



МИРОВАЯ ТРАГЕДИЯ ЗНАНИЯ ¹⁾.

I

Мм. Гг. Наука, съ которою мнѣ предстоитъ ознакомить васъ въ теченіе предстоящаго учебнаго года, не безъ основанія относится къ числу труднѣйшихъ,—не только въ циклѣ наукъ специально-философскихъ, но, можетъ быть, и всѣхъ вообще.

Трудность здѣсь не техническая только, то-есть заключается не въ одномъ матеріалѣ, который нужно охватить въ одной связной общей схемѣ, распадающейся на нѣсколько подчиненныхъ,—матеріалѣ, чрезвычайно громоздкомъ, едва обозримою, который приходится собирать на всемъ протяженіи исторіи созвательной жизни человѣчества, за которымъ иногда приходится обращаться даже и въ области, казалось бы, не имѣющія никакого отношенія къ философіи. Нѣтъ. Трудность не въ этомъ только. Правда, и съ этимъ историкъ философіи приходится считаться. Однако, благодаря принципу раздѣленія научнаго труда, разобратъ въ историко-философскомъ матеріалѣ, въ концѣ концовъ, все-же возможно. Но есть другая трудность,—характера, какъ говорятъ, принципиальнаго и даже, въ нѣкоторомъ смыслѣ, „трансцендентнаго“, такъ какъ она заключается въ самыхъ условіяхъ постановки и разрѣшенія основной задачи нашей науки.

¹⁾ Вступительная лекція въ курсъ Исторіи философіи, произнесенная 15 сентября 1907 г. студентамъ 2-го курса Московской духовной академіи.

Идеаль всякой науки заключается въ возможно полномъ и вмѣстѣ возможно облегченномъ, согласно принципу „наименьшей траты силы“, обладаніи ея предметомъ. Это, въ сущности, тотъ же идеаль, что и въ нравственной и во всей вообще духовной жизни: *да не азъ обладамъ буду отъ чего* (1 Кор., VI, 12). Но нигдѣ, кажется, ни въ какой научной области эта максима не требуетъ, для своего осуществленія, большаго сосредоточенія и напряженія силъ, какъ именно при изученіи исторіи философіи. Нигдѣ активно-самодѣятельное, опредѣляемое только-что указаннымъ обще-научнымъ идеаломъ, стремленіе войти въ обладаніе предметомъ не встрѣчаетъ болѣе стойкаго противодѣйствія въ противоположной наклонности, пассивнаго характера, — въ наклонности изучающихъ исторію философской мысли подчиняться вліянію изучаемыхъ системъ, невольно подпадать подъ ихъ обаяніе и власть, часто совсѣмъ непреодолимую, какъ бы фатальную.

Не говорю уже о неофитахъ науки, которые впервые приступаютъ къ обзорѣнью историко-философскаго матеріала, буквально теряясь въ немъ, съ его безконечною сложностью, разнохарактерностію и перепутанностію. Для нихъ и съ ихъ точки зрѣнія, опредѣляемой приблизительно высокою птичьего полета, исторія философіи, естественно, есть не что иное, какъ разноцвѣтно-пестрый калейдоскопъ. Двигутся предъ ихъ изумленными взорами историческія эпохи, опредѣляемые каждая такъ называемымъ духомъ времени. Двигутся, вмѣстѣ съ ними и въ большей или меньшей отъ нихъ зависимости, отдѣльные философы и общія „массовыя“ философскія настроенія. Двигается философская мысль, — и независимо отъ этого, продольнаго движенія въ премственности эпохъ, — въ каждый данный моментъ, такъ сказать, около своей собственной оси, объятая какъ бы вращательнымъ движеніемъ, которое опредѣляется перенесеніемъ вниманія философовъ съ одного предмета на другой, съ одной стороны міроваго цѣлаго на другую. Двигается, наконецъ, и самый предметъ, необъятный предметъ философской мысли, какимъ служить, какъ извѣстно, ни больше ни меньше, какъ „мірозданіе въ связи и цѣломъ“...

Предъ картиной этого непрестаннаго Гераклитовскаго

движенія историкъ философіи могъ бы сказать словами поэта:

То въ темную бездну, то въ свѣтлую бездну.
Крутясь, шаръ земли погружаетъ меня:
Питають, пытаются мой разумъ и вѣру
То призраки ночи, то призраки дня.

Ну, и какъ-же тутъ найтись и устоять начинающей и еще не окрѣпшей въ философскихъ различеніяхъ мысли? Какъ найти, среди этого потока непрерывнаго движенія, неподвижную точку опоры, которая бы дѣлала возможнымъ обладаніе предметомъ,—какъ разрѣшить обращенный къ наукѣ запросъ *ὅς μοι, ποῦ ἰσθῶ?* Трудность здѣсь приблизительно, такого же характера, какъ въ извѣстной діалектико-математической задачѣ: найти во время движенія, положимъ въ желѣзнодорожномъ поѣздѣ или на кораблѣ, свою абсолютную точку въ міровомъ пространствѣ (точку движенія или покоя), учтивъ скорость движенія поѣзда или корабля относительно движенія земли около своей оси, вокругъ солнца и. можетъ быть, самаго солнца вокругъ, пока еще невѣдомаго, но предполагаемаго астрономами, центрального міроваго тѣла и т. д. И естественно, что, не находя дѣйствительной точки опоры, не говоря уже объ абсолютной, начинающій историкъ цѣпляется за все, что представляетъ хотя бы лишь видимость такой опоры...

Но оставимъ неофитовъ, съ ихъ естественною и психологически, какъ видимъ, вполне понятною беспомощностію, съ ихъ растеряностію предъ калейдоскопическою пестротою историко-философскаго матеріала, и обратимся къ перво-класснымъ историкамъ философіи, таланта и знаній! выдающихся.

Какъ обстоитъ дѣло съ ними? Что для нихъ исторія философіи? Разрѣшаютъ-ли они указанную выше трудность, осуществляютъ-ли или, по крайней мѣрѣ, очень-ли значительно приближаются къ осуществленію идеала науки, — *обладать, но не быть обладаемымъ?*

Увы!—и у нихъ все еще остается значительная, иногда слишкомъ значительная, доля подчиненности подъ власть изучаемаго матеріала. Только здѣсь эта подчиненность принимаетъ иной, болѣе тонкій, характеръ. Это теперь уже не пассивное и какъ бы противо-вольное подчиненіе подавлен-

ной растерянности, но, до извѣстныхъ предѣловъ, свободное и мотивированное, ищущее своего „разумнаго“, „этико-эстетическаго“ и проч. оправданія, — во имя „высшей идеи“, или какихъ-либо иныхъ мотивовъ равнаго порядка.

Припомнимъ хотя бы Гегеля.

„По своему существенному содержанию“, — пишетъ Гегель¹⁾, — „исторія философіи имѣетъ дѣло не съ прошедшимъ, но съ вѣчно-настоящимъ, а въ своемъ результатѣ должна бы быть сравниваема не съ галлереею заблужденій челоуѣческаго духа, но скорѣе съ пантеономъ божественныхъ образовъ, которые суть различныя ступени Идеи, поскольку онѣ опредѣляются (выступаютъ) въ діалектическомъ развитіи“.

Эта-же мысль служить, такъ сказать, темою и въ многотомной художественной *Исторіи новой философіи* Куно Фишера, который можетъ быть признанъ лучшимъ истолкователемъ Гегеля²⁾. И вообще философская обработка исторіи философіи, съ какой-нибудь одной всеохватывающей точки зрѣнія, всегда характеризуется свободнымъ признаніемъ необходимой идеи процесса, выражающей, согласно пониманію того или другаго историка, его сокровенный, какъ бы утаенный отъ профановъ и людей поверхностныхъ, смыслъ. То же, въ сущности, и при прагматической обработкѣ исторіи философіи: только тутъ подчиняющимъ началомъ служить не идея, а фактъ или, точнѣе, закономѣрная преемственность фактовъ, какъ одно связанное цѣлое, и потому подчиненность историка матеріалу здѣсь несравненно больше. Не говоримъ уже объ обработкѣ хроникальной, когда историкъ подчиняется уже и не факту, а просто буквѣ. .

Итакъ, если неофитъ, устрешенный всеобщею подвижностію явленій философской мысли, чтобы удержаться среди этого потока, цѣпляется за все, то историкъ-философъ, типа Гегеля или Куно Фишера, фиксирующій историческія явленія, какъ образы вѣчныхъ божествъ (моментовъ единой Идеи), также останавливается предъ всеѣмъ, предъ каждымъ изъ этихъ „моментовъ“, въ чувствѣ невольнаго преклоненія, подчиняясь имъ равно-божественному обаянію, а для историка-праг-

¹⁾ Werke. VI, § 86, Zus 2

²⁾ См. нашу брошюру: *Куно Фишеръ, какъ историкъ-профанъ* (1917)

матиста и хроникера всѣ явленія мысли, въ ихъ преемственности, связаны нерасторжимо-закономѣрнымъ единствомъ цѣлаго, представляютъ одну непрерывную цѣпь событій... Повсюду, такимъ образомъ, подчиненность и нигдѣ, въ сущности, не осуществлень идеаль науки: „да не азъ обладаю буду отъ чего“.

Какъ-же быть? Какъ подняться надъ этими, въ сущности, одинаковыми и различающимися лишь по формѣ и степени сознательности, видами подчиненія историка философскому матеріалу? Есть ли выходъ изъ состоянія этой, какъ бы, духовной связанности, въ ея различныхъ формахъ,—отъ циничной, „не-разумной“ растерянности до ультра-„разумнаго“ детерминизма, идейнаго или фактическаго?

Выходъ есть,—по крайней мѣрѣ въ смыслѣ исходной точки и направленія, въ какомъ слѣдуетъ идти, хотя и не въ смыслѣ послѣдней точки, до какой можно дойти, потому что она отступаетъ предъ нами, по мѣрѣ изученія историческаго процесса мысли, все дальше и дальше, въ безконечность. Его намѣчаетъ одна, въ высокой степени характерная черта историко-философскаго процесса, въ нѣкоторомъ родѣ Ариаднина нить въ немъ, „открытие“ которой должно быть признано однимъ изъ наиболѣе важныхъ пріобрѣтеній въ области нашей науки за послѣднее время. Я говорю о томъ, что одинъ изъ историковъ - философовъ недавно назвалъ *душенпереселеніемъ философскихъ системъ*¹⁾, и что, по аналогіи со сроднымъ явленіемъ въ области исторіи религіи, гдѣ уже давно говорятъ о *миграціи миссовъ*, можно было бы также назвать миграціей философскихъ концепцій, массовыхъ философскихъ построеній, принциповъ, даже цѣлыхъ философскихъ системъ. Есть, въ самомъ дѣлѣ, и въ исторіи философіи, какъ въ жизни религіи, родовая или типовая повторность именно какъ бы переселеніе или перекачевываніе идей, появленіе прежняго въ новой формѣ, въ новомъ одѣяніи, возрожденіе („палингенезисъ“), свидѣтельствующее о необычайной живучести основнаго и существеннаго въ области мысли. Гегель, слова котораго мы привели выше, пожалуй, былъ и правъ: только дѣло слѣдуетъ разсматривать не статически, какъ онъ, а динамически. Вѣчное въ исторіи не стоитъ не-

1) Ludwig Stein, *Der Sinn des Daseins*, 1904. S. 23.

подвижно, „какъ образы боговъ въ пантеонѣ“, пользуясь его красивымъ сравненіемъ, а движется, какъ живое и ферментирующее начало процесса, вдохновляющее, въ различныхъ преломленіяхъ и формахъ, отдѣльныхъ мыслителей, а вслѣдъ за ними и подъ ихъ руководящимъ воздѣйствіемъ, и цѣлыя эпохи, создающее устойчивыя типы мысли, системы, вырабатывающее философскіе характеры и т. д. Съ этой точки зрѣнія, исторія философской мысли, — скрытыя силы и двигатели которой, периферически проявляющіеся въ отдѣльныхъ системахъ и стойкихъ философскихъ концепціяхъ, опредѣляющихъ философскую жизнь эпохъ, находятся въ непрестанномъ живомъ взаимодействіи и борьбѣ, — не есть уже ни калейдоскопъ, ни пантеонъ, ни желѣзная цѣпь прагматической необходимости фактовъ, но полная неисчерпаемой поучительности и глубочайшаго смысла *мировая трагедія знанія*.

Въ предисловіи къ первому тому своей Исторіи новой философіи (по первому изданію) Куно Фишеръ, между прочимъ, написалъ:

„По моему мнѣнію, системы философіи слѣдуетъ разсматривать, какъ... характеры духовной драмы, потому что каждая система играетъ извѣстную роль въ своемъ исторически опредѣленномъ мировомъ порядкѣ“.

Плодотворная мысль, изъ которой, къ сожалѣнію, самъ Куно Фишеръ, пропаянутый всецѣло Гегельянскою идеею исторіи философіи, не сдѣлалъ настоящаго употребленія, за словнивъ ее рассмотрѣніемъ философскихъ системъ, какъ „явленій закономѣрной природы“, по схемѣ необходимаго діалектическаго развитія моментовъ абсолютной Идеи.

Если исторія философіи, дѣйствительно, есть „духовная драма“ или, какъ я предпочелъ-бы сказать, „мировая трагедія знанія“, то такъ къ ней и относиться должно. По крайней мѣрѣ, такъ къ ней относиться *можно*. Но какъ мы относимся вообще къ какой-либо трагедіи или драмѣ, какое именно испытываемъ отъ нея воздѣйствіе и въ чемъ именно полагаемъ ея конечный смыслъ?

Здѣсь возможны три точки зрѣнія: точка зрѣнія *идеи* (идейное содержаніе трагедіи), изъ-за которыхъ идетъ борьба: точка зрѣнія *естественныхъ характеровъ*, опредѣляемыхъ темпераментомъ участвующихъ въ борьбѣ, „дѣйствующихъ“

въ трагедіи или драмѣ, лицъ; наконецъ, точка зрѣнія *эрихтеровъ нравственныхъ*.

Попытаемся же теперь, съ этихъ точекъ зрѣнія, разобраться въ сложной архитектоникѣ исторіи философіи,—въ этой, единственной въ своемъ родѣ, воистину „міровой“, трагедіи Она еще, правда, не закончилась и, пока живо мыслящее человѣчество, не закончится, такъ какъ „развяка“ ея постоянно будетъ отступать въ даль грядущаго. Но она уже и теперь настолько опредѣлилась въ своемъ полномъ глубокаго трагизма, движеніи, что, при достаточномъ къ ней интересѣ, мы не можемъ уже оставаться безучастными зрителями, не можемъ такъ или иначе на нее не реагировать и не занять, въ отношеніи къ ней, опредѣленнаго положенія.

II.

Проблемы философіи, на всемъ протяженіи ея исторіи, однѣ и тѣ же. Но точки или „углы“ зрѣнія на нихъ философовъ различны и именно этимъ опредѣляется, главнымъ образомъ, дифференціация типовъ философской мысли, философскихъ міропониманій и, слагающихся на ихъ общей почвѣ, системъ.

Это давно подмѣчено историками философіи и, соответственно руководящимъ понятіямъ и основнымъ притяженіямъ философскихъ міропониманій, они давно уже пытались схематизировать исторію мысли.

Такъ, довольно обычнымъ сдѣлалось въ нашей наукѣ различеніе въ общемъ историческомъ процессѣ ступеней: *представленія, понятія, идеи*. Кантъ различалъ эпохи: *догматизма, скептицизма и критицизма*. Контъ—фазисы: *теологическій, метафизическій, положительно научный* (позитивный).

Однако, этотъ, такъ сказать, поперечный разрѣзъ исторіи философіи, хотя и имѣетъ свои выгоды, давая возможность аналогизировать историческій процессъ съ ростомъ организма, и тѣмъ упрощая его основную схему, однако, въ сущности, фальсифицируетъ исторію, такъ какъ она ни въ коемъ случаѣ не представляетъ, какъ уже и выше было замѣчено, прямолинейно - равномернаго движенія впередъ: прошлаго, пережитаго, разъ и навсегда, отмѣннаго („снятаго“, по Гегелевской терминологіи) въ ней собственно нѣтъ, но все, всѣ основные типы мысли, живутъ одинъ подлѣ дру-

гаго, вступая въ непрестанное взаимодействіе и борьбу При такомъ схематизированіи исторіи философіи, нельзя получить вѣрной картины процесса. Да, въ сущности, нельзя и конструировать ее по этой схемѣ, съ умерщвляющими все живое въ ней поперечными разрѣзами, не вступая въ столкновение хотя бы лишь съ самыми общеизвѣстными фактами.

Вотъ почему такому схематизированію историко-философскаго процесса слѣдуетъ предпочитать другое, которое, отнюдь не отрицая примѣнимости къ процессу категоріи роста, тѣмъ не менѣе не находитъ возможнымъ весь процессъ, во всѣхъ его многообразныхъ и чрезвычайно переплетенныхъ развѣтвленіяхъ, дѣлить на отмѣняющія одна другую эпохи, но вмѣсто этого, какъ мы назвали, поперечнаго разрѣза исторіи принимаетъ другой, именно продольный. При такой конструкціи исторіи, прежде всего, выдѣляются самостоятельные типы мысли и затѣмъ выслѣживается ихъ ростъ чрезъ всю исторію, но—съ постояннымъ вниманіемъ къ соотношенію ихъ другъ съ другомъ. Получается, такимъ образомъ, картина, съ одной стороны, несравненно болѣе вѣрная историческимъ фактамъ, а съ другой несравненно болѣе жизненная. Получается не механическая схема, въ которую насильственно втискивается все живое и индивидуальное, но именно трагедія мысли,—полная движенія, борьбы и живаго, непрерывно нарастающаго, по мѣрѣ движенія исторіи, интереса.

Къ сожалѣнію, хотя въ сознаніе представителей нашей науки уже вступила мысль о предпочтительности такой именно, драматизирующей конструкціи историко-философскаго процесса, сравнительно съ прежнимъ, механизующимъ, однако пока это лишь *pia desideria*: опытовъ построевія всей исторіи философіи, съ этой точки зрѣнія, мы пока еще не имѣемъ.

Тѣмъ не менѣе въ проэктахъ и планахъ, тяготящихся къ этому именно идеалу и имъ именно опредѣляемыхъ, недостатка уже и теперь нѣтъ.

Съ этой точки зрѣнія заслуживаютъ особеннаго вниманія методологическія соображенія и предварительныя обобщенія названнаго уже мною Бернскаго профессора, *Людвига Штейна* ¹⁾.

¹⁾ *Op. cit.* Cap. VII. S. 84 folg.

Названный историкъ исходитъ изъ различенія трехъ основныхъ типовъ мысли, опредѣляемыхъ тремя „реальными“ категориями человѣческой мысли: вещи (и свойства), состоянія и—отношенія. Эти типы мысли (концепціи, системы), разъ зародившись, никогда уже не исчезаютъ, но развиваются параллельно,—хотя въ различныя эпохи и соответственно различнымъ условіямъ, весьма сложной природы, на первый планъ выступаетъ то одинъ типъ, то другой, то третій, съ общимъ тяготѣніемъ отъ перваго къ послѣднему.

Такъ древность,—религіозная и философская,—возвышала понятіе вещи (и свойствъ) и опредѣлялась, главнымъ образомъ (не исключительно, однако!), именно этою категоріею. Новое время, начиная съ эпохи Ренесанса, возвышаетъ понятіе состоянія (аттритубы, модусы). А новѣйшее—понятіе отношенія, которое можетъ быть признано основною категоріею и современнаго философскаго мышленія.

Однако, съ возвышеніемъ новыхъ категорій мысли—состоянія, отношенія—и опредѣляемыхъ ими типовъ мысли, и другія категоріи, какъ уже было сказано, не исчезаютъ совершенно. Нѣтъ, онѣ такъ сказать, лишь оттѣняются на задній планъ, но не отмѣняются совершенно. Такимъ образомъ, въ живомъ историческомъ процессѣ совершается ихъ постоянная борьба и, въ зависимости отъ ея исхода, перегруппировка. Получается, въ итогѣ, ткань чрезвычайно сложная, опредѣляемая взаимоотношеніемъ и игрою живыхъ идей-силъ, владѣющихъ сознаниемъ мыслящаго сознанія человѣчества.

Всмотримся въ основы этой конструкціи историко философскаго процесса нѣсколько ближе.

Первоначальное мышленіе,—разсуждаетъ Штейнъ,—всегда и существенно предметно. Свойства безъ ихъ носителей, предметовъ или существъ; состоянія безъ того, кто ихъ испытываетъ; отношенія безъ соотносящагося: все это слишкомъ тонкія и совсѣмъ неносильныя для начинающаго мышленія понятія. И вотъ оно *овеществляетъ* міръ явленій, субстанціализируетъ его, гипостазировавъ затѣмъ субстанціи и населяя, такимъ образомъ, вселенную богами и демонами. Въ зависимости отъ этого, и порядокъ, правильность въ соотношеніи вещей и явленій, насколько уже и начинающее мышленіе въ него прозрѣваетъ, истолковывается въ тѣхъ-же терминахъ: это—стремленіе вещей другъ къ другу, ихъ взаимная

любовь или ненависть, упорядочивающая судьба надъ ними и т. д. Съ этой же точки зрѣнія опредѣляется и истина,— какъ бытія, такъ и познанія. Истинно, на этой ступени, то, что возвѣщаетъ оракуль, что предрекаетъ пророкъ, чего требуетъ законодатель или основатель религіи, что санкціонируетъ авторитетъ и т. д. Словомъ, все на этой ступени конкретно и пластично, потому что все мыслится въ терминахъ гипостазированныхъ субстанцій, до Верховной включительно. Въ этой плоскости и доселѣ движутся всѣ концепціи деистическаго и теистическаго характера. Отпадаютъ лишь міеологемы и фантастическія примѣсы, но идейное зерно остается.

Второй типъ мысли опредѣляется, какъ сказано, категорією состоянія (модуса). Подобно тому, какъ въ государственномъ строѣ свободная воля законодателя или главы общественной организаціи мало-по-малу замѣняется статьями закона, писаннаго или неписаннаго все равно, которымъ она дала первоначально бытіе и силу,— такъ точно и въ міровомъ строѣ все объясняется, во второмъ типѣ мысли, имманентными вещамъ законами, съ забвеніемъ о Законодателѣ. Спиноза, съ своимъ „геометрическимъ“ методомъ толкованія законмѣрности міровыхъ явленій, а вслѣдъ за нимъ „классики“ нѣмецкой поэзіи (Лессингъ, Гердеръ, Гёте) и философіи (Фихте, Шеллингъ, Гегель), съ различными оттѣнками, выразили въ своихъ твореніяхъ этотъ типъ мысли, зародыши котораго, однако, мы видимъ въ исторіи философіи уже гораздо раньше (наприм., у Элеатовъ). Не изъ вещей и субстанцій, возводимыхъ къ единой Первосубстанціи, слагается міръ, не ими собственно строится міровой процессъ, и управляетъ имъ не судьба, не фатумъ, не промыслъ Божій, но, такъ сказать, логическій фатумъ, именно законъ: все *слѣдуетъ* одно изъ другаго, въ качествѣ необходимыхъ моментовъ единого саморазвивающагося, эвольвирующаго начала. На мѣсто деистическихъ и теистическихъ концепцій теперь выступаютъ пантеистическія. Истина теперь опредѣляется, не какъ воля пророка, или законодателя, но— какъ имманентная идея, осуществленная въ порядкѣ своихъ опредѣленій (модусовъ). Геометрическое подлѣположеніе этихъ модусовъ Первосубстанціи, — понимаютъ-ли ее материалистически, какъ. въ сущности, у Спинозы, или идеалистически,

какъ у Гегеля, это все равно,—модусовъ, синтезируемыхъ, и субъективно и объективно, съ точки зрѣнія вѣчнаго (sub specie aeternitatis): вотъ что такое для философовъ этого типа мировое цѣлое. Пребывающее, Богъ и природа, природа творящая и творимая, единство и множество (въ своемъ синтезѣ или цѣломъ): это лишь различныя стороны одного и того же типа мысли. Онтологизмъ, натурализмъ, пантеизмъ: это лишь разныя названія для одной и той-же, въ сущности, философской концепции.

Третій типъ мысли, наконецъ, характеризуется, какъ мы сказали, возвышеніемъ въ мыслящемъ сознаніи категоріи отношенія. Не живое взаимодействіе субстанцій, не геометрическое подлѣположеніе модусовъ, но система отношеній элементарно-пребывающаго (атомовъ или монадъ),—вотъ что такое, съ этой точки зрѣнія, міръ и мировой процессъ. Вмѣстѣ съ этимъ выступаетъ также дополнительная категорія развитія, опредѣляемаго его имманентною цѣлью. Пребывающее переходитъ теперь въ непрерывно-преемственное, онтологизмъ въ эволюціонизмъ, механизмъ въ динамизмъ, материализмъ въ витализмъ и т. д. Вмѣсто элеатско-спинозистическаго *πάντα ὄμοῦ* (все вмѣстѣ, въ порядкѣ геометрическаго подлѣположенія), торжествуетъ теперь Гераклитовское *πάντα ῥεῖ* (все течетъ, развивается, эвольвируется). Лейбницъ всего рельефнѣе выражаетъ въ своей философіи поворотную точку отъ прежнихъ типовъ мысли къ этому,—новому и послѣднему, намѣченному, впрочемъ, какъ только что сказано, уже Гераклитомъ. Монады Лейбница, эти „метафизическія точки“, захвачены и увлечены потокомъ движенія, опредѣляемаго цѣлью. Кажется, будто слышишь возрожденнаго Гераклита, когда Лейбницъ говоритъ, что его монады входятъ въ тѣла и уходятъ изъ нихъ, какъ „капли воды въ рѣкѣ“... Въ наше время идеи Лейбница торжествуютъ почти по всей линіи современнаго философскаго міропониманія, развѣтвившись на два главныхъ направленія: такъ называемый *neo ideas ismъ*, который, въ философіи Когена и др., возводитъ въ основную категорію міропониманія число, признаваемое творческою потенціею міра и—*neo-феноменализмъ*, который, у Маха, Стайла, Оствальда и др., снова субстанциализируетъ ощущенія (вмѣсто былыхъ атомовъ или монадъ), своимъ взаимоотношеніемъ создающія будто бы всѣ явленія,

как субъективнаго, такъ и объективнаго порядковъ. Оба эти направленія, очевидно, суть не что иное, какъ слегка подновленный, подъ влияніемъ Лейбница и примѣнительно къ требованіямъ новой науки, старый и хорошо всѣмъ знакомый феноменализмъ Беркли и Юма, помноженный на панпсихизмъ такъ называемой конструктивной философіи (Шеллинга и Гегеля).

Такова, въ общихъ чертахъ, схема Людвига Штейна.

Нельзя, конечно, отрицать того, что она освѣщаетъ историко-философскій процессъ съ интересной (новой) стороны. Но, дѣйствительно ли, принципъ „реальныхъ категорій мышленія“, положенный историкомъ въ основу своей схемы, такъ твердъ и устойчивъ, какъ, повидимому, склоненъ думать самъ историкъ,—это еще вопросъ.

Я не могу, конечно, ставить своею задачею подробное критическое обсужденіе этой схемы. Но напомнимъ, что существуютъ и другія, заслуживающія, во всякомъ случаѣ, не меньшаго вниманія. Такова, наприм., кромѣ указанныхъ выше, схема Паульсена, который различаетъ, съ *гносеологической точки зрѣнія*, четыре основныхъ типа мысли: 1) эмпирическій реализмъ; 2) эмпирическій феноменализмъ; 3) рационалистическій реализмъ и 4) рационалистическій феноменализмъ или, съ *метафизической точки зрѣнія*: 1) положительный догматизмъ (идеалистическая философія), 2) отрицательный догматизмъ (материалистическая философія, вырождающаяся въ скептицизмъ) и 3) критицизмъ ¹⁾. Такова, далѣе, схема проф. М. А. Остроумова: 1) космологическій типъ (философія представленія), 2) антропологическій типъ (философія понятія). 3) теологическій типъ (философія идеи) ²⁾. Съ другой стороны, заслуживаетъ вниманія стремленіе нѣкоторыхъ философствующихъ историковъ философіи схематизировать весь процессъ, какъ борьбу ряда вѣчныхъ анти-

¹⁾ Первую, *гносеологическую*, точку зрѣнія Паульсенъ разъясняетъ въ специальной монографіи въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (B I 1877). *Ueber d. principiellen Unterschiede d. erkenntnistheoretischen Ansichten*, вторую, *метафизическую*, намѣчаетъ попутно въ своей извѣстной книгѣ о Кантѣ (*Иммануилъ Кантъ, его жизнь и ученіе*, перев. Лоссекаго, 2-е изд. Спб 1905, стр 7—9)

²⁾ Смъ замѣчательную диссертацию проф. М. А. Остроумова. *Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію*, Харьковъ, 1896, стр 63—64

номіи мысли: матерія и духъ, безконечность и конечность міра, саморазвитіе или твореніе и т. д. Эта попытка принадлежит знаменитому французскому философу Ренувье ¹⁾ Наконецъ, у нѣкоторыхъ историковъ философіи выступаетъ на первый планъ стремленіе разыскать, такъ сказать, магистраль процесса, опредѣляемую точкою склоненія господствующихъ интересовъ, человѣческаго мышленія. Такъ, Фулье, разсматривающій историко-философскій процессъ, то-же какъ борьбу, именно борьбу *идей-силъ*, подобныхъ, наприм., животнымъ родамъ и видамъ, въ качествѣ основнаго закона этой своеобразной борьбы идей за существованіе, указываетъ на основную тенденцію нашего ума подчинять идеи и принципы узкіе болѣе широкимъ и властнымъ,—вплоть до идеи всеобъемлющей: материалистическія концепціи невольно тяготеютъ къ подчиненію идеалистическимъ, философія детерминизма—къ подчиненію философіи свободы („контингентности“) и т. д. ²⁾.

Хотя, такимъ образомъ, существуетъ множество, весьма разнообразныхъ попытокъ схематизировать идейное содержаніе историко-философскаго процесса, уже самымъ своимъ разнообразіемъ доказывающихъ, что мы не можемъ, безъ тщательнаго критическаго изслѣдованія этихъ попытокъ, предпочесть какую-нибудь одну изъ нихъ другимъ, однако, *всѣмъ имъ присущи двѣ общія черты, выражающія два объективныхъ факта:*

1) Исторія философіи, уже и въ идейномъ моментѣ, разсматривается, какъ борьба, именно борьба идей-типовъ, идей-силъ и т. д.,—стойкихъ философскихъ концепцій, изъ которыхъ нѣкоторыя, хотя и уподобляются, по сравненію Людвига Штейна, въ иные моменты своей исторіи, „слѣпымъ окнамъ“ зданія при настоящихъ, однако, никогда не исчезаютъ изъ мыслящаго сознанія человѣчества совершенно.

2) Каждому изъ этихъ, охваченныхъ взаимною борьбою, типовъ мысли присуще стремленіе къ исключительному самоутвержденію, при отрицаніи другихъ типовъ, то-есть какъ бы нѣкоторый инстинктъ самосохраненія, выраждающійся

1) См двухтомное изслѣдованіе Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Paris Tt. I—II. 1885—1886

2) Специально въ предисловіи къ курсу *Исторіи философіи* и—попутно—въ книгѣ *L'avenir de la Méthaphysique* (pp 133—5).

въ эгоизмъ; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, надъ всѣми ими господствуетъ высшій законъ, по силѣ котораго всѣ они, при извѣстномъ самоограниченіи, стремятся къ общему синтезу въ единомъ, широко, всеохватывающемъ и всенсчерпывающемъ, міро- и жизне-пониманіи.

Теперь предъ нами возникаютъ два дальнѣйшихъ вопроса:

1) Чѣмъ обусловлена эта „цѣпкость“ человѣческаго сознанія за тѣ или иные типы мысли, не позволяющая имъ умирать, воскрешающая ихъ все снова и снова, хотя иногда и въ глубоко измѣненной формѣ?

2) Чѣмъ обусловлено присущее всѣмъ имъ стремленіе къ синтезу, къ свободному, какъ бы „нравственному“, подчиненію низшихъ типовъ высшимъ?

Эти вопросы переводятъ насъ къ разсмотрѣнію практическихъ моментовъ историко-философскаго процесса.

III.

Идейное содержаніе исторіи философіи, какъ бы мы ни схематизировали основные „типы мысли“,—многое въ этомъ направленіи уже сдѣлано, но здѣсь все еще остается возможность дальнѣйшихъ перегруппировокъ,—не составляетъ всего въ исторіи. Идеи несятся не поверхъ земли и жизни, не оторванно отъ нихъ, но воплощены въ конкретныхъ явленіяхъ и борьба идей-силъ, составляющая собственный интересъ міровой трагедіи знанія, развертывается предъ нами въ формѣ борьбы исторически опредѣленныхъ ихъ носителей, точно такъ же, какъ и выборъ, или, что бываетъ чаще, безотчетное „увлеченіе“ тѣми или другими идеями совершается не по отвлеченнымъ мотивамъ и держится не на остріѣ теоретическихъ умозаключеній, но подсказывается совокупностію всѣхъ, и теоретическихъ и практическихъ, мотивовъ, опредѣляется, какъ и во всѣхъ вообще трагедіяхъ и драмахъ, прежде всего естественными характерами людей: пионеровъ философской мысли, съ одной стороны, и рядовыхъ людей, массъ,—съ другой.

Отъ разсмотрѣнія идейной стороны историко-философскаго процесса мы должны, такимъ образомъ, обратиться къ его обще-психологической основѣ.

Здѣсь опять заслуживаютъ вниманія соображенія извѣ-

стнаго уже намъ Людвига Штейна ¹⁾,—очень оригинальныя, хотя, какъ увидимъ, опять таки существенно одностороннія и, во всякомъ случаѣ, далеко и далеко недостаточныя для полнаго объясненія „психогенезиса“ философскихъ системъ и настроеній, для каковой цѣли они предложены авторомъ.

По его мысли,—въ этомъ моментѣ, впрочемъ, далеко не новой,—въ макрокосмическихъ концепціяхъ всегда заложены микрокосмосмическія оцѣнки, которыми, въ сущности, и рѣшается выборъ въ каждомъ данномъ случаѣ между тѣми или другими типами мысли. Давно замѣчено, что человѣкъ имѣетъ непреодолимое предрасположеніе переносить на міровое цѣлое свойства своей природы и притомъ именно тѣ, которыя онъ, въ каждомъ данномъ случаѣ, наиболѣе цѣнитъ. Сторонники, такъ называемаго „чистаго опыта“ могутъ возставать противъ этого, сколько имъ угодно; но—фактъ, думаетъ Штейнъ, остается и останется фактомъ.

Съ этой точки зрѣнія,—какъ видимъ, существенно антропологической,—нашъ мыслитель и подходитъ къ истолкованію психогенезиса философскихъ идей, концепцій и системъ, объясняя не только выборъ между ними, когда они уже сложились, но и самое ихъ возникновеніе природными темпераментами мыслителей, пролагателей путей въ философіи, равно какъ и ихъ, болѣе или менѣе безотчетныхъ, послѣдователей, всей вообще философствующей массы.

Темпераментовъ, какъ учитъ психологія, четыре. Слѣдовательно, мы должны, до нѣкоторой степени уже и „априори“, предположить четыре практическихъ мотива философствованія, четыре, такъ сказать, *элективныхъ (избирательныхъ) принципа*. Какъ существуютъ „урожденные“ флегматики, холерики, меланхолики и сангвиники, такъ, думаетъ Штейнъ, существуютъ и философскія концепціи съ преобладающимъ флегматическимъ, холерическимъ, меланхолическимъ и сангвиническимъ характерами.

Ярко выраженнымъ флегматическимъ характеромъ отличается, по Штейну, большинство философскихъ концепцій и системъ глубокой донаучной древности. Подобно тому, какъ въ понятіе царственнаго величія, знатности, достоинства, аристократизма (владыкъ, вождей и т. д.), въ качествѣ од-

1) *Op. cit.* Cap I.

ного изъ существенныхъ признаковъ, входитъ представленіе недоступности, покоя, неизмѣнной ровности, медленно-размѣренного движенія и т. д.,—такъ точно и въ религиозно-метафизическихъ концепціяхъ этихъ эпохъ мы находимъ наличность тѣхъ-же идейныхъ мотивовъ: Божеству „подобаетъ“ покой, неизмѣнное пребываніе, „неподвижность“ (какъ еще и у Аристотеля), своего рода косность; идеальнымъ существованіемъ, „вышимъ благомъ“ считается также покой (созерцательное „недѣланіе“ факировъ, „нирвана“ буддистовъ и т. д.)... Пирамиды и пагоды древности, съ ихъ могучею архитектурою, еще и доселѣ остаются выразительными символами этого, какъ бы окаменѣвшаго, флегматическаго идеализма глубокой древности, — точно также, какъ *Единое Элеатовъ*, *Неподвижный Движитель* Аристотеля, „досугъ“ безстрастно-созерцательнаго покоя греческой этики и т. д. и до сихъ поръ еще остаются пережитками той-же „флегматической“ метафизики. Черты этой метафизики, по Штейну, мы можемъ распознать и на дальнѣйшихъ ступеняхъ европейской философіи,—въ различныхъ „началахъ“, „элементахъ“, съ ихъ неизмѣнностію, косностью и какъ бы духовною окаменѣlostію.

Полную противоположность только что охарактеризованнымъ метафизическимъ концепціямъ представляютъ, по Штейну, концепціи съ преобладающими чертами холерическаго темперамента. Эгоцентрически настроенные холерики, въ родѣ, наприм., древне-греческихъ софистовъ, съ ихъ знаменитымъ положеніемъ, согласно которому „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, а въ новое время различныя разновидности ницшеанскаго эгоцентризма, тяготящія къ теоретическому и практическому анархизму, совсѣмъ не ищутъ въ мірѣ никакихъ неизмѣнныхъ „началъ“, не говоря уже о Первоначалѣ, которое бы упорядочивало и гармонизовало видимое и невидимое (то есть подпадающія „чувственности“, воспріятію, явленія и открываемыя лишь разумомъ отношенія между ними), ни даже—смысла міровой жизни. Они способны довольствоваться даже и „хаосомъ“, водворенію котораго такъ много содѣйствуютъ, и въ своихъ собственныхъ головахъ и въ чужихъ. Какъ въ ихъ личной жизни царить произволь (sit pro ratione voluntas!), такъ и въ мірѣ они не находятъ ничего, кромѣ „случая“. Абсолютированные атомы древнихъ

материалистовъ, съ ихъ, столь-же „абсолютированными“, въ смыслѣ случайности, безпричинности, „вихри“, которые будто бы, капризно сгоняютъ и разгоняютъ атомы въ тѣла, большей или меньшей тонкости и легкости: вотъ какъ и изъ чего слагается мѣръ и міровой процессъ. Еще Аристофанъ, въ своихъ Облакахъ, смѣялся надъ этою, капризно-дѣтскою фантастикою ученія о „царѣ-вихрѣ“, который долженъ де низложить Зевса... Но эти концепціи, какъ извѣстно, отнюдь не составляютъ прерогативъ древности. Въ различныхъ одѣяніяхъ онѣ проходятъ чрезъ всю исторію философіи. И повсюду характеръ, а слѣдовательно и цѣнность ихъ, одни и тѣ же. *Софистическій солипсизмъ* въ теоріи и соответствующій ему *индивидуалистическій анархизмъ* на практикѣ: вотъ черты философіи холерическаго темперамента. Но первая черта есть не что иное, какъ ниспаденіе на ступень первобытнаго атомизирующаго фетишизма, а вторая—возвратъ къ кулачному праву первобытнаго варварства. Въ основѣ же ихъ обѣихъ лежитъ все тотъ же эгоцентризмъ.

Типы философскихъ концепцій флегматическаго и холерическаго темпераментовъ выражаютъ одну изъ основныхъ антитезъ: фатумъ, съ одной стороны, и случай—съ другой.

Концепціи съ преобладающими чертами двухъ другихъ темпераментовъ, меланхолическаго и сангвиническаго, выражаютъ другую антитезу,—антитезу пассивнаго и активнаго *міропониманія* и, соотносительно, пессимистическаго и оптимистическаго *жизнепониманія*.

Философствующіе меланхолики и ипохондрики всѣхъ временъ и странъ, эти урожденные пессимисты, съ глубоко проникающимъ ихъ безотчетнымъ „культутомъ страдація“, натуры вялыя, лишенныя энергіи,—отдѣльные индивидуумы, но также и цѣлыя націи, цѣлыя эпохи,—въ метафизикѣ тяготеютъ къ элементамъ флегматическо-фаталистическаго міропониманія („неизмѣнное бытіе“, „косвая матерія“, „покой нирваны“ и т. д.), а въ гносеологіи къ скептическому отказу отъ знанія, къ „резиньяціи игнорабиллизма“ (существуютъ, вѣдь, и „пессимистическія“ теоріи знанія!). Ихъ господствующее настроеніе,—призывъ къ терпѣнью, покорности, смиренію, жалобы на „горечь бытія“, исповѣдь „безумія желаній“, „міровая скорбь“, идеи грѣха, жертвы и т. д.,—отражается въ односторонне-аскетическомъ пониманіи

и трактовані тѣла, матеріи, какъ начала, будто бы, насквозь пассивнаго, земли и міра, какъ юдоли плача, въ тяготѣни къ перспективамъ трансцендентнымъ... Средніе вѣка, стоявшіе подъ гипнозомъ псевдо-Аристотеля, философія котораго наложила печать односторонности и на свѣтлый въ своей основѣ идеаль христіанства, служатъ наиболѣе типичнымъ выраженіемъ философіи разсматриваемаго типа,—философіи, насквозь меланхолической, этой теоретической и практической ипохондріи. Шопонгауеръ и Гартманъ, а также и пессимисты втораго порядка, должны быть рубрицированы здѣсь же.

Совсѣмъ инымъ, прямо противоположнымъ, характеромъ отличаются концепціи и системы сангвиническаго темперамента. Энергетика въ теоріи, оптимизмъ на практикѣ: вотъ, какъ уже было сказано, ихъ основной характеръ, сущность, основные мотивы. Чувствуя въ самихъ себѣ избытокъ *энергіи*, мыслители этой категоріи „проицируютъ“ ее и во внѣ. Трудъ, опредѣляющій смыслъ ихъ личнаго существованія, служить для нихъ ключемъ и къ пониманію смысла міроваго цѣлаго. Такимъ образомъ, личными практическими идеалами, желаніями и надеждами философствующихъ опредѣляется и ихъ міровой образъ. Инициаторъ современной энергетики, Лейбницъ, въ направленіи философіи котораго прошли Оствальдъ, Махъ, Сталло и др., былъ, какъ извѣстно, въ то же время и оптимистомъ. Уже одно это обстоятельство ясно показываетъ, что энергитизмъ и оптимизмъ тѣсно связаны,—до того тѣсно, что, въ сущности, суть лишь различныя стороны одного и того же философскаго принципа: теоретическая и практическая. Далѣе, трудъ, движеніе, процессъ, развитіе (эволюція), словомъ динамическій характеръ системъ,—все это опять таки весьма характерно для концепцій разсматриваемаго типа. Соотвѣтственно этому, тутъ уже нѣтъ и слѣда „неподвижности“, „неизмѣнности“ началъ, что мы видимъ у философовъ флегматиковъ,—но повсюду торжествуетъ измѣненіе въ направленіи къ идеалу: не прошедшее, но будущее, не *plusquamperfectum*, но *plusquamfuturum*!.. Съ другой стороны, научно-объяснительный принципъ этихъ системъ является и ихъ практическимъ принципомъ,—исходящимъ изъ нихъ социально-педагогическимъ стимуломъ жизни. Отсюда ихъ постоянно бодрый призывъ къ труду, совершенствованію и

т. д. Отсюда ихъ, полный довѣрія и надежды, оптимистическій взоръ, обращенный впередъ, къ грядущему.

Только что намѣченная нами теорія, которую можно было бы назвать „теорією философскихъ темпераментовъ“, какъ ни оригинальна она на первый взглядъ, въ сущности, очевидно, есть не что иное, какъ своеобразное выраженіе и иллюстрація давно извѣстныхъ положеній, въ родѣ слѣдующихъ: „подобное познается подобнымъ“; „всякій избираетъ себѣ свою философію, сообразно съ тѣмъ, какъ и чѣмъ живетъ“; „скажи мнѣ, кто твой человекъ (кто ты) и я скажу тебѣ, кто твой Богъ“ и т. д.

Во всѣхъ этихъ положеніяхъ, какъ и въ теоріи „философскихъ темпераментовъ“, правда, выраженъ безспорный *психологическій фактъ*, дѣйствительно много уясняющій намъ „психогенезисъ“ философскихъ концепцій и системъ. Однако, указаніе на этотъ фактъ не содержитъ *всего* объясненія, — онъ разрѣшаетъ лишь одну сторону поставленной нами выше задачи.

Мы сказали, что каждой философской концепціи и, въ особенности, каждому изъ основныхъ „типовъ мысли“, какъ и каждому животному роду и виду, присуще стремленіе къ самосохраненію, путемъ своеобразной борьбы за существованіе, присущъ своего рода эгоизмъ. И вотъ *эту* сторону въ процессѣ ссыла на „философскіе темпераменты“, дѣйствительно, объясняетъ удовлетворительно: основные типы міро-и жизне-пониманія не умираютъ, потому что не исчезаютъ у людей различія природныхъ темпераментовъ, изъ которыхъ теоретическія концепціи цитаются.

Но есть другая сторона процесса. Основные типы мысли стремятся не только отстоять себя, хотя бы цѣною гибели другихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы сказали выше, проявляютъ какъ бы нѣкоторый актъ нравственнаго самоотреченія, — свободно ограничивая себя, хотятъ войти въ синтезъ съ другими типами и найти въ нихъ свое восполненіе. И это опять-таки несомнѣнный фактъ, проходящій чрезъ всю исторію философіи и начертанный на ея страницахъ яркими письменами. Однако, этотъ фактъ — порядка высшаго, сравнительно съ только что разсмотрѣннымъ и, потому, онъ вводитъ насъ въ область уже не „естественныхъ“ (природныхъ), а „нравственныхъ“ мотивовъ философскаго постиженія всеединой Истины.

Къ разсмотрѣнію этой стороны вопроса мы теперь и обратимся.

IV.

Хотя человѣкъ имѣетъ наклонность, при образованіи философскихъ концепцій или при выборѣ между ними, повиноваться внушеніямъ своего естественнаго характера, опредѣляемаго темпераментомъ, однако *такъ не должно быть* и это ни въ коемъ случаѣ не есть идеаль.

Совершенно напротивъ, идеаль заключается въ освобожденіи, чрезъ мысль, отъ подчиненія природно-психологической необходимости, выходъ изъ состоянія натуральной связанности, постепенное утвержденіе самосознанія въ нравственной свободѣ,—будемъ-ли мы называть осуществленіе этого идеала благомъ, счастьемъ, блаженствомъ, „искупленіемъ“ или какъ вибудъ иначе. Внутреннее должно быть освобождено изъ-подъ власти вѣшняго; человѣкъ изъ-подъ власти матеріи; свободно-разумный инициаторъ жизни отъ тиранніи фатума, или судьбы, микрокосмъ отъ макрокосма: вотъ въ чемъ заключается прогрессъ философской мысли и вотъ чѣмъ единственно, по сознанію лучшихъ представителей мыслящаго сознанія, измѣряется успѣхъ философіи. Она цѣнна лишь постольку, поскольку содѣйствуетъ достиженію этой цѣли,—цѣли духовнаго самосохраненія человѣка, выработкѣ его нормальнаго типа, его нравственному самоусовершенствованію, за которымъ приходитъ и всякое другое. *Философія, вѣдь, есть не что иное, какъ стремленіе къ правильному жизненному пониманію, обоснованному на истинномъ міропониманіи.*

Исторія философіи, съ этой точки зрѣнія, не есть уже борьба идей-силъ, опредѣляемая борьбою природныхъ характеровъ или человѣческими темпераментами, но борьба универсалистическихъ (всеобщихъ) міросозерцаній, именно, въ сущности, двухъ основныхъ міросозерцаній, двухъ идеаловъ свѣтлаго и темнаго, космоса и хаоса, жизнерадостнаго и жизневраждебнаго. Желаніе жить и притомъ жить именно жизнью истинною, достойною человѣка, потому что только такая жизнь отражала бы въ себѣ жизнь Божественную, повсюду борется на аренѣ философской мысли и чрезъ нее съ бѣгствомъ отъ жизни и утвержденіе воли къ жизни есть конечный стимулъ мысли, ея *ultima ratio*.

Здѣсь, однако, во избѣжаніе столь обычныхъ для этой области недоразумѣній, намъ необходимо сдѣлать одно замѣчаніе, терминологическаго характера: полной противоположности между только что указанными практическими мотивами философской борьбы въ ихъ чистой формѣ въ исторіи мы обыкновенно не видимъ, такъ какъ, *съ известной точки зрѣнія, и пессимизмъ мы можемъ разсматривать какъ моментъ оптимизма*,—какъ это ни странно на первый взглядъ. Дѣло въ томъ, что, когда пессимизмъ отмѣчаетъ съ удареніемъ, пусть иногда и чрезмѣрнымъ, горечь и страданія жизни, неизбѣжно связаннаго съ слѣпымъ желаніемъ жить, съ неразумною погоней за отрывочными удовольствіями („цѣль причиностей“ Будды, „безуміе желаній“ Шопенгауера, животная „цѣпкость за жизнь“, при готовности заплатить за нее цѣною какихъ угодно жертвъ, съ чѣмъ мы такъ хорошо знакомы въ обыденной дѣйствительности и т. д.), то вѣдь вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ ставитъ предъ сознаніемъ, какъ цѣль, именно свободу отъ „безумія“,—въ „угашеніи желаній“, въ резиньяціи и т. д. Намъ можетъ не удовлетворять такое именно разрѣшеніе проблемы, указываемое пессимистами, и мы можемъ—и законно—протестовать противъ такихъ цѣлей жизни, противъ такихъ путей ко „спасенію“, какъ цѣлей и путей чисто отрицательныхъ. И тѣмъ не менѣе, по крайней мѣрѣ, половину пути мы можемъ спокойно пройти объ руку съ пессимистами, потому что исходная точка, хотя и съ преувеличеніями, указана ими согласно съ фактами, а путь къ выходу, такъ сказать общая схема жизни, хотя сама по себѣ она пуста („отрицательная свобода“), но формально правильна: дѣйствительно, *нужно искать* выхода и свободы, и въ этомъ пессимизмъ глубоко правъ. Съ другой стороны,—глубокой и почвенный, способный служить стимуломъ плодотворной дѣятельности, оптимизмъ, оптимизмъ „энергетическій“, а не поверхностный,—возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если предварительно человѣкъ уже такъ сказать, пришелъ въ отчаяніе отъ самаго отчаянія, сдѣлался пессимистомъ въ отношеніи къ самому пессимизму. Оптимизмъ, такимъ образомъ, есть, въ сущности, какъ бы пессимизмъ въ квадратѣ.

Итакъ, грань между двумя намѣченными выше міросозерцаніями, жизневраждебнымъ и жизнерадостнымъ, оптимистическимъ и пессимистическимъ, чрезвычайно подвижна.

Здѣсь множество переходныхъ ступеней. И вотъ почему именно формы борьбы между ними, изъ которыхъ слагается міровая драма мысли, столь разнообразны, а вся „міровая трагедія знанія“ въ цѣломъ оказывается такою сложною.

Историко-философскій процессъ, съ этой точки зрѣнія, есть не что иное, какъ постепенное, хотя и крайне медленное,—осуществляемое лишь путемъ частичныхъ побѣдъ и поражений, подъемовъ и падений, шаговъ впередъ и назадъ,—приближеніе къ конечному идеалу нравственной свободы, къ „искупленію“ отъ зла жизни, въ его разнообразныхъ проявленіяхъ, съ конечною перспективою успокоенія въ вѣчномъ, предвосхищаемомъ пока, въ условіяхъ нашей земной жизни, лишь мыслью, подвигомъ дѣла, эстетическимъ созерцаніемъ, вообще всѣмъ тѣмъ, что выводитъ человѣка изъ состоянія животности и животной порабощенности. Идеаль отстываетъ все дальше и дальше. Но за то и число работниковъ надъ его осуществленіемъ, борцовъ за него постоянно умножается, такъ что *въ итогъ историко-философскаго процесса получается постоянное наростаніе философско-освободительной силы.*

Величайшій интересъ при изученіи исторіи философіи съ этой точки зрѣнія—слѣдить, какъ и подъ вліяніемъ какихъ факторовъ человѣчество, въ лицѣ своихъ мыслящихъ представителей, изъ хаотическаго состоянія а-номизма, когда, признается дозволеннымъ всѣмъ и всякому все, чего кому хочется, чрезъ номизмъ „правды законной“, приходитъ къ той высшей праведности, которой „законъ не лежитъ“, которая, въ нѣкоторомъ смыслѣ, стоитъ надъ закономъ, сверхзаконна, и въ которой вѣтъ уже дыханіе чистой свободы; какъ, говоря иначе, юридическая точка зрѣнія смѣняется моральною, а эта уже этической въ собственномъ смыслѣ ¹⁾, и какъ, съ другой стороны, при ложномъ пониманіи и при неправильномъ пользованіи, свобода, будучи уже разъ достигнута, можетъ снова выродиться въ аномизмъ и практическій анархизмъ, чтобы, будучи связана юридиче-

1) Ср у Heinrich'a Gomperz'a, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*, 1904, 1-te Vorlesung.—Книга Гомперца представляетъ интересную попытку освѣтить исторію греческой философіи съ точки зрѣнія возрастанія идеала нравственной свободы

скими и внѣшне-моральными нормами, снова работать надъ подъемомъ на ту высоту, съ которой ниспала. И вѣчно искомое человѣчествомъ „счастье“, въ каждый данный моментъ, опредѣляется именно тѣмъ, на какой высотѣ стоитъ, въ тотъ или другой моментъ, его нравственное самосознаніе и самоопредѣленіе,—у отдѣльныхъ людей, цѣлыхъ народовъ, всего человѣчества.

Пояснимъ это общее положеніе на конкретныхъ примѣрахъ. Ростовщикъ можетъ быть юридически и даже, пожалуй, „морально“ правъ, когда въ „законный“ срокъ и съ соблюденіемъ всѣхъ юридическихъ формальностей, безжалостно взыскиваетъ съ своего должника, путемъ „эзекуціи“ надъ его имуществомъ, долги вмѣстѣ съ процентами. Но будетъ-ли онъ правъ съ этической точки зрѣнія,—предъ лицомъ нравственного идеала и своей совѣсти, то-есть будетъ-ли внутренне доволенъ собою, спокоенъ и, потому, счастливъ?.. Точно также мы можемъ, наприм., очень сочувствовать своимъ ближнимъ, впавшимъ въ бѣду, но, если, при этомъ, ограничимся простымъ сочувствіемъ, голымъ „состраданіемъ“ и, пассивно подчинившись натиску чувства на волю, сложимъ руки и не придемъ на помощь ближнему самымъ дѣломъ,—то опять-таки велика-ли наша этическая заслуга предъ судомъ нашей совѣсти?...

Эти и подобные вопросы личной этики, обогащая насъ опытомъ особаго порядка, вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ намъ ключъ къ пониманію основнаго нерва *зигзагообразнаго* процесса постепенной выработки философскаго жизнепониманія, постепеннаго роста въ самосознаніи человѣчества этого универсальнаго „учителя идеала“, частичные отобразы котораго, по глубокому замѣчанію Канта, одни только заслуживаютъ высокаго имени философовъ, — въ собственномъ смыслѣ слова, какъ представители, дѣйствительно, „міровой мудрости“, въ отличіе отъ „школьной“.

На протяженіи исторіи философіи мы повсюду видимъ этихъ „учителей идеала“,—эти какъ бы очаги, фокусы или конденсаторы духовнаго свѣта и, въ ихъ окруженіи, видимъ величины втораго порядка, болѣе или менѣе точныя приближенія къ нимъ. Они же, обыкновенно, и—выработанные практическіе характеры, вдохновляющіе другихъ.

На этой ступени названіе философіи „міровою трагедіею

знанія“ уже окончательно перестаетъ быть для насъ метафорой: тутъ, около этихъ фокусовъ свѣта мысли, дѣйствительно, сосредоточивается и разворачивается борьба космоса и хаоса, свѣта и тьмы... На высшихъ пунктахъ борьба, сосредоточенная около верховныхъ интересовъ жизни, около того, что, по выраженію Канта, „необходимо интересуется каждаго“, уже перестаетъ быть чисто теоретическою, и даже только практически-этическою, но принимаетъ мистико-религіозный характеръ, при чемъ „трагедія знанія“ сливается съ „трагедіею вѣры“, въ одно русло. Выступаютъ новыя категории и новые лозунги борьбы: атеизмъ, пантеизмъ, теизмъ,—автономія, гетерономія, теономія, теургія и т. д. и т. д.

И опять множество ступеней и оттѣнковъ. Одни, какъ Спиноза, видятъ путь къ практическому идеалу блаженной жизни въ „сознательно-свободной (?) и радостной преданности“ пантеистически понятому „міровому цѣлому“, части котораго, будто бы, такъ нерасторжимо-тѣсно связаны одна съ другою, что было бы просто безуміемъ желать, что бы эта связь была иною: вотъ почему изъ его устъ мы слышимъ одушевленный призывъ къ вольной покорности „великому цѣлому“, исходящей изъ пониманія, призывъ къ философской резиньяціи. Другіе, какъ Фихте, видятъ путь къ свободѣ отъ фатума и вмѣстѣ къ жизни „блаженной“, въ побѣдѣ надъ естественнымъ, на удовольствія направленнымъ, желаніемъ силою сознаннаго долга, приводящаго, путемъ нравственнаго дѣланія, нашу волю во внутреннюю гармонию съ Первоисточникомъ міровой жизни, съ абсолютнымъ Я, при чемъ философія становится въ собственномъ смыслѣ указаніемъ пути къ „блаженной жизни“, переносящей наши взоры въ міръ потусторонній.

Открываются здѣсь, съ этой точки зрѣнія, и иные пути и перспективы, потому что въ царствѣ истины, какъ „въ домѣ Отца небснаго“, *обители многи*. Но цѣль, частично осуществляемая „учителями идеала“, повсюду одна: освобожденіе чловѣчества отъ ложной жизни и утвержденіе желанія жить жизнью истинною, безъ хронологическихъ ограниченій,—жить и *здѣсь*, но съ перспективою жить потомъ и *тамъ*, „въ вѣчности“.

Какъ ни далеки, повидимому, эти интересы отъ тѣхъ, которые обычно считаются философскими, отъ вопросовъ тео-

риі знанія, философіи природы, вообще „разумнаго міропониманія“, однако связь между тѣми и другими не только существуетъ, но именно здѣсь-то, съ этой высшей точки зрѣнія, мы начинаемъ впервые, съ достаточною ясностію, видѣть, какъ предъ нашимъ изумленнымъ и очарованнымъ взоромъ, съ тайны міроздавія какъ бы спадаетъ покрывало. Ибо ключъ къ Истинѣ,—не формально-разсудочной, но живой и о себѣ сущей,—лежитъ въ насъ самихъ и, если онъ такъ часто считается затеряннымъ и затеряннымъ будто бы окончательно, то это только потому, что мы все еще не научились цѣнить путь жизни, какъ путь знанія.

Джемсъ, въ своей, чрезвычайно содержательной и богатой оригинальными мыслями, монографіи: „Чувство рациональности“, между прочимъ, пишетъ:

„Если мы бросимъ взглядъ на исторію и поставимъ слѣдующій вопросъ: какая общая черта присуща вѣмъ періодамъ величайшаго оживленія и безпрепятственнаго проявленія умственной дѣятельности человѣка, то отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ очень простъ. Каждый изъ такихъ періодовъ говоритъ человѣку слѣдующее: *Внутренняя природа вещей соответствуетъ тѣмъ силамъ, которыми ты обладаешь.* Въ чемъ состояло эмансипирующее вліяніе первичнаго христіанства, какъ не въ возвѣщеніи того, что Богъ признаетъ тѣ слабыя и нѣжные импульсы, которые такъ грубо отрицало язычество? Возьмемъ, хотя бы, раскаяніе: человѣкъ, неспособный поступать добродѣтельно, можетъ, по крайней мѣрѣ, раскаяться въ своихъ проступкахъ. Для язычника раскаяніе было чѣмъ то лишнимъ, запоздалымъ, христіанство же оцѣнило это чувство и признало его за ту внутреннюю силу, которая прямо взываетъ къ сердцу Бога. Мрачныя средніе вѣка долго клеймили презрѣніемъ даже благородные импульсы плоти и опредѣлили реальное такъ, что только рабы по натурѣ могли удовлетвориться имъ. За то *sursum corda* Возрожденія, вызванное изученіемъ Платона, было основано на провозглашеніи того, что архетипъ истины вещей призываетъ къ самой широкой дѣятельности всю нашу эстетическую природу. Миссія Лютера заключалась въ воззваніи къ такимъ силамъ, которыя могутъ быть присущи самымъ презрѣннымъ людямъ,—къ вѣрѣ и отчаянію въ себѣ, причемъ силы эти личныя, не требующія посредничества духовен-

ства и ставящія человѣка лицомъ къ лицу съ Богомъ. Въ чемъ заключается зажигающее дѣйствіе ва умы ученія Руссо, какъ не въ увѣреніяхъ послѣдняго, что природа человѣка была бы въ полной гармоніи съ природой вещей, еслибы только тому не мѣшали пагубныя и все парализующія привычки? Чѣмъ инымъ могли Кантъ и Фихте, Гете и Шиллеръ вдохновлять своихъ современниковъ, какъ не словами: „Пользуйтесь всѣми своими силами, въ этомъ—единственное повиновеніе, котораго требуетъ отъ насъ вселенная“? А Карлейль, съ его проповѣдью труда, положительности и правдивости,—чѣмъ онъ трогаетъ насъ, какъ не утвержденіемъ, что вселенная предписываетъ намъ лишь такія обязанности, которыя можетъ исполнить наиболѣе униженный изъ насъ? Эмерсонъ вѣритъ въ то, что все прошедшее и будущее заключено въ настоящемъ, что человѣку нужно только повиноваться себѣ самому. Всякій, кто пребываетъ такъ, какъ онъ есть, слѣдуетъ року... Эта вѣра не что иное, какъ воззваніе противъ скептическаго отношенія къ естественнымъ стремленіямъ человѣка.

„Сынъ человѣческій, будь самимъ собою и я откроюсь тебѣ!— вотъ та формула, въ которой была возвѣщена человѣку истина въ эпохи освобожденія мысли. Но и этого было достаточно для приблизительнаго удовлетворенія потребности человѣка въ рациональности. Сущность вселенной in se и per se врядъ ли опредѣляется любой изъ подобныхъ формулъ точнѣе, нежели агностическимъ X. Но простая *увѣренность въ томъ, что мои силы, какъ таковыя, не чужды, но соответствуютны вселенной, что она взываетъ къ нимъ и до нѣкоторой степени внимааетъ ихъ отвѣту, что я не простая пшика, а могу кое-что значить во вселенной, если захочу,—все это вызываетъ во мнѣ чувство, что вселенная рациональна въ вышеозначенномъ смыслѣ.* Было бы крайне нелѣпо надѣяться на окончательный триумфъ такой философіи, которая отказывается узаконить, и притомъ съ полной готовностью, наиболѣе могущественныя изъ нашихъ эмоціональныхъ и практическихъ стремленій. Фатализмъ, дающій на всѣ критическіе случаи въ жизни одинъ отвѣтъ: „всякая борьба тщетна“, никогда не одержитъ верхъ, потому что стремленіе къ борьбѣ за жизнь—неискоренимое свойство человѣка. Моральныя вѣрованія, отвѣчающія этому стремленію, всегда будутъ имѣть

большой успѣхъ, несмотря на свою непослѣдовательность, смутность и неясное опредѣленіе нашихъ ожиданій. Человѣкъ нуждается въ законѣ, руководящемъ его волею—разъ такой законъ не данъ ему, онъ изобрѣтаетъ его“¹⁾).

Итакъ, ключъ къ „раціональности“, къ пониманію міра, въ его самыхъ таинственныхъ глубинахъ, кроется въ практической жизни нашего духа, въ его высшихъ жизненныхъ запросахъ. Съ этой точки зрѣнія, дѣйствительно, какъ сказалъ однажды Фулье, въ нашихъ высшихъ практическихъ идеалахъ намъ открывается какъ бы просвѣтъ на міровое цѣлое, и притомъ съ его существенной и интимнѣйшей стороны... Кто какую міровую концепцію создаетъ или избираетъ, это, въ концѣ концовъ, опредѣляется тѣмъ, какимъ идеаломъ онъ одушевленъ,—въ своей жизни и мысли.

V.

Сведемъ къ единству добытые результаты.

Исторія философіи съ объективной стороны, то-есть какъ реальній, осуществляемый мыслящимъ человѣчествомъ историко-философскій процессъ, есть, какъ мы видѣли, не что иное, какъ борьба идей-силъ, опредѣляемая обще-психологическими условіями мысли (естественными характерами и темпераментами отдѣльныхъ мыслителей и массы) и направляемая высшими идеалами человѣчества,—тѣмъ, что „необходимо интересуется каждаго“. Съ этой точки зрѣнія, задача нашей науки совершенно опредѣленна: 1) она есть, во первыхъ, систематика, классификація и схематизація типовъ мысли (по Гегелевскому, отвлечено-діалектическому или по какому-либо другому методу, это вопросъ другой, котораго, въ виду его сложности, мы касаться здѣсь, конечно не можемъ); 2) она есть, во-вторыхъ, прагматическое (въ причинахъ, условіяхъ и т. д.) изученіе психогенезиса идей-типовъ и опредѣляемыхъ ими системъ; 3) она есть, наконецъ, часть культурно-историческаго процесса человѣчества, развивающаяся въ связи и взаимно-зависимости съ общимъ развитіемъ нравственно-религіозныхъ идеаловъ человѣчества, стимулируемыхъ его непрестаннымъ тяготѣніемъ къ состоянію нрав-

1) Въ книгѣ. „Зависимость вѣры отъ воли“ etc, перев. С. И. Церетелли (Спб. 1904), стр. 98—100.

ственной свободы или, что тоже, къ состоянію міровой (всеобщей) „евтихіи“ („искупленія“ отъ „міровой скорби“).

Итакъ, говоримъ, съ объективной точки зрѣнія задача нашей науки совершенно опредѣлена.

Но съ субъективной, со стороны отношенія къ нашей интимно-личной жизни,—что такое исторія философіи? *Какова субъективно-личная цѣль ея изученія?* Только-ли „знаніе ради знанія“, или, можетъ быть, отчасти и знаніе ради жизни, чтобы, наприм., установить свое личное жизне- и міропониманіе въ соотношеніи съ общечеловѣческимъ, поскольку оно открывается въ исторіи философіи?

Тутъ апріори возможны и фактически, дѣйствительно, намѣчаются различныя точки зрѣнія.

На исторію философіи, съ этой послѣдней, субъективной, точки зрѣнія, смотрять, прежде всего какъ на *распространенную пропедевтику* къ самостоятельному занятію философіею,—какъ на вѣрнѣйшій путь къ ориентировкѣ въ философскихъ проблемахъ и ихъ возможныхъ рѣшеніяхъ. Конечно, это взглядъ вѣрный, но—не глубокой и далеко не исчерпывающій вопроса. Слишкомъ, въ самомъ дѣлѣ, была бы незавидна роль науки, въ ряду другихъ наукъ, если бы все ея значеніе, исчерпывалось для изучающаго только такимъ, *служебнымъ* значеніемъ ея, какъ средства для легчайшаго изученія другихъ наукъ.

Говорять, во-вторыхъ, что конечная цѣль изученія исторіи философіи заключается въ подведеніи итоговъ развитія общечеловѣческой мысли. И это, конечно, вѣрно. Но и здѣсь опять возникаютъ очень важныя ограничительныя соображенія. Дѣло въ томъ, что, хотя *итоги* подводить можно, но нельзя подвести *одного итога*, такъ какъ исторія философіи есть, вѣдь, какъ мы уже и видѣли, не что иное, какъ взаимодействіе и борьба вѣчно возрождающихся и никогда не умирающихъ окончательно основныхъ „типовъ мысли“. Въ новомъ, а по большей части лишь подновленномъ, видѣ наши старыя знакомцы, то-есть типы мысли, опредѣлившіеся въ своихъ основныхъ особенностяхъ уже въ самомъ началѣ историко-философскаго процесса, какъ своего рода Агасферы, появляются на исторической аренѣ все снова и снова, со своими вѣчными аргументами, для нихъ не старѣющими и никогда не утрачивающими силы, и неизмѣнно нахо-

дять адептовъ, которые противъ однихъ итоговъ выставляютъ другіе и—такъ безъ конца.

Нѣтъ. Ни тою ни другою цѣлью изученія исторіи философіи удовлетворится нельзя, при сколько нибудь повышенныхъ запросахъ къ этой наукѣ. Тутъ дѣло сложнѣе, и если угодно, „тоньше“.

Къ пониманію подлинной и дѣйствительно „высокой“, способной доставить дѣйствительное удовлетвореніе, цѣли изученія исторіи философіи насъ подводитъ данное выше опредѣленія ея, какъ міровой трагедіи знанія. Въ самомъ дѣлѣ, если это, дѣйствительно, трагедія, то такъ мы къ ней и относиться можемъ и должны, если хотимъ смотрѣть на нее, какъ на выраженіе не „школьной мудрости“, но мудрости „міровой“. Но какъ мы относимся къ любой трагедіи, когда присутствуемъ, наприм., при исполненіи ея на сценѣ? Мы незамѣтно „вживаемся“. подъ дѣйствіемъ чаръ искусства, невольно входимъ въ судьбу каждаго ея героя, проникаемся его интимною психологіею, пытаясь уловить основной нервъ его отношенія къ тому высшему, — „судьбѣ“ древнихъ трагедій, неумолимымъ законамъ жизни (наприм., законамъ наслѣдственности, какъ у Ибсена), силамъ Божественнымъ и, соотнositельно, демоническимъ, какъ въ большинствѣ другихъ трагедій и т. д., — неотмѣнную власть котораго (чего-то „высшаго“) онъ надъ собою чувствуетъ, которая надъ нимъ тяготѣетъ, стимулируя его мысль и жизнь, обуславливая трагизмъ его положенія, вызывая на борьбу, сильную и непосильную. При этомъ мы или сострадаемъ, сочувствуемъ „героямъ“, или настраиваемся въ отношеніи къ нимъ невольно оппозиціонно, осуждаемъ ихъ, полагая, что, на ихъ мѣстѣ, мы поступили бы не такъ, и что, во всякомъ случаѣ, не такъ бы поступать должно. Такимъ образомъ, подъ двойнымъ воздѣйствіемъ сцены, — прямымъ, въ порядкѣ притяженія, и косвеннымъ, въ порядкѣ отталкиванія, — мы, незамѣтно для себя, находимъ и свое собственное положеніе въ отношеніи къ тому „трагическому“, къ тѣмъ задачамъ жизни и вопросамъ, изъ-за которыхъ борьба составляетъ собственное содержаніе трагедіи. Чужая судьба, вызывая въ насъ симпатіи и антипатіи, невольно заставляетъ насъ задуматься и надъ своею собственною судьбою надъ своимъ собственнымъ положеніемъ въ отношеніи къ

тѣмъ же вопросамъ и вообще — надъ цѣлями и условіями нашей личной и общечеловѣческой жизни. Подъ сочувствіями и несочувствіями, часто безотчетными, но иногда и вполне отчетливыми, хорошо мотивированными, которыми мы проникаемся при созерцаніи трагедіи и „заражаемся“ со сцены, какъ говорятъ современные эстеты, подъ вліяніемъ этическихъ эмоцій, достигающихъ иногда силы нравственныхъ потрясеній, таятся глубокіе, воистину „міровые“, мотивы человѣческихъ рѣшимостей и опредѣленій и въ театрахъ часто совершаются со зрителями настоящія духовныя катастрофы, вслѣдствіе чего изъ нихъ нерѣдко выносятся импульсы къ пересмотру всего, чѣмъ дотолѣ чело-вѣкъ жилъ.

Нѣчто подобное возможно и при изученіи исторіи философіи,—если въ ней, дѣйствительно, совершается трагическая борьба за „последнія“ истины и верховные интересы разума“. Вѣдь, душу всякаго мыслителя, достойнаго этого имени, томятъ и терзаютъ неотступные, „проклятые“ вопросы, которые ведутъ его на одинокій скалистый островъ мысли, какъ бы на свой Патмосъ, съ котораго ему, уединенному созерцателю, открываются необъятныя перспективы. Тутъ также, какъ и во всѣхъ другихъ трагедіяхъ, совершаются духовныя кризисы и намѣчаются поворотныя точки въ жизни-и міро-пониманіи. Слѣдя за всѣмъ этимъ, изучающій исторію философіи какъ бы воспроизводитъ, заново переживаетъ всѣ эти трагедіи знанія, чувствуетъ, какъ свои собственныя, всѣ эти муки борьбы за истину и чрезъ то невольно *находитъ самъ себя*, свою ноуменальную сущность, познаетъ свой метафизическій характеръ, оформляетъ свои идеалы, нащупываетъ свои подлинныя духовныя притяженія. Импульсы и возбужденія, исходящія изъ величавыхъ историческихъ характеровъ, изъ стройныхъ и глубоко продуманныхъ системъ, изъ ярко поставленныхъ типовъ мысли, настраивая и насъ созвучно, открываютъ намъ просвѣтъ на тѣ таинственныя точки, въ которыхъ наше ноуменальное соединится со всеобще-метафизическимъ. Въ другихъ и чрезъ другихъ, которые выстрадали свою истину и окупили ее цѣною мучительнѣйшихъ сомнѣній, которые до насъ и какъ бы за насъ выполнили тяжелый трудъ углубленія въ метафизическіе вопросы, труднѣйшіе изъ всѣхъ, мы познаемъ и свою соб-

ственную метафизическую сущность, именно какъ бы снова находимъ самихъ себя, но—уже въ высшей потенціи и высшихъ опредѣленіяхъ.

Итакъ, переживая, при изученіи исторіи философіи, „міровую“ трагедію знанія, мы, въ сущности, находимъ въ ней самихъ себя и, опредѣляя свое отношеніе къ міровому цѣлому, взятому съ его ноуменальной или метафизической стороны, въ себѣ самихъ находимъ ключъ для его истолкованія,—для выработки своего міро- и жизне-пониманія.

Тутъ, однако, выступаетъ точка зрѣнія, на которую нерѣдко становятся историки-субъективисты, но отъ которой намъ необходимо, со всею опредѣленностію, отграничить свою.

Извѣстный Берлинскій проф., историкъ философіи Дильтей, желая опредѣлить, что собственно, въ концѣ концовъ, изучающій исторію философіи изъ нея извлекаетъ, напоминаетъ сказку-притчу Новалиса о томъ, какъ одинъ юноша, охваченный томленіемъ проникнуть въ тайны природы, покинулъ свой домъ, свою возлюбленную, и отправился въ дальнія странствія, чтобы найти „настоящую истину“ жизни,—великую богиню Изиду, съ таинственнымъ покрываломъ на лицѣ. Въ тщетныхъ поискахъ онъ объѣхалъ множество странъ. Но вотъ, наконецъ, нашелъ ея храмъ. Вотъ онъ уже въ немъ. Предъ нею,—великою Изидою. Легкое блестящее покрывало спало съ ея лучезарнаго лица и... *его собственная возлюбленная*, которую онъ покинулъ, бросается въ его объятія...

Смыслъ притчи-сказки понятенъ. Когда намъ *кажется*, будто, путемъ долгихъ философскихъ скитаній, мы разгадали, наконецъ, загадку міроваго бытія и жизни, нашли невѣдомую дотолѣ „великую богиню“,—то, въ сущности, это иллюзія, такъ какъ, будто бы, мы нашли лишь то, что давно носили въ самихъ себѣ, отъ чего демонстративно удалились, но что снова тихомолкомъ вложили въ міровой процессъ, въ качество управляющаго имъ закона, силы и т. д. Въ этомъ, будто бы, и заключается смыслъ всѣхъ метафизическихъ исканій, въ частности и въ исторіи философіи. Метафизическое давно заговорило о себѣ и говоритъ на всѣхъ языкахъ: то голосомъ разсудка, то голосомъ страсти, то голосомъ вдохновеннаго чувства. И если мы соберемъ всѣ эти рѣчи и звуки и

гармонизуемъ ихъ въ одинъ аккордъ, то и получимъ... самихъ себя, въ своей интимнѣйшей и глубочайшей сущности и въ расширенномъ до безконечности масштабѣ... Искомая нами истина есть, такимъ образомъ, уже истина, нами обладаемая. Исторія философіи только помогаетъ намъ возвести ее къ ясности сознанія ¹⁾.

Такова точка зрѣнія Дильтея.

Въ общемъ это, пожалуй, вѣрно,—только отношенія здѣсь слѣдуетъ переставить, вслѣдствіе чего существенно измѣнится и смыслъ его утвержденія: не потому мы находимъ въ міровомъ цѣломъ, при изслѣдованіи его сущности и законовъ, метафизическое, что тихомолкомъ внесли его туда изъ самихъ себя, *тогда какъ тамъ его совсѣмъ и нѣтъ, будто-бы*, но совершенно наоборотъ,—потому только и въ себѣ самихъ мы его находимъ, что оно заложено въ міровомъ цѣломъ, служа его основой, а мы суть части міра.

Что субъектъ есть ключъ для философскаго истолкованія объекта, что „микрокосмическія концепціи и оцѣнки суть основа концепцій и оцѣнокъ макрокосмическихъ“, — это вѣрно и давно извѣстно. Но это—лишь порядокъ нашего познанія (*ratio cognoscendi*), истина гносеологическая. Въ порядкѣ же реального соотношенія вещей и явленій, въ порядкѣ онтологическомъ (*ratio essendi*), въ порядкѣ объективной связи взаимно-обоснованныхъ міровыхъ началъ, мы должны сказать совершенно наоборотъ: всеобще-метафизическіе законы суть вмѣстѣ и законы нашего существованія, знанія и жизни, и только потому мы постоянно ищемъ и находимъ въ макрокосмѣ „самихъ себя“.

Да, находимъ себя, но, какъ уже сказано,—въ высшей потенціи, не какъ случайную вещь въ ряду вещей міра, но какъ необходимый членъ въ царствѣ „ноуменовъ“, въ области міровыхъ цѣлей и вѣчныхъ факторовъ. Именно то и цѣнно въ исторіи философіи, что, болѣе всѣхъ другихъ наукъ, *она доставляетъ намъ возможность найти и положить себя въ этомъ высшемъ качествѣ*,—какъ начало сверхприродное, въ собственномъ смыслѣ метафизическое.

Для конкретнаго уясненія только что намѣченнаго тезиса,

¹⁾ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883, B I, S. 516 folg.

въ его отличіи отъ тезиса Дильтея, и мы, подобно послѣд-
нему, позволимъ себѣ напомнить одно граціозное поэтическое
произведеніе,—сказку-драму Гауптмана: *А Пиппа пляшетъ*.

Фабула этого поэтическаго произведенія такова:

Въ тавернѣ одного изъ фабричныхъ районовъ Германіи,
у содержателя таверны, Италіанца, есть красавица-дочь,
Пиппа,—созданіе граціозное и обаятельное. Къ несчастію, ея
доля пока самая печальная: она „пляшетъ“, то-есть забав-
ляетъ гостей таверны, безъ различія ихъ общественнаго по-
ложенія,—просто по просьбѣ „клиентовъ“. Пляшетъ предъ
богатымъ собственникомъ-фабрикантомъ. Пляшетъ предъ его
рабочимъ-нищимъ, виспавшимъ, вслѣдствіе нищеты и пьян-
ства, почти на ступень первобытной дикости или даже жи-
вотнаго. Пляшетъ предъ молодымъ флейтистомъ, который,
влекомый своимъ искусствомъ, ушелъ изъ отцовскаго дома
и теперь бредетъ, куда глаза глядятъ, завертывая мимохо-
домъ и въ таверну... У всѣхъ на душѣ, когда Пиппа „пля-
шетъ“, не скажу весело, но *какъ-то особенно*. Во всѣхъ про-
буждается, подъ гипнозомъ ея танца, что-то, какъ бы выво-
дящее изъ обычной прозы жизни и переставляющее въ
какую-то иную атмосферу, полную поэзіи и изящества... Люди
становятся лучше себя,—въ эти моменты... Однако, Пиппа
не долго остается въ тавернѣ. Рабочій дикарь уноситъ Пиппу
въ свое подземелье и тамъ тщательно упрячиваетъ ее—въ
солому и лохмотья. Туда, въ поискахъ за Пиппой, прихо-
дитъ и юноша-флейтистъ и, подъ звуки его искусной пѣсни,
она пробуждается, выдаетъ своего похитителя, и бѣжитъ
съ флейтистомъ на вольный просторъ, въ горы... Рабочій
поднимаетъ тревогу и, вмѣстѣ съ фабрикантомъ, отпра-
вляется въ горы на поиски за бѣглецами. Наконецъ, всѣ
они,—и бѣглецы и преслѣдователи,—сходятся въ горной
хижинѣ-обсерваторіи, у „звѣздочета“, который тоже не мо-
жетъ устоять предъ обаяніемъ волшебнаго тавца...

Пьеса Гауптмана, конечно, имѣетъ символическое значе-
ніе. Не наше дѣло дешифровать этотъ символъ въ общемъ
смыслѣ. Но, примѣнительно къ обсуждаемой нами темѣ,
онъ собственно комментаріевъ не требуетъ, ибо, въ сущно-
сти, онъ едвали даже не историко-философскаго происхожде-
нія: вѣдь, философы, особенно восточные, всегда говорили
о Баядеркѣ, танцовщицѣ-волшебницѣ, которая носится въ

вихрѣ танца, очаровывая насъ покровомъ Майи и т. д. И независимо отъ того, что „хотѣлъ сказать авторъ“, мы можемъ, слѣдовательно, воспользоваться его символическою для выраженія нашей, намѣченной выше, мысли.

Предъ каждымъ, кто самостоятельно переживаетъ „мировую трагедию знанія“, тоже „пляшетъ Пиппа“,—раздражающее-метафизическое, которое всегда и въ каждомъ сознательно мыслящемъ челоуѣкѣ, хотя бы онъ и не былъ „урожденнымъ“ философомъ, находятъ свой *punctum prurians*, по выраженію Шопенгауера и, прикасаясь къ душѣ въ этомъ, наиболѣе уязвимомъ метафизически, пунктѣ, „зоветъ и манить неодолимо“. Здѣсь—мѣстороженіе философскихъ системъ или, по крайней мѣрѣ,—такъ какъ создаваніе системъ есть дѣло лишь избранниковъ, наиболѣе одаренныхъ отъ природы философскими способностями,—здѣсь объективный мотивъ „увлеченія“ философіею, „пристрастія“ къ ней, образованія къ ней любви, пониманія и вкуса... Пусть исторія философій, какъ говорятъ нѣкоторые, „усѣяна лишь мертвыми, превращенными въ книгу, памятниками“. Но огонь на жертвенникѣ общечеловѣческой мысли горитъ, ярко освѣщая путь пройденный, отчасти же и предстоящій, и указывая каждому, въ комъ не заглушена всеобщая потребность въ метафизическомъ, на область вѣчнаго, „ноуменального“, какъ разгадку земнаго, „феноменального“, и—„невольна къ этимъ берегамъ меня влечетъ невѣдомая сила“...

Оставимъ поэтическіе символы и возьмемъ заложенную въ нихъ мысль, въ чистой формѣ.

Историки-субъективисты, типа Дильтея, думаютъ, будто въ „мировой трагедіи знанія“, въ этой своеобразной философской Одиссеѣ, мы находимъ лишь то, что вносимъ въ нее сами, такъ что исканіе и *нахожденіе* истины въ исторіи мысли, по чужимъ слѣдамъ, есть будто бы лишь иллюзія и притомъ очень тяжелая форма иллюзіи.

Мы этого не думаемъ: думать такъ было бы, воистину, слишкомъ печально, такъ какъ этотъ взглядъ, съ одной стороны, превращалъ бы весь историко-философскій процессъ въ безцѣльную и бесплодную работу Данаидъ, а съ другой,—въ область вопросовъ объ истинномъ и ложномъ вносилъ бы личный произволь, стимулирующій „философское творчество“, но не познаніе.

Историки-объективисты думаютъ, будто въ закономѣрно-необходимой связи явленій мысли, о которой говоритъ намъ историко-философскій прагматизмъ, мы имѣемъ предъ собою, на страницахъ исторіи, уже готовую, какъ бы отлитую въ опредѣленныя формы истину о мірѣ и жизни, такъ что намъ остается лишь внѣшне принять ее и, такъ сказать, подписаться подъ ея историческимъ кодексомъ.

Не можемъ, конечно, признать и этого взгляда, потому что онъ запираетъ бы разомъ и объективную истину и познающую ее субъективную мысль въ тиски логическаго фактума и, если съ первой точки зрѣнія (при субъективистическомъ пониманіи историко-философскаго процесса) открывался бы, какъ мы сказали, просторъ произволу, то съ второй (объективистической) она отдавалась бы въ вѣчное рабство.

Нѣтъ,—ни то и ни другое.

Но въ свободной борьбѣ проявленій человѣческой мысли, изъ которыхъ слагается „міровая трагедія знанія“, мы, зрители этой трагедіи на міровой сценѣ, заново переживающіе ее въ своей душѣ, можемъ свободно опредѣлить свое отношеніе къ объективной и о себѣ сущей Истинѣ,—можемъ, конечно, и отрицать ее, потому что это дѣло нашей свободы (произвола), но можемъ и, несомнѣнно, будемъ повсюду, гдѣ найдемъ ея раздробленныя преломленія, признавать и утверждать, по силѣ нравственной необходимости, потому что *всякій, кто отъ истины, слушаетъ ея голоса* (Іо., 18, 37).

Алексѣй Введенскій.
