, то философия и найдет *этот ответ* как *свой* ответ, а не как назидание морали. Но в чем же здесь ее *свое*, ее дальнейший путь?

Если есть «кажущееся», то есть и не кажущееся, если есть «случайное», то есть и не случайное, и притом оно есть *в том же всем*, в сущем и переживаемом,—«кое-что» *в добавлении* ко «всему», если оно не «ничто», также ведь глубоко моральное добавление. Философский путь ведет дальше по меже, между кажущимся и не кажущимся, истинным, и это путь для философии — *свой*, но нам он не всегда виден: и ночь, и слепота, и нежелание видеть. Приходится и самый путь разыскивать, пролагать его себе. Не все в том, что есть, есть «на самом деле», не все в переживании данное есть «действительно» данное, не все сущее есть существенно. То, что составляет в сущем существенное, его *сущность*, нужно отличить от того, что несущественно. Мы можем повернуться лицом прямо к сущному и рассказать, в чем оно, как мы его увидим,—если бы только наши суждения о нем не были так часто ошибочными суждениями,

если бы мы к сущному не приносили от себя то, что не сущно. Мы можем поступить иначе: сосредоточить свое внимание на не-сущном и «отделить» его от сущного, тщательно устраняя из данного то, что «кажется», и то, что «придуманно», «очищая», следовательно, его от того, к чему мы «привыкли», от предположений, догадок, гипотез, теорий и от того, что только «слушается», «приключается», «выпадает» в сущем, но что *не пребывает* в нем. Сущное и то, что пребывает в бытии, остается собою, «*то же*»,— все это — одно; бытие, то, что есть, только через то и сущее, что в нем пребывает сущность («*усіа*»), если бы нам сказали, что переменчивость, случайность — есть сущность бытия, то тем самым признали бы, что в них — «тоже» этого бытия, признали бы, что переменчивость, «мигание» и есть то, что пребывает,— именно это разумели бы под сущностью. Сама восточная мудрость не может уйти от сущности: признавая все, что есть, иллюзией, она в иллюзии видит «то же» бытия и его сущность. Если же нам скажут, что мы часто сущность принимаем за иллюзию, а иллюзию за сущность, то мы вынуждены будем повторить, что наши ошибки не суть ошибки самого сущего, и от того, как *мы* примем сущность, она не перестанет быть сущностью.

Хотя мы таким образом подвигаемся по пути философии, мы далеко еще не вступили на тот ее путь, который прямо ведет к философии как чистому знанию, мы все же пребываем в том

состоянии философии, когда она обнаруживается нами как наше *переживание*, или как наш *опыт*. Оставаясь все еще в сфере переживания, мы можем продвинуться несколько дальше. Различая в том, что есть, сущность и случайность, пребывающее и преходящее, мы убеждаемся еще в том, что мы их видим *разным взором*. Я выше отметил тот момент, когда у нас впервые открываются глаза на действительность, как на загадку, когда мы смотрели на «все» *иными* глазами, это — момент перехода от простого переживания «всего» к его философскому переживанию. Мы сделали только один робкий шаг, но опять должны заботиться о просвещении своего философского взора. Как раньше от обычного взгляда на привычную действительность мы перешли к созерцанию ее как некоторой загадки, так и теперь, различив в сущем случайное и сущное, мы констатируем, что эти два «рода» бытия мы созерцаем двояким родом зрения. Как в первый раз мы от слепого переживания действительности перешли к более просветленному, так в том же направлении идем и теперь, но и действительность все одна и та же, и взор-то — один.

Легко уловить источник этого различия и тожества: мы не находим действительности как бы разделенной на две части, положенных одна «рядом» с другою, или одна «за» другою, или одна «над» другою, или что еще, что может нам неправильно подсказать образность речи, а мы находим *одну* действительность, только

взор наш то останавливается на ее случайной «поверхности», то сквозь нее проникает «глубже» до ее сущного «нутра». Два рода интуиции, направленной на данное нам, есть *одна* интуиция, но только — разной степени узрения. Едва ли мы сильно отойдем от принятого словоупотребления, если сопоставим два указанных «рода» интуиции с обычным противопоставлением зрения «внешнего» и «внутреннего», «чувственного» и «мысленного», просто *зрения и умозрения*. Во всяком случае, эти противопоставления весьма выигрывают в своем смысле от такого сопоставления.

IX

Результаты, к которым мы, таким образом, пришли, в высшей степени важны, потому что они дают нам возможность теперь вплотную подойти к тому приему, с помощью которого философия приступает к своему делу. Мы нашли, с одной стороны, что существует принципиальное различие между двумя родами предметов, которые нами называются и на которые направляется наше переживание или наше сознание. С другой стороны, мы видим, что этому различию строго соответствует различие тех способов, какими мы приходим к этим предметам в их различного рода данности. Нетрудно заметить, что эта респективность предмета и направленной на него интуиции имеет совершенно всеобщий характер, не только

в том смысле, что всякий предмет относится к сознанию, а сознание есть сознание этого предмета, но и в смысле более точном, так что предмету определенного рода соответствует свой особый уклад или состав сознания, или, как еще говорят, своя «установка» сознания. Все сознание в его целом соответствует своему роду предмета, хотя мы легко переходим из одной установки в другую: из случайного в существенное, из фактического в эйдетическое, и обратно.

Если мы теперь в нашем анализе обратимся на само сознание как такое и сделаем его предметом своего рассмотрения и изучения, мы, кроме конкретного единства, в котором находится сознание разного рода установок, найдем, что сознание того или другого из установленных нами видов существенно характеризуется своей направленностью на предмет,— или, применяя получивший опять права гражданства термин,—своей *интенциональностью*. Здесь мы на пороге философии как чистого знания, и чтобы дать себе возможно ясный отчет в том, к чему мы приходим, обратимся еще раз к различию фактического и эйдетического. И попробуем подойти к ним теперь философски, *через* сознание их,—мы таким образом ближе уясним себе суть дела, а вместе с тем иллюстрируем способ именно философского подхода к вопросу.

Мы называем разного рода предметы нашего переживания, подразумеваем их, приводя примеры, и совершенно непосредственно кон-

статируем различие между двумя родами *данности*, которая выступает перед нами как «содержание» подразумеваемых предметов, некоторых «неопределенных носителей» данного. Это непосредственно сознаваемое различие может казаться «само собою разумеющимся», может быть положено в основу классификации наук,— и, действительно, полагается,— предмет, даваемый таким образом, может быть принят как предмет науки, и даже онтологии, но все-таки это — данность «догматическая», а не философская в строгом и точном смысле. Нужно обратиться, следовательно, к респективным различиям самого сознания этих предметов с данным в них содержанием. Здесь мы тотчас заметим, как по-разному «ведет себя» сознание в своей интенциональности в зависимости от той или иной из своих установок. Мы остановимся только на одной стороне, имеющей первостепенную важность в нашем вопросе, стороне, так поразившей Бл. Августина, судя по его «Исповеди», и давшей уже ему возможность наметить четкую грань между сознанием фактического и сознанием эйдетического.

Имею в виду «сторону», которая в самом общем и широком смысле может быть названа «репродуктивностью» данного в переживании. Когда мы наблюдаем действительность, в которой мы живем, мы замечаем в ней некоторые вещи, которые «длительно» остаются предметом нашего наблюдения, а рядом с ними мы за-

мечаем другие вещи, движущиеся, постоянно меняющие свое место и форму. Вокруг нас стоят «неподвижно» дома, мимо нас проходят и пробегают люди, животные, машины, мы видим, как колеблются деревья, и дым бьет клубами из труб,— словом, одни из окружающих вещей более или менее устойчивы, другие — подвижны. Путем размышления и «теории» мы приходим, однако, к тому, что *все* подвижно, все меняется, и все обусловлено в своем месте, форме, фигуре и т. п. Но если мы в этом наблюдении действительности примем во внимание также самих себя, имрека, как «носителя» и как бы центр разного рода процессов, жизненных, душевных, социальных, процессов, которые нам даны как наши *переживания*, и если мы сообразим роль, которую они играют в акте нашего наблюдения, мы легче усвоим мысль о всеобщей подвижности и неустойчивости данной нам действительности. Не только цвет окружающих вещей, шум, производимый ими, их взаимное отношение, но даже фигура, форма, величина и пр. в значительной степени зависят от нашего собственного положения и состояния. И вот, если мы теперь сосредоточимся исключительно на самих наших переживаниях, мы до конца поймем, что значит та характеристика действительности, которую мы так часто повторяем, говоря об этой действительности как о непрерывной смене «явлений», о потоке переживаний, о течении, о движении и т. п. Поэтому-то и получается,

что мы, желая сделать какую-либо часть или «отрывок» действительности предметом своего изучения, не только извлекаем ее из целого, как бы обрывая нити, связующие в переживании этот отрывок с целым, но еще, оказывается, «останавливаем» фиксируемый «отрывок», и в то время, как сама действительность и все наши переживания ушли и уходят куда-то далеко вперед, мы остаемся, строго говоря, лишь при «прошлом», истекшем, которое *само*, так сказать, собственнолично уже не дано, а только *воспроизводится* нами. Воспроизведение однажды данного и пережитого может быть повторено, как *новое* переживание, неопределенное число раз, при этом мы не только сознаем эту «новизну», но замечательным образом также, не будучи в силах вызвать в сознании первоначальную данность переживаемого во всей его точности, мы тем не менее всегда сознаем, что есть различие между этой первоначальной данностью и всеми ее «копиями», повторяющимися в нашем переживании. Никакое рассмотрение «вещи» немыслимо без воспроизведения уже «бывшего», сравнения его, суждения о нем и т. д. И в этом отношении нет *принципиальной* разницы между «наблюдением» над вещью и «самонаблюдением», т. е. наблюдением жизненных и душевных, «психофизических» процессов в самом наблюдателе,— в обоих случаях мы имеем дело с «фактическим»: *factum*. Фактически данное, таким образом, рассматривается нами всегда как данное опосредствованно,

оно требует, чтобы быть предметом рассмотрения, *репрезентации*, и нисхождения до того, что здесь действительно первично дается, что — *презентативно*, что, — еще иначе, — «остается» по удалении всего, что привносится нашим «воспоминанием», «воображением», «рассуждением», «желанием», «апперцепцией» и пр., — дойти до чего в высшей степени трудно.

Если мы представим себе свободную форму воспроизведения и, связав ее с комбинирующей деятельностью, назовем это деятельностью *фантазии*, мы найдем в ней самые разнообразные способы перегруппировки данных репродукции и полный «произвол» в них. В одном отношении, однако, этот произвол кажется ограниченным: мы не можем добиться *такой* репродукции, которая была бы *точной* копией первичной данности. Это по существу невозможно, и мы всегда сознаем, что *разница есть*; она принципиально, — несмотря на то, что в действительности мы часто обманываемся и принимаем «сходство» за «тожество», — *должна быть*, хотя бы мы достигли, или нам «казалось бы», что мы достигли, максимальной «точности» и «адекватности».

Х

Фактическому респективно противостоит эйдетическое. Его часто изображают как законченную в себе систему, пребывающую в состоянии статической уравновешенности, где каждое

«понятие» занимает свое строго определенное и скупое отмеренное «место», так что оно не может быть «сдвинуто» с этого места без того, чтобы не нарушилась связь целого, не нарушились какие-то «логические законы», не создано какое-то,— таинственная маска смерти! — «противоречие»... Забывают, что «понятия» — не дикие звери, которых следует держать в клетках... Воображают, что именно «понятие» ответственно за *природную* ограниченность воображающих... Верно то, что есть слепые к сущному: чей умственный взор не рассекает эмпирическую оболочку предмета и не проникает непосредственно к его эйдосу, к его сущному содержанию, тому трудно «дойти» до «понятия», тот начинает его «образовывать» и в результате своих усилий получает закругленные «объемы», концепты, которые он и размещает в некотором «порядке», как развешивают картинки на гвоздочках,— одно подле другого, и над другим. Эйдос, действительно, устойчив и «крепок»,— как сама истина,— он покоен, потому что свободен от житейской суеты, от суеты мудрости Екклезиаста. Но это далеко не «статизм» и отрицание «динамики» в нем. Он не динамичен в том смысле, что он не измеряется лошадиными силами и пудо-футами, ничего с места не сдвигает и не увеличивает ни самым малейшим образом количества мировых сил и энергий. Но его существенный динамизм легко уловит тот, кто «понятием» не только отмеривает «объемы», но кто еще *понимает* поня-

тия,— тот увидит, что эйдос не только наполняет свои формы всегда действенным содержанием, *смыслом*, но еще точнейшим образом отражает собственным «движением» мельчайшие требования со стороны формующего содержание предмета. Эйдос, вырванный из связи целого,— где он составляет необходимый член ряда системы, структуры,— статичен, ибо он безжизнен, *лишен своего смысла*; как член целого — он осмыслен и живет. Его динамика — динамика смысла. Подлинная бессмыслица — ждать от него подвижности жонглера, силы паровоза или динамитного взрыва.

Итак, против эмпирической суевости эйдос, действительно, устойчив и самостоен. Что это значит, мы наглядно увидим, если теперь к нему, как выше к эмпирическому, приложим тот же критерий «репродукции». Мы найдем здесь то, чего мы и вправе ожидать от эйдоса, поскольку мы характеризуем его со стороны его «устойчивости» и тождественности. То, что открывается нашему умственному взору в интуиции сущности, не убегает тотчас от него, а остается перед ним в самой своей первичной данности. Оно не меняется *так*, как меняется эмпирическое переживание, оно не определяется нами в моментах своей «последовательности», в нем нет «после» и «сейчас», и вообще нет никакого временного определения. Таким образом, говорить о *репродукции* здесь можно только в несобственном смысле: воспроизводимое не является здесь всякий раз «новым»

и измененным по сравнению с первично-данным. Само первично данное «самолично» перед нами, сознание всегда может направиться на него или «отвернуться» от него, но оно не застанет его в новом «измененном» виде. *Сущность* не нуждается ни в какой репрезентации, она дается презентативно; сущная интуиция — принципиально адекватна. Анализируя здесь сознание, мы имеем дело не с изменчивым и «случайным» переживанием, а с респективной ему необходимостью: само сознание рассматривается нами в его существенной интенциональности.

Это не значит, конечно, что само сознание, как такое, не подвергается ровно никаким модификациям, но оно подвергается им именно *как такое*. То есть, оставляя в стороне «материальное» различие актов сознания, мы в них самих можем подметить некоторые модификации, касающиеся не только их «качественного» разнообразия, но модификации самого сознания, как такого, «в целом». Кроме чисто атенциональных изменений, от сосредоточения «внимания» то на том, то на другом «пункте», и кроме апперцептивных «перестановок» его, здесь прежде всего приходится упомянуть о своеобразном «заполнении» или «поглощенности» сознания одним каким-нибудь «качеством», так что мы начинаем рассматривать его *как* сознание, напр<имер>, рассуждающее, считающее, отображающее, оценивающее и т. п.; соответственно мы и к предмету подхо-

дим как к предмету «того или иного» сознания. Наряду с этой, можно сказать, экстенсивной изменчивостью сознания мы констатируем также «изменчивость» интенсивную, когда говорим об актуальном или инктуальном состоянии сознания. В действительном процессе переживания мы присутствуем при постоянной смене таких состояний, и тут особенно ярко обнаруживается разница между эмпирической и сущной предметностью: раз эмпирический предмет ушел из поля актуального сознания, мы принципиально не можем «вернуть» его, как не можем остановить или обратить вспять *время*. Эйдос, сущность, остается «в нашей власти», он стоит «над временем», и мы «когда угодно» можем обратиться к нему и застать его в его безусловной тожесамости. Мы легко «переводим» рассматриваемую сущность из одного состояния сознания в другое, она всегда — «в нашем распоряжении», и когда бы она ни «понадобилась» нам, она всегда неизменной оказывается перед нами. Она всегда «есть», а не воспроизводится, тогда как *factum* — «является» и может быть потом только воспроизведено. Эта модификация сознания, как интенсивная, принципиально допускает «степени», хотя мы и отмечаем сплошь и рядом «внезапные» переходы от одного состояния к другому. Эти степени могут быть характеризованы как степени большей или меньшей *ясности* сознания; предмет, на который направляется сознание, помещается на расстоянии большей или меньшей

близости, он находится дальше или ближе от наиболее ясного «центра» сознания. Но при всех этих модификациях сознания, при самых разнообразных степенях его «напряжения» или «тонуса», созерцаемая в нем сущность неизменно и покойно остается *одной и той же*.

Допустим теперь по отношению к сущности полную свободу фантазии и произвольного комбинирования. Насколько легко и просто мы при этом меняем содержание и форму эмпирического предмета и не можем добиться только одного: адекватной точности, настолько мы связаны последней в сфере эйдоса. В первично и непосредственно данной нам сущности мы ничего изменить не в силах,— она есть, как она есть. Отсюда замечательная особенность эйдетического: даже в воображении мы его получаем и можем изучать, как первично данное. В этом — специфическое и источник «точности» эйдетического знания. «Допустим», «вообразим», «представим себе»,— имеют в эйдетических науках,— в формальной онтологии, в математике, в философии, как знании,— совсем особое значение. «Недопустимо», «невообразимо» здесь то, что *немыслимо*; а мыслимо все, что только — возможно. Это — сфера *чистой возможности*, сфера — «закона противоречия». «Закон противоречия» — вовсе не заповедь, которую *должно* не нарушать и которая, следовательно, всегда нарушается. Он — просто ненарушим, и в этом оказывается только особой характеристикой самой сущности. «Закон тоже-

ства» только означает, что сущность (*essentiae entis*) есть, как она есть,— и с этим ничего не поделаешь; а «закон противоречия» модифицирует это же обстоятельство: сущность не есть иначе, как так, как она есть,— и с этим опять ничего не поделаешь. Мнимое нарушение его в сфере эмпирического есть, напротив, характеристика самого эмпирического,— знак, что мы из «возможности» (*possibilitas*) перешли в «действительность» (*actualitas*), из «необходимого» в «случайное». Некоторые псевдофилософские опыты гипостазирования эмпирического, и обратно, применения эмпирических определений к сущному, собственно не суть «противоречия», а просто — *несоответствия*, являющие собою, в конце концов, примеры глубоко *комического*. Наконец, и «противоречия» в изложении или выражении наших мыслей и взглядов — не суть собственно противоречия, а есть простая *несогласованность* нашего изложения, наличность которой говорит только о том, что мы не всегда замечаем несогласованность своих слов и суждений, и не всегда даже об этом заботимся.

XI

Подведем итоги и двинемся дальше. «Догматическое» разделение предметов получает свое критическое оправдание в анализе направленного на них сознания; видны и преимущества такого философского метода изучения «того, что есть»,— так как всякое сознание есть

сознание «чего-нибудь», то эта его существенная респективность дает нам возможность, изучая само сознание, раскрыть предмет во всем богатстве и во всей полноте его содержания. Во всяком случае, это — видно уже по отношению к формальной стороне эйдетического; а если может казаться, что вопрос еще не до конца освещен, что касается стороны эйдетического «содержания», то это проистекает только из того, что мы еще недостаточно уяснили основную опору философии как знания: что *само сознание в этом изучении дано нам эйдетически*. В этом и заключается *гарантия* того, что философское знание всего, что есть, есть знание строгое и безусловное; в этом же — *самоограничение* философии как знания против безмерных притязаний псевдофилософии и мудрости.

Мы начали свой анализ с *собственного* переживания, констатировав *себя* как «вещь» среди вещей окружающей действительности. Как всякая вещь, как всякое состояние или действие вещи, наше переживание является всецело эмпирическим фактом, «случайностью». Составляя какую-то часть действительности, «переживающий» *implicite* отражает в себе, может быть, ее всю, — как то и допускают некоторые метафизики, — и, может быть, через микрокосмос ведет один из путей к познанию космоса. Такое *мнение*, как всякое мнение, полно догадок, предположений и образов, но нам оно *кажется* вероятным, и, во всяком случае, в принципе названная возможность не исключена. Но,

должно быть, осуществление этой возможности представляет особые трудности, ибо, хотя она высказана очень давно, эмпирическая наука продолжает идти иным путем. Она разбивает догматически ею принимаемую действительность на ряд «предметов» или «областей», в изучении которых она хочет обнять в конце концов всю эмпирическую действительность. Среди этих «областей» некоторое скромное место занимает также эмпирическая наука о самих «переживаниях» и о «переживающих субъектах»,— «психология»,— и как такая, т. е. как эмпирическая наука, она уже не претендует на познание космоса через микрокосмос. Правда, есть немало псевдофилософских,— психологических и спиритуалистических,— попыток вернуть ее на вышеуказанный путь, но это не есть путь «знания», а есть путь «мнения смертных», и, как мы слышали от Парменида, его «ты должен узнать», «но удерживай мысль от этого пути исследования»...

Переживание, как такое, *доставляет* нам некоторое чисто эмпирическое знание,— «*опыт*»,— который в течение всей жизни человека накапливается, пассивно или активно пополняется, классифицируется, упорядочивается и пр., и пр.,— вообще так или иначе *усваивается*. Но можно ли называть само переживание познанием даже в широком несобственном смысле, это—сомнительно. Т. е. это значит, что его нельзя даже называть «мнением». Дело уже не в его «условности», «относительности»

и т. п. предикатах эмпирического и случайного, а дело в том, что только один специальный вид переживаний, и то — при особых условиях, может быть назван «несобственным знанием» или «мнением». Переживание вообще есть «эмпирическое сознание», точнее, есть сознание, которое принадлежит эмпирическому человеку как его «собственность», — именно в таком своем качестве оно не есть познание, ни в коем случае не может быть смешиваемо с познанием, так как оно само — эмпирический предмет познания, и самое большее — только *повод* к познанию эйдетическому. Переживание, как «мнение», составляющее «несобственное знание», тем отличается от других переживаний, что, направляясь к цели познания, оно действует активно, но не в смысле, напр(имер), волевого действия на окружающие вещи, и не в смысле чувственного привлечения или отталкивания их, а в смысле «суждения» о них. Это последнее и предполагает особые условия: «мнение», как переживание, только тогда выполняет познавательную функцию, когда оно то, что нам эмпирически дано, начинает «перерабатывать», т. е. обобщает его, объясняет, воспринимает, дополняет догадками, гипотезами, теориями и т. д. В таком виде переживание не только «доставляет» материал для знания, но и само выступает на фоне других переживаний, как *познающее* сознание.

В таком виде представляется нам переживание, как эмпирическое состояние «вещи»: чело-

века, животного, психофизического субъекта; в таком виде оно изучается эмпирической наукой. И таким оно необходимо остается до тех пор, пока мы его рассматриваем, как состояние указанного субъекта. Мы можем попытаться перейти от рассмотрения переживаний собственных или какого-либо иного субъекта к «переживаниям вообще» или к переживаниям «субъекта вообще», мы получим ряд эйдетических суждений о переживании, которые включим в соответствующую науку под соответствующим, может быть, титулом: напр<имер>, в психологию, под титулом «эйдетической психологии», но все-таки мы будем иметь дело, без сомнения, с научным или онтологическим знанием, но еще не с философией как чистым знанием, не с принципиально «основной наукой». Для того чтобы перейти к последней, нужно, чтобы наши эйдетические суждения высказывались не о «переживаниях» или «сознании» субъекта, данного как эмпирическая вещь, а о *самом сознании* в его сущности. А для этого нужно перестать само переживание рассматривать как «догматически» данную вещь действительного мира, нужно взглянуть на него в свою очередь *через* сознание, как оно дано в своей сущной данности, первично, непосредственно и адекватно в эйдетической интуиции. Нужно, другими словами, получить сознание не как эмпирическое переживание индивида, не как данное «наблюдения» или «само-наблюдения», а как сознание, данное сознанию

же, сознание в рефлексии на самого себя. Поскольку здесь оно нам раскрывается в своей респективности, как чистая интенциональность, как сознание всякого предмета и всякого предметного содержания, постольку уже — не гипотеза и не метафизическая догадка, что все, что есть, есть через сознание, и что это — путь, и притом строгий философский путь, изучения «всего». Здесь нечего строить никаких гипотез и объяснений, так как от сознания в его сущности ничего не «зависит», оно ни на что не «воздействует» и на него ничто не «воздействует»: оно не есть «вещь», не есть «реальность», а есть сущность и «идея». Всякая данность есть данность сознанию, но ее можно рассматривать «догматически», как просто «данность», и философски — как она дана через сознание. Тут надо только рассказывать, что не строя никаких догадок, предположений и объяснительных теорий, и нечего бояться, что что-нибудь может ускользнуть от философского анализа. Нет таких деталей, оттенков или излучин предмета и его содержания, которые не «отражались» бы в сознании и до которых мы не могли бы прийти через сознание. Сознание в рефлексии на самого себя открывает и созерцает себя в своей подлинной сущности, и поэтому-то мы имеем здесь дело уже не с «мнением», как эмпирическим переживанием индивида, а с подлинным знанием.

Как я уже отмечал, само «мнение» может быть предметом строгого знания, равно

и всякое несобственное эмпирическое знание здесь становится предметом строгого знания, хотя, конечно, это — только частные вопросы там, где задача — познавать «все», но из этого одного видно, между прочим, как узки попытки привативной философии выдать за «основную философскую науку» *теорию познания*, а тем более превратить философию в «научную философию». Не может быть в полном смысле основной философской наукой и онтология, если философия не должна быть «формальной» и «отвлеченной», «односторонней». Идя ко «всему» через сознание, философия не может не быть конкретной; всякая форма в нем заполняется, всякая односторонность дополняется и ничего не остается «пустого»; и все *содержание* предмета дается в своей исчерпывающей полноте с такой же адекватностью, как и его форма, так как оно само слагается из чистых и сущно данных «актов» сознания, из чистых его интенций. Из этого видно, что философия, будучи строгим знанием, подобно онтологическим наукам и, в частности, подобно математике, коренным образом отличается от этих видов знания в том, что она оказывается знанием конкретным и «материальным», тогда как то знание — отвлеченно и формально.

То, что философия, как материальное знание, нимало не теряет в своей эйдети-ческой природе, можно легко проверить путем применения к ее данным, — интенциям, — вышеуказанного критерия — репродуктивнос-

ти. Если я в целях, скажем, психологического изучения воспроизвожу пережитое мною вчера состояние, напр<имер>, эстетического наслаждения, я восстанавливаю в своей памяти не только себя самого, как припоминаемым образом реагирующий психофизический организм, но и соответствующую обстановку времени и места переживания. Я сосредоточиваюсь на «себе самом» и последовательно воспроизвожу каждое свое движение, жест, могу воспроизвести даже степень напряжения мышц лица, своеобразное «сжатие в груди» и другие детали своего переживания. Но при всем том я не повторил в точности самого переживания, а только «воспроизвел» его. Далее, я собираю ряд других «самонаблюдений», сравниваю, обобщаю; но всего этого мало: я прибегаю еще к гипотезе «физиологических» и «душевных» причин своего состояния, объясняю его, ссылаясь на эти факторы как на реальные силы и т. д.— Совсем иное нужно для философского исследования. Допустим, что я беру в качестве повода к своему философскому анализу то же переживание. Я воспроизвожу его, как и раньше, но только теперь направляю свое внимание не на «себя», как на данный организм в данной обстановке, а как бы мимо себя или «сквозь» — на само переживание, как эстетическое сознание в его сущной данности. Я тотчас не только убеждаюсь, что вся обстановка и я сам — не нужны мне для моего анализа, и тем более мне не нужно умножать количества «при-

меров» эстетического впечатления, но я вижу также, что то, что я получаю как «содержание» сознания — некоторое единство фондированных и не фондированных интенций, — вовсе не есть «воспроизведение». Это *те же* акты восприятия, суждения, признания и пр., что были «вчера», и никакой новый «пример» ничего в них не меняет; я могу даже сфантазировать любую обстановку эстетического переживания, которой «не было», но акты сознания, которые я различаю в рефлексии на него, все — *те же*. Чем больше я в них вдумываюсь и хочу разглядеть их истинную природу, тем «дальше» я ухожу от «факта», который послужил поводом к моему исследованию, он мне оказывается уже «не нужен». И по мере того, как я углубляюсь в *само* эстетическое сознание, я обнаруживаю в нем весьма сложную структуру различных актов, — «простых» и «сложных», «стетических» и «синтетических» и т. д., — и их взаимных отношений. Все это я ставлю себе задачей «вскрыть», расчленить, установить и описать. И если я строго держусь этой чисто идеальной сферы эйдоса или сущного в эстетическом сознании, у меня не может явиться ни малейшего побуждения, ни малейшей надобности в построении каких-либо объяснительных гипотез или «теорий». Обратное, верный знак, что я покинул эту область идеального, если у меня явилось побуждение что-то «объяснить», вставить в реальную связь причин и действий. Убеждение, будто в философии, которая сохраняет при

этом свое *privilegium odiosum* — чистоту, должно последовать за «описанием» также «объяснение», — это убеждение — типичный образчик псевдофилософии. В действительности, если в ней за «описанием» следует «объяснение», то она подвергается тому же превращению, какому она подвергается, если объяснение, по нашему недосмотру, войдет в само описание, т. е. философия из «знания» превратится в «мнение».

XII

Наиболее отрицательное значение для философии в этом превращении имело бы то, что «мнение» опять выступило бы в роли «знания». Гарантия философской строгости — только в «чистоте» ее описаний, в действительной передаче того, что «мы видим» в сущном анализе сознания. Но вполне законен и другой вопрос: философия может быть и строга, да исполнители могут быть плохи, — как поручиться, что *философ* рассказывает только то, что «видит», ничего не примышляя и не предполагая? Как показывает история, самые убедительные моральные аргументы: угроза Страшного суда и смертная казнь не могли остановить философов, и они продолжали выдавать свои мнения за знание. Больше успеха имела свобода высказывать любое мнение и такая же свобода его критики. Разумеется, это еще не «гарантия», но иной, по-видимому, для философа

и быть не может: он должен тщательно проверять каждый свой шаг, каждое свое высказывание, должен выкорчевывать всякое «предположение» и всякий домысел. Философии нечего бояться длины и продолжительности такой проверки, и фактически путь ее, действительно, усеян жертвами критической беспощадности,— ей нечего бояться и некуда торопиться: ее предмет неизменен и стоит вне времени. Но сам человек торопится, и, может быть, имеет к тому основания. Остается, по-видимому, ему предоставить полную свободу высказывать любое мнение, даже вопрос о «вероятности» не должен его связывать. Тот же, кто «ограничит» себя и пожелает иметь «знание», очевидно, сам должен идти к нему, не полагаясь на чужие мнения. Когда он увидит то, что сущно есть, что он узнаёт не через какого-либо репрезентанта, а столкнется с ним лицом к лицу, когда он убедится, что оно «само» перед ним, он узнаёт и своих союзников по стремлению к «знанию», узнаёт и их «личные» ошибки, и сумеет отделить одно от другого. Тогда и сама критика философов перестает быть отрицательной критикой и становится положительной. Философская критика знания не в том, что знание «вообще» невозможно, недостижимо, относительно, субъективно и т. д., а в уяснении того, что *мы действительно видим* в каждом данном случае, подвергаемом нами обсуждению, и в устранении того, что *к данному* нами же привнесено от себя. Отрицательная критика «все» и «вообще»

отвергает, за исключением «себя», это — чистое самоутверждение; положительная критика — труднее: она утверждает *все*, но ограничивает себя, это — самоотречение.

Как свидетельствует история философии, на этот трудный акт «самоотречения» не всегда была способна даже положительная философия. В отрицательной же философии одним из немногих пунктов, где она обнаруживала некоторое постоянство, было утверждение «я», как опоры и центра, на которых все зиждется и вокруг которых все движется. «Я» оказывалось критерием, мерою, источником, собственником и даже, — бывало и такое, — гарантией не только своих собственных рассуждения, но и «всех вещей» и самой *истины*. Где такое «я» выступало вместо имени индивида, там сплошь и рядом, предоставляя ему законодательную функцию, приходили, натурально, к релятивизму и негативизму. Но иногда это «я» изображалось таким властным и всемогущим, что, казалось, непременно *оно* должно было «все» устроить, привести в порядок, а потому оно гарантирует и «знание» всего. При ближайшем рассмотрении, однако, именно это-то «я» оказывается «самоутверждающимся» ничтожеством: серой тенью индивида, в бесцветности которой видели ее права на всефилософскую «значимость» и которой присваивалось «местоимение», потому что свое «имя» запоминать и она сама. И вот, этот безымянный «субъ-

ект» выступал с гарантиями философского и всяческого знания.

В статье «Сознание и его собственник» я старался показать, что сознание ни в каком собственнике философской нужды не имеет, что сознание, как такое, рассматриваемое в своей сущности,— *ничье*. Если мы, действительно, философски анализируем сознание, мы в нем, в его потоке, никакого собственника его не найдем, но найдем, как особый предмет исследования, разного рода и типа единства сознания: единства строго индивидуальные или коллективные. Среди этих единств мы найдем и «единство познания», но 1, оно ни при каких условиях не может служить «гносеологической» гарантией, 2, оно не может быть называемо «я». «Я», в действительности, всегда есть *unicum*, социальная «единица», *имрек*. Конечно, каждый имрек есть также «единство» сознания, но единство — непременно фактическое, эмпирическое, историческое. Если единство познания, как сущное, составляет некоторую «часть» в «целом» сознания, то, очевидно, *философская* проблема познания просто проходит мимо имрека, его «не касаясь»: он одинаково не может ни давать, ни не давать гарантий знания. Это может оставаться неясным только до тех пор, пока не выяснено, что сознание в своей сущности,— а следовательно, и та его «часть», которая объединяется титлом «познание»,— не есть *мое* сознание, или какого-либо иного имрека, или вообще какого-либо *реального* суще-

ства, что сущное, эйдетическое сознание есть *идеальность, а не реальность*. Как абсурдна самая идея реальной *зависимости* реального от идеального, так абсурдно думать, будто сущное сознание может испытывать *влияние* со стороны реального индивида. «Идеальный индивид», не как объект, а как субъект, «гносеологическая» фикция,— таковы «чистое я», «трансцендентальное я» и т. п.,— в качестве «идеального» должен быть сущным; допустив такую фикцию, нельзя было бы уже признавать существования ошибок и заблуждений. Для того, кто натолкнулся на *факт* познания и факт заблуждения в самой действительности, можно допустить для объяснения этого факта, мне кажется, одну из двух гипотез: реально познаю и ошибаюсь я, имрек, живой и действительный член данного общества, и нас много таких «познающих» и «мнящих», или: есть один в мире реальный субъект познания, а мы, имреки, его органы, он познает через посредство нас, наше познание неведомыми путями есть его познание. Мне кажется первая гипотеза более вероятной, так как и во второй ближайшей познающей реальностью являемся все-таки мы, живые люди, имреки. Но если так, то в «субъекте познания» никаких гарантий нет и быть не может; имрек, как субъект познания, капризен, неустойчив, смертен. Знание же есть знание, и суета имрека вокруг него так же мало его гарантирует или определяет, как мало его колеблет.

Имрек сам тем не менее заинтересован в знании, и *ему* нужно уметь отделить *свое* мнение от истинного знания. Не находя для этого средств ни в самом себе, ни в фиктивных созданиях отрицательной философии, философ ищет других путей для обеспечения себя от своих случайных ошибок и заблуждений. Сознание в рефлексии на самого себя «видит» свою сущность не через посредство образов или «репродукций», как мы знаем, а безусловно презентивно, т. е. сущность сознания налична рефлексии, в ней «находится, или еще иначе, *имманентна* самому сознанию. Поэтому здесь «ошибок» быть и не может, ибо это была бы «ошибка» самого бытия, самой *истины*, а это все равно, что здесь ничего не было бы. Источник «ошибок», значит, нужно искать в другом месте, и это — одинаково философское требование: найти источник ошибок и найти средства для их устранения. Это требование должно быть выполнено философскими же средствами.

ХІІІ

К сожалению, я не имею возможности здесь и сейчас входить в подробный анализ этого в высшей степени важного для философии вопроса. Я представляю здесь только некоторые результаты своего анализа.

Когда мы говорим, что наше знание получается из *опыта*, беря понятие опыта в самом

широком его смысле — *переживания*, мы правильно указываем источник нашего познания, но при ближайшем рассмотрении такая формула для *princĭpium cognoscendi* — слишком *груба*. Она до известной степени передает только тот факт, что «для нас» началом познания служит наше переживание, но она ничего не говорит о том, как дело обстоит «по природе». И тут возможны недоразумения, проистекающие из предвзятых теорий, двоякого рода. Как только замечают, что наше познание строится сообразно двум принципиально разным предметам: эмпирическому и идеальному, начинает казаться, что один из них «незаконен», и возникают попытки, с одной стороны, показать «происхождение» идеального из эмпирического, а с другой стороны, «вывести» эмпирическое из идеального. В действительности, как мы отчасти уже видели, «предмет», как трансцендентное, на которое направляется наше сознание, один и «тот же», но он представляется нам с эмпирическим или сущным содержанием, смотря по тому, в какой установке сознания он нами берется, как данное чувственной интуиции или как данное интуиции сущной. Мы в том и другом случае, конечно, можем говорить об «опыте», потому что и в том и в другом случае мы добиваемся первично и непосредственно данного, но очевидно, что формула этого не выражает. Но, далее, неясненность того, что сущное содержание предмета само имманентно сознанию, что оно, след<ователь-

но), дано презентативно, побуждает иногда искать в сознании репрезентанта трансцендентному предмету в виде особого рода «имманентного предмета» или «идеи», как мысленного концепта, которые «замещают» в сознании трансцендентный предмет и, таким образом, служат объектом и принципом познания. Того тождества, следовательно, которое «пронизывает» эмпирически данное и остается как сущная основа в эйдетически данном, которая, поэтому, создает «единство» предмета, приведенная формула также не отражает. Наконец, и еще в одном отношении эта формула дает повод к недоразумению. Мы говорим об «опыте», как источнике знания, забывая или игнорируя то обстоятельство, что именно тогда, когда переживание перестает быть простым «переживанием» и останавливает на себе наше внимание как источник познания, мы имеем с ним дело не как с «голым» данным, а как с данным, непременно *облеченным в слово*, или в другой знак, заменяющий слово, в принципе, след(овательно), все-таки слово. Слово же, прикрывая собою одинаково как чувственное, так и сущное содержание, хотя дает различить их в строго терминованной речи, или просто даже в «контексте», тем не менее составляет новый повод для недоумений по вопросу, что же является действительным началом познания. Его роли формула также не отражает. Между тем, именно здесь лежит средство к устранению и всех вышеуказанных недоразуме-

ний. Слово играет в нашем познании такую роль, что я готов переделать самую формулу: *слово есть principium cognoscendi нашего знания.*

Действительно, анализируя наше сознание, мы не можем не заметить, что «слово» залегает в нем как особый, но совершенно всеобщий слой. Пока мы просто живем, наши переживания текут одно за другим, среди них есть и «словесные переживания», но они занимают свое место рядом с другими, также появляются и уходят, и их всеобщее значение мало заметно. Но стоит остановиться на чем бы то ни было для его познания, и оно немедленно запечатлевается словом. Отныне мы познаем его в его словесной форме. Как изображает Платон в «Теэтете»: душа сама с собою ведет речь о том, что она рассматривает; «размышляя, она именно говорит с собою, самое себя спрашивает и отвечает, утверждает и отрицает».

Станем дальше анализировать слово в присущих ему формах, и мы заметим их большое многообразие: формы слова грамматические, стилистические, эстетические, логические. Последнее нам и важно: эти формы не суть случайные или эмпирические формы, а сущные и необходимые, столь же устойчивые и самостоительные, как тождествен в себе формообразующий предмет. По некоторой аналогии с гумбольдтовской «внутренней формой языка» я называю и эти логические формы—

идеальными внутренними формами языка. Они оказываются налицо во всяком процессе познания, и если иметь их в виду, то все вышеприведенные недоразумения не могут иметь места: они прямо указывают на единство предмета познания, делают ненужным какой-либо «имманентный предмет», как репрезентант трансцендентного, и выдвигают слово в его познавательной роли на подобающее ему место.

Еще более углубленный философский анализ «слова» в его идеальной внутренней форме покажет нам, что такое слово, логическое слово, выполняет в познании многообразные функции. Оно называет предмет (номинативная функция), оно обозначает в содержании значение или смысл (семасиологическая функция), оно устанавливает его в его форме (предикативная функция). Далее, слово в своей развернутой форме есть предложение или положение, в свернутой — понятие. Довольно уже этих примеров, чтобы увидеть, из чего складывается область логических форм. Философия, как строгое знание, выделяет из себя *логику*, как особую науку, которая имеет дело с названными формами и которая, следовательно, изучает слово именно как *principium cognoscendi*. Сама логика идет еще дальше: познание, как переживание, тогда только становится наукой и знанием, когда оно *выражается* в слове. Она изучает слово как выражение познания. Если бы слово, как идеальная внутренняя форма, могло

непосредственно передаваться, может быть, наша наука была бы столь же безошибочной, как сама истина, которую она хочет передать. Но так как идеальные логические формы в самом слове тесно связаны с другими формами, и так как последнее эмпирическое запечатление слова само эмпирично,—то тут и лежит существенный источник ошибок и заблуждений. Логика и призывается философией для проверки и установления путей, способов и методов нашего выражения истины. Логика, таким образом, контролирует самую философию, когда последняя приступает к изложению и изображению усматриваемого ею в ее анализе сущного сознания. И логика есть конечная инстанция, так как и свои собственные «выражения» она может проверить сама же. Она должна найти для всего этого средства. Больше этого и дальше этого для «исправления» и контроля познающего и ошибающегося индивида средств нет.

XIV

Не нужно, однако, представлять себе дело так, как если бы «логика» была изобретена философией *ad hoc*, только для проверки себя и для контроля. Значение логики несравненно шире и <более> принципиально. Она накладывает такую сильную печать на все наше знание, что для нас слова: *знание* и *логическое зна-*

ние существенно оказываются синонимами. Это — совершенно понятно, раз мы признали, что «логический слой» в сознании налегает на все наше познание. Все содержание знания от этого мы видим только сквозь этот слой; оно не может, следовательно, как знание, иначе быть, как в необходимо присущих ему логических формах. И так как эти формы имеют собственную закономерность, то и все знание устанавливается нами по законам логики. Логическая природа знания есть такой же существенный признак знания, как интенциональность — существенный признак сознания. И опять-таки, это — не «заповедь», а это — то, что есть. По существу, поэтому, нелепостью является весь тот шум, который поднят вокруг логики некоторыми представителями современной псевдофилософии: «протест» против логических форм мысли — такой же абсурд, как протест против решения математических проблем по правилам и средствами математики. «Алогизм» и «арационализм» имеют смысл, когда они выражают неудовлетворенность узостью и формализмом некоторых логиков; они побуждают к пересмотру и расширению логики; но они смешны, когда они логику, как такую, ниспровергают, — впрочем, логическими же средствами, — и либо желают видеть на ее месте «инстинкт», «полноту жизни», «жизненный порыв» и другие преимущества дословесного животного, — лучше всего, фабровских насекомых, как у автора «Творческой эволю-

ции»,— либо «ничего» не желают на место логики.

Недостатки логики давно выяснены. Как и должно быть, это — недостатки не ее существования, а результаты некоторых «увлечений» и односторонности логиков. Положительной философией они замечены, и она принимает меры к их устранению. Основными ее недостатками были: 1, то, что она слишком отдалась формам «математического естествознания» и мало внимания уделяла конкретному, 2, то, что она, сосредоточиваясь на изучении «объема», забывала о роли «содержания». Оба пункта между собою, как понятно, связаны. Дальше этих указаний не пошла и отрицательная философия. Столь помпезно провозглашенная «антиномия» между «интуицией» и «дискурсией» вовсе не есть антиномия в собственном смысле; это — такая же «антиномия», как между глыбой гранита и резцом, высекающим из нее монумент,— между материалом и орудием производства. Одно дело — признаться себе и другим, что *мои* логические слова, понятия, бледны, что я недостаточно умею или пользоваться, что я вижу больше, чем я могу выразить в строгой логической речи; другое дело — свалить собственную ограниченность на понятия и провозгласить убожество логики. Не нужно особенной тонкости в самонаблюдении, чтобы заметить, что «видим» мы больше, чем можем выразить в строгой логической форме, что сплошь и рядом для выражения своего «опыта»

мы прибегаем к фигуральной речи. Но, как я уже указывал, в области «мнения» должна быть предоставлена полная свобода высказывать все что угодно и как угодно, а «истина» не спешит, она пребывает: о ней ничего не может сказать А или В, о ней скажет Х или У, которые будут владеть логическими формами речи. Я, конечно, не исключаю того, что истина может быть выражена и в фигуральной форме,— вероятно, это часто и бывает,— но всякая фигуральная форма принципиально допускает «перевод» в форму строго терминированную. Мысль в своей форме выражения при этом может потерять эстетическую или стилистическую привлекательность, но она из «переживания» обратится в «знание». Кому что нужно: одному — спасение души, другому — таблица умножения; но одно другого не исключает — может понадобиться и то, и другое. Нельзя только в таблице умножения искать рецептов для спасения души, а для спасения души, может быть, в самом деле, все равно, $2 \times 2 = 4$ или 5. Это элегантно изображает христианский Цицерон: «Остается та третья часть философии, которую зовут логикой и в которой содержится вся диалектика и все искусство речи (*omnis loquendi ratio*). Ее не требует божественная ученость, потому что мудрость — не в языке, а в сердце; и неважно, какой пользоваться речью, ибо домогаются вещей, а не слов, и мы рассуждаем не о грамматике или ораторе, коих наука — в том, как подобает говорить, а о мудро-

сти, учение которой — в том, как надо жить» (Inst. III, 13). По моему, впрочем, убеждению, эlegantность Лактанция так же мало нужна для этой полезной цели, как и таблица умножения...

Ныне в некоторых псевдофилософских кругах любят ссылаться на особого вида переживания — *мистические* переживания или *мистический опыт*, как на такого рода источник знания, где не только логическая, но и фигуральная речь бессильна, так как здесь нашему «видению» дано «неизреченное». Нельзя отрицать *факта* таких переживаний, мне лично даже кажется более сомнительным утверждение, что такие переживания не всем «доступны». Но от признания «факта» переживания весьма далеко до признания в нем *познавательного* переживания. Мы видели, что формула: знание получается из опыта, весьма груба. Нужно показать, как можно говорить о мистическом опыте как об источнике знания. «Исступление» или «прострация» суть также переживания и «опыт», но, кроме того, что они дают материал для суждения о соответствующих состояниях сознания, я не вижу, в каком смысле их можно было бы назвать «началами познания». Мистическое сознание есть *suí generis* состояние его, и кто хочет получить *философский* ответ на вопрос: какова его природа, должен к философии и обратиться, тогда видно будет, является мистический опыт началом знания или нет.

Анализ мистического сознания представляет

для философии одну из интереснейших проблем, и нет ни малейшего основания утверждать, что содержание мистического опыта никак не выразимо, или в частности не выразимо в логической форме. Если только оно выразимо *как-нибудь*, то ему будет найдена и логическая форма. Но говорят иногда, оно вовсе невыразимо... «*Чудовище, немая мысль без слов*»... Если бы дело обстояло так безнадежно, то мы *ничего* и не знали бы о мистическом сознании,— его не было бы. Но нам о нем рассказывают, и немало, хотя и не всегда вразумительно. Это-то иногда и считается показателем его алогичности или арациональности. Я знаю, что та «рационализация» мистического опыта, которую нам преподносят в виде таких даров Востока, как *гностицизм* или *теософия*, есть явление глубоко отвратительное и эстетически отталкивающее, но думаю, что оно столь же безобразно и логически. Однако отсюда так же мало следует, что мистическое переживание не выразимо, как мало следует из безграмотности кинематографических либретто, что они не могут быть составлены грамотно. Не берусь решать вопрос, знали ли прежние писатели, *изображавшие* мистические переживания, о них только понаслышке или испытывали их, и каким путем осведомлены о них современные писатели, утверждающие, что они неизобразимы, но думаю, во всяком случае, что, если они выразимы, хотя бы в несвязном бреду и бормотании, для них найдется осмысливаю-

щая форма в логике. И как только философия, как знание, попытается описать особенности мистического сознания, выделит его на фоне остального сознания, будет искать, как оно отражается на целом и в целом, является ли оно, действительно, источником познания или оно — особый тип интерпретации того, что есть и пр., и пр., — во всех этих вопросах философия, как знание, иначе как в логической форме ответов дать не может.

XV

Когда в отрицательной философии нападают на немощность логики, то при этом забывают, что именно те, кто на нее нападает, поддерживают всеми силами идею ограниченной логики, так как только в ее формалистичности, и пока она — формалистична, могут иметь значение делаемые ей упреки. Поэтому ответом со стороны логики на такие нападки должно быть: подчеркивание таких своих сторон, которые игнорируются нападающими, и дальнейшая ее положительная работа. Слова логики, терминованные слова, суть *понятия*. Понятия же, по утверждению противников логики, «умерщвляют» жизненное богатство опыта, они — «скучны», «статичны», «формалистичны», «кинематографичны» и т. п. Все это — до известной степени справедливо, пока речь идет о логике, которая смотрит на «понятия», как на чисто *объемные* отграничения одного содержа-

ния от другого, и когда она занята только этими объемными отношениями понятий. Но идею такой узко формалистической логики мы не найдем ни у Аристотеля, ни у стоиков, ни в средние века, ни в Поррояле, ни в рационализме позднейшем, ни в новейшее время. Идею такой логики на протяжении всей истории философии мы встречаем только у самого гениального отрицателя — Канта. Почему современные алогисты в понимании задач логики — кантианцы, в этом, конечно, загадки нет: иначе пришлось бы отрицать не всю логику огулом, а «части» ее, и, след〈овательно〉, заботиться вместе с положительной философией об «исправлении» их, т. е. нужно было бы от занятий чистым отрицанием перейти к положительно-му творчеству.

Если мы обозначим объемную сторону отношения понятий как сторону *концептивную*, то мы увидим, что именно к концептизму относятся все нападки алогистов. Но стоит вспомнить, что каждое слово имеет *значение*, чтобы увидеть, чего алогистическая критика ни малейшим образом не задевает. Значение слова лежит в его содержании, содержанием же является все, что есть, что переживается, что сознается. Если мы не только конципируем понятия, но и понимаем их, то через понятия, как *знаки*, мы улавливаем все, что обозначают эти знаки. Мы можем понимать плохо или хорошо, но, еще раз, это — *наш* дефект, а не логики. В своем значении понятие — конкретно, когда

речь идет о конкретном, абстрактно, когда — об абстрактном, обще, общно, частно, единично, — все в зависимости от того, о чем идет речь. Нужно умертвить все, чтобы понятие было мертвым. Но, пожалуй, тогда будет еще «скучнее», потому что тогда и понятий не будет. Понятие в своем семасиологическом качестве уже по существу не может быть характеризовано как «статическое» или как «отрезок». Напротив, оно принципиально динамично, как динамично значение его. Понятие здесь не «отрезок», а живой орган. Понятие *понимаемое* живет и движется. Любая словесная частица понимается только в *связи* с другими и с бóльшим целым; это целое понимается опять в новом целом, которого оно — часть: слово, предложение, период, разговор, книга, вся речь, — здесь нет остановок для без конца углубляющегося понимания. В каждой понятии, таким образом, *implicite* — все связи и отношения того, что есть. Эта особенность понятия, как логического, которое, как указано, покрывает собою все сознание, придает особый характер философскому знанию, как знанию в понятиях по преимуществу.

Все, как эмпирическое все, имеет у нас еще одно название, это есть *история*. Историческое познание есть познание интерпретирующее, *герменевтическое*, требующее понимания. Логика исторического познания, говоря конкретно, есть логика принципиально семасиологическая, принципиально всеобъемлющая. Но через это

и философия как знание, излагаемое по этой логике, становится в особо углубленном смысле *исторической философией* или также герменевтической, уразумевающей философией. Такова печать логики на философию. Историческая наука описывает и, как эмпирическое знание, объясняет; философия, как мы видели, принципиально не нуждается в объяснении, она только описывает, но описываемое постигается нами как значение, и она становится «чистой историей»,—припоминая прежде разъясненное, мы можем сказать: она становится *чистой историей сознания*. Логика этой истории есть *диалектика*.

Но иногда высказывается мнение, что именно «описание» есть прием, который прямо противоположен логической дискурсии; мало того, в описании видят средство, которое призвано заменить логические операции с помощью строгих понятий. В основе этого мнения лежит недоразумение. Описание, конечно, не есть демонстрация или объяснительная дедукция, но неверно, будто она противоположна им в том, что не пользуется логическими понятиями как своими средствами. Может быть, под «описанием» понимают просто образную, фигуральную речь, но что мы выиграем от такой подмены логики стилистикой? Воображают, что образная речь «богаче» логической. Но в каком отношении? *Образов* в ней, разумеется, больше, но ведь нам важно значение, *смысл*, а чтобы его извлечь, нужно «перевести» образы в понятия.

Но понятия, говорят еще, выражают лишь сущность вещей, а не их *эмпирическую* полноту. Я думаю, что и эмпирическую полноту иначе не выразить, как только словами, но для философии как знания ничего, кроме этого «лишь», не нужно, так как именно *сущность* она имеет своим предметом.

Тут мы возвращаемся к началу, и я снова апеллирую к Платону: «Итак, узнай, что другой частью мыслимого я называю то, чего касается сам разум способностью диалектики, когда он делает предположения не началами, а действительно предположениями,— как бы приступом и натиском,— чтобы, когда он дойдет до непредполагаемого, что лежит в начале всего, когда коснется его, и снова последует за тем, что из него следует, так дойти до конца, отнюдь не обращаясь ни к чему чувственному, но к самому эйдосу, через него, в нем, и закончить в эйдосе».

Кто представляет себе такое диалектическое восхождение и нисхождение как формально-отвлеченную «дедукцию» чистых «концептов» или как формально-классификационное распределение «родов» и «видов» по объему, т. е., действительно, как установление *таких* логических отношений между понятиями, в которых «нам дела нет до содержания», тот, ясно, ничего не увидит, кроме «формализма» и «статизма»,— и не потому, будто в самом деле «можно» построить такие «чистые» схемы, а именно потому, что он *не обращает внимания* на

«содержание». Если же наш мыслитель «сообразит», что распределяемые им понятия имеют некоторый смысл, что, не понимая их, нельзя совершить над ними наипростейшей операции, он должен тогда догадаться также, что его представление о логике — весьма примитивно, и что «алогизм» и «арационализм» есть подлинная бессмыслица, в атмосфере которых, верно, позавидуешь даже «инстинкту насекомых»... Возьмем в пример деление треугольников на плоскости; оно совершается над предметом эйдетическим, формальным и по признакам также существенно-формальным. Мы делим треугольники, скажем, на остроугольные, прямоугольные и тупоугольные. Мы непосредственно «усматриваем» в нашей идеальной интуиции треугольника эти существенные признаки его классов и называем их. Но сколько бы мы на них ни «смотрели», мы не увидим, что такое деление — исчерпывающе, пока мы *не понимаем* его. И если бы ученик, приступивший к изучению планиметрии, задал учителю вопрос, все ли тот треугольники на земле пересмотрел, делая такое категорическое утверждение, и нет ли еще каких-нибудь плоских треугольников на Полярной звезде, то учитель сказал бы, что ученик *не понимает* геометрии, а родители ученика сказали бы, что учитель не сумел уяснить ученику *смысла* геометрического предмета.

Философия, как чистая наука, тем отличается, как мы видели, от математики и вообще

формально-онтологических дисциплин, что она «материальна», т. е. имеет дело с предметными категориями, формулирующими не абстрактное, а конкретное содержание, составляющее само сознание в его сущности, но и в его полноте. Может быть, можно и здесь глядеть и не разуметь, но если только в сознании шевельнется хотя бы малейшее побуждение к *установлению* «видимого» или «в видимом»,— а как показывают современные исследования, «установление» лежит в природе каждого акта сознания,— пусть даже в форме чистой перцептивности: «вот — воспоминание», «вот — сомнение» и т. п., тотчас вступает в отправление своих обязанностей понимание. Оно-то и не дает застыть в каком-нибудь «объеме», оно побуждает переходить границы всякого объема, так как с наглядностью показывает всякое значение и всякий смысл только в живом его движении. *Сопнехіо*, которую обнаруживает все, что есть, составляет и его предельный момент. От того, что понимание не есть копирование «многообразия», как многообразия, а есть искание в нем некоторого «согласия», *consensus in varietate*,— от этого оно не делает «все» беднее и не представляет «смысла» менее разнообразным, чем он есть. Напротив, именно «разнообразие» содержания философии, не только во «всем», как целом, но и интенсивное «разнообразие» каждого акта сознания, делают то, что философия не может удовлетвориться теми формами и приемами логики, которые достаточны для

формально-онтологических наук, и потому настоятельно требует разнообразия от самой логики. «Описание» как свободное и гибкое средство логики не уменьшает и тем более не уничтожает роли и значения логики, а напротив, усиливает ее значение и возвеличивает ее роль. Поэтому совершенно неосновательным является мнение, будто описание «преодолеывает» формализм и схематизм понятия. Описание в философии точно так же пользуется понятиями и только понятиями, как и всякий другой прием логики. Описательная диалектика имеет свои строгие методы очищения знания от эмпирических ошибок, приемы анализа, подсчета, разделения, дистинкции и пр. Эмпирический познающий субъект, — а иного нет, — слишком «тороплив», он сплошь и рядом более бросающийся ему в глаза признак принимает за существенный признак, признак вида — за признак рода, он поддается привычным переживаниям и не всегда достаточно дисциплинирован для чистой философской работы в сфере чистого эйдоса. Описание должно держаться строгих требований диалектики, чтобы не перенести «мнение» в сферу «знания». В «мнении», конечно, есть также своя диалектика, свой «спор», своя логика — логика вероятного, и в преемственности положительных мнений есть своя направляющая диалектическая линия, но истинно прототипическую роль диалектика играет лишь в сфере строгого и чистого философского знания.

Позволю себе сделать теперь последний вывод в области перспектив, которые открываются перед философией, когда мы учитываем не только катартическую, но и гегемоническую роль логики в «знании». При всей осторожности, с которой я подхожу к этому выводу, я испытываю боязнь перед недостатком слов, а «вывод» мне представляется крайне увлекательным и... *необходимым*. Речь идет вот о чем: в понятии, как внутренне оформленном слове, мы видим не только «концепт», но также, — и это существенно, — эйдетическое содержание, носящее в себе смысл или значение понятия, к которым мы проникаем не путем простого «конципирования», а через акт «установления», включающий в себя, — поскольку он сам по себе является лишь оформливающим актом, — *sui generis* акт «интелигибельной интуиции», дающий нам «понимание» соответствующего смысла. Таким образом, слово-понятие для нас не только «объем» и «класс», но также *знак*, который требует понимания, т. е. проникновения в некоторое значение, как бы в «интимное», в «живую душу», слова-понятия. Говоря еще иначе, слово-понятие, терминированное слово, требует *интерпретации*. Отсюда логика носит для нас существенно герменевтический характер и накладывает эту свою печать на всю философию как чистое знание. Философия становится от этого *исторической*, и мы по-новому

применяем однажды высказанный принцип: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia, et omne, quod fuit in historia, deberet esse in intellectu.*

Теперь мы хотим пойти еще дальше, сохраняя в виду этот существенно «исторический» характер философского познания. В сфере чистого сознания, где нам открывается эйдетическое «содержание» всякой предметности, сделаем еще шаг глубже: попробуем и здесь проникнуть в *consensus in varietate*, ища уразумения самого эйдетического содержания как нового «знака». Как завершающее устремление философских исканий, эта идея — не нова, у некоторых мыслителей это устремление достигало ошеломляющего, поистине «сумасшедшего» напряжения, — так у самого Платона, у Плотина, у Спинозы, у Гегеля. Тут — философские высоты, на которых редкая голова не закружится, и не раз человеческое познание срывалось с них. Более философски поступает тот, кто, испытав свои силы, останавливается на доступной ему высоте, чем тот, кто достигнутое *им* считает «последним» и *всем* запрещает идти дальше, выдавая свои «мнения» за «знание» конечных вершин. Эти «мнения» — источник самых непристойных псевдофилософских домыслов: нас пугают сперва «неведомым Богом», а потом рассказывают в подробностях его биографию, либо нас просто засыпают словами с прописной буквы: Истина, Разум, Воля, Я, Благо, а однажды нас попытались утешить:

«там» — то же, что — «здесь», — псевдофилософия гипостазировала самое мораль, — там, оказывается, «моральный миропорядок»...

То, что мы вправе сказать об этом углублении философского разумения, не рискуя впасть в фантастические откровения псевдофилософии, поневоле должно носить характер «чистых» указаний: как нам видится предмет философии в этом новом углублении знания, какая задача здесь перед нами, — а отнюдь не разрешение задач и не «объяснение», — и затем, как раскрывается перед нами философский путь, ведущий к указанному предмету? Что касается самого предмета, который здесь открывается, то он указывался не раз со стороны своего «формального» облика, и, по всей вероятности, о нем больше наперед и не следует говорить: даже когда Платон говорит в таком случае о «красоте самой» или «красоте в себе», может быть, он говорит больше, чем можно сказать без риска ввести в «соблазн». Удовлетворимся поэтому неопределенным указанием рационалистов: *perfectio*, или столь же неопределенным намеком схоластики: *bonitas transcendentalis*.

Больше можно и нужно сказать там, где мы находимся на твердой почве философского пути, освещаемого, кроме того, логикой. Современный *патетизм* выдвигает «аномальные» состояния сознания не только как исключительно ценный «источник» знания, но также, — и

это в устах представителей «патетической философии» звучит особенно кокетливо,— подчеркивает *законность* такого познания. Но именно «законность» — «*наши*» аргумент, аргумент философии как чистого знания, и «*мы*» не согласимся, конечно, называть «аномальными» явления «законные». Нужно только указать место, которое они, действительно, занимают. Еще раз,— во избежание упрека в модернизме,— сошлюсь на Платона. Это — два разных «уклада» сознания: мудрость, здравый смысл («σωφροσύνη»), с одной стороны, и безумие, наитие, вдохновенность («μανία»), с другой стороны. «Мания», таким образом, есть особая «сфера» сознания, истинно философский анализ которой указывает не только «общий» предмет направленности этого сознания, но должен также произвести рассмотрение, и прежде всего — расчленение «видов», как того требует контролирующая анализ диалектика. В «Федре» Платон, отделив «манию», которая ничего путного дать не может, от той, которая может доставить «величайшие блага», в этой последней различает: наитие, исходящее «от бога» и проявляющееся в религиозных прорицаниях; наитие нравственного характера, также связанное с прорицаниями в области исцеления и очищения; поэтическое наитие и вдохновение; наконец, *философский* восторг или энтузиазм. Объятый философским восторгом характеризуется у Платона как «влюбленный», разумеется, также философской «умной любовью», — *amor in-*

tellektualis,— направленной на само высшее «разумение» и «умение» («софия»). Поэтому-то «философ» и есть философ, что он стремится к разумению истины, хотя еще не может быть назван разумеющим («софос») ее. Философ, как раскрывается эта мысль в «Пире», занимает место *между* разумеющим и несмыслящим.

Однако было бы неправильным толкованием Платона и неправильным пониманием философского пути, если бы в изображенном «укладе» сознания увидели и самый источник философского познания. Это есть изображение «типа» переживаний в их конкретной полноте, с указанием «признаков», сопровождающих особый «способ познания», но не самый «акт» познания. Последний как таковой всегда один — *разум*, но в разных «установках» сознания он открывает или видит разное, проникая в разную глубину «данного». Уклад сознания, который мы называем философским энтузиазмом, или amor intellectualis, есть совокупность переживаний, фондированных на разумном познавательном акте. Этот последний в своей чистоте характеризует и абсолютную чистоту предмета, на который он направлен, который, след(овательно), сам есть «разум вещей», взятых в их сущности. Общее напряжение сознания, о котором идет речь, может достигнуть своей максимальной степени, превышающей «норму здравого смысла», энтузиазм может дойти до *экстаза*,— не в смысле, понятно, восточного «верчения» или «радения», а в смысле

абсолютного *покоя*, респективного покойному пребыванию сущного предмета,—и все-таки познавательный акт есть все «тот же» сущно разумный акт. Но как в одном и том же акте разума мы различаем в зависимости от глубины его проникновения моменты его эмпирического и сущного видения, моменты чувственной и интеллектуальной интуиции, так в этом новом углублении можно видеть еще третий момент, который в своей книге «Явление и Смысл» я называл *интеллигибельной интуицией*. Здесь нам открывается возможность не только интеллектуального понимания, но и разумного уразумения самого «разума вещей», их разумных оснований. Как Спиноза характеризовал свой «третий источник познания»: с его помощью «вещь» постигается в познании эссенциальных (сущных) причин ее или единственно в ее собственной сущности — *per solam suam essentiam* — (если она — *causa sui*).

XVII

Если мы не хотим, чтобы наш «вывод» носил характер «теоретического вывода» забегающей вперед гипотетической догадки, он должен быть чистым описанием самого акта уразумения на этой конечной стадии углубления разума. Мы нашли в эйдетическом содержании слова-понятия, на которое смотрели как на «значащий» знак, *значение понятия*. Этим мы признали, что философии мало увидеть

«эйдос» в рефлексии на сознание, нужно еще его понимать, что достигается в акте его установления (суждения). Теперь то же требование, что мы предъявляли к «слову», мы предъявляем к эйдосу: на самое сущность мы смотрим как на знак. Переход от знака к смыслу вовсе не есть «умозаключение», а, по крайней мере, в основе своей это есть первичный и непосредственный акт «усмотрения» смысла. В этой первичности мы его и отыскиваем. Семасиологическое принятие самой сущности *eo ipso* заставляет искать в ней, как «начале», *смысл*, который раскрывается перед нами как *разумное основание*, заложенное в самой сущности; сущность в своем содержании здесь исходит из разума как из своего начала. В конечном итоге можно сказать, сам предмет выступает здесь не как «задача» в собственном смысле, а как *знак* того, что *здесь* — задача, и след(овательно), самая формулировка ее еще прямо не дана, а «будет» найдена в процессе расшифровки знака ее. Так, мы видели, что математика только «теперь» приходит к уразумению своего предмета, хотя изначально шла под «знаком» его; аналогично мы высказались о философии. Но это «теперь», конечно, — «процесс», и процесс, далекий от завершения. Где его предел? — это вопрос для тех, кто любит безнадежную работу...

Итак, в своем идеально завершающем моменте, как и во всем своем целом, герменевтическая философия, по существу, остается рациональной философией, философией разума.

Рационализм — первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии. *Все, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум — последнее основание и первая примета сущного.* Такова формула рационализма. Но уже приходилось слышать вопрос: а это суждение — не «мнение» ли? Отвечаю: нет, не мнение, а знание, хотя, может быть, выраженное весьма несовершенно; «мнение» же, — и притом весьма мало вероятное, — гласило бы: эмпирическая действительность, в которой я живу, разумна... Но это даже не «мнение» философии, а мнение мудрости. А в таком случае я, по крайней мере, затруднился бы отличить это «мнение» от не менее глубокомысленного «мнения» той же мудрости: «суета и томление духа»...

Но разум со своей неизбежной логикой, гласит современная мудрость, гроб для творчества, тесно в нем... Для какого творчества? Для творчества самой мудрости, дряхлой, как Восток? Напрасное волнение: *для нее* найдется как раз по мерке... Однако этот страх перед разумом, логофобия, весьма показателен для мудрости, дожившей до наших дней. Не потому ли, что именно накануне «наших дней» против разума было испытано сильнейшее оружие? Пока моральные отравители делали свое дело, такого «страха» не было, но вот некто начал «философствовать молотом»... Казалось, по «разуму», и оказалось по «разуму», — только «разум» был наковальней, а между нею и молотом

попала сама мораль. Отсюда — страх: не действителен ли против разума только сам же разум, а где его взять, загубившим его для себя? Философствовавший молотом резюмирует «новый взгляд» на «Разум в философии» в следующих четырех тезисах:

«Первое положение. Основание, по которым «этот» мир был назван кажущимся, подтверждают, напротив, его реальность, — реальность *иного* рода — абсолютно недоказуема.

Второе положение. Признаки, которыми было наделено «истинное бытие» вещей, суть признаки не-бытия, *ничего*, — «истинный мир» построили из противоречия действительному миру: подлинно кажущийся мир, поскольку он — лишь *морально-оптический* обман.

Третье положение. Нет ровно никакого смысла сочинять сказки об «ином» мире, если нами не владеет инстинкт опорочения, унижения, оклеветания жизни: в таком случае мы мстим жизни фантазмагорией «другой», «лучшей» жизни.

Четвертое положение. Делить мир на «истинный» и «кажущийся», — на манер ли христианства или на манер Канта (*вероломного христианина*, в конце концов), — есть только внушение декаданса: *симптом закатывающейся жизни*»...

Я привел эти четыре тезиса Ницше, желая лишь подчеркнуть, что принять их и утвердить без всяких оговорок, ограничений и иносказаний может только положительная европейская

философия, философия как чистое знание, как логически последовательно проведенный *рационализм*. В новом толковании это не нуждается; комментариями же да послужит все сказанное выше.

XVIII

На этом я мог бы закончить. Но имея в виду популярный характер моей статьи, мне хочется остановиться еще на некоторых специально *айдотических* (ἡ αἰδώς) или, в популярной терминологии: педагогических соображениях,— (под *педагогикой* здесь я понимаю исходящее из философии разумное учение о средствах, которого еще нет, но которое возникнет на место сегодняшней морали и мудрости; кое-что из этого учения можно найти в оракуле Грациана, но... даже и у Овидия).

Аристотель, автор и источник многих псевдофилософских теорий, правильно, однако, уловил идею европейской философии как чистого знания: «Ясно, что мы ищем философии не по причине какой-либо пользы, для нее посторонней. Как человека мы называем свободным, когда его цель — он сам, а не кто-либо иной, так и философия: она одна — свободное знание, так как только у нее цель — в ней самой». Это — то, чего не может понять Восток, допускающий знание только для мудрости, и что разучивается понимать современная государственная и капиталистическая Европа, до-

пускающая знание только *для* техники. «Оторванность от жизни», «бесполезность», «кабинетная ученость», «схоластика», «метафизика» и много других укоров отливают из почетных вообще имен современные идеологи мудрости, рассчитывавшие найти в философии средства для устроения своих моральных, душевных, религиозных и других дел. За идеологами — ряды «вершителей», действительно, не оторванных, а крепко привязанных к жизни, — чиновники, инженеры, депутаты, рясофоры. С сожалением приходится констатировать, что не только псевдофилософия, но и сама философия сделали в этом отношении странные и ничем не оправдываемые уступки. В особенности два мнения пользуются распространением.

Одно из них заставляет думать, будто принципиально-общие положения философии — только «первые» положения, от которых философия когда-нибудь придет к «самой жизни». Эти положения — общи и далеки от жизни, но путем выводов и дедукции мы перейдем к самому конкретному и эмпирическому. Но кроме того, что в основе этого утверждения — старая психологическая ошибка, будто «единичное», «индивидуальное» есть «минимальный вид», последний пункт в процессе спецификации понятий, — кроме этого, такое мнение — просто мистификация. Если бы даже было верно, что философию можно *изложить* в виде дедуктивной системы, то все-таки в корне ложным оставалось бы предположение, будто от идеальных

положений о «возможном» есть аналитический переход к «действительному». Последнее, как это прекрасно выражали раньше, по сравнению с «возможным» требует всегда некоторое *complementum*, путем чистого анализа «возможного» никак не открываемое, если мы сами наперед его туда не подложили. В конце концов, эта мистификация — просто наивна: она проистекает из того, что многие до сих пор убеждены, будто мы *приходим* к своим мыслям именно так, как мы их *излагаем*, в порядке, напр<имер>, строгой дедукции, или «доказательства». В философии мы исходим из «данного» и можем рассказать об эмпирически данном только то, что дано эмпирически, и о сущном — то, что дано в сущности, и это — всего только нелепость: думать, будто из знания сущного мы почерпнем также знание случайного в его случайности. Такая же нелепость — думать, что из мнения о случайном мы получим знание сущего в его сущности.

Другой еще взгляд кажется мне не менее странным. Философию толкуют иногда как «искусство», как искусство жизни, но менее изысканно это значит понимать философию именно как мудрость. Я не отрицаю, что есть особое «искусство» философской жизни, и философ — не только представитель знания, но может быть также жизненным типом, характеризующимся особым укладом сознания: выше уже мы встретились с ним. Но тот обманывает, кто говорит, и тот обманывается, кто верит,

будто философия как знание дает уроки того, как *должно* жить: никаких жизненных рецептов, или средств для спасения души, в ней не содержится. Дело воображают себе иногда так, как будто в философии «две части»: одна — «теоретическая», далекая от «жизни», а другая — «практическая», «прикладная», — решающая высшие задачи: о смысле и цели жизни и всего мира, о добре и зле в нем, словом, о самой мудрости. А когда философия, желая быть *чистым* знанием, заявляет, что *этих* вопросов она не берется решать, так как это — не ее вопросы, или когда поверивший, будто философия обязана разрешить ему эти вопросы, убедится, что в ней нет нужных ему ответов, тогда начинают сердиться на самое философию, находят ее «сухой и скучной» и упрекают в игнорировании «наших насущных» проблем. Что касается «скучности», то что же на это можно сказать? Изучает философия *все*, но философия далеко не для всех составляет «все», и вне философии есть немало вещей, которые могут «развлекать» и «веселить». Кто хочет *быть* «веселым» и «добрым», пусть обращается к «жизни» и «мудрости», кто хочет *изучить* «веселость» и «добро», должен перестать «веселиться» и должен обратиться к психологии и истории, к самонаблюдению и свидетельству ближних, а кто хочет *знать*, как выглядят эти «предметы» в свете сознания, какое место в нем занимают, тот должен и от «самонаблюдения» отказаться, и обратиться к философской ре-

флексии: на правильный вопрос он получит тут и правильный ответ. А что касается «наших насущных» проблем»,— они же: «проклятые вопросы»,— то философия, рассматривая «все», в собственном свете и о них имеет, что сказать, именно она может изобразить, «описать» соответствующие отношения и «уклады» сознания, но, как от нее часто требуют, сказать, «откуда зло», «зачем жить», «как возник мир» и пр., она не может. Сами вопросы эти *для нее*, для философии, как знания, суть *праздные* вопросы, или,—если слово «праздный» тут неясно,—можно еще сказать: суть *реальные* вопросы, с ними-то и нужно адресоваться к псевдофилософии и мудрости. Сверх того, нужно понять, что вообще лишено смысла упрекать философию в том, что она не решает, не берется решать и не в состоянии решить вопросы, которые суть *наши собственные*, имрека, а не ее вопросы. Ждать, что философия *за нас* станет давать ответы на *наши* вопросы: что *мне* делать, как *мне* жить и т. п., значит уподобиться тому школьнику, который, не выучив урока, кладет книгу под подушку и ждет, что наутро у него в голове появятся нужные знания. *Свои* вопросы каждый *лично* для себя и должен решать: ждать, что их за нас кто-то и где-то разрешит,—будет ли то Кант, Ницше, Магомет, приходской батюшка, или еще кто,—все равно, есть величайшее бесстыдство в обнаружении своей восточной лени. Но, вообще говоря, мы слишком поспешны в наименовании *наших* во-

просов и сомнений *философскими*. Нужно стать «философом» и, след(овательно), уйти от *своих* проблем, «умереть», чтобы иметь право именовать свои вопросы *философскими*.

XIX

Но, как понятно, в этом-то и заключается вся трудность вопроса: «как стать философом?» Во всяком случае, не путем «выводов» и «приложения» найденных другими принципов. Правильная философская постановка вопроса гласит, однако, даже не «как стать философом», а «что такое философ» и «как становятся им»,—и это, действительно, одна из тем философии. Несомненно, и нашему обычному сознанию предносится некоторый образ «философа», а в истории философии мы встречаем попытки определить его и в его сущных чертах. У Платона, наряду с указанным выше изображением философа как «влюбленного», есть другое, мы скажем теперь «педагогическое», изображение его, но, разумеется, несколько не противоречащее первому, а скорее его предваряющее: философ устремляет свою мысль на истинно-сущее, его мало трогают мелочные и личные заботы, он созерцает вечное, логически упорядоченное и, насколько возможно, сам подражает и уподобляется ему. Сообразно этому мы представляем себе педагогическое значение философии складывающимся из двух моментов: момента «очищения» и момента «вдох-

новения». Как мы уже знаем, диалектика, как такая, в особенности служит первому из этих моментов. Она «приучает» нас «очищать» свои высказывания от предвзятых теорий и «мнений», от «доксософии» (по «Софисту»), от уверенности в том, что мы знаем там, где мы не знаем; это есть постоянная и методическая проверка наших *понятий*. Больше этого мы сделать не можем, но и не нужно: очищенному от предвзятостей, чистому *взору* истина предстоит («налична» ему) в своей первичной и непосредственной данности. Жизнь в самой философии, поэтому, постоянное обращение к «философскому», внимание, на него направленное, постоянная «установка» сознания на него,— вот что создает само философское сознание, *философа*. Это своеобразное «упражнение» — *аскезис* — в делах философских не только приучает свободнее и прямее разрешать философские собственно вопросы, но также своеобразно преформирует все сознание человека, создает для него *sui generis* «философский уклад сознания». Человек начинает жить в нем так же «естественно», как *homo civilis* живет в своем «укладе», *homo religiosus* — в своем и т. д. Он становится естественным *homo philosophus*, он «естественно» ко всему подходит «с точки зрения» сущного, «философского», *sub specie aeternitatis*, — он становится философом не только в философии, но и в жизни. Таков единственно путь философской «аскетике» — путь от «теоретических», «оторванных от жизни», принци-

пов к самой жизни. Она не решает за нас наших вопросов, но она нас преобразует. Философия требует личного самоотречения, но не потому, что ей нужен человек, а потому, что истина не может быть личной. Нечего бояться, поэтому, что философия отнимет личное «дело» и личную «жизнь». Не человек нужен философии, а философия нужна человеку, и он должен отдать себя ей,— только через это он может утвердить собственные права человеческой единственности: философия возвратит ему отданное очищенным и просветленным. Преображенный человек,— «философ»,— есть, таким образом, живая связь между истиной и делом: он постигает единую истину, но осуществляет свое единственное дело.

И в этом — педагогическое значение философии, а не в «выводах» и не в том, что она может решить или «помочь» (!) нам решить свои вопросы о «смысле жизни» и о смысле всякой бессмыслицы. Морали и мудрости такой «тип человека» может не нравиться, но философия мало этим задевается, так как ее забота лишь в том, чтобы знать, таково или не таково философское сознание. И даже когда философия делает шаг дальше,— свой последний шаг,— и открывает, что сама идея «философа» только «знак», «смысл» которого, разумное основание которого в идее человечности,— *humanitas*,— она и здесь только устанавливает и описывает, а не предписывает, не дает «заповедей», не проповедует и не оценивает: худо ли

это или хорошо, важно или не важно, почетно или не почетно, она говорит только, что это *так есть*. И не только в этом «онтическом» характере, мне кажется, обнаруживается отличительная черта *европейской* философии по сравнению с мудростью Востока, в этом ее *первом* слове, в ее альфе, но и особенно в ее *последнем* слове, в ее омеге: человечности, или в *словесно-разумном* облике последней: в ее *язычестве*. Это есть последнее слово европейской философии, потому что — в нем последнее «разумное основание», и, следовательно, конечное *оправдание*: мир должен быть очеловечен...

Напротив, для Востока: «как оправдывается человек перед Богом?» (Иов).— Мудрость, разумеется, также есть одна из тем,— хотя и занимающих скромное место,— философии. Но здесь, имея в виду исключительно педагогический вопрос, я ограничусь лишь некоторыми педагогическими же замечаниями. *Мудрость* есть переживание морального порядка и потому — некоторая «добродетель». Именно как такая она выступает иногда в роли регулятива, прежде всего и по существу *практического*, а затем и критерия. Как регулятив, она приобретает quasi-теоретическое значение, значение «разума» в вульгарном смысле этого слова, т. е. всегда с приправой практического же,— (напр<имер>), «он поступает разумно», «разумный образ жизни» и т. п.). «Вот, страх Господен есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум» (Иов). «Мудрость» не вполне то-

жественна «здравому смыслу» только потому, что она *его* утончение: квинтэссенция здравого смысла. Мудрость не понимает, что может быть познание ради него самого,— само познание должно быть морально оправдано и должно непременно претворяться в практику жизни. Познание «первого сорта» есть познание морального долга, различение добра и зла, проникновение в тайны Промысла и т. д., всякое же не-практическое знание есть извращенность и глупость. Мудрость дает заповеди, предвещает, предостерегает, поощряет. «Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью... Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу... она все знает и понимает, и мудро будет руководить меня в делах моих, и сохранит меня в своей славе...» (Соломон). Мудрость не может быть, подобно знанию, доступна всем, она — для избранных: «Премудрость соответствует имени своему, и немногим открывается» (Иис. Сир.). Поэтому мудрость резонирует и отличается своеобразным *практическим* скептицизмом: «человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (Экклез.). «Сокры-

та она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена» (Иов). Тем не менее сама мудрость судит безошибочно, и против нее нет и не может быть возражений: истина может поколебаться и измениться, мудрость — никогда. Мудрость есть *gratia gratis data*: «Один есть премудрый, весьма страшный, сидящий на Престоле Своем, Господь» и «всякая премудрость — от Господа, и с Ним пребывает во век» (Иис. Сир.); «Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал премудрости и ниспослал свыше святого Твоего Духа?» (Солом(он)). Мудрость, таким образом, не только лишает смысла всякую самостоятельность и личный почин, она в самом зародыше убивает интерес к исследованию «сущего», так как до всяких вопросов она уже дает ответ самого Иеговы: «Я есмь Сущий». И пред лицом Иеговы лицо живого человека — ничтожество; проблема каждого из нас заменяется безличным вопрошанием: «Что́ есть человек и что́ польза его? что́ благо его и что́ зло его?» (Иис. Сир.), вопрошанием, которое в своем тоне уже содержит готовый ответ: ничтожная малость. — Таков — *Восток*.

Мудрость всегда поучает. Поэтому она органически связана не только с моралью и практицизмом, но также с *просветительством*. Вся история христианства есть история просветительства. Европа также имеет свою мудрость, и эта последняя в просветительстве сказывается наиболее ярко и оригинально, тогда как мораль Европы всецело восточного и христиан-

ского происхождения. Такими же оригинальными плодами чисто европейской мудрости являются еще государство и техника. Но, может быть, самым безвкусным,— по безвкусию равным разве только так называемой теософии,— является обнаруживающееся в связи с этим стремление подчинить жизнь и культуру личности научным отвлеченным теориям. Принимая во внимание все это содержание мудрости в восточноевропейской культуре Европы и всего мира, мы не можем не признать в нем исключительной и притом совершенно реальной силы. Удивительно только то, что она до сих пор не уничтожила и не сокрушила своих исконных врагов: языческой человечности и чистого философского знания. Может быть, причина этого в ее *мудром* решении: побеждая обращать своих врагов в рабство, заставить их служить себе, отняв у них даже их собственное природное имя. Так «человечность» переименовывается в «Упостась», а «философия» — в «любовь к мудрости». Библейская «хохма», как можно видеть из приведенных выше цитат, есть, действительно, «мудрость», но «софия» не есть «мудрость», и «софос» — не «мудрец». Формально «софия» есть названная уже мною *perfectio*, а по существу «софос» — тот, кто *смыслит* в том, чем он занят; «софос» может быть и плотник, и игрок на флейте, и поэт, и мыслитель. Вот подлинно европейская идея *sofii* — мастерство в том, за что берешься, и это — подлинно европейская добродетель. Восточная

лень породила мудрость, предрешающую все, вплоть до личных забот и потребностей; европейский досуг, — схоле, — породил философию, любовь к мастерству даже в разрешении личных сомнений и беспокойств.

XX

Итак, восточное влияние на Европу сделало из добродетели источник знания, а из познавательного мастерства оно извлекает моралин. Против этого должно возмущаться неизвращенное европейское чутье. Вот почему уместно в связи с «философией» поднять вопрос о «педагогике». Как философская диалектика очищает «знание» от «мнений», так философская педагогика имеет задачей также «очищать» личные пути жизни от обязательных правил, заповедей, авторитетов, от убеждения, что здесь кто-то что-то знает и может за нас разрешить наши волнения, словом, от *лени властвовать над собою*. Философия, как знание, после диалектического очищения становится чистым положительным учением, единым и внутренне однородным; педагогика есть всецело отрицательное учение, она должна составляться всегда вновь и вновь, и должна, таким образом, в точности отражать отрицательный характер самого «искусства жизни». Нельзя преодолевать мораль моралью, а потому единственное, что остается в педагогике постоянным, есть голое отрицание. Педагогика не может предъяв-

лять к *человеку* иного требования, как то, чтобы он отверг *для себя*, для своего «дела», все пути уже испытанные. Насколько, следовательно, в *познании* — традиция и испытанный путь, настолько в *осуществлении* «человеческого» — свобода и произвол. Человек не нуждается в оправдании, так как единственное оправдание всего может быть только «человечность». Она должна быть осуществляема всеми человеческими путями и средствами. А в оправдании, т. е. именно в очеловечении, нуждается мир, Бог, но не человек.

Прямой путь оправдания того, что ему подлежит, заключается в опровержении *всех учений* о нем, поскольку это — учения о происхождении и реальности его, оправдываемого. Таким образом, выходит, что философия, как знание, самым существованием и делом своим опровергает всякую мораль, всякую космогонию и теогонию, всякий Восток, и тем самым прививает языческий принцип отрицания — принцип человечности. Это — не цель философии, она об этом не заботится и не думает, не для этого существует, но само собою так выходит, что, где — чистая философия, там — чистая человечность. Философия, как мы видели, дает своего рода аскезис, — один из результатов его, что человек перестает иметь нужду в авторитете, — лица ли, или отвлеченной нормы, — и абсолютно свободен в выборе своего жизненного образца или «идеала»; даже подражая, человек сохраняет в себе полную свободу

творчества, углубления, преобразования и преодоления своих «образцов».

Это *мнение* требует некоторого разъяснения, все в сфере той же педагогики. Дело в том, что источником самих педагогических стремлений *каждого*, как имрека, является то отвращение к себе, которое так естественно присуще каждому. Любовь к другим, высокая их оценка не могут погасить в человеке его отвращения к самому себе, хотя и порождают желание «быть достойным» того другого, что и диктует конкретные, хотя в конце концов немощные идеалы совершенствования,—идеалы подражания. Более радикальным средством для достижения этой цели оказывается «уход» или *от себя* в «общество», как служение так называемому «общественному благу», или — *в себя*, прочь от «общества». Уйти вовсе из «общества», однако, человек не может, он всегда носит «общество» с собою: в уединение или в одиночество нельзя не унести своего прошлого, своей *истории*. Поэтому-то реально осуществляется человек лишь в «обществе». Единственный абсолютный «уход» — уход в другой мир, мир *идеального*. Тут философская аскетика, как мы видели, может сыграть роль и в жизни каждого. Но ее смысл в том, что она *освободит* человека от груза «принятого», а сделавшись более свободным,—в идее абсолютно свободным,—он должен будет затратить еще больше сил и творчества на «искусство жизни»: это — приманка не для многих; другие всегда пред-

почтут, чтобы кто-нибудь писал за них их *дневник*, чтобы была мораль...

Издавна указанный «уход» рассматривался как «умирание». В этом есть какая-то увлекательность, ибо это — мечта о средстве погасить отвращение к себе. Но как неразумно, антирационалистически толкуется эта мечта, как «борьба с плотью». Плотиновский стыд тела — только образ. Именно тела-то и не стыдно, — это — выдумка Востока, — а «души» своей бывает стыдно. «недовольный человек» и «довольная свинья», «недовольный Сократ» и «довольный дурак», — как распределяет это Милль, — души, а не тела. Но умирание души при конкретном идеале «Человека» есть *popens*, не спасение, а довольно грубый самообман, хотя и нужный для многих до последней крайности... Язычество, как вера в тварь, а не в Творца, также знает конкретные идеалы, — не один для всех и каждого, не Человек, — много у него идеалов, много «помазанников»: Фемистокл и Спиноза, Брут и Дж. Бруно, Перикл и Галилей, — и без конца. Этого ему мало, оно не только окутывает эти имена «идеальными» вымыслами, но создает чистые фантазии и ставит их как конкретные идеалы: тут Прометеи, Тезеи, Ромулы, Ахиллы и Патроклы, Манфреды, Гамлеты, мужи, жены и дети. Но вера в тварь не признает «умирания» с конкретным идеалом. Идея «человечности» — настоящее оружие самоубийства. Спасение — по ту сторону «данного» не в восточном смысле, против

которого были выше приведены «тезисы» энгадинского самоубийцы, а в смысле *отрицания* испытанного, так как только абсолютное до конца отрицание может довести до абсолютно-го очищения от «бывших» идеалов и до спонтанной «само собою» манифестации «человечности» из человека, когда «каждый» уже не списывает свой «дневник», а пишет,— так что, вопреки бл. Августину, «Христос умер понапрасну»...

Эту свою мысль я в особенности подчеркиваю: *только когда человек отвергнет все другими испытанные пути, из него само собою простечет его «естественная человечность», которая двинет его, его собственным путем.* Никто не знает, как долго и откуда в нем накапливается энергия, которая вдруг производит оглушительный взрыв. Мы живем этими взрывами,— тут — истинное начало «нравственного»,— и где не расходует накопившееся в мелких вспышках, там «взрывы» поражают наше воображение. Пример — уход Толстого. Но внутренне еще поразительнее, чем эти актуальные формы, формы потенциального сосредоточения, пока еще «терпеть» можно. Тут — настоящие «конфликты», а актуализация — часто момент второстепенный, «разрешение». Собственно в этой потенциальности человек «очеловечивается»; актуализация — нередко лишь новый «ложный» шаг, новый повод для «не» по критерию педагогики.

Все это — личное мнение, готовое услышать

свое «не» и занять свое место в области «менее вероятного», но нестерпима ограниченность положительной морали и нестерпимы сомнение и самодовольство теистического Востока, в особенности в его *новейших* утверждениях. «Все хорошее — у нас», заявляет прозванный ими «философом» апологет и враг человеческой «страсти». Действительно, язычество во всем было *страстно*, поэтому и философию его можно принимать только страстно, — пусть она «оторвана от жизни», но не оторвана от жизни дилемма: мудрость и Восток или философия и человечность? Иерусалим или Афины?..

Москва. 1917, янв⟨арь⟩

ПРИМЕЧАНИЯ

С 1911 по 1919 гг. Шпет пишет цикл работ, которые можно объединить одной общей темой: «природа философского знания» или «что такое философия». Вот эти работы: «Скептицизм и догматизм Юма» (1911), «Философское наследство П. Д. Юркевича» (1915), «К истории рационализма XVIII века» (1915), «Философия и история» (1916), «Сознание и его собственник» (1916), «Мудрость или разум?» (1917), «Герменевтика и ее проблемы» (закончена в 1918 г., но при жизни автора не издана), «Скептик и его душа» (1919). К этому ряду примыкает чрезвычайно важная в теоретическом отношении «Работа по философии», недавно найденная в архиве Г. Г. Шпета и опубликованная в журнале «Логос» (1991, № 2). Серия фундаментальных произведений за восьмилетний период, не считая работ, косвенно относящихся к данной теме («История как проблема логики: критические и методологические исследования», 1916; «Первый опыт логики исторических наук (К истории рационализма XVIII века)», 1915).

Работы, публикуемые в данном издании, были написаны Шпетом после возвращения из Германии, знакомства с Гуссерлем и основательного изучения

его концепции феноменологии. Они являются теоретическим продолжением книги «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» (1914), где наряду с изложением гуссерлевской философии Шпет формулирует принципы собственной философской концепции.

Работа «Сознание и его собственник» вышла отдельным изданием в Москве в 1916 г. Она также была опубликована в сборнике «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891—1916. Статьи по философии и психологии». М., 1916, с. 156—210. В 1917 г. по инициативе Шпета и под его редакцией в Москве стал выходить философский ежегодник «Мысль и слово». Шпету удалось издать два выпуска ежегодника, в котором помещены несколько его материалов, в том числе и статья «Скептик и его душа» («Мысль и слово: Философский ежегодник. М., 1918—1921. — Вып. II, с. 108—168). Журнал «Мысль и слово» был подвергнут резкой критике на страницах главного идеологического органа страны — журнала «Под знаменем марксизма». Главный редактор этого журнала Невский опубликовал статью «Нострадамусы XX века», в которой ежегодник «Мысль и слово» был обвинен в идеалистической направленности. Вскоре журнал был закрыт. А в 1921 г. Шпет был отстранен от преподавания в университете.

Орфография и пунктуация публикуемых работ приближены к нормам современного русского языка, однако сохранены некоторые особенности авторского написания. Подчеркивания автора в тексте выделены курсивом и разрядкой.

Сознание и его собственник

С. 20—21: *ὅστω* ~ *ἔφαρμόττει*.— Так что данное определение не есть определение ни одного из [предметов], обозначенных этим именем, если оно в одинаковой мере подходит для всего одноименного (Аристотель. *Тор.*, VI, 10.— Соч., т. 2. М., 1978, с. 485).

С. 21: Bradley—*Брэдли* Фрэнсис Герберт (1856—1924)—английский философ, представитель абсолютного идеализма. Книга “*Appearance and Reality*”, на которую ссылается Шпет, была опубликована в Лондоне в 1893 г.

С. 29: *ignoratio elenchi* (*лат.*)—логическая ошибка, состоящая в подмене тезиса в логическом доказательстве, когда доказывают совсем не то, что требуется доказать.

С. 31: *Гефлер* Алоиз (1853—1922)—австрийский философ и педагог; в своем творчестве испытал влияние Ф. Brentano и А. фон Meinhong (см. прим. к с. 67 и 103).

...дать повод к пересмотру ...отношений рода и вида.—Традиционная логика оперирует с общими понятиями. Единичные понятия для сохранения всеобщности действия правил рассуждения считаются общими. Понятия, обозначающие целое, считались в ней единичными. Поэтому, например, логическая операция деления для единичных понятий была логической ошибкой. Индивид не имеет вида, далее неделим.

Джемс (Джеймс) Уильям (1842—1910)—американский философ, представитель прагматизма. Работа “*The Principles of Psychology*” вышла в Нью-Йорке в 1890 г.

С. 33: *For it ~ only*.— «Так как человека делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит тождество личности» (Д. Локк. Опыт о человеческом разумении.— Соч., т. 1. М., 1985, с. 388).

Je suis ~ suppléer.— «Я тоже думаю, что сознание или самознание доказывает моральное или личное тождество... Таким образом, сознание не есть единственный способ образования личного тождества, и рассказ других людей или даже другие признаки могут заменить его» (Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении.— Соч., т. 2. М., 1983, с. 236, 238).

С. 35: *Штерн* Вильям (1871—1938)— немецкий философ и психолог, представитель «критического персонализма», согласно которому мир представляет собой иерархию «личностей» различных уровней. Полное название работы, цитируемой Шпетом: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*. 3 Bde, 1906—1924.

С. 36: *Дунс Скот Иоанн* (ок. 1266—1308)— шотландский теолог и философ-схоласт.

С. 38: *Штумпф* Карл (1848—1936)— немецкий философ, психолог и музыковед, представитель феноменологии. Оказал влияние на Гуссерля.

Вольф Христиан (1679—1754)— немецкий философ-рационалист, популяризатор идей Лейбница.

Лотце Рудольф Герман (1817—1881)— немецкий философ, врач, естествоиспытатель, сторонник механистического материализма; его учение близко к монадологии Лейбница.

Краузе Карл Христиан Фридрих (1781—1832)— немецкий философ, ученик Фихте и Шеллинга; предпринял попытку объединить теизм и пан-

теизм в системе панентеизма (он же ввел этот термин в философский обиход).

С. 39: *Wille zum Leben*—воля к жизни (нем.).

С. 40: *haecceitas*—необходимость (лат.).
quidditas—чтойность (лат.).

С. 41: ὅσους ~ ἔχειν—сколько логосов в космосе, столько и в каждой душе (Энне[ады], V, VII, 1 [9—10]).

С. 42: ἢ τῶν διαφόρων ~ μυρίαίς—не может быть одного и того же логоса у разных, и недостаточно «человека» в качестве образца для неких различных людей, отличающихся не только по материи, но и множеством специфических отличий (Энне[ады], V, VII, 1, [18—21]).

С. 43: *hic et nunc*—здесь и теперь; тут же, немедленно (лат.).

С. 46: *material in qua*—материя в себе (лат.).

id in quo—для себя (лат.).

materia ex qua—материя вне (лат.).

materia circa quam (id circa quod)—материя вокруг (для того, что вокруг) (лат.).

Баумгартен Александр Готлиб (1714—1762)—немецкий философ, последователь Вольфа, родоначальник эстетики как философской дисциплины.

Эйкен Рудольф (1846—1946)—немецкий философ, последователь Фихте.

Certum ~ cognoscitur.—Действительно субъективным является то, что ясно познается как истина из определения субъекта или познающего (лат.).

С. 48: *sui generis*—своего рода, своеобразный (лат.).

С. 49: *Коген* Герман (1842—1918)—немецкий

философ, глава марбургской школы неокантианства.

Und ~ selbst.— Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок (И. Кант. Критика чистого разума.— Соч., т. 3. М., 1964, с. 193).

С. 50: *Тейхмюллер* Густав (1832—1888) — немецкий философ, представитель христианского персонализма.

Герbart Иоганн Фридрих (1776—1841)— немецкий философ и педагог. Развивал идеи Канта и Лейбница в духе философского реализма.

С. 55: *Kanttödter* — букв. «умертвитель Канта» (нем.).

С. 58: *Линне* Теодор (1851—1914)— немецкий философ, психолог, эстетик, создатель теории вчувствования — эмпатии.

С. 61: *трансцендентальная апперцепция* — одно из центральных понятий философской концепции Канта. Обозначает изначальное единство сознания познающего субъекта, обеспечивающее единство опыта.

С. 62: *Ремке* Йоханнес (1848—1930)— немецкий философ, представитель имманентной философии.

С. 67: *Мейнонг* Алексиус фон (1853—1920)— австрийский философ, психолог, ученик Brentano, представитель феноменологии. Оказал влияние на развитие феноменологии и современной логической семантики.

С. 68: *ad majorem Meimet gloriam* — к вящей славе Магомета; во имя Магомета (лат.).

Целлюлярная психология.—Целлюлярный (от лат. *cellula*—клетка)—клеточный, состоящий из клеток. Биологический термин; в данном контексте используется в переносном смысле, характеризуя многообразие, как правило, не связанных друг с другом психологических теорий.

С. 74: *conversio simplex*—простое обращение (лат.).

С. 81: *Арно* Антуан (1612—1694)—французский философ и теолог, последователь Декарта и Паскаля. Совместно с Пьером Николем написал и издал книгу «Логика, или Искусство мыслить»—так называемую «Логикку Пор-Рояля» (1662).

С. 82: *Oursel ~ to us.*—«Наше я всегда непосредственно налично перед нами» (Д. Юм. Трактат о человеческой природе. Кн. 2. Об аффектах.—Соч. в 2-х томах. М., 1966. Т. 1, с. 452—453).

С. 84: *This also ~ of them.*—«Очевидно также, что идеи чужих аффектов превращаются в те самые впечатления, которые они воспроизводят, и что аффекты возникают в соответствии с теми образами, которые мы о них составляем» (там же, с. 452).

С. 87: *quel giorno più non leggemmo avante*—нет ничего ясного, что не было бы раньше затемнено (итал.).

С. 88: *irrelevant bleibt*—остается иррелевантным (нем.).

С. 94: *omnimode determinatum*—всесторонне определено (лат.).

Шуппе Вильгельм (1836—1913)—немецкий философ, представитель имманентной философии.

Мессер Август (1867—1937)—немецкий философ, психолог и педагог, представитель вюрцбургской школы экспериментальной психологии.

С. 100: *quaternio terminorum*—четверение термина (лат.). Логическая ошибка, связанная с двусмысленным употреблением термина.

Objectum est subjectum, circa quod aliquid versatur.—Объект есть субъект, и наоборот (лат.).

in objecto terminantur actiones agentis—объект терминован своими производящими действиями (лат.).

С. 103: *Твардовский* Казимир (1866—1938)—польский логик, ученик Ф. Brentano, основатель львовско-варшавской школы. Положил начало семиотическим и логико-методологическим исследованиям в Польше.

Школа Brentano.—Австрийский философ Франц Brentano (1838—1917) ввел в научный оборот фундаментальную категорию феноменологии—катеґорию интенциональности. Предшественник феноменологии. Шпет говорит о школе Brentano в расширительном смысле. Видимо, он имеет в виду не только собственно феноменологов (например, А. Марти, Э. Гуссерля, К. Штумпфа, А. Мейнонга, М. Шелера), но и представителей вюрцбургской школы экспериментальной психологии (О. Кюльпе, А. Мессера, К. Бюлера, Н. Аха) и даже аналитической философии.

С. 106: *genetivus subjectivus*—родительный падеж дополнения (лат.).

genetivus objectivus—родительный падеж подлежащего (лат.).

С. 108: *Лихтенберг* Георг Кристоф (1742—1799)—немецкий ученый, математик, физик, писатель-сатирик, просветитель, редактор журналов «Геттингенский карманный календарь» и «Геттингенский журнал науки и литературы». Автор знаменитых «Афоризмов», которые были изданы после

смерти Лихтенберга, в 1902—1908 гг., немецким филологом А. Лейтцманом.

Es denkt ~ übersetzt.—«Мыслит,—должны были бы сказать так, как говорят: сверкает. Когда говорят cogito, то высказывают значительно больше, чем передается через первое. Нужно переводить: я мыслю».

С. 110: *Лацарус* Мориц (1824—1903)—немецкий философ, психолог, один из основателей этнической психологии. Относится к школе «новой психологии» Гербарта.

Штейнталь Хейман (1823—1899)—немецкий психолог, языковед, представитель этнической психологии.

Болдуин Джеймс Марк (1861—1934)—американский философ; занимался проблемами психологии развития и социальной психологией.

Скептик и его душа

С. 117: *Эмерсон* Ралф Уолдо (1803—1882)—американский философ, поэт и эссеист, основоположник течения трансцендентализма в США 1830—1850-х гг., объединившего представителей радикальной интеллигенции.

С. 119: *initium*—начальное (лат.).

С. 120: *ἔφεκτικὴ*—воздержание от суждения (греч.).

С. 122: *τὸ μὴ δογματίζειν*—не создавать догм (греч.).

Литотес (совр. литота, греч. λιτότης—простота, худоба)—стилистическая фигура, состоящая в подчеркнутом преуменьшении, уничижении,

недоговоренности (Словарь иностранных слов. М., 1981, с. 288).

С. 124: *Zήτηση* — исследование (греч.).

С. 125: *Дзететическая философия* — язвительно-ироническое словообразование по поводу первого свойства скептицизма, которое означает: ищущая (более философски: исследовательская) философия. А какая же она еще может быть? Значит, всякий философ — скептик.

Исостения (совр. изостения) — равносильность. В данном случае признание одинаковой правомерности двух противоположных суждений, что неминуемо ведет к противоречию, т. е. логической несостоятельности скептицизма. Раз внутри него принимается противоречие, то из последнего выводимо любое предложение, а значит, и логически, и философски он неопровержим. Его теоретическая безупречность иллюзорна. Развеять иллюзию теоретичности скептицизма — основная задача Шпета.

С. 126: *ἰσοσθένεια* ~ *σκεπτική* — скептическая способность заключается в исостении (греч.)

С. 129: *proprium* — собственное (лат.).

С. 137: Троп — косвенный способ выражения в языке основного значения для достижения большей выразительности (например, метафора, эпитет, метонимия). Шпет ищет в «тропах» скептиков скрытые предпосылки их учения.

С. 152: *petitio principii* — предвосхищение основания (лат.) — аргумент, основанный на выводе из положения, которое само еще нуждается в доказательстве.

С. 153: *quaestio juris* — проблема права (лат.).

С. 156: Карнеад (214—129 до н.э.) — древнегреческий философ-скептик. Хрисипп (ок.

281/277 — 208/205 до н. э.) — философ, представитель стоицизма, главный оппонент Карнеада.

С. 161: *asylum ignorantiae* — прибежище неведения (лат.).

С. 164: В таблице логических ошибок... См. прим. к с. 29 и 152.

a sensu composito — общее имя для двух логических ошибок. Первая разновидность — *fallacia a sensu composito ad sensum divisum* (ошибка от собирательного смысла к смыслу разделительному) — может возникнуть, когда какое-либо свойство целого, обозначаемого собирательным термином, переносят на части этого целого. Вторая разновидность — *fallacia a sensu diviso ad sensum compositum* (ошибка от разделительного смысла к смыслу собирательному) — ошибка, обратная по направленности мысли, когда о собирательном целом утверждают то, что верно только по отношению к его частям.

С. 172: *Люций* — герой произведения Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел».

С. 173: *consentir à nature* — в согласии с природой (франц.).

Шаррон Пьер (1541—1603) — французский философ-скептик, автор трактата «О мудрости», направленного против догматизма и схоластики.

Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'au vescu. — Если бы я родился вновь, я прожил бы жизнь так же, как прежде (франц.).

С. 175: *πάρεργον* — дело побочное, постороннее, а не главное (греч.).

С. 181: *mutatis mutandis* — с соответствующими изменениями (лат.).

С. 182: *Посидоний* (ок. 135—51/50 до н. э.) — древнегреческий философ-стоик.

Пиррон (4 в.—нач. 3 в. до н.э.)—древнегреческий философ, основатель скептицизма.

С. 186: *coincidentia oppositorum*—совпадение противоположностей (лат.).

principium contradictionis—противоречие в основании (лат.).

С. 191: *en son simple ~ sequitur*—в своей естественной простоте почти следует чистой природе (лат.).

paix et peu—je ne sçay—мир и немногое—я не знаю (франц.).

С. 191—192: *vertu artificielle ~ non*—искусственная добродетель, усвоенная, педантичная, которая читает книгу, где написано: да—нет (франц.).

С. 194: *Платнер Э.* (1744—1818)—профессор медицины в Лейпциге, физиолог. Шпет относит его к донаучной стадии психологии, которой был чужд экспериментальный подход.

С. 196: *Фаховая узость*—от нем. *Fach*—специальность. Здесь: цеховая узость, узкая специализация.

С. 198: *cur potius sit, quam non sit*—лучше мало, чем ничего (лат.).

С. 200: Шпет имеет в виду «Опыты» М. Монтеня.

С. 203: *ζητοῦμεν*—исследование, вопрос (греч.).

С. 206: *Wenn Sceptis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik.* «Если скепсис и тоска сливаются, то возникает мистика» (нем.).

С. 210: Речь идет об А. Арно и П. Николе.

С. 212: Имеется в виду Ф. Ницше.

С. 214: *moquerie*—насмешка (франц.).

Жан Поль (Иоганн Поль Фридрих Рихтер,

1763—1825) — немецкий писатель, эстетик и литературный критик.

Энигматичный — загадочный, непонятный, таинственный.

С. 220: *Горгий* (ок. 483 — ок. 375 до н.э.) — древнегреческий софист и учитель красноречия; проповедовал абсолютный скептицизм.

В. Г. Кузнецов

Мудрость или разум?

Статья «Мудрость или разум?» была написана в январе 1917 года. По всей вероятности, данная работа была задумана как часть более обширного «Введения в философию»: план такого сочинения имеется в архиве Шпета (см.: Г Шпет.— Введение в философию. Отдел рукописей ГБЛ. ф. 718. к. I. ед. хр. 3. л. 10—15. Сюда вложены отдельные страницы (с. 3—14) из уже опубликованного очерка «Мудрость или разум?»). *Введение в философию* Г Шпет рассматривал не как «самостоятельную науку», а как «педагогически нужный предмет» (там же, л. 5). Статья «Мудрость или разум?» была впервые опубликована в Философском ежегоднике «Мысль и Слово», изданном под ред. Г Шпета (т. I. М., 1917., с. 1—69).

Эпиграф: «Что общего у Афин и Иерусалима, Академии и Церкви?» Тертуллиан (*De praescriptione haereticorum*, 7).

С. 222: *Следует тщательно различать между философией как чистым знанием и научной философией.*— Согласно Шпету, философия в своем историческом и диалектическом развитии проходит три

ступени: 1) ступень «мудрости», 2) ступень метафизики и «мировоззрения», 3) ступень строгой науки. Философия как *основная наука*, как «строгое знание» отличается от так называемой «научной философии», опирающейся на выводы частных наук и создающей частные (*привативные*) направления: механицизм, биологизм, психологизм и т. д. (См. статью «Шпет» в Энциклопедическом словаре «Гранат». 7-е изд. Т. 50. М.—Л., 1932, стлб. 379).

С. 225: *Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях.*— Положительное содержание философии, согласно Шпету, осуществляется через традицию, живую культурную преемственность. Ее внутренним основанием выступает разум, который постигает мотивированность раскрытия смысла и осуществления идей в действительности (см.: Г Шпет. Явление и смысл. М., 1914, с. 2—7).— Положительные задачи имеет «положительная философия», под которой Шпет понимает традицию рационализма — от Платона до Гегеля (см.: Г Шпет.— Философия и история. «Вопросы философии и психологии», кн. 134. М., 1916, с. 427—430; его же: История как проблема логики, ч. I. М., 1916, с. 12—15). В лекциях, читанных Г Шпетом в Университете им. А. Л. Шанявского, указываются следующие задачи положительной философии: 1) *Преодоление софизма*, т. е. гносеологии,— теории познания как основной предпосылки. 2) *Преодоление релятивизма*. 3) *Преодоление субъективизма*. 4) *Преодоление иррационализма*. 5) *Преодоление отвлеченных начал* («привативизма»). 6) *Преодоление прагматизма*.— Проблема независимости теоретической философии. 7) *Преодоление эмотивности*.— Проблема внутренней необходимости хода теоретической философии (см.: Г Шпет.

Конспект курса лекций по философии, прочитанного в Университете Шанявского (1914). Архив ГБЛ: ф. 718. к. 22. ед. хр. 12. л. 15 (9)—16(10)). Согласно Шпету, положительные задачи философии оборачиваются исторической проблемой. История культуры, история человечества становится центральным содержанием философского сознания, причем не только тематически, но и по существу тех вопросов, которые составляют природу философии как науки.

С. 228: *Его, это самостоятельное творчество, в чистом виде можно проследить в культуре европейцев только до распространения в Европе христианства...*— Мысль Шпета выражена здесь несколько туманно. Исторически можно представить себе *европейскую* культуру в «узком смысле» и в «чистом виде» до распространения в Европе христианства и христианской *идеологии*, однако представить себе «нашу» (*европейскую*) культуру без *идей* христианства и христианского мировоззрения в настоящее время совершенно невозможно. С момента появления Нового Завета на духовном горизонте человечества «самостоятельное творчество народов, населяющих Европу», немислимо без «восточной» стихии. Несколькими строками ниже мы читаем у Шпета: «Европейское же в более широком смысле, и в особенности в течение последних двадцати веков европейской истории, включает в себе так много восточного, что само сделанное нами противопоставление Востока и Европы подчас теряет свой смысл» (с. 5). Таким образом, вопрос состоит не столько в том, чтобы определить «европейское» в «узком» или «широком» смысле, сколько в том, чтобы определить «европейское» в *точном* смысле этого слова. Как видно из «Эстетических фрагментов» (1922), Шпет связывает «чисто» европейское с языческим:

«Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век. Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. Возрождение новое есть искреннее рождение новое Пана. Новый реализм — словесный, реализм языков, народов... языческий» (Г. Г Шпет.— Сочинения. М., 1989, с. 370). Это суждение выглядит довольно неожиданным, поскольку «реализм языков, народов» открылся в мире только благодаря христианству.

После воскресения Иисуса Христа день Пятидесятницы был отмечен явлением Св. Духа, нисшедшего к Апостолам в виде разделяющихся «огненных» языков: «И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках... В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение; ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились. Парфяне и Мидяне и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты...» (Деян. 2, 4—10). Итак, «язычество» (в «узком» смысле) составляет лишь один из голосов, звучащих в христианском Царстве Божиим.

Христианская культура осуществила в себе синтез двух стихий — восточной и западной, обнаружила изначальное внутреннее родство национальных культур. Любопытно, что Г. Г Шпет, критикуя учение Шпенглера, с укором замечает: «Как будто в мире существует не одна культура, варьирующаяся по

народам, не единая и генетически и существенно!» (там же, с. 374). В статье «Мудрость или разум?» эта идея осознается в контексте сделанного автором противопоставления: «Во всяком случае, выделение той или иной из названных нами стихий в составе нашей культуры — дело не легкое, требует большого внимания, и все-таки остается только приблизительным. Поэтому, и на нижеследующие разъяснения нужно смотреть не более, как на тенденцию» (с. 5).

Последнюю фразу необходимо заметить и тщательно удерживать в памяти, чтобы не исказить объективной картины вещей и дать правильное истолкование всему последующему изложению.

С. 230: *Европейская в широком смысле культура — теперь мировая культура...* — Условный и «приблизительный» характер этого замечания виден из предшествующего утверждения (с. 4): «Наша культура, — по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная, — направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской». См. также цит. (с 5) в прим. 3.

С. 231: *Парменид, по определению Платона, Великий, — был первым европейским философом...* — Парменид (р., согласно Платону, ок. 515 г. до н.э.; согласно Аполлодору — ок. 554 г. до н.э.) — древнегреческий философ, основатель элейской школы. Автор поэмы «О природе», написанной архаическим гомеровским слогом. Поэма состоит из двух частей, каковыми являются: «Путь истины» и «Путь мнения». Вряд ли можно с полным правом утверждать, что именно Парменид был *первым* европейским философом. Г. Г Шпет позднее, кажется, изменил свою точку зрения и назвал родоначальником спекулятивной философии Гераклита Эфесского, возводя начало «положительной философии»

к Платону (см.: Г Шпет.— Внутренняя форма слова. М., 1927, с. 135. Срв. с. 10).

С. 232: *«Ты должен все узнать»*,— говорит сам Парменид...— *«О природе»*, фр. В I, 29—30.

С. 233: *«Нужно говорить...»*.— фр. В 2, 3.

С. 234: *Одно и то же*,— по Пармениду,— мышление и бытие.— фр. В 3. Или он говорит еще яснее...— фр. В 8, 34.

С. 235: *И любитель мифов*,— говорил Аристотель,— *есть в некотором роде философ*.— «Метафизика» I 2, 982 b 17—18.

С. 236: Парменид: *«А все-таки ты и то узнаешь...»*— *«О природе»*, фр. В I, 31—34.

С. 237: ...*гения положительной европейской философии* Платона. Г. Г Шпет в другой своей работе пишет: *«Как все на свете, философия пребывает, философия едина— не в эмпирических проявлениях и «случаях», а в своей идее: Платон— ее воплощение!»* (Г Шпет. Философия и история. «Вопросы философии и психологии», кн. 134. М., 1916, с. 428).

С. 238: *Нужно, по моему мнению*,— говорит Тимей,— *прежде всего различать...*— «Тимей», 29 b-c.

С. 239: *...одну следующую страничку из Государства...*— «Государство», V 476 e—477 d.

С. 241: *...сущность, постигаемая нами в определенных, логически и словесно фиксируемых формах («эйдос»)*.— О понятии «эйдоса» в античной философии см.: П. А. Флоренский. Смысл идеализма. Сергиев-Посад, 1914 (1915). Наиболее фундаментальное исследование терминов «эйдос» и «идея» у Платона мы находим в книге А. Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930, с. 137—281). См. также: А. Ф. Лосев. История антич-

ной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 723—725.

Относительно понятия «эйдос» в идеализме Платона и Аристотеля вкратце нужно сказать следующее. Платон впервые определил смысловую основу бытия термином «идея». По-гречески это слово означает «то, что видно», некий смысловой лик бытия. Вот почему Платон вместо термина «идея» чаще употребляет термин «эйдос» (εἶδος), т. е. «вид». Этот «вид» есть не только предмет «интеллектуального созерцания». Согласно Платону, всякая вещь «участвует» в идее, выступает как ее инобытие, т. е. вещественно-телесное выражение. Тело несет на себе энергию сущности и наглядно являет эту смысловую энергию.

Разнообразные словесно-логические формы являются носителями и органами самосознания идеальных сущностей. Это — формы «говорящего» смысла, выражаемого в слове. Постигание сущности совершается в актах логического отображения идеального предмета, его словесного запечатления (см. об этом: Г. Г. Шпет.— Внутренняя форма слова. М., 1927, с. 94—98).

С. 242: ...*как определяет диалектику в «Государстве» сам же Платон.*— «Конечно, ты называешь диалектиком того, кому доступно доказательство сущности каждой вещи» («Государство», VII 534 b).

С. 248: *Речь идет об авторе «Принципов математики» Бертроне Расселе, взгляды которого Л. Кутюра, также автор книги под заглавием «Принципы математики», характеризует следующим образом...*— См.: Л. Кутюра.— Философские принципы математики. Пер. с франц. Б. Кореня. Под ред. П. С. Юшкевича. СПб., 1912, с. 8.

С. 249: *Не только сомнительно, верны ли аксиомы Эвклида...*—См.: В. Рассел.—The Principles of mathematics. London, p. 5, 405, 407. Б. Рассель. Новейшие работы о началах математики. «Новые идеи в математике». Сб. I. СПб., 1913, с. 103.

Маколей, противопоставляя достоверность математики сомнительности философских учений...—См. Б. Рассель. Новейшие работы о началах математики. «Новые идеи в математике», с. 104.

С. 250: *...к доктринам, одухотворяющим современную математику.*—См.: В. Рассел.—The Principles, p. 4. Б. Рассель. Новейшие работы о началах математики. «Новые идеи в математике», с. 84, 104.

Рассел утверждает...—«Новые идеи в математике», с. 83.

С. 251: *Рассел следующим образом определяет математику...*—«Новые идеи в математике», с. 83.

...как Mathesis universalis.—Концепция *Mathesis universalis* (универсальной математики) была выдвинута Ренэ Декартом. Однако уже в конце XVI века итальянские ученые Франческо Бароцци и Джакомо Маццони выдвигали на первый план эпистемологический статус математического доказательства. Д. Маццони понимал математику как способ познания, с помощью которого философ может отвлечься от вторичных качеств объектов, «материальных помех», чтобы постигнуть лежащую в основе вещей чистую форму. Углубляя эту позицию, Г. Галилей приходит к пониманию математического «языка» как универсального языка мироздания.

Р. Декарту принадлежит весьма конструктивный замысел универсальной науки, построенной по образцу математики. По его мысли, эта новая дисциплина должна стать всеобщей наукой о порядке

и мере. Г Лейбниц развивает эту идею, преобразуя ее в духе будущего логицизма. Природу универсальной математики в смысле Лейбница характеризует Л. Кутюра: «Лейбниц заметил, что существует универсальная математика, из которой все математические науки черпают свои принципы и наиболее общие теоремы, и что эта математика сливается с самой логикой или, по крайней мере, есть существенная часть ее (см.: Н. И. Стяжкин. Становление идей математической логики. М., 1964., с. 75—77).

С. 255: *Она прекрасно сознавала, что неудобно, напр., после Коперника оправдывать капризы Иисуса Навина...*—Сарказм Шпета, в данном случае, не совсем уместен и не оправдан с точки зрения именно Коперника. Дело в том, что восклицание Иисуса Навина: «стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Аиалонскою!» (Нав. 10, 12) имеет одинаковый смысл, как в геоцентрической, так и в гелиоцентрической системе мира, поскольку вождь израильтян хотел продлить день битвы, как бы «отодвинуть» наступление тьмы. Коперниканская «поправка», в данном случае, должна была бы состоять в указании древнему полководцу на недостаток его астрономических познаний: тот должен был обращаться к земле, а не к солнцу. Но душевный порыв Иисуса Навина никак нельзя назвать капризом, поскольку он страстно желал победы своему народу, подобно тому, как нельзя назвать капризом восклицание гетевского Фауста: «Остановись мгновенье, ты прекрасно!»

С. 286: *privilegium odiosum*—ненавистная привилегия (*лат.*)—особое правовое положение, связанное с ущербом для его обладателя.

С. 289: *В статье «Сознание и его собственник»*

я старался показать...—См.: Г.Г Шпет. Сознание и его собственник. Сб. Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891—1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916, с. 156—210. См. также настоящее издание.

С. 292: *principium cognoscendi*—принцип познания (лат.).

С. 294: *Как изображает Платон в Теэтете...*—См. «Теэтет» 189 e—190 a.

...я называю и эти логические формы—идеальными внутренними формами языка.—См.: Г Шпет.—Внутренняя форма слова. М., 1927, с. 79—82, 84—89, 93—94, 117—121. «Что касается смысла, который заключается в словесном выражении данной вещи (и о данной вещи), то он нами постигается, понимается, уразумевается, улавливается, усматривается, итп., через или сквозь внешние формы словесного выражения, в собственных самодеятельных логических формах, которые и должны рассматриваться, как внутренние формы слова» (с. 82). «Итак, внутренняя словесно-логическая форма есть закон самого образования понятия, т. е. некоторого движения или развития, последовательную смену моментов которого мы называем диалектической сменой, отображающею развитие самого смысла...» (с. 117).

С. 296: *Логика, таким образом, контролирует самое философию...*—В своих лекциях, читанных в 1911—1912 г., Шпет говорит: «Идея универсального, университетского образования, идея *universitas* всегда воодушевляла и высоко оценивалась всеми деятелями просвещения, так как она заключает в себе нечто глубоко объединяющее по идее своей все разнообразные отрасли знания. И вот теперь являе-

тся вопрос, какая же наука или группа наук служит этим объединяющим началом? Стоит только заняться перечислением наук, чтобы убедиться, что этой цели не может служить никакая другая наука, кроме философии, которая и является основой и венцом всех наук. Если я теперь скажу, что логика есть одна из философских наук, то уже тем самым подчеркну ее непререкаемое значение, но я могу сказать еще больше, я могу утверждать, что логика есть основа философии, что она является так же точно ее объединяющим началом, как сама философия объединяет все остальные науки» (Г. Г Шпет. Логика. Записки слушательниц по лекциям, читанным в 1911—12 гг. на Высших Женских курсах. Часть I. М., 1912, с. 4).

С. 299: *Это элегантно изображает христианский Цицерон...*— Прозвище «христианского Цицерона» получил Лактанций, церковный писатель (ок. 250—325 гг. н. э.), чье литературное изложение отличается особым изяществом. Стилистическое мастерство Лактанция вырабатывалось в следовании образцам философской и назидательной прозы, прежде всего Цицерона. Пожалуй, красноречие Лактанция, как и его учителя, зажигалось моральным пафосом и не было простой риторикой (Срв.: А. Ф. Лосев. Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э. М., 1979, с. 98—99). Г Шпет цитирует главное сочинение Лактанция «Божественные установления» (кн. III).

С. 304: *Историческое познание есть познание интерпретирующее, герменевтическое, требующее понимания...*— В другой работе, изданной позднее, Г. Г Шпет пишет: «Именно здесь, в проблеме интерпретации, лежит узел, тесно связывающий историческую науку с логическим учением о природе исторического метода. Логика, ставя перед собою пробле-

му истории, только тогда может надеяться разрешить ее, когда она развяжет этот узел» (Г Шпет. История, как предмет логики.— «Научные Известия». Сб. 2. Философия. Литература. Искусство. М., 1922, с. 33).

С. 306: ...и я снова апеллирую к Платону...— См. «Государство» VI, 511 b-c.

С. 308: *connexio* — связь (лат.).

consensus in varietate.— Согласие в различиях, согласие в многообразном (лат.).

С. 311: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia, et omne, quod fuit in historia, deberet esse in intellectu*.— Нет ничего в сознании, чего не было бы в истории, и все, что было в истории, должно быть в сознании (лат.).

С. 312: Удовлетворимся, поэтому, неопределенным указанием рационалистов: *perfectio*, или столь же неопределенным намеком схоластики: *bonitas transcendentalis*.— *Perfectio* — совершенство (лат.). У рационалистов, как Спиноза и Лейбниц, совершенство — неотъемлемое свойство и атрибут Бога, причем всякая вещь, как творение Божие, обладает большей или меньшей степенью совершенства («степенью сущности», по Лейбницу). См., напр.: Б. Спиноза. Избр. произв., т. 1. М., 1957, с. 97—100, 390—393. Г Лейбниц. Сочинения, т. 1. М., 1982, с. 126—127, 285; т. 4. М., 1989, с. 62. *Bonitas transcendentalis* — трансцендентальная благость (лат.). В средневековой схоластике понятие о трансцендентальном связано с высшими, универсальными предметами метафизического познания, такими как единое (*unum*), истинное (*verum*), благое (*bonum*).

С. 313: В «Федре» Платон...— См. «Федр» 244 a — 249 d.

С. 314: ...само высшее «разумение» и «умение» («софия»).— См. «Федр» 249 d-e, 278 d. К истории термина см.: В. Н. Топоров. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл. Сб. «Структура текста». М., 1980, с. 148—173.

Философ, как раскрывается эта мысль в «Пире», занимает место между разумеющим и несмыслящим.— «Пир» 204 b.

С. 315: ...третий момент, который в своей книге «Явление и Смысл» я называл интеллигибельной интуицией.— Г Шпет. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914, с. 6, 203—211. «К этому остается добавить заключительный вывод, что «разделение» интуиций на интуиции опытные и сущности по самому смыслу и существу своему есть разделение исключаящее третью возможность, так как это разделение не есть установление двух видов или родов, как было показано, а есть указание на путь «устремления» от опытного к сущности в самом предмете через неограниченную перспективу спецификации и генерификации. Поэтому вообще и принципиально существует только одна единая интуиция и это есть *опыт* в самом объемлющем смысле слова, и как бы ни было велико многообразие тех видов и форм бытия, которые охватываются этим смыслом» (с. 210).

Как Спиноза характеризовал свой «третий источник познания»: с его помощью «вещь» постигается в познании эссенциальных (сущных) причин ее или единственно в ее собственной сущности— *per solam suam essentiam*— (если она— *causa sui*).— Tractatus de intellectus emendatione. Benedicti de Spinoza. Opera. T. I. Nijhoff, 1895, p. 28. См.: Б. Спиноза. Избр. произв., т. I. М., 1957, с. 351.

С. 318: *Философствовавший молотом, резюмирует «новый взгляд» на «Разум в философии» в следующих четырех тезисах...*—Имеется в виду Фр. Ницше, который раскрывал философский метод через образ *ваяния*. Указанные тезисы сформулированы в его работе «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» (Фр. Ницше. Соч., т. 2. М., 1990, с. 571).

С. 319: *...так и философия: она одна — свободное знание, так как только у нее цель — в ней самой.*— «Метафизика» I 2, 982b 25—27.

С. 320: *...современные идеологи мудрости...*— Следует заметить, что здесь явно «имеется в виду» не мудрость Востока, а европейское морализирующее резонерство, европейский прагматизм и технизм. *Понятно*, что для восточной мудрости, скажем, для мудрости Екклезиаста, «чиновники», «инженеры», «депутаты» и «рясофоры», представляющие указанную идеологию, — столь же суетные фигуры, как и для *чистого* европейского разума.

С. 325: *sub specie aeternitatis*—с точки зрения вечности.

С. 327: *...Это есть последнее слово европейской философии, потому что — в нем последнее «разумное основание», и, следовательно, конечное оправдание: мир должен быть очеловечен...*—Здесь Г. Г Шпет слишком «страстно», как он сам выражается (с. 69); исповедует «последнее слово» европейской философии. Человечность не является и не может являться ее «отличительной чертой» по сравнению с мудростью Востока. Как мы теперь хорошо знаем, на почве отрицания этой мудрости, на почве отторжения иудейской (ветхозаветной) традиции вырос в Германии — стране философов и ученых — фашизм. Нет

никакого сомнения, что в статье Шпета «мудрость Востока» несет в себе интенции, отражающие российское «философическое суемудрие», господствующую в России нетерпимость к свободному слову и вольному философскому Духу. Как мы помним, Шпет предлагает смотреть на свои разъяснения «не более, как на тенденцию» (с. 5). «Восточная стихия» вообще состоит из разных элементов: книги Ветхого Завета (Пятикнижие Моисеево и псалмы Давида) высоко ставят человека, отводят ему царское место во вселенной (Быт 1, 28; Пс 8, 6—7), Коран принижает его, смотрит на человека как на простое орудие в руках Господа.

Заметим также, что в нижеследующей цитате из Библии («как оправдается человек перед Богом?») *оправдание* имеет моральный смысл, тогда как у Шпета данное слово несет в себе исключительно философские интенции. Мир, безусловно, *оправдан* в Книге Завета,— и как прекрасное творение Божие, и как поприще человеческих Деяний. Наконец, сам человек до конца оправдан в *Священной истории*— как образ и подобие Божие, как тот, кто способен очеловечить мир.

«...как оправдается человек перед Богом?» — Иов 9,2.

«Вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум». — Иов 28,28.

С. 328: «...она все знает и понимает, и мудро будет руководить меня в делах моих, и сохранит меня в своей славе...». — Прем. 7, 27—28; 8, 1; 9, 11.

«Премудрость соответствует имени своему, и немногим открывается». — Сир 6, 23.

«...и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого». — Еккл 8, 17.

С. 328—329: «Сокрыта она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена».—Иов 28, 21.

С. 329: *gratia gratis data*.—Благодать, данная безвозмездно (лат.)

«...всякая премудрость—от Господа, и с Ним пребывает во век».—Сир 1, 7; 1, 1. «...ниспослал свыше святого Твоего Духа?»—Прем 9, 17.

«...она в самом зародыше убивает интерес к исследованию «сущего», так как до всяких вопросов она уже дает ответ самого Иеговы: «Я есмь Сущий».—Исх 3, 14. Во второй книге Моисеевой данный «ответ» относится к вопросу о том, как именовать Бога «отцов» израильтян. Об «исследовании» мироздания мы читаем в Ветхом Завете: «И предал я сердце мое тому, чтоб исследовать и испытать мудростию все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» (Еккл 1, 13). О значении еврейской мудрости для развития научного исследования природы см.: П. Флоренский.—Столп и Утверждение Истины. Т. I. М., 1990, с. 279—282.

И пред лицом Иеговы лицо живого человека—ничтожество...—Это—неверное утверждение, и, вероятно, слишком при-«страстное». В Книгах Ветхого Завета мы читаем: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владеют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею...» (Быт 1, 26). Иов вопрошает: «Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое, посещаешь его каждое утро, каждое мгновение испытываешь его?» (Иов 7, 17). Из псалмов Давида: «...что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою

и честию увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс 8, 5—7).

«Что́ есть человек и что́ польза его? что́ благо его и что́ зло его?» — Сир 18,7.

С. 330: ...но «софиа» не есть «мудрость», и «софос» — не «мудрец». — Библейская мудрость (евр. *hokhma*) имеет обширную область значений в различных контекстах, как это явствует из сказаний о Соломоне, традиционном образе мудреца: это — художественное мастерство (Исх 35,35; 36, 1—4), моральная пронизательность (3 Цар 3,9; 3,12), понимание справедливости (3,28), энциклопедические познания (4,29—34), литературный дар (4, 32—33; 5, 12), а также способность к руководству (5, 7). По своему основному смыслу она представляет собою высшую умственную одаренность, помимо необходимого морального строя души (Исх 35, 31—33; 2 Цар 14, 1 сл.). Мудрец был человеком, способным к приобретению знаний, следовательно, *наставником, учителем* (Исх 35, 34; Притч 12, 15). Искусства эти приобретались благодаря воспитанию, упражнению (Притч 1, 2—6). Высшим «искусством» была праведная жизнь, связанная с постижением Бога и человека. Идея мудрости как существенно этического и религиозного образа жизни развита в Книге Иова, Притчах Соломона (гл. 1—9), в Псалмах Давида и Книге Даниила, позднее — в Книге Иисуса, сына Сирахова, Книге Премудрости Соломона и Книге Товита. Специфическими признаками мудрости являются: понимание снов и знамений (Быт 41, 15; 41, 39; Дан 1, 17); необходимое познание того, что относится к Богу и праведной жизни (Дан 11, 33; 12, 10). См.: O. Eissfeldt. *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen,*

1956. W. G. Lambert.— Babylonian Wisdom Literature. Oxford, 1960.

Древнегреческая «софия» обозначает, как правило, умение, мастерство, искусство, навык в технологическом плане, т. е. способ (и способность) изготовления вещи. «София» ориентирует человека на образец, разумное и целесообразное творчество, предельно осмысленное творцом. Это понимание закрепляется в истолковании науки и философии. Согласно Аристотелю, «мудрость (σοφία) есть наука об определенных началах и причинах» (Met. I 1, 982 а 3—4). По другому определению, это — «наука о сущности» (Met III 1, 995b 11; III 2, 996b 14). Здесь же мы читаем: «...следовало бы называть мудростью науку о цели и о благе (ибо ради них существует другое)». Поэтому, говорит Аристотель, «мы полагаем, что знание и понимание относятся большие к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет» (Met I 1, 981 а 24—27).

Вот, подлинно европейская идея софии...— См. об этом: В. Н. Топоров.— Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл. Сб. «Структура текста». М., 1980, с. 151—154.

С. 332: *...в оправдании, т. е. именно в очеловечении, нуждается мир, Бог, но не человек.*— Г Шпет здесь, безусловно, следует Гердеру, для которого история — прогресс в развитии гуманности. Уже из этого ясно, что человек *нуждается* в «очеловечении» (срв. с. 69) точно так же, как нуждается в оправдании мир человека.— «Мир должен быть оправдан весь, чтоб можно было жить» (Бальмонт),— эти слова в одной из своих работ Шпет выставляет как тре-

бование, которое «должно стать лозунгом новой философии» (Г Шпет. Один путь психологии и куда он ведет. Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского Психологического Общества. М., 1912, с. 264). Более определенно и подробно Шпет развивает свою позицию в книге «Философское мировоззрение Герцена» (Петроград, 1921): «Человек в оправдании и суде не нуждается. Суд и оправдание придуманы для чего-то другого, нечеловеческого, отвергающегося от человеческого, и сама человечность для этого есть суд или оправдание» (с. 36). Стало быть, «суд» и «оправдание» как-то входят в идею человечности. Комментируя одно из высказываний Герцена, философ, далее, пишет: «Во имя чего провозглашается принцип справедливости— во имя отвлеченной *идеи* человека или во имя самого человека? Если во имя человека, то он сам и есть верховный критерий, оправдание и суд» (с. 36). В концепции Шпета имеются неясности и «недоговоренности», но ее можно было бы эксплицировать, опираясь на поэтическую формулу А. Фета:

Целый мир от красоты
От велика и до мала,
И напрасно ищешь ты
Отыскать ее начало.

Что такое день иль век
Перед тем, что бесконечно?
Хоть не вечен человек,
То, что вечно,— человечно.

С. 335: ...так что, вопреки бл. Августину, «Христос умер понапрасну»..— Вероятно, Шпет имеет в виду сочинение бл. Августина “Expositio Epistulae ad Galatas” (J. P. Migne. Patrologiae cursus completus.

Paris 1845. Т. XXXV. col. 2116), где обсуждается следующее место из Послания ап. Павла: «Не отвергаю благодати Божией. А если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал 2, 21). И далее апостол пишет: «...закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал 3, 24—26).— Суждение Г. Г Шпета является самым неожиданным, шокирующим и парадоксальным во всей его работе. И оно вызывает тем большее удивление, что в его книге «Явление и смысл» (1914) мы читаем: «Бытие есть бытие не только потому, что оно констатируется, но оно должно быть и оправдано, но это оправдание не в законах его, а в его осмысленности,— здесь также имеет свой глубокий смысл сказанное по другому поводу: «А если законом оправдание, то Христос напрасно умер...» (с. 218). Христианское вероисповедание Густава Шпета не вызывает серьезных сомнений. В паспортной книжке, выданной от Императорского Ун-та св. Владимира для приготовления к профессорскому званию (1906), в графе, отмечающей вероисповедание, написано: «Евангелическо-лютеранское» (Отд. рукописей ГБЛ. ф. 718, к. 23. ед. хр. 1—4). К этому же времени относится его публицистическая заметка, *озаглавленная* словами Иисуса Христа: «Не судите, да не судимы будете» (ф. 718. к. 7, ед. хр. 16). В неопубликованной книге «Герберт Спенсер и его педагогические идеи» (М., 1915) Г Шпет пишет: «...великие люди суть великие и всеобщие воспитатели и нет никаких иных конкретных образцов и идеалов для нашей жизни кроме великих людей,— сам Бог для этого должен был сойти на землю и стать человеком» (ф. 718. к. 2. ед. хр. 20, л. 148.

Опись 1975 г.). В глубокой и содержательной работе «Сознание и его собственник» (1916) Шпет с большим сочувствием излагает религиозные идеи польского философа Августа Цешковского, посвятившего одно из своих главных произведений раскрытию тайны молитвы Господней.— «Мы говорим «Отче наш», а не «Отче мой», поясняет автор гениального сочинения “Ojczy Nasz” (гр. Цешковский), мы говорим об «нашем», общем Отце, который Отец *наш* только постольку, поскольку мы считаем себя братьями; «Живите,—говорит он,—но живите жизнью полной в любовном единении с родом и народом, со всем человечеством и Церковью, с матерью землей не мертвой, как вам кажется, но живущей одною с вами жизнью во вселенной, живите в любви непреходящей,—а тем самым уже будете жить в Боге и с Богом» (Г Шпет. Сознание и его собственник. М., 1916, с. 51). Эти же идеи Г. Г Шпет излагает и комментирует в книге «Философское мировоззрение Герцена» (1921),— работе, написанной по плану и по поводу речи, произнесенной автором 20 января 1920 г. в посвященном памяти Герцена торжественном заседании Общества торжественном заседании Общества Любителей Российской Словесности (см. Г Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Петроград, 1921, с. 76—80).

Неоправданный полемический тезис Г. Шпета находит свое косвенное объяснение в его персонализме, определяющем категорический императив через идею предельного осуществления каждой человеческой личности. Ниже он особенно подчеркивает свою мысль: «только когда человек отвергнет все другими испытанные пути, из него само собою произтечет его «естественная человечность», которая двинет его, его собственным путем» («Мудрость или

разум?», с. 68). Философски более понятной эта мысль становится из его рассуждений в трактате «Сознание и его собственник»: «Как нет ровно ничего нелепого в том, чтобы, напр., в Николае Станкевиче или Оливере Кромвеле видеть и социальное явление (т. е. конкретное) и идею (этого конкретного), так нет нелепости на ряду с реальным эмпирическим я, Станкевичем, поднять вопрос об его идее. И мы это делаем всякий раз, когда хотим найти и установить для него, для него одного и единственного, *типичское*; мы делаем это точно также тогда, когда хотим воплотить в поэтический образ некоторое я; и мы делаем это, наконец, когда идею конкретного лица представляем себе, как идеал и правило собственного или всеобщего нравственного поведения или религиозного преклонения и подражания» (Сознание и его собственник. М., 1916, с. 7—8). Совершенно ясно, что эти размышления питаются из евангельского источника и порождены не только «философской», но и *хрустианской* педагогикой. Разумеется, «свой» идеал есть у каждого человека, и он до конца раскрывается тогда, когда раскрывается *его* идея, как данной, уникальной и неповторимой личности. Но все это не препятствует тому, что каждое «я» вплетается, как «член», в общную (социальную) жизнь, где он «занимает свое, только ему *предназначенное* и никем незаменимое место». Таким образом, всякий человек есть «незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого», он, как говорил Лейбниц, «выражает всю вселенную», и предопределен ее «предопределенностью». Но он выражает ее с «своей точки зрения», которая может оставаться, действительно, *своей* только будучи «свободной и произвольной» (см. там же, с. 167—168). Тем не менее, по мысли Шпета, подлинное осуществле-

ние личности возможно только в обществе, «*в общей жизни*». Истинное единение личностей — «взаимопомощь», «сочувствие», «дружба», «братство». — «Братство и есть социальная форма гуманизма, осуществление идеи человечества всем родом человеческим» (Г Шпет. Социализм или гуманизм? Отд. рукоп. ГБЛ. ф. 718. к. 7. ед. хр. 19, л. 12). Как видно, христианская мудрость Востока не противоречит западным идеалам гуманизма, т. е. христианского социализма. Дилемма Тертуллиана оказалась мнимой.

А. А. Митюшин

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>М. К. Поливанов. Густав Шпет</i>	3
Сознание и его собственник	20
Скептик и его душа	117
Мудрость или разум?	222
Примечания (<i>В. Г. Кузнецов, А. А. Митюшин</i>)	337

Г. Г. Шпет
ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ

Редактор *А. А. Яковлев*
Художник *В. К. Кузнецов*
Художественный редактор *Г. А. Семенова*
Технический редактор *С. Л. Рябинина*

ИБ № 19845 ЛР № 060775 от 25.02.92.

Сдано в набор 26.07.93. Подписано в печать 01.04.94.
Формат 70 × 100¹/32. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная. Усл.печ.л. 15,27. Усл.кр.отт. 15,44.
Уч.изд-л. 11,97. Тираж 5000 экз. Заказ № 728. С 117.
Изд. № 49205.

А/О «Издательская группа «Прогресс»
119847, Москва Зубовский бульвар, 17

Можайский полиграфический комбинат
Комитета Российской Федерации по печати.
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

А/О «Издательская группа «Прогресс»

Выйдет в свет

Гейне Г.

**К истории религии и философии в
Германии.**

Взяв в руки книгу «К истории религии и философии в Германии», мы встречаемся с незнакомым знакомцем — Генрихом Гейне (1797—1856). Певец любви в «Книге песен», сатирик в ностальгической поэме «Германия. Зимняя сказка», отчаянный полемист — «бретер», даже сенсимонист, чьи пути пересеклись с Марксом-Энгельсом, — этот «друг Маркса, Вакха и Венеры», оказывается, был мастер рассказывать о философии. Лютер, Спиноза, Лессинг, Кант, Фихте, Шеллинг — это совсем не страшно и не скучно! Французы, для которых Гейне написал свою «историю», упивались этим остро-занимательным приглашением в таинственный и прекрасный мир германской мысли. А чем мы хуже французов?

Выйдет в свет

Н. Ф. Федоров

Сочинения в 4-х томах. Том I

Собрание сочинений русского религиозного мыслителя Николая Федоровича Федорова (1829—1903), родоначальника традиции активно-эволюционной, активно-христианской мысли, является первым научным и практически полным изданием его трудов. Оно составлено на основе двухтомной «Философии общего дела» (1906—1913), прижизненных публикаций статей мыслителя в русской периодике, а также большого числа неопубликованных материалов к III тому «Философии общего дела»; снабжено вступительной статьей, знакомящей с жизнью и основными идеями Н. Ф. Федорова, а также обширным содержательным и фактическим комментарием.

Первый том включает в себя главные и наиболее объемные сочинения Н. Ф. Федорова. Это — «Вопрос о братстве и родстве... Записка от неученых к ученым» в 4-х частях; большая работа «Собор», примыкающая к «Записке» и составляющая как бы 5-ю ее часть (она представляет эстетические воззрения мыслителя); «Супраморализм или всеобщий синтез» — краткое, афористическое изложение учения «всеобщего дела» в виде двенадцати «пасхальных вопросов»; статей «Проект соединения церквей» (задумывалась как одно из предисловий к «Записке») и «Выставка 1889 года».

А/О «Издательская группа «Прогресс»

Выйдет в свет

Н. Ф. Федоров
Сочинения. Том 2

Второй том Собрания сочинений русского религиозного мыслителя Н. Ф. Федорова составлен на основе статей второго тома «Философии общего дела», а также некоторых работ первого тома (издания 1906—1913 гг.). В него вошли: статьи религиозного содержания, раскрывающие федоровские идеи активного христианства, обращения догмата в заповедь, условности пророчеств о кончине мира, а также статьи на евангельские темы и сюжеты — о Лазаре, Великом Пятке, благоразумном разбойнике, сотнике у креста; философские статьи, в которых в русле своего проективного, воскресительного видения Федоров дает характеристику основных философских категорий: свободы и необходимости, причины и следствия и т. д., высказывает некоторые антропологические и историософские идеи («Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь», «О начале и конце истории», «К спору о трех Римах» и т. д.), раскрывает свое отношение к западной, преимущественно немецкой, философии (Канту, Фихте, Шопенгауэру, Ницше) и к русской мыслительной традиции (славянофилы, В. Соловьев); целый ряд работ Н. Ф. Федорова об искусстве, полагающих основу его эстетике жизнотворчества. Отдельный раздел тома составили статьи о регуляции природы и умиротворении. Включены также большая статья «Музей, его смысл и значение» и две работы из I тома: «Самодержавие» и «Разоружение».

Г.Г.Шпет

ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ

«В движении мысли человечества ни одна наука не обошлась без странных и таинственных попутчиков-незнакомцев: искателей эликсиров жизни, магов и чародеев, наконец, просто уличных фокусников и колдунов ... У философии есть свои алхимии, астрологии и магии; чёрным налётом налегли они на неё; философия как знание имеет прямой обязанностью очистить себя от этой копоты и показать прямо и честно свои истинные цели и намерения».

«Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории?»

«Философия как чистое знание есть чистая европейская философия — дитя Европы. Удивительно, с какой строгой неизменностью эта философия на протяжении всей своей истории понимала свои задачи, с какой неуклонной последовательностью она выполняла их, с какой, наконец, прямоотой возвращалась к ним, когда соблазн сказки и мудрости отвлекал её от её верного пути, или когда фанатизм Востока силою и угрозой преграждал ей этот путь».

Густав Шпет