С. Л. Франк



ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ
ОБ ОСНОВАХ И ПРЕДЕЛАХ ОТВЛЕЧЕННОГО ЗНАНИЯ

ДУША ЧЕЛОВЕКА
ОПЫТ ВВЕДЕНИЯ В ФИЛОСОФСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ



Санкт-Петербург
„Наука"
1995

ББК 87.3
Ф83

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель)
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Ответственный редактор И. И. ЕВЛАМПИЕВ

Редактор издательства О. М. ФЕДОРОВА

Ф $\frac{0301020000-585}{042(02)-95}$ Без объявления

ISBN 5-02-028231-6

© И. И. Евлампиев, составление, статья, комментарии, 1995
© «Ювента», оформление, 1995

И. И. Евлампиев

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ЛИЦОМ АБСОЛЮТНОГО БЫТИЯ: МИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ СЕМЕНА ФРАНКА

Место и значение творчества Семена Людвиговича Франка в русской философии точно и лаконично определил В. Зеньковский. «По силе философского зрения,— писал Зеньковский в главном своем историческом труде,— Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще,— не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии».[1]

Эти слова писались еще при жизни Франка (второй том труда Зеньковского появился из печати в 1950 г., в год смерти философа). Однако не вызывает никаких сомнений, что дистанция исторического времени, отделяющая нас от той эпохи, не делает их менее значимыми. Наоборот, только сейчас, когда произошло своеобразное «воскрешение» наследия русских мыслителей религиозного направления, появилась, наконец, возможность для подлинно объективного и точного обоснования этого проницательного суждения, для правильной оценки тех идей и принципов философии Франка, которые позволяют назвать его звездой первой величины на небосводе не только русской, но и мировой философии XX в., одним из создателей совершенно нового и оригинального философского мировоззрения, актуального сейчас не менее, чем в то время, когда оно было впервые сформулировано.

Жизненная судьба Франка была очень похожа на судьбу его друзей и соратников по «философскому деланию» — Н. Лосского, П. Струве, П. Новгородцева, Н. Бердяева, И. Ильина, С. Булгакова и др. Похожие жизненные удачи и ошибки, духовно близкие

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158, 177.

прозрения и заблуждения, одни и те же надежды и разочарования; и одна на всех трагедия — трагедия всей России. Вот некоторые вехи «внешней» (и, конечно, *не главной*, как почти для всех русских философов) биографии Франка.[1]

Родился будущий философ 16 (29) января 1877 г. в обрусевшей еврейской семье. В 1892 г. его семья переехала в Нижний Новгород, где Франк закончил гимназию, в старших классах которой он увлекся марксизмом и сблизился с группой радикальной интеллигенции. Эти влияния определяли его жизнь в первые два года обучения на юридическом факультете Московского университета (1894—1896), причем главным для него (как и для других юных представителей русской интеллигенции той эпохи) было не столько освоение теоретических основ марксизма, сколько практическая, «революционная» работа ради радикальной переделки несовершенного человеческого общества. Эта юношеская «болезнь» продолжалась недолго, уже в 19 лет Франк решительно расстался с революционными увлечениями и осознал, что главное дело его жизни — идти «по пути мысли».[2] Впрочем, революционное прошлое давало о себе знать и позже. В 1899 г., когда Франк должен был сдавать государственные экзамены в университете, он во время студенческих беспорядков сочинил какую-то прокламацию (хотя активного участия в самих беспорядках не принимал), в результате последовал арест и высылка на два года без права проживания в университетских городах. Франку пришлось уехать к родным в Нижний Новогород, а затем в Германию, в Берлин. Именно в Германии он свел окончательные счеты с марксизмом, написав критический этюд «Теория ценности Маркса и ее значение», который был опубликован в 1900 г. в Москве. Возвращение Франка в 1901 г. в Россию ознаменовало резкий поворот в его духовных устремлениях, отныне главным делом его жизни становится философия. Огромное влияние на формирование Франка-философа оказала его дружба с Петром Бернгардовичем Струве, начавшаяся в 1898 г. и продолжавшаяся вплоть до смерти Струве в 1944 г. В 1901—1902 гг. по инициативе П. Струве Франк принимает участие в создании сборника «Проблемы идеализма», где была опубликована его первая крупная философская работа «Фр. Ницше и этика любви к дальнему». Вплоть до 1906 г. Франк вел жизнь «свободного писателя и публициста», зарабатывая себе на жизнь переводами немецких философских книг и сотрудничеством в различных журналах. Особенно большое значение имела работа в одном из известнейших журналов того времени — в «Русской мысли»; после того как в 1906 г. главным редактором и вла-

[1] Все данные приводятся по воспоминаниям сына философа В. С. Франка, см.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 1—16.
[2] Там же. С. 6.

дельцем журнала стал Струве, Франк вел в нем философский отдел. Позже наиболее интересные статьи, опубликованные в этом журнале, он включил в сборник «Философия и жизнь» (СПб, 1910). В 1905 г. Франк участвовал в первом съезде конституционно-демократической партии, с декабря 1905 г. вместе со Струве был редактором политического еженедельника «Полярная звезда», а затем (после его запрета цензурой) его преемника — журнала «Свобода и культура». В 1909 г. Франк стал участником известного сборника «Вехи».

С 1906 г. начинается педагогическая деятельность Франка. В 1911—1912 гг. он сдает магистерские экзамены и с осени 1912 г. становится приват-доцентом при Петербургском университете. Затем следует традиционная командировка в Германию (с весны 1913 до лета 1914 г.) для подготовки магистерской диссертации, по итогам которой весной 1915 г. была опубликована книга «Предмет знания», защищенная в качестве диссертации в мае 1916 г. В это же время в Петербурге Франк пишет и второе крупное философское сочинение — книгу «Душа человека», которая была опубликована в 1917 г. и должна была стать докторской диссертацией; защитить ее Франку так и не удалось.

Летом 1917 г. Франк по предложению Министерства народного просвещения Временного правительства переезжает в Саратов и становится деканом и профессором историко-философского факультета Саратовского университета. Во время относительной либерализации большевистского режима осенью 1921 г. он переезжает в Москву, где избирается членом «философского института», выделенного из университета, и вместе с Н. Бердяевым основывает «Академию духовной культуры», которая организовывала серии публичных лекций на философские, религиозные и общекультурные темы. Однако уже летом 1922 г. Франк был арестован и с большой группой философов, писателей и ученых выслан за пределы России.

До 1937 г. Франк живет в Германии, где является одним из основателей и активных сотрудников Русского Научного института (вплоть до его закрытия в 1932 г.), читает лекции в Религиозно-философской академии, основанной Бердяевым. После прихода к власти в Германии национал-социалистов для Франка начались трудные времена; в 1937 г. он был вынужден уехать во Францию, где в трудностях и лишениях прожил всю войну, разразившуюся в 1939 г. Только в ноябре 1945 г. он вместе с женой смог переехать в Англию, к своей дочери, где и прошли последние годы его жизни. Скончался Франк 10 декабря 1950 г.

Из работ, изданных в эмиграции, необходимо отметить прежде всего книгу «Духовные основы общества» (Париж, 1930), которую Франк считал третьей частью своей философской трилогии (первые две — «Предмет знания» и «Душа человека»), а также самый фун-

даментальный его труд — книгу «Непостижимое» (Париж, 1939), в которой были приведены в стройную философскую систему все главные его идеи. Исключительно религиозно-этической проблематике посвящены две поздних работы: «С нами Бог» (книга вышла на английском языке в Лондоне в 1946 г.) и «Свет во тьме» (Париж, 1949). Последним крупным философским сочинением Франка стала законченная незадолго до его кончины книга «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», опубликованная только в 1956 г. в Париже.

Попытаемся теперь проследить духовную эволюцию философа, уже к концу 1910-х годов приведшую его к целостной концепции, развитие которой и составило содержание всего его дальнейшего творчества. Нужно отметить, что Франк обладал удивительным умением точно сформулировать главный смысл своих идей, поэтому в данном случае нетрудно найти у него самого высказывание, не только выражающее самое главное в его философском и публицистическом творчестве, но и претендующее на то, чтобы быть «девизом» всей его долгой жизни. «В нашем философско-политическом мировоззрении,— пишет он в программной статье первого номера журнала «Полярная звезда»,— мы исходим из идеи *личности* как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание *культуры* и есть высшая и последняя задача политического строительства».[1] Понятия *личности, творчества* и *культуры* являются ключевыми для Франка, именно их анализ составляет главное содержание его ранних работ. В первую очередь это относится к статье «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», в которой Франк разработал своеобразную теоретическую антитезу своему юношескому увлечению марксизмом и революцией.

По сути, здесь речь идет о двух концепциях личности и соответственно о двух подходах к устроению отношений между личностями, к созданию условий для их свободного развития. Первая — это марксистская теория личности как системы материальных потребностей, обеспечение которых и должно составлять главную задачу общественного устройства (доктрина утилитаризма, в терминологии Франка); вторая — концепция Ницше, открывающая подлинную сущность человека как духовного и абсолютно свободного, творческого существа. При этом критика Франка выходит далеко за рамки только этики утилитаризма и направлена на все этические доктрины, требующие от человека *догматического* подчинения системе внешних, заданных ценностей, даже если эти ценности носят возвышенно-идеальный характер. В результате в одну категорию с утилитаризмом попадает и мораль «любви к ближнему», сторонником которой был Л. Толстой, и кантовский

[1] *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 65.

принцип долга, и даже идеал служения культуре (об этом Франк ясно писал в более поздней работе «Крушение кумиров»). В противовес всему этому он выявляет глубокий смысл этики «любви к дальнему» Ницше, этики *активного героизма* и *трагической красоты*. Идеал творчества настолько далеко ведет Ницше, что ради подлинного творчества он не щадит ни своего ближнего, ни себя самого (позже эту же черту Франк выделит в качестве наиболее характерной во взглядах К. Леонтьева [1]). При этом главной проблемой становится более точное определение содержания тех ценностей, которые составляют цель «любви к дальнему» и определяют творчество человека. Это оказывается гораздо более сложным, чем критика содержания знакомых, но односторонних этических доктрин; важнейший вывод Франка состоит в том, что в качестве такой конечной системы ценностей невозможно указать *ничего определенного*, ибо все определенное, заданное раз и навсегда есть *одностороннее*, именно этой своей незыблемой заданностью ограничивает *творческое* воплощение высших ценностей. Здесь выявляется рациональный смысл определения «любви к дальнему» как любви к «призракам». «Призраки» — это относительные ценности, имеющие всеобщее значение лишь до тех пор, пока они гарантируют раскрепощение творческого начала в человеке, и неизбежно требующие замены после того, как перестают выполнять эту функцию. Абсолютны только само творческое начало личности и в определенной степени те условия, которые гарантируют реализацию этого творческого начала. «Борьба и творчество — по мысли этой этической системы — должны быть посвящены *созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*».[2]

В результате Франк приходит к своеобразному оправданию «аморализма» Ницше, смысл которого он видит в отрицании возможности однозначной и окончательной формулировки тех высших ценностей, которые должны служить вечными ориентирами творческой деятельности человека. Ницше выводил отсюда *отсутствие* самих абсолютных ценностей; именно это имеется в виду в тезисе о «смерти Бога»: место абсолютных ценностей оказывается *пустым*, и человеку предоставляется возвышенное, но и опасное право самому заполнить его, исходя из своего собственного представления о смысле и значении творчества и жизни. В противоположность этому для Франка само существование указанных абсолютных ценностей не вызывает сомнений, как не вызывает сомнений и *вечная жизнь Бога* как «гаранта» этих ценностей. Но эти

[1] См.: *Франк С. Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. Спб, 1910. С. 385.

[2] *Франк С. Л.* Сочинения. С. 59.

ценности лежат *вне сферы рационального*, что и порождает проблему их выражения, определения. Главные характеристики человеческого существования — творчество и жизнь — иррациональны и должны реализовываться через такую сферу бытия, которая, с одной стороны, является *сверхличной, абсолютной*, но с другой — *совпадает с устремлениями отдельной ограниченной личности.*

Выразительная критика частных, «отвлеченных» моральных принципов и доктрин, осуществленная в статье о Ницше, затем была в яркой публицистической форме повторена Франком во множестве статей, направленных против революционного утопизма, нигилизма, политического деспотизма, бездеятельного идеализма, религиозного фанатизма — всех тех форм этического «идолопоклонства», которые закрывают человеку путь к подлинному Абсолюту. Однако в русской философии этика всегда обосновывалась с помощью онтологии, поэтому главной задачей Франка становится построение онтологической конструкции, через которую можно было бы обосновать значение личности и ее творческого начала и найти подход к соответствующей моральной доктрине. В полном соответствии с традициями русской философской мысли основу для такой онтологической конструкции он ищет в синтезе классических философских систем с новейшими течениями западной философии. Ключевое значение в этом смысле имели две работы Франка — статья «Личность и вещь (Философское обоснование витализма)», впервые опубликованная в 1908 г. и посвященная разбору основных положений одноименной книги немецкого философа Вильяма Штерна, и статья «Учение Спинозы об атрибутах», вышедшая в свет в 1912 г.

Формально первая из этих статей является последовательным изложением системы В. Штерна, однако интересно проследить, какие принципы и идеи Франк выделяет в качестве наиболее важных. Прежде всего — это решительное отрицание традиционного для европейской философии представления о наличии в реальности двух противостоящих друг другу сфер бытия — материальной и идеальной. Вместо традиционного противопоставления материи и духа Франк (вслед за Штерном) рассматривает в качестве важнейшего структурного элемента онтологической конструкции противостояние *личности* и *вещи*. Основу для их различения дают два важнейших качества, определяющих смысл бытия личности — ее *конкретность* и *динамичность, активность* по отношению к окружающему миру; в противоположность этому в определение вещи входит характеристика «частичности», абстрактности («вещь» — это только часть или абстрактное проявление «личности»), а также ее пассивность, неизменность. «Имперсоналистское» мировоззрение, исключающее понятие личности, сводит мир к безличным, абстрактным «точкам» и отношениям между ними. По мнению Франка, это мировоззрение сталкивается

с неразрешимыми трудностями и совершенно неприемлемо. «Легко мыслить, что сущее обнаруживает силу, но как может рождаться сила и власть из одного только *отношения* между двумя явлениями, которые пассивны каждое в отдельности?» [1] Сущее нужно представлять как иерархию абсолютно конкретных личностей, взаимодействующих между собой, — этот главный тезис будет определять все дальнейшее развитие философских идей Франка.

Понятно, что, выдвигая в онтологии на первый план понятие личности, Франк (вслед за Штерном) вынужден более точно определить смысл этого понятия. Это приводит к онтологизации важнейшего качества личности — деятельности, творчества и одновременно ведет к отказу от абсолютизации понятия сознания, понимаемого в духе классического рационализма как способность к отражению окружающей реальности. Пытаясь избежать характерного для рационализма сведения человека к абстрактному началу, мышлению, Штерн существенно ограничивает значение понятия сознания. Сознание — это лишь одна (хотя и очень важная) характеристика личности, и далеко не все «личности», образующие онтологическую структуру реальности, обладают ею. «Личности», занимающие низшие уровни в иерархии, не обладают сознанием, хотя при этом им присуще самое главное качество — способность к деятельности, творческой активности. Впрочем, творческий элемент в их деятельности минимален, здесь нужно говорить скорее о *самосохранении*, о воспроизведении одних и тех же форм деятельности. В этом смысле личности, обладающие сознанием, достаточно существенно отличаются от «бессознательных» (точнее, *досознательных*) «личностей». Обладание сознанием приводит к более радикальному творчеству; здесь появляется возможность создания совершенно новых, еще неустоявшихся, не вошедших в норму, в традицию форм творческой активности. Сознание в этом смысле есть не способность схватывать и фиксировать уже сложившиеся, неизменные закономерности и принципы (что является главным в классическом рационализме), а, наоборот, есть способность *разрушать* устоявшиеся закономерности, есть иррациональное (точнее, сверхрациональное) качество, открывающее личности путь к абсолютно свободному творчеству. Нетрудно увидеть взаимосвязь этой идеи с идеями более ранней статьи Франка о Ницше.

Онтологизация творчества как важнейшего качества всей реальности заставляет вообще отрицать представление о наличии незыблемых законов, наличии каких-то неизменных элементов бытия. Творчество немыслимо вне времени, вне временного становления, поэтому все в бытии и даже само бытие в его самосто-

[1] *Франк С. Л.* Философия и жизнь. С. 185.

ятельности и абсолютности *должно быть подчинено времени.* «С этой точки зрения само понятие *исторического* приобретает широкое космическое значение: не только общество, язык, культура — но и весь мир и вся жизнь имеют свою «историю», и мировое бытие состоит именно в действенном движении вперед... эволюция мира есть не простое перераспределение между постоянными элементами, не одно лишь изменение внешних комбинаций между ними, а действительное творчество, внутреннее имманентное развитие самих субстанциальных элементов бытия. Всякая история — космическая, как и общественная,— есть не слепая смена механических комбинаций, а живой процесс развития личности».[1]

Формулируя вслед за В. Штерном исходные принципы новой философии, основывающейся на понятиях личности и творчества, Франк не может не видеть и серьезных недостатков концепции витализма. Прежде всего это явный оттенок биологизма, вносимый Штерном в понятия самосохранения, саморазвития, жизни и т. д. По сути, здесь даже личность понимается в духе биологического организма, включенного в борьбу за существование. Кроме того, изображая мир как иерархию творчески активных личностей, абсолютно цельных, неразложимых на отдельные элементы, Штерн не дает ответа на ряд совершенно естественных вопросов. Почему мир предстает для каждого из нас совсем не похожим на указанную целостную иерархическую структуру? Почему мы находим в нем не бесконечное многообразие творческих личностей, а безжизненную материю и совокупность пассивных, связанных внешним образом вещей? Откуда берется то чувство одиночества, которое укоренено в душе каждого человека, чувствующего себя мельчайшей, незначительной частью безжизненного космоса? Наконец, признавая изменчивость, историчность главной характеристикой реальности, концепция витализма неизбежно сталкивается с проблемой абсолютных элементов реальности. Существует ли в мире Абсолют, и если существует, то как его можно мыслить на фоне всеобщей изменчивости? Тем самым в статье «Личность и вещь» Франк подходит к той же проблеме, которая была неявным итогом работы, посвященной этике Ницше. И для того, чтобы обосновать моральную доктрину, в центре которой находится личность и ее творческое начало, и для того, чтобы построить соответствующую онтологию, необходимо решить принципиальную проблему: понять, что есть Абсолют, абсолютное начало реальности и определить отношение человека к этому абсолютному началу.

В решении этой задачи Франк всецело опирается на давнюю традицию русской философии. Начиная с середины XIX в. указанная проблема находилась в центре исканий всех русских философов

[1] Там же. С. 214.

и составляла главный побудительный мотив самых оригинальных философских построений. Неудовлетворенность традиционным представлением о всемогущем и рациональном Абсолюте, Боге, всецело определяющем бытие мира и человека, иерархически вторичных по отношению к нему, открыто прорвалась уже у славянофилов. Отвергая «расчленение» человека на отдельные сферы существования, связанные с различными его способностями (рассудок, чувства, воля, интуиция), точно так же, как и представление о господстве в человеке рационального начала, рассудка, славянофилы проповедовали *конкретность* и *цельность* подлинного, «внутреннего» человека, который в этой конкретности и цельности непосредственно, интимно един с Богом. Соответственно и сам Бог при этом понимался как *абсолютно конкретное*, рационально-иррациональное начало, объединяющее в себе все, что мы находим разъединенным в мире. Эта же неудовлетворенность устоявшейся рационалистической традицией в понимании Бога определяла и творчество Достоевского, который, подобно Ницше, отверг Бога, подавляющего творчество и свободу человека, предписывающего человеку беспрекословное послушание и покорность. В человеке главное не разум, а жизнь и страдание; но тогда и Бог, чтобы быть близким и доступным человеку, должен быть прежде всего *живым* и *страдающим* Богом, а не тем всемогущим Абсолютом, каким он предстает в западной рационалистической традиции. Для Достоевского отношения человека с Богом носят в определенном смысле «равноправный» характер, и человек при этом нужен Богу не меньше, чем Бог человеку.

Наиболее последовательная философская критика традиционного видения Абсолюта принадлежала Вл. Соловьеву. Он очень точно подметил, что характерное для западной культуры одностороннее представление о человеке, о господстве в нем абстрактного рассудка вело в западной метафизике к тому, что само абсолютное начало, обосновывающее бытие мира и человека, понималось как *абстрактное, отвлеченное* начало. В противоположность этому понимание человека как конкретной и цельной личности неизбежно вело к тому, что в качестве метафизической основы мира также полагалось абсолютно конкретное начало, являющееся всеобъемлющим синтезом многообразных определений реальности. Для Соловьева метафизическое начало мира, Абсолют — это *абсолютная личность*, а не абсолютное мышление, как у Гегеля. Это приводит к тому, что и отношение человека к метафизическому началу мира уже нельзя понимать как рациональное отношение (познание). Оно должно носить интуитивно-иррациональный, мистический характер, вовлекать в себя *всю* личность, *все* ее способности и тем самым обосновывать их.

В своей метафизической системе Франк последовательно развивает эту главную тенденцию русской философии. Он отвергает

приоритет рационального в человеке и Абсолюте; фундаментальная творческая способность личности может быть понята только как иррациональное начало, реализующееся в целостном акте жизни (понимаемой при этом не в ее биологическом аспекте, что составляло слабое место витализма В. Штерна, а в самом общем, метафизическом смысле). Однако признание приоритета иррациональных сторон бытия вовсе не означает полного отрицания значимости рассудка, разума. Еще более решительно, чем Вл. Соловьев, Франк пытается обосновать *единство* иррационального и рационального в мире, человеке и Абсолюте. Поскольку рациональная сторона нашего бытия проявляется в процессе познания, эта проблема преобразуется в проблему взаимосвязи рационального познания и более глубоких, мистических, иррациональных форм отношения человека с реальностью. Этому и посвящено важнейшее сочинение раннего периода творчества Франка — книга «Предмет знания».

По своему замыслу и по той роли, которую она должна была играть в русской философии, эта книга по праву может считаться русской «Критикой чистого разума». Как и Кант, главной целью своего исследования Франк видит отвержение претензий разума на абсолютное господство в человеке; именно на установление «границ» разума направлен тот анализ отвлеченного познания, который содержится в книге. Однако в отличие от Канта ограничение претензий разума вовсе не ведет Франка к агностицизму и признанию недоступности для человека подлинной реальности. Наоборот, ограничение разума — это выявление его естественного места в более широкой, всеохватывающей системе взаимосвязей человека с реальностью, это понимание разума как частного момента в фундаментальном акте интуитивного отождествления сознания с бытием, в фундаментальном акте жизни.

В своем анализе структуры познания Франк во многом повторяет логику Вл. Соловьева. По Соловьеву, традиционные концепции познания — натурализм и идеализм, основанные на абсолютизации ощущений и идей,— неудовлетворительны потому, что в основу познания кладут то, что само требует основы в чем-то другом: и ощущения, и понятия существуют только в отношении к тому, что *имеет* ощущения и понятия. Единственный правильный путь в обосновании познания — признание, что в его основе лежит *трансцендентный* акт непосредственного соединения с Абсолютом, стоящим не только выше ощущений и понятий, но и выше самого *бытия, как такового.* Эта точка зрения обозначалась Соловьевым как *мистицизм* и оценивалась как третий (наряду с натурализмом и идеализмом), единственно верный тип философствования. Мистическое единение с конкретным Абсолютом, с «всеединством» составляет основу познания и творчества человека; это и есть акт подлинной *жизни.*

Наиболее существенным для Соловьева представлялось, что в этом акте стирается различие идеального и материального,— «всеединство» выше этого различия. Однако, устраняя традиционное для европейской метафизики противопоставление двух сфер бытия, Соловьев не избегает другой, не менее существенной формы дуализма. Возникающее в его философии противопоставление Абсолюта (Сущего, всеединства) и идеально-материального бытия, раздробленного и «отпавшего» от всеединства, оказывается не менее существенным и радикальным, чем традиционное противопоставление «мира вещей» и «мира идей». Мистицизм Соловьева, в сущности, является не столь уж далеким от мистицизма Платона; но тогда и все те трудности, с которыми сталкивалась дуалистическая философия Платона, на новом уровне обнаруживаются в философии Соловьева (может быть, как раз это помешало Соловьеву завершить свой фундаментальный труд «Философские начала цельного знания»).

Именно на преодоление этих трудностей и направлен анализ отвлеченного знания у Франка. В этом смысле его позицию по отношению к системе Соловьева можно сравнить с позицией Аристотеля по отношению к системе Платона.[1] Явно не полемизируя с Соловьевым, Франк, по сути, перерабатывает соловьевскую концепцию всеединства с тем, чтобы устранить из нее скрытые противоречия. Сохраняя главную идею о том, что подлинная философия может быть только мистической философией, Франк тем не менее делает объектом мистического опыта не запредельную реальность, но единственную «посюстороннюю» *реальность нашего мира, реальность самого бытия*. Самым главным здесь оказывается мистическое восприятие окружающей нас реальности во всех ее частных и ограниченных проявлениях, а не отрицание этой реальности ради чего-то выходящего за ее пределы.

Убеждение Франка в том, что абсолютное всеединство, открываемое мистической интуицией, превосходит по богатству своего содержания содержание непосредственно данного бытия, лишь на первый взгляд противоречит высказанному утверждению. Указанное «богатство содержания» нельзя понимать как некое законченное целое, «предвосхищающее» то конкретное и ограниченное бытие, которое дается человеку в его опыте. Именно в последнем смысле понимал сущее и его отношение к бытию Соловьев. Несмотря на то, что он резко выступал против «средневекового миросозерцания», противопоставлявшего земное бытие и бытие божественное, человека и Бога, сам он не до конца преодолел это противопоставление. Хотя бытие существует *в* сущем, *благодаря*

[1] Интересно, что, по воспоминаниям Людвига Бинсвангера, платонизм не удовлетворял Франка из-за его соблазна «духовной гордыни, ложного духовного аристократизма» (Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. С. 31).

сущему и в *единстве* с ним, акт мистического единения с сущим осуществляется *независимо* от акта восприятия бытия. Соловьев принципиально различает эти два акта и полагает первый из них реальной основой и источником второго.

У Франка никаких двух независимых актов нет; есть единый акт интуиции, акт «живого знания», акт соединения сознания с бытием, в котором лишь условно можно выделить два *относительно независимых* момента: отвлеченное знание и мистическое восприятие бесконечно богатого (еще не завершенного, еще *не ставшего*) содержания всеединства. Для Соловьева бытие, реальность вокруг нас — это как бы прозрачная пелена, за которой мы угадываем Абсолют, Сущее. Для Франка каждый элемент бытия — это распахнутое «окно», через которое мы видим свет, идущий от Абсолюта. Или, еще точнее, каждый элемент бытия — это источник света, Абсолют же — сам свет, истекающий из этих частных и ограниченных источников и связующий их. Акт живого знания[1] заключается при этом в умении не только видеть «источники» света, но почувствовать всецелую пронизанность бытия светом.

Мистицизм Соловьева в некотором смысле возрождает призрак идеализма. Вместо оппозиции «материальное — идеальное» в нем возникает оппозиция «реальное (материальное и идеальное) — сверхреальное». Этот мистицизм воспринимает окружающее человека бытие только как символ сверхреального начала; в этом смысле мироощущение Соловьева можно назвать *мистическим символизмом*, приемлющим мир только относительно, только в меру его принадлежности к высшей, мистической реальности. В нем кроется своеобразная «боязнь» реального бытия, страх перед реальной жизнью, перед тягостным и долгим процессом его «перестройки» и «возвышения».[1] Не случайно в своей гносеологии Соловьев даже смысл отвлеченного мышления (первого шага в движении от реального явления к мистической конкретности Абсолюта) полагает в *отрицании* этого реального явления.[2]

В противоположность этому мистицизм Франка — это *мистический реализм*, приемлющий *весь* мир и *все* в мире, но не ограничивающийся простым *принятием* данного, а требующий углубления в каждый элемент мира ради усмотрения в нем Абсолюта, всей полноты бытия (в *трансцендентно-имманентном* акте живого знания).

Формулируя важнейшие положения своего мистического реализма, Франк сознательно включает его в давнюю мистическую

---

[1] Возможно, именно проявлением этого страха явился тот известный факт, что в своей жизни Соловьев пренебрег реальной, земной любовью ради любви мистической, любви к Софии, душе мира.

[2] См.: *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2-х томах. М., 1990. Т. 2. С. 204.

традицию, идущую от досократиков и Плотина к Николаю Кузанскому, Дж. Бруно и Якобу Бёме и позже преломившуюся в философских системах Фихте и Шеллинга. Но самое неожиданное, что ключевым представителем в развитии этой мистической традиции Франк считает Спинозу, который всегда выступал символом крайнего рационализма. Доказательству этого парадоксального утверждения о мистическом характере философии Спинозы была посвящена статья «Учение Спинозы об атрибутах», в которой Франк впервые дал ясное выражение главного принципа своей будущей книги, посвященной анализу отвлеченного познания. Как пишет Франк, «Спиноза *искал* знания, которое не было бы оторвано от вещей, а как бы обнимало сами вещи и сводилось к погружению личности в само бытие; и по сравнению с этим знанием всякое познание на основе рассуждений и отвлеченных понятий есть только вера, ибо оно не владеет самими вещами и лишь отдаленно указует на них... Идеал знания есть переживание *конкретной полноты* реальности, а не фиксирование отдельных отвлеченных черт в ее содержании».[1] Основой всей системы Спинозы Франк считает принцип «гносеологического монизма», признающий исходное абсолютное тождество субъекта и объекта; причем в отличие от гносеологического монизма немецкой философии, кладущей в основу понятие сознания, монизм Спинозы является *реализмом*: «Спиноза мыслит гносеологический монизм через расширенное понятие *бытия*».[2] Принимая этот принцип, Франк отвергает первичность гносеологии по отношению к онтологии (что было характерно для немецкой классической философии) и возвращается к древней традиции, в которой онтология рассматривалась как важнейшая часть философии.

Понимание Абсолюта как *абсолютного бытия*, обладающего качествами «всеединства», лишь намечает подход к той онтологической системе, которую пытается построить Франк. Единство сознания и бытия в рамках «гносеологического монизма» ставит под вопрос фундаментальность человека, его самостоятельное значение в структуре реальности. Это, несомненно, противоречит исходному замыслу Франка: доказать абсолютную первичность и фундаментальность личности (даже в рамках онтологии), обосновать понимание мира как иерархии личностей. В связи с этим важнейшей задачей «мистического реализма» становится развитие совершенно новой концепции человека, по-новому определяющей положение человека в мире, его значение перед лицом Абсолюта. В этой части своей системы Франк вновь одновременно и опирается

[1] *Франк С. Л.* Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114 (4). С. 551.
[2] Там же. С. 559.

на философские идеи Вл. Соловьева, и преодолевает внутреннюю непоследовательность его позиции.

В своем анализе истории западной философии Соловьев, в частности, критикует традиционную концепцию человека, в которой человек понимается как отдельная часть реальности, как «субстанция», изолированный «атом», независимый от остального мира, противостоящий ему и способный только отражать, опосредованно воспринимать его. Соловьев доказывает, что человек в своей глубинной сущности непосредственно един с высшей реальностью, и мистический акт этого единения и является актом подлинной жизни. Но Соловьев все же не до конца преодолевает пороки указанной традиционной концепции, поскольку идея «человека-субстанции», «человека-атома» сохраняется в сфере бытия, в той сфере, где главная форма отношения человека с реальностью — это отвлеченное познание. В акте познания человек даже к сущему (соловьевскому Абсолюту) относится чисто «внешним» образом, подобно тому как он относится к противостоящим ему предметам окружающего его раздробленного бытия. «Совершенно очевидно,— пишет Соловьев,— что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения».[1] Дуализм в понимании реальности (сущее и бытие) приводит к дуализму в понимании форм отношения человека к реальности (мистическое единство с сущим и познавательное отражение бытия) и, самое главное, к дуализму в понимании самого человека. В своем «реальном», познавательном отношении к окружающему миру человек оказывается в состоянии «неистинного» существования; основная задача его состоит не в углублении и расширении этого реального отношения, а в его преодолении, в придании ему символического значения, в узрении за реальным бытием мира и человека — бытия мистического.

Для того чтобы окончательно преодолеть недостатки «атомистического» понимания человека, Франк снимает различие между двумя актами: познавательным и мистическим; и это ведет к тезису, прямо противоположному тому, который формулирует Соловьев. Франк утверждает, что нет никакой разницы между «изображением» (познавательным образом) и изображаемым предметом: *познание и есть мистическое «обладание» самим бытием.*

Решающую роль в формировании такого понимания познания (на что указывает сам Франк) сыграли философские идеи Э. Гуссерля и А. Бергсона. Понятие интенциональности, занимающее центральное место в феноменологии Гуссерля, было наиболее решительным ударом по традиционной концепции сознания-суб-

[1] *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. С. 211.

станции, сознания, «отражающего» окружающий его и независимый от него мир. Для Гуссерля важнейшее качество сознания — его *направленность* на предмет; сознание при этом как бы «размыкается», лишается традиционной самостоятельности по отношению к внешней реальности. Однако Гуссерль в своей «реформе» философии остановился на полпути; он все же оставил нетронутым само противостояние независимых от сознания идеальных *смыслов* и *деятельности* сознания по схватыванию этих смыслов. Сознание как деятельность, направленность остается чем-то отличным от самого объекта деятельности — идеального смысла. Именно против этой непоследовательности выступает Франк в книге «Предмет знания». «Для того чтобы сама эта направленность была возможна, мы должны *иметь* ту сферу, на которую сознание направлено, уже не в форме *направленности на нее*, а совершенно непосредственно, как нечто, имеющееся у нас и при нас в абсолютной форме, независимо от всякого акта усмотрения, направленности».[1]

Значительно более радикальную, чем у Гуссерля, идею выдвинул А. Бергсон в работе «Материя и память» (1896). Опираясь на исследование психологических механизмов памяти и физиологии мозга, Бергсон приходит к выводу, что составляющий основу сознания акт представления есть просто некоторое особое отношение *внутри* всей системы реальных явлений, отношение, которое определенным образом выделяет одно из явлений на фоне остальных.[2] Тело человека в этом случае оказывается просто «точкой отсчета», по отношению к которой производится выделение в самой реальности и *самой реальностью* одного из ее элементов. В качестве наглядной иллюстрации такого понимания сознания можно привести процедуру выделения одной точки в трехмерном пространстве (образ, в похожем контексте используемый Франком). Любая точка в трехмерном пространстве может быть выделена и зафиксирована только через систему отношений, определяющих ее положение относительно заданной точки — начала системы координат. Такая процедура ничего не меняет в бытийственном статусе выделяемой точки, просто *внутри* пространства, как некоего единства, возникает дополнительная система отношений, «маркирующая» указанную точку. Аналогичный смысл имеет процедура фиксации сознанием познавательного «представления». Существование представлений «внутри» сознания в качестве независимых «двойников» реальных объектов есть не более чем иллюзия. Представление, наличное *в* сознании на самом деле есть *сам реальный объект*; статус представления он получает за счет особых отношений, возникающих внутри самого

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Пг., 1915. С. 151.

[2] См.: *Бергсон А.* Собрание сочинений: В 4-х томах. М., 1992. Т. 1. С. 169—173.

бытия и связанных с телом человека только постольку, поскольку тело является центром этой системы *реальных* отношений (как бы началом системы координат).

Именно такое понимание сознания окончательно разрушает традиционную «атомистическую» концепцию сознания и возвращает философию к гениальным прозрениям досократиков: к Гераклиту, говорившему, что «пределов души не найдешь, исходив и все ее пути,— так глубока ее основа», к Протагору, утверждавшему, что «человек есть мера всех вещей», и Парменида с его тезисом о тождестве бытия и мышления. Эта концепция сознания является невидимым центром первой книги Франка, при этом, в отличие от Бергсона, который придавал ей несколько натуралистический, даже механистический оттенок (что объясняется стремлением обосновать ее с помощью последних достижений психологии и физиологии мыслительной деятельности), Франк понимает ее как сугубо метафизическую концепцию.

Основу трактовки сознания у Франка составляет понимание абсолютного бытия как «всеединства». Являясь абсолютно конкретным единством всех возможных качеств и состояний, бытие как бы пронизано бесконечно богатой системой отношений, связывающих все со всем. Сознание человека есть тогда некая *частная* система отношений внутри абсолютного бытия, в частной, ограниченной форме выражающая всю полноту всеединства: «понятие «сознания» — в том единственном смысле, в котором оно не заключает противоречия — есть необходимо понятие *члена отношения*».[1] Человек в этом смысле прежде всего *есть*, просто тождествен с самим бытием, вне которого ничего нет; и только затем человеку что-то *дано* в его сознании, причем эта данность есть не что иное, как данность бытия *самому себе*. Бытие обладает *абсолютным* сверхвременным единством, но каждое сознание, каждая душа реализует это единство в *ограниченной* и *частной* форме — в форме того «предметного мирка», который предстает человеку, явлен в его знании и жизни. «В этом смысле душа как *конкретное единство* субъективной формирующей деятельности, материала душевной жизни и как бы извне вовлекаемых предметных содержаний есть не замкнутая в себе, отрешенная от всего иного субстанция, а как бы субъективное *«зеркало вселенной»* или — говоря точнее — *субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия*».[2]

Каждая душа является ограниченным «срезом» всеединства, причем этот «срез» пронизывает все бытие, ограничена только глубина проявления всеединства в отдельных элементах «предмет-

---

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. С. 151—152.
[2] *Франк С. Л.* Душа человека. М., 1917. С. 187.

ного мирка». Каждый «предметный мирок» по степени своего охвата способен расширяться до всей полноты бытия (и потенциально является таковым). Отсюда следует, что представление об ограниченности души как особой субстанции, «замкнутой» в человеческом теле, совершенно неверно. Значимость человеческого тела связана вовсе не с тем, что оно «заключает» в себе душу, а только с тем, что является «точкой отсчета» для того «среза» абсолютного бытия, который реализован в «предметном мирке» человеческой жизни. Более правильно говорить, что сознание человека существует *по отношению к телу*, а не *в* теле.

Новое понимание человека, естественно возникающее в рамках онтологии Франка, ставит человеческое бытие в центр «структуры» всеединства. И здесь возникает очень важный сдвиг проблематики, который явно присутствует в книге «Душа человека».

Развитие философских идей в «Предмете знания» в целом соответствует логике классической философии. Отталкиваясь от гносеологических проблем, философ строит определенную онтологию, в которой постулируется существование Абсолюта (абсолютного бытия), *по отношению к которому* определяется онтологический смысл бытия человека. Получается, что Франк в первой своей книге не до конца преодолевает классическую концепцию человека, поскольку человек в рамках онтологии всеединства признается вторичным по отношению к Абсолюту, существующему в логическом смысле «раньше» человека. Однако в системе Франка содержится очевидная возможность преодоления и этого последнего «рудимента» классической традиции. Поскольку Абсолют есть «всеединство», само его существование обеспечивается теми внутренними системами отношений, которые пронизывают его. Строго говоря, невозможно полагать эти отношения «вторичными», они и есть то, что определяет существование Абсолюта *как Абсолюта*. В этом смысле онтология, понимаемая как форма описания Абсолюта, вообще мыслима не иначе как через описание указанных систем отношений, «демонстрирующих» сущность Абсолюта. Но поскольку эти системы отношений и есть бытие человека, получается, что описание Абсолюта в рамках онтологии должно сводиться к описанию наиболее фундаментальных, «чистых» форм «манифестации» человеческого бытия. Или, иначе говоря, *последовательная онтология должна быть феноменологией человеческого бытия*.

Такая формулировка главного принципа новой онтологии, радикально преодолевающей классическую традицию в понимании взаимосвязи человека и Абсолюта, была дана М. Хайдеггером в работе «Бытие и время» (1927). Однако, по существу, именно этот принцип является основой книги Франка, опубликованной в 1917 г. Если в «Предмете знания» еще господствовала «наивная», традиционная онтология, предполагающая возможность описания

абсолютного бытия независимо от бытия человека, то в «Душе человека» появляется тенденция к выведению онтологической структуры абсолютного бытия из феноменологического анализа человеческой души. Основные феноменальные «слои» внутреннего, душевного бытия человека оказываются формами самореализации, самовыявления абсолютного бытия. Отвергая основную интенцию современной ему «научной» психологии, стремящейся свести явления внутреннего мира человека к явлениям мира объектов, Франк исходит из *абсолютной самобытности* феноменов души, наиболее фундаментальные из которых определяют ключевые понятия новой онтологии («фундаментальной онтологии» в терминологии Хайдеггера).

Низший, основополагающий уровень душевной жизни, по Франку, составляют *чистые переживания*, составляет *чистая жизнь* души; здесь полностью отсутствует разделение на субъект и объект, и единственным «качеством» душевного состояния является его *данность, наличность* (не *кому-то* и не *в чем-то*, а просто данность и наличность *в самом себе*). Это и есть основа онтологической структуры реальности — бытие как просто бытие, как просто данное себе. Наша душа в этом наиболее фундаментальном смысле есть «лишь живая, реальная точка бытия, которая от всего на свете отличается тем, что это есть точка, *в которой бытие есть непосредственно для себя* и именно в силу этого действительно *есть безусловно*».[1] Человек, человеческая душа, человеческое сознание, понимаемые в самом широком смысле, есть *самобытие*, есть открытость бытия самому себе, «прозрачность» бытия; именно через эту «прозрачность» и только в ней бытие по-настоящему *есть*.

Помимо того, что бытие есть, оно обладает целостностью и единством. «В непосредственном бытии,— пишет Франк в книге «Непостижимое»,— очевидно осуществляется момент *разделения*, или раздельности, лежащий в существе Абсолютного, как единства раздельности и взаимопроникновения».[2] Второй из указанных моментов — момент «взаимопроникновения», цельности бытия — также связан с важнейшими феноменальными уровнями душевной жизни, отражаемыми в понятиях «самость», «субъективность», «самосознание», «предметное сознание» и «духовность». Уже на уровне самости и субъективности отражается цельность и конкретность самого бытия. Однако проявление этих качеств в данном случае еще относительно и условно, здесь можно говорить скорее о «центрированности» бытия относительно некоторой неопределенной «точки». Истинная и всеохватывающая целостность проступает только на уровне самосознания и связанного с ним предметного сознания. Именно здесь выявляется значение сознания, душевной

[1] Там же. С. 87.
[2] *Франк С. Л.* Сочинения. С. 335.

жизни человека как частного «среза» всеобщей целостности бытия. Как пишет Франк, абсолютное бытие есть единство бытия и знания; бытие все пронизано *чистым светом знания*, который есть «идеальная озаренность или прозрачность бытия, его абсолютная самопроникнутость и самоявственность...» [1] В предметном сознании человека, в его знании этот чистый свет знания отражается в частной и ограниченной форме: «объективное бытие, существуя само в себе, во всей бесконечной полноте своих содержаний или — что то же самое — в свете всеобъемлющего и всеозаряющего абсолютного знания, вместе с тем существует не в отражениях или копиях, а *в слабых и субъективных освещениях* под разными углами».[2]

Однако здесь возникает некоторая двусмысленность в рассуждениях Франка, которая связана с глубоким противоречием, содержащимся в исходных принципах его системы. Наиболее последовательное проведение принципа «онтология есть феноменология человеческого бытия» означало бы, что все, что мы можем говорить о бытии, в конечном счете исходит из феноменологического анализа душевной жизни человека. В частности, утверждение о пронизанности абсолютного бытия «чистым светом знания» было бы просто следствием наличия реального ограниченного «света знания» в человеке; знание человека и выступало бы как *единственная* форма указанного «чистого света». Но это вело бы к тому, что бытие, которое Франк называет абсолютным, не имело бы статуса реального Абсолюта, его абсолютность как всецелая пронизанность «чистым светом знания» оставалась бы неким пределом, идеальной конечной целью, которую задавал бы сам человек, но которая не была бы *реальным* состоянием бытия. Важнейшим качеством бытия стала бы *ограниченность, конечность*, происходящая от ограниченности и конечности человека, выступающего ключевым элементом структуры бытия. Именно на этом пути создавал свою «фундаментальную онтологию» М. Хайдеггер. У Франка это направление в развитии онтологической системы только намечено и на самом деле не является господствующим; оно сочетается и конкурирует с противоположным направлением, в рамках которого онтология понимается более традиционно как описание структуры Абсолюта, *предзаданного* по отношению к миру и человеку.

Особенно наглядно колебания Франка между указанными двумя направлениями проявляются в упомянутом выше описании смысла предметного сознания человека. С одной стороны, тонкий феноменологический анализ душевной жизни основан на том, что «"переживать"... равносильно простому *"быть"* в смысле непосредственного или внутреннего бытия. Но как бытие вообще охва-

[1] *Франк С. Л.* Душа человека. С. 169.
[2] Там же. С. 188.

тывает все сущее, есть основа всего сущего и вместе с тем ничто в отдельности, так и внутреннее бытие, бытие в себе или для себя, с которым мы имеем дело в лице душевной жизни, есть потенциально *все* и тем самым ничто в отдельности».[1] Это означает, что на самом глубоком уровне (уровне «переживания») человеческое бытие ничем не отличается от самого бытия, за исключением того, что бытие в человеке дано себе, «открыто» для себя. Но тогда и «всеединство» бытия, пронизанность его «чистым светом знания» невозможно мыслить иначе как через реализацию этой «пронизанности», т. е. в модусе ограниченного человеческого знания и человеческой духовности. Но, с другой стороны, Франк не менее решительно утверждает, что *помимо* и *вне* тех «срезов» всеединства, которые реализуются в активности отдельных человеческих личностей, в самом бытии наличествует и вся *абсолютная полнота* указанного всеединства.

Причина, по которой он не может полностью принять логику первого направления, совершенно очевидна. В этом случае становится трудноразрешимой проблема конечной цели человеческой деятельности, человеческого творчества — проблема, остро прочувствованная Франком еще в ранней статье о Ницше. Абсолютизация конечного человеческого бытия, последовательное выведение онтологии из феноменологии позволило бы реализовать давнюю мечту Франка — обосновать абсолютную первичность личности и ее творческой активности в структуре реальности. Однако при этом пришлось бы признать, что и цели человеческой деятельности также определяются самим человеком, исходя из понимания своего собственного бытия и своего положения в мире. Это привело бы к иррационалистической этике, очень близкой к полному этическому релятивизму (этой опасности не избежал Ницше). Особенно ясно тупики этого направления в развитии «фундаментальной онтологии» (при ее слишком прямолинейном проведении) продемонстрировало развитие французского «атеистического» экзистенциализма. Этика Ж.-П. Сартра и А. Камю, построенная на этих основах, не пошла дальше проповеди бесцельного по своей сути «бунта», направленного против абсурдности мира. Невозможность указать ясного критерия для разграничения этически окрашенного «бунта» и простого произвола, в конце концов, заставила А. Камю уже в рамках этого направления вернуться к попыткам построения некоего Абсолюта, обеспечивающего объективность в выборе между добром и злом, между «бунтом», ведущим к единению людей и вносящим хотя бы относительную гармонию в их мир, и произволом, увеличивающим хаос и абсурд бытия.

Однако и противоположная позиция — уверенность в реаль-

[1] Там же. С. 103.

ности и мощи Абсолюта — характерная для всех русских философов и незыблемая для Франка, приводит к не менее существенным трудностям. Если бытие *уже пронизано* до всех своих глубин чистым светом знания, *уже есть* всеединство,— как и почему могут существовать наряду с ним еще и частные, ограниченные, не достигающие полноты актуализации формы всеединства? Объяснить существование относительных форм бытия наряду с бытием абсолютным можно только в случае признания иерархичности реальности, наличия в ней принципиально различных онтологических состояний, уровней, «слоев» (будь то традиционное различие духа и материи или различие бытия и сущего у Соловьева). Франк ориентируется на создание последовательной монистической системы и тем самым закрывает себе этот путь. Но тогда, если и можно провести грань между абсолютным и относительным, между целым и частью, между всей полнотой всеединства и ее частными реализациями, сама эта грань остается *условной, легко преодолимой*. Поскольку всеединство охватывает все частное в мире и связует в себе, единство и целостность должны господствовать над раздробленностью и несвязностью и в окружающей человека реальности, и во внутреннем мире человека, и в отношениях между людьми. Проблема *созидания, сотворения* всеединства исчезает, что, вне всяких сомнений, приводит к умалению значения творческого начала в человеке, поскольку конечной целью любого творческого акта является достижение предельной целостности и полноты реальности. Если эта цельность и полнота уже присутствуют в мире, смысл творчества теряется. Таким образом, утверждая на этом пути абсолютное значение личностного начала (как важнейшей, хотя и частной формы реализации всеединства), Франк одновременно лишил бы фундаментального, онтологического значения характеристику творчества, присущую личности. Однако еще более важно, что полученный на этом направлении результат не соответствует реальному положению дел в мире. И в жизни отдельного человека, и в отношениях между людьми, и в человеческой истории с неоспоримой очевидностью проявляется господство иррационального хаоса и раздробленности, проявляется *могущество зла.*

Проблема зла является ключевой для всякого последовательного монизма; наиболее естественное ее решение в рамках монистической философии дал еще Спиноза, отважившийся на утверждение об относительности различий между добром и злом. Для русской философии с ее этической направленностью и неустранимым исканием «высшей правды» такое решение было неприемлемо, пытается избежать его и Франк.

В результате, хотя оба указанных направления, по-разному оценивающих положение человека в бытии, можно найти в его сочинениях, главная линия развития оказывается связанной с ком-

промиссным вариантом; в нем Франк пытается преодолеть наиболее явные недостатки традиционного (второго) направления. Он вводит понимание Абсолюта, расходящееся с его трактовкой в рационалистической традиции западной философии. Признавая реальность Абсолюта, Франк считает его как бы «не вполне» абсолютным, как бы «незавершенным», еще только становящимся. В этом случае частные формы Абсолюта, всеединства, реализующиеся в жизни и знании отдельных людей, оказываются как бы естественными «центрами кристаллизации», точками роста и развития всеединства, еще только стремящегося к состоянию реального Абсолюта. Здесь проявляет свою эффективность принцип металогического, трансрационального единства противоположностей, составляющий основу философского метода Франка. Применяя этот принцип к полярным понятиям покоя и движения, вечности и времени, Франк утверждает, что Абсолют одновременно причастен каждой противоположности в этих парах и выше каждой из них. Это позволяет говорить о всеединстве как о *вечной жизни*, как об *абсолютном творчестве* и *абсолютном становлении*. Приходится даже признать, что Абсолют обладает некоторым аналогом временной характеристики, как бы собственной «историей» (вспомним в связи с этим приведенные выше слова Франка из статьи «Личность и вещь» об *историчности* всего, что есть в реальности). Посвященные этой проблеме главы X—XI в книге «Предмет знания» являются центральными в изложении концепции Абсолюта у Франка и представляют собой одну из наиболее оригинальных сторон его философской системы. Такое понимание Абсолюта позволяет придать творчеству фундаментальное онтологическое значение и тем самым частично «реабилитировать» творческое начало человека. Творчество человека становится частной формой реализации абсолютного творчества, человек не просто «выявляет» в эмпирическом мире те формы бытия, которые уже предсуществовали в Абсолюте (именно так понимается творчество в системах классического типа: Платон, Фома Аквинский, Спиноза, Гегель), а *со-участвует* в подлинном *творении*, обогащающем само абсолютное бытие.

Последовательное развитие указанного компромиссного варианта концепции всеединства Франк дал в книге «Непостижимое» (1939), составляющей вершину его философского творчества. Уже сама композиция этой работы доказывает наличие внутреннего компромисса в замысле автора. Если в первой части книги последовательно развивается концепция Абсолюта, всеединства, охватывающего как все реальное (материально-идеальное бытие), так и все еще только потенциально существующее, еще возникающее из творческой мощи Абсолюта, то во второй части речь идет о том же Абсолюте, абсолютном бытии, но уже в модусе его данности самому себе, в его самобытии; и оказывается, что «са-

мобытие» (человеческое бытие) уже не является абсолютным, уже требует «трансцендирования» к абсолютному бытию для того, чтобы стать обоснованным, столь же реальным, как абсолютное бытие. Почему происходит столь радикальное снижение уровня «обоснованности» бытия при его переходе в модус «самобытия» остается неясным. Однако самые главные трудности для онтологии всеединства начинаются тогда, когда она сталкивается с необходимостью дать объяснение двум важнейшим феноменам, определяющим человеческую жизнь — феноменам *смерти* и *зла*. Заключительные главы книги, посвященные этой проблеме, выглядят совершенно искусственно присоединенными к выстроенной ранее концепции. В конечном счете все объяснение сводится к загадочной «трещине во всеединстве», смысл и причина возникновения которой остаются совершенно непроясненными.[1] При этом в логике рассуждений Франка нетрудно найти тот принципиальный момент, который помогает понять, почему его концепция оказывается не в силах объяснить феномены смерти и зла, а также и само независимое и творческое существование конечного и смертного человека перед лицом Абсолюта. Этот момент — трактовка *онтологического статуса ничто*. Последовательно развивая онтологический монизм концепции всеединства, Франк вынужден утверждать, что «„ничто", взятое в абсолютном смысле как нечто сущее по себе, немыслимо и ничего не означает».[2] Смыслом обладает только частица «не», прилагаемая к сущему и конституирующая внутреннюю трансрациональную структуру сущего. «*"Не"* — момент свободы в глубинах нашей жизни — есть *одновременно и* наша твердыня — то, что конституирует нас в нашем собственном, особом, отдельном бытии; сила, утверждающая нашу индивидуальность,— и *сила притяжения* между *нами и всеединством* или его первоисточником...» [3] Но тогда, конечно же, оказывается невозможным обосновать, каким образом это «связующее, трансцендирующее и тем самым *положительно индивидуализирующее „не"* превращается в *замыкающее, абсолютно обособляющее „не"* — в *„не"* как абсолютное *разделение*».[4] Открытое признание невозможности понять это превращение означает отказ от объяснения причин укорененности зла в мире. И попытка на основании принципа трансрациональности, очень плодотворного в других случаях, «решить» проблему теодицеи «в форме усмотрения *трансрационального основания ее рациональной неразрешимости*» [5] выглядит явной софистикой,

[1] См.: *Франк С. Л.* Сочинения. С. 533.
[2] Там же. С. 535.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 536.
[5] Там же. С. 549.

удивительной для такого проницательного и глубокого мыслителя, как Франк.

Фактически своими рассуждениями Франк доказывает, что существует только один путь для решения всех тех проблем, которые остались нерешенными в его концепции всеединства — это отказ от рационалистического монизма. Несмотря на то что Франк настойчиво подчеркивает значимость иррациональной составляющей в человеке и Абсолюте, он все-таки не до конца преодолевает недостатки рационалистической традиции. С помощью своего принципа трансрациональности он пытается вывести рационализм на новый уровень, пытается само иррациональное начало понять в единстве с рациональным и тем самым сделать хотя бы частично доступным трансрациональному познанию. Этот путь оказывается весьма плодотворным для объяснения структуры реальности, положения человека в мире, значения его творчества, однако при этом объяснению поддаются только «светлые» стороны нашего существования, его «темная» сторона и глубина самой «тьмы», пронизывающей все светлое, бытийственное и оттеняющее его, остаются необъяснимыми. Чтобы понять их, нужно признать наличие в структуре реальности некоей иррациональности, которая совершенно неподвластна всеобщему господству рационального начала и несводима к нему; это и будет истоком той «трещины» во всеединстве, о которой говорит Франк и без объяснения которой его система обречена на традиционный «метафизический оптимизм» рационалистических систем нового времени.[1] Очевидно, что при этом приходится, в определенном смысле, вообще отказаться от последовательного монизма и вернуться к дуализму. Однако возникающий здесь дуализм будет принципиально отличаться от всех тех его форм, которые имели место в европейской рационалистической философии. Все варианты дуализма — от явных его форм у Платона, Аристотеля и Декарта до неявной, сглаженной у Вл. Соловьева — пролагали границу различных сфер реальности не только внутри мира, но и *внутри человека*, человек также представал в них как существо онтологически дуальное, раздвоенное между различными субстанциями, или «уровнями», бытия. Именно преодоление такого дуализма составляет главную заслугу Франка и его концепции всеединства. Однако в приведенных выше высказываниях он сам наглядно показывает, что возможен дуализм совершенно иного рода, не посягающий на целостность и единство бытия, но признающий наряду с бытием *онтологически реальное ничто*.

---

[1] Нужно отметить, что по крайней мере в ранний период своего творческого развития Франк был очень близок к такому оптимизму, связанному с верой в способность человека преодолеть «все жизненные трагедии» (см.: *Франк С. Л.* Философия и жизнь. С. 314).

Именно на этом пути развивал свою «фундаментальную онтологию» М. Хайдеггер, философ, наиболее близкий Франку по исходным понятиям и принципам. Как и Франк, Хайдеггер полагает, что человек, его сознание — это «самобытие», открытость бытия самому себе (Dasein, «присутствие»). Эта открытость бытия самому себе манифестируется в фундаментальном переживании «тоски», которая описывается Хайдеггером в терминах, поразительно похожих на те, которые использует Франк для описания непосредственного самобытия: «Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом».[1] Однако в то время как для Франка это переживание является единственной основой всех более сложных феноменов душевной жизни человека, Хайдеггер наряду с ним находит другое, столь же фундаментальное переживание — переживание ужаса, которое приоткрывает другое онтологическое измерение реальности. «Проседание сущего в целом наседает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас — среди ускользания сущего — только это "ничто".

Ужасом приоткрывается Ничто».[2]

Соотношение бытия и ничто понимается Хайдеггером совершенно иначе, чем это имело место в рационалистических моделях взаимодействия «вещей», «качеств» или «субстанций», поскольку здесь и сами «начала», и их различие обретают смысл только через человеческое бытие. «Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу... потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия».[3] Если у Франка человеческое бытие есть самообнаружение абсолютного бытия, то Хайдеггер перемещает его в область онтологической «границы» между бытием и ничто. Это, с одной стороны, делает его конечным, «эфемерным», безосновным (что объясняет необходимость его трансцендирования к бытию — понятие, занимающее центральное место в книге Франка «Непостижимое»); но, с другой стороны, именно в силу этой конечности и этой безосновности человеческое бытие и *только оно* оказывается обладающим *абсолютной свободой* и, значит, способным к подлинному творчеству. «В такие бездны нашего бытия вседается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано».[4]

---

[1] *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 20. Ср.: *Франк С. Л.* Душа человека. С. 42—43.

[2] *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? С. 21.

[3] Там же. С. 25.

[4] Там же. С. 24.

У Хайдеггера бытие «встроено» в ничто, как и ничто — в бытие; и «истина бытия» (которая соответствует «чистому свету знания», пронизывающему всеединство, в системе Франка) открывается только через особый род бытия — экзистенцию, «присутствие» человеческого бытия. «Истина бытия» немыслима вне и независимо от человеческого бытия, которое и предназначено к тому, чтобы *хранить* «истину бытия». Эта позиция оказывается более последовательной, чем позиция Франка, который, с одной стороны, определяет человеческое бытие как «самобытие», как «прозрачность» бытия, но, с другой — признает бытие *абсолютным бытием*, т. е. утверждает его самодостаточность, утверждает, что бытие обладает своей «истиной» и своим «светом» вне зависимости от бытийствования человека. Лишь иногда Франк проявляет некоторые колебания в оценке соотношения бытия, ничто и человеческого бытия. Особенно характерно одно из его высказываний в книге «Непостижимое», где он пишет о характере непосредственно самобытия: «существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий *свет*; оно есть также и освещаемая светом *темнота*, и даже корень или первоисточник самого этого света есть темнота».[1] Это очень напоминает утверждение Хайдеггера о том, что в отрицании всего сущего мы приходим к опыту ничто, который и есть опыт бытия. «Мы слишком поспешно отказываемся думать, когда в дешевом объяснительстве выдаем Ничто за голую ничтожность и равняем его с безбытийственным... Это — само бытие».[2] Но если Хайдеггер, последовательно развивая эту иррациональную диалектику бытия и ничто, утверждает абсолютную фундаментальность человеческого присутствия, экзистенции и, значит, фундаментальность временности, историчности и конечности самого бытия (которое в связи с этим уже не может быть Абсолютом: «Бог мертв» и это — окончательно), то у Франка приведенное высказывание остается без последствий, что закрывает ему возможность обоснования значимости человека перед лицом Абсолюта.

Такая непоследовательность в проведении новой концепции человека, несомненно, объясняется стойкими традициями русской философии; прежде всего — стремлением даже самых неортодоксальных мыслителей сохранить по-своему понимаемое «истинное» содержание православного христианства. Именно поэтому Франк не решается признать конечного человека основой онтологической структуры реальности,— элементом, в координации с которым существует само «абсолютное» бытие и который является центром ущербного всеединства, обремененного присутствием иррацио-

[1] *Франк С. Л.* Сочинения. С. 325—326.

[2] *Хайдеггер М.* Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 38.

нального ничто. Эта позиция ведет к такому трагизму в оценке судьбы человека в мире, который редко встречался как в западной, так и в русской философии и который был чужд мировоззрению Франка (по крайней мере в ранний период его творчества).

Из всех русских философов начала XX в., пожалуй, только Л. Шестов и И. Ильин достигли той глубины прозрения трагедии человеческого существования, которая просматривается в «экзистенциальной» философии Хайдеггера. Причем, в то время как Шестов почти не обращал внимания на онтологическое обоснование своей позиции, Ильин, наоборот, именно это считал главным. Создавая в своих ранних трудах, группирующихся вокруг книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), онтологию, очень похожую на ту онтологическую систему, которую создал Франк, Ильин в то же время постулирует наличие в Абсолюте, в божественном всеединстве «потенции потенции зла», напоминающей по своему метафизическому статусу и последствиям хайдеггеровское «ничто». Эта «потенция потенции зла» является причиной распадения реальности на две стихии — божественную, стремящуюся к цельности, и злую, иррациональную, обрекающую мир на хаос и распад; связующим звеном между ними является человек. Высшее, божественное начало мира оказывается целиком «погруженным» в человека и подчиненным его экзистенциальным характеристикам — временности и конечности.[1] В результате, как и у Хайдеггера, у Ильина человек выступает тем элементом онтологической структуры, через который только и выявляется значение и смысл того, что можно назвать Абсолютом.

Впрочем, нельзя не обратить внимания на то, что главные положения своей философской системы Ильин формулирует в книге, посвященной очень свободной интерпретации философии Гегеля, т. е. как бы от чужого имени. Недаром к концу жизни он радикально изменил свою оценку исторической и метафизической судьбы человека и пришел к достаточно традиционной концепции, в которой Бог вновь признается всецело благим и всемогущим, а конечное земное существование человека — вторичным и менее значимым, чем его посмертное существование, соединяющее его с Богом.

По сути, похожие изменения с течением времени произошли во взглядах Хайдеггера. Если в ранних своих работах он утверждает, что Бог стоит в таком же отношении к Ничто, как и все остальное сущее,[2] то позже уже надеется, что, будучи «пастырем бытия», стоя «рядом с бытием», «на просвете бытия», человек ока-

[1] См.: *Евлампиев И. И.* «Драма миротворящего Божества»: Бог и человек в философии Ивана Ильина // Ступени. 1992. № 3. С. 74—79.

[2] См.: *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? С. 25.

жется все же способным открыть «измерение Священного», которое преодолеет «безосновность» человеческой экзистенции.[1] Эти изменения привели к еще большему сближению философских позиций Хайдеггера и Франка, что не осталось незамеченным для последнего. Интерес к философии Хайдеггера, связанный с пониманием идентичности исходных принципов, не ослабевал у Франка на протяжении многих лет начиная с середины 30-х годов, когда он впервые обратил внимание на работы немецкого философа. Однако однозначное понимание тождества главных интенций, определявших развитие как философии Хайдеггера, так и его собственной философской системы, пришло к Франку только в самом конце жизни; об этом свидетельствует письмо, посланное им незадолго до кончины близкому другу, известному немецкому психологу Людвигу Бинсвангеру,[2] Оставляя в стороне вопрос о том, насколько адекватно воспринимает Франк изменения, произошедшие во взглядах Хайдеггера (тем более не касаясь еще более широкой проблемы оценки этих изменений с точки зрения современной философии), отметим только, что и взгляды самого Франка претерпели определенные изменения с течением времени; хотя, воз-

---

[1] См.: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 213.

[2] «Собственно говоря, я пишу Вам под сильнейшим впечатлением от новой книги Хайдеггера — Holzwege. Полагаю, она является истинным событием в истории европейского духа, для меня же есть нечто особенно значимое. Вы знаете, что ранее отталкивало меня от Хайдеггера: его представление о закрытости души, «экзистировании» как бы в безвоздушном пространстве — прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. И все же весь смысл новой книги — в том, что Хайдеггер вырывается из этой темницы и находит в свободе (ins Freie) путь к истинному бытию. Этот путь оставался в тени для всей немецкой философии последних ста лет. Поэтому-то его книга и есть событие. Правда, она написана обычным хайдеггеровским языком — француз, не теряя глубины, сказал бы то же самое проще и понятнее — но это между прочим. Я не могу здесь вдаваться в конкретный анализ (критика нигилизма, размышление о словах Ницше: «Бог мертв», философия искусства). Все очень значительно и являет в качестве итога: человеческое бытие имеет смысл и исполнение только в связи с ему открывающимся и в нем свершающимся истинным бытием. Тем самым имплицитно утверждается мой тезис: человеческое в человеке есть его Богочеловечность.

Для меня не могло случиться ничего более значительного и радостного, нежели это: в конце моей жизни я открыл то, что величайший немецкий мыслитель на своем собственном пути пришел к тому исходу, что как зиждящая интуиция, подобно откровению, определял мое творчество уже 40 лет. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет ничего общего с моим личным тщеславием. Также я охотно признаю, что Хайдеггер на своем пути выразил эту интуицию много проницательнее и полнозначнее, нежели это удалось мне.

Европейская культура должна восстать против собственного уничтожения — таково главное последнее слово хайдеггеровской книги — конечно для тех, кто имеет уши, чтобы слышать». (Письмо Семена Франка к Людвигу Бинсвангеру от 30 августа 1950 г. // Логос. 1992. № 3. С. 267—268). См. также воспоминания Л. Бинсвангера в книге: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. С. 25—39.

можно, и не столь существенные, как взгляды Хайдеггера (и тем более Ильина). Уже в книге «Непостижимое», сталкиваясь с проблемой смерти и зла и признавая ее неразрешимость в рамках концепции всеединства, Франк фактически выходит за рамки философии к чистой религиозной вере. В дальнейшем эта тенденция стала еще более заметной, достигнув своего апогея в последней его работе — в книге «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия».

Именно здесь, впервые в творчестве Франка, под вопрос ставится вся концепция всеединства в целом. Обращение к церковному православию заставило Франка (как и Ильина) пересмотреть ключевые положения своей философской системы. Но концепция всеединства в том предельно последовательном ее проведении, которое было характерно для Франка (и которое выгодно отличало его от Вл. Соловьева), в принципе не допускала однозначного согласования с христианской догматикой, поскольку неизбежно тяготела к монистическому, пантеистическому видению мира (как это было и у великих предшественников Франка — Плотина, Николая Кузанского, Фихте). Поэтому книга Франка производит странное впечатление: не решаясь явно отказаться от главных идей своей философской системы, автор несколько «размывает» эти идеи, пытается сформулировать их настолько неопределенно, чтобы оставалась возможность интерпретировать их в духе традиционного противопоставления Бога, трансцендентного миру, и конечной, земной реальности. Пожалуй, только в понимании человеческого бытия, положения человека в мире интуиция Франка остается на уровне его ранних работ. Человек описывается здесь как универсальная творческая сила, которая обеспечивает единство реальности, связь между Богом и миром. Это, в свою очередь, при последовательном развитии должно было бы привести к признанию определенной зависимости от человека, как «пограничного» бытия, не только мира, но и Бога. Франк, естественно, не идет до конца по этому пути, в связи с чем его последняя работа оказывается не вполне цельной, в ней как бы присутствуют два «слоя», два уровня размышлений: на одном из них происходит дальнейшее обогащение наиболее оригинальной части созданной ранее системы — концепции человека, на другом — философ уступает место верующему, для которого главное не истина и свобода творческого мышления, а согласованность с церковной традицией и вера.

Еще более заметный сдвиг произошел в этических взглядах Франка. Как уже говорилось выше, последовательное проведение концепции всеединства неизбежно ведет к недооценке силы и могущества зла в мире и к предельно оптимистическому видению человеческой истории. Однако трагические события первой половины XX в., свидетелем которых был Франк, явно противоречили такому оптимизму. Поэтому в поздних своих религиозно-этических

сочинениях («С нами Бог» и «Свет во тьме») он совершенно определенно признал существенность и неустранимость зла в мире и человеке и попытался построить этическую систему, обосновывающую необходимость активной борьбы с мировым злом (приближаясь в некоторых моментах к идеям известной книги И. Ильина «О сопротивлении злу силою»). При этом этика Франка приобрела явно дуалистический характер, что также нарушило цельность и чистоту исходной концепции всеединства.

Однако, несмотря на определенную непоследовательность философской позиции Франка, особенно ясно проявившуюся в его поздних работах, он, вне всяких сомнений, должен быть признан подлинным философским новатором, первым среди философов начала XX в. выдвинувшим идею «возвращения к бытию», на основе которой была создана совершенно новая концепция человека — концепция, в некоторых своих элементах не завершенная и по сей день, но уже позволившая осуществить радикальный сдвиг в понимании смысла и перспектив нашего существования в мире.

ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ

ОБ ОСНОВАХ И ПРЕДЕЛАХ ОТВЛЕЧЕННОГО ЗНАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга посвящена исследованию *предмета* знания, т. е. есть попытка разрешения основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания. С этим вопросом для нас, однако, неразрывно сплетается другой, быть может, еще более старый и вместе с тем вновь выдвинутый в современной философии вопрос — вопрос о значении и пределах знания, выраженного в понятиях. Это знание, которое в прежние времена принято было называть, по его предполагаемому психологическому источнику, «рассудочным» и противопоставлять знанию посредством «разума», мы предпочитаем характеризовать чисто логически и называем *знанием отвлеченным*.

На первый взгляд может показаться, что гносеологическая проблема имеет с этим вопросом не бóльшую связь, чем с любым другим вопросом логики. Все наше исследование пытается, напротив, показать, что это — не два вопроса, а один и тот же вопрос, лишь взятый с двух различных сторон. Знание есть необходимо знание о *предмете*, т. е. раскрытие для нашего сознания содержаний предмета как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему; это точное понятие знания мы пытаемся утвердить вопреки всем попыткам обойти или видоизменить его. Но если так, то знанию необходимо предшествует то первичное отношение потенциального *обладания* предметом, вне которого познавание и знание столь же немыслимы, как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели или как невозможна никакая деятельность над предметом, которого нет у нас под руками. Мы стараемся показать, что это исконное обладание предметом, предшествующее всякому обращению сознания на предмет, возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а *в абсолютном бытии*, как непосредственно и неотъемлемо присутствующим у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом. Таков вы-

вод первой части нашего исследования. Но поскольку и в уже осуществленном знании сохраняется различие между *самим предметом* и *содержанием знания о нем* — хотя знаемое содержание есть содержание самого предмета, — мы, очевидно, различаем и тем самым знаем предмет в том, в чем он отличен от содержания знания. Это было бы, однако, совершенно невозможно, ибо противоречиво, если бы мы не имели права различать два рода знания — знания о *предмете* от знания, тождественного с *осуществленным обладанием самим предметом.* И здесь-то и обнаруживается, что знание, выраженное в суждении посредством понятий — то, что мы называем *отвлеченным* знанием — имеет всегда свой предмет *вне себя* и, достигая содержаний самого предмета, вместе с тем не есть подлинное обладание предметом, а дает лишь вторичное воспроизведение его в отраженной, низшей сфере понятий. Предмет же, в его отличии от знания о нем, обнаруживается как всеединство, интуитивное обладание которым есть условие и недостижимый руководящий идеал отвлеченного знания. Исследованию этого соотношения посвящена *вторая* часть нашей книги. В *третьей* части исследование отношения между знанием и бытием дополняется уяснением понятия бытия как *конкретно-сверхвременного* всеединства, именно как единства вневременности и становления или идеальности и реальности. Отсюда открывается, что высшей ступенью интуиции может быть лишь *знание-жизнь*, где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же. Таким образом, разрешение гносеологической проблемы отношения между знанием и бытием возможно лишь через уяснение смысла понятия бытия, т. е. через обнаружение того избытка единства, самоутвержденности, полноты и конкретности, который отличает бытие от знания о нем; тем самым это разрешение совпадает с уяснением основ и пределов отвлеченного знания. Спор между идеализмом и реализмом есть спор между рационализмом и интуитивизмом; оправдание реализма возможно лишь через усмотрение ложности рационализма. Все это соотношение в целом высказано в прекрасных, энергичных и вразумительных словах Николая Кузанского, в которых мы можем резюмировать наше общее мировоззрение:

«Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognosibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat... Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione» (Compendium, cap. 1, Opera 1514, f. 169a).*

Мы предвидим, конечно, что нашему исследованию, которое далеко уклоняется от преобладающих мнений, будет прежде всего

противопоставлен преюдициальный вопрос: не преступили ли мы пределов чистой «теории познания», не впали ли мы в «догматизм», решая вопросы гносеологии посредством онтологических исследований? Единственный ответ, который мы можем дать на этот вопрос, заключается в том, что мы считаем саму постановку вопроса ложной. Известно, что методологические требования и понятия определены всегда тем или иным пониманием существа предмета. Для нас, в силу нашего понимания гносеологической проблемы, нет «гносеологии» вне «онтологии». Если знание по самому понятию своему есть знание *предмета*, то невозможно никакое исследование знания вне исследования *предмета знания*. К счастью, в этом понимании мы не одиноки: в настоящее время оно в принципе может считаться уже отнюдь не новостью; и притом оно достигнуто в движении, возникшем на почве кантианства и ставившем своей задачей именно развитие чистой гносеологии. В трудах таких мыслителей, как Шуппе, Коген, Ремке, Гуссерль,* в разных формах высказано общее убеждение, что не существует гносеологии как исследования «познания» вне исследования его предмета, а существует лишь единая наука, объемлющая единство знания и его предмета,— все равно, будем ли мы называть ее «феноменологией», «чистой логикой», «основной наукой» или «онтологией». В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от «психологизма» сводится именно к уничтожению особой «теории познания» как науки, отличной от «теории бытия» и предшествующей ей. Однако ввиду двусмысленности слова «онтология» мы предпочитаем называть эту единую «теорию знания и бытия» не онтологией, а старым и вполне подходящим аристотелевским термином *«первой философии»*.** Первая философия есть действительно первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различение между знанием и предметом знания; в отношении этой науки как «гносеология», так и «онтология» в узком смысле суть лишь подчиненные и взаимно-связанные частные сферы знания.

Этим уже указано, что наше мировоззрение имеет точки соприкосновения с современной немецкой философией и тем самым — с классическим немецким идеализмом, лишь несовершенным возрождением которого является последняя; однако по общему своему духу оно далеко от них уклоняется. Ближе мы сознаем себя к философии Бергсона, еще ближе — к некоторым течениям русской философии. Тем не менее мы не можем причислить себя ни к одной современной философской школе и имеем смелость мыслить, худо ли или хорошо, но по своему. Это отнюдь, однако, не значит, что мы претендуем на безусловную оригинальность и новизну наших взглядов. Настроение бакалавра из «Фауста», по адресу которого направлены меткие слова Мефистофеля об

«оригиналах», нас ничуть не соблазняет;* напротив, в применении к философии мы считаем особенно верным мнение Гете, что истина уже давно была найдена, и что надо лишь уметь уловить эту старую истину. Нам эта «старая истина» представляется глубже и полнее всего раскрытой в системах двух мыслителей, из которых один есть не только хронологически, но и систематически завершитель ценнейших традиций античной мысли, а другой — не только зачинатель и предвозвестник всей новой философии, но вместе с тем и лучший в ней выразитель ее вечного фундамента в лице античного наследия. Мы имеем в виду Плотина и Николая Кузанского. Мы далеки от какого-либо слепого поклонения этим мыслителям — невозможного уже потому, что они во многом расходятся между собой; и кто знаком с процессом философского творчества, тот знает, что подлинных философских убеждений вообще нельзя «вычитать» ни из каких книг. Мы лично обратились к этим забытым мыслителям, лишь когда уже сложившееся в нас философское мировоззрение заставило нас внимательнее отнестись к их, ранее лишь поверхностно известным нам системам. Кроме того, для нас эти две системы — лишь самые яркие и богатые выражения единого великого, истинно вселенского течения философской мысли. И если нужно непременно приписаться к определенной философской «секте», то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте *платоников*.** С этой точки зрения для нас даже вся «трансцендентальная философия» есть лишь этап в истории платонизма.

По первоначальному плану нашей работы она должна была сопровождаться рядом исторических экскурсов, в которых мы хотели точнее выявить исторические корни и горизонты того мировоззрения абсолютного или конкретного идеал-реализма, которое намечается в нашем исследовании. Но, с одной стороны, книга наша и без того чрезмерно разрослась, а с другой стороны, нам уяснилось, что задуманные нами исторические исследования слишком обширны и — по неразработанности материала — слишком ответственны, чтобы быть совмещенными с систематическим исследованием. Мы ограничились поэтому одним приложением по «истории онтологического доказательства», в котором по частному, но центральному вопросу попытались представить такого рода историческую перспективу; в остальном же мы могли лишь в эпиграфах и примечаниях мимоходом отмечать нашу связь с философским прошлым, и притом почти исключительно с двумя названными представителями платонизма.

Автор считает долгом выразить свою глубокую признательность Историко-филологическому факультету Петроградского университета, который дал средства для напечатания его труда и по представлению которого автор был командирован за границу, и, в частности, проф. А. И. Введенскому,* которому принадлежит инициатива этого представления.

С. Франк

Боровичи, Новгор. губ.
Лето 1915 г.

Часть первая

ЗНАНИЕ И БЫТИЕ

Глава I

ПРЕДМЕТ И СОДЕРЖАНИЕ ЗНАНИЯ

Уясняя состав нашего знания, мы замечаем во всех его явлениях основную двойственность — двойственность между *предметом* и *содержанием*. Во всяком знании мы находим, с одной стороны, направленность на нечто, что в силу этой направленности является для знания его предметом, а с другой стороны, уловление, признание в этом предмете некоторых определенностей, что образует содержание знания. Мы *имеем что-то в виду*, мы думаем о чем-то, и об этом предмете мы *что-то* знаем и высказываем. И *смысл* всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием [1]. Как ни просто и очевидно это деление в его общей форме, более точное его определение может возбудить целый ряд сомнений.

1. Что значит «то, о чем мы говорим» и «то, что мы о нем говорим?» Как отличить эти две части в каждом суждении? При невнимательном отношении к вопросу может показаться, что подлежащее и сказуемое предложения — *грамматические* подлежащее и сказуемое — обозначают «предмет» и «содержание» суждения. Но любой пример опровергает это, и нет ничего легче, как убедиться в отсутствии строгой пропорциональности между словесным выражением мысли и ее внутренним смыслом, между строем предложения и строем суждения. Два предложения «я нахожусь в плохом настроении» и «у меня плохое настроение» совершенно тождественны по смыслу, т. е. очевидно имеют один предмет и одно содержание и образуют одно суждение; между тем грам-

[1] «Смысл» знания, т. е. вся совокупная мысль, содержащаяся в данном суждении, часто также называется его «содержанием». В интересах ясности мы должны воздерживаться от такого словоупотребления. В схеме суждения «*S* есть *I*» все, что высказано им, мы будем называть «смыслом» этого суждения, тогда как «содержанием» его должно считаться то, что в нем остается за вычетом его «предмета».

матические подлежащее и сказуемое в обоих различны. Таким образом, обычное утверждение, что в предложении грамматическим подлежащим служит предмет, о котором мы говорим, а сказуемым — то, что мы о нем говорим, очевидно, совершенно ложно. Значение терминов «подлежащее» и «сказуемое» в грамматике нас здесь не касается. Нам достаточно только раз навсегда уяснить себе, что оно не совпадает с внутренним различением частей суждения, а касается исключительно словесного выражения мыслей и определяется особыми, внешними правилами этого выражения [1].

Если оставить в стороне словесное выражение мысли и сосредоточиться только на ее внутренней природе, то ближайшим образом различие между «предметом» и «содержанием» суждения можно было бы усмотреть в различии между отправным и конечным пунктом мысли. Процесс познавания всегда движется от старого, привычного, уже знакомого к новому, интересному, существенному, впервые узнаваемому и подчеркиваемому. Я смотрю на дерево и узнаю в нем яблоню; или я смотрю на движущуюся вдалеке фигуру и узнаю в ней бегущую собаку. Что предо мною в первом случае находится дерево, во втором — движущаяся фигура, — это в *данных* актах знания меня не интересует, кажется мне самоочевидным и потому несущественным; это знание могло возникнуть в предшествующих актах «вот — дерево», «вон там — что-то движется», могло возникнуть и без сознательного размышления. В рассматриваемых же процессах познавания «дерево» и «движущаяся фигура» мне даны, имеются у меня, как уже известное и знакомое. Мне важно и интересно только отметить, что дерево это есть именно яблоня, а не иная порода и что в движущейся фигуре я вправе признать именно бегущую собаку, а не человека или что-либо иное. И так как во всякий момент нашей сознательной жизни мы имеем множество «уже известных», «самоочевидных», далее не интересующих нас содержаний и именно к ним присоединяем или с ними связываем содержания вновь узнаваемые и в этом смысле «интересные», то всякий процесс познавания носит в себе эту двойственность между отправным и конечным пунктом движения мысли. Казалось бы, здесь мы имеем основу двойственности между предметом и содержанием знания. Предмет есть знакомое содержание, на которое мы направляемся, чтобы в нем или в связи с ним открыть новое содержание — *содержание* в узком, нами принятом значении.

Но очевидно ведь, что мы имеем здесь дело с чисто психологическим различением, определяемым временным течением мысли, порядком приобретения знания или движением нашего

[1] *Введенский А. И.* Логика, как часть теории познания. 1912. Стр. 51—57.

интереса и внимания. Это различение обосновывает, следовательно, деление между *психологическим* подлежащим и сказуемым. В каждом суждении мы раскрываем эти две стороны посредством самонаблюдения, подмечая часть, на которой лежит психологическое ударение, и отделяя ее в качестве сказуемого от остальной части, образующей подлежащее суждения [1]. И если бы это деление совпадало с искомым делением на предмет и содержание, то мы не имели бы ни одного суждения, в котором мы могли бы однозначно отличить предмет от содержания, независимо от того, кто, при каких условиях и с какими намерениями его высказывает. Другими словами, определение объективного смысла суждения, как такового, т. е. независимо от психологических процессов, совершающихся в сознании различных людей при его высказывании, было бы совершенно невозможно, и логическое исследование оказалось бы при этом всецело подчиненным исследованию психологическому.

Нам нет надобности пускаться здесь в сложные исследования соотношения между логикой и психологией и приводить то множество соображений, которыми опровергается зависимость первой от последней. Для нас достаточно на любом примере непосредственно убедиться, что суждение действительно имеет объективный смысл, совершенно независимый от направления субъективного познавательного интереса или от временного хода мыслей. Никто не будет оспаривать, что суждение «$7 \times 8 = 56$» имеет совершенно определенный, однозначный смысл; и если действительно *смысл* суждения есть связь между его предметом и содержанием, то это суждение имеет тем самым строго однозначные предмет и содержание, при каких бы условиях оно ни высказывалось. Между тем, если при первоначальном знакомстве с таблицей умножения суждение это имеет психологическую форму перехода от сравнительно простого и уже известного понятия 7×8 к более сложному и еще новому знанию «равно 56», то в интересах преподавания может оказаться полезным ознакомить учащегося с этим суждением и в иной форме, например поставить вопрос: «в каком отношении стоят друг к другу величины 7×8 и 56?», на что должен последовать ответ «они равны между собой»; и в этом случае психологическим сказуемым суждения «$7 \times 8 = 56$» будет служить одно лишь понятие «отношение равенства». Другой пример. Суждение «Петроград есть столица России» имеет совершенно определенный объективный смысл, в каковом и употребляется в учебниках географии. Между тем это же суждение может психологически

[1] Ср.: *Геффдинг**. Психологическая основа логических суждений. Русск. пер., 1908, гл. 5. «Субъект и предикат».

иметь различные оттенки, смотря по тому, хотим ли мы в нем сказать, что Петроград есть не обыкновенный город, а именно *столица*, или что Петроград есть столица *России*, а не какой-либо иной страны, или, наконец, что именно *Петроград*, а не, например, Москва, как это было раньше, есть столица России. В первом случае психологическим сказуемым служит понятие «столица России», во втором — понятие «Россия», в третьем — понятие «Петроград». Только первое психологическое движение мысли выражено грамматически адекватно в предложении «Петроград есть столица России»; второе следовало бы выразить: «страна, столицей которой является Петроград, есть Россия» и третье — «столица России есть Петроград». Правда, легко может показаться, что здесь одна и та же грамматическая форма скрывает совершенно различные объективные смыслы, т. е. различные в логическом отношении суждения. Ведь в одном случае мы говорим о Петрограде и указываем его место в ряду русских городов, во втором случае — о стране, имеющей столицей Петроград, и определяем ее как Россию, в третьем, наконец, о столице России, которую мы усматриваем в Петрограде. Что эти суждения различны не только по своей грамматической форме, — это, конечно, ясно само собою; но весь вопрос в том, какое значение имеет усматриваемое здесь различие. Ведь, с другой стороны, совершенно очевидно, что объективный, предметный смысл высказывания во всех трех случаях один и тот же. Интересуемся ли мы в одном случае значением Петрограда, в другом случае — страной, столицей которой он служит, в третьем — городом, выполняющим функцию столицы, во всех этих комбинациях, так сказать, объективное поле нашего духовного зрения остается одним и тем же, и только интерес наш сосредоточивается на разных его частях. Всюду мы утверждаем *одну* и *ту же* связь между тремя понятиями «Петроград», «столица» и «Россия»; и если без подчеркивания сказуемого не всегда ясно, что именно нас интересует в этой связи понятий и, следовательно, что мы хотим сказать в *этом* (психологическом) смысле, то там, где мы хотим передать *только* объективный состав суждения, например в географическом учебнике, нет надобности приводить все три суждения — все они покрываются одним суждением «Петроград есть столица России». Если бы в этих и им подобных случаях мы имели различные по объективному смыслу суждения, то мы вообще не могли бы читать и однозначно понимать книги, в которых предложения не были бы явственно разложены на подлежащие и сказуемые в этом смысле, например, посредством выражения сказуемых курсивом. Однако все мы можем понимать такие книги, можем однозначно разуметь объективный смысл высказываний автора; лишь при декламировании поэтических (например, драматических) произведений, т. е. там, где предло-

жение должно быть взято именно не только с логической стороны, но и как выражение душевного процесса, мы можем ошибаться и неправильно истолковать мысль автора.

Быть может, возразят, что в случаях, подобных вышеприведенному, предмет знания, правда, остается неизменным (в нашем примере он есть всюду та часть реальности, которая обозначена связью трех понятий «Петроград», «столица» и «Россия»), но смысл суждения при каждом обороте меняется, т. е. содержит новую мысль. Доля истины, которая содержится в этом допущении, будет указана ниже, при обсуждении понятий логического подлежащего и сказуемого. Здесь нам достаточно лишь отметить, что такое толкование содержало бы смешение разнородных точек зрения. Под смыслом суждения мы условились понимать тот объективный состав суждения, который однозначно определен связью его предмета и содержания. Поскольку мы согласимся, что здесь во всех оборотах мысли «речь идет об одном и том же», т. е. допустим единство предмета, мы должны допустить и единство «смысла», ибо во всех трех случаях предмет выражен тождественной связью трех указанных понятий. Поскольку же, наоборот, мы имеем здесь три разных суждения, различен не только их «смысл», но и их «предмет». С психологической точки зрения каждое из этих суждений имеет особый предмет и особый смысл, с логической — все они говорят одно и то же об одном и том же [1].

Это становится еще более ясным, если сравнить эти случаи с другими, в которых, хотя логический предмет остается тождественным, но действительно меняется логическое содержание, а следовательно, и общий смысл суждения. Суждения: «Наполеон I умер на острове Св. Елены», «первый французский император умер вдали от Франции», «победитель Европы умер в за-

---

[1] В системах логики, не отделяющих отчетливо психологическую сторону суждения от логической, постоянно обсуждается с большим глубокомыслием вопрос об истинном «смысле» суждения, и разные авторы не могут столковаться между собой. Так, Зигварт* (Logik, B. I, § 36, 2-е изд., стр. 284—288) доказывает, что гипотетическое суждение «утверждает» связь двух суждений, как основания и следствия, и спорит против Бергманна** (Reine Logik, I, § 19), который полагает, что гипотетическое суждение не всегда утверждает такую связь, а иногда направлено на утверждение самого следствия, только с оговоркой о его зависимости от основания. Ясно, что чисто логически между этими двумя теориями нет никакой разницы, ибо установление связи между основанием и следствием совершенно равносильно условному признанию следствия. Психологически же существует огромная разница между типом суждения «если вода замерзает, объем ее расширяется» и типом суждения «если завтра будет хорошая погода, я приду к тебе в гости» — ибо *интерес* направлен в одном случае на саму связь, в другом — на следствие, и Зигварт тщетно пытается устранить эту разницу. Само собою разумеется, что часто очень трудно уловить подлинный психологический смысл суждения, который в каждом индивидуальном случае может быть иным, а иногда может и вообще быть неотчетливым, т. е. одновременно совмещать несколько «смыслов».

чении всеми покинутый» имеют, очевидно, своим предметом одну и ту же реальную историческую личность или, если угодно, одно и то же историческое событие [1]. Но они освещают этот предмет с разных сторон; каждое суждение содержит новые черты, которых нет в другом. Точно так же суждения «равносторонние треугольники остроугольны» и «равноугольные треугольники не могут быть прямоугольными», очевидно, эквивалентны, т. е. относятся к одному и тому же предмету, но не тождественны, ибо обозначают его с разных сторон. Поэтому, в противоположность рассмотренному выше примеру, вполне возможно, что в учебнике геометрии они будут приведены как две отдельные теоремы [2].

Еще одно возможное существенное возражение должно быть здесь учтено. Может показаться, что изложенное выше учение о безразличном для логики *психологическом* делении суждения на подлежащее и сказуемое и о возможности психологических преобразований суждения в этом отношении, не меняющих его логического смысла, относит к психологии и лишает логического значения так называемые непосредственные умозаключения, например обращение. Ведь в приведенных нами примерах суждения «Петроград есть столица России» и «столица России есть *Петроград*», с точки зрения господствующего понимания, суть два *логически* различных суждения, из которых одно получено в результате обращения другого, тогда как мы рассматривали их как одно тождественное по своему логическому смыслу суждение. Мы нисколько не сомневаемся, что обращение есть действительное логическое преобразование суждения. Но для того, чтобы отличить обращение от простого словесного преобразования предложения, как и от преобразования психологической стороны суждения, нужно прежде всего отчетливо выделить логическую сторону суждения и очистить ее от несущественных для нее оттенков психологического характера. Мы отнюдь не утверждаем, что психологическое преобразование суждения *всегда* оставляет логическую сторону его неизменной. Напротив, в случаях, например, подлинного обращения психологическое преобразование, т. е. перемена порядка перехода от одного понятия к другому, связано и

---

[1] Мы еще не решили, что, собственно, должно считаться логическим предметом суждения; поэтому здесь мы можем еще свободно выбирать между несколькими возможностями.

[2] Это соотношение рассмотрено Гуссерлем (Logische Unters. B. 2. S. 386—391), который называет независимый от предмета (и «качества акта») логический состав или смысл суждения материей суждения (Urteilsmaterie). (Теперь, в своей последней работе, Гуссерль изменяет свою терминологию. Прежнему понятию Urteilsmaterie в его исправленной системе соответствует понятие «der noëmatische Sinn»*. Ср.: Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie в Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913, S. 268.)

с логическим изменением, так же, как с таким изменением *может* быть связано и словесное преобразование. Но именно потому, что между логическим и психологическим преобразованием не имеется ни тождества, ни необходимой связи, а есть только связь *случайная*, мы должны отчетливо различать их между собой.

2. Анализ понятия предмета и содержания в их обычном, психологическом значении приводит, таким образом, к выводу, что не всякая пара понятий, образующая в *процессе* суждения его исходный и конечный пункт, с чисто логической точки зрения, т. е. с точки зрения объективного смысла суждения, может быть признана его «предметом» и «содержанием». Мы видим теперь, что эти понятия нельзя определять как «то, о чем мы говорим» и «то, что мы о нем говорим», ибо под это широкое определение подходят и психологические подлежащее и сказуемое. Итак, если мы должны отличать от последних подлинные «предмет» и «содержание», руководствуясь при этом той мыслью, что для логики важны только внутренний смысл мысли и соотношения, вытекающие из него, а не своеобразия совершающихся при этом процессов мысли, то логические предмет и содержание мы можем усмотреть лишь там, где *содержания* самих понятий предполагают *определенное одностороннее направление* в их взаимном отношении, т. е. где переход от понятия *A* к понятию *B* определен не произволом мысли, не психологическими мотивами, а коренится в самом содержании понятий, так что переход от *A* к *B* имеет значение перехода от основания к следствию [1]. Понятия «предмета» и «содержания» окажутся тогда тождественными понятиям подлежащего и сказуемого, но не в шатком психологическом, а в строгом логическом смысле слова. Где два понятия по своему *объективному* смыслу располагаются в определенном порядке, там мы имеем уже не психологические, а *логические* отправную и конечную точку знания, то, что в строгом смысле слова функционирует в суждении как *S* и *P*, и эти два понятия обозначают предмет и содержание суждения.

Но и здесь остается место для сомнений. Мы исходили выше из допущения, что во всяком суждении, чего бы оно ни касалось, имеется коренная двойственность между предметом и содержанием. И мы не можем себе представить суждения, в котором не было бы этого объективного смысла, т. е. определенного предмета и содержания. Иначе обстоит дело, если мы действительно обязаны отождествить понятия предмета и содержания с логическим подлежащим и сказуемым. Прежде всего мы имеем суждения, в которых вообще нет двух различных по содержанию понятий. Возь-

[1] Это понимание значения *логических* подлежащего и сказуемого убедительно развито у нас Н. О. Лосским,* а в немецкой литературе — Липпсом, Эргартом и И. Коном.**

мем, например, безличное суждение: «холодно!». Мы хорошо понимаем, что это суждение, как и всякое другое, говорит о чем-то, и что-то высказывает, т. е. имеет предмет и содержание. Но где здесь логические подлежащее и сказуемое, где два *содержания*, которые по своему объективному значению располагались бы в порядке предшествующего и последующего? Очевидно, что двух таких содержаний здесь вообще нет. Но даже и там, где мы имеем дело со сложным суждением, т. е. где суждение заключает связь двух понятий, могут возникнуть аналогичные сомнения. Возьмем общеотрицательное суждение: «А не есть В», «черное не есть белое». «Черное» есть здесь грамматически и психологически подлежащее; но при определении *логического* подлежащего и сказуемого здесь возникает одна весьма существенная трудность. Суждение «черное не есть белое» по своему *объективному смыслу* совершенно *тождественно* суждению «белое не есть черное», ибо смысл обоих один: «черное и белое суть различные содержания». Поэтому в вопросе о логических подлежащем и сказуемом здесь возможны два решения. Мы могли бы, во-первых, сказать, что в суждениях, устанавливающих соотносительную (непосредственно обратимую) связь двух понятий, например связь различия, *вообще нет понятий, которые располагались бы в определенном порядке логического следования*, т. е. нет подлежащего и сказуемого в логическом смысле. Мы могли бы сказать, что всюду, где мы имеем строгую соотносительность двух понятий, где А столь же мало мыслимо без связи с В, сколь В — без связи с А, оба понятия логически равноправны и потому не содержат основания для распределения между ними ролей логических подлежащего и сказуемого. Правда, в некоторых случаях мы можем вскрыть в таких суждениях *другие*, не выраженные явно элементы, которые располагаются в определенном порядке логической последовательности, и *эти* элементы окажутся тогда подлежащим и сказуемым. В других случаях это, однако, может оказаться невозможным [1]; и

[1] Возьмем, например, рассмотренное нами суждение «черное не есть белое». Могло бы показаться, что, придав ему форму суждения «черное и белое суть различные содержания», мы именно и выделим в нем подлинное логическое подлежащее и сказуемое. Некоторые логики (например, Шуппе, Erkenntniss-theoretische Logik, стр. 98, и Ласк,* Die Lehre vom Urteil, стр. 58 и сл.) утверждают даже, что подлежащим всякого суждения служат «чувственные данные», а сказуемым — категориальная или логическая форма, под которую они подводятся. Что указанная форма выражает истинный смысл рассматриваемого суждения — это мы выше сами признали. Но совсем иной вопрос, указаны ли тем самым истинные (логические) подлежащее и сказуемое этого суждения. Под логическим подлежащим и сказуемым мы должны, как указано, разуметь два *таких* (очевидно, *разных*) содержания, которые стоят в отношении основания и следствия, т. е. в отношении логической последовательности. Между тем я не могу мыслить «черного» и «белого», не могу *иметь* вообще этих содержаний, не мысля их различными, т. е. не имея в них самих уже и различия между ними; вне отношения различия, впервые конституирующего раздельность этих двух содер-

тогда мы должны признать, что эти суждения вообще не имеют подлежащего и сказуемого в логическом смысле слова. Это утверждение может показаться нелепостью, не заслуживающей даже обсуждения, только тем, кто исходит из предвзятого мнения, (основанного либо на психологической ориентировке, либо на слепой вере в традиционную логическую теорию), что S и P суть самоочевидные составные части суждения. Но нам нет надобности идти так далеко. Нам достаточно признать — и это есть здесь *вторая* возможность, на которой мы и останавливаемся, — что соотносительная, непосредственно-обратимая связь двух понятий, имеющая место в рассматриваемом суждении, дает возможность *каждому* из двух понятий играть роль и подлежащего, и сказуемого, ибо эта связь означает, что каждое из этих понятий есть и основание, и следствие другого. Где A строго соотносительно B, там A в такой же мере есть основание B, как B — основание A. Но если так, то в лице рассматриваемого типа суждения мы имеем пример суждения, которое, имея только *один* логический смысл, может быть выражено в двух *разных* (по распределению ролей подлежащего и сказуемого) логических формах. Если же смысл суждения определяется его предметом и содержанием, то ясно, что предмет и содержание не тождественны логическим подлежащему и сказуемому. Таким образом, отождествление «предмета» и «содержания» с логическим подлежащим и сказуемым должно быть отвергнуто [1].

жаний, последние вообще невозможны. Поэтому приведенная форма совсем не содержит указания на логическую последовательность частей суждения, т. е. не открывает в нем логических подлежащего и сказуемого. — Теория Шуппе-Ласка в ее общей форме ложна уже потому, что чувственные данные, как таковые, т. е. как логически еще не оформленные *переживания*, вообще не составляют *содержания знания* (как это будет показано ниже) и уже потому не могут играть роль какого-либо термина суждения.

[1] Исторически мысль об основополагающем значении «подлежащего» и «сказуемого» в суждении выросла на почве аристотелевской логики, для которой суждение есть (положительное или отрицательное) соотношение между двумя понятиями и которая в основу логического анализа вообще кладет идею *понятия*. Но если в современной логике есть пункт, в котором достигнуто уже общее соглашение, то это — сознание, что понятие не есть элемент, логически предшествующий суждению, и что суждение отнюдь не есть механический продукт связывания понятий. Но из этого следует, что исследование суждения не может начинаться с предвзятого допущения в нем частей, символизируемых как S и P, а, наоборот, эти части, их значение и границы их необходимости должны быть еще уяснены через анализ суждения. Таков и есть метод преобладающего большинства современных логиков (с особенной выпуклостью и резкостью он высказан у Когена, Logik der reinen Erkenntniss, стр. 81). Уяснение сущности суждения не как простого (внешнего) отношения между понятиями, а как внутреннего *единства* есть основная мысль кантовой теории суждения. (Крит. чист. разума, трансц. дед. чистых понятий, во 2-м изд. «Критики», § 19; 2-е изд., стр. 140—143, русск. пер. Лосского, стр. 102—103).

Но в чем же, в таком случае, мы можем усмотреть подлинные предмет и содержание знаний?

Пусть мы имеем суждение «*А* есть *В*», в котором *А* и *В* суть понятия, по своему содержанию располагающиеся именно в этом определенном порядке следования. Поставим вопрос: в чем сущность такого соотношения? в каком смысле одно понятие может здесь служить отправным пунктом мысли и в какой форме «из него» или «за ним» логически следует другое понятие? Очевидно, что суждение «*А* есть *В*» не может толковаться как логическая тождественность *А* и *В*. Два *разных* понятия никогда не могут быть тождественными. *А* есть только *А* и не может быть не-*А*, следовательно, в этом смысле оно не может «быть» *В*. Итак, «*А* есть *В*» может только значить: от *А* мы вправе и должны перейти к *В*, или *А* связано с *В*. Что же является здесь предметом нашего суждения? Можно ли сказать, что мы говорим здесь об *А* и находим его связь с *В*, т. е. что предметом суждения является *А*? Но ведь *А*, как таковое, *А* в изолированном своем содержании не имеет в себе ничего, кроме именно своего внутреннего содержания: *А* есть только *А*. Если бы мы в нем самом открывали его связь с *В*, то оно было бы уже не *А*, а *АВ*. Открыть в самом *А*, как таковом, его связь с *В* значило бы признать, что *А* есть не только *А*, но вместе с тем и не-*А*, т. е. значило бы вступить в конфликт с законом противоречия, и тогда всякое суждение было бы очевидной нелепостью. С другой стороны, если мы скажем, что предметом суждения «*А* есть *В*» является не *А*, как таковое, а именно *А* в его связи с *В*, то наше суждение, правда, избегнет нарушения закона противоречия, но зато превратится в пустую тавтологию, ибо примет форму «*АВ* есть *В*». И хотя история логики знает примеры даже выдающихся мыслителей, которые останавливались на таком решении [1], но здравый смысл, конечно, отдаст здесь справедливость Гегелю, который указывает, что повторение подлежащего в сказуемом есть не выражение мысли, а лишь признак идиотизма. Но согласимся даже на мгновение с этим, оскорбительным для нашего достоинства как мыслящих существ, допущением, что всякое суждение имеет форму «*АВ* есть *В*». Ясно, что проблема суждения «*А* есть *В*» не разрешена, а только отодвинута нами. Ибо в понятии *АВ* уже скрыто *готовое суждение* «*А* есть *В*». Перенести готовое суждение в предмет суждения и затем сказать, что суждение повторяет этот свой предмет, не значит объяснить природу суждения [2]. Итак, предмет суждения, то, о чем высказано в нашем суждении, что оно «есть *В*», не может быть ни изолированным

[1] В новейшей логике к числу их принадлежит, как известно, Лотце* (*Lotze*. Logik. 2. Aufl. 1880, стр. 80 и сл.).

[2] Ср.: *Лосский Н. О.* Введение в философию, стр. 116—118.

A, ни *A*, уже связанным с *B*. В чем же тогда состоит предмет суждения? Решение очевидно: это есть не чистое *A*, и не *A*, связанное с *B*, а именно *A* в его связи с *чем-то иным* вообще. Содержание *A*, о котором до нашего суждения мы не знали, с чем именно оно связано, но которое мы с самого начала мыслим связанным с *чем-либо* вообще, определяется теперь как связанное именно с *B*. Схематически это может быть выражено так: «*A* есть *B*» = *Ax* есть *B*.

Итак, понятие *A* только потому может служить логическим подлежащим, т. е. содержанием, из которого вытекает новое содержание, что оно берется не отвлеченно, не только в своем собственном внутреннем содержании, а как выделенная сторона, с самого начала связанная с некоторым неизвестным. Всмотримся теперь в символ *Ax*. Он значит: *A* в связи с чем-то неизвестным. Но это что-то не присоединяется, как отдельное содержание, к чистому *A*. Символ *x* принципиально отличен от всяких содержаний *A*, *B*, *C*. Это ясно само собою, но может быть и косвенно доказано. Ведь в противном случае мы имели бы здесь снова суждение «*A* есть *x*», которое опять должно было бы быть истолковано, как «*Ay* есть *x*», т. е. имели бы регресс в бесконечность. Напротив, единство *Ax* дано сразу и совершенно непосредственно; это есть первичное единство определенного содержания с неопределенностью, и лишь посредством неосуществимой до конца «формулы вычитания» (пользуясь удачным выражением Шуппе) мы потенциально можем говорить о чистом *A* в его отличии от *x*. Секрет творческой силы подлежащего состоит в том, что оно с самого начала мыслится как обозначение чего-то более широкого, чем его внутреннее содержание как понятия. И этот излишек, первоначально мыслимый в форме неизвестного, *x*, определяется затем как *B* [1].

3. Но если основа суждения «*A* есть *B*» лежит в понятии *Ax*, то необходим еще дальнейший анализ. Мы опять напоминаем о различии между психологической и логической точкой зрения. Психологически *A* (или *Ax*) может быть для нас совершенно очевидным, и наш интерес может сосредоточиться исключительно на переходе от него к *B*. *Логически* суждение «*A* есть *B*» остается непонятным, пока в нем есть хоть какой-либо элемент производный, пока мы не дошли до *подлинной* отправной его точки. В понятии *Ax* содержится знание, т. е. суждение, и это суждение

[1] Это понятие подлежащего, которое мы выражаем в символе *Ax*, утверждается М. И. Каринским* (Классификация выводов, стр. 88 и сл.) и Н. О. Лосским (Обоснование интуитивизма, 2-е изд., стр. 201 и сл. Введение в философию, ч. I, стр. 247). Оба автора, однако, с этим пониманием связывают отождествление понятия «подлежащего» с понятием «предмета» — взгляд, который по указанным основаниям мы не можем разделять.

есть последняя основа знания «*A* есть *B*». Но здесь мы наталкиваемся, по-видимому, на безвыходную антиномию. С одной стороны, как мы видели, *x* не может быть отделено от *A* и противопоставлено ему в суждении «*A* есть *x*». С другой стороны, если *Ax* есть знание, оно должно иметь определенный предмет и содержание. Если мы останемся при допущении, что предмет и содержание равносильны логическому подлежащему и сказуемому, т. е. двум понятиям, по своему содержанию стоящим в порядке логического следования, то мы никогда не выберемся из этой антиномии, ибо таких двух отдельных понятий здесь вообще нет. Но если вне всяких допущений мы непредвзято вдумаемся в значение символа *Ax*, то нам нетрудно будет уяснить его смысл, каковы бы ни были объективные трудности, в нем таящиеся. *Ax* есть логически первая определенность, связанная с чем-то неопределенным, или, точнее,— так как здесь мы имеем дело не с внешней связью двух обособленных элементов, а с неразрывной сопринадлежностью двух соотносительных моментов — *Ax* есть единство первой определенности с неопределенным. Что это значит? Берем конкретный пример. Перед нами суждение «ртуть есть металл», в котором понятие ртути явственно играет роль логического подлежащего (в согласии с вышеприведенным критерием). Это суждение (как и всякое суждение) не есть чистое тождество. Если бы понятия «ртути» и «металла» имели тождественное содержание, то у нас не было бы вообще суждения. Мы знаем теперь, что наше право связать с содержанием «ртути» содержание «металла» основано на том, что под понятием ртути мы мыслим не только данное содержание в его узком смысле (не только «ртутность», как таковую, ибо в этом качестве ртуть есть только ртуть и больше ничего), но данное содержание в связи с каким-то неопределенным избытком. Откуда взялся этот избыток и в чем он заключается? Ответ очевиден: «ртуть» в смысле специфического содержания, определенного законом тождества, с самого начала мыслится как момент некоторого более широкого целого, и иначе и не может мыслиться. «Ртуть» — это значит: «нечто, в чем есть специфический момент ртутности, но что им не исчерпывается». Именно потому, что это нечто не исчерпывается «ртутностью», я могу в нем же открыть и нечто иное — именно «металличность» вообще. В формуле *Ax* мы имеем, следовательно, не сложение, а вычитание; синтез *A* + *x* обусловлен анализом, который из *x* впервые выделил *A*. Суждение, имеющееся в знании *Ax*, может быть выражено как «*x* есть *A*». Только потому, что *A* выделилось, как первая определенность из *x* вообще, оно и связано с ним или с его остатком. Иначе говоря: *x* как понятие «чего-то иного, чем *A*» есть логический остаток из понятия «чего-то вообще», которое в данном суждении определено как единство *A* с не-*A*. Суждение кон-

статирования первого содержания — суждение, дающее понятие *Ах* и лежащее в основе всех других, дальнейших знаний,— есть выявление этого *А* из хаоса неопределенности, вскрытие, что предмет вообще имеет «это» содержание. И именно потому, что *А* как бы вырастает, как очерченная форма, из хаоса неизвестного, оно всегда и неразрывно окружено неизвестным, как остров океаном.

Итак, суждение «*А* есть *В*» есть производная форма знания, опирающаяся на первичную форму «*х* есть *А*». Различие между ними очевидно. Только первая форма есть подлинный синтез двух содержаний; вторая, более основная форма есть уже не синтез, а анализ или *полагание* одного содержания. Эти две формы мы должны различать, как суждение *синтетическое и тетическое* [1]. Отсюда прежде всего объясняются суждения, уже причинившие столько хлопот логикам — так называемые «одночленные суждения», именно экзистенциальные и безличные. Само собою разумеется, что не всякое суждение, которое грамматически, или даже психологически, имеет такую форму, заслуживает с этой стороны внимания логика. Все суждения со сложным содержанием, как бы они ни были выражены, логически суть суждения предикативные или синтетические. Суждение: «антиподы существуют» означает: «противоположная нам сторона земного шара населена людьми», и экзистенциальная форма его либо вообще логически несущественна, либо во всяком случае логически производна от предикативной формы, ибо в содержании подлежащего такого экзистенциального суждения скрыто соответствующее предикативное суждение [2]. Точно так же безличное суждение «нездоровится», «тошно» — даже если оно не только грамматически, но и психологически «бессубъектно» — логически предполагает подлежащее «мне нездоровится», «меня тошнит» и т. п., ибо предикат его немыслим вне связи с определенным предметом, именно понятием индивидуальной психической жизни как целого. Но за вычетом этих мнимых случаев остаются еще суждения, в которых, поскольку под понятием мы разумеем логически

---

[1] Следуя терминологии Мейнонга («Ueber Gegenstandstheorie», в Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, B. I, 1904, стр. 7—9) и Гуссерля (Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung, 1913, стр. 274—275). В этой связи понятие «синтетического суждения» противопоставляется только понятию «тетического суждения» и означает лишь «суждение, связующее две определенности». В *этом смысле* и так называемое «аналитическое суждение» есть *во всяком случае* «синтетическое суждение», так как обнимает два понятия. Вопрос о различии между «синтетическими» и «аналитическими» суждениями в кантовском смысле будет затронут в конце этой главы.

[2] Этим опровергается логическая сторона известной теории суждения Брентано*, сводящей все суждения к экзистенциальным. Ср.: *Cohn Jonas*. Vorauss. u. Ziele des Erkennens, стр. 57—59; *James*. Principles of Psychology, II, стр. 287 и сл.

отграниченное и определенное содержание, имеется действительно только одно понятие. Если я говорю «синева есть», то здесь в суждении утверждается простое, первичное понятие «синевы». Попытка вложить в это суждение более сложное содержание, например усматривать в нем мысль «в мире существует синева» или «синева встречается среди зрительных ощущений» несостоятельна, ибо для возможности таких суждений я должен уже иметь синеву, и эту простую «данность» синевы я выражаю суждением «синева есть», которое, следовательно, логически первично по сравнению со всеми высказываниями о синеве [1]. То же применимо и к подлинным безличным суждениям. В суждениях вроде «гремит!», «холодно!» (не «*мне* холодно», а просто «холодно») высказывается только одно определенное содержание, и не заключено никакой связи двух понятий. Логическая неизбежность таких суждений очевидна. Ибо, чтобы иметь суждения, содержащие связь двух понятий, я должен сперва иметь эти понятия или, в случае их сложности, суждения, раскрывающие связь признаков в этих понятиях. Но где-либо в результате такого анализа я должен дойти до первичного содержания, уже неразложимого далее на связь двух понятий, и суждения, выражающие эти первичные содержания, сами в этом смысле уже одночленны [2]. Логически сюда же относятся суждения, которые хотя явственно содержат два члена, но не содержат двух понятий — суждения, в которых подлежащее не определено, а лишь указано по своему пространственно-временному месту,— например суждение «это (только что услышанный шум) был гром» и т. п. С логической стороны такие суждения совершенно тождественны безличным суждениям, ибо пространственно-временная или по крайней мере только временная определенность мыслится, конечно, во всяком понятии, обозначающем индивидуальный предмет. Суждения «гремит!» и «это был гром» логически, конечно, суть одно и то же суждение. Ясно также, что такое суждение равносильно и экзистенциальному суждению с конкретно-индивидуальным подлежащим: «гремит» — «гром теперь есть».

Все внешнее многообразие таких суждений логически, таким образом, сводимо к одному типу — к типу суждений тетических.

---

[1] Нельзя также (как это делает J. Cohn, ук. соч., стр. 78) считать такое суждение «бессмысленным» на том основании, что его отрицание невозможно. Отрицание невозможно здесь в силу самоочевидности утверждения, самоочевидность же есть прямая противоположность бессмысленности.

[2] Мы оговариваемся, впрочем, что резкость противопоставления тетических суждений синтетическим имеет для нас лишь пропедевтическое значение. Ниже (во второй части) мы увидим, что в силу непрерывности содержания знания всякое окончательное осуществление смысла тетического суждения превращает его и в синтетическое; однако то, что первый шаг знания «*x* есть *A*» сам собою переходит во второй «*A* есть *B*» не устраняет, конечно, самого различия между первым и вторым шагами знания, как таковыми.

Все они означают выделение первой определенности из неопределенного нечто [1], все имеют схему «*x* есть *A*». Все такие суждения (а следовательно, и все суждения вообще) *двучленны*, ибо имеют два термина *x* и *A*. Но все они вместе с тем имеют только одно понятие в смысле отграниченной определенности.

Но эти суждения не только образуют особый *класс* суждений. Будучи логически первичной формой знания, они тем самым присутствуют *во всяком* знании. *Синтетические* суждения производны от тетических и включают их в себя: «*A* есть *B*», как мы видели, равнозначно «*Ax* есть *B*». Но так как *Ax* означает «*x* есть *A*», то суждение «*A* есть *B*» при окончательном раскрытии своего смысла должно быть понято в значении «*x*, которое есть *A*, есть вместе с тем *B*». Если же, не различая двух отдельных содержаний, уже осуществленного и осуществляемого в данном суждении, мы захотим выразить полный смысл суждения, то мы получим формулу «*x* есть *AB*». Синтетическое суждение содержит в себе тот же строй, что и суждение тетическое: в обоих неизвестное определяется, выявляется в своем содержании; только в одном из них содержание просто, в другом — сложно и содержит определенный переход от одной определенности к другой.

Мы не хотим этим сказать, что в суждении, обычно изображаемом, как «*A* есть *B*», *A* только по недоразумению попало в подлежащие суждения, тогда как в действительности его подлежащим является *x*, а сказуемым — сложное понятие *AB*. Напротив, *A* и *B* (в случае, если между ними есть отношение логического следования) выполняют действительно две разных функции, и это различие не высказано в их обозначении как подлежащего и сказуемого суждения. Мы хотим только указать, что это различие, во-первых, не тождественно с различием между «предметом» и «содержанием», и, во-вторых, лишь производно в отношении последнего. *A* только потому есть подлежащее суждения (и именно потому), что оно стоит ближе к *x*, чем *B*, что в данном суждении мы только через него от *x* доходим к *B*. Это отношение весьма существенно (значение его еще уяснится нам далее); но оно явно зависимо от еще более фундаментального отношения между *x* и некоторой определенностью вообще (все равно, будет ли то *AB* или просто *A*). Последнее отношение, во-первых, охватывает все типы знания без исключения, тогда как первое имеет смысл только в отношении синтетических суждений; и, во-вторых, оно образует

[1] Правда, в составе этих суждений имеется и одно, *логически* существенное различие — различие между констатированием пространственно-временной определенности и определенности отвлеченно-общей. (В нашем примере — различие между суждением «синева (вообще) есть» и суждением «тремит» или «это — синее».) Но для нашей ближайшей цели от этого различия можно отвлечься. Вопрос об отношении между отвлеченно общим и конкретно-индивидуальным будет исследован ниже.

основной, последний смысл всякого знания, тогда как отношение между подлежащим и сказуемым дает как бы лишь вторичное наслоение мысли, производное от первого. В отношении между *x* и определенностью вообще мы открываем, таким образом, подлинный смысл понятий «предмета» и «содержания». Всякое знание направлено на неизвестное, и это неизвестное или неопределенное есть именно то, «о чем оно говорит» в логически точном смысле этого выражения; и всякое знание определяет это неопределенное, говорит о нем «что-то», и в этой вскрытой определенности неизвестного — все равно, проста или сложна эта определенность, обнаружима ли она непосредственно (как в тетическом суждении) или через промежуточные ступени (как в суждении синтетическом) состоит *содержание* суждения.

Мы видим: первая же попытка уяснить суждение с его логической стороны приводит к той первичной его форме или основе, в которой предмет и содержание обнаруживают свой особый, основополагающий смысл, не совпадающий с функцией логического подлежащего и сказуемого. Мы еще раз подчеркиваем: в логическом смысле подлежащее и сказуемое суть понятия, связанные в суждении соотношением логического следования. Грамматически, а в известном смысле и психологически [1], в суждении «*x* есть *A*» *x* есть подлежащее, *A* — сказуемое суждения. Логически это вообще невозможно, ибо *x* есть вообще не какое-либо особое понятие или определенное содержание, из которого могло бы следовать содержание *A*, а, напротив, совершенная неопределенность, чистое «нечто» в противоположность всякой определенности, всякому «это». *X* есть обозначение неизвестного, которое в суждении определяется как *A*. Именно это соотношение мы называем соотношением между предметом и содержанием суждения. Кто пожелал бы уже наличные значения понятий «подлежащего» и «сказуемого» обогатить еще новым значением, мог бы говорить здесь о *трансцендентальных подлежащем и сказуемом*, в отличие от логических. Для нас существенно здесь уяснить, что соотношение между логическим подлежащим и сказуемым, *S* и *P*, есть не первичная основа суждения, а требует для своего пояснения анализа суждения, который приводит к схеме *x* есть *A*. Поэтому исследование знания должно начинаться не с рассмотрения соотношения между *S* и *P*, а с рассмотрения соотношения между предметом и содержанием. Это есть лишь особое выражение того, что формальная логика или логика понятий должна опираться на логику трансцендентальную или предметную.

[1] Последнее допущение требовало бы особых пояснений, но для нашей цели оно несущественно.

Соотношение между предметом и содержанием знания есть первичная двойственность, на которую опирается всякое суждение и которое образует его последний смысл. Всякое суждение заключает в себе указание на неопределенный предмет, на который оно направлено, и на содержание, которое оно вскрывает в предмете и которым его определяет. Мы видим теперь, что деление на предмет и содержание не только не совпадает с делением на логические подлежащее и сказуемое, но, так сказать, и не параллельно ему: содержанием суждения мы должны признать совокупность всех определенностей в суждении, все равно, относятся ли они к подлежащему или к сказуемому (т. е. в суждении «*A* есть *B*» — совокупность определенностей *AB*), предметом суждения — неопределенность, подвергающуюся определению в содержании. Различие же между «подлежащим» и «сказуемым» есть лишь различие по логическому порядку определения, или, иначе говоря, по относительной близости отдельных определенностей к предмету. Конечно, это не мешает нам в каждом отдельном сложном суждении говорить об «уже определенном предмете» и в этом относительном смысле причислять содержание подлежащего к составу предмета, отличая от него содержание сказуемого; и эта возможность объясняет нам, почему деление на подлежащее и сказуемое имеет все же связь с делением на предмет и содержание. С этой точки зрения мы получим два понятия предмета: предмет вообще, или предмет в основном смысле, под которым мы разумеем все целое, определяемое целостным содержанием суждения, и предмет производный, под которым мы разумеем предмет, уже определенный содержанием подлежащего и определяемый содержанием сказуемого. В приведенном выше примере «Наполеон умер на острове Св. Елены» основным предметом будет вся совокупность реальности, определяемая связью понятий «Наполеона», «смерти», «острова Св. Елены», предметом же производным будет понятие «Наполеон». Нужно только помнить, что производный предмет предполагает всегда предмет основной и логически указует на него, как на последнюю инстанцию.

4. Итак, всякое знание имеет схему «*x* есть *A*» (или «*x* есть *AB*»,— что, с точки зрения самой этой двойственности между неопределенным и определенным, предметом и содержанием, несущественно). Всякое знание имеет дело с еще неизвестным предметом, который оно определяет, вскрывая в нем и приписывая ему содержание. Это положение кажется, с одной стороны, столь очевидным и банальным, что не было, по-видимому, надобности в мудреных и замысловатых соображениях, чтобы обосновать его. В чем же вообще и может состоять природа знания, как не в определении неизвестного? С другой стороны, эта столь очевидная природа знания есть величайшая загадка, и можно сказать, что вся теория знания, в сущности, бьется над загадочностью этой фор-

мулы «*x* есть *A*», и все ее вопросы так или иначе сводятся к этой основной загадочности. Чтобы оттенить эту загадочность и выявить всю важность проблемы, мы сознательно прибегнем к несколько парадоксальным формулировкам. Схема «*x* есть *A*», в которой выражена природа всякого знания, предполагает, *во-первых*, что *мы знаем то, чего мы не знаем.* Ибо *x*, с одной стороны, есть неизвестное, то, чего мы еще не знаем и что мы лишь должны определить. Но так как мы *говорим* о нем, то, значит, оно все же присутствует в нашем знании, мы знакомы с ним — иначе как пришла бы нам в голову мысль о нем? Что такое есть вообще понятие неизвестного, предмета в его неопределенности? Как мыслим символ *x*, понятие «*нечто*», принципиально отличаемое нами от всякого «такого» и «этого», абсолютная неопределенность, которая несмотря на отсутствие всякого содержания, все же есть не ничто, а стоит, как некоторый точно осмысленный термин, в нашем знании? Это есть первая сторона загадки. *Во-вторых*, схема «*x* есть *A*» означает, что *то, чего мы не знаем, есть для нас основа и носитель того, что мы знаем.* Ибо, если в *x* мы находим *A*, то это значит, что *A* действительно *принадлежит x*'у, содержится в нем; определить неизвестное значит *усмотреть в нем* присутствие чего-то определенного. Смысл знания состоит *в проникновении в неизвестное*; те содержания, которые мы высказываем, не выдуманы и не свободно созданы нами: мы убеждены, что они действительно лежат в самом предмете, и только это сознание превращает мысль в знание. Знание есть не свободная, оторванная от своей основы совокупность содержаний *A, B, C*; знание есть комплекс суждений «*x есть A, B, C...*», т. е. содержания в их укорененности в неизвестном предмете. Где мы имеем *только определенное* (чистые содержания *A, B, C*), там *нет знания*; знание предполагает связь известного с *неизвестным*, знание имеет своей опорной точкой *неизвестное.*

Первая сторона загадки очевидна сама собой; она дана в символе *x*, в понятии неопределенного, неизвестного предмета, которое присутствует в каждом акте знания. Не столь понятна вторая сторона загадки. Для уяснения ее обратим внимание на то, что *x*, неведомый носитель и субстрат определений, присутствует в знании не как пассивный, познавательно бесплодный элемент; в нем таится, напротив, последняя санкция знания. Предмет есть и намеченная, и осуществленная цель знания; предмет, как *x*, есть неведомая область, к которой стремится, которой должно овладеть знание; но когда этот же предмет, уже в качестве познанного предмета, всецело охвачен и покрыт содержанием, это содержание рассматривается не как нечто, извне присоединившееся к нему, а, напротив, как нечто, лежавшее в недрах самого предмета и лишь для нас, для знания, впервые открывшееся или проступившее наружу. Замечательное своеобразие предмета, выраженного сим-

волом *x*, состоит в том, что он в известном смысле соединяет в себе совершенную неопределенность с абсолютной, идеально законченной определенностью. Понятие «определенный» обладает именно двояким смыслом, смотря по тому, имеем ли мы в виду его грамматическую форму как прилагательного или как глагольного причастия, говорим ли мы о том, что само по себе или в себе *определено*, или о том, что нами *определено*, т. е. есть итог определения. В первом смысле предмет знания всегда и с самого начала мыслится абсолютно определенным, самим идеалом всесторонней определенности без малейших пробелов. Предмет не сам по себе, а лишь для нас, для нашего знания о нем есть неизвестное, неопределенное, хаос; сам по себе он есть полная определенность, абсолютная полнота содержательности. Под предметом, следовательно, мы разумеем неопределенную для нас и подлежащую определению законченную полноту определенности. Обозначая его, как *x*, мы характеризуем не его собственную внутреннюю природу, а лишь его функциональное место в составе нашего знания. Определения предмета не творятся нашим знанием, а именно лишь «познаются» им — сами по себе они существуют в предмете независимо от всякого нашего знания о них. Таков, по крайней мере, смысл, который мы придаем нашему знанию: знанием мы называем лишь такие содержания, в отношении которых мы убеждены, что они существуют независимо от своей познанности, т. е. присущи предмету, как таковому, даже когда этот предмет есть для нас только пустое, совершенно неведомое *x*. Таким образом, у нас не только имеется понятие чего-то неизвестного; но мы сверх того заранее знаем, что это совершенно неизвестное как бы таит в себе всю полноту знания. Нам не просто доступен, наряду с известными содержаниями, непосредственно непроницаемый туман неизвестного; окутанные этим туманом, мы заранее знаем, что за ним скрывается бесконечное богатство абсолютно ясных форм. И поэтому, когда эти формы предстают перед нами, мы убеждены, что не мы их сотворили, а что перед нами раскрылось лишь то, что «само по себе» было уже прежде. И только это убеждение — убеждение, что известное нам содержание есть именно содержание *предмета*, т. е. лишь вскрыто нами из глубины самого предмета, а не имманентно присуще нашему «знанию», делает это содержание подлинным *знанием*.

При таком уяснении понятия неизвестного предмета как цели знания становится очевидным, что проблема предмета есть не что иное, как проблема отношения между «знанием» и «реальностью» — вопрос о том, как и по какому праву мы доходим до понятия независимо от нас и «наших представлений» существующей реальности, и по какому праву, далее, мы признаем «наши представления» знанием определенностей, присущих самой реальности. Короче говоря, это есть проблема трансцендентного. Только

проблема эта поставлена у нас в самой общей, чисто *логической* своей форме, которая тем самым есть самая точная ее форма. Всякое знание совершенно независимо от того, на какую специальную область оно направлено, направлено всегда на трансцендентный предмет, на неизвестное, и претендует на овладение содержанием самого этого трансцендентного предмета; так что, в сущности говоря, не только словосочетание «трансцендентный предмет» есть плеоназм — ибо под предметом мы именно и разумеем то, что непосредственно не есть ведомое содержание, а в качестве *x* выходит за пределы всего непосредственно известного,— но такой же плеоназм содержится и в словосочетании «знание трансцендентного», ибо мы лишь то содержание называем *знанием*, которое признается содержанием самого предмета, т. е. трансцендентного *x* [1]. Обычная же формулировка проблемы трансцендентности — вопрос, как «наше сознание» или «представления в нас» относятся «к внешнему миру» — не только содержит ряд неточностей и предвзятых допущений (которыми мы тотчас же ниже займемся), но и отождествляет частный случай трансцендентности (именно, когда предметом служат «вещи» пространственного мира) с универсальной, чисто логической проблемой трансцендентности всякого предмета, как такового [2].

В этом отношении «наивное» сознание, не ведающее никаких проблем теории знания и потому не нуждающееся ни в каких их формулировках, учитывает фундаментальную двойственность между предметом и содержанием совершенно правильно, именно во всей ее универсальности. Предмет или «реальность» оно *всюду*, во всех областях знания, противопоставляет самому знанию о нем, или отвлеченному от предмета содержанию знания. Реальность со всей полнотой своих определений мыслится существующей независимо от того, что в ней познано или выявлено, в качестве содержания знания. Внешний мир со всем богатством его форм и содержаний

---

[1] Превосходно говорит Вл. Соловьев: «Нам представляется выбор не между трансцендентным и имманентным познаниями, а между трансцедентным познанием и отсутствием всякого познания» «Философск. начало цельного знания», сочинения, т. I (изд. 1), стр. 312. Блестящие гносеологические идеи Вл. Соловьева досель еще не оценены в надлежащей мере. В наших гносеологических соображениях мы сознаем себя в ряде основных пунктов весьма близким ему.

[2] При всей сложности и разнородности предпосылок, из которых исходит теория знания Канта, несомненно все же, что у *самого* Канта проблема трансцендентности (проблема «предмета») поставлена — если сосредоточиться на основных, существенных чертах его теории — в широком, основном своем *логическом* смысле, т. е. как проблема возможности «опыта» или «знания» *вообще*, в особенности в исследованиях «трансцендентальной аналитики». Напротив, первый же последователь Канта, Рейнгольд*, тотчас же вульгаризовал проблему, придав ей психологический оборот отношения «представления» к «представляемому внешнему миру», и это понимание осталось надолго преобладающим. (На эту роль Рейнгольда справедливо указал Нельсон** в своей оригинальной книге «Das sogenannte Erkenntnissproblem», стр. 653 и сл.)

существует независимо от того, что и сколько мы в нем усмотрели Но точно так же и душевный мир реально существует независимо от его опознанности и притом не только чужой, но и свой собственный. И не только мое прошлое содержит в себе много для меня неизвестного, что действительно *было*, хотя я его не знаю — потому ли, что я о нем забыл, или потому, что я никогда его не знал, так как своевременно не «обратил на него внимания и не уяснил его себе» — но и в самом настоящем есть многое, чего я не знаю, — темные, лишь с трудом определимые влечения, чувства, настроения; и каждый опытный психолог, каждый тонкий наблюдатель и описатель душевной жизни может всегда указать мне на такие стороны моего собственного душевного мира, о которых я даже не подозревал, или исправить мои суждения даже и том, что мне само по себе совершенно доступно и все же было мною неправильно определено. Во всех без исключения областях человеческое знание фактически ограничено и подвержено ошибкам — ибо всюду предмет знания, «как он есть на самом деле», не совпадает целиком с содержанием нашего знания,— с тем, «что нам о нем известно».

Так говорит «наивное» сознание. И это есть не теория, не какое-либо «построение», как-либо толкующее или объясняющее строение знания — это есть просто смысл, имманентно присущий всякому явлению знания, первичная и непосредственно предна-ходимая структура всякого знания, которой с одинаковой неизбежностью подчинены все люди, в том числе и самые умудренные и критические теоретики знания. В дальнейшем правомерность этого раздвоения знания на независимо от знания существующий предмет и на содержание знания о нем будет обстоятельно доказано Здесь мы берем эту двойственность как неизбежно навязывающуюся нам исходную точку размышления.

5. Итак, «предмет» есть не что иное, как имеющийся в знании момент трансцендентного. «Трансцендентный» не значит, конечно, абсолютно недоступный, принципиально недостижимый предмет. Как бы мы ни смотрели на вопрос о границах знания, тот предмет, о котором у нас здесь идет речь, есть во всяком случае именно предмет *знания*, т. е. трансцендентное, которое в последнем итоге все же доступно знанию,— цель, хотя непосредственно и выходящая за пределы известного,— иначе она и не была бы целью — но вместе с тем цель достижимая. Смысл трансцендентности предмета заключается, таким образом, в том, что он никогда не дан в своей определенности совершенно непосредственно, а наоборот, имеется всегда лишь в форме *x*, т. е. требует от знания особого *проникновения* в себя. Заранее ясно, что способы этого проникновения в разных областях различны и обладают различной степенью сложности. Если мы сравним, например, познание химического состава небесных тел (которое, как известно, еще Ог. Конт* считал неосуществимым и которое все же осуществлено в спектральном

анализе) с познанием цвета вещи, непосредственно стоящей в поле нашего зрения, или познание будущего с познанием настоящего, то разница эта обнаруживается воочию. Именно это различие послужило даже поводом к ограничению «трансцендентного» одной областью знания. И в самом деле, казалось бы, что может быть трансцендентного в предмете, непосредственно нам доступном, стоящим прямо «перед нашими глазами»? Но если результат, к которому мы пришли, действительно верен, если предмет есть всегда x, то эта трансцендентность должна иметься повсюду, и мы видели, что обычное, «наивное» сознание стоит именно на этой точке зрения, не отдавая себе, конечно, отчета в ее основаниях. «Предмет сам по себе» оно всюду отличает от нашего знания о нем, т. е. понимает знание как определение чего-то трансцендентного.

Мы исходим при исследовании этой проблемы из самоочевидного допущения: в абсолютном смысле непосредственно дано нам или в строжайшем смысле «имманентно» лишь то, что всецело вмещается в поле восприятия в данный его момент, т. е. что само актуально присутствует в составе сознания. «Боль», которую я в данный момент переживаю, цветовые пятна, пространственные формы, звуки, запахи и т. п., присутствующие в моем сознании в данный момент, в этом своем качестве, т. е. как содержания данного «восприятия» или переживания, абсолютно неотъемлемы и очевидны. Мы называем эти данные «имманентным материалом знания» [1]. Если бы нашлось знание, которое исчерпывалось этим материалом, то мы имели бы чисто имманентный тип знания, в котором отсутствовал бы всякий предмет в смысле неизвестного. В действительности, однако, такого знания нет, и разные типы или области знания отличаются друг от друга в этом отношении

[1] Мы не называем их «ощущениями», ибо в таком обозначении скрывалась бы теория, и притом ложная теория. При анализе непосредственного знания нельзя исходить из очевидно опосредованной картины внешнего мира, действующего на нас через наши органы чувств и пробуждающего тем в нас «ощущения». Пространственные формы с этой точки зрения не могут быть «ощущениями», а между тем по крайней мере некоторые из них даны столь же непосредственно, как и чувственные данные. «Ощущение» есть вообще не гносеологический, а исключительно психологический термин, которому в теории знания нет места. Ср.: *Лосский*. Введение в философию, стр. 237 (и в других местах), и *Scheler*. Der Formalismus in der Ethik (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913), стр. 453—463.— Ввиду необходимости избегать термина «ощущение» нам приходится употреблять термин «восприятие» в смысле, не совпадающем с принятым в психологии. Под «восприятием» разумеется обычно процесс или акт, в силу которого чувственные данные подвергаются более или менее значительной переработке через слияние их с представлениями воображения и памяти. Восприятие в *этом* смысле с логической точки зрения дает явно опосредствованное знание (о чем подробнее ниже). Для нас восприятие есть тот процесс или акт сознания, посредством которого сознание владеет первичными содержаниями, актуально присутствующими в каждый данный момент в составе данного переживания. В этом приблизительно смысле и Кант противопоставляет «восприятие» «опыту».

не абсолютно, а лишь количественно — именно степенью своей удаленности от этого имманентного материала. Чтобы выяснить, с одной стороны, универсальность общей функции трансцендентного предмета, и с другой стороны, многообразие оттенков и степеней, которые эта трансцендентность имеет в разных областях знания, мы должны с этой точки зрения пересмотреть основные типы суждений.

Суждения синтетические по своему логическому подлежащему (как обыкновенно говорят, по своему «предмету») делятся на суждения о конкретно-индивидуальном и суждения об отвлеченно-общем. Но и суждения тетические, полагающие одну определенность, могут полагать либо конкретно-индивидуальную определенность («гремит!», т. е. «здесь теперь»), либо определенность отвлеченно-общую («синева есть»). Мы начинаем с суждений синтетических о конкретно-индивидуальном.

Среди них есть случаи, в которых выхождение «за пределы данного» очевидно само собой. Не требуют, конечно, никакого рассмотрения в этом отношении суждения, содержания которых относятся вообще к области невоспринимаемого, например суждения об атомном строении материи, о загробной жизни души и т. п. С ними не совпадают, но к ним близки случаи, где содержание суждения хотя и примыкает непосредственно к «воспринимаемому», но явственно шире того, что может быть дано в едином восприятии. Если я говорю: «за этим (видимым мною) лесом начинается луг» или «планета Марс имеет атмосферу» или «эта (видимая мною) снежная гора есть вершина Монблана», то только часть высказываемого мною содержания дана мне в поле восприятия, остальная же скрыта и присоединяется лишь мысленно, в воображении. То, о чем я говорю, есть совсем не «данное», не видимая мною картина. В последней, конечно, лес не граничит с лугом, а (согласно допущению) замыкает горизонт и, следовательно, граничит только с небом; точно так же не красноватая точка, которую я непосредственно вижу на ночном небе, а невидимое и недоступное никакому человеческому восприятию огромное небесное тело имеет атмосферу (также непосредственно нами не воспринимаемую); так же и на видимой мною снежной вершине не написано, что это есть Монблан, т. е. высочайшая гора Европы, лежащая в таком-то определенном месте Альп. Сюда же относятся, очевидно, все суждения о будущем и по крайней мере те суждения о прошлом, которые не просто воспроизводят пережитое, например исторические суждения. Своеобразие этого типа заключается в том, что по крайней мере часть их содержания не дана в «имманентном материале», а привлекается извне, причем это привлечение может опять иметь различные степени сложности, которые нас далее здесь не интересуют. Воспринятое есть здесь лишь отправная точка, либо совсем не входящая в состав знания, либо образующая только часть этого состава. Содержание, присущее «са-

мому предмету», о котором мы в таких случаях говорим, явно шире «имманентного материала знания», и, лишь проникая в это неданное содержание, я могу что-либо высказать о предмете.

От этих случаев представляются на первый взгляд резко отличными случаи иного рода, в которых индивидуальный предмет кажется целиком вмещающимся в восприятие. Когда я говорю: «эта роза красна» или «эта комната богато обставлена мебелью», то я, по-видимому, утверждаю только то, что непосредственно вижу. Я вижу розу и вместе с тем вижу ее красный цвет, или вижу комнату и вместе с тем ее богатую меблировку. Мне не нужно проникать во что-либо не данное, скрытое, чтобы определить предмет, как «красную розу» или «богато обставленную комнату»: его содержание явственно и воочию лежит предо мною. Именно такие соображения в связи с допущением, что суждения такого типа суть основа всего опытного знания (и далее — всего знания вообще), привели к распространенному со времени Локка и до наших дней продолжающемуся направлению мыслей, для которого всякое суждение есть только связь между двумя «идеями», «представлениями» или даже «ощущениями». Более тщательный анализ, однако, тотчас же показывает, что суждения такого типа в интересующем нас отношении хотя и отличаются от суждений, рассмотренных выше, но не столь резко, как это кажется с первого взгляда. Никакая конкретная «вещь» вообще не может быть непосредственно дана. Как бы это ни казалось парадоксальным неискушенному сознанию, но никогда никто на свете не может в буквальном, точном смысле слова «увидать» что-либо, подобное «красной розе» или «хорошо обставленной комнате». Я не могу ведь сразу увидеть и переднюю, и заднюю сторону розы, и наружные и внутренние ее лепестки во всем их объеме, и в этом целом усмотреть красный цвет. То, что я действительно вижу, есть ряд отдельных образов, как бы снимков или проекций, изменяющихся при каждом движении глаз или повороте розы. Точно так же очевидно, что невозможно сразу увидать «комнату», т. е. все четыре стены, пол и потолок, и все, что в ней вмещается. С другой стороны, последовательно сменяющиеся при повороте глаз и головы зрительные образы «комнаты» или «розы» с ярко выступающей центральной частью и расплывчатыми, сходящими «на нет» крайними ее частями и в своей совокупности совсем не тождественны мыслимой нами «комнате» или «розе». Их много, но выражают они только одну вещь; они сменяют друг друга, но сама вещь остается неизменной; точных очертаний их уловить невозможно, тогда как «комната» и «роза» сами по себе выступают из их хаоса с совершенно определенными контурами.

Точнее говоря, дело обстоит здесь следующим образом. Имманентный материал знания здесь достаточен для построения содержания предмета в том смысле, что предмет не имеет в своем содержании никакого добавочного материала. Но этот материал дан

не сразу, а только в ряде отдельных восприятий, и само построение из этого многообразного материала внутренне-связного и тождественного содержания предполагает и здесь проникновение в «неданное». Сюда же относятся суждения о сложном содержании собственной душевной жизни и суждения о пережитом прошлом. Если я говорю о себе, что «я дружен с NN», если я признаю себя «вспыльчивым», «меланхоликом», «флегматиком», если я воспроизвожу в памяти пережитую реальность, то всюду я на основании разрозненного «имманентного материала» строю отличное от него (именно не по материалу, а по его форме — по единству и связанности его) содержание предмета. «Дружбу», как сложное длительное отношение, можно столь же мало непосредственно «пережить», прошлое, как связный ряд событий, можно столь же мало непосредственно воспроизвести, как мало можно «увидать» красную розу. И здесь, следовательно, хотя в несколько ином смысле, чем в предыдущем виде суждений, воспринятое или пережитое есть лишь отправная точка для мысленного построения предмета, и лишь через такое построение, т. е. через проникновение в неданный предмет, мы можем что-либо высказать о нем. Учение, что опытное суждение есть только «анализ (или синтез) ощущений», есть плод поверхностного гносеологического дилетантизма и должно быть раз навсегда изгнано из теории знания [1].

Дальнейший своеобразный тип суждений о конкретно-индивидуальном мы имеем там, где действительно *весь* материал суждения дан нам сразу, в одном восприятии или переживании. Пусть я не могу «увидать» «красную розу» как целое; но «красное пятно» предо мною я во всяком случае «сразу» вижу, и если я выскажу суждение, что эта, лежащая предо мною вещь именно с видимой

---

[1] Это имеет особое значение в теории опытной науки и требует категорического признания, что даже чисто опытный, описательный или экспериментальный отдел естествознания *никогда не* направлен на простой «анализ ощущений», а *всегда* имеет дело с предметами и связями, трансцендентными отдельным восприятиям и «ощущениям». Эта истина, по следам Канта, доказана независимо друг от друга множеством гносеологов с высочайшей степенью ясности — например, Гартманом («Grundlegung des transcendentalen Realismus»), Вундтом («Über naiven und kritischen Realismus»), Фолькельтом («Erfahrung und Denken»), Штумпфом («Zur Einteilung der Wissenschaften», 1906, стр. 10—16), Липпсом (Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik, в Sitzungsberichte des bayer. Akad. d. Wissensch. Hist.-philol. Klasse, 1905, стр. 586 и сл. и в ряде др. работ), Фришэйзен-Кёлером* («Wissenschaft und Wirklichkeit», 1912, стр. 128—139). Приведем только суждения Штумпфа: «Нет ни единого, даже простейшего физического закона, который можно было бы выразить, как закон чувственно-данных явлений». «Феноменалистическое воззрение, проведенное последовательно, означало бы не более и не менее как требование начать с начала всю физику» (ук. соч., стр. 11 и 14). Еще гораздо раньше указанных немецких мыслителей несовпадение опытного знания с тем, что мы называем «имманентным материалом», показал, с присущим ему блеском и простотой изложения, Вл. Соловьев в «Критике отвлеченных начал» (гл. 36, Сочинения, т. II, 1-е изд., стр. 233 и сл.). Ср. также превосходные соображения Л. М. Лопатина** (Положительные задачи философии, т. II, гл. I).

со стороны красна, то я, по-видимому, высказываю только то, что есть имманентный материал знания, и ни о какой трансцендентности уже не может быть и речи. И все же это не так. Само собою разумеется, что здесь, как и выше, нет никакого привлечения неданного материала; но форма знания все же и здесь содержит нечто новое по сравнению с имманентным материалом. Ведь дано мне «что-то красное» *только в момент самого восприятия*; суждение же признает эту «красноту» свойством *самого предмета*, т. е. реальностью, независимой от моего восприятия. В суждении я утверждаю, что это красное пятно не только есть в данный момент, но и было и будет красным — т. е. утверждаю нечто неданное. Из имманентного материала я и здесь, следовательно, *строю* «содержание предмета», на основании его я утверждаю, что *x*, предмет сам по себе, т. е. бытие, выходящее за пределы воспринятого и потому непосредственно неизвестное, обладает определенностью «красного цвета». Правда, знание здесь не нуждается в комбинировании многих отдельных «материалов», как в суждениях предыдущего типа; напротив, материал его дан совершенно непосредственно; но содержанием знания этот материал остановится здесь все же в результате особой *переработки*, в состав которой необходимо входит акт *расширения во времени*. Только потому, что видимую мною в данный момент «красноту» я расширяю в обе стороны на неопределенно долгое время, я вправе говорить вообще о «красной вещи», о красном как свойстве некоторой реальности; в противном случае я мог бы только сказать, что «предо мною сейчас что-то красное», но не мог бы знать ни о каком реально сущем красном предмете. И здесь, следовательно, я имею *x*, неизвестный предмет, через проникновение в который я узнаю его определенность.

Теперь мы подошли к предельному типу знания о конкретно-индивидуальном, к знанию, так сказать, с максимумом имманентности. Это — случай, когда содержанием знания является именно непосредственно воспринятое в момент его восприятия. Когда я говорю «вот мелькнуло что-то красное», или «холодно!», или «жмет!», то я хочу лишь выразить, констатировать то, что непосредственно воспринимается или переживается и именно в этой вот совершенно непосредственной форме, в пределах самого его имманентного «присутствия». Различие между синтетическим и аналитическим суждением, между высказыванием связи нескольких определенностей и высказыванием одной определенности в этом отношении несущественно в данном случае (как и в предыдущем типе суждений). «Вижу» ли я сразу сложную или простую определенность — это безразлично; но я именно сразу вижу ее, и высказываю только то, что мне «дано» и именно в пределах его данности. Я воздерживаюсь от всякого утверждения о том, что было и будет вне момента восприятия, и ограничиваюсь кон-

статированием, что предо мною в данный момент стоит такая-то определенность. Казалось бы, здесь по самому смыслу высказывания нет уже решительно никакого места ни для чего трансцендентного; смысл суждения ограничивает себя именно тем, что мы выше назвали «имманентным материалом знания» и противопоставили всему трансцендентному.

Структура такого знания, бесспорно, своей особой «имманентностью» отлична от всякого иного, «предметного» в узком смысле слова, или (по терминологии Канта) «опытного» знания. Тем не менее с той общей точки зрения, которая нас здесь интересует, и это знание не имеет чисто имманентного содержания. Как бы это ни казалось странным, но и оно предполагает некоторое выхождение за пределы данного. В самом деле, в точном смысле слова имманентно не определенное, охарактеризованное в понятиях содержание такого суждения — имманентен только его материал, невыразимое никаким словом испытываемое или переживаемое как таковое. В сознании действительно воочию стоит некоторое многообразие «это», которое затем определяется, например, как (мелькнувшее) «что-то красное». Но, признав невыразимое «это» «красным пятном», я сказал о нем, строго говоря, уже больше того, что я непосредственно вижу: я признал его по цвету тождественным всем другим красным предметам и отличным от всего не-красного и не-цветового. Я установил, следовательно, его отношение к другим, уже не воспринятым, а лишь мыслимым данным, определил его место (правда, не пространственно-временное, а чисто «логическое») в ряде иных возможных предметов. Содержание такого знания уже не есть простое невыразимое «это»; оно предполагает знание о том, что не содержится в отдельном восприятии — вечную неизменность самой «красноты», в отличие от изменчивости ощущений, вечную логическую связь с иными определенностями. Если бы смысл суждения был тождествен с самим ощущением, он исчезал бы вместе с последним; но даже самое мимолетное ощущение навеки закрепляется в суждении. Точно так же, если бы содержание суждения само совпадало с непосредственно-данным, суждение такого рода было бы всегда безошибочным; между тем несомненно, что при простом распознании или «констатировании» «данного» тоже возможны ошибки. Что же это означает? Это значит, что основой суждения является здесь не одно данное, как таковое, а данное в его связи с неданным. Совершенно так же, как в рассмотренном выше типе суждений знание предполагает пространственное или временное расширение воспринятого, так здесь оно предполагает расширение особого типа, расширение чисто логическое, т. е. внепространственное и вневременное. Чтобы иметь право сказать: «это пятно красно», я должен, так сказать, к данному материалу привлечь все бытие в его целом; ибо краснота (и любое вообще содержание) не есть что-либо целиком вмещаю-

щееся в данную пространственно-временную часть бытия; по самому своему смыслу она выходит за пределы всякого «здесь» и «теперь». И если под предметом мы, согласно вышеизложенному, должны разуметь весь целостный субстрат, определяемый в суждении, то лишь кажущимся образом этот предмет укладывается в узкие пространственно-временные пределы «этого», видимого нами здесь и теперь пятна. В действительности эти узкие пределы означают лишь одну точку предмета, как бы лишь вершину конуса, основание которого не вмещается ни в какое ограниченное место пространства и времени. Что «здесь есть что-то красное», мы знаем, следовательно, потому, что «данный» нам материал мы связали с необъятным полем не данного; т. е. и здесь лишь проникновение в *x*, в неведомый предмет, дает основу нашему знанию.

Мы видим теперь, что всякое знание, поскольку оно имеет определенное содержание,— а лишь постольку оно и есть знание — неизбежно направлено на трансцендентное, имеет дело с неданным непосредственно *x*'ом. Лишь по-видимому его «предметом» является нам имманентный материал; если бы это было так, то оно вообще не имело бы предмета, ибо предмет есть именно *x*, неизвестное, т. е. трансцендентное, достигаемое знанием. На самом деле всякое знание, помимо всего остального «трансцендентного», что оно может в отдельных случаях предполагать, уже просто в качестве определенного знания заключает в себе, в силу свойства вневременности, присущего всякой определенности, и немыслимости одной определенности вне отношения к другой, указание на неопределенную и невместимую ни в какое восприятие полноту реальности, как таковой. Оно говорит об отношении (более или менее сложном, более или менее легко уяснимом) имманентного материала знания к трансцендентному предмету.

Быть может, на это возразят, что содержание знания, не вмещаясь в само временное переживание, не совпадая с самим имманентным материалом, все же в ином смысле дано нам совершенно непосредственно. С точки зрения здравого смысла утверждение, что видимый нам красный цвет совсем не дан нам непосредственно, останется навсегда пустой софистикой, бессильным ухищрением мысли, явственно противоречащим очевидности. И несомненно, что этот приговор здравого смысла в некотором смысле совершенно правомерен. Весь вопрос заключается лишь в том, каков этот смысл. Здесь, в начале нашего исследования, мы не можем до конца выяснить проблему «данности» общего и его связи с воспринимаемым индивидуальным, временным его проявлением. Для отвода указанного возражения здесь достаточно немногих слов. Мы нисколько не сомневаемся, что в *известном смысле* суждение «это пятно красного цвета» совершенно непосредственно. Но оно непосредственно именно, как *проникновение в неданное содержание*: это есть непосредственное уловление неданного, а не простая,

первичная наличность самого определения. Конечно, усмотрение в имманентном материале переживания его общей определенности, и иные, рассмотренные выше формы расширения этого материала и превращения его в «содержание предмета», суть своеобразные, отличные друг от друга формы «проникновения» в неизвестный предмет. Это не мешает, однако, тому, что и в первом случае мы имеем подлинное «проникновение» в трансцендентный предмет, и что, следовательно, все эти формы логически оказываются разнообразными функциями одной и той же гносеологической величины *x*. В непосредственном знании о том, что «это» (видимое мною цветное пятно) есть в данный момент «красное», т. е. тождественно всем иным, прошедшим и будущим, невидимым и отчасти вообще недоступным «красным» предметам, таится *та же самая загадка*, как и, например, в непосредственном знании, что все отдельные, частичные и различные по содержанию восприятия относятся к одной и той же «красной розе».

После сказанного по крайней мере один из двух основных типов *суждений об отвлеченно-общем*, к рассмотрению которых мы теперь обращаемся, — именно суждения тетические об отвлеченно-общем — не нуждается в особом анализе. Мы видели только, что последний и безусловно универсальный источник трансцендентности всякого знания заключается в том, что всякое знание содержит полагание общей определенности и что всякая такая определенность по самому своему смыслу выходит за пределы «имманентного материала», ибо вневременна и потому не укладывается во временные пределы восприятия. Эта сторона трансцендентности содержания, следовательно, именно и означает трансцендентность тетических суждений об отвлеченно-общем. В таких суждениях (например, «краснота есть») мы имеем последнюю основу всякого знания; и так как они вообще говорят не о конкретно-индивидуальном, а именно о безусловно-общем, вневременном, то в отношении их невозможно недоразумение, в силу которого суждение «вот мелькнуло красное» считалось всецело имманентным. Они имеют, в сущности, тот же предмет, что и суждения последнего типа, лишь за вычетом той специфической временной точки проявления этой общей определенности, той вершины конуса, на которой сосредоточено внимание тетических суждений о конкретно-индивидуальном; они направлены именно не на проступающую в имманентное поле восприятия вершину, а на само бесконечное, идеальное основание определенности,— основание, по самому своему смыслу выходящее вообще за пределы всего воспринимаемого. В тетическом суждении об отвлеченно-общем то, на что направлено знание, есть идеальная, вневременная сторона реальности, по логическому своему существу только «мыслимая», и потому никогда не «данная». Кому это еще неясно — тому остается поучиться у платонова Сократа.

С другой стороны, однако, может показаться, что раз какое-либо понятие так или иначе осуществлено, раз через проникновение в целостную область мыслимого мы установили в нем грани и нашли в нем какое-либо содержание (например, «красное», «число 2» и т. п.), то дальнейшие высказывания об этом содержании всецело опираются только на само это содержание и не нуждаются в выхождении за его пределы. Ведь смысл суждений об отвлеченно общем в том и состоит, что мы говорим «о самом содержании», как таковом, а не о том, что в реальном бытии с ним связывается, например о красноте, как таковой, а не о свойствах красных вещей, о числе «два», а не об особенностях каких-либо двух вещей и т. п. Поэтому, когда я говорю, что «красное есть цвет» или что «два, умноженное само на себя, равно четырем», я, по-видимому, сосредоточиваюсь на самом содержании «красное» или «два» и в нем самом, не выходя за его пределы, нахожу основание суждения. Что красное есть цвет данной розы или что число 2 применимо, например, к полюсам земного шара,— этого я, конечно, не могу вывести из понятия «красноты» и «двух»; но что краснота есть цвет, что $2 \times 2 = 4$, это я знаю, не обращаясь ни к чему иному, кроме самих содержаний рассматриваемых понятий. Другими словами, может казаться, что *синтетические* (в вышепринятом смысле этого термина, т. е. предикативные) суждения об отвлеченно-общем, или по крайней мере та часть их, в которой сказуемое следует с непосредственной очевидностью из самого отвлеченно-общего подлежащего, в своей области дают совершенно имманентное знание и не предполагают никакого неизвестного предмета, проникновение в который являлось бы их основанием. Однако эти соображения, сколько бы справедливого в них ни заключалось, упускают из виду уясненный выше смысл синтетических суждений и опровергаются уже представленным нами анализом общей схемы предикативного, или синтетического, суждения «*A* есть *B*». Мы видели выше, что такие суждения объяснимы только через схему «*A* есть *B*», и в этом отношении суждения об отвлеченно-общем не представляют никакого исключения. Конечно, чтобы рассуждать о самой «красноте» или о самом числе 2, мне не нужно рассматривать никаких иных содержаний, с которыми эти понятия могут сочетаться, так сказать, случайно, в своих проявлениях в эмпирическом бытии. Истины, которые я вправе высказать о «красноте» и о «числе 2», довлеют себе и не зависят от того, будет ли передо мной красная роза или красная промокательная бумага, два полюса земного шара или два французских императора. Но это не значит, что эти истины опираются всецело только на само обособленное содержание «красноты» или «двух». Только содержания, рассматриваемые в связи с *иными* содержаниями или как члены более широких (хотя, конечно, тоже только идеальных) комплексов, дают основания для суждения. Так называемых «анали-

тических» суждений, в смысле особого класса суждений, именно суждений со сложным содержанием, но лишенных момента синтеза разнородных определенностей,— таких суждений вообще не существует. Или, если угодно, чисто аналитическими суждениями будут только суждения чистого тождества и противоречия «*А* есть *А*» и «*А* не есть не-*А*» — «краснота есть краснота и не есть не-краснота»; но суждение «краснота есть цвет» значит, например, «краснота укладывается в определенный ряд вместе с синим, зеленым, белым, т. е. должна мыслиться в связи с объединяющим все эти цвета моментом цвета вообще». И точно так же $2 \times 2 = 4$ предполагает, что 2 мыслится в системе чисел и их отношений; и это суждение вытекает не из изолированного созерцания содержания «число 2», а только из уяснения его мыслимых отношений к другим числам или к числовым связям. Недоразумение, в силу которого такие суждения кажутся чисто аналитическими, основано на том, что соответствующие понятия с самого начала мыслятся не изолированно, а в связи с иными моментами. Кто под «красным» уже разумеет «красный цвет», для того, конечно, «красное есть цвет» есть «аналитическое суждение». Что в таком взгляде на суждение содержится некоторая доля истины, другими словами, что сущность суждения не исчерпывается синтезом, в смысле внешней связи двух обособленных, чуждых друг другу содержаний, а опирается на некоторое более тесное и внутреннее *единство* этих двух частей — это несомненно и будет более подробно показано ниже. Но это единство во всяком случае не может быть (полным или частичным) тождеством понятий; и *поскольку* мы рассматриваем суждение как соотношение между *понятиями*, это соотношение может быть только синтетическим, т. е. соотношением между *различными* определенностями. Связь между «специфически красным, как таковым» и «цветом вообще» остается во всяком случае связью *разных* содержаний — иначе к чему бы их обозначать разными словами, и вообще высказывать это суждение? И, следовательно, не в красноте, как таковой, в ее *отличии* от зеленого и синего, лежит то, что она есть цвет, а лишь в связи этого специфического содержания с иным моментом, общим «красному» со всеми другими «цветами». Поэтому всякое суждение об отвлеченно-общем опирается также на выхождение за пределы содержания подлежащего. Оно всецело подходит под схему «*Ах* есть *В*»: содержание подлежащего служит лишь отправным пунктом для проникновения в еще неопределенные неведомые стороны предмета, и раскрытие этих новых сторон предмета дает нам право связать *А* с *В*; другими словами, *В*, содержание сказуемого, мы находим не в самом содержании подлежащего, а в иных, еще не известных сторонах предмета, связанных с *А*. Таким образом, и в суждениях об отвлеченно-общем загадочное само по себе понятие *х* играет ту же загадочную роль: лишь через него и с его помощью мы доходим

до знания. Знание относится к неизвестному и лишь через проникновение в природу самого непосредственно неизвестного предмета, обретает свое содержание. Само собою разумеется, что и здесь это «проникновение» имеет ряд степеней и оттенков, в зависимости от характера связи между отвлеченными определенностями. Мы сознательно рассматривали лишь предельные по «очевидности» или «непосредственности» типы этой связи. Суждение «2 × 2 = 4» опирается на иную, более очевидную связь, чем суждение «площадь треугольника равна произведению половины основания на высоту», и последнее суждение, в свою очередь, более очевидно, чем суждение «жидкое упруго». Мы можем различать связи формально-логические, вытекающие из чистой формы знания и определяющие любые содержания, связи, с логической необходимостью вытекающие из материального содержания определенностей и, наконец, связи реальные, вообще невыводимые из содержания определенностей. Отдельное рассмотрение их здесь для нас, однако, несущественно, раз показано, что уже суждения с максимумом непосредственности, предикат которых, по-видимому, прямо вытекает из содержания подлежащего, опираются на проникновение в неизвестные стороны предмета [1].

[1] Кант, как известно, признал арифметические суждения синтетическими, суждения же типа «красное есть цвет» аналитическими. Если под аналитическим суждением разуметь, как это делает Кант, суждение, в котором сказуемое содержится в понятии подлежащего, то таких суждений, как мы пытались показать, вообще нет; и суждение «красное есть цвет», подобно всем другим суждениям, содержит связь двух различных содержаний. Если же под аналитическим суждением разуметь связь, противоположность которой *немыслима по формальным основаниям*, то придется сказать как раз наоборот: суждения арифметические аналитичны, тогда как суждение «красное есть цвет» не аналитично. В самом деле, арифметика опирается на формально-логические связи, без отношения к какому-либо материальному содержанию понятий; я не нуждаюсь ни в каком восприятии, ни в каком уяснении материально-определенных понятий, чтобы знать, что 2 × 2 = 4. (К этому итогу — к признанию арифметических суждений в этом смысле аналитическими — и приходит Couturat* при разборе кантовой теории математики, Principes des mathématiques, Appendice, стр. 235 и сл.) Напротив, суждение «красное есть цвет» очевидно не в силу формальной связи понятий, а лишь в силу материальной природы «красного». Чтобы убедиться в нем, мне недостаточно мыслить что-либо вообще — мне нужно «представить себе» красное; это есть связь, вытекающая из природы красного и цвета, связь, конечно, самоочевидная, т. е. логически необходимая при данных содержаниях понятий, но относящаяся лишь к ограниченной, определенной по содержанию области бытия. Слепой может понять, что красное «есть нечто», «есть качество», «отличается от всего иного», «мыслится в связи с чем-то», что два красных предмета меньше, чем три таких предмета, словом, может высказать все возможные формально-логические связи, в которых участвует «красное» как содержание вообще, но смысл суждения «красное есть цвет» останется для него темным. Весьма ясно это соотношение изложено у Husserl'я, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, в Jahrbuch für Philosophie und phänomenol. Forschung, стр. 19—36, в форме различия между «областной сущностью» (Regionales Wesen) и соответствующими «синтетическими» суждениями и «фор-

Анализ основных типов суждения, таким образом, подтверждает, что знание во всех своих областях и формах всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле трансцендентный предмет. Знание есть проникновение в этот неизвестный предмет, его определение. Или, иначе говоря: мы называем *знанием* только то содержание, которое мы признаем независимым от знания содержанием самого предмета. Только те формы и очертания, которые выявляются перед нами из хаоса неизвестного и которые мы признаем укорененными в непосредственно недоступных нам глубинах, по существу независимыми от процесса своего самораскрытия, суть подлинные содержания или содержания подлинного *знания*. Знание есть суждение, а всякое суждение свой последний смысл имеет в формуле «*x* есть *A*», в которой содержание есть функция неизвестного предмета *x*, а *x* — основа и санкция содержания. Но как возможно это *x*? Как возможно иметь неизвестное, знать неведомое, и как возможно понимать содержание как содержание именно *неизвестного* предмета?

Мы обращаемся теперь к рассмотрению основных направлений в разрешении этой загадки.

мальной» сущностью и соответствующими ей «аналитическими» суждениями. Напротив, с классификацией Шуппе, который в составе синтетической необходимости различает begriffliche Notwendigkeit* (например, связь «красного» с «цветом») от elementare Notwendikeit** (например, связь «красного» с «протяженностью») (Erkenntnisstheoret. Logik, стр. 165—166, 182, стр. 389—401) мы не можем согласиться. Развитое выше понимание синтетической природы суждения находится в полном согласии с учением о суждении Н. О. Лосского.

Глава II

ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ПРЕДМЕТА И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ЕЕ РАЗРЕШЕНИИ*

Предыдущий анализ должен был показать, что никакое содержание знания не дано непосредственно в самом имманентном материале знания, а познается лишь через некоторого рода (еще не исследованное нами) проникновение познающего субъекта в трансцендентный предмет. Как возможно это проникновение в трансцендентный предмет и раскрытие его — этот вопрос мы пока оставляем без рассмотрения. Здесь мы сосредоточиваемся на самом понятии трансцендентного предмета, неизбежно, как было показано, присутствующего во всяком знании. Независимо от того, как сознанию удается проникнуть в трансцендентное и раскрыть его, представляется загадочным уже то, что мы допускаем само существование этого недоступного нам *x*. Проблема предмета есть, с этой точки зрения, проблема отношения между предметом и познающим сознанием или субъектом. Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами «имманентно данного», «попадает» в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает «сам предмет», т. е. как будто выходит за пределы самого себя? Прежде всего мы должны здесь рассмотреть основные типические, с необходимостью возникающие попытки ответов на этот вопрос.

1. Мы видели выше, что «наивное», вообще не размышляющее сознание во всех областях знания усматривает — не отдавая себе отчета в основаниях — описанную нами двойственность между «предметом» и «содержанием» знания, т. е. между «самим предметом» и осуществленным «знанием о нем». Всюду познанное рассматривается как содержание самого предмета, т. е. как определенность, существующая «сама в себе» и лишь уловимая в знании (с большей или меньшей точностью и полнотой), но не исчерпывающаяся в своем бытии этой «уловленностью». Это значит: неразмышляющее сознание непосредственно различает между «действительностью» и «сознанием» и знание усматривает в проникновении сознания в запредельный ему предмет.

От этого простого *признания* двойственности между «самим предметом» и «осуществленном в сознании знанием о нем» надо строго отличать попытки «наивного» сознания *истолковать* или *объяснить* эту двойственность. Обыкновенно то и другое, сознание этой двойственности и объяснение ее, смешиваются воедино и обозначаются как точка зрения «наивного реализма». Под наивным реализмом часто разумеется совместно и отсутствие всякого гно-

сеологического анализа, и первая, несовершенная, опирающаяся на многие предвзятые допущения попытка гносеологического анализа. Но при всей психологической близости этих двух позиций, при всей естественности почти для каждого человека хоть раз в жизни отдать себе отчет в том, что такое есть знание и как оно возможно, по существу они остаются двумя совершенно разными позициями. Различие между ними приблизительно таково же, как различие между чистым, чуждым всяких размышлений восприятием движения солнца и звездного неба и птолемеевой астрономической теорией. Сколь мало человек, чуждый всяких астрономических идей, может быть признан сторонником птолемеевой теории на том только основании, что он *видит* движение солнца вокруг земли, столь же мало наивному, неразмышляющему сознанию можно приписать теорию так называемого «наивного реализма». Человек, вообще не размышляющий над проблемой знания, не может иметь и *никакого* решения ее: то, что он имеет, есть только некоторые самоочевидные черты в строении знания, столь же неустранимые из него, сколь неустраним никакой теорией самый факт видимого движения солнца и небосвода. Когда такой человек различает, например, «сам стол», как таковой, от своего «представления стола», то он совсем не имеет в виду определенного отношения между двумя обособленными содержаниями: содержанием «восприятия» и содержанием «самого предмета» (например, отношения тождества, которое утверждается *теорией* так называемого «наивного реализма»); здесь не может быть речи о каком-либо отношении просто потому, что не усматривается никакого реального раздвоения содержаний. Воспринимается — с точки зрения неразмышляющего сознания — не какое-либо идеальное содержание, которое было бы тождественно содержанию предмета, а просто «сам предмет» (например, «сам стол»); единственное различие между воспринятым и «самим предметом, как таковым» есть различие *количественное*: с одной стороны, восприятие охватывает предмет обыкновенно не со всех сторон, улавливает не всю полноту его черт, а лишь некоторую их часть, и, с другой стороны, восприятие, как правило, по длительности короче бытия самого предмета: предмет продолжает существовать и тогда, когда не воспринимается. В этих двух отношениях «предмет» отличается от «воспринятого», причем, однако, это различие не создает никакой *реальной двойственности* содержаний, а дано как различие между частью и целым одной и той же реальности: воспринимается «сам предмет», но воспринимается лишь «отчасти» (в указанных двух отношениях). Иное дело — «представление», в смысле воспроизведенного образа: такой воспроизведенный образ, конечно, признается реально-отличным от самого предмета — уже потому, что он зависит от нашей воли и может быть осуществлен в отсутствие самого предмета. Поэтому нетеоретизирующему,

практически ориентированному сознанию приходится часто ставить вопрос, в какой мере воспроизведенное (памятью или воображением) представление соответствует «самому предмету» (или — что здесь то же самое — его «восприятию»), но оно никогда не ставит и потому и никак не разрешает вопроса об отношении между содержанием «восприятия» и «самого предмета».

Совсем иное — та теоретическая позиция, которую такое «наивное», неразмышляющее сознание обычно занимает, когда перед ним впервые возникает вопрос об отношении «представления» (в смысле «восприятия») к «самому предмету», т. е. когда оно впервые принимается размышлять об этом вопросе. В качестве ответа у него психологически неизбежно возникает некоторая *теория* знания, *истолковывающая* преднаходимый состав знания, но отнюдь не *тождественная* с последним. И лишь ее мы вправе называть теорией «наивного реализма» и подвергать критической проверке. Для точности и во избежание смешения с точкой зрения чистой «наивности» ее следовало бы называть, по ее основной мысли, *дуалистическим* реализмом.

В чем же состоит эта теория? Она возникает в тот момент, когда мысль замечает и сознательно отмечает, что «воспринимаемое» есть нечто идеальное, т. е. дано в некотором акте познания или сознавания. С другой стороны, «сам предмет» мыслится независимым от всякого его сознавания. Отсюда возникает раздвоение: предмет сам по себе и предмет, поскольку он дан или живет в моем восприятии, суть не одна, а две отдельных реальности — первый есть реальность «внешнего», физического мира, второй есть нечто, принадлежащее к моей душевной жизни. Если, однако, по содержанию то и другое совпадает, как это представляется очевидным, то это может быть истолковано только одним способом: восприятие предмета есть точное отображение, копия самого предмета. Образцом здесь служит соотношение между воспроизведенным представлением и первичным восприятием: подобно тому, как воспоминание повторяет, воспроизводит содержание восприятия, так восприятие повторяет сам реальный предмет. Самоочевидная двойственность между предметом и содержанием и самоочевидная обоснованность содержания в предмете истолковываются «наивным» сознанием как двойственность и вместе с тем тождественность по содержанию между образом в сознании и самой реальностью «вне сознания». В этом толковании таятся очевидные трудности, которые не позволяют на нем остановиться. Все они сводятся в конечном итоге к основному противоречию [1] — к противоречию между фактической *единственностью* содержания восприятия с допускаемой здесь двойственностью «образа» и «са-

[1] Лучшая обстоятельная критика теории отображения дана теперь Ремке (Philosophie als Grundwissenschaft, стр. 440 и сл.).

мого предмета». В восприятии дано всегда что-то одно, что мы можем толковать либо как «образ предмета», либо как «сам предмет», но никогда не дано двух отдельных сравнимых содержаний (содержания самого предмета и содержания его отображения). «Стол», который я вижу, не есть нечто отдельное от «образа стола», который я при этом имею в сознании; поэтому тут немыслимо никакое сопоставление, сравнение и отождествление по содержанию двух численно различных элементов; и в этом обстоятельстве — коренное отличие этого случая от случая совпадения воспроизведенного содержания с первично-усмотренным содержанием, ибо в последнем случае мы действительно имеем дело с двумя отдельными актами сознания и, следовательно, с двумя численно-различными его содержаниями, которые могут быть сравнены и отождествлены. Этим теория отображения уже отвергнута; и соображения, в силу которых она признается несостоятельной, влекут, по-видимому, к неизбежной дилемме: либо в восприятии нам вообще дан не «сам предмет», а только его образ, так что все, что мы противопоставляем «образу», в качестве самого предмета, или вообще есть нечто невозможное, или же, поскольку оно возможно, есть тоже только образ,— либо же нам каким-либо образом доступен или дан сам предмет, и у нас нет, и нам не нужно никакого образа, который духовным воспроизведением предмета делал бы его доступным нам. От наивного дуалистического реализма ближайшим образом есть выход только к монистической теории, которая может быть либо чистым (субъективным) *идеализмом*, либо чистым *объективизмом*.

2. Психологически здесь оказывается сначала неизбежным путь идеализма. Поскольку исходный дуализм между «самой реальностью» и «нашим представлением» внутренне еще не преодолен, а только сопоставлен с уясненным монистическим характером содержания сознания, монистический тезис с необходимостью принимает форму скептической резиньяции: знание наше по *замыслу* своему направлено на «сам предмет», на «подлинную реальность», и получило бы настоящее удовлетворение только, если бы этот замысел был осуществлен; но фактически это, к несчастью, невозможно: реальность сама по себе нам недоступна, лежит навеки за пределами сознания, и все, что мы можем знать, есть *только* «наши представления» о ней. Соответствуют ли эти представления действительности, и, если да, то в какой мере,— об этом мы либо (как полагают одни) можем строить лишь более или менее вероятные, но никогда точно не проверимые догадки, либо же — как более последовательно решают другие — не можем вообще иметь никакого мнения. Такова уже, в общем, точка зрения древнего скепсиса, начиная с Протагора и киренцев; такова также по существу, в своих окончательных выводах, гносеологическая позиция Локка, по его обыкновению

высказанная в осторожной, недоговоренной форме и смягченная утешением, что на практике мы можем удовлетвориться и этим мнимым знанием. С полной ясностью, в качестве самоочевидной исходной точки всякого гносеологического размышления, эта точка зрения высказана Юмом: «Мы можем направлять наш взор на бесконечные дали, можем уноситься воображением до небес, до последних границ мироздания, но мы все же не выйдем ни на шаг за пределы нас самих, никогда не узнаем иного рода бытия, кроме представлений, возникающих в узком круге нашего я» [1]. Такова, во всяком случае, и общая гносеологическая рама, в пределах которой развертывается сложная, обильная и противоположными точками зрения, система Канта. Эта предпосылка есть основа феноменалистического *идеализма* в точном, историческом смысле этого слова и в той или иной форме присутствует во всех идеалистических системах [2].

С этой точки зрения теория «отображения» оказывается несостоятельной в силу недоступности для нас того *оригинала*, с которого мы должны были бы снимать копию. Понимается ли отношение между «вещью в себе», «подлинной реальностью» и «нашими представлениями» как отношение *причинения* (как в локковской концепции «первичных» и «вторичных» качеств), или остается проблематичным — безразлично: во всяком случае «наши представления» признаются не «копиями», а явлениями самобытного содержания, реальное значение которого либо прямо отвергается, либо признается неопределимым.

Два мотива влекут к дальнейшему видоизменению достигнутой феноменалистической точки зрения: с одной стороны, уяснение сомнительности самого *понятия* «недоступного предмета» («вещи в себе») и, с другой стороны, связанная с ним неизбежность расширения понятия «представления». Прежде всего, здесь легко и совершенно неизбежно возникает вопрос: если нам доступны вообще только наши представления, то какой *смысл* может еще иметь понятие «независимого от нас предмета», т. е. чего-то, что не есть «представление»? Не должны ли мы признать это «нечто» не только непознаваемым, но и *немыслимым?* Ведь мыслить — значит тоже каким-то образом иметь в сознании мыслимое, овладевать им, достигать его; и раз признано, что мы ни коим образом

---

[1] *Hume.* Treatise on human nature, part 2, sect. 6 (ed. by Green and Grose, new impression 1909, V. I, стр. 371).

[2] Совершенно справедливо и вполне своевременно замечает Виндельбанд*: «Понимание, согласно которому данные чувственного восприятия не реальны, как таковые, а суть «только» представления или, как прежде говорилось, идеи... есть исторический смысл названия *идеализм*, который не следовало бы запутывать новыми значениями». *Windelband.* Die Prinzipien der Logik, в Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, herausgeg v. A. Ruge, B. I, 1912, стр. 57.

не можем достигнуть того, что есть само по себе, вне нашего сознания, то очевидно, что понятие «вещи в себе», т. е. сознаваемого предмета, недоступного сознанию, содержит внутреннее противоречие. Правда, тут, по-видимому, открывается еще один выход, который был использован уже Кантом и к которому идеализм продолжает прибегать и доселе [1]. Он заключается в признании понятия «вещи в себе» *предельным* понятием, т. е. понятием, образованным через простое отрицание признака представляемости [2]. Однако нетрудно показать несостоятельность такого выхода. Понятие, образованное через отрицание какого-либо признака данного понятия (понятие *A*-non-*B*, в противоположность понятию *AB*), всегда нуждается еще в особом оправдании, т. е. требует доказательства своей осуществимости. Я могу образовать понятие «некрасного цвета», но я не имею никакого права на понятие «нецветовой красноты», которое остается только неосуществимой, т. е. бессмысленной, *претензией* мысли. В чем состоит такое оправдание? Очевидно, в уяснении, что признак *A* соединим с содержанием non-*B*, т. е. со всей областью того, что есть «иное, чем *B*». Но в таком случае я должен прежде всего *иметь* эту область содержаний, т. е. иметь возможность осуществить ее в каком-либо, вполне или отчасти определенном *положительном* содержании; так, понятие «некрасного цвета» законно потому, что я имею положительное понятие «иных цветов», и по соотносительному обратному основанию недопустимо понятие «нецветовой красноты». Таким образом, понятие non-*B* имеет смысл, лишь когда нам известно, что за пределами *B* имеется что-то иное, что может заполнить образовавшийся пробел. Поэтому отрицание вообще применимо только к частному содержанию знания, относительно которого мы заранее уверены, что им не исчерпывается все возможное вообще содержание знания. Отрицание, таким образом, никогда не создает нового знания, а лишь различает, расчленяет части уже наличного или, по крайней мере, уже вне самого отрицания возможного содержания знания. Сказать, что за пределами всего представляемого мыслимо еще что-то иное, непредставляемое, и вместе с тем утверждать, что все, доступное сознанию, есть только представления,— это все равно, что сказать, что за пределами всего доступного сознанию ему доступно еще что-то. С таким же правом можно было бы требовать, чтобы слепой мыслил цвета через простое отрицание окружающей его темноты. В пределах идеализма здесь возможны

[1] См., например, *Риккерт.* Der Gegenstand der Erkenntniss, 2-е изд., стр. 34.

[2] «Отсюда возникает понятие о ноумене, вовсе не имеющее, однако, положительного характера и не указывающее на определенное знание о какой-либо вещи, но обозначающее только мышление о чем-то вообще, причем я отвлекаюсь от всякой формы чувственного наглядного представления» *Кант.* Krit. d. reinen Vernunft, 1-е изд., стр. 251—252, русск. пер. Н. О. Лосского, стр. 182, прим.

лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представлений, вообще противоречивым и невозможным, т. е. отрицать не только познаваемость, но и саму мыслимость «предмета», либо же допустить, что это «нечто непредставляемое», будучи доступно сознанию, тем самым лежит в *пределах* сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно.

Первое решение лежит в основе субъективного идеализма берклеева типа: все, что нам дано и что, тем самым, мыслимо — это «наши представления»; понятие действительности, независимой от представлений, есть ложное, неосуществимое создание метафизиков, лишенное всякого смысла: быть — значит быть воспринимаемым, и потому «бытие содержания в невоспринятой вещи есть очевидное противоречие» [1]. Это решение просто и последовательно; оно было бы абсолютно неопровержимо, если бы — если бы именно понятие предмета могло быть так легко устранено. Фактически, однако, не «метафизика», а простое описание смысла любого знания говорит нам, что предмет есть не что иное, чем представление, что, например, предмет не возникает и не исчезает вместе с моим представлением о нем, а имеет длительное бытие. Теория, которая объявляет это понятие предмета противоречивым и потому несуществующим, свидетельствует лишь о своей собственной несостоятельности. Можно критиковать обычное *толкование* этого понятия предмета, объявлять его ложным, но нельзя отрицать, что само это понятие каким-то образом присутствует в нашем знании и имеет какой-то совершенно определенный смысл; дело теории знания объяснить, истолковать это понятие, вскрыть его подлинный смысл, а не просто отвергать его.

Таким образом, для идеализма здесь остается лишь второй выход: предмет есть действительно нечто отличное от представления; но так как предмет как бытие, трансцендентное сознанию, нам абсолютно недоступен, то остается допустить, что представлениями не исчерпывается мое сознание, а что имеются еще иные, имманентные формы сознания, которые выражаются в идее предмета как чего-то, отличного от представлений. «Предмет», с которым мы имеем дело в реальном, опытном знании, есть не трансцендентный предмет вне сознания, а момент предметности в самом сознании (все равно, в чем бы он ни заключался), в силу которого некоторые содержания нашего сознания приобретают для нас предметный, объективный характер, и тем отделяются от других содержаний, которые мы называем «чисто субъективными» или «только представлениями».

---

[1] *Беркли.* Principl. of human knowledge, 7. (Works, ed Sampson, 1, стр. 182) и во многих др. местах.

Таково решение Канта, и не подлежит сомнению, что он захватывает проблему предмета глубже, чем чисто отрицательная теория Беркли. За пределами сознания лежат «вещи в себе», абсолютно для нас непознаваемые; в пределах сознания же, т. е. в пределах того, что в широком смысле слова может быть названо «нашими представлениями», лежит эмпирический предмет — то, что мы *называем* реальностью и что, по существу, есть лишь мир особым образом упорядоченных и в силу особых факторов сознания объектированных представлений.

Форма, в которой это учение изложено в исторической системе Канта, глубина и значительность мыслей, попутно им развиваемых, нас здесь не касаются. Для нас достаточно одного — усмотрения, что это учение страдает непреодоленным и в его пределах непреодолимым противоречием. Уяснив субъективный источник понятия предмета, показав, например, что оно есть лишь «коррелат единства апперцепции», что поэтому оно «совершенно неотделимо от чувственных данных, ибо в противном случае не остается ничего, с помощью чего предмет был бы мыслим», и что, наконец, оно в силу этого «не есть предмет познания сам по себе, а лишь представление явлений, подводимых под *понятие* предмета» [1], Кант тем самым уже уничтожает понятие «вещи в себе» или трансцендентного предмета. Весь смысл, вся оригинальность и значительность теории знания Канта в том и заключается, что познаваемость предметов он объясняет из того, что сознание само строит свой предмет, т. е. что предмет есть момент предметности в представлениях, — понятие предмета, как продукт особых форм и законов деятельности сознания. Сознание есть источник самой *мысли* о предмете; и то, что мы называем предметом, есть лишь особая форма сознания — коррелат единства апперцепции. Но если так, то понятие «трансцендентного предмета», «вещи в себе» есть не обозначение непознаваемой области бытия, а просто противоречивое понятие, подлежащее устранению. Если смысл понятия предмета уяснен как имманентная черта сознания, то у нас нет ни основания, ни возможности признавать или даже мыслить трансцендентный предмет. Это противоречие системы Канта — именно что «без этой предпосылки (существования вещей в себе) нельзя войти в его систему, а с нею нельзя в ней оставаться» — было тотчас же подмечено проницательным Якоби [2],* и его указание никогда не было опровергнуто. Так критическая мысль на этом пути приходит к *абсолютному идеализму*, т. е. к выводу, что все мыслимое и вообще как-либо доступное сознанию, в *том числе* и

[1] *Кант.* Крит. чист. разума, 1-е изд., стр. 250—251; пер. Лосского, стр. 181, прим.

[2] *F. Jacobi.*. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, 1787, стр. 223.

то, *что мы называем самим предметом*, есть только «представление», т. е. внутреннее, имманентное содержание самого сознания.

Но именно этот вывод таит в себе свое собственное самоуничтожение. По своему замыслу эта теория имеет ограничительный, скептический характер. Исходя из *различения* между «представлением» и «самой реальностью», она пыталась доказать, что знание ограничено пределами только *первой из этих двух соотносительно мыслимых областей*. Понятие «представления» имело определенный смысл лишь в *сопоставлении с противоположным ему понятием* «самой реальности» или «самого предмета». С уничтожением последнего теряет смысл и первое. Весь ограничительный характер идеализма, который требовал от человеческого знания смиренного самоограничения *только одной* областью и признавал невозможным переход в другую, сразу уничтожается, когда и эта вторая область признается равнозначной первой. Т. е. понятие «представления» в смысле «только представление, а не реальный предмет» теперь уже уничтожается, а с ним уничтожен и весь замысел идеализма. С этой точки зрения мы уже не вправе отрицать само понятие реальности или предмета как чего-то, несовпадающего с отдельным представлением. Ибо, если абсолютная реальность вне представлений есть бессмыслица, нечто, чего вообще нельзя помыслить, то мы уже не вправе отождествлять с этим непомыслимым понятием вполне доступное и осмысленное понятие, например, стола, существующего в момент, когда я его не вижу. Этот реально существующий стол, в его *отличии* от стола как образа, в данный момент воспринимаемого, т. е. конкретно стоящего в сознании, мы тоже обязаны признавать, и лишь для успокоения нашей гносеологической совести мы должны присовокупить признание, что этот реальный стол есть «тоже представление» — причем, однако, смысл этой оговорки остается непосредственно непонятным. Прежняя двойственность между предметом и представлением вновь возрождается перед нами, и бессодержательные общие скобки, в которые мы поставили оба члена этой двойственности, сами по себе во всяком случае не в силах помочь нам разобраться в ней.

Этим мы отнюдь не хотим сказать, что попытка Канта построить новую теорию об отношении между «представлением» и «предметом» в общих рамках идеализма не содержит ничего ценного. Напротив, при всех ее весьма явных и теперь уже достаточно вскрытых недочетах она содержит гениальные прозрения и принадлежит к числу самых ценных достояний общечеловеческой философской мысли. Но то, что в ней ценно, не только не согласуется с общим ее идеалистическим замыслом или выводом (т. е. с положением, что нам доступны «только представления», а не «сам предмет»), но прямо ему противоречит. Это есть, с одной стороны,

опровержение наивного дуалистического реализма, и, с другой стороны, опровержение сенсуалистического идеализма, согласно которому сознание есть только связка или груда ощущений. В противоположность этому Кант показал, что сознание в своих последних корнях проникнуто неотмыслимыми нечувственными элементами, что сознанию имманентно присущи начала объективности и что поэтому психологический идеализм, для которого достоверны только внутренние переживания «сознания», отрешенного от объективного внешнего мира, внутренне несостоятелен [1]. Другими словами, Кант, не вполне отдавая себе отчет в значении своих выводов, расширил понятие сознания настолько, что оно стало охватывать *сферу самого предмета* и совершенно утратило свое первоначальное значение той узкой сферы субъективности, которая противопоставляется «самому предмету»; однако свой вывод он изображает так, как будто он, напротив, *сузил* всю сферу бытия до пределов субъективного сознания. В этом заключается основное противоречие его теории, поскольку она хочет быть идеализмом: уяснение взаимной связи и соотносительности категорий «представления» и «предмета», «субъективного» и «объективного» в неясной форме сочетается в ней с признанием, что *обе эти стороны вмещаются в одну из них* же, что предметная природа знания заключается не в достижении знанием «подлинного» предмета, а есть лишь как бы иллюзия предмета в области «только представлений», т. е. в той области, которая сама мыслима только в отношении к противостоящей ей области «предмета».

Это противоречие очевидно само собою, совершенно независимо от того, как мы отнесемся к той положительной теории, которую выставил Кант для объяснения понятия предмета. В самом деле, допустим, что эта теория совершенно верна: согласимся с Кантом, что «предмет» есть не что иное, как начало *необходимости* в наших представлениях, что эта необходимость создается через подчинение представлений определенным «правилам» путем отнесения к понятиями, и что это отнесение к понятиям само возможно лишь в силу «единства апперцепции». Что из этого следует? Если отнесение к понятиям, синтезирование представлений в единстве апперцепции создает из представлений «предмет», т. е. открывает нам предметную сторону явлений, их внутреннюю, независимую от субъективных процес-

[1] Не следовало бы забывать, что первое основательное «опровержение идеализма» в новой философии принадлежит именно Канту. Носящие это заглавие немногие страницы во 2-м издании «Критики» принадлежат к классическим образцам философской проницательности. См.: Kritik d. rein. Vernunft, стр. 274—279 2-го изд. (русск. пер. Лосского, стр 163 и сл.) и столь же важное примечание в предисловии ко 2-му изд. (стр. 38—41 2-го изд., русск. пер., стр. 21—22).

сов нашего сознания, необходимость, то, при непредвзятом отношении к делу, отсюда ясно, что те моменты в знании, которые обозначены как «понятия» и как обусловливающее последние «единство апперцепции», сами уже выходят за пределы *субъективной стороны* сознания. Опираясь на самого Канта и пользуясь соображениями, высказанными им, правда, по иному вопросу, — но по вопросу, не только аналогичному рассматриваемой проблеме, но и внутренне с ней связанному [1], мы можем сказать: «единство сознания», которым в конечном итоге объясняется предметная природа знания, строго говоря, отнюдь не может рассматриваться как внутренний момент, присущий *самому сознанию в субъективном смысле*, т. е. в *его отличии от «предмета»*. «Единство» есть понятие, объемлющее отношение сознания к бытию, начало, из которого проистекает как категория «предмета», так и *соотносительная* ей категория «только субъективного», т. е. непредметного представления. «Единство сознания» с таким же правом может быть понимаемо и как *«сознание единства»*. Тогда теория Канта принимает следующий характер: сознание не исчерпывается «субъективными представлениями», имманентно данным материалом знания, во всей его беспорядочности и произвольности; за пределами этих представлений ему ведомо (эмпирически, т. е. в самом потоке представлений не данное) единство, и через отнесение представлений к этому единству сознание упорядочивает их, устанавливает в них связь, выраженную в понятиях, и тем самым от «представлений» доходит до «предметов». Что такая теория чрезвычайно близко подходит к подлинному объяснению проблемы предмета и содержит, строго говоря, основу разрешения этой проблемы,— это будет показано ниже. Ясно, во всяком случае, что эта теория — которая есть не что иное, как последовательное проведение мысли Канта, освобожденной от внутренне несовместимого с ней ее искажения в субъективистическом смысле — уже принципиально порывает с *идеализмом*.

---

[1] В указанном уже «Опровержении идеализма» и, в особенности, в относящемся к нему примечании в предисловии ко 2-му изданию «Крит. чистого разума» Кант подчеркивает, что понятие «устойчивости» (Beharrliches), образующее основу внешнего бытия, не может толковаться как нечто, находящееся «во мне». «Это устойчивое не может быть созерцанием во мне. Ибо все определяющие основания моего бытия, которые могут быть во мне найдены, суть представления и в качестве таковых сами нуждаются в чем-то устойчивом, отличном от них, в отношении которого могла бы быть определена их смена, т. е. мое бытие во времени, в котором они сменяются». *«Представление о чем-то устойчивом в бытии совсем не тождественно с устойчивым представлением»* (Kritik d. rein. Vern., 2-е изд., стр. 38—41, русск. пер., стр. 21—22). «Определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, воспринимаемых мною вне меня» (там же, 2-е изд., стр. 275—276, русск. пер., стр. 164).

3. Последовательное развитие основной мысли идеализма само приводит, следовательно, к ее уничтожению. Если учесть итог этого развития, то мы получим мировоззрение, которое в строгом смысле слова уже не есть идеализм и которое может быть обозначено как *имманентный объективизм*. Это мировоззрение отбрасывает дуалистическую предпосылку, лежащую в основе идеализма и не согласимую с монистическим учением самого идеализма и пытается последовательно провести именно эту монистическую тенденцию. Ближайшим источником этого мировоззрения является учение самого Канта. Уже давно было указано, что «понять Канта значит выйти за его пределы» [1]. В самом деле, как только из учения Канта, в духе недоговоренного замысла самого Канта, вычеркивается заоблачный предмет — «вещь в себе», и эмпирический предмет, предмет опыта и науки, признается единственным не только доступным нам, но и мыслимым предметом, идеализм преобразуется в имманентный объективизм. Поэтому к этому направлению принадлежат системы, исторически выросшие из идеализма и продолжающие именовать себя идеализмом. Сюда же относятся и системы так называемой «имманентной философии», которые возникли из сознания несостоятельности как дуалистического реализма, так и идеализма, и из потребности занять новую гносеологическую позицию, равно далекую от того и другого.

Согласно этому направлению, сознанию дан и в нем присутствует не иллюзорный суррогат «предмета», а момент, конституирующий «предмет» во всех чертах, характеризующих его объективность. Вместе с идеализмом,— т. е. пользуясь монистической идеей, составляющей приобретение идеализма, его «коперниканское деяние» — имманентный объективизм отрицает реальную раздвоенность между «самим предметом» и «представлением о нем», но, в противоположность идеализму, утверждает, что понятие предмета должно быть так уяснено, чтобы была постигнута его имманентность. Сознание не копирует предмет в реально отделенных от последнего образах, как это представляет себе дуалистический реализм, но и не созерцает внутри себя «только представления», которым иллюзорно придает значение «подлинного предмета», а некоторым образом владеет «самим предметом», объемлет его и включает в себя. Дело в том, что «предмет» есть не метафизическая реальность, не какая-либо вещь, пространственно или как-либо иначе реально отделенная от сознания и трансцендентная ему, а особая *черта*, особый *момент* в строении самого сознания. Так как «вне нашего знания мы не

[1] Виндельбанд в предисловии к «Прелюдиям» (1-е изд. 1883).

имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию, как соответствующее ему» [1], то «предмет» должен быть признан имманентной чертой нашего знания,— «предметностью», т. е. именно тем моментом, в силу которого содержания нашего сознания приобретают для нас объективный характер и становятся «знанием». Сознание, следовательно, отнюдь не есть нечто «только субъективное», чему можно было бы противопоставить «предмет»; напротив, оно по самой своей природе возвышается над противоположностью между «субъективным» и «объективным» и, таким образом, в качестве одного из своих моментов включает в себя черту объективности или «предметности». Монистический замысел идеализма, последовательно продуманный, требует не сужения всего бытия до пределов «субъективного сознания», а, напротив, расширения сознания до пределов всего мыслимого «бытия».

Это направление, будучи, как указано, лишь последовательным развитием замысла идеализма, обладает большими и очевидными преимуществами по сравнению с чистым (субъективным) идеализмом. Оно, во всяком случае, содержит более точный учет непосредственно предстоящего гносеологической мысли состава сознания, чем идеализм. Оно избегает парадоксальности идеализма, у которого бытие в целом оказывается содержимым одной свой части именно субъективной своей стороны. Последний источник этих преимуществ состоит в том, что понятие «предмета» богаче понятия «представления» (ибо предметное знание включает в себя все, данное в представлении, «представление» же само не включает в себя «предмета»); поэтому гносеология, с самого начала учитывающая понятие предмета (или «предметности») не обременена тем насильственным *сужением* состава сознания, которое есть коренной порок идеализма. Ясно также, что имманентный объективизм преодолевает трудность дуалистического реализма, ибо с устранением предмета, как самостоятельного бытия за пределами сознания, уничтожается и весь вопрос о познаваемости этого предмета, и проблема «предмета» становится проблемой чисто имманентной, вопросом о своеобразной структуре и деятельности сознания. Что абсолютная, метафизическая трансцендентность «предмета», допускаемая дуалистическим реализмом и приводящая к трудностям субъективного идеализма — что трансцендентность предмета в этом смысле должна быть как-либо преодолена и преобразована — это ясно само собой. «Имманентизация» предмета в смысле сведения его к некоторому «логическому» или «трансцендентальному» моменту в широком значении этого слова, т. е. отыскание последнего *основания*, в силу которого мыслимо само *понятие* «трансцендент-

[1] *Кант.* Крит. чист. разума. 1-е изд., стр. 104—105; русск. пер. Лосского, стр. 90, прим.

ного предмета» — есть требование, вытекающее из самой постановки проблемы предмета, и в ясном прозрении существа этого требования заключается правда имманентного объективизма и величайшая, всемирно-историческая заслуга Канта, в рамках идеалистического замысла обосновавшего это направление.

Однако разрешение этого требования в имманентном объективизме не может быть признано вполне удовлетворительным. Для подлинного разрешения проблемы предмета должен быть найден такой логический или «трансцендентальный» момент, который был бы вполне *эквивалентным* понятию предмета, т. е. из которого действительно вытекали бы все признаки этого понятия; а так как трансцендентность, независимость от сознавания, есть конститутивный признак понятия предмета, то именно этот признак должен вытекать из момента, в котором мы усматриваем источник понятия предмета. Имманентный объективизм хочет найти этот момент в составе самого сознания, т. е. признать его имманентным. Итак, момент, *имманентный сознанию*, должен быть по своему содержанию таков, чтобы из него следовала трансцендентность. Уже из этой формулировки ясно, что задача эта, по существу, неразрешима.

Источник сознания трансцендентности имманентный объективизм усматривает в признаке *необходимости* и вытекающей из него общеобязательности [1] — признаке, присущем некоторым содержаниям и придающем им «предметный характер». Усмотрев необходимость какого-либо содержания, мы тем самым мыслим его независимым от нашего сознавания его, и эта независимость, это «бытие само по себе» и есть не что иное, как момент необходимости, приписываемый данному содержанию. Что это учение, связующее понятие предметности с понятием необходимости, близко подходит к истине и затрагивает корень проблемы — было отмечено уже выше. Но нужно отдать себе отчет, как при этом мы обязаны мыслить понятие необходимости.

Само собою ясно, что здесь не может идти речь о необходимости психологической в строгом смысле слова, т. е. о необходимом возникновении и бытии известных содержаний в нашем сознании. В этом смысле необходимы все содержания, которые мы вообще имеем, и, следовательно, такая необходимость не может заключать в себе критерия, отделяющего «объективные», «предметные» содержания от субъективных. Дело идет, следовательно, о необходимости внутренней, о самообоснованности содержаний и их свя-

[1] Что общеобязательность может последовательно мыслиться лишь как следствие необходимости — ясно само собой; ведь иначе критерием предметности служил бы признак, предполагающий трансцендентную реальность — именно реальность множества сознательных существ.

ней. Тогда возникает вопрос: в каком отношении стоит эта необходимость к нашему сознанию?

«Необходимость» может быть или трансцендентной, или имманентной. Если мы признаем ее трансцендентной, т. е. логической необходимостью, как чем-то сущим в себе, независимо от его признания чьим-либо сознанием, то мы уже вышли за пределы *имманентного* объективизма. Объяснение загадки *трансцендентности* предмета *трансцендентной* же необходимостью, очевидно, вообще не есть решение вопроса. Нужно обладать очень упрощенным, так сказать, обывательским понятием «бытия», чтобы противопоставлять трансцендентную «необходимость» (или «ценность», или «долженствование») трансцендентному бытию [1]. Ведь все эти возвышенные начала, раз они признаны трансцендентными, тоже *суть*, т. е. тоже суть бытие, хотя бы и особого рода.

Если же мы, оставаясь верными духу имманентного объективизма, признаем эту необходимость *имманентной* сознанию, т. е. непосредственно наличной в сознании, особой чертой сознания, в силу которой известные содержания становятся обязательными, значимыми для нас, то знание уже потеряет свой характер независимости от акта сознавания, характер *трансцендентной* ценности. Все непознанное, еще неотмеченное в сознании знаком необходимости, было бы тогда равносильно несуществующему; мы не имели бы понятия истины, как *идеала*, к которому мы стремимся; мы могли бы еще иметь содержания, которые в силу их обязательности для нас мы называли бы «знанием», но мы ничего не могли бы *познавать*, ибо за пределами фактически сознаваемого у нас не было бы цели, к которой мы могли бы еще стремиться. Если «предметность» есть не что иное, как «предметность сознанного», т. е. имманентная черта содержаний как сознаваемых, или для сознания, то он *растворен* в сознании и уже не существует в *качестве предмета*, т. е. в качестве цели, которую мы имеем до и независимо от ее достижения.

Абсолютно имманентный предмет есть contradictio in adjecto*: либо сознание вообще ни на что не направлено, а все в себе объемлет, как свое содержание, все фактически имеет в себе, все мыслит лишь в отношении себя, и тогда мы не имеем никакой противоположности между идеалом знания и его осуществлением, а имеем только замкнутый космос сознания, который — все равно, будем ли мы характеризовать его субъективными или объективными чертами, называть его содержание «только представлениями» или «бытием» — не имеет никакого значения знания; либо же сознанию присуща черта направленности, и тогда эта направленность предполагает точку, на которую сознание устремлено,— предмет, который, как таковой, мыслится независимым от его познания.

---

[1] Как это делает Риккерт.**.

Эта независимость предмета от его познанности, этот характер его, как *x*'а, как цели, к которой стремится сознание и которая мыслима, следовательно, лишь вне сознания, не погашается и в осуществленном знании, а продолжает присутствовать в нем, как присутствует *x* в решении уравнения, хотя величина его и определена. Это *x*, как таковое, отличается, как особый момент, от *знания о нем* именно тем, что он может покрываться последним, но может и не совпадать с ним — подобно тому, как образец, к которому мы подбираем тождественный дубликат, есть нечто иное, чем этот дубликат, или как измеряемый предмет отличен от прилагаемого к нему мерила, даже если измеряемая его сторона в точности совпадает с последним [1]. Если бы предмет во всей полноте своей определенности был тождествен «нашему знанию», то в сознании не было бы коренной двойственности между предметом и знанием о *нем*. Мы обладали бы всеведением, мы непосредственно имели бы готовое содержание знания, а не должны были бы направляться на предмет, как на неизвестное, подлежащее определению. Или, точнее говоря, так как свойство функционировать в нашем сознании, в качестве *x*'а, подлежащего определению, есть специфический отличительный признак понятия предмета, и вне этого признака немыслимо и само это понятие, то мы вообще *не имели бы предмета*, а тем самым не имели бы и *знания*. Предмет есть как бы крепость, которую мы должны одолеть и в которую должны войти; одоление ее есть познание, прочное, окончательное обладание ею есть знание; но покорять можно лишь то, что оказывает сопротивление, и обладать можно лишь тем, что, по своему собственному бытию, мыслится существующим независимо от обладания; покоренная крепость есть все же крепость, а не ветряная мельница Дон-Кихота. Если же крепость, как таковая, по самой своей природе вечно предопределена быть раскрытой и подчиненной нам, то не только бессмысленно ее завоевывать, но она вообще уже не есть крепость, и понятие обладания ею также теряет всякий смысл. Предмет, конечно, должен быть доступен знанию — иначе он не был бы его предметом — но именно так, как крепость «доступна» осаждающей ее армии, которая *может* ее покорить.

---

[1] Поэтому, если Наторп* (Allgemeint Psychologie nach kritischer Methode, B. I, стр. 110—112) утверждает, что в случае адекватного познания «предмет» и «содержание» совпадают между собой, и из этого совпадения умозаключает, что и при несовпадении различие между ними только относительно, то мы видим, напротив, что это «совпадение» есть совсем не совпадение понятий «содержания» и «предмета», а лишь тождество *материала*, мыслимого в двух *разных формах*, так что принципиальное различие между «предметом» и «содержанием» сохраняется и здесь в полной силе.

Эта сторона предмета, в силу которой он неизбежно является трансцендентным, независимым от его сознавания и познания, в той или иной форме встает перед каждой системой имманентного объективизма. Попытки объяснить трансцендентность предмета на почве имманентного объективизма сводятся, насколько мы обозреваем, к *трем* основным типам [1].

Первый тип объяснения сводится к тому, что двойственность между «нашим знанием о предмете» и «самим предметом» преобразуется в двойственность между «осуществлением знания в индивидуальном сознании» и *«самим знанием»*, как содержанием «надындивидуального», «нормального» сознания, «сознания вообще». Предмет, т. е. цель, к которой мы стремимся в нашем познавании, есть не трансцендентная вещь за пределами всякого сознания, а «истина», «знание», именно содержания и связи, которые мыслятся, как содержания абсолютного, надындивидуального сознания. Таким образом, с одной стороны, предмет трансцендентен нашему сознанию,— каждый из нас не владеет им, а только стремится достичь его, и, с другой стороны, предмет есть не абсолютная реальность вне сознания, а имманентное содержание сознания — только не «нашего», а «идеального»; само же это идеальное сознание или «царство знания» не отрешено от нашего сознания, а, не совпадая с ним, все же ему доступно и непосредственно с ним связано.

Легко убедиться, что этим объяснением не достигается ровно ничего. Мы оставляем в стороне, что это знание для того, чтобы подлинно быть *знанием*, само должно иметь отношение к предмету, т. е. что понятие «предмета» само *несводимо* к «знанию», «значимости» и т. п., а мысленно сохраняется, как его необходимый коррелат [2]. Но даже независимо от этого, двойственность между «предметом» и «сознанием» здесь заменена столь же загадочной двойственностью между «над индивидуальным» и «индивидуальным» сознанием. Соотношение между последней парой понятий существенно такое же, как между первой, и потому прежняя дилемма сохраняет всю свою силу. Либо «сознание вообще» вмещается в индивидуальное сознание, имманентно ему, и тогда последнее целиком и непосредственно владеет им, и остается непонятным, для чего ему нужно еще *стремиться* к нему, и как может оно ошибаться, т. е. отличаться от него, и почему индивидуальное сознание беднее, слабее, хуже в познавательном смысле, чем это сознание вообще, которое есть один из моментов в нем самом. Либо

---

[1] Мы оговариваемся, что при разборе этих типов нам важно только проверить, в какой мере их выводы достигают свой цели; от исследования же их обоснования мы должны здесь отказаться.

[2] Уяснение этого пункта, хотя и в чрезвычайно своеобразной, трудно переводимой форме составляет заслугу книги: *E. Lask*, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911.

же «сознание вообще» трансцендентно «индивидуальному сознанию» и тогда непонятно, как последнее может достигать первого, и, в особенности, сверять себя с ним. Ведь если теория «отображения» (теория дуалистического реализма) оказалась ложной потому, что для сравнения оригинала с копией надо иметь, т. е. знать сам оригинал, — что либо невозможно, либо делает излишней копию — то буквально так же обстоит дело и здесь: для того чтобы знать, соответствует ли содержание моего сознания «предмету», я должен знать, соответствует ли оно содержанию «сознания вообще», а для того чтобы знать последнее, я должен обозревать, как бы иметь при себе, под руками, все это высшее царство истины; а в таком случае, раз я владею истиной, к *чему* мне еще сравнивать с ней что-то иное, а если я, наоборот, не владею ею, то *как* я могу производить это сравнение? Таким образом, само по себе понятие «сознания вообще» ничего не объясняет: вместо объяснения эта теория только заменяет одну загадку (фактически заданную) другой такой же загадкой, только искусственно построенной. Фактически учение о различии между «индивидуальным сознанием» и «сознанием вообще» преобразует имманентную теорию знания в чрезвычайно своеобразную, вычурную трансцендентную теорию, которую можно было бы назвать трансцендентным идеализмом [1]. Отрицая предмет как реальное бытие вне сознания, «идеализируя» его через сведение к понятию «истины» или «содержания сознания вообще», эта точка зрения вместе с тем вынуждена признать и резко подчеркнуть полную трансцендентность этого преобразованного предмета нашему сознанию. Предмет есть для нас «трансцендентное долженствование» или «ценность», *идеал*, к которому мы только *стремимся*, но который отнюдь не находится непосредственно в нашем обладании. В нашем сознании мы имеем не саму трансцендентную ценность, а только указание на нее, именно в форме *чувства* «должного» в наших представлениях, короче, в форме «чувства очевидности». Неудовлетворительность этой теории очевидна. «Чувство очевидности», в качестве особого переживания, есть ведь нечто совершенно субъективное. Как может оно не только субъективно казаться, но и объективно *быть* гарантией очевидности? Здесь неизбежна дилемма: либо в этом «чувстве» каким-то образом дано, заключено само трансцендентное (или по крайней мере открыт путь к нему), и тогда это уже не есть простое «чувство», а есть некоторое отношение или состояние, в котором трансцендентное объединено с нашим сознанием; либо же это есть действительно только наше субъективное чувство, и тогда мы должны расписаться в абсолютном

[1] Мы имеем в виду развитие этой точки зрения в системе «нормативизма» Риккерта.*

скептицизме. Неизбежность этой дилеммы уяснилась и самому автору этой теории, и он в новейших своих работах [1] допускает особое «царство смысла», как промежуточное начало, объединяющее субъективное сознание с его трансцендентным предметом. Но это «царство смысла» есть лишь *слово*, которым загадка только намечена, а не разрешена.

Гораздо тоньше и основательнее продуман другой тип решения рассматриваемой проблемы в духе имманентного объективизма. Это решение исходит из мысли, что проблема отношения индивидуального сознания к предмету, т. е. осуществимости знания для индивидуального сознания, вообще ложно поставлена. Не «сознание», а сам факт *знания* есть первая, самоочевидная основа, из которой должно исходить гносеологическое размышление и которая сама по себе не может быть ничем иным объяснена и не нуждается ни в каком дальнейшем объяснении. Знание, как таковое, есть абсолютный, самодовлеющий и всеобъемлющий космос, и из анализа его внутреннего строения мы можем познать, что такое есть его «предмет» — не в смысле чего-либо, на что оно направлено и что лежит вне его,— а в смысле особой внутренней черты, присущей ему самому, способу его деятельности. При этом оказывается, что жизнь знания есть не законченное, неподвижное пребывание, а процесс развития, вечное движение расширения и углубления, вечная работа самопреодоления и самоисправления. Жизнь знания имеет по существу своему характер *вопроса, проблемы* и ее разрешения, причем всякое разрешение проблемы тем самым ставит новую проблему. Предметом мы в каждый момент называем ту цель, которую знание ставит само себе, то x, которое должно быть определено в данном уравнении. Поэтому знание есть не повторение, воспроизведение уже данного — к чему нужно было бы такое повторение уже известного, такое бессмысленное пережевывание жвачки? — а определение неизвестного, причем, однако, «неизвестное» значит не лежащее за пределами знания, а лишь направление, в котором движется само знание и которое оно на основании своих собственных данных предписывает себе самому. В силу этого то, что на данной ступени есть x, предмет, на следующей оказывается уже только средство для определения дальнейшего x, и т. д. до бесконечности. Этот взгляд на понятие предмета был с полной ясностью намечен уже *Гегелем* [2], а в настоящее время развит в стройную систему в «логическом идеализме» так называемой «марбургской школы».

---

[1] *Rickert.* Zwei Wege der Erkenntnisstheorie, Kantstudien, B. XIV (1909). (Русск. пер. в вып. 7 «Новых идей в философии», 1913). — Vom Begriff der Philosophie, Logos, 1910, стр. 19 и сл.— Urteil und Urteilen, Logos, 1912.

[2] *Гегель.* Феноменология духа. Введение. Русск. пер. под ред. Э. Радлова, 1913, стр. 40—42.

Система эта, давшая уже довольно значительные научные результаты, должна быть признана во многих отношениях ценной и плодотворной. Однако в основной ее мысли, с которой одной лишь мы здесь имеем дело, есть какая-то недоговоренность, которая при ближайшем анализе обнаруживается как противоречие. Поскольку терминология есть дело произвольного выбора, мы, конечно, в праве называть «знанием» не то, что обычно разумеется под этим словом, т. е. не законченное, осуществленное обладание содержанием предмета, а само первичное отношение или единство, в силу которого предмет, как *x*, вообще присутствует у нас. Более того, будем ли мы называть это отношение «знанием» или нет, во всяком случае, само фиксирование этого отношения как первичного единства, как гносеологического фундамента, на почве которого только и возможны понятия «предмета» и «знания» (в узком, обычном смысле слова),— причем последние суть лишь абстрактно выделимые моменты этого единства,— чрезвычайно ценно и есть необходимое условие подлинного решения проблемы предмета. Ибо раскрыть понятие предмета, объяснить возможность *x*'а и значит показать его необходимую связь с соотносительным ему иным членом некоторого объемлющего единства. Если это единство мы условимся называть «знанием», то мы имеем, конечно, право рассматривать понятие предмета как абстрактный момент этого единства, «целепредстояния», подобно тому, как в области практики «цель» может рассматриваться, как имманентный абстрактный момент целостного отношения целенаправленности [1]. Но ясно ведь, что это первичное предстояние цели не может быть отождествлено с процессом осуществления цели, который возможен лишь на *почве* этого единства, и в отношении к которому цель необходимо мыслится как момент трансцендентный: цель, впервые рождающаяся из деятельности осуществления цели, есть — по крайней мере в качестве конечной цели — nonsens. Совершенно так же «знание», как первичное гносеологическое единство целепредстояния, должно быть строго отличаемо от знания или познания в обычном смысле, как осуществления или раскрытия для сознания намеченной познавательной цели; и в этом отношении новая терминология, которая в одном термине «знания» как будто сознательно смешивает эти два совершенно различных понятия, должна быть признана чрезвычайно вредной и запутывающей дело. «Целепредстояние», т. е. непосредственная наличность у нас предмета, как *x*'а, на который направлено познавание, есть *условие* возможности самого движения знания, и потому никоим образом нельзя рассматривать это *x* как имманентную категорию жизни самого знания,— подобно тому, как нельзя, например, объяснить место, подлежащее обстрелу в сражении, из

[1] Ср. нашу статью: «Нравственный идеал и действительность». Русск. Мысль, 1913, № 1.

самой деятельности стрельбы или из механизма ее орудий. Совершенно справедливо, что предмет не дан, а «задан» и что в этой «заданности» и заключается функция предмета для знания. Но познание (в обычном смысле) имеет эту «заданность» своим условием, которое само есть для него нечто данное, логически ему предшествующее. Сама «заданность» не может быть в свою очередь «задана»: задан не сам предмет, как x, подлежащее определению — «задано» лишь это определение его — тогда как само x стоит перед знанием, как наперед данное его условие, и вне постижения существа и возможности этой «данности» невозможно объяснить природу знания. Мы различаем между вопросом и ответом; лишь в ответе, но не в вопросе мы имеем знание, тогда как «вопрос» есть гносеологическое отношение, логически предшествующее знанию. Конечно, в некотором условном смысле мы можем сказать, что из всякого ответа «рождается» новый вопрос — именно в том смысле, что всякий фактически достижимый ответ не окончателен, а дает повод к новому вопросу. Но это, конечно, не значит, что вопрос создается самим ответом, т. е. рождается изнутри самого знания. Совершенно так же, как процесс осуществления цели совершается через ряд отдельных этапов, и характер уже достигнутого определяет, к какому дальнейшему этапу мы будем теперь стремиться,— причем, однако, все эти частные цели, обусловленные самой природой процесса осуществления, предполагают независимую от нее последнюю — логически *первую* — цель и мыслимы только в отношении ее,— так и в познании частные вопросы, которые мы себе ставим, определены состоянием нашего знания, но в конечном счете предполагают тот последний — точнее «первый» — вопрос, который уже невыводим ни из какого знания, а сам предписывает направление познавания. Мы приходим так к последней проблеме: «как возможен вообще вопрос»? — и это не бессмысленная проблема [1], а основная проблема всей теории знания, вне решения которой невозможно решить вопрос «как возможен ответ», т. е. как возможно знание. Сказать, что понятие x имеет смысл только с точки зрения уравнения и его решения, что оно есть тоже только «вспомогательное понятие», которым пользуется знание для своего движения [2] — значит впасть в ложный круг. Вспомогательное понятие для чего? для решения уравнения, т. е. для определения значения этого же x! Мы видим: подобно тому, как x математического уравнения хотя и определяется по своему значению через посредство решения уравнения, но само по себе, т. е. как понятие неизвестной величины, подлежащей определению, есть условие, вне которого само понятие уравнения лишено смысла, так и великое x всякого знания вообще — «предмет

[1] Как утверждает, например, Наторп (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, стр. 32).

[2] Там же, стр. 33.

знания» — есть понятие, вне отношения к которому само понятие «знания» остается пустым звуком. *X* есть исходная и опорная точки знания; но именно для того, чтобы быть таковой, оно *само* не может зависеть от знания и вытекать из его внутренней природы — ибо исходить можно лишь из того, что существует независимо от нашего намерения двинуться из него, и опереться можно лишь на что-либо твердое и самодовлеющее, а не на саму «необходимость опереться». Что сказали бы мы о физике, который на архимедово требование точки опоры ответил бы, что нет нужды искать ее, когда можно стоять «на» своих собственных ногах?

Таким образом, не *«знание»*, а то целое, которое объемлет в себе «незнание» и «знание», как и движение от первого к последнему, есть универсальный космос, вне которого действительно уже немыслимо ничто иное. И теория знания не может быть избавлена — простой ссылкой на имманентность «предмета» этому целостному комплексу — от необходимости ответить на вопрос, как неизвестный, независимо от знания (в точном смысле слова) существующий и в этом смысле в себе самом пребывающий предмет может быть нам «дан» до «знания» о нем, т. е. почему мы имеем эту двойственность между «предметом» и «знанием о нем». Другими словами, необходимое преодоление понятия метафизической, реальной трансцендентности предмета не должно вести к признанию «предмета» чисто *логической* категорией. Между предметной природой сознания как *условием* всякого знания и всеми чисто логическими категориями, выражающими отношения между содержаниями знания, имеется принципиальное, неустранимое различие.

Наконец, *третий* тип объяснения «трансцендентности» предмета дан в теории предмета позитивизма и так называемой «имманентной философии» [1]. Это объяснение исходит из допущения, что знание осуществлено в восприятии; объект есть «содержание восприятия», и предмет имманентен сознанию в том смысле, что он мыслим лишь как содержание восприятия. Но из этого не следует, что предмет мыслим только как *актуально* воспринятое; фактически несомненно, что мы мыслим предмет существующим и вне восприятия, т. е. невоспринятым, и именно это его бытие мы называем «трансцендентным». Но это существование вне восприятия, согласно рассматриваемому учению, мыслимо не иначе, как в форме «возможности восприятия». Актуальное восприятие — так могли бы мы формулировать эту точку зрения — есть знание, или предмет в состоянии познанности; потенциальная воспринимаемость же есть предмет, как таковой. Так, двойственность между предметом и знанием сохраняется, и вместе с тем предмет есть

[1] В имманентной философии это объяснение сочетается с учением о родовом сознании, но эту связь мы вправе оставить в стороне.

только в сознании и в отношении сознания, ибо понятие его опирается на понятие восприятия. Эта точка зрения была впервые развита Дж. Ст. Миллем *, который признал «материальный мир» за permanent possibility of perception [1**], и в по существу тождественной форме воспроизведена Лаасом [2***], и Шуппе [3]. Ввиду того что в этом учении неизбежное противоречие имманентного объективизма обнаруживается с особенной поучительностью, остановимся на нем несколько подробнее, положив в основу наиболее точную формулировку Шуппе.

«Мы совсем не утверждаем,— говорит Шуппе,— что видимое перестает существовать, как только перестает быть видимым, мы, напротив, охотно допускаем это невидимое бытие, мы лишь имеем нескромность затруднить теоретического реалиста вопросом, мыслит ли он что-либо, и что именно, когда он утверждает, что то, что он видел, а теперь не видит, продолжает существовать. Он не сможет привести, в качестве содержания этого утверждаемого бытия, ничего иного, кроме 1) того, что, воспроизводя в воображении соответствующую вещь, он представляет ее себе там и так, где и как он ее видел, и 2) того, что он вполне уверен, что он и всякий иной человек, очутившись в том месте, воочию увидит эту самую вещь». И точно так же «существование» реальности до того момента, как она была впервые воспринята, означает лишь, что «если бы кто-либо и ранее с зрячими глазами прибыл в соответствующее место, он бы наверно увидел ее» [4]. И даже в тех случаях, где восприятие фактически невозможно, оно логически мыслимо, и в этой его мыслимости — смысл допущения соответствующего бытия [5].

Это разъяснение, при всей его кажущейся очевидности, неудовлетворительно в двух отношениях. *Во-первых*, оно *недостаточно*: вопреки мнению Шуппе, ни один реалист не согласится, что указанным содержанием исчерпывается *смысл* понятия невоспринимаемого бытия. Напротив, реалист будет продолжать упорно утверждать, что доступность восприятию есть только следствие бытия, а не его сущность, и если он и не всегда сможет дать ясный ответ на вопрос, что же еще, кроме потенциальной воспринимаемости, он при этом мыслит, то что-то, трудно выразимое, он при этом все же будет мыслить, и это «что-то» должно быть не просто откинуто, а подвергнуто внимательному рассмотрению. *Во-вторых*, это разъяснение таит в себе внутреннее

[1] Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, 6-е изд. 1889, стр. 225 и сл.
[2] *Laas*. Idealismus und Positivismus, III, стр. 48 и сл.
[3] *Schuppe*. Erkenntnisstheoretische Logik, стр. 79—80. Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, 2-е изд. 1910, стр. 30.
[4] *Schuppe*. Erkenntnisstheoretische Logik. 1878, стр. 80.
[5] Ibid.

противоречие. Что значит «возможность быть воспринятым»? Под возможностью чего-либо, по объяснению самого Шуппе, мы разумеем либо совместимость данного явления с каким-либо иным наличным (реальным) явлением, но вместе с тем и отсутствие необходимой связи между ними, либо то, что данное явление имеет одно из своих условий в ином наличном явлении [1]. В обоих смыслах понятие возможности предполагает понятие реальности, имеет всегда относительный смысл, т. е. выражает известную своеобразную связь между двумя элементами реальности, как это с полной определенностью показывает сам Шуппе, весьма тонко сводящий все вообще модальные различия к видоизменениям простого понятия «бытия», простого «так оно есть» [2]. Но если так, то ясно, что понятие возможности не может в свою очередь конституировать понятие бытия. Для гносеологического реалиста «способность быть воспринятым» имеет разумный смысл: она означает, что два отрезка бытия — «внешний мир» и «сознание» — существуют именно независимо друг от друга, и притом так, что их встреча не необходима, но и не невозможна; и именно в этом смысле она «возможна». Для имманентиста же бытие навсегда и по существу уже приурочено к сознанию, и остается непонятным, что здесь означает «возможность быть воспринятым»: ибо эта «возможность» предполагает также соотносительную ей «возможность не быть воспринятым», что равносильно «*отсутствию необходимости быть воспринятым*» [3]. Другими словами, теория эта, по своему собственному логическому смыслу, противоречит своему замыслу: она хочет доказать необходимую зависимость предмета от восприятия, а доказывает, наоборот, его *независимость* от него. Поэтому одно из двух: или предмет трансцендентен сознанию (восприятию), и тогда непонятно, как восприятие улавливает то, что лежит за его пределами, т. е. откуда мы знаем при восприятии, что воспринятое есть то, что существует независимо от воспринятости,— или же такого трансцендентного предмета нет, и тогда мы возвращаемся к сенсуалистическому идеализму, т. е. к признанию, что нам доступны «только представления». В обоих случаях теория не достигает своей цели.

4. Таким образом, имманентный объективизм никаким образом не может последовательно справиться с трансцендентной

---

[1] Там же, стр. 207.

[2] Там же, стр. 193—225.

[3] Это понятие приобретает особенное значение в тех случаях, где «возможность быть воспринятым» означает только логическую мыслимость восприятия, но не фактическую ее осуществимость. Поскольку под возможностью разуметь фактическую осуществимость, здесь приходится даже говорить о «*невозможности* быть воспринятым», *о неизбежной запредельности* восприятию (напр. геологического прошлого Земли); т. е. невоспринятость мыслится прямо, как нормальное фактическое состояние.

природой предмета, т. е. объяснить эту «трансцендентность» как своеобразную черту имманентного содержания сознания. Проведем ли мы круг, очерчивающий область сознания так, что предмет останется абсолютно за его пределами, или так, что предмет войдет в него и в нем растворится,— в обоих случаях понятие предмета в строгом смысле, как в-себе-бытия, раскрывающегося для нас, несмотря на свою независимость от сознания, уже уничтожено, а тем самым уничтожено и строгое понятие знания, возможное лишь в отношении к этому предмету. Поэтому имманентный объективизм обречен как бы вечно колебаться между двумя полюсами, которых он стремится избегнуть — между чистым, субъективным идеализмом и прямым признанием трансцендентного предмета, как такового. Если, таким образом, нет возможности свести трансцендентный предмет к какому-либо чисто имманентному началу, то остается только признать его, как таковой, т. е. признать, что в сознании или сознанию с самого начала дано — несводимое ни к чему иному — отношение к трансцендентному, к самому бытию в его независимости от всякого сознания и познания. Это есть точка зрения, которая может быть обозначена как *трансцендентный объективизм*. Согласно этой точке зрения, предмет не «содержится» внутри сознания, не сводим к какой-либо имманентной черте, или функции сознания (или знания), а есть именно то, что разумеется под «самим предметом» в строгом смысле слова: в себе сущая полнота определенности, бытие, независимое от его сознавания и познавания. Но из того, что это бытие независимо от сознавания и в этом смысле трансцендентно, не следует, что оно недоступно сознанию, что между сознанием и предметом существует вечная и непреодолимая преграда; допущение замкнутости сознания и отрешенности его от «самого предмета» есть только предвзятое мнение, ни на чем не основанное и противоречащее фактической природе сознания. Напротив, сознанию, как таковому, присуща черта устремленности, направленности на «сам предмет», который через эту направленность ему раскрывается; или (по иной, родственной версии) сознание есть не что иное, как общее обозначение функционального соотношения, координации между познающим «я» («душой», «субъектом») и познаваемым бытием, «самим предметом». Бытие, как таковое, во всей своей трансцендентности — «имманентно» сознанию или знанию в том смысле, что доступно познаванию, раскрывается перед познающим субъектом; и знанием мы называем именно это *овладение* «самим предметом». Трансцендентный объективизм есть, следовательно, вместе с тем *имманентный* или *монистический реализм*. Вместе с плюрализмом («дуалистическим») реализмом он утверждает, что в знании присутствует «сам предмет», но — вопреки дуалистическому реализму — отрицает двойственность между «представлением» и «самим предметом»: то, что раскрывается сознанию, есть не

«представление», которое мы должны были бы еще как-либо сравнить с его оригиналом, а именно «сам оригинал», предмет во всей его трансцендентной реальности: сознание сразу и непосредственно направлено на «сам предмет» и познает его.

Это направление развито в современной гносеологии, главным образом, в двух учениях: в учении «интенционализма», которое было обосновано в применении к психологии гениальным психологом Ф. Брентано, а в логическую систему развито Мейнонгом * и в особенности Гуссерлем, сочетавшим взгляд Брентано с логическим учением Больцано **, и в учении интуитивизма или чистого реализма, развитом в поразительно сходных между собою системах Н. О. Лосского [1] и И. Ремке [2].

Это направление имеет, несомненно, большие заслуги в разъяснении рассматриваемого вопроса. Основная ценность его заключается в том, что оно подчеркивает необходимый момент «трансцендентности» предмета в смысле независимости его от познающего сознания — момент, которым, в интересах объяснения имманентности предмета, должен был пожертвовать идеализм и имманентный объективизм. Предмет доступен нам не как иллюзия предметности в строении наших представлений — как это думает субъективный идеализм — и даже не как момент предметности в строении сознания или знания в широком смысле, как это доказывает имманентный объективизм, а именно во всем своем самодовлеющем бытии, во всей своей независимости от познающего сознания: отношение познавания есть раскрытие для познающего субъекта содержаний самого бытия, как они суть сами по себе. В этом отношении трансцендентный объективизм намечает в теории знания необходимый коррелат к «коперниканскому деянию» Канта, т. е. к монистической идее о внутренней связи познаваемого с познающим. Лишь в силу признания, что предмет имманентен, т. е. доступен сознанию и познанию именно во всей своей *трансцендентности*, точка зрения имманентности, преодолевающая дуалистический реализм, приобретает ту силу значения, ту способность захватить всю полноту мыслимого, которая должна быть ей присуща для действительного преодоления скептицизма.

Если, однако, мы не можем и это направление признать подлинным разрешением проблемы предмета, то не потому, чтобы оно было ложно, а потому, что оно *недостаточно*. Что трансцендентный предмет именно в своей трансцендентности должен быть как-либо доступен сознанию — это несомненно, и в открытом признании этого факта заключается заслуга этой точки зрения. Теории интенционализма, в частности, гносеология обязана самим

---

[1] Обоснование интуитивизма, 2-е изд. 1908.
[2] Philosophie als Grundwissenschaft, 1911.

открытием понятия «предмета» в тех его чертах, которые отделяют его от имманентного переживания, от того, что мы выше назвали имманентным материалом знания» [1]. Но эта доступность запредельного, эта имманентность трансцендентного, есть именно *проблема*; в нем таится *чудо* знания. И как ни ценно открытое, смелое признание этого чуда по сравнению со всеми попытками отвергнуть его или перетолковать, отняв от него те своеобразные черты, которые именно и делают его загадочным,— загадка остается и требует не только простого констатирования, но и объяснения. Но всякая теория, каково бы ни было ее дальнейшее развитие, которая *начинает* с признания трансцендентного предмета, тем самым не дает объяснения *понятия* «трансцендентного предмета». Если бы дело действительно обстояло так, что направленность сознания на независимый от него предмет, или соотношение между сознающим и этим предметом было бы последним фактом, не допускающим дальнейшего анализа, то мы должны были бы смиренно сознаться в неразрешимости последней, основной тайны знания. Конечно, всякое объяснение имеет предел и в конечном итоге опирается на нечто самоочевидное, на простое «так оно есть», в отношении которого всякое дальнейшее объяснение не только невозможно, но и недопустимо, ибо означает только противоречивую попытку «свести» первичного к производному. При этом, однако, должна быть достигнута та последняя ясность понятий, в которой, при надлежащем, адекватном ее осознании нет места для дальнейших вопросов. Не таково понятие «трансцендентного предмета», на которое опирается рассматриваемое направление. Ибо понятие определенностей, о которых мы *знаем*, что они существуют *независимо* от *нашего знания* о них, непосредственно содержит противоречие, требующее разрешения. Именно это понятие есть центральная проблема всей теории знания.

Нам нет надобности излагать по отдельности и подвергать систематической критике родственные между собой теории интуитивизма и интенционализма, в которых выражено в современной философии учение трансцендентного объективизма. Достаточно лишь показать, что предложенные в них разъяснения понятия «предмета» не вполне адекватны этому понятию, т. е. оставляют неразъясненными некоторые существенные его стороны.

Так, прежде всего, обе теории настойчиво и вполне убедительно указывают на различие между субъективной и объективной, психологической и логической стороной сознания, и в ясном

[1] Заслуживает внимания, что впервые с полной ясностью идея независимости познаваемого от его сознавания была развита именно на почве имманентной философии в произведениях последнего периода Фихте, в особенности в «Наукоучении 1804 г.» Это отметил Г. Ланц в статье «Fichte und der transcendentale Wahrheitsbegriff», Arch. für Gesch. d. Phil. B. 26.

фиксировании этого различия усматривают устранение трудности понятия предмета: если мы не будем смешивать «познавательный процесс» с его «содержанием», или «акт направленности» с его «смыслом», то мы избегнем, как полагают эти теории, предрассудка, будто сознание имеет дело только со своими представлениями, и нам раскроется самоочевидная связь между сознанием и независимым от него предметом.— Мы вполне признаем гносеологическую ценность намечаемого здесь различения; но мы полагаем, что оно недостаточно для объяснения понятия предмета. В самом деле, пусть сознаваемое содержание (например, стол, который я вижу) строго отлично от процесса самого зрительного восприятия, или «смысл» математической теоремы есть нечто совсем иное, чем мои усилия понять ее; и условимся называть «психическим» только самый процесс сознавания, в отличие от его содержания. Этим будут установлены две качественно различных стороны в составе сознания — что весьма ценно для критики ходячих субъективистически-психологических понятий сознания; но понятие предмета, как бытия в себе, независимого от его познания, останется все же неразъясненным. Ибо трансцендентность предмета заключается не только в *качественном* отличии его, как «сознаваемого», от «сознающего», но и в *независимости* предмета в его *бытии* от его сознавания или познавания. При всей ценности различия между «моим» и «данным мне» (по терминологии Т. Липпса и Н. О. Лосского), «психическим актом» и его «смыслом» (Гуссерль) или «принадлежащим ко мне» и «принадлежащим мне» (по остроумной формулировке Ремке), это есть различие в пределах состава *сознания* и тем самым совсем не затрагивает второго момента трансцендентности предмета, именно независимости его *бытия* от *его сознаваемости*. Здесь неизбежна следующая дилемма: *или* понятие сознания (как целого, состоящего из указанных двух сторон) берется в обычном, старом смысле, как того, что *противостоит* бытию в себе предметов и имеет последнее вне себя,— и тогда анализ состава сознания (в том числе открытие в нем объективного «смысла« или «содержания») есть все же анализ только *одного* члена целостного гносеологического комплекса, и оставляет совсем в стороне другой его член — предмет, как бытие в себе независимо от его сознавания; *или же* понятие сознания расширяется, так что охватывает оба члена комплекса, т. е. в том числе и «сам предмет»,— и тогда теряется понятие предмета, как в себе сущего, трансцендентного бытия и мы возвращаемся снова к точке зрения имманентного объективизма. Первая часть дилеммы является трудностью интенционализма, вторая — соответствующей трудностью интуитивизма.

Феноменологический анализ, предлагаемый учением «интенционализма», есть, по существу, анализ психического акта сознавания: «феноменология» интенционального переживания выросла

из психологии и носит на себе ее печать. Предлагая анализ интенционального «акта», открывая в нем момент «смысла», т. е. момент, в силу которого акт *мыслит* или подразумевает независимый от него предмет, феноменология оставляет совершенно в стороне вопрос о реальном бытии предмета *вне* отношения к смыслу направленного на него акта — что вполне естественно для психологии познания, но явно недостаточно для теории знания. Ведь очевидно, что раскрытие «интенциональной» природы акта сознания, указание на присущую ему отнесенность к предмету не тождественно с объяснением природы предмета, как такового. «Смысл» предполагает психический акт, смыслом которого он является; «предмет» мыслится независимым от этого акта. Что смысл отличается от фактической, изменчивой природы индивидуального акта, что он в самом акте *мыслится* как нечто независимое, идеальное, вневременное, не мешает ему быть смыслом именно акта, т. е. стороной или моментом *переживания* [1]. Таким образом, мы имеем здесь дело лишь с описанием своеобразной природы «интенционального акта», как такового, и подлинная гносеологическая проблема — проблема *отношения* этого акта к независимому от него предмету — остается вообще незатронутой. Если «направленность» (интенция) должна быть направленностью на подлинный предмет, то уяснить это отношение между актом и независимым от него предметом нельзя простым анализом одного только акта [2]. Быть может, возразят, что «направленность» есть именно не что иное, как то «целепредстояние» которое конституирует понятие предмета, как это мы выше (при рассмотрении учения «марбургской школы») сами допустили. Однако надо строго отличать «целепредстояние», как то *первичное* отношение, которое обосновывает для нас само *понятие* предмета, как «трансцендентного бытия», т. е. в силу которого впервые становится возможным понятие предмета, как в себе сущей цели познания,— от «направленности», как того *вторичного* отношения, которое через

---

[1] Не помогает и признание «смысла» родовой сущностью акта (см. *Husserl.* Log Untersuchungen, II, стр. 101). Ибо родовая сущность акта есть общее понятие «акта как такового», а никак не *отделенный* от акта его смысл. Переходом от индивидуального к родовому никогда не возможно изменить, перенести в иную область *содержание* явления. Ср. *Lanz H.*, Das Problem der Gegenstandlichkeit in der modernen Logik, 1912, стр. 119—120. Там же хорошая критика интенционализма вообще.

[2] Справедливо замечает Г. Ланц: «Цель этой теории остается неосуществимой. Она хочет установить в понятии интенции отношение между субъектом и трансцендентным ему объектом, а в итоге приходит к такому понятию интенции, которое исключает всякое отношение к объекту; то, что она устанавливает, как отношение, всецело приходится на сторону одного из членов мнимого отношения, и сами члены — предмет и субъективный акт, включая интенцию — стоят друг против друга без всякой связи». Там же, стр. 107.

«смысл», присущий психическому акту, устанавливает некоторую *связь* между нашей мыслью и самим бытием, и в силу которого может быть намечено и осуществлено *познание* этого бытия. Весь обстоятельный феноменологический анализ, представленный Гуссерлем, касается исключительно «направленности» в этом втором смысле: первая и основная проблема — как *возможна* вообще цель познания, в смысле чего-то, совершенно независимого от всякого знания и логически ему предшествующего и вместе с тем, во всей этой независимости нам доступного или у нас присутствующего — эта первая проблема не только не разрешена Гуссерлем, но вся постановка вопроса у него, при которой до понятия «предмета» доходишь только через «смысл» познавательного акта, лишает его возможности разрешить ее [1*].

Обратная трудность, присуща, как указано, теории «интуитивизма». Если мы определим сознание как функциональное соотношение между сознающим и сознаваемым или процессом сознавания и его предметом, то из существа самого определения следует, что это соотношение должно мыслиться *неразрывным*, т. е. не как случайная встреча двух независимых элементов, а как логически предопределенная, следовательно, навеки данная и неразъединимая связь двух соотносительных моментов. Но этим уже уничтожается понятие предмета как «бытия в себе». В самом деле, как можем мы мыслить предмет «сам по себе», т. е. вне отношения к нашему сознаванию его, если в самом факте нашей мысли о нем дано именно это соотношение между нами и им? Что, мысля об объекте, мы не должны непременно в то же мгновение «сознавать» нас самих, т. е. отдавать себе отчет в присутствии субъекта и что в *этом смысле* нет противоречия в понятии «бытия вне отношения

---

[1] Начало разрешения этой проблемы Гуссерль кладет в своей новой работе (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie), первая часть которой опубликована в «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 1913. В ней теория интенционализма подвергается радикальной переработке. Чрезвычайно существенно в этом отношении одно исправление, которое на первый взгляд может показаться второстепенным: Гуссерль различает теперь между «потенциальной» и «актуальной» направленностью и *«актами»* называет только актуальную направленность, активное «обращение» к предмету (стр. 168—170). Этим признано, что объект в известном смысле «дан» или «присутствует» до и независимо от акта направленности на него. В связи с этим стоит целый ряд преобразований, которые Гуссерль вносит в свою теорию: эти преобразования опираются на существенно иное, чем прежде, понятие сознания и сближают Гуссерля с представителями имманентного объективизма. Судить о ценности этого нового построения преждевременно уже потому, что чисто гносеологические выводы его только программатически намечены в последнем отделе работы («Vernunft und Wirklichkeit», Ideen etc. стр. 265 и сл.).— В только что вышедшем 2-м издании своих «Логических исследований» Гуссерль по малопонятным причинам, не счел возможным систематически выразить свою новую точку зрения, а ограничился лишь незначительными изменениями и оговорками

к субъекту» [1] — это несомненно, но не решает вопроса. Психологическая возможность сосредоточиться на одном члене соотношения и «забыть» о другом не опровергает чисто *логической* необходимости, с которой само содержание первого члена, по существу, предполагает его связь с противоположным членом. Тем самым мы приведены назад, к «имманентному объективизму», приблизительно к точке зрения «имманентной философии» или «коррелятивизма»: «предмет» с этой точки зрения оказывается немыслимым вне связи с субъектом и понятие предмета, как того, что есть в себе до и независимо от познавательного отношения к нему субъекта, остается необъясненным и необъяснимым. В этом отношении не помогают и другие, дополнительные указания интуитивизма, сколь бы правильными и ценными они ни были сами по себе. Мы разумеем, с одной стороны, указание на вневременность «гносеологической координации» между субъектом и объектом и обусловленную ею возможность временного расхождения между бытием предмета и его сознаванием или познаванием, и, с другой стороны, различение между сознанием как простым обладанием предметом и знанием как обладанием дифференцированным, уясненным содержанием предмета. Что касается первого указания, то оно само по себе, несомненно, справедливо: всякий факт знания о прошлом и будущем есть его подтверждение. Мы оставляем здесь в стороне, что этот факт заключает в себе некоторую загадочность, требующую объяснения [2]. Но указание это и недостаточно для объяснения понятия предмета как бытия вне отношения к сознанию: ибо из него следует лишь, что предмет независим (по времени) от отдельного акта познавания, но не от познания или сознания, как такового. Точнее говоря, согласно этому объяснению можно понять, что *познанное* существует во времени независимо от момента его познавания, но остается неуясненным, как и на каком основании мы знаем о существовании в самом предмете *еще не познанных* определенностей. И здесь нам не может помочь и второе указание, различающее простое обладание предметом в сознании от знания его содержания. Дело в том, что предмет мыслится нами необходимо с трех сторон: 1) сам по себе, в своем «в себе бытии» он есть абсолютная полнота определенности; 2) до своего опознания он есть *для нас x*, неопределенное «нечто», подлежащее определению; 3) после опознания он есть *для нас же*

---

[1] Как это подчеркивает Фолькельт (Kant's Erkentnisstheorie, 1879, стр. 51 и сл.).

[2] В *восприятии*, ведь, время субъекта необходимо совпадает с временем объекта; мы имеем здесь дело, следовательно, с своеобразным, отличным от апперцепции в обычном смысле, познавательным отношением, в котором сознающий овладевает «отсутствующим» в настоящий момент, т. е. именно «не-данным» объектом. Недостаточно указать, что такое отношение фактически имеет место; нужно еще показать, как оно возможно.

познанный предмет, или его собственная определенность образует содержание *нашего знания о нем.* В этой третьей стороне, конституирующей понятие «знания», предполагается, очевидно, не только вторая, но и первая сторона. Если бы мы не знали заранее, т. е. до осуществления знания, что предмет сам по себе, в его скрытом для нас бытии, есть не хаос, а полнота определенности, то раскрытую затем нами определенность мы не могли бы признать определенностью самого предмета, и, следовательно, раскрывшееся нам содержание — «знанием». Но каким образом мы знаем, что мы имеем действительное *знание*, т. е. что раскрывшаяся нам определенность существовала независимо от нашего знания о ней? Из рассматриваемой теории, собственно, должно было бы следовать, что предмет до своего опознания мыслится именно так, как он «дан», т. е. как неопределенность, т. е. что мы процессом познавания не раскрываем сущую в себе определенность, а *творим* ее из хаоса (как это и полагает объективный идеализм «марбургской школы»). Таким образом, понятие предмета, как в себе сущей полноты определенности, т. е. предмета в том отношении, в каком он трансцендентен не только отдельному акту познавания, но и знанию вообще (не в смысле его недоступности знанию, а в смысле независимости от него) остается по-прежнему непонятным. Вся эта теория опирается, в сущности, на уже готовое, заранее принятое понятие предмета как трансцендентного бытия, и потому при всей своей правильности недостаточна для его объяснения [1].

Таким образом, трансцендентный объективизм (или — что то же — имманентный реализм) также неизбежно должен прийти к дилемме, аналогичной дилемме идеализма и имманентного объективизма. Либо знание направлено на «подлинный предмет», т. е. на предмет, существующий независимо от знания о нем; тогда остается непонятным, как возможно *понятие* такого предмета, т. е. как мы *знаем* о бытии именно с той его стороны, с которой оно есть *непознанное*, вне знания сущее бытие. Либо же предмет непосредственно дан знанию в том смысле, что целиком, во всех конституирующих его моментах, есть элемент в строении самого знания и, следовательно, объемлется знанием; тогда это уже не есть подлинный предмет, ибо у него отсутствует отличительный признак предмета — трансцендентность, в смысле бытия, независимого от знания; и трансцендентный объективизм перестает уже быть самим собою, а сливается с имманентным объективизмом.

5. Если мы теперь, оставив в стороне гносеологические направ

[1] Н. О. Лосский, впрочем, сам указывает, что его теория знания имеет в его глазах лишь «пропедевтическое» значение, т. е. что он намеренно оставляет в стороне исследование более глубоких оснований знания. Таким образом, в нашем указании на недостаточность интуитивизма мы, быть может, не расходимся с мнением самого автора этой системы *.

ления, как они выражены в определенных системах [1], продумаем строение самой проблемы и заложенные в ней внутренние мотивы, влекущие к развитию разнородных направлений, то мы заметим, что этой проблеме присуща своеобразная диалектика, в силу которой именно *крайние* выражения прямо противоположных направлений сближаются между собой и ведут к тождественному результату.

А именно, абсолютный субъективный идеализм, утверждающий, что «трансцендентный предмет» не только непознаваем, но и немыслим, т. е. есть противоречивое понятие, и что все доступное нам есть содержание нашего сознания,— и крайний имманентный

---

[1] Само собой разумеется, что предыдущий анализ не претендует быть исчерпывающим обозрением всех гносеологических систем, а имеет целью лишь наметить типические направления в разрешения гносеологической проблемы и оценить их в их наиболее типичных и продуманных системах. В частности, мы оставляем вне рассмотрения весьма широкое направление, которое именуется обыкновенно «критическим» или «трансцендентальным реализмом» и к составу которого принадлежат такие выдающиеся мыслители, как Либман, Гартман, Фолькельт, Вундт, Риль, Кюльпе* и др. Это направление может быть отнесено также к трансцендентному объективизму, но отличается от интенционализма и интуитивизма тем, что не исходит прямо из отнесенности сознания к предмету или данности предмета, а пытается *косвенно* обосновать реализм. Крупная заслуга этого направления заключается в критике, которой он подверг идеализм и имманентный объективизм. *Положительное* же обоснование реализма в этих работах либо обходит главную трудность проблемы предмета и дается только в общепринятой форме, ссылкой на научную практику или на неустранимость понятия предмета, либо же в зародыше содержит, наряду с этим, учение интенционализма (как, например, у Гартмана, «Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie», стр. 11—52). Несколько особняком стоит ценное обоснование «транссубъективности» через «Denknotwendigkeit»** у Фолькельта (Erfahrung und Denken, 1886; позднейшая работа Фолькельта «Die Quellen der menschlichen Gewissheit» не дает почти ничего нового по сравнению с его первой работой, занимающей доселе весьма высокое место в немецкой гносеологической литературе). Это обоснование, исходя на идеализм исходной точки анализа, сближает Фолькельта с интуитивизмом. Новейшее произведение этого направления — работа Кюльпе «Die Realisierung» (Bd. I, 1912) — сводит воедино большинство аргументов в пользу реализма, но в гносеологическом отношении не дает принципиально нового. Характерна легкость, с которой Кюльпе справляется с основной трудностью в понятии трансцендентного предмета на стр. 80—94 и (в согласии с Вундтом) на стр. 213. Все это направление (за исключением, пожалуй, одного Фолькельта) есть как бы внесение в гносеологию духа и основных соображений «здорового смысла» — что критически весьма полезно в отношении всего вычурного и надуманного, но совершенно недостаточно в смысле положительного обоснования. В русской литературе к этому направлению должно быть причислено недавно вышедшее исследование С. А. Аскольдова «Мысль и действительность», по-своему весьма ценное своей критикой идеализма и имманентного объективизма.— По тем же основаниям мы не рассматриваем отдельно гносеологических учений Геринга и Авенариуса ***: у обоих ярко намеченная тенденция «интуитивизма» (имманентного реализма) переплетается, у каждого по своему, с дуалистическими и психологическими предпосылками и потому не выдержана последовательно. О других представителях «реализма» см.: *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма, 2-е изд., стр. 143 и сл.

реализм, утверждающий, что предмет во всей его реальности *имманентен*, т. е. как бы воочию стоит перед нашим сознанием и есть содержание последнего — по своим последним выводам оказываются явно тождественными. Эта диалектика была ясна уже Беркли (хотя он и не вывел из нее необходимого заключения, что в основе ее лежит некоторая неясность понятий): проповедуя субъективный идеализм, восставая против понятия бытия, независимого от сознания, он вместе с тем подчеркивал чисто реалистический характер своих выводов и заявлял, что он не вещи делает представлениями, а наоборот — «представления» признает самими вещами. Точно так же исторически основная мысль реализма,— совершенная имманентность знанию реального предмета, во всей полноте его определенностей, во всей кажущейся отрешенности его от сознания — была развита в *идеалистической* по замыслу системе Канта. И в самом деле: если для идеализма «предмет» есть не что иное, как «представление», т. е. имманентное содержание сознания, а для реализма «сознание» есть не что иное, как универсальное обозначение для имманентности самого предмета, для его доступности и наличности у нас, то итог получается один и тот же: втиснем ли мы всю безграничность бытия в узкие рамки сознания, или раздвинем сознание так, что оно захватит всю безграничность бытия, мы придем, по существу, к одному и тому же соотношению — в обоих случаях сферы сознания и бытия совпадают между собой. Этим *принципиальным*, в чистом виде лишь редко продумываемом до конца соотношением объясняется не только неизбежное развитие метафизики абсолютного из системы Канта, но и поразительная, все растущая близость в современной философии идеалистических и реалистических построений. «Имманентный объективизм» есть с этой точки зрения не отдельное, самостоятельное направление, а имеет более широкое значение центра, к которому с двух крайних концов тяготеют принципиально разнородные замыслы. С одной стороны, в идеализме утверждаемый им *всеобъемлющий* характер сознания несовместим с «субъективностью» последнего, ибо целое не может равняться части; поэтому понятие сознания неизбежно видоизменяется и приближается к реалистическому его пониманию. С другой стороны, в реализме полная имманентность предмета знанию, а тем самым, и сознанию, несовместима со строго трансцендентным характером предмета; поэтому понятие предмета должно видоизменяться в направлении идеалистического его понимания. Оба направления с разных сторон подходят к одному и тому же выводу: к имманентности «предмета» «сознанию» и к соотносительности, в сознании, понятий «предмета» и «знания». Но поскольку этот вывод строго формулирован, поскольку мы, через ряд промежуточных ступеней, приходим к тождеству между сознанием и бытием («предмет сам в себе = предмет знания = знаемый предмет = знание предмета = предметность знания = предметный момент

сознания»,— или в обратном порядке), то уже лишь от чисто психологических, принципиально несущественных и даже неправомерных оснований зависит, где в этом тождестве помещается психологическое подлежащее и где — сказуемое, что «сводится» к чему: «предмет» к «сознанию» или «сознание» к «предмету». Если мы скажем, что «предмет» есть *«только»* обозначение своеобразного характера сознания, то мы высказываем, как будто, идеалистическую теорию; если мы, наоборот, скажем, что «сознание» есть *«только»* обозначение наличности, раскрытости для нас самого предмета, то мы утверждаем, казалось бы, нечто прямо противоположное. И эти утверждения действительно были бы прямо противоположны, поскольку понятия «предмета» и «сознания» могли бы быть определены независимо одно от другого. Но так как они в действительности предполагают друг друга, то всякое «сведение» одного из них к другому лишено смысла. Такое «сведение» уничтожает значение того понятия, к которому «сводится» противоположное: так, в идеализме понятие «сознания» или «представления», расширенное до пределов предметного бытия, перестает уже быть каким-либо *определенным* понятием, и, наоборот, в реализме предмет абсолютно имманентный не отвечает уже требованиям понятия предмета. Обе точки зрения возможны, как *определенные* решения гносеологической проблемы, только поскольку они, так сказать, недоговорены до конца, опираются на понятия, не доведенные до последней ясности.

Это положение дела приводит с необходимостью к двоякому выводу: *во-первых*, как идеализм (развитый в имманентный объективизм), так и имманентный реализм («трансцендентный объективизм») содержат каждый несомненную *долю* истины: *первый* уясняет необходимость *сведения* понятия «трансцендентного предмета» к чему-то иному, что было бы непосредственно самоочевидно и в этом смысле «имманентно»; *последний* уясняет, что при этом объяснении не должны быть утрачены черты, характеризующие предмет именно в его трансцендентности, в его независимости от его познавания и познавания. *С другой стороны*, каждое из этих направлений не в состоянии разрешить проблемы предмета именно потому, что каждое из них в своем осуществлении должно учесть то, что противоположного (идеализм — трансцендентный характер предмета, реализм — имманентность предмета), и именно на этом терпит крушение. Отсюда следует, что разрешение загадки «предмета» возможно лишь через органическое сочетание мотивов обоих направлений — иначе говоря, через уяснение *соотносительности* понятий «имманентности» и «трансцендентности», «сознания» и независимого от сознания бытия».

Тем самым мы приведены назад к той *двойственности*, которая составляет исходную точку гносеологического анализа и основную мысль дуалистического или «наивного» реализма. Последний источник трудностей, к которым приводят в вопросе об отношении

между сознанием (или знанием) и предметом одинаково и имманентный, и трансцендентный объективизм (идеализм и имманентный реализм), заключается в *неустранимости* этой двойственности между «предметом» и «знаемым содержанием», тогда как обе эти теории именно эту двойственность и пытаются устранить. Отсюда следует, что выход из противоречий дуалистического («наивного») реализма должен быть иным, чем тот, который намечен рассмотренными направлениями. Указанная двойственность должна быть не *устранена*, а сохранена и лишь непротиворечиво объяснена. Идеализм и имманентный реализм, с полной убедительностью вскрывая несостоятельность *наивного* дуалистического понимания познания, не учитывают той истины, которая, правда, лишь в искаженном виде содержится все же в смутной, логически беспомощной и противоречивой формулировке наивного реализма. Не в том заключается ошибка последнего, что он вообще признает различие между познанным содержанием и самим предметом в его независимом бытии и отношение между ними в случае осуществленного знания объясняет как тождество по материальному составу двух формально различных гносеологических моментов, а лишь в том, что это тонкое, трудно уловимое в его специфической природе своеобразное различие он грубо отождествляет с реальным различием двух обособленных областей. Конечно, предмет «сам по себе» и наше знание о нем, т. е. наличное в знании его содержание, не суть две обособленные реальности, которые можно было бы сравнить по их материальному составу. Идеализм и имманентный реализм вполне правы, указывая, что в знании дано в *этом смысле* только нечто единое — все равно, будем ли мы называть это «содержанием знания» в смысле «простого представления» или «самим предметом». Но именно в пределах этого реального единства, на почве достигнутого монистического понимания, должна быть вскрыта, и теперь уже в своей подлинной природе, прежняя двойственность. Трудность уловления этой двойственности в ее чистом виде заключается в том, что здесь мы имеем совершенно исключительный, специфический, ни в каких иных областях не встречающийся тип различия. Во всех иных объектах знания нам известны лишь два типа различия: различие логическое, или по содержанию, и различие числовое, или по бытию, и мы с очевидностью усматриваем, что этими типами исчерпывается мыслимое значение понятия различия. Ни одно из этих различий — как совершенно справедливо уясняет это гносеологический монизм — неприменимо к отношению между содержанием и предметом (по крайней мере, в случае осуществленного адекватного знания). Что то и другое не суть две численно различных или обособленных реальности, ясно с абсолютной очевидностью, и не нуждается в дальнейших пояснениях. Но и по содержанию они должны совпадать — это признает даже и наивный, дуалистический реализм;

если, не боясь неуклюжего сочетания слов, мы захотим выразить это соотношение, то мы должны будем сказать: содержание *содержания* и содержание «самого предмета» очевидно тождественны, иначе это содержание не было бы именно содержанием *этого* предмета. Как бы часто содержание наших мнений и представлений ни расходилось с содержанием самих предметов, *знанием* мы называем именно то соотношение, когда эти содержания совпадают, т. е. *тождественны* [1]. Итак, то, что мы познаем, на что направлено наше знание, есть именно сам предмет, а не его дубликат или отношение между ним и его дубликатом: предмет познаваемый и предмет «сам по себе» есть численно *один и тот же предмет*. И то, что мы в нем познаем, т. е. содержание нашего знания, совпадает с тем, что он сам имеет, т. е. с его собственным содержанием: наше по своему содержанию не отличается от содержания самого предмета. И все же, несмотря на эту, так сказать, двойную тождественность, «сам предмет» и знание о нем или знаемое его содержание, как мы уже с достаточной ясностью видели, в каком-то смысле все же суть нечто различное; и даже утверждение самой этой двойной — числовой и качественной — тождественности не имело бы никакого смысла, если бы не было двух соотносимых и с этих сторон отождествляемых отдельных членов [2].

Смысл этого специфически гносеологического различия, несовпадающего ни с качественным, ни с числовым различием, должен быть уже ясен из предыдущего, хотя *возможность* этого различия еще не показана. Это есть именно различие между *неизвестным* и *известным*, между *x*, как символом *скрытой* от нашего знания полноты определенностей, и *раскрытой* в нашем знании определенностью.

Не два отдельных предмета (как это толкует дуалистический реализм), а *один и тот же предмет* дан нам все же в двух принципиально различных гносеологических аспектах: с одной стороны, как неведомый, с другой стороны — как познанный. Или, иначе говоря: содержание и предмет не суть две реально разных вещи, ибо знаемое содержание есть именно содержание самого предмета, и предмет есть именно то самое, что́ имеет это содержание. Но предмет мы все же отличаем от содержания

---

[1] Изложенная выше неизбежная неадекватность содержания непосредственного восприятия мыслимому содержанию осуществленного знания предмета, конечно, есть нечто совсем иное, чем абсолютно адекватное отношение между содержанием осуществленного знания и содержанием самого предмета.

[2] Необходимость, на почве достигнутого «коперниканским переворотом» Канта *монизма* между «представлением» и «предметом», нового различения между ними, т. е. обоснования в новой форме дуализма, который в искаженной форме утверждается догматической точкой зрения, образует одну из основных линий работ Ласка. Ср.: *Lask.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre и его же Die Lehre vom Urteil.

тем, что содержание есть всегда *знаемое* содержание, т. е. предмет, или то в предмете, что находится в состоянии *известности*, тогда как «самим предметом» мы называем то же самое, данное в состоянии *неизвестности* и только как бы на наших глазах превращающееся в известное, обнаруживающее свою определенность. Мы называем познанное содержание содержанием *предмета* или говорим, что в нем мы познаем «сам предмет» в силу того, что это же содержание мы мыслим имеющимся и в скрытой форме, т. е. независимо от того, что оно есть содержание *знания*. Один и тот же — качественно и нумерически — объект дан нам в двух *модальностях*, и это различие модальности обосновывает различие между «предметом» и «содержанием». Точнее говоря, мы имеем здесь не два, а три различных понятия: 1) чистое содержание, т. е. знаемая определенность, мыслимая, как таковая, т. е. вне отношения ко своей иной модальности; 2) чистый предмет, т. е. определенность в состоянии скрытости или «независимости от знания», также мыслимая вне отношения к своему иному состоянию познанности; 3) содержание, как содержание предмета, или предмет, как предмет, имеющий данное, познанное содержание — единство предмета и содержания. При этом последнее понятие есть не производное из первых двух, не итог их механического *сочетания*, несущественного для внутренней природы каждого из них, а исконное единство, из которого, посредством неосуществимой до конца «формулы вычитания», мы как бы противоестественно изолируем два отдельных, по существу же строго соотносительных момента. Содержание есть всегда содержание предмета, и предмет есть всегда предмет, раскрывающийся (более или менее) в своем содержании. Во всяком акте знания мы имеем x, раскрывающееся в A, или A, сознаваемое как определение x. Из того, что «содержание» и «предмет» суть гносеологически или модально разные моменты, не следует, что они суть самостоятельные, независимые друг от друга реальности; напротив, они мыслимы именно лишь как два соотносительных момента или аспекта *одной* реальности. Но и, с другой стороны, из того, что оба эти момента мыслимы только во взаимной связи и выводимы только из своего единства, не следует их абсолютная тождественность; напротив, в пределах этого единства мы неизбежно встречаем модальную двойственность, неразрывную связь двух разных моментов. «Содержание предмета» и «предмет, имеющий содержание» есть, конечно, одна и та же реальность, и в этом смысле между ними может быть поставлен знак равенства. Но это равенство не есть абсолютное тождество понятий, а лишь эквивалентность двух разных определений. Оба они упираются в тождественное понятие «единства или соотносительной связи между предметом и содержанием»; но это тождественное понятие они обозначают с разных

сторон, выделяют в нем два разных момента, каждый из которых хотя и немыслим вне отношения к другому, но в этом отношении имеет свое определенное, особое место. Совершенно так же «краснота розы» не есть то же самое, что «красная роза», хотя оба понятия мыслимы лишь во взаимной связи, предполагают друг друга и с разных сторон обозначают тождественное понятие единства данного цвета с данной вещью.

6. Итак, «содержание» и «предмет» есть один и тот же объект, как «известное» и как «неизвестное», причем оба эти гносеологические аспекты даны совместно и во взаимной связи: «известное» есть узнанное неизвестное, и неизвестное есть то, в чем открывается известное. Из этой строгой соотносительности, из этой немыслимости одного момента вне связи с другим, следует, что оба они в известном смысле *даны*, т. е. что не только содержание, но и предмет в *его отличии* от содержания непосредственно имеется у нас. Предмет «сам по себе» *в своей определенности* непосредственно, правда, скрыт от знания; он представлен в нем лишь как неизвестное, подлежащее определению, как *x*, но в *качестве x*'а он все же *сам* присутствует в знании, ибо этот характер неизвестности или запредельности и конституирует само понятие предмета. В этом отношении нам особенно существенно, после того, как уяснена законность дуалистического *мотива* «наивного реализма», окончательно преодолеть именно его наивную, реалистическую форму. Последний источник этого *реалистического* дуализма, объявляющего эти два разных гносеологических аспекта двумя реально разными вещами, лежит в том, что характер «скрытости от нас» предмета, как такового, его свойство быть *x*'ом, подлежащим определению, толкуется наивной точкой зрения как *производный* признак, как следствие, вытекающее из реальной отделенности предмета от «сознания»; подобно тому, как, например, различие между видимым мною письменным столом, за которым я сижу, и письменным столом в чужом кабинете основано на том, что мы имеем дело с двумя реально разными столами. Такое толкование очевидно недопустимо; содержание нашего знания относится именно к самому предмету, и, следовательно, здесь не может быть двух отдельных предметов, как будто бы знание было вечно обречено попадать мимо цели,— направляясь на один предмет, овладевать совсем другим. Неведомое, *x*, и предмет, определенный в знании, есть один и тот же предмет. Из этого с очевидностью следует, что этот момент *x*, присутствующий в знании, есть не *знак*, по которому мы *умозаключаем* к отделенному от нас иному, «самому» предмету, не *косвенное указание* на отсутствующий предмет, а есть именно форма, в которой, до осуществленного знания, нам дан *сам искомый предмет* — гносеологическая форма, по своему смыслу тождественная с *присутст-*

вием самого предмета. Пока признак неизвестности, скрытости от нас рассматривается как особое *следствие* реальной отделенности от нас предмета, понятие предмета остается совершенно непостижимым: как можем мы знать или хотя бы мыслить наличность того, что по самому своему понятию отделено от нашего знания? Но что же мы разумеем под этой «реальной отделенностью» предмета, как не именно то своеобразное гносеологическое отношение, что предмет дан нам в форме *x*? Слова, заимствованные из обозначения пространственных определений, не должны здесь запутывать нас. Сознание — не сосуд, имеющий непроницаемые стены, и «запредельность предмета» не значит, что предмет лежит по ту сторону этих стен. Она значит именно только, что определенность предмета не дана непосредственно. И раз в этом признаке «неизвестности» или «скрытости» мы усмотрим самый *смысл* понятия «отделенности от нас», понятие предмета, по крайней мере, теряет свой противоречивый характер. Предмет в своей определенности скрыт или отделен от нас; но до самой этой отделенности, или, что то же самое, до самого предмета в его неизвестности мы не доходим каким-либо косвенным путем; этот предмет как цель знания непосредственно дан именно в форме неведомого *x*'а, как момент, с самого начала присутствующий у нас. *Определенность* предмета непосредственно трансцендентна нам (и становится имманентной лишь особым путем, исследование которого составит тему наших дальнейших размышлений); но предмет, как таковой, т. е. именно предмет с еще неопределенным содержанием, с самого начала входит в состав нашего знания. Всякое знание, как мы видели, относится к самому предмету, как к *x*'у, и теряет всякое разумное значение вне отношения к нему; этот *x* «дан» в знании, конечно, в ином смысле, чем знаемое «содержание», ибо он дан именно как *x*, как неизвестное; но в этом своем смысле он дан с полной очевидностью, положительное значение которой нам выяснится ниже и которую здесь мы постигаем лишь из невозможности иного — из немыслимости знания вне этого допущения. Предмет, таким образом, доступен нам во всей своей недоступности, именно потому, что в качестве *x*'а он присутствует в составе знания, а в этом качестве и состоит — *для знания* — его сущность, как неизвестного или «независимо от знания существующего» предмета , ибо «неизвестность» и «независимость от нас» или «самостоятельность» предмета суть не два различных понятия, а *одно и то же понятие*; *x* есть, следовательно, не симптом, по которому мы каким-то непостижимым способом догадываемся о присутствии предмета, а сам предмет во всей предметности его бытия, стоящий перед нами. Иначе говоря, мы должны различать два понятия знания: знание в узком смысле есть *содержание* знания в его противоположности предмету, и в состав *этого*

знания предмет, конечно, не входит. Но это знание немыслимо иначе, как в связи с знанием в широком смысле, т. е. как момент знания о *предмете*, содержания в его отнесенности к определяемому им *x*'у; это знание в широком смысле есть то, что в начале нашего исследования мы обозначили, как *смысл знания*, в отличие от его содержания — содержание, отнесенное к предмету, высказываемое содержание в его отношении к предмету, о *котором* оно высказывается; и в этом смысле *x* или предмет входит в состав знания. И по крайней мере в формально логическом отношении нет никакого противоречия в том, что «мы знаем то, чего не знаем». Ибо нам действительно доступно не только содержание, но и то, что ему противопоставляется в качестве неизвестного предмета, и знание в смысле знаемого содержания не должно быть смешиваемо с знанием в смысле отнесенности его к предмету; *x*, как символ неизвестного, в этом своем смысле есть вполне *определенное понятие*, и в этом понятии дано знание неизвестного предмета. Итак, понятия предмета и содержания суть выражения качественно и реально тождественного объекта, но лишь в двух принципиально различных и неразрывно соотносительных гносеологических аспектах неизвестности и известности.

7. Этим разъяснением, однако, разрешение проблемы предмета отнюдь не может считаться законченным: в нем представлено только уяснение точного смысла проблемы, т. е. расчищена почва для ее разрешения. Мы показали, что для возможности знания необходимо, чтобы в его составе присутствовал сам предмет в аспекте неизвестности. Но как неизвестное может вообще *присутствовать?* Или, если все, о чем мы мыслим, есть в широком смысле слова содержание знания, то как может быть иным содержанием то, что по самому существу своему противоположно всякому содержанию? Как может быть нам дано абсолютное нечто, которое не есть никакое определенное «это» и вместе с тем не есть ничто? Дело идет тут, очевидно, не о двусмысленности слова «содержание», которую легко можно преодолеть введением соответствующих терминов (как это и было сделано нами в самом различении понятий «предмета» и «содержания»), а о гораздо более существенной трудности. С иной стороны смысл этой трудности может быть показан следующим образом. Если бы мы удовлетворились разъясненным понятием предмета, как *момента x* в *составе нашего знания*, то мы не вышли бы за пределы имманентного объективизма и подпали бы трудностям последнего. Ведь тогда понятие предмета оказалось бы *подчиненным* понятию *знания* и тем самым *сознания*, возможным только на почве последнего; предмет мыслился бы лишь как зависимый момент в составе знания, т. е. значение его исчерпывалось бы его функцией в знании. Однако выше уже

была уяснена недостаточность такого понятия предмета. В *составе знания* (в широком смысле) предмет, правда, фигурирует как *x*, как цель, подлежащая осуществлению, т. е. как неизвестное, внутренняя определенность которого должна быть раскрыта. Но эта его *функция* — как это уяснилось в особенности при анализе объективного идеализма «марбургской школы» — не может исчерпывать всего его смысла; напротив, для возможности ее необходимо, чтобы цель мыслилась в себе сущей до и независимо от деятельности ее осуществления. В формуле знания (суждения) «*x* есть *A*» *x*, конечно, немыслимо вне отношения к *A*: *в знании* «предмет» неразрывно связан с некоторым «содержанием». Но для того, чтобы объяснить эту формулу, мы должны понять *x*, как таковое, т. е. независимо от его отношения к *A* — иначе мы впадаем в ложный круг: знание о предмете предполагает наличность предмета, а последняя предполагает в свою очередь знание. Таким образом, недостаточно показать, что в составе знания (и, следовательно, сознания) должен присутствовать «сам предмет» в форме *x*; надо показать, как это возможно. Понятие предмета, говоря терминами Фихте, должно быть в нашей мысли переведено из состояния *фактичности* в состояние *генетичности*. Прежний, основной вопрос стоит перед нами во всей своей силе и парадоксальности: как возможно *понятие предмета-в-себе*, бытия, независимого от всякого знания о нем? Итог, к которому мы пришли на основании анализа логической роли понятия предмета и обзора направлений в объяснении его загадочности, дает нам лишь опорную точку для дальнейшего размышления над этой проблемой. Мы должны конкретно уяснить, что такое есть это *x*, этот «предмет в состоянии неизвестности» в составе нашего сознания и через посредство этого уяснения постараться достигнуть той первоосновы, на почве которой он возможен.

Глава III

СОСТАВ НЕПОСРЕДСТВЕННО-ОЧЕВИДНОГО: «ДАННОЕ» И «ИМЕЮЩЕЕСЯ»

Λεῦσσε δ'ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως*
Парменид

1. Предыдущий анализ показал, что нам каким-то образом должен имманентно предстоять сам предмет знания в той отличительной его черте, которая делает его именно трансцендентным предметом, т. е. в качестве неизвестного, еще не определенного «нечто», в котором позднее осуществленное знание вскрывает определенности, как внутренние принадлежности самого предмета. Этот вывод должен быть теперь проверен прямым описанием состава сознания.

Я смотрю на расстилающийся передо мною летний пейзаж. Я вижу синеву неба, зелень лугов и леса, струи серого дыма из труб домов, слышу крики людей, работающих в поле, обоняю доносящийся до меня аромат свежего летнего воздуха. Вся эта картина, конечно, «непосредственно дана» мне, присутствует в моем сознании. Само собою разумеется, что «непосредственно» мне даны не эти *понятия*, в которых я выражаю и с помощью которых я передаю стоящую передо мною картину, а именно сама эта совершенно конкретная картина. Понятия, с одной стороны, далеко не исчерпывают всей полноты того, что я непосредственно воспринимаю в этой картине, а скорее только намечают некоторые из ее черт, и, с другой стороны, понятия эти сами по себе вовсе не «даны», а суть результат лишь некоего «постижения», некоторой умственной переработки непосредственно данных содержаний. Всякая, выраженная в понятии определенность, как мы уже знаем, не вмещается в имманентный материал знания, ибо содержит в себе расширение его в сферу вневременного бытия и сопоставление его с иными, не данными в восприятии, содержаниями. Здесь же мы должны сосредоточиться лишь на самом имманентном материале знания, на — непосредственно невыразимой — конкретной картине, которая в данный момент воочию стоит перед нами.

Одновременно с этой картиной, которую я таким образом воочию воспринимаю, я имею ряд мыслей, содержание которых я *противопоставляю* непосредственно-данному в качестве того, до чего я *дохожу*, т. е. чего я *не имею* непосредственно перед собой. Так, я думаю о том, как изменится вся эта картина с наступлением зимы; я вспоминаю о других пейзажах, некогда виденных мною; я знаю, что далеко отсюда, от этой местности родных полей и скудного света, лежит — невидимая, недоступная

для меня в этот момент — страна высоких гор со снежными вершинами и с сияющими от избытка света зелеными склонами и долинами, страна с другими домами и другими людьми. Возвращаясь назад к видимой мною картине, я и в ней, точнее, в том, что она мне говорит, нахожу бесконечный материал для размышлений. Реальность, о которой говорит мне эта картина, полна содержаний, которые не сразу и не во всей своей полноте мне доступны. И в этой скрытой от меня реальности, на которую указывают непосредственно предстоящие мне образы, все может служить темой для многообразных размышлений и догадок. Каждая из человеческих фигур, которые здесь движутся, имеют недоступную для меня свою личную жизнь, свои радости и печали, заботы и интересы, свое прошлое и будущее. Но и все остальное, что для моего взора сливается в одну картину,— все полно жизни, богатых содержаний, из которых я могу узнать лишь ничтожную часть: каждая букашка есть сложный организм, таящий в себе целый микрокосм, в каждой пылинке, в каждой частице воздуха движутся мириады атомов.

В силу этого я имею возможность — а вместе с тем и потребность — в каждое мгновение дополнять непосредственно стоящую передо мною картину новым содержанием, которое я только «мыслю», т. е. которое не имеет очевидности наглядно данного, а есть лишь результат моей умственной работы или доступно только косвенно. Мои мысли о прошлом и будущем, о том, что граничит с видимым мною горизонтом и о далеких странах за его пределами, о всем вообще, что не вмещается в пределы зрительного поля данного момента, как и мои мысли о том, что скрывается как бы в глубине этой картины, оставаясь недоступным для меня, — все это окружает бесконечным фоном данную мне картину и насыщает ее изнутри новым, бесконечно богатым содержанием. Когда берешь живое сознание и всматриваешься, вне всяких теорий, в его подлинную, фактическую природу, то учение, что сознание есть «совокупность ощущений» или вообще складывается целиком из «опыта», из «непосредственно данного», оказывается в таком вопиющем противоречии с реальными фактами, что становится непостижимым, как оно могло вообще возникнуть. Уже для того, чтобы выйти из моей комнаты на улицу, я должен совершенно преобразовать, переработать «непосредственное данное», дополнить его извне и пропитать изнутри новым содержанием. Мимолетные образы комнаты, возникающие и сменяющие друг друга с каждым поворотом головы, я должен мысленно объединить в «непосредственно невидимую» комнату, как неподвижное оформленное целое; и это мыслимое содержание я должен связать с новыми содержаниями — представлением о расположении комнаты в квартире, о доме в целом, об его пространственном отношении к улице и т. п.;

человек, который бы действительно жил только в «непосредственно-данном», не мог бы найти дороги из своей комнаты или, вернее, не мог бы даже искать ее. Между этим творческим расширением и преобразованием «непосредственно данного», необходимым для самой элементарной практической ориентировки в действительности, и глубочайшими научными метафизическими, религиозными прозрениями, которые заменяют все видимое и доступное нам недоступными никакому взору картинами шарообразной земли, солнечных систем, электронов, монад, Бога и пр.— не существует принципиального, качественного различия. Вообще, во всех проявлениях живого сознания мы имеем этот факт избыточных содержаний, не вмещающихся в непосредственно предстоящую, имманентно данную картину, и только в силу связи с этими новыми, не-данными содержаниями само непосредственно данное приобретает для нас смысл; этот факт настолько универсален и постоянен, что нам даже трудно отдать себе отчет в нем, и нужен особый, трудный процесс абстракции, чтобы из совокупных содержаний, которыми в каждый момент занято сознание, выделить, обособить то, что действительно «непосредственно дано».

Откуда я беру право на эти новые содержания? Насколько *основательно* это дальнейшее, присоединенное мною содержание? Быть может, все оно — а не только отдельные его элементы, что во всяком случае всегда возможно — лишено всякого прочного основания, есть простая выдумка, в которую я могу верить или не верить, но которую я не в силах проверить? Да и как я могу ее проверить? Если, вспоминая местность, невидимую отсюда, и отправляюсь в нее и сверю свое воспоминание с живым впечатлением, то откуда я знаю, что это впечатление относится не только к данному моменту, когда я его имею, но что содержание его было таким же и тогда, когда я воображал его, или что оно вообще существовало раньше, чем я увидал его? Есть ли действительно прошлое и будущее, которое никогда мне не дано, как таковое, и содержание которого мне известно всегда только как *настоящее*, т. е. без всякой гарантии за его наличность, именно как части будущего и прошлого? И если все, что мне дано, есть *теперь*, то оно также есть только здесь; за пределами этого *здесь* я ничего не знаю; перенесясь в другое *«здесь»*, я только меняю содержание этого «здесь», но никогда не проникаю непосредственно в *«там»*, в то, что лежит за пространственными пределами видимой мне сферы. И наконец, если я ограничен вширь пределами «здесь» и «теперь», то я ограничен и вглубь. Не только то, что шире данного клочка времени и места, непосредственно мною созерцаемого, но и то, что лежит как бы позади поверхности вещей — внутренне строение тел, мельчайшие частицы и движения, скрывающиеся за видимой формой

— так же недоступно мне. Я могу под микроскопом увидать то, чего я не вижу простым глазом; но откуда я знаю, что то, что я видел под микроскопом, продолжает невидимо существовать во всем, на что я в данный момент гляжу без микроскопа? Словом, все, что я, так или иначе, могу «увидать», «непосредственно воспринять» в качестве такого непосредственно-данного, самоочевидного содержания, имеет силу только в самый момент восприятия и каждый раз лишь в отношении того, что именно в данный момент мне так предстоит. Как бы мы ни расширяли такой опыт, он всегда даст только множество разрозненных картинок, каждая из которых в момент ее усмотрения самоочевидна, но которые никогда не могут быть сложены в более широкое и длительное, связное знание о мире. Если «знать» значит иметь достоверность, а достоверность означает непосредственную наличность или «данность», которая всегда распространяется только на то, что есть «здесь» и «теперь», то понятие *знания того*, что *лежит за пределами «здесь»* и *«теперь»*, немыслимо, ибо содержит внутреннее противоречие.

Правда, и в обыденной жизни, и в науке мы стремимся проверить наши догадки о содержании «неданного», и нам кажется, что это иногда осуществимо. Но когда мы вдумываемся в те основания, по которым мы верим в осуществимость этой проверки, то мы видим, что эта вера опирается именно на те допущения объективной реальности «примышляемого» и однородности его с «данным», которые сами никогда не могут быть проверены никаким опытом. *Если* я уже верю, что за пределами непосредственно данного имеется вообще что-то иное, хотя и неданное, но все же существующее, и *если* я верю, что наблюденное мною *здесь* и *теперь* сохраняет силу и за пределами самого поля наблюдения и распространяется на всякое *там* и *тогда*,— то я имею возможность в отдельном частном случае «проверить» свою догадку, т. е. посмотреть, соответствует ли содержание, допущенное мною относительно этих *там* и *тогда* тому, что я могу непосредственно наблюдать *здесь* и *теперь*. Проверка именно в том и заключается, что мы имеем некоторый опыт, содержание которого мы не только констатируем, как таковое, т. е. в его значении для данного места и момента, но и непосредственно относим к нашей догадке о «неданном». Я вспоминаю, например, стихи и не уверен, правильно ли я их воспроизвожу; я нахожу стихи в книге и таким путем узнаю, была ли моя догадка истинной или ложной. Или я строю допущение, что шум, который я слышу в соседней комнате, произошел от падения на пол плохо укрепленной картины; я вхожу в комнату и через «непосредственное восприятие» проверяю это допущение. Но убедительность этих проверок опирается на уверенность, что стихи существовали и в закрытой книге, что

лежащая на полу картина висела на стене в комнате, когда меня тут не было; но эта уверенность сама никаким опытом проверена быть не может — ибо всякий опыт говорит только за себя, а не за то, что лежит за его пределами. Таким образом, общая вера в реальное существование содержаний неданных, лежащих за пределами непосредственно-воспринимаемого содержания есть *условие*, вне которого не может быть проверено отдельное допущение о том, что именно в каждом данном случае имеет место в этом «за-опытном» бытии. Мы приходим, по-видимому, к неизбежному заключению: убеждение в существовании чего-то однородного с содержанием опыта за пределами непосредственного опыта есть слепая и недоказуемая вера, вымысел, который никогда не может быть проверен.

Эта беда была бы непоправима, если бы к ней не присоединялась вторая. Разрешив отрицательно вопрос о правомерности примышляемого содержания, мы стоим теперь перед другим вопросом: откуда это содержание вообще взялось в нас? На первый взгляд, казалось бы, что нет ничего легче, чем ответить на этот вопрос. В качестве ответа сами собой напрашиваются общеизвестные не только в науке, но и в обыденной жизни понятия «воспоминания», «воображения», «ассоциации идей» и т. п. При ближайшем рассмотрении, однако, обнаруживается, что эти понятия нам отнюдь не могут помочь. С одной стороны, они недостаточны, не дают полного объяснения искомого явления. *Вообразить*, например, по поводу видимого летнего пейзажа соответствующий зимний пейзаж и знать или верить, что этот видимый летом пейзаж сменил собою в *действительности* зимний пейзаж и в свое время снова будет им сменен, — это суть две совершенно различные вещи; и если воспоминание воспроизводит прошлое именно как реальное прошлое — ибо воспоминанием мы именно и называем то воображение, которое сопровождается верой в прошедшую реальность его образов,— то перенесение этого прошлого на настоящее и будущее, например, когда мы, «на основании» воспоминания, уверены, что за летом снова наступит зима или что Париж, который я в данный момент не вижу и только «вспоминаю», продолжает существовать и теперь, — это перенесение есть уже во всяком случае не одно «воспоминание» и ни в каком «воспоминании» не может быть дано. С другой стороны — и это еще гораздо важнее: в лучшем случае эти способности помогают нам *заполнить* невидимые, непосредственно недоступные части мира определенным содержанием; но они никогда не могут создавать само понятие «недоступной реальности», т. е. саму мысль о том, что непосредственно-данным не исчерпывается все сущее, а что оно есть лишь маленький клочок реальности, со всех сторон окруженный *какими-то иными содержаниями*. Это убеждение есть

и здесь *условие*, вне которого немыслима сама деятельность воспоминания и воображения. Относительно воспоминания само собой очевидно, что оно уже опирается на идею «прошлого», т. е. предполагает наличность — именно в направлении прошедшего — чего-то иного, кроме непосредственно воспринимаемого настоящего. Но и воображение — все равно, есть ли это свободная фантазия, руководимая непроизвольным ходом ассоциации представлений, или оно руководится известными критериями и сопровождается уверенностью в реальном значении своих созданий — не имело бы, так сказать, места, которое оно могло бы заселить этими созданиями, если бы у нас заранее не было убеждения, что непосредственно данными содержаниями не исчерпывается все сущее или возможное. В рассматриваемом вопросе для нас существенно не возникновение тех частных содержаний, которыми мы заполняем «примышляемый мир», а именно возникновение самого этого запредельного опыту бытия;— не мысль о том, что́ именно существует за пределами «данного», а мысль, что там *вообще существует нечто*, есть загадка, которая нас интересует. Очевидно, что эта идея чего-то, лежащего за пределами воспринятого, не может быть итогом какого-либо *воспроизведения* — ибо «воспроизводиться» может лишь то, что раньше было как-либо дано первичным образом, «запредельное» же, по самому своему понятию, никогда не «дано». Столь же очевидно, что сама эта идея не может быть результатом умозаключения, не может быть косвенно «выведена». Если можно сказать, что об отсутствующем я умозаключаю по присутствующим явлениям, что наблюдения над реальными связями явлений заставляют меня при наличности одного явления предполагать или допускать и наличность другого, связанного с первым, хотя бы это второе явление само по себе не присутствовало в опыте,— то вполне ясно, что для этого я должен заранее допустить, считать правдоподобным и мыслимым, что *отсутствующее может все-таки существовать*. Пока у меня такой мысли нет, до тех пор моя уверенность в необходимой связи между двумя реальностями будет просто разрушаться, опровергаться каждым опытом, в котором присутствует воочию лишь одно из явлений и не дано другое; и при это условии ни одна закономерная связь между явлениями не могла бы быть обнаружена и получить признание [1].

Итак, откуда же взялось у нас убеждение, что за пределами непосредственно данной картины есть еще нечто иное? Откуда самое понятие *«нечто неизвестное»*, понятие неведомой реальности, недоступного предмета? Очевидно, если нам дано только то, что

[1] Это было убедительно показано Юмом. Ср. *Hume*. Treatise on human nature, I, P. 4, Sect. 2, изд. Green и Grose, стр. 484—487.

стоит перед нами воочию, как «имманентный материал знания», но вопрос остается абсолютно неразрешимым. Повторяем, удивительно здесь не то, что люди допускают то или иное определенное содержание за пределами «опыта»; удивительно то, что они допускают вообще *что-то*, что они имеют понятие *чего-то недоступного*, что они ставят вообще вопросы о чем-либо. Откуда мысль о неведомом, если все дано и вне данного в сознании вообще нет ничего? Этот вопрос достаточно поставить, чтобы понять его неразрешимость — и, следовательно, его неправильность. Простое констатирование того, что́ в каждый момент может быть найдено в любом сознании, приводить нас к тому же выводу, который выше был косвенно обоснован: *«неведомое», «запредельное», именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержания непосредственного опыта.* Не лишено смысла, т. е. не содержит внутреннего противоречия скептическое утверждение, что мы не имеем и никогда не узнаем с полной достоверностью того, *что́ именно* лежит за пределами непосредственно данного — все равно, верно или неверно по существу такое утверждение. Но сомнение в том, что «что-то вообще» за этими пределами есть, внутренне противоречиво. Ведь суждение «нечто неведомое есть» есть чистая тавтология. Я не образую первоначально понятия «нечто», чтобы потом приписать ему реальность; напротив, «нечто» и значит не что иное, как «неведомое сущее». И раз у меня есть, и есть первичным образом, это понятие — ибо оно невыводимо ни из чего иного — то сомнение в нем лишено смысла; сама его наличность тождественна с наличностью у меня непосредственного знания о неопределенной сфере бытия за пределами непосредственно данного. Более того: даже противоположное мнение, что нам известно только «непосредственно данное», и что вне его для нас нет ничего, даже оно само предполагает молчаливо то самое, что явно отвергает. Какой смысл имело бы это *ограничение*, если бы оно не было ограничением мыслимого безграничного? Какой смысл имело бы *отрицание* запредельного опыту предмета, если бы у нас не было понятия последнего, т. е. если бы *нечего было отрицать*? Пусть выход за эти пределы строжайше запрещен знанию; но это запрещение не имело бы смысла и никогда само не возникло бы, если бы мы заранее не знали, что есть такие *пределы*, или что мыслим выход, т. е. что областью опыта не исчерпывается все мыслимое. Воспрещать невозможное, вообще говоря, бессмысленно: никто не ставит таможенной или полицейской стражи на границе, недоступной переходу; или, перефразируя известную поговорку о всемогуществе английского парламента: никакой закон не воспрещает превратить мужчину в женщину. Воспрещать же *немыслимое* не только бессмысленно, но и немыслимо: чтобы выразить запрещение, надо уже *мыслить то, что запрещается*. Мы видим: даже

само допущение невозможности выйти за пределы опыта предполагает эти пределы, которые сами немыслимы вне допущения чего-то запредельного; даже убеждение, что нам доступно *только* данное в опыте, предполагает непосредственную мыслимость чего то иного. Мы должны, таким образом, снова проверить наше исходное наблюдение: что, собственно, нам непосредственно дано или известно?

2. Предыдущие размышления снова привели нас к парадоксальному положению, которое мы с самого начала усмотрели в понятии предмета знания — к выводу, что нам известно неизвестное, или дано не-данное. Чтобы избегнуть противоречивой терминологии, будем различать между *«данным»* и *«имеющимся»*; то и другое мы объединяем под общим названием *непосредственно-доступного* или *очевидного*.

К числу величайших философских открытий Платона принадлежит его указание, что в области знания возможно *потенциальное обладание*, не тождественное с фактическим осуществленным владением. Подобно тому как я могу обладать платьем, не нося его фактически, или как я могу иметь запертыми в голубятне диких голубей, не будучи в состоянии во всякое мгновение взять в руки желаемую птицу, так и в сфере знания я могу многое *иметь потенциально*, и все же не иметь возможности с полной достоверностью и безошибочностью реализовать это знание (Theaetet 197 B — 199 C). Это различие между κτῆσις и ἕξις ἐπιστήμης, которое мы передаем в терминах *«имеющегося»* и *«данного»*, должно быть исследовано во всем его значении [1].

Мы видели, что сознание в каждый момент имеет, во-первых, комплекс непосредственно-данных образов, и, во-вторых, мысли о содержаниях, лежащих за пределами «данного». Эти содержания, конечно, сами по себе не могут считаться непосредственно-данными и самоочевидными; напротив, мысли о них суть лишь более или менее вероятные догадки, нуждающиеся в проверке, т. е. образуют область опосредствованного знания. Но мы видели также, что в основе всего этого опосредствованного знания о том, *что именно* находится за пределами данного, должно лежать непосредственное знание о том, что *там вообще что-то находится*, т. е. непосредственное знание неопределенного, неведомого по содержанию бытия за пределами «данного». Это последнее непосредственное знание мы должны теперь с полной отчетливостью и конкретностью вскрыть в составе сознания.

---

[1] Немецкий язык имеет здесь удобное слово *«das Vorhandene»*, как отличное от *Gegebenes*. По-русски в слове «наличное» содержится указание на *явность*, тогда как нам необходимо подчеркнуть, напротив, скрытость, неявность этого непосредственного содержания сознания; поэтому приходится прибегнуть к несколько неуклюжему термину «имеющееся».

Мы начинаем с наиболее наглядной стороны проблемы — с вопроса о том, как нам «дано» или доступно то, что́ *пространственно* запредельно воспринимаемой картине непосредственно-данного. Для удобства анализа мы должны упростить наш пример: пусть перед нами стоит не широкий горизонт местности с бесконечным множеством очертаний, цветов и всяких иных впечатлений, а что-либо гораздо более простое и легко уловимое. Я стою на расстоянии одного шага от стены моей комнаты, на которой висит небольшой портрет в гладкой и узкой черной раме. Я неподвижно сосредоточиваю свой взор на портрете и отдаю себе отчет в том, что мне в данный момент «непосредственно дано». Я вижу комбинацию линий и пятен на белом фоне, замыкаемом узкой черной лентой рамы; эта рама окружена, в свою очередь, красным фоном обоев. Этот последний фон уже не имеет определенных очертаний — ближе к центру зрительного поля он дан отчетливо, дальше от него он становится все более смутным, расплывается и как-то без всяких точных границ «сходит на нет». Больше ничего мне не дано (если я допущу, для простоты, отсутствие всяких иных, внешних и внутренних ощущений). «Данное мне» исчерпывается, следовательно, определенным внутри и отграниченным извне образом обрамленного портрета и неопределенным, не имеющим уловимых очертаний его фоном. Я ставлю вопрос: можно ли, хотя бы гипотетически, допустить, что этими данными кончается все на свете, что доступное мне бытие исчерпано этими бедными, ограниченными содержаниями? Конечно, я легко могу отмыслить не только более сложные, отдаленные содержания, которые мне приходят в голову в связи с этими данными, как, например, все мои размышления о лице, изображенном на портрете и т. п.— ибо я могу без всяких размышлений отдаться во власть самих зрительных впечатлений, навязывающихся мне,— но и содержания, ближайшим, непосредственным образом примыкающие к «данному». Так, я совсем не обязан знать, что этот фон есть именно стена, граничащая с другими стенами и образующая вместе с ними, полом и потолком часть дома, который в свою очередь граничит с другими домами и образует город, окруженный опять-таки полями и т. д. Поскольку я все это знаю, это есть опосредствованное знание,— знание, явно выходящее за пределы *данного* и потому при рассматриваемом состоянии знания, когда все мое зрительное поле сплошь заполнено образом на каком-то фоне, совершенно недостоверное [1]. Если меня схватят, лишат на время сознания и затем про-

---

[1] Строго говоря, *всякое* знание, как было указано выше в гл. I, выходит по своему содержанию за пределы «данного» уже потому, что содержание *понятий*, в которых необходимо выражается всякое знание, не может считаться «данным». Но эту сторону вопроса мы для простоты можем здесь игнорировать. Удобство

будят, поставив лицом перед этим портретом на фоне и не давая мне возможности повернуть головы, то я и фактически не буду знать, где я нахожусь и что меня окружает. Тем не менее, помимо того, что я вижу, я буду знать с *полной достоверностью* еще нечто: этот фон, границ которого я не вижу, либо имеет границы, т. е. в свою очередь окружен чем-то иным, либо не имеет границ и тогда простирается в бесконечность; в том и другом случае мне ясно, что мир не кончается, не исчерпывается тем, что я вижу. Видимое или данное непосредственно сознается как часть *имеющегося*, хотя и не данного, безграничного целого. Противоположное немыслимо. Даже если бы вокруг этого видимого фона со всех сторон зияла пустая бездна, она не была бы абсолютным ничто; она была бы, по меньшей мере, окрашенным пространством. Откуда я это знаю? Конечно, то, что лежит за пределами данного, само никогда не может быть дано; и, следовательно, здесь нельзя усмотреть непосредственного знания в смысле «данности». Но, с другой стороны, это знание и не опосредствованное; я не дохожу до него никаким умозаключением, а с самого начала его имею, и притом с полной очевидностью, мерилом которой является *немыслимость противоположного*. Идея пространственно-бесконечного, неопределенного бытия, идея самой пространственной безграничности дана с абсолютной достоверностью вместе с всяким ограниченным образом, как его логическое условие, ибо все ограниченное мыслимо только как ограниченное чем-то иным, т. е. предполагает безграничное *. Всматриваясь непредвзято в непосредственное, самоочевидное содержание моего сознания, я вижу в нем не только «непосредственно данные образы», но и безграничный, «не-данный», мыслимый их фон. Этот мыслимый безграничный фон отличается от всего остального «мыслимого», от всех частных содержаний, которыми я могу его заполнить, тем, что он *неотмыслим*, т. е. не может быть устранен. При всем моем (возможном) полном неведении о том, *что именно* лежит за пределами видимого мною портрета на красном фоне, я как бы некоторым косвенным восприятием с абсолютной, непререкаемой достоверностью «вижу» — точнее говоря, не видя, *«имею»* — это безграничное бытие за пределами непосредственно видимого, имею его в качестве *чего-то вообще*, содержание чего я не знаю, но присутствие, наличность чего я знаю с очевидностью. Таким образом, любое данное или совокупность данных есть лишь часть пространственно безграничного целого, которое я непосредственно «имею» и небытие которого немыслимо, несмотря на то, что оно

изложения вопроса требует, чтобы при обсуждении условий *трансцендентного* знания мы рассуждали так, *как будто* мы исходим из противоположного ему чисто имманентного знания. Что решение существа вопроса не страдает от этой «вспомогательной фикции» — это уяснится само собою из дальнейшего изложения

мне никогда не дано. Оно не дано и даже никогда не может быть дано только потому, что оно непосредственно *имеется*, как основа и фон всего «данного» [1].

Присмотримся теперь к тому, как, т. е. в каких направлениях мы имеем это «не-данное», и каково его содержание.

Оставаясь пока в пределах восприятия пространственности, мы должны здесь констатировать, что эта пространственная бесконечность не только окружает со всех сторон теряющиеся в ней очертания картины данного, но и дает продолжение этой картины *вглубь*. Психологический вопрос о восприятии третьего измерения — глубины — нас здесь не касается, или касается только своими чисто *логическими* сторонами; и в этом отношении совершенно очевидно, что всякая попытка *выведения* сознания глубины из плоскостных данных заранее обречена на неудачу. Если бы даже было верно, что все конкретные зрительные данные первоначально воспринимаются в двух измерениях и лишь затем, в силу сложного процесса навыка, переносятся вглубь, т. е. распределяются по трем измерениям, то это значило бы только, что мы постепенно научаемся *ориентироваться* в третьем измерении и располагать в нем данные, тогда как само *сознание третьего измерения* ни откуда не могло бы взяться, если бы оно не имелось совершенно непосредственно, все равно, в какой бы момент нашей жизни мы ни обнаружили его и ни начинали использовать для пространственной ориентировки. Таким образом, ясно, что мы должны с самого начала иметь содержания, обладающие характером объемности или *глубинности* [2].

Логически для нас существенно только то, что глубина, простор вглубь, есть особое, непосредственно имеющееся «нечто», не сводимое ни к чему иному. И вот, в силу этой «глубинности» опыта, всякий окрашенный, непрозрачный элемент зрительного поля дан нам как содержание, за которым скрывается невидимое для нас, но не говорю имеющееся «что-то иное». Таким образом, не только вокруг данной нам картины простирается бесконечное неведомое, но оно имеется и в пределах нашего зрительного поля за ним, т. е.

---

[1] Термин «имения», «обладания» часто употребляется в современной гносеологической литературе для обозначения отношения познающего к познаваемому; он им пользуются обычно либо как синонимом понятия «данности», либо в смысле, объемлющем это последнее понятие. Терминология, в известных пределах, есть дело вкуса. Мы считаем только необходимым отметить, что для нас термин «имения», «обладания» означает — в противоположность указанной терминологии — отношение непосредственной очевидности или наличности *«недан-ного»* в сознании, т. е. что совокупность непосредственно очевидного мы *разграничиваем* на «данное» и «имеющееся».

[2] Как это превосходно показывает Джемс* (Principles of Psychology, II, стр. 141 и сл.). Ясность анализа Джемса страдает только от того, что всякое непосредственно имеющееся содержание сознания он без различия называет «ощущением».

заслоненное данным содержанием. По некоторым психологическим (вероятно, чисто практическим) основаниям это скрытое в *глубине* или позади видимых содержаний неведомое имеет для человека совершенно исключительный интерес. Почти всегда всякое обогащение знания, всякое достижение новых сведений о вещах рассматривается как *углубление*, как проникновение во-внутрь вещей; так, мы говорим, что «углубляемся» в «прошлое» или в «душу» человека, или вообще, что «углубляем» наше знание, переходя от следствий к основаниям; на этой же аналогии, очевидно, основан термин *«открытие»*. А с тех пор, как возникло различение между феноменальным и метафизическим знанием, именно последнее представляется как переход от поверхности вещей к их глубине; да и само слово «метафизика», первоначально, как известно, обозначавшее только сочинения Аристотеля, помещенные *«вслед за физикой»*, стало позднее означать знание о том, что лежит *позади* физических явлений. «In's Innere der Natur dringt kein erschaffter Geist, glückselig wem sie nur die äussre Schaale weist!»* — в этой формулировке Галлера** (которую Гете, как известно, встретил негодующей отповедью: «Natur hat weder Kern noch Schaale, alles ist sie mit einem Male»***) ярко выражено символическое значение глубины, или «нутра», как представителя всего неведомого и недоступного. Мы видим, однако, что по меньшей мере в своем буквальном смысле скрытая глубина есть нечто, что́ мы непосредственно имеем, несмотря на недоступность (для непосредственного знания) ее содержания. Вместе со всяким *данным*, воспринимаемым в пространстве вообще, мы сразу имеем нечто, лежащее позади него и скрытое за ним. На этом примере особенно хорошо видно, как может непосредственно иметься не-данное, скрытое, недоступное. Как трудны, спорны, сомнительны, например, выводы диагностики — науки, которая по наружным, «данным» признакам умозаключает о явлениях и процессах внутри человеческого тела! А между тем, нет ничего более достоверного и самоочевидного, чем знание, что человеческое тело за своими видимыми наружными покровами вообще скрывает в себе какие-то реальности. И как бы трудно, иногда даже почти невозможно ни было в некоторых случаях узнать, что именно скрывается в глубине — например, исследовать состав центра земного шара или процессы, совершающиеся внутри человеческой головы, в мозге во время умственной работы — это познание не рождает для нас из ничего нового бытия, которого мы были бы совершенно лишены до него, а только «раскрывает», «обнаруживает» перед нами то бытие, которое в скрытом виде, заслоненное от нашего взора, имелось у нас и раньше. Обогащение знания совершается через заполнение *определенностью* области, которая в неопределенной форме, в качестве «чего-то неизвестного, здесь имеющегося», с самого начала была нашим достоянием.

3. Но самая возможность употребления в переносном, сим-

ологическом смысле понятия «глубины» показывает, что ею, как и вообще наличностью пространственно-удаленного и «запредельного», не исчерпывается вся область того, что, оставаясь неизвестным, вместе с тем непосредственно «имеется» у нас. В понятии «лежащего в глубине», «скрытого внутри» только с особенной наглядностью обнаруживается это своеобразное сочетание близости, очевидного присутствия с неизвестностью, непосредственной недоступностью. Помимо бытия, которое *пространственно* не «дано» и вместе с тем непосредственно «имеется», мы имеем совершенно аналогичное знание о бытии, не данном во *времени*. Во времени нам «дано» в строгом, точном смысле только настоящее: *«настоящее»*, как показывает само его обозначение в большинстве языков, есть *предстоящее*, присутствующее, praesens, le présent, Gegenwart; в противоположность «прошедшему» — *«ушедшему»*, le passé, Vergangenheit, и будущему, как *«грядущему»*, l'avenir, т. е. «приближающемуся» к нам; настоящим мы называем миг, в который бытие входит конкретно, как воспринимаемое, в сознание, временную точку встречи воспринимающего с воспринимаемым. Все, что воочию стоит перед нашими глазами, существует «теперь», «сейчас», «в данный момент». И если бы «данным» исчерпывалось все непосредственно нам доступное, то мы имели бы только миг настоящего, но не имели бы никакого понятия о прошедшем и будущем. А так как вне прошедшего и будущего нет вообще длительности и времени, так как само настоящее, в качестве момента *времени*, мыслимо не иначе, как в форме грани между прошедшим и будущим, то мы вообще не имели бы сознания времени и бытия во времени — все равно, изменяющегося во времени или неподвижно пребывающего в нем. Между тем, как бы трудно ни было восстановить прошлое и предвосхитить будущее бытие в их определенности, т. е. знать в точности, *что́ именно* было и будет, самое знание, что *что-то вообще было* и *будет*, что настоящим мигом не исчерпывается вся совокупность бытия, есть абсолютно самоочевидное знание, критерием которого также является немыслимость противоположного. Если, при указанных выше условиях, я внезапно поставлен перед портретом на красном фоне

не ведая, ни где я нахожусь, ни предшествовавших явлений в данном месте — то я, конечно, не знаю, откуда взялся портрет, принесен ли он только что сюда или уже долгие годы висел и будет еще долго висеть здесь, или даже — не есть ли он только оптическая иллюзия или галлюцинация, которая исчезнет реально в момент, когда соответствующий образ исчезнет из моего сознания. Но я опять с полной непосредственной достоверностью знаю нечто, что мне никогда не было дано: этот образ, стоящий предо мною в данный миг, либо безгранично простирается на прошлое и будущее, т. е. вечно существовал и будет существовать, либо ограничен в прошлом или будущем или в обоих направлениях, т. е. некогда возник и исчезнет, и тогда он возник не из абсолютного небытия и не

обратился в таковое, а сменил собою нечто иное, ему предшествовавшее и так же будет сменен чем-то иным. В обоих случаях содержанием данного мига, или данного ограниченного промежутка времени, столь же мало исчерпывается все бытие вообще, сколь мало оно исчерпывается данным пространственным полем: каждое данное мне содержание ограниченного промежутка времени по обе стороны окружено бесконечным временем, которое заполнено чем то, т. е. некоторым неопределенным бытием. Каким бы образом я ни научался разбираться в этом бытии, т. е. доходить до его содержания — восстанавливать прошлое и предугадывать будущее,— знание, что прошлое и будущее бытие вообще есть, имеет для меня характер первичной, непосредственной самоочевидности. *Содержание «данного» мига* мне *«дано»*; но оно немыслимо иначе, чем как часть, момент бесконечного неведомого содержания, простирающегося от него в сторону прошлого и будущего, и, следовательно, вместе с «данным» мигом я имею, как его самоочевидное условие и основу, не данную мне *вечность*.

Итак, все, что *«дано»*, дано только на фоне этих двух бесконечностей — пространственной и временной. Все, что дано, есть *здесь* и *теперь*. Но вместе со всяким «здесь» и «теперь» мы непосредственно *«имеем»* бесконечное *«там»* и *«тогда»*. «Здесь» и «теперь» даны только как часть, как незавершенный, подразумевающий и требующий продолжения отрезок этого абсолютного «там» и «тогда»,— как точка, определенная координатами бесконечной системы.

Эти две бесконечности — каковы бы ни были более глубокие соотношения между ними — обладают еще одним общим признаком — *непрерывностью*. Все разграничения, которые мы в них проводим, условны, как бы не проникают в их подлинную глубь; как бы мы ни отделяли «это» место от соседнего, «этот миг» от следующего, все точки и миги слиты в сплошное единство, непосредственно примыкают друг к другу, нигде нет ни малейшего разрыва. Эта двойственная основа бесконечна, следовательно, не только *экстенсивно*, но и *интенсивно*, не только в своем безгранично целом, но в каждом ограниченном своем отрезке. Всякое *определенное содержание*, занимающее известное место в пространстве и времени, есть одновременно и часть бесконечно-большого целого, и бесконечный комплекс бесконечно-малых частиц. Никакая совокупность *«данных»* определенных содержаний не исчерпывает собою всего непосредственно имеющегося бытия не только потому, что за ее пределами имеется еще бесконечно многое, но и потому, что и в ее собственных пределах каждый мельчайший отграниченный промежуток пространства и времени объемлет в себе бесконечно много неуловимого содержания. Все данное имеет определенную *конечную* величину; но всякая конечная величина есть и отрезок бесконечно-большого

целого, и сумма бесконечно-малых частей; поэтому вместе с каждой данной величиной и в ней самой мы *имеем*, как ее основу, неуловимую, не данную и вместе с тем непосредственно наличную бесконечность в этих двух направлениях, самоочевидную возможность безграничного расширения и суждения. Все иное есть в этом смысле произвольно фиксированный клочок, который мы как бы пытаемся,— но тщетно пытаемся — сделать самодовлеющим, т. е. обособить, отделить от его непрерывной бесконечной основы, все объемлющей и заполняющей собою. В силу этого любое данное указывает, как на свое условие, на непосредственно имеющуюся вместе с ним бесконечно богатую, неисчерпываемую абсолютную полноту неведомого содержания.

4. Прежде чем пойти дальше в анализе природы «имеющегося», мы должны учесть одно существенное возражение, которое при господствующих привычках мысли — здесь естественно представляется. Разбор его будет содействовать уяснению своеобразия этой новой, намечаемой нами, гносеологической категории.

Что наряду с знанием того, что «непосредственно дано», мы имеем веру в нечто, лежащее за его пределами,— это настолько самоочевидно, что никем не может быть отрицаемо. Но, может быть, это есть именно только слепая вера? Что ручается нам за ее истинность? Ведь и солипсизм, и субъективный идеализм также не отрицают, что за пределами непосредственно переживаемого нам мнится бесконечная реальность, признавая последнюю, однако, лишь иллюзией, субъективным порождением сознания. В чем гарантия, что эта «психологическая необходимость» допускать что-то за пределами данного имеет объективные основания? Мы уже видели, что опытная проверка здесь, по существу, невозможна: сколь бы часто отдельные содержания «имеющегося», «не-данного», ни становились «данными», ни входили в сферу «данного», в этом своем переходе они уже теряют свой первоначальный характер; а «неданное», как таковое, конечно, само не может быть «дано». Если многое, что сознавалось «там» и «тогда», может оказаться «здесь» и «теперь», то сами «там» и «тогда», как таковые, очевидно никогда не могут быть «здесь» и «теперь», т. е. обречены на вечную, недоступную для непосредственной близости, трансцендентность. Но мы уже указывали выше, что критерием достоверности «имеющегося» должна служить не его доступность «опытной» проверке, а невозможность его отсутствия. Именно в этом и заключается своеобразная непосредственность «имеющегося»: оно очевидно в силу невозможности противоположного, не будучи явно или актуально дано». Мы должны теперь с полной ясностью развить содержание этого соображения.

Прежде всего: почему непосредственно-*данное*, воочию

присутствующее в сознании, признается, в качестве такового, абсолютно самоочевидным, так что сомнение в нем не только неосновательно, но и прямо нелепо? Ответ ясен: потому, что противоположное немыслимо, ибо отрицание и сомнение вообще мыслимы лишь в отношении сложного, в отношении связи понятий, и лишены всякого смысла в отношении непосредственного переживания, как такового. Я могу сомневаться, например, действительно ли данный реальный предмет обладает данным цветом, потому что здесь я имею нечто, что я подвожу под систему понятий — под понятия реального предмета и определенного его свойства; но я не могу сомневаться, например, в зеленом, как таковом, т. е. как оно непосредственно дано мне и переживается мною. Отрицание и сомнение в отношении простой наличности или данности невозможно, повторяем, не в том смысле, что оно неосновательно, а в том, что оно просто бессмысленно, т. е. есть пустая, неосуществимая логическая претензия. Но то же *самое применимо и к описанной нами неопределенной наличности потенциально-данного* или *«имеющегося»*. Более того, само «данное» не допускает отрицания не поскольку оно есть *определенное, «такое-то»* данное, а *поскольку оно, подобно* «имеющемуся», есть простая наличность. Зеленое, стоящее предо мной, абсолютно достоверно не в качестве зеленого,— в этом качестве, как мы выше видели, оно в строгом смысле совсем не дано мне непосредственно,— а лишь в качестве наличности, как таковой. Если я говорю, указывая на что-либо: «это — зеленое», то тут может быть место для сомнений; я могу сомневаться не только в правильности словесного обозначения, но и в правильности самого логического отнесения содержания моего переживания именно к *такой* определенности (например, оттенок цвета между зеленым и синим может быть с большим или меньшим правом отнесен к тому или другому цвету). Но если я просто констатирую, не фиксируя логически, переживание, как таковое: «вот это!», то здесь я имею абсолютный предел всякого сомнения. Между такой неопределенной данностью и описанной нами неведомой наличностью остается, следовательно, одно только различие: первая есть нечто «такое-то», некоторая положительная и явная «данность», вторая есть неведомое или абсолютное нечто, противоположное всякому «такому» или «этому»; или, как мы это раньше формулировали, первое дано, последнее имеется, не будучи дано. Нельзя ли, признавая первое, отвергнуть или отрицать последнее? Достаточно попытаться сделать это, чтобы увидеть, что в отношении этого «имеющегося» отрицание имеет столь же мало смысла, как и в отношении данного. Допустим на мгновение такое отрицание и попытаемся его выразить. Мы скажем тогда: за пределами стоящей перед нами картины данного *нет ничего*. Допустим полную истинность

ного положения и отдадим себе только отчет в том, что оно говорит. Если мы разумеем пространственные пределы, то этим сказано, что картина данного со всех сторон окружена зияющей пустотой; если же дело идет о временных пределах, то мы хотим сказать, что до и после данного момента не было и не будет ничего, т. е. что данный, заполненный содержанием миг окружен в прошлом и будущем пустотой вечностью, в которой ничего не бывает и не совершается. Пусть так; но не ясно ли, что и в этом радикальном скептицизме бесконечная неведомая основа данного совсем *не отрицается*? Мы говорим: «за этими пределами не существует ничего», а должны мыслить какую-то безграничную бездну или пустынную вечность, т. е. во всяком случае нечто положительное. Ясно, что сама попытка отрицать эту бесконечную основу данного неосуществима; как только мы пытаемся точно формулировать отрицание, его острие направляется на что-то иное, но никак не на саму эту основу, от которой оно, так сказать, неизбежно бессильно отскакивает.

Здесь мы, однако, предвидим новое возражение. Пусть — скажут нам — «невозможно» отрицать эту основу; но эта «невозможность» есть лишь невозможность *представления* иного, а никак не логическая *немыслимость*. Безграничное пространство и время, и тем самым безграничное пространственно-временное бытие, могут быть необходимыми (например, прирожденными) представлениями, оставаясь, однако, «субъективными формами» нашего познания. Ничто не мешает нам утверждать, что, хотя мы не в силах отказаться от этих *представлений*, остается все же *мыслимым*, что им не соответствует никакая реальность.

Нам нет надобности для отвода этого возражения углубляться в вопрос о различии между «представлением» и «мышлением». Нам достаточно для этого исходить из самоочевидного положения: «мыслить» что-либо несуществующим значить *отрицать* это «что-либо» (или, по крайней мере, допускать возможность его отрицания). Следовательно, несуществующим мыслимо лишь то, что логически доступно отрицанию, т. е. в отношении чего отрицание сохраняет свой логический смысл. Но легко убедиться вне всякой ссылки на наглядное представление,— что запредельное бытие, т. е. сама запредельность, как таковая, несовместима с отрицанием. Ведь сама функция отрицания, и ее последний итог — предельное понятие *«ничто»* или «отсутствия» становится впервые возможным лишь в силу того, что сознание, кроме данного или присутствующего, *имеет простор и для иного; изъятие, исключение* всякого содержания предполагает все же нечто, из чего можно вынуть или удалить это содержание. Если бы сознание действительно исчерпывалось непосредственно-данным, явно присутствующим, то было бы непонятно, откуда у нас взялась та мысль, которую мы выражаем

словами «нет» или «ничто»; мы были бы, так сказать, обречены на вечное «да» — не в его опознанном смысле, который возможен лишь в соотношении с «нет», а в его непосредственности,— на простое бессильное, покорное принятие, имение того, что фактически нам дано. Подобно тому как в практическом отношении к среде отвержение фактически наличного, недовольство им возможны только в силу стремления к чему-то иному, так и в теоретическом отношении к бытию отрицание предполагает представление об «ином», т. е. потенциальное обладание иным. Отрицание может быть либо отрицанием одной определенности в отношении другой — «*A* не есть *B*»,— и тогда оно, конечно, предполагает доступность сознанию обоих членов отношения, либо же отрицанием безусловным, суждением отсутствия: «*A* нет», и тогда оно предполагает также субстрат или основу, относительно которой отрицается *A*, «*A* нет» значит: «в составе бытия *A* не встречается»; следовательно, отрицая бытие *A*, мы самым смыслом отрицания *предполагаем* то бытие, из состава которого мы исключаем *A* или которое мы отрицаем в отношении *A*. Но это бытие, конечно, не равнозначно сфере «непосредственно-данного», а выходит за ее пределы: когда мы говорим «*A* не существует», мы разумеем изъятие этого *A* из всего состава мыслимого бытия, а отнюдь не из сферы данного. Таким образом, отрицательное суждение «*A* нет» равнозначно суждению «*x* (неопределенное бытие в его целом) не есть *A*». Итак, *x*, неопределенная, непосредственно имеющаяся «запредельность» есть *условие* отрицания чего бы то ни было; и отсюда ясна неприложимость отрицания к самому этому *x* [1]. Следовательно, в суждении «*ничто* за пределами непосредственно данного не существует» — суждении, к которому сводится попытка отрицания запредельного или сомнения в нем — под ничто мы должны разуметь лишь то, что мы вообще можем разуметь под этим термином: именно *нечто*, лишенное всех определенных содержаний; но тогда отрицать наличность самого этого «нечто» значит отрицать само отрицание; замысел такого отрицания подобен, например, желанию выбросить из окна на двор... сам двор. Это знал уже Демокрит, когда высказал свое глубокомысленное и для истории науки столь важное суждение: «μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι» *.

Но именно это положение Демокрита, выражающее то, до чего мы теперь дошли, требует дальнейшего пояснения содержащейся

[1] С гениальной проницательностью и простотой это соотношение высказал Николай Кузанский: «Negativa... praesupponit esse et negat. Id igitur esse, quod praesupponit, ante negationem est... Esse igitur quod negatio praesupponit utique aeternum est; est enim ante non esse» **. Dialogus de possest, Opera, Parisiis, 1514, v. I, fo. 182b.

нем мысли. Взятое в буквальном смысле, оно как будто заключает противоречие. Каким образом *ничто* может все же *быть*? В каком смысле тому, что лишено *всякого* определенного содержания, мы можем еще приписать *бытие*? Если ничто есть нечто, лишенное *всех* содержаний, то это суждение обратимо: это нечто есть именно *ничто*. Очевидно, дело идет здесь не о простом определении этого понятия в его обычном значении, а об его объяснении, которое содержит исправление этого ходячего, непродуманного значения. Итог наших размышлений сводится к тому, что абсолютное *«ничто»* немыслимо. Смысл глубокого демокритова положения в том и заключается, что так называемое «ничто» есть не абсолютное небытие, а «пустота», т. е. нечто, хотя в одном смысле лишенное «содержания», в другом смысле все же сохраняющее положительное значение, т. е. имеющее некоторые определения. В самом деле, пустое пространство, будучи лишено всякого «эмпирического» содержания, заключает в себе все многообразие и полноту возможных геометрических определений; и аналогичные определения, конечно, присущи и «пустому времени». Отрицание, выражаемое в понятии «ничто» или «отсутствия» имеет всегда не абсолютное, а относительное значение.

Но этого мало. Непосредственная очевидность говорит нам, что это «нечто», сознаваемое за пределом данного, не может быть тождественно с *«ничто»* даже в этом относительном смысле. Оно непосредственно явствует из *непрерывности* содержания. Абсолютные границы картины данного ни только сами никогда не даны нам, но и немыслимы: всякая граница предполагает нечто ограничивающее за ее пределами. Граница есть понятие относительное; она есть рубеж между *одним* содержанием и *другим*, черта, которая не только разделяет, но и связывает. Но переход же от бытия к небытию, от содержания к отсутствию содержания есть нечто немыслимое и внутренне противоречивое: не переход и переход к *чему-то* (т. е. к какому-либо положительному содержанию) суть понятия равнозначные. Поэтому невозможно не только абсолютное *ничто*, но и абсолютная *пустота*. Пустое вместилище или форма (пространственная или временная), не имеющая никакого содержания, место, в котором нет *ничего*. Если пространство и время суть формы, выражающие неизбежность самого *перехода* от данного содержания к не-данному, то этот переход должен быть переходом к чему-либо, и, следовательно, этой пустой «формой» не может исчерпываться «имеющееся» за пределами данного. Иначе говоря: пространство и время, будучи не абсолютным «ничто», а определенным логическим содержанием, вместе с тем немыслимы иначе, как в качестве «формы» или «вместилища» для какого-то иного содержания, т. е. в качестве форм сущего, по содержанию своему не исчерпывающегося одной только «пустой» формой. Само собою

разумеется, что эта общая необходимость содержания совершенно не затрагивает физической проблемы сплошности или прерывности *материи*. Она только свидетельствует, что мыслимая в этом отношении «пустота» есть совсем не логическое, а чисто физическое понятие. Физическая пустота есть отсутствие материи или вообще физического субстрата; логическая пустота должна была бы быть отсутствием всякого содержания, всякого бытия вообще в пространственной форме, и именно последнее немыслимо. Для физика пустота означает, например, проницаемость, отсутствие задержек для действия сил и т. п., но она столь же мало есть отсутствие всякой реальности, сколь мало, например, «душевная пустота» означает отсутствие всякой психической жизни вообще. С другой стороны, *геометрическая* отделимость пространственной формы от ее содержания есть независимость ее от *каждого* данного содержания, или совместимость с *любым* содержанием, но не независимость от всякого содержания вообще. Геометрическое пространство есть не «пустое» пространство, а пространство, законы которого независимы от качественных различий в заполняющем его содержании. Но всякая пространственность есть конкретно внеположность, разлитость *чего-то*, какого-либо положительного содержания. То же самое применимо и к временному фону «данного» содержания. Откуда взялось древнее убеждение «ex nihilo nihil fit»*? Возникновение и уничтожение не имеют смысла, если не берутся в относительном смысле. Здесь опять-таки дело идет не о сохранении материи или энергии, или вообще какого-либо *определенного* содержания. Уяснить, какие стороны или части конкретного бытия сохраняются и какие — сменяются, есть дело естествознания. Но если бы даже все на свете изменялось, если бы, по слову Геркалита, все текло и ничто не пребывало, то все же одно сменялось бы другим, и было бы немыслимо вообразить абсолютное рождение первого содержания и абсолютное исчезновение последнего. Всякое возникновение и уничтожение есть во всяком случае *смена*, и время во всей его безграничности всегда наполнено *чем-то*. И если, как мы видели, вместе с данным мигом мы сразу имеем безгранично простирающуюся в обе стороны связь прошедшего с будущим, то этот миг должен быть окружен не только вечностью вообще (хотя бы пустой), как мы говорили выше, но именно *заполненной вечностью*, ибо в силу непрерывности любое содержание немыслимо иначе, как в порядке смены иного содержания. Либо оно было и будет вечно, либо оно началось и кончится, и это значит, что в прошлом и будущем оно граничит с иным содержанием.

Отсюда видно, что понятие *ничто*, которое есть крайнее выражение отрицания, относительно не только в том смысле, что есть не абсолютное небытие, а лишь отсутствие заполненности, пустота,

которая тем самым предполагает наличность опустошенного вместилища всякого содержания, т. е. всеобъемлющую пространственно-временную форму; оно относительно еще и в том смысле, что никогда не может распространиться на всю без изъятия совокупность содержания, заполняющего эту форму. «Ничто» имеет смысл лишь в составе суждения, в отношении к какому-либо *определенному* содержанию или комплексу содержаний; «ничто не вечно под луной», «nil admirari»* и т. п.; оно изъемлет из целого круга содержаний какую-либо отдельную определенную черту, оно отрицательно характеризует некоторое положительное содержание. Уже Платон показал, что суждение небытия сводится всегда к суждению *различия* [1]. Напротив, *«ничто»*, как таковое, т. е. образующее, без ограничивающего его отнесения к определенному содержанию, смысл чистого тетического (экзистенциального) суждения («ничто не существует») есть бессмысленный звук; и слова древнего Парменида, что «не-сущее непостижимо (ибо неосуществимо) и невыразимо» и что «вне сущего мысль не найти — она изрекается в сущем» сохраняют всю свою силу, как самоочевидная логическая истина. Отсутствие содержания может быть лишь отсутствием какого-либо определенного содержания, а не всякого содержания вообще. Если мы раньше различали между «нечто», как отсутствием определенного содержания, и «ничто», как отсутствием всякого содержания, то мы видим, что это различие отпадает — но не в силу тождества обоих понятий, а в силу невозможности последнего из них. «Ничто» есть только «нечто», характеризованное — в некотором, всегда ограниченном направлении — отрицательно, т. е. определяемое отсутствием в нем некоторых содержаний (в связи с неизбежно мыслимым присутствием иных содержаний). Возможна только одна противоположность понятия *«данного»* содержания — и это есть понятие «неопределенного, неведомого содержания» — понятие *нечто, x*. Вместе с каждым данным нам «этим» мы имеем «нечто», и отрицать последнее или считать его иллюзией и одной верой, невозможно потому, что в применении к этому понятию отрицание лишено смысла. *Отрицать что-либо — значить мысленно заменять его чем-либо иным;* я могу отрицать, что данный предмет «белого» цвета, потому что в моем распоряжении есть *другие* цвета спектра; я могу отрицать протяженность души, потому что я могу выразить ее сущность в *ином* предикате; и что́ бы я ни отрицал — я отрицаю всегда одну определенность и тем самым утверждаю *другую* (или возможность многих других). Поэтому отрицание имеет смысл всегда лишь в отношении *определенного частного* содержания и

---

[1] Sophistes, 256E—257C.

лишено всякого смысла в отношении совокупности всех мыслимых содержаний, в отношении понятия «нечто» или «бытие вообще» [1].

Итак, тем, что мне в каждый момент «дано», как конкретный, стоящий перед мною ограниченный комплекс образов, не исчерпывается непосредственно очевидное знание; оно включает в себя также, в качестве неотъемлемого, вечно ему присущего содержания, то, что мы назвали «имеющимся» — безграничное в пространственно-временном смысле неопределенное бытие вообще. Это содержание, как таковое, нельзя назвать «смутным» (как думал Лейбниц, впервые наметивший эту область). «Смутным» мы называем *отдельное* содержание (все равно, идет ли речь о конкретном образе, или отвлеченном понятии), в котором грани, определяющие его внутреннее многообразие и его отличие от окружающего его «иного», не сполна познаны нами, короче говоря, смутность есть неопределенность того, что *должно быть определенным* и *отчасти уже определено*. Поэтому те отдельные содержания, которые мы мыслим в составе этой общей неопределенной основы и пытаемся извлечь из их неопределенности, конечно, в большей или меньшей мере «смутны» для нас. Но сама неопределенная основа, самый факт бытия, есть нечто, в отношении чего понятие «смутности» лишено смысла. Напротив, это бытие, как таковое, именно в своем качестве «бытия вообще», при надлежащем внимании к нему абсолютно ясно и может быть познано во всех конституирующих его чертах.

5. Мы можем теперь сделать шаг вперед и значительно упростить наше рассуждение. Выше мы наметили сферу «имеющегося», как неотъемлемый от сознания, т. е. неотмыслимый безграничный пространственно-временной фон, со всех сторон извне окружающий и изнутри наполняющий картину данного. Этот фон мы признали, таким образом, двойственным, т. е. имеющим два направления или измерения — пространственное и временное. Однако можно показать, что с гносеологической точки зрения, т. е. для исследования отношения между «имеющимся» и «непосредственно-данным», эта двойственность излишня: одно измерение — именно временное — объемлет все направления сферы «имеющегося», и все отношения между «данным» и «имеющимся» могу быть сведены на отношения временные и выражены в них. Дело идет здесь не о каком-либо *«выведении»* пространственности. Нам нет надобности «устранять» пространственность и сводить ее, как таковую, к чему-либо иному. Достаточно показать, что то, что для нас в пространственности

[1] Относительность отрицательного суждения, т. е. логическая равнозначность его положительному суждению с соответственно иным содержанием, хорошо показана, независимо друг от друга, двумя современными авторами: Н. О. Лосским в статье «Психологическая и логическая сторона положительных и отрицательных суждений» в журнале «Логос», 1912, и A. Reinach'ом (Zur Theorie der negativen Unteile, Münchener Philosophische Abhandlungen, Leipzig, 1911).

существенно — именно пространственность как особая форма потенциального обладания «неданным» — подчинено также временным отношениям и может быть выражено в них *.

Это вполне очевидно. Смысл этого утверждения заключается в том, что всякое *«там»* с точки зрения познающего сознания может быть переведено на «тогда», всякая пространственная удаленность и запредельность выразима, как удаленность и запредельность временная (но не наоборот). Если в момент, когда я пишу эти строки, Париж удален от меня, так что никакое осуществимое в данный момент восприятие не может его достигнуть и охватить, то я говорю, что Париж существует *там*, где я его не воспринимаю; данному «здесь» я противопоставляю «имеющееся» за его пределами, лишь потенциально мне доступное «там». Но ведь *то же самое* соотношение я могу выразить и так, что Париж существует *тогда, когда* я его не воспринимаю (именно теперь, в настоящий момент). И когда я увижу снова Париж, то вместе с пространственной удаленностью исчезнет и временная: он войдет одновременно и в сферу моего «здесь», и в сферу моего «теперь». Иначе говоря, его пространственная удаленность от меня в настоящий момент гносеологически равносильна его отсутствию в моих восприятиях *во временном промежутке* между восприятиями.

Два момента должны быть отмечены в этой сводимости пространственной запредельности к временной. *Во-первых* — и это самое существенное — пространственная запредельность может быть сведена к особому измерению времени: именно, наряду с непосредственно-недоступным мне «прошедшим» и будущим», я имею еще одно измерение времени, которое дано *отчасти*, но отнюдь не сплошь объемлется моим восприятием, т. е. в котором также есть запредельное: это есть *настоящее*, соотношение *единовременности*. Лишь малая часть «настоящего» мне дана; за его пределами я мыслю или имею» непосредственно недоступную мне по содержанию, бесконечную сферу всего того, что «есть» *одновременно* с этим данным мигом, и в эту сферу входит именно все, пространственно удаленное от меня [1]. *Во-вторых*, знание об этом запре-

---

[1] Конечно, в известном условном смысле можно сказать вместе с Когеном (Logik der reinen Erkenntniss, стр. 168), что единовременность есть не модус времени, а измерение, выходящее за пределы времени, именно поскольку под временем мы будем разуметь чистую смену. Этим, однако, отнюдь не устраняется объективная связь между отношениями единовременности и последовательности; и если ценность определения зависит от его научной плодотворности, то мы не только вправе, но и обязаны остановиться на таком определении времени, при котором в его состав входит и отношение единовременности, как это уяснится далее же ниже. Ср. у Гуссерля, различающего три «горизонта» времени: «das Vorhin», «das Nachher» и «die Gleichzeitigkeit» (Ideen zu einer reinen Phänomenologie // Jahrbuch für Phänomenologie, 1913, стр. 164—165).

дельном единовременно сущем, поскольку речь идет не о простом «имении» самой неопределенной основы бытия за пределами воспринятого, а о каком-либо определенном ее содержании, *опирается* на знание, осуществляемое в направлении прошлого и будущего. Единовременно сущее запредельное в своих содержаниях, конечно, не дано мне непосредственно. Каковы бы ни были те умозаключения, на основании которых мы познаем эти содержания, во всяком случае ясно, что опорными точками здесь служат некоторые восприятия, которые или были актуально осуществлены *в прошлом*, или мыслятся возможными в *будущем*, или соединяют в себе оба эти признака — осуществленность в прошлом с осуществимостью в будущем. Существование недоступного мне в настоящий момент Парижа я знаю, с одной стороны, потому, что я сам прежде видел его; мысленно углубляясь в это *прошлое*, затем мысленно же пройдя обратно *промежуток времени* между этим *прошлым* и *настоящим* и, будучи убежден, что город Париж непрерывно существовал в продолжение всего этого промежутка, я тем подтверждаю свое допущение существования Парижа в настоящий момент, когда он мне не дан (и если бы за этот промежуток времени случилось что-либо, нарушившее это длительное существование, например землетрясение, разрушившее город, то мое допущение оказалось бы ложным). Или же (предполагая опять-таки это непрерывное существование во времени) я уношусь мысленно в будущее, когда я смогу снова увидать Париж, например, представляю себе, что я могу, проехав по железной дороге определенное число часов или дней, увидать Париж; отсчитывая затем обратно время от этого будущего до настоящего, я возвращаюсь к настоящему моменту и утверждаю существование в нем Парижа. Или, наконец, оба измерения — через прошлое и через будущее — одинаково участвуют в этом определении содержания недоступного мне настоящего. Если дело идет не о длительном непрерывном существовании, а о событии, которое в данный момент произошло вдали от меня и которое, следовательно, я не мог воспринять в прошлом и не смогу также воспринять в будущем, то знание в данный же момент об этом событии (оставляя в стороне явления телепатии и всякого рода непосредственное усмотрение) возможно лишь в той форме, что я исхожу из определенного момента прошлого, когда я непосредственно воспринимал причину этого явления, отсчитываю определенный промежуток времени, необходимый для осуществления рассматриваемого события, и на этом основании утверждаю, что событие произошло в данный момент: так инженер, зажегший шнур мины, знает момент, когда вдали от него произойдет взрыв; иного способа знать о том, что в данный момент совершается вдали от меня, не существует. Одновременность двух пространственно удаленных явлений никогда не дана непосредственно; если одно из них я непосредственно воспринимаю, то другое я знаю

либо в момент его совершения, на основании изложенного вычисления определенного промежутка времени от воспринятого ее прошлого, либо же только *задним числом*, например, получив известие о происшедшем явлении и отсчитав назад, в прошлое, соответствующий промежуток времени от момента получения известия. Всегда определение момента времени для пространственно удаленного бытия совершается через двойное определение чисто временного измерения (от прошлого к настоящему и обратно, или от настоящего к прошлому и обратно, или от настоящего к будущему и обратно, или, наконец, от настоящего к будущему и по истечении этого времени, т. е. по наступлении этого будущего, от этого нового настоящего к прошлому) [1]. Таким образом, определение того, что именно совершается или есть в настоящем, поскольку речь идет о пространственно удаленном от меня, логически всегда зависит от определения того, что было и будет; проникновение в эти удаленные содержания настоящего возможно лишь через проникновение в прошлое и будущее. Поскольку речь идет не о пространственно удаленном, а о содержаниях настоящего момента, недоступных мне по своей скрытости, но находящихся *здесь же*, т. е. в глубине самого поля восприятия, правда, возможно прямое проникновение ⟨в них⟩ на основании известных законов сосуществования, т. е. без мысленного движения в прошлое и будущее; как, например, когда по видимому мною дыму я умозаключаю, что здесь же в настоящий момент есть (невидимый по своей скрытости) огонь. Но и здесь последняя проверка этого допущения будет заключаться в том, что *я через*

[1] Главная *философская* ценность современной физической теории, известной под именем «принципа относительности», заключается именно в разъяснении того положения, что единовременность пространственно удаленных друг от друга явлений не дана непосредственно, а есть результат сложного определения времени, в состав которого входят все посылки, на которое опирается определение времени. Отсюда сами собой уясняются и другие философские выводы этой теории: 1) исключительная трудность определения единовременности для движущихся в отношении друг друга систем; 2) неизбежность порочного круга, если, при математическом измерении самого времени, мы уже должны исходить из признания единовременности каких-либо пространственно-отдаленных моментов; 3) непреодолимая соотносительность в измерении пространства и времени и 4) зависимость осуществимого их измерения от быстрейшего, доступного нам физического движения, именно распространения света. Все эти выводы совершенно не зависимы от правильности «принципа относительности» как *физической* теории, т. е. поскольку он опирается на известные опыты Майкельсона* и др., которые эмпирически показали несостоятельность старой механической теории. Что «принцип относительности», будучи коренным переворотом в физико-механической картине мира (по сравнению с которым, по словам Планка**, неэвклидова геометрия есть «детская игрушка» и который сравним только с коперниканским переворотом), вместе с тем не означает никакого *философского* переворота в наших понятиях пространства и времени, ибо касается лишь их измерения и не опирается на понятие абсолютного времени — это хорошо показано в работах

некоторое время увижу сам огонь (потому ли, что я переменю зрительное поле, например, подойду поближе, или потому, что огонь сильнее разгорится) или же следы его (например, пожарище), и это усмотренное мною содержание (или, в последнем случае, его причину) отнесу обратно в прошлое к моменту усмотрения дыма. Таким образом, проверка всякого определения непосредственно не данного, всякого заполнения сферы «имеющегося» определенным содержанием — в каких бы направлениях и измерениях это «имеющееся» ни стояло само по себе, т. е. онтологически, к сфере «данного» — есть отнесение определенных содержаний к определенным моментам времени; и всякое опосредствованное знание единовременного есть лишь косвенный итог знания о размещенности содержаний *в линии времени*, т. е. об их длительности и порядке их временной смены.

Что гносеологически пространственное соотношение между «имеющимся» и «данным» подчинено временному и объемлется им,— что, говоря словами Канта (впрочем, несколько двусмысленными), пространство как форма «внешнего опыта» объемлется временем как формой «всякого опыта вообще»,— это легко объяснимо и без более глубокого анализа понятий пространства и времени, от которого мы здесь должны отказаться. Ведь сам процесс «восприятия» — точнее говоря, процесс перехода какого-либо содержания из сферы «имеющегося» в сферу «данного» — есть *временной процесс*; и в каких бы направлениях от нас ни лежало недоступное нам «запредельное», все эти измерения преодолеваются, в конечном итоге, течением времени, которое одно лишь способно ввести содержания «запредельного» в сферу воспринимаемого или «данного». Поэтому с точки зрения воспринимающего сознания и его отношения к непосредственно не данным содержаниям все удаленности объемлются удаленностью временной, все *пути* от данного к неданному измеряются *временем их прохождения*. Это не значит, конечно, что единовременность вообще не есть самостоятельное измерение, а целиком, как таковая, сводима к измерению последовательности. Напротив,

---

Gercke («Über den Sinn der absoluten Bewegung der Körper», Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch. Math.-physik. Klasse, 1912) и Frischeisen-Köhler'a («Das Zeitproblem» в Jahrbücher der Philosophie, 1913). С другой стороны, «принцип относительности», исходя из естественных задач математического *измерения*, выражает связь между пространственным и временным измерением главным образом в форме зависимости определений времени от пространственных определений (это особенно ярко выступает в известном докладе Минковского, где «время» объявляется четвертым измерением «пространства», однозначность же пространственных определений признается «непоколебимой»), тогда как с философской точки зрения именно движение времени есть непосредственная основа, на которую опирается всякое определение единовременных пространственных отношений*.

мы имеем здесь два самостоятельных измерения времени, каждое из которых столь же мало может быть сведено на другое, сколь мало каждое из трех измерений пространства может быть сведено на остальные или «выведено» из них. Но подобно тому, как трехмерное пространство может быть *проецировано* на двухмерное, так и двухмерное время не только может быть проецировано, но и неизбежно, по указанным основаниям, проецируется на одномерное, т. е. на отношение последовательности. Началом, нулевой точкой этой системы координат служит «настоящее» в узком смысле слова, как *«предстоящее», воочию присутствующее*, сама «данность»; от нее ближайшим образом идет линия последовательности, в сторону прошлого и будущего. Но и миг настоящего не ограничен узкими пределами «данного»; в себе самом он содержит безграничность, и это есть линия единовременности. Но измерение ее, т. е. проникновение в ее содержание, будучи само процессом временным, т. е. двигаясь по линии временной последовательности, неизбежно требует проецирования единовременности на последовательность, и лишь через сочетание моментов *смены* и *длительности* в линии временной последовательности, мы вскрываем содержание *сосуществования*.

6. Таким образом, идеальная доступность нам всего неданного, потенциальная наличность, присутствие всего отсутствующего коренится в последнем итоге в одном высшем условии: в обозримости для нас *самого времени*. Поскольку «сознание» есть совокупность «данного», оно подчинено времени — оно есть поток сменяющихся образов (и всяких иных переживаний, которые, в чем бы они ни заключались, во всяком случае протекают во времени, т. е. подчинены ему). Но поскольку «данным» не исчерпывается все, доступное нам,— поскольку мы потенциально владеем всей безграничной совокупностью содержаний, запредельных «данному»,— не сознание подчинено времени, а, напротив, *время подчинено сознанию**. Тот самоочевидный факт, что мы вообще имеем идею времени, свидетельствует, что мы *возвышаемся над временем*; а идеальная безграничность доступного нам времени означает, что в нас или у нас есть что-то вообще вневременное**. Мы сразу и с полной непосредственностью объемлем время *во всей его безграничности*, т. е. мы непосредственно погружены в *вечность*, живем в ней, и «с точки зрения вечности» ориентируемся во временных соотношениях.

Совершенно ясно, что этот момент «вневременности» или «вечности» неотмыслим и образует первую самоочевидную основу познавания чего бы то ни было. Мы уже видели, что все «данное» дано только в связи с неданным, на фоне имеющегося, и невозможно вне отношения к этому своему продолжению. Поэтому требование признавать непосредственно очевидным только поток актуально-данных, имманентных переживаний вне связи их с

чем-либо «трансцендентным» содержит внутреннее противоречие. Ведь возможность обозреть в целом даже сам этот поток имманентно данных содержаний, т. е. констатировать его, предполагает способность знать трансцендентное. В отношениях настоящего мига *прошлое* этого потока уже есть нечто неданное, т. е. трансцендентное. Если бы нам было доступно *только* имманентно-данное, то мы были бы, так сказать, с головой погружены в настоящий миг, не имели бы никакого понятия о жизни сознания, которая, протекая во времени, требует для своего обозрения возвышения над временем. Крайний идеализм и солипсизм, последовательно продуманный, неизбежно должен быть *солипсизмом момента* [1]. Но такой солипсизм момента внутренне противоречив: ибо понятие момента есть не что иное, как понятие грани, отделяющей два протяжения времени — прошедшее и будущее — и немыслимо вне понятия времени как целостного потока. Таким образом, само понятие «имманентно-данного» немыслимо иначе, как в отношении к трансцендентному: «настоящий момент» и его актуально-воспринятое содержание столь же мало возможны вне отношения ко всему потоку времени и, следовательно, к объемлющей его вечности, сколь мало остров мыслим вне отношения к окружающей его воде.

Отсюда объясняется и *третье* (наряду с пространственным и временным), логически самое существенное выхождение за пределы непосредственно данного — выхождение, необходимо имеющееся во всяком знании. Мы имеем в виду момент *вневременности*, присущей любому содержанию знания. Мы видели выше (гл. I, 5), что всякое понятие уже выходит за пределы имманентно-данного и что даже в суждении с максимумом имманентности, например, в суждении: «здесь (непосредственно перед моим взором в данный момент) что-то красное», в самом понятии «красного» содержится указание на запредельную моему восприятию вечность. Это есть как бы третье измерение «запредельности» или, лучше сказать, логически *первое* его измерение, ибо вне его невозможно вообще никакое знание, а следовательно, и знание пространственного и временного запредельного. Откуда мы берем право на этот трансцензус? Ответ, конечно, ясен сам собою: *вневременность* есть первичная, логически неустранимая черта сознания — черта, вне которой невозможно было бы и обладание имманентным, т. е. мигом настоящего. Ибо если настоящее мыслимо лишь, как грань между прошедшим и будущим, т. е.

---

[1] Выражение Л. Е. Габриловича в статье «О крайнем солипсизме», Вопр. Фил. и Псих., т. 112, мысли которой близко соприкасаются с соображениями настоящей главы. Ср. также: *Лопатин Л. М.* Учение о душе по данным внутреннего опыта, в сборнике «Дух и материя», под ред. О. Страхова, и его же: Положительные задачи философии, т. II, стр. 295 и сл.

предполагает всю бесконечность временного потока, то эта бесконечность в свою очередь немыслима иначе, как если она обозревается, т. е. имеется сразу. Это непосредственное обладание *единством* всей бесконечности времени и есть не что иное, как вневременность. Вневременность, конечно, не тождественная бесконечной длительности во времени; но она и не отделена от временно́го потока так, чтобы она не имела никакой связи с ним, никакого отношения к нему: она есть именно непосредственно, сразу имеющееся у нас *единство* бытия, единая основа всего временного. Это есть первичная основа всякой вообще трансцендентности: наряду с непосредственно *данным*, т. е. с имманентно-переживаемым материалом настоящего мига, мы столь же непосредственно *имеем* вечность как единство всего мыслимого бытия в целом. Это единство, с одной стороны, входит, как таковое, в состав всякого сознания, и в его лице мы всегда и первичным, неустранимым образом возвышаемся над уровнем непосредственно данного; и, с другой стороны, это единство, именно в силу того, что оно возносит нас над уровнем данного момента, открывает перед нами весь безграничный простор запредельного данному моменту временного,— а следовательно, и пространственного — бытия.

7. Отсюда открывается возможность нового уяснения вопроса об отношении между «имманентным» и «трансцендентным», между «находящимся в сознании» и «бытием вне и независимо от сознания». Что мы называем таким «подлинным», «независимым от нас бытием»? Как бы ни расходились мнения по вопросу о его познаваемости или непознаваемости, возможности или невозможности, во всяком случае, под понятием бытия независимого от нас, «от сознания», все одинаково разумеют такое бытие, которое, «дано» ли оно нам или *нет*, не исчерпывается этой данностью. Другими словами, бытие подлинное есть то, которое продолжает существовать там и тогда, где и когда оно не воспринимается (причем в виду уясненной нами сводимости всякого «там» к «тогда» (отношение «там, где» может быть опущено). Моя зубная боль (в качестве чистого переживания) существует только «в моем сознании», потому что в момент, когда я перестаю ее чувствовать, она перестает и существовать: ее бытие и ее воспринимаемость есть одно и то же. Северный полюс земли я считаю — все равно, по праву или нет — существующим «независимо от меня», ибо я мыслю его существующим и тогда, когда я его не воспринимаю. Столь же «реально», «независимо от меня», для меня существуют все вообще вещи материального мира; ибо я уверен, что все это *продолжает* существовать, когда я его не воспринимаю. Далее, то, что никогда фактически не было воспринято — атомы, центр земли, физиологические процессы, совершающиеся в моем мозге в то время, когда я обдумываю эту мысль — признается «самосто-

ятельно существующим» в том же самом смысле независимости от восприятия. И наконец, в этом же состоит и смысл «независимого» бытия всего вневременно-сущего — независимости содержания, например, геометрической истины от ее опознания: ибо я мыслю ее имеющей силу всегда, т. е. и тогда, когда я ее не сознаю. Мы видим: то, что называется «независимым от сознания бытием» есть не что иное, как содержания, которые, в смысле нашей терминологии, *«имеются»* у нас, не будучи нам *даны*. Или слово «независимое от нас бытие» есть бессмысленный звук, или оно означает всю сферу того, что́ выходит за пределы «данного» и в этом смысле недоступно нам и отсутствует у нас и вместе с тем, во всей этой недоступности и отдаленности непосредственно у нас имеется. Итак, это бытие, с одной стороны, действительно «независимо от нас», ибо тот факт, что в определенный момент оно «воспринимается» нами, «дано» нам, не только не исчерпывает его существа, но даже совершенно безразличен для него: порядок, в каком то или иное содержание является нашему взору, есть нечто внешнее для самого бытия, как такового, и даже то, что никогда не воспринимается, может тем не менее существовать. С другой стороны, это совершенно «независимое от нас» бытие вместе с тем есть наше достояние: оно входит в сферу того, что мы имеем, и если оно не всегда может быть воспринято, то потенциально оно всегда при нас и у нас; мысль наша охватывает все сущее и во всякое мгновение может уловить и, по крайней мере, пытаться — с большим или меньшим успехом — раскрыть для нас и отдаленное прошлое, и будущее, и пространственно самое далекое от нас, и то, что по самому существу своему есть вечно, т. е. объемлет всю безграничность бытия.

Таким образом, под «трансцендентным предметом» мы разумеем бытие, которое, будучи трансцендентно восприятию и образуя для него «неведомое запредельное», вместе с тем *имманентно* вневременной (и, следовательно, времяобъемлющей) мысли и в силу этой имманентности непосредственно предстоит ей, именно в качестве запредельного всякому восприятию и потому скрытого содержания безграничного бытия. Мы достигаем, таким образом, точки зрения, которая преодолевает саму противоположность между им-манентным и трансцендентным и тем самым открывает возможность объяснить оба понятия.

Мы должны теперь исследовать, как, с точки зрения достигнутых нами результатов, обрисовывается отношение между сознанием и бытием.

Глава IV

СОЗНАНИЕ И БЫТИЕ. ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО БЫТИЯ

> Οὕτος νοῦς καὶ νοητόν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. εἰ οὖν μήτε νοῦς μήτε νοητὸν εἴη, τί ἂν εἴη; ἐξ οὗ ὁ νοῦς καὶ τὸ σὺν αὐτῷ νοητὸν φήσομεν... ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; πρὸς ὅ δεῖ σημᾶναι, ὅπως οἷον τε τῷ ἐν ὑμῖν δμοίω φήσομεν.
> ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ το ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο*.
>
> *Плотин*, Ennead. III, 8, 9; V, 3, 5.

1. Размышления предыдущей главы ближайшим образом приводят нас к следующим результатам.

Решение вопроса о трансцендентности и имманентности предмета знания зависит от того, что мы будем разуметь под сознанием. Предмет, как мы видели, в одном смысле имманентен, в другом — трансцендентнен. Следовательно, возможны два совершенно различных понятия сознания, которые должны быть строго различаемы и смешение которых, очевидно, является источником многих противоречий и безвыходных трудностей в теории знания. Под сознанием, *во-первых*, мы можем разуметь совокупность данного, комплекс актуально переживаемого, как такового, выделенный из его связи с «имеющимся», запредельным и взятый просто как с самодовлеющая, замкнутая реальность потока впечатлений. В этом смысле все остальное — прошлое и будущее, как и пространственно удаленное — словом, все, в данный момент «отсутствующее», не вмещающееся в поток впечатлений и восприятий, находится *«вне сознания»*; и поскольку мы говорим о нем, мы его противопоставляем, именно как отсутствующее, тому, что дано, что актуально наполняет наше сознание; но «отсутствующее» может, конечно, при известных условиях «войти в сознание», т. е. быть воспринятым и актуально пережитым, но пока оно отсутствует, его именно нет в сознании, оно лежит вне его, за его пределами. Правда, сама *мысль* о несознанной реальности тоже входит в состав переживания; но она входит в него именно в качестве *мысли*, т. е. определенного *переживания*, например, мелькнувшего образа, приятных или неприятных чувств, ему сопутствующих, каких-либо органических ощущений и т. п. В этом смысле не только восприятия, но и воспоминания, образы фантазии и пр. входят в состав «непосредственно данного», но не по тому, к чему они *относятся*, не по своим предметам, а по тому, что они суть, как переживания данного момента. Если я представляю себе Наполе-

она, то сам Наполеон как реальная личность находится, конечно, «вне моего сознания»: он жил сто лет тому назад, мое сознание живет теперь; он имел длительную и безмерно богатую жизнь, для меня же теперь он живет лишь то мгновение, которое я посвящаю мысли о нем; в следующее мгновение я занят чем-нибудь другим, и он уже не существует для меня. То, что мне в этом смысле дано, есть не сам Наполеон, а «образ» его, представившийся мне сейчас, чувства, которые я при этом пережил, и т. п. Точно так же, например, мысль о вечности, в качестве мысли, может быть мне «дана» и в этом смысле входит в состав моего сознания наряду с образами преходящих вещей; но дана мне, конечно, не «сама вечность», которая, очевидно, ни в какое мгновение моей жизни вместиться не может, а именно *мысль* о ней, впечатление, переживаемое в этот момент, смутный образ чего-то грандиозного, безмерного, непоколебимого и т. п. Если я искусственно выделю все эти образы, впечатления, чувства, разорву их естественную, непосредственно навязывающуюся связь с тем, что они означают, на что они указуют вне самих себя, то я получу понятие «сознания», в *отличие* от того, к чему сознание относится, как к реальности, лежащей за ее пределами. *Сознание в этом смысле есть, следовательно, поток актуальных переживаний, как таковых.*

С другой стороны, под «сознанием» я могу разуметь не только актуально переживаемое, как таковое, но и то, к чему оно относится, на что оно указывает вне себя. Все «данное», как было указано, дано на почве не данного, «имеющегося»; картина «данного» естественно связана со своим продолжением — с неданным безграничным фоном; содержание, актуально заполняющее сознание в каждый данный момент, непрерывно слито с тем, что находится за его пределами, и потому сразу и непосредственно воспринимается не как таковое, не как только имманентное содержание, а как знак отсутствующего «иного». Одновременно и непосредственно вместе с восприятием «данного» мы *имеем* не данное, и эта связь так тесна, что нужна трудная работа анализа, чтобы отделить, например, образ письменного стола, в данный момент конкретно стоящий в моем сознании, от не-данного мне «стола» как длительной реальной вещи, не вмещающейся ни в какой образ; ибо стол как непрерывную длительную реальность я потенциально *имею* непосредственно и в тот же момент, когда мне актуально дан текучий «образ стола», изменяющийся или исчезающий с каждым поворотом головы*. Поэтому столь же естественно, как *первое* понятие сознания, нам навязывается и *второе* его понятие, согласно которому в состав сознания входит не только актуально данное, как таковое, но вместе с ним и все содержания, потенциально доступные сознанию. Моя мысль свободно облетает все мироздание, погружается в отдаленное прошлое, гадает о бу

дущем; нет ничего на свете, что было бы ей абсолютно недоступно. Не есть ли поэтому все на свете также ее достояние, не входит ли все мыслимое вообще в состав сознания? Если в одном смысле, например, то, что было до моего рождения, очевидно лежит за пределами моего сознания, которое как реальный поток актуальных впечатлений и переживаний само возникло только с момента моего рождения, то, в другом смысле, я все же идеально «имею» это прошлое, я могу его познать, и, следовательно, мое сознание простирается и на него. В этом смысле сознание объемлет все бытие без изъятия, и границы его намечены быть не могут, ибо за пределами *мыслимого*, очевидно, невозможно допустить, т. е. мыслить еще что-либо. Вообразив себе бытие, которое находилось бы «вне» сознания в этом последнем смысле, очевидно, невозможно — не потому, что вне его мы уже ничего больше не можем *мыслить* (в этом случае еще было бы все же мыслимо за его пределами какое-то неведомое бытие) — а потому, что в применении к этому сознанию слово «вне» вообще лишено всякого смысла.

Поэтому *под бытием «вне сознания»* или *«независимым от нас» мы можем разуметь только бытие, которое, входя в состав сознания во втором смысле, находится за пределами сознания в первом смысле* — реальность, которая у нас «имеется», не совпадая с потоком актуально переживаемого и не объемлемая им. Сознание «большое» и «малое» — как мы могли бы их назвать — суть как бы два круга, из которых меньший помещается внутри большого. При этом содержания меньшего круга, вмещаясь в него, т. е. будучи имманентными ему, в качестве актуальных переживаний,— в качестве *содержаний знания* необходимо мыслятся вошедшими в него из «большого круга» и уходящими назад в последний [1]; и помимо этих содержаний,

[1] Могло бы показаться, что, по крайней мере, некоторые из содержаний «малого сознания» должны мыслиться вне отношения к «большому кругу», т. е. как содержания, бытие которых исчерпывается их имманентной наличностью в данном сознании»: например, галлюцинации, а также — согласно распространенному мнению — содержания ощущений и т. п. Но выше (в гл. I) уже было показано, что никакое *определенное* содержание *знания* не может быть в этом смысле имманентным, так как означает отнесение имманентного материала к вневременным определенностям и связям, по самому существу своему не могущим вместиться во временное переживание. Если мы в известном смысле, конечно, принуждены отрицать «объективную реальность» за некоторыми содержаниями, различая в этом смысле «кажущееся» от «реального», например, «звон в ушах» от стука в дверь и т. п., то этим мы лишь изъемлем такое содержание из области того, что мы зовем *«внешней* действительностью»; на ряду с этим тот же «звон в ушах», во-первых, в качестве звука вообще, т. е. *своеобразной определенности*, занимает определенное место в объективной системе вневременных определенностей, и, во-вторых, есть объективно-реальный факт той

в составе большого круга мыслится еще безграничная полнота всех остальных содержаний, не проступающих из него в «малый круг». Таким образом, с одной стороны, мы отнюдь не замкнуты пределами «малого круга», потоком актуально воспринимаемого, как таковым; напротив, через него мы всегда направлены на то, что лежит за его пределами, на независимую от нашего («малого») сознания реальность и в большей или меньшей степени способны познавать ее. В *этом заключается правда реализма* (трансцендентного объективизма). Но, с другой стороны, эта «реальность», будучи независимой от смены актуальных «восприятий», вместе с тем объемлется «большим кругом», входит в состав нашего сознания (именно «большого»); и не только познаваемость, ни даже и мыслимость чего-либо, выходящего за пределы сознания в этом последнем смысле, есть нечто внутренне-противоречивое. *В этом заключается правда объективного идеализма* (имманентного объективизма).

2. Но на этом мы не можем остановиться. Из изложенного следует, что каждое из указанных двух понятий сознания само по себе недостаточно, и что лишь через сочетание обоих возможно ориентироваться в проблеме «трансцендентного». В этом не было бы никаких трудностей, если бы каждое из этих понятий было *мыслимо* независимо от другого, т. е. если бы сознание в целом складывалось как бы из двух относительно самостоятельных слоев, так что уяснение гносеологической проблемы сводилось бы к простому различению и суммированию этих слоев. Фактически, однако, дело обстоит сложнее. Сознание в целом есть не механизм, а организм, не сумма указанных двух своих частей, а столь неразрывное и внутренне-слитное их единство, что каждая из этих частей предполагает другую и немыслима вне отношения к ней. Мы стоим, таким образом, перед задачей выработать *единое* понятие сознания, и уяснить роль, которую в нем или в отношении его играет момент трансцендентного.

Если мы обратимся, прежде всего, к тому, что мы назвали «малым сознанием», т. е. к сознанию как потоку актуальных переживаний, то ясно, что сознание в этом смысле не только за своими пределами предполагает «трансцендентный фон», но и несет его в себе самом и неразрывно связано с ним. Сравнение с двумя кругами, из которых один объемлет другой, в этом отношении недостаточно. «Малое» сознание — поток актуальных пережива-

---

системы действительности, которая объемлет и психическое бытие (так, «звон в ушах» есть, конечно, реальный факт, весьма существенный, например, для определения здоровья человека и т. п.); и в обоих этих смыслах его бытие не исчерпывается его данностью, т. е. он тоже дошел до «малого круга» из области «большого». Только в качестве неопределимого переживания, в качестве «имманентного материала знания» его бытие исчерпывается его наличностью в «малом» сознании.

ний — не только *окружено* фоном «имеющегося», но и как бы изнутри пропитано им. Если мы выше различали эти два сознания как сознание, погруженное во время и протекающее в нем, с одной стороны, и сознание, объемлющее время и возвышающееся над ним, с другой,— то мы должны сказать, что сознание в первом смысле вообще немыслимо как обособленная сфера. Само понятие потока содержит в себе указание на объемлющее его единство; иначе поток разбился бы на отдельные капли, вместо «сознания» мы имели бы лишь его мгновенные состояния; и даже это сравнение неточно: так как поток в данном случае есть по самому существу своему неразрывное единство, то отдельные «капли» его мыслимы только в нем, как части непрерывного единства, а не вне его. Вне сознания времени, т. е. вне возвышения над временем, нет вообще сознания, даже «мгновенного». Сознание, как временной поток, неотделимо от своего «русла» — от вневременной своей основы: оно есть по самому существу своему поток, объемлющий сам себя; движение не только *сочетается* в нем с объемлющим его единством и постоянством — но оно и *возможно* только как движение в *едином*, на почве высшего *единства*. Чтобы иллюстрировать это отношение проникнутости «малой сферы» «большой», можно было бы сравнить его с отношением ограниченной части пространства к пространству в целом. Подобно тому как всякая геометрическая фигура мыслима только на почве пространства вообще, и не только внешним образом окружена пространством, но и целиком *погружена* в него, и в себе самой, т. е. даже в своей ограниченной сфере, заключает тот синтез, который лежит в основе пространственности, как таковой — так и «малое сознание», сознание как поток актуальных переживаний в себе самом заключает ту сверхвременную основу, в силу которой становится доступной и необходимой и запредельная ему сфера. Это не значит, что намеченное нами различие между сферой имманентных образов и сферой, объемлющей также то трансцендентное, на что эти образы указывают, теряет всякое значение; напротив, поток актуальных переживаний и ограничная область объективного бытия, косвенно доступная нам через этот поток, суть явственно разные области. Но в качестве таких реально различных, логически отделимых областей, относящихся друг к другу как часть к целому, это суть области уже в *пределах самого всеобъемлющего бытия*, на почве самой универсальной вневременной основы. Сознание, как поток актуальных переживаний, есть, так сказать, особая область *бытия*, которую мы можем противопоставить бытию самих предметов. Это есть вполне правомерное *психологическое* понятие: если мы уже с самого начала стоим в сфере самого бытия, то в ней мы можем выделить текучий комплекс актуальных данных от того, что существует вне этих данных. Лишь в психологии, науке,

изучающей процессы сознания как реальные предметы в ряду других предметов, т. е. как часть системы бытия — мы можем выделить поток переживаний от всего, что в сознании имеет отношение к запредельному. Но с точки зрения *непосредственного* знания это есть производная абстракция, *предполагающая* то, от чего мы здесь абстрагируемся; сознание для себя самого никогда не может быть простой совокупностью переживаний, а в каждом малейшем своем содержании заключает отношение направленности на запредельное. Поэтому, исходя из этого понятия сознания, невозможно объяснить его *отношение* к самому «большому кругу»; всякая попытка взять его исходной точкой в теории знания ведет к ложному кругу, к достаточно уже выяснившейся в современной гносеологии порочности «психологизма».

Гносеологически допустимо только такое понятие сознания, которое в себе уже содержит отношение к трансцендентному: сознание в этом смысле есть поток актуальных переживаний, объединенный сверхвременным единством и тем самым уже содержащий в себе самом отношение к своему запредельному. Сознание, по существу, есть «интенциональность», переживание, состоящее не в какой-либо простой наличности известных ограниченных состояний, а в направленности на иное, запредельное. Различие между сознанием как совокупностью актуальных переживаний и вне его стоящим предметным бытием уже *производно* и опирается на единственно возможное первичное понятие сознания как направленности. Сознание в этом смысле есть не «круг» — все равно, «малый» или «большой»,— а скорее сравнимо с пучком лучей, который, исходя из одной точки, расширяется в безграничность, и, ничего не замыкая в себе, потенциально все захватывает.

Но с уяснением *этого* понятия сознания вместе с «малым» сознанием преобразуется и то понятие, которое мы выше назвали «большим сознанием». С одной стороны, сознание, как поток актуальных переживаний само, как мы видели, содержит в себе направленность на запредельное, отношение к нему, так что это «запредельное» — сфера «большого сознания» — соучаствует, в качестве особого момента, в составе уже уяснившегося нам понятия сознания как потока, направленного на запредельное. С этой точки зрения «большое сознание», *в качестве сознания*, становится как бы излишним, ибо запредельное дано, в известном смысле присутствует уже для «малого сознания»,— при надлежащем уяснении природы последнего, и только в этой форме оно вообще присутствует в нашем сознании. Ибо, если бы мы допустили, что «запредельное» дано сверх того еще в иной, актуальной форме и в этом смысле образует содержание «большого сознания», то мы запутались бы в том самом противоречии, которое мы усмот

рели в учении о «сознании вообще» и его отношении к индивидуальному сознанию: именно, было бы необъяснимо, зачем нам нужно (и как возможно) еще «направляться» на то самое, что уже дано нам актуально. Поэтому мы не имеем никакого основания удваивать сознание, и в качестве *единственного* «сознания» должны брать именно поток актуальных переживаний, отнесенный к сверхвременному единству и направленный на него. С другой стороны, это понятие сознания само по себе недостаточно для разъяснения целостного гносеологического комплекса. Ведь, как нам уже приходилось указывать (гл. II, 4), сама «направленность» сознания требует объяснения, ибо логически предполагает наличность, доступность нам — вне и независимо от акта направленности — того, на *что* сознание направлено. Для того, чтобы сама эта направленность была возможна, мы должны *иметь* ту сферу, на которую сознание направлено, уже не в форме *направленности* на *нее*, а совершенно непосредственно, как нечто, имеющееся у нас и при нас в абсолютной форме, независимо от всякого акта усмотрения, устремления, направленности. Следовательно, то, что мы называли «большим сознанием», все же должно отличаться от сознания «малого»,— но не своим объемом, не тем, что оно вообще включает в себе нечто, чего нет в «малом» сознании (ибо и последнее, как мы видели, немыслимо вне отношения к запредельному и в этом смысле включает его в себя), а своей *формой*, своей качественной или модальной природой. Мы должны иметь запредельное не в форме цели, к которой мы стремимся, а в форме прочного, уже готового, устойчивого обладания — иначе у нас не было бы и стремления к нему, ибо не к чему было бы стремиться. Если сознание есть пучок лучей, направляющихся в бесконечность и потенциально охватывающих его, то это движение безграничного расширения, хотя и содержит в себе *отношение* к безграничному пространству — или, вернее, именно потому, что содержит это отношение — не тождественно с *самим* пространством, а предполагает его как свое условие. Мы должны, таким образом, иметь сверхвременное единство не только как момент трансцендентного в нашем сознании, но и как абсолютно имманентную наличность, которая, однако, не была бы погружена в поток актуальных данных сознания, а возвышалась над ним.

3. Суть дела сводится к тому, что понятие «сознания» — в том единственном смысле, в котором оно не заключает противоречия — есть необходимо понятие *члена отношения*. В этом состоит последний источник недостаточности всех монистических теорий знания, кладущих в основу единства понятие сознания: ибо, когда то, к чему сознание относится как к своему противочлену, включается в состав самого сознания, то этим уничтожается и сам противочлен, а вместе с ним и соотносительное ему понятие

сознания. Логическая структура таких понятий (понятий «члена отношения») отличается вообще тем, что они, с одной стороны, немыслимы вне отношения к своему противочлену и в этом смысле включают его в свое «содержание», но, с другой стороны, не исчерпывают его, а характеризуют лишь односторонне, т. е. предполагают *вне себя* как другой член отношения, так и само отношение в целом. Так, понятие «отца» предполагает понятие «детей» и отношения к детям в той форме, что, с одной стороны, отношение «отцовства» есть признак в содержании самого этого понятия, и, с другой стороны, все отношение в целом, как и его противочлен («дети»), не исчерпывает своего значения тем, что оно есть признак понятия «отца», а наоборот, последнее понятие возможно только как производное от общего отношения «отцовства», объемлющего как «отца», так и «детей». Обычно монистические теории знания признают понятие «сознания» не одним членом соотношения, а всем отношением в целом, т. е. связью двух членов («сознающего» и «сознаваемого»). Но мы видели, что при таком понимании либо «сознаваемое» теряет свой характер трансцендентности, т. е. независимости от отношения к сознающему, либо же эта трансцендентность (поскольку она признается) становится необъяснимой; это значит, что «сознаваемое» есть «противочлен» не только «сознающему», но и самому «сознанию», т. е. что именно понятие «сознания» есть понятие члена отношения. Сознание есть поток актуальных переживаний, в себе самом несущий отношение к своему потустороннему, устремленность на «сознаваемое». Сознаваемое, *в качестве сознаваемого*, конечно, входит в состав сознания, подобно тому, например, как наличность детей и обладание ими входит в состав жизни «отца»; но подобно тому, как отцовство возможно лишь, если отец имеет вне себя детей, как самостоятельные существа, имеющие свою собственную жизнь вне личности и жизни самого «отца», так и обладание сознаваемым предполагает, что сознаваемое не исчерпывается своим отношением к сознанию. Но когда мы имеем дело с такими понятиями, разъяснение их требует восхождения от каждого из двух членов отношения к природе самого объемлющего их отношения, как *целого*. Другими словами, отношение, а с ним и каждый из его членов, только тогда понято, когда мы постигнем его природу как абсолютное начало, логически предшествующее бытию обоих его членов в отдельности: отношение между двумя членами предполагает ту основу, в которой еще нет деления на два члена, но на почве которой необходимо должно возникнуть это деление.

Поэтому *понятие сознания не может быть высшим понятием, последней основой теории знания.* Сознание как направленность, как член отношения предполагает за своими пределами что-то иное, вне отношения к которому оно было бы само невоз

можно; следовательно, это «иное» должно иметься у нас само по себе, а не через посредство сознания. Мы видели, что основа предметности есть сфера «имеющегося», та вечность, которую мы непосредственно имеем. Но мы видим теперь, что наша первоначальная формулировка, в силу которой эта сфера имеющегося есть не что иное, как часть или момент сознания — именно как содержание «большого сознания» — недостаточна. В качестве «содержания» сознания (правда, специфического, именно «трансцендентного» содержания) эта сфера принадлежит к потоку сознания, как его противочлен; если же мы ее, как *таковую*, назовем в свою очередь содержанием «большого сознания», то мы запутаемся в противоречии, присущие «имманентному объективизму», ибо сознание вообще не может быть самодовлеющим понятием, а всегда предполагает бытие сознаваемого вне себя. Следовательно, то, что мы назвали «большим сознанием», *совсем не есть сознание*. С другой стороны, само собою разумеется, что эта сфера, как таковая, не может мыслиться удаленной от нас, трансцендентной нам вообще: напротив, она есть ближайшее, теснейшим, неотъемлемым образом слитое с нами наше достояние. Если «предмет» необходимо мыслится трансцендентным «сознанию», если и его основа — сфера «имеющегося» — не совпадает с сознанием и в этом смысле трансцендента ему, то эта сфера — независимо от своего отношения к сознанию — вместе с тем для нас абсолютно имманентна. Как это возможно? Казалось бы, здесь ставится совершенно неразрешимая и даже противоречивая задача. Нужно как будто поглядеть, каково то, что есть независимо от нашего созерцания его,— нужно что-то *видеть, не глядя*.

4. Загадка кажется неразрешимой, а между тем вся загадочность отношения вытекает только из одного глубоко укоренившегося предвзятого мнения — из допущения, что наша жизнь, наше бытие, все имманентное нам есть сознание и входит в состав сознания. Именно это допущение потребовало незаконных расширений понятия сознания, которые все же не привели к цели, ибо, как бы ни расширять сознание, за его пределами всегда стоит то «иное», к которому оно относится, и которое, следовательно должно быть нам доступно само по себе, т. е. вне сознания. В силу того же укоренившегося предвзятого мнения, быть может, покажется парадоксальным то единственное решение, которое навязывается здесь с принудительной силой и есть не гипотеза, а простое констатирование самоочевидного соотношения. А именно, то *сверхвременое единство* в котором мы усмотрели основу отношения сознания к «предмету», как таковое, дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаем это единство, т. е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего поток нашего сознания, *мы есмы* сверхвременное единство, мы

пребываем в нем и *оно в нас*. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, *а само сверхвременное бытие*. Это бытие есть, конечно, не «предметное», «трансцендентное» бытие, бытие, которого мы должны достигать, до которого мы должны косвенным путем доходить: это есть *абсолютное бытие*, вне которого нет ничего и которое есть не трансцендентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности. Оно имманентно в строжайшем, абсолютном смысле слова, как любое «переживание», актуально присутствующее у нас и в нас, но, в отличие от имманентных переживаний сознания, которым *противостоит* трансцендентное и которые мыслимы лишь в отношении к последнему, имманентность этого бытия есть *основа*, на почве которого в качестве производной двойственности возникает различие между «имманентным» (в узком смысле слова) «содержанием сознания» и «трансцендентным (предметным) бытием». Это бытие, следовательно, не противостоит сознанию, как чуждая, посторонняя область, а, напротив, объемлет его в себе: оно есть основа как потока актуальных переживаний сознания, так и всего, что необходимо мыслится за его пределами. Поэтому-то нет никакой надобности каким-то контрабандным путем, не глядя, тайком *увидать* это бытие, ибо нет вообще надобности — более того, нет даже возможности — искать то, что вечным и неотъемлемым образом есть при нас и в нас.

Если мы выше различали «данное» от «имеющегося», «актуальную» наличность от «потенциальной», то здесь, в лице «абсолютного бытия» мы имеем последнюю основу отношения между тем и другим; ибо то и другое суть соотносительные части этого абсолютного бытия.

«Актуально» мне «дано» то, что не только вообще принадлежит к абсолютному бытию, но вместе с тем вошло в поток сознания, т. е. что не только вневременно есть у меня, но и *во времени* переживается мною; «потенциально» я «имею» всю остальную сферу, объемлемую сверхвременным бытием; само же бытие, как таковое, не «дано» мне, в том смысле, что входит в поток сознания, но и не только «потенциально имеется» у меня, в том смысле, что лежит за пределами этого потока и только образует цель, к которой я стремлюсь, или задний фон, на почве которого протекает сознание, а в строжайшем смысле есть у меня и со мною: оно не только принадлежит *мне*, но и *принадлежит ко мне*, или, точнее говоря: *я принадлежу к нему*. Ибо «я» есть именно поток сознания; и этот поток есть часть того всеобъемлющего единства, которое есть в абсолютной, первичной и самоочевидной форме.

Это понятие абсолютного бытия, как *непосредственно*, т. е. через себя самое, а не через посредство сознания, имманентной нам сферы, кажется парадоксальным лишь потому, что под

понятием бытия мы привыкли всегда мыслить *предметное* бытие; предметное же бытие, как это само собою ясно, может быть нам дано или присутствовать у нас, лишь когда мы его сознаем. Предметное бытие по самому своему определению есть именно противочлен, вне себя предполагающий отношение к нему первого члена, именно направленное на него сознание; предметное бытие есть именно бытие, которое как бы ждет своего уяснения извне, от кого-то другого, чем оно само, т. е. которое предполагает вне себя взор, направленный на себя. У нас, однако, дело идет не об этом предметном бытии, т. е. не о бытии объекта, а о том бытии, которое *возвышается* над противоположностью между субъектом и объектом и объемлет ее в себе. Если мы называем его *бытием*, т. е. отличаем от сознания, то это — не в том смысле, чтобы оно имело сознание вне себя, а лишь в том смысле, что понятие сознания неадекватно ему, будучи обозначением лишь *одного* из двух моментов, в *единстве* которых состоит сущность абсолютного бытия. Абсолютное бытие есть, следовательно, не бытие для другого, а чистое бытие-для-себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно данное в себе и для-себя-бытие, жизнь, непосредственно сама себя переживающая. Поэтому оно необходимо имманентно себе самому, а тем самым и нам — так как мы непосредственно в нем соучаствуем.

Чтобы лучше разъяснить вскрытое нами основное гносеологическое соотношение, попытаемся подойти к нему еще с другой стороны. За исходную точку размышления мы берем декартово Cogito ergo sum.* Посмотрим, что содержится в этой, установленной Декартом, первооснове всякой достоверности. Что умозаключение от факта мысли к реальности какого-либо носителя мысли, к «я», как «мыслящей субстанции», не иметь строгой очевидности — это ясно [1]. Наличность и природа «я» есть один из самых спорных вопросов философии. Следовательно, при строгой формулировке положение Декарта может быть выражено только следующим образом: Cogito ergo est cogitatio.** Что содержится в этом положении? С одной стороны, конечно, в нем указывается на неотмыслимость сознания: я могу прилагать отрицание и сомнение ко всяким содержаниям моей мысли, но только не к мысли или сознанию, как таковому; сомнение, будучи само «мыслью», тем самым к самой мысли неприменимо — всякая попытка сомневаться в наличности мысли в самом факте сомнения утверждает ее же. Мы имеем здесь классическую формулу идеализма: абсолютно достоверно сознание, и *только* одно сознание. Однако уже у Декарта этим не исчерпывается смысл

[1] См., например: *Соловьев Вл.* Теоретическая философия. Соч., т. VIII, стр. 165 и сл.

этой формулы. «Cogito ergo sum» есть ключ, с помощью которого нам открывается доступ к самому *бытию*. Самодостоверность сознания вместе с тем означает его неустранимость, т. е. необходимость и достоверность его, *как бытия*. Но как возможен вообще такой подход к бытию? Если бы мы сами стояли вне бытия, если бы «сознание» означало только сферу, *противоположную* бытию, то никакой анализ и вообще никакие средства не могли бы нам раскрыть и сделать достоверным бытие. Напротив, великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое «дано» уже не косвенно, не через посредство его сознавания, а совершенно непосредственно — бытие, которое мы «знаем» именно в силу того, что мы сами *есмы* это бытие. Если бы это бытие было нам доступно только косвенно, через посредство сознания же, то в лучшем случае мы могли бы только сказать: Cogito ergo cogito me esse (или cogitationem esse) *; и само сознание оказалось бы одним из мыслимых содержаний, равноправным всем другим. Здесь же, напротив, уясняется, что по крайней мере в одной малой сфере — в лице «нашего сознания» — мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами. Пусть, согласно идеалистическому замыслу этой формулы, *«есть» только* «мое сознание»; но во всяком случае оно, т. е. в лице его мы сами *есмы бытие*, мы нашли точку, *непосредственно* соединяющую нас с бытием, нечто абсолютно возвышающееся над всяким отрицанием и сомнением, ибо всякий акт мысли возможен лишь на его почве и принадлежит к нему же. Таким образом, сам *идеализм* есть *реализм*: хотя и сужая допускаемое им *содержание бытия*, он все же признает бесспорность, первичность самого бытия, как такового — именно в лице сознания. Различие между идеализмом (или «солипсизмом») и так называемым «реализмом» не в том, что первый отрицает бытие, а второй его признает — «отрицание бытия» есть вообще словосочетание абсолютно бессмысленное; это различие лишь в том, что «идеализм» признает только *бытие сознания*, «реализм» же — и *бытие вне сознания*. Этим самым признано, что противоположность между «идеализмом» и «реализмом» (в обычном смысле последнего термина) не затрагивает их общей высшей предпосылки, т. е. что всякое гносеологическое направление, осознавшее себя до конца, есть *абсолютный реализм*: бытие абсолютное, бытие как первая, неустранимая исходная точка всех теорий и всех сомнений есть очевидность, которая, правда, легко может не замечаться, но которая никогда ни одним человеком в здравом уме не подвергалась и не могла подвергаться сомнению. В самом деле, попытаемся на мгновение усомниться в очевидности бытия: допустим, что все, без малейшего изъятия, дано нам как только сознаваемое. Тогда и само сознание есть тоже «только сознаваемое». С другой

стороны, понятие «сознаваемого» предполагает, очевидно, понятие сознания. Мы получаем явный порочный круг: *понятие сознания*, а с ним и *понятие сознаваемого, становятся неосуществимыми.* Смысл рассуждения Декарта, кульминирующего в формуле cogito ergo sum, в том и заключается, что для абсолютного скептицизма, т. е. для идеализма, à outrance* отрицающего всякое бытие, само понятие *гносеологического субъекта* становится неосуществимым. Поскольку под «я», под носителем сознания мы будем разуметь чистый гносеологический субъект или — что то же — само сознание, как таковое, мы видим, что в его лице мы необходимо и самоочевидно имеем точку, в которой бытие и сознаваемость есть одно и то же — другими словами, точку, в которой бытие дано нам не в косвенной форме содержания сознания, а именно в своей непосредственности, как бытие. Но раз уяснен этот вывод, то главное уже достигнуто: от понятия *предметного* бытия — бытия как объекта, противостоящего сознанию и удаленного от него, мы дошли до понятия абсолютного или первичного бытия, т. е. бытия как *внутреннего корня* и *носителя самого сознания.* Теперь остается лишь воспроизвести те соображения, в силу которых становится очевидным, что сознание как член отношения, предполагает нечто «иное» вне себя,— чтобы не осталось сомнения, что найденное абсолютное бытие *возвышается над сознанием* и им не исчерпывается и что оно, наоборот, объемлет под собою те два необходимо связанных члена, которые мы называем «сознанием» и его «предметом» [1].

5. В этой связи полезно также остановиться на точке зрения абсолютного скептицизма. А именно, идеализм, с лежащей в его основе формулой «est cogitatio»,** совсем не есть последняя, высшая ступень мыслимого сомнения. Возможно построение, которое сомневается во всем вообще, без малейшего изъятия, и смысл которого заключается в том, что всякому суждению может быть противопоставлено его отрицание. По сравнению с таким скептицизмом формула идеализма уже сама кажется компромиссом, уступкой чувству веры: ведь уже исходная точка «cogito», как и вывод из нее, взятые в качестве *опознанных истин*, предполагают доверие к разуму вообще, веру, что связи, представляющиеся *нам* самоочевидными, самоочевидны в *себе.* Такой скептицизм находится, казалось бы, в чрезвычайно благоприятном, совершенно исключительном положении: по сравнению с ним все теории без исключения «догматичны», ибо они тре-

---

[1] Косвенное признание этого соотношения мы находим у самого Декарта, в его указании, что все конечное, а следовательно, и «мое сознание» возможно только на почве бесконечного и его предполагает,— указание, которое образует ядро его доказательств бытия Бога в «Метафизических размышлениях». Ср. приложение: «К истории онтологического доказательства».

буют доказательства, которого вместе с тем они не могут представить, так как употребление любого доказательства предполагает веру в достоверность предпосылок (материальных и формальных) доказательства. Признание бесспорности такого исключительно привилегированного положения абсолютного скептицизма встречается часто у его противников, именно поскольку утверждается, что непроверимое доверие к разуму вообще есть последнее условие всякого знания [1]. Дело представляется так, как будто сомнение есть простое воздержание от суждения, всякое же утверждение есть определенный шаг, определенное познавательное действие, поэтому сомнение ничего не предполагает, утверждение же предполагает — именно ту последнюю почву, вне которой у нас вообще нет никакой точки опоры. При более внимательном рассмотрении, однако, обнаруживается, что притязание сектицизма на бесспорность его прав, и его требование, чтобы бремя доказательства лежало всегда на его противниках, совершенно незаконно, т. е. что сомнение в такой же мере приложимо *к самому сомнению*, как и к утверждению: ибо *«сомнение» есть не что иное, как утверждение спорности*. Вполне последовательный скептицизм должен был бы признавать (как это и встречалось в античной философии) вместе с недостоверностью всего вообще, так же и недостоверность себя самого; ибо если я говорю: «все на свете недостоверно», то это есть определенное *утверждение*, которое, как таковое, тоже недостоверно. Но и это последнее утверждение (о недостоверности самого скептицизма) в свою очередь недостоверно, и т. д. до бесконечности [2]. Могло бы показаться, что в таком регрессе до бесконечности и обнаруживается, так сказать, вся глубина недостоверности всякого знания и тем самым подтверждается неустранимость скептицизма. И, конечно, скептицизм как настроение, так сказать, как душевная болезнь, разумеется, не устраним никакими логическими средствами [3]. Но вместе с тем из неизбежности этого регресса ясно, что сомнение как *осмысленное познавательное отношение предполагает* тот идеал самодостоверной истины, во имя которого оно только и возможно. Логически скептицизм есть не что иное, как утверждение, что ко всем содержаниям знания, ко всему, что мы признаем достоверным, применимо непротиворечиво *отрицание*; такой скептицизм, воображающий себя полным «воздержанием», есть, сле

---

[1] Ср., например: *Volkelt*. Erfahrung und Denken, стр. 181 и сл., *Hartmann* Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, стр. 126.

[2] Ср. аналогичное возражение против современной разновидности скептицизма — «прагматизма» — в нашей статье «Прагматизм как гносеологическое учение». Новые идеи в философии, вып. 7, 1913, стр. 153 и сл.

[3] Ср.: *Джемс*. Principles of Psychology, II, стр. 284—285, о «questioning mania», «Grübelsucht»* («Почему я стою здесь, где я стою?», «Почему стакан есть стакан, и стул есть стул?» и т. п.).

ошательно, *определенная логическая теория*. И несостоятельность этой теории яснее всего обнаруживается с точки зрения установленного нами основного гносеологического соотношения. Отрицая достоверность чего-либо, я тем самым утверждаю, что «отрицаемое» содержание может быть заменено противоположным ему (ибо только в этом и заключается *смысл* самого сомнения); отрицание, следовательно, применимо только к определенным содержаниям (к содержаниям, подчиненным законам тождества и противоречия), так как означает, что некоторое, рассматриваемое нами *A* может быть заменено non-*A*. Следовательно, то, что ничем не заменимо, что с необходимостью мыслится вневременно вечным или — точнее — то, что есть сама вневременность, стоит выше всякого отрицания и сомнения. Таково то абсолютное бытие, в котором мы выше усмотрели основу всякого знания. Попытка его отрицания есть, как указано, бессмысленное нагромождение, обреченное оставаться простым «flatus vocis».* Для того чтобы признать это, мне нет надобности исходить из какого-либо «слепого» доверия к разуму; даже если бы мой разум во всем всегда «обманывал» — этот обман *был бы*, т. е. бытие, будучи ложным по своему содержанию, не переставало бы *быть*, иначе говоря, сохраняло бы свою неустранимость. «Доверять» и «не доверять» имеет смысл лишь тому, что *может* нас «обмануть», т. е. что не носит на себе самом своей самоочевидности. Абсолютно же самоочевидное стоит вне вопроса о «доверии» и «недоверии», ибо в отношении к нему эти понятия становятся звуками, лишенными всякого смысла.

6. Легко видеть, что эти соображения стоят в теснейшей связи с проблемой так называемого «онтологического доказательства». Онтологическое доказательство исторически возникло и проводилось в качестве доказательства бытия Бога. Такое направление онтологического доказательства, по существу, отнюдь не случайно. Однако чисто логически это частное богословское применение онтологического доказательства легко можно отделить от его общей логической природы. Уже у Спинозы онтологический аргумент в форме понятия «causa sui»,** имеет такой общий характер и лишь применяется позднее к понятию Бога, через уяснение, что Бог именно и есть causa sui; точно так же Кант в своей критике этого аргумента отметил его общую логическую природу. Вопрос идет о следующем: мыслимо ли что-либо, понятие чего включало бы в себя существование, т. е. существование чего было бы логически необходимым? Кант, как известно, доказывает, что суждение о существовании есть синтетическое суждение, данность которого сводится к *полаганию* самого подлежащего; логически же необходимое суждение есть суждение аналитическое, которое из содержания подлежащего выводит содержание сказуемого, но ничего не говорит о бытии или небытии самого

подлежащего, т. е. имеет всегда условный смысл: «если есть S, то есть и P». Поэтому нет и не может быть такого понятия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие, т. е. существование которого было бы логически необходимым. Логически необходимым может вообще быть лишь признак в отношении содержания понятия; бытие же не есть признак, ибо всякий признак и всякое содержание понятия совершенно независимы от бытия их предмета.

Это рассуждение, которое на первый взгляд кажется совершенно неопровержимым, встретило серьезное возражение у Гегеля [1]. Что в отношении «конечных» вещей, как, например, пресловутых «ста талеров», мыслимость и бытие, или понятие и реальность его предмета есть не одно и то же, и что в отношении их бытие невыводимо из понятия — это ясно само собой, ибо это лежит в природе конечности, бытия во времени. Но весь вопрос в том, применимо ли то же самое по всем вообще понятиям, т. е. и к понятиям таких предметов, которые по самому своему смыслу возвышаются над «конечным». Основной вопрос не разрешен, а обойден Кантом. Онтологическое доказательство утверждает (исторически — в отношении Бога) наличность таких объектов, в отношении которых «мыслимость» и «бытие» именно *неотделимы* друг от друга, т. е. которые возвышаются над этой противоположностью. Для опровержения его следовало бы доказать именно то, из чего Кант исходит как из самоочевидной истины, именно что всякое логически необходимое суждение имеет условный характер и ничего не говорит о бытии.

Таков общий смысл возражения Гегеля. Что этим возражением действительно отмечен основной недостаток кантовой критики «онтологического доказательства»,— кажется нам бесспорным. В самом деле, оставим в стороне применение этого доказательства к вопросу о бытии Бога, ибо в этом применении — для обычного религиозного сознания, мыслящего Бога бесконечно удаленным от человеческой мысли — особенно шокирует «самомнение» этого доказательства. Но возьмем простое, так сказать, «прозаическое» понятие *бытия*. Что под словом «бытие» мы что-то разумеем, и что в этом смысле бытие есть «понятие», не подлежит ведь сомнению. Если я утверждаю, что бытие есть понятие, из содержания которого необходимо следует, что бытие *есть*, то я высказываю не только «аналитическое» суждение, но, по-видимому, даже чистую тавтологию. А между тем я имею здесь optima forma* применение онтологического аргумента во всей его силе. Ибо я утверждаю, что моя мысль о бытии (не о

[1] Encyclopädie der philos. Wissenschaften in Grundrisse, § 51 (изд. Rosenkranz, 1870, стр. 76—78).

бытии чего-либо, а о самом бытии, как таковом) невозможна иначе, как при реальности объекта этой мысли: бытие не может быть только «воображаемым» или «мыслимым» бытием, ибо всякая попытка мыслить бытие несуществующим, отделить в нем «мыслимое» содержание от реальности предмета неосуществима. Мысль *о бытии* означает eo ipso* *реальность* бытия, так как в лице бытия я именно имею нечто, что возвышается над противоположностью между «мыслимостью» и «реальностью вне мысли». Другой, столь же решающий пример бесспорного онтологического доказательства есть рассмотренная уже нами декартова формула cogirto ergo sum (или cogito ergo est cogitatio). Представляется непонятным, как можно признавать убедительность этой формулы и продолжать отрицать силу онтологического доказательства. Ведь в лице «моего сознания» мы имеем опять-таки такое «содержание», которое *немыслимо иначе, как существующим*: в этом явном «онтологическом аргументе» заключается весь смысл этой формулы. Что против этих двух примеров онтологического доказательства нельзя возражать приемом кантовой критики — ясно само собой; ибо было бы бессмысленно говорить, что «бытие» и «сознание» суть *только* «понятия», и что все логические необходимые суждения о них имеют гипотетический характер и потому ничего не говорят о реальности самого подлежащего суждения. Напротив, в лице этих понятий мы имеем именно такие понятия, которые вместе с тем неотделимы от мысли о существовании их предметов — точнее говоря, такие понятия, в отношении которых лишено смысла само различение между «только понятием» и «реальным бытием предмета» [1].

Этим мы, само собою разумеется, не хотим сказать, что онтологическое доказательство в его ходячей форме правильно и что возражения Канта *против этой его формы* лишены зна-

[1] Здесь оставалось бы лишь сделать одно возражение: из того, что я должен *мыслить* эти понятия существующими, еще не следует, что они на самом деле существуют, а только, что они представляются мне существующими. (См., например: *Simmel.* Hauptprobleme der Philosophie, 1911, стр. 56 и сл.) Противоречивость такого возражения при внимательном продумывании его совершенно ясно и неопровержимо показана Шуппе (Erkenntnisstheoretische Logik, 1878, стр. 11, 644): бытие «на самом деле» и *необходимая* мыслимость есть именно одно и то же; различие между мыслимостью и реальностью имеет смысл лишь как различие между гипотетическим суждением и категорическим утверждением действительности; и раз доказано, что к этим случаям это различие не применимо, то самым доказана очевидность реальности этих содержаний. (Но если бы даже это возражение было основательно, то онтологическое доказательство было бы несостоятельно только в том отношении, в каком с этой точки зрения несостоятельно всякое вообще знание, ибо это возражение относится, очевидно, к самому замыслу знания быть знанием о самом предмете в его бытии. Таким образом, возражение это во всяком случае не указывает никакого специфического пункта онтологического доказательства, как такового.)

чения. Напротив, очевидно само собой, что поскольку под онтологическим аргументом мы будем разуметь попытку «из *одного только* понятия вывести реальность его объекта», т. е. попытку каким-то магическим способом превратить первоначально только гипотетически допущенное, «воображаемое» содержание мысли в аподиктически-достоверное бытие его объекта, этот аргумент очевидно несостоятелен, и в этой мере его критика у Канта имеет бесспорное значение. Что из содержания мысли, *отрешенного* от всякого отношения к бытию, никоим образом нельзя вылущить самого бытия — это очевидно, и поскольку человеческая мысль когда-либо предавалась такому бесплодному начинанию, решительный протест против него необходим и правомерен. Если под онтологическим аргументом разуметь именно это начинание, то он еще более бесплоден, чем попытка создать гомункула в реторте. Но это оставляет совершенно неприкосновенным тот факт, что мы имеем такие содержания мысли, реальность которых заранее очевидна именно в силу того, что эти содержания вообще неотрешимы от связи с бытием, немыслимы как «только воображаемые», «гипотетически принятые». Этим самым теряет силу и другое возражение Канта, именно, что противоречие возможно лишь в отношении *между* (гипотетически принимаемыми) понятиями подлежащего и несказуемого, но не возможно при простом отрицании самого подлежащего. Отрицание, ведь, во всяком случае, есть некоторая мысль, т. е. имеет определенный *смысл*. Отчего же невозможны такие содержания, которые несовместимы с самим смыслом отрицания? Мы видели, напротив, что понятие бытия именно и есть одно из таких содержаний: так как отрицание *предполагает* бытие, то оно к нему самому неприменимо [1].

---

[1] Недостаточность рассуждения Канта обнаруживается, между прочим, и в следующем. Если мы встанем на точку зрения различия между «синтетическими» и «аналитическими» суждениями, то во всяком случае это различие может быть ясно проведено только как различие в соотношениях между понятиями: если сказуемым служит понятие, входящее, как признак, в состав содержания подлежащего, то мы имеем «аналитическое» суждение, в противном же случае — суждение «синтетическое». Но ведь бытие, как указывает Кант, совсем не есть «содержание понятия» или «признак»: каким же образом высказывание «бытие» приравнивается к синтетическому суждению, которое к содержанию подлежащего присоединяет какое-либо *новое содержание*? Если «сто действительных талеров» в качестве *понятия* имеют *совершенно такое же содержание*, как и «сто воображаемых талеров», какое мы имеем право логически отождествить суждение «сто талеров существуют» с суждением, например, «сто талеров были уплачены мне таким-то», т. е. с суждением, в котором к содержанию подлежащего присоединяется новое содержание? С другой стороны, если мы признаем, что «бытие» есть своеобразное понятие, т. е. некоторое определенное содержание знания, то уничтожается весь смысл критики онтологического аргумента: ибо тогда возможно такое понятие, в составе которого присутствует, как необходимый признак,

Таким образом, то, что называется «онтологическим доказательством», есть не «выведение» бытия из «только сознаваемого» содержания мысли, а простое *усмотрение* невозможности мыслить некоторые всеобъемлющие содержания как «только сознаваемые». «Онтологическое доказательство» говорит, что бытие не всегда есть что-то чуждое мысли и лишь извне к ней привступающее; что, напротив, если такие точки, в которых мы непосредственно и неустранимым образом имеем слитность, единство бытия и сознаваемости. Оно указывает на наличность содержаний, *смысл* которых, по существу, выходит за пределы «мыслимого содержания» и в которых, наоборот, просвечивает, так сказать, непосредственно проступает в нас само бытие. Таковы сами понятия бытия и сознания, таково и понятие Бога, поскольку Бог мыслится как первичная основа и носитель бытия и разума [1].

Таким образом, правильно понятое онтологическое доказательство тождественно с развитой выше мыслью, что не все доступное нам и непосредственно имманентное нам дано в форме «сознаваемого», а что мы имеем также само бытие именно в форме бытия — не *sub specie cognoscendi,* а *sub specie essendi.** Ибо раз мы имеем содержания, немыслимые как «только сознаваемые», а именно, мыслимые только как сущие, то «сознаваемость» не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступного нам. Да и как могло бы быть иначе? Ведь раз мы имеем понятие «бытия», как чего-то *противоположного* понятию «сознаваемости» и вместе с тем необходимо требуемого последним, раз мы имеем хотя бы нас самих, наше собственное «я», не только в форме содержания сознания, но и в форме «бытия для себя», то нам доступно бытие именно как таковое. И о том же говорит, в сущности, всякое экзистенциальное суждение; ибо ни одно такое суждение не только не могло бы быть достоверным, но не могло бы иметь смысла и вообще встречаться в нашей мысли, если бы «бытие», как таковое, было чем-то нам недоступным. Ибо для того, чтобы суждение *«А есть»* было осуществимо, мы должны знать, что значит вообще *«быть»*; «бытие вообще» мы должны иметь для возможности пользоваться им как предикатом в отно-

---

понятие «бытия». Таким образом, Кант обязан был по меньшей мере выделить экзистенциальные суждения в качестве *третьего* вида суждений наряду с суждениями как утверждениями аналитической или синтетической связи понятий. Опровержение онтологического доказательства при этом уже потеряло отчасти соблазнительную простоту. Ср.: *Selz Otto.* Existenz als Gegenstandsbestimmung, в Münchener philosophische Abhandlungen, 1911.

[1] И можно показать, что во всех онтологических доказательствах бытия Бога имелся в виду именно это понятие Бога. См. приложение: «К истории онтологического доказательства».

шении любого подлежащего; и это обладание или вообще неосуществимо, или же должно быть исконно нам присущим. Здесь не может помочь ссылка ни на какой «опыт» как на источник знания о бытии, ибо весь вопрос в том и заключается, как возможен сам опыт. Думается, что здесь нет более места для сомнений: мы можем сознавать и познавать *бытие*, потому что мы сами не только сознаем, но и есмы, и раньше должны *быть*, а затем уже — сознавать. Primum esse, deinde cognoscere. Но это *наше* бытие само немыслимо иначе, как в виде соучастия — не познавательного, а именно *онтического* — в самом бытии. И потому наличность, присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания. «Предмет», как бытие в себе неведомого, т. е. непознанного, содержания и есть не что иное, как это вечное присутствие у нас и с нами самого бытия до его опознания. Он независим от нашего сознания, но он не далек и не недоступен нам: мы имеем и переживаем его, мы *есмы* это бытие до и независимо от его опознания; и наше сознание предмета как *x* возможно само лишь как направленность сознания на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами.

7. Для окончательного разъяснения установленного нами понятия абсолютного бытия мы должны еще остановиться на его отношении к понятиям «единства» и «необходимости». Выше, при разборе направлений в теории предмета, мы указали, что как кантово понятие «единства трансцендентальной апперцепции», так и намеченное Кантом и развитое в современной гносеологии сведение предмета на момент «необходимости» имеют глубокий смысл, выходящий за пределы идеализма и имманентного объективизма и несовместимый с ними. Теперь этот смысл может быть уяснен. То «единство», которое имеет в виду Кант, по самому существу своему есть не «единство сознания», не единство как момент только субъективной сферы — иначе оно не могло бы лежать в основе субъективности, предметности знания — а единство, объемлющее отношение сознания к предметному бытию. Что оно не есть единство «эмпирического» сознания, на это определенно указывает сам Кант. Но оно вообще не может быть укоренено ни в каком частном моменте целостного гносеологического комплекса,— иначе оно не имело бы силы для всего комплекса в целом. Единство это, лежащее в основе отношения сознания к предметному бытию, тем самым *объемлет* собою то и другое и есть высшая категория, довлеющая себе и не образующая качества какой-либо частной сферы. В нем можно признать только *единство самого абсолютного бытия*, причем необходимо иметь в виду, что и в этой связи «единство» есть не черта, присоединяющаяся к абсолютному бытию, а сама сущность последнего. «Сверхвременное единство» и «абсолютное бытие» есть именно одно и то же

Все, что так или иначе нам доступно,— как содержания мысли, так и сам процесс сознания — опирается на это высшее единство и возможно только на его почве, ибо это единство,— момент объединенности, синтезированности — есть условие обозримости, т. е. сознаваемости чего бы то ни было. Что познание есть деятельность синтеза, объединения, включения имманентного материала в систему сверхвременного всеединства — это с полной ясностью показано Кантом; при этом великое «коперниканское» значение его системы заключается в том, что в этом объединении он признал не воспроизведение, не идеальное *повторение* предметного бытия, а саму *основу* последнего, так что условия возможности познания суть тем самым условия возможности самого предмета знания. Но это коренное единство знания и его предмета он перенес в субъективную сферу, что непримиримо со смыслом его собственного открытия. Он был соблазнен кажущейся неизбежностью дилеммы: предметы должны либо находиться «вне» сознания, и тогда быть ему недоступны, либо быть основанными на чем-либо «внутри» сознания, и тогда порождаться творчеством самого сознания. Фактически, однако, «единство», именно в качестве единства, в себе самом несет преодоление этой противоположности между «вне» и «внутри». «Предмет», конечно, не существует вне единства и в этом смысле не есть самодовлеющее бытие, а рождается на почве единства, т. е. как бы «порождается» им; в уяснении этого обстоятельства заключается глубочайшая ценность «трансцендентального идеализма», в отличие от «наивного реализма». Но это не значит, что предметы суть порождение единства *сознания*, т. е. что единство вместимо в пределы сознания; если бы единство было только имманентным признаком в пределах жизни сознания, из него не могло бы вырасти понятие трансцендентного объекта. Напротив, «единство» в качестве основы, на почве которого «трансцендентный объект» возникает и отделяется от имманентного потока сознания, возвышается над противоположностью между имманентным и трансцендентным, т. е. тем самым над противоположностью между сознанием и предметным бытием; именно потому, что оно есть *единство*, т. е. что на его почве впервые возникает противоположность между «внутри» и «вне» и что оно есть условие «внутренности» самой «сознанности»,— эта двойственность неприменима к нему самому. Единство есть, следовательно, абсолютное начало, невмещающееся ни в какую *часть* гносеологического комплекса: оно есть воплощение самой природы абсолютного, непосредственного бытия, как такового. Абсолютное, сверхвременное бытие и всеединство суть тождественные понятия. И поскольку сверхвременное единство есть лишь иное обозначение для вечности, к нему

относятся слова Плотина: «Вечность есть жизнь сущего в *бытии*, в его полной, непрерывной, безусловно неизменной целостности» [1].

То же самое применимо и к учению о «необходимости» как основе предметности. Это учение является одним из самых плодотворных наследий кантовой философии в современной теории знания. Но форма, в которой она выражается, страдает также унаследованными от Канта недостатками. Нам нет нужды повторять здесь верную мысль этого учения — что предмет в готовом виде не дан нам независимо от знания о нем и что знание, следовательно, должно иметь имманентный критерий предмета, который дан именно в лице момента «необходимости». Мы видели, однако, что вместе с тем эта необходимость не может ни быть естественной «психологической» необходимостью, ни исчерпываться значением телеологической, нормативной необходимости. Точно так же и учение, которое пытается разрешить трудности через удвоения знания или сознания, через признание «необходимых истин в себе» или «чистого, нормального сознания вообще», не дает действительного разрешения трудности. Все уясняется, если принять во внимание, что «необходимость», равносильная «неустранимости», есть также черта, выражающая сущность абсолютного бытия, как такового. До и независимо от всякого знания отдельных содержаний мы имеем, в лице абсолютного бытия, саму необходимость, как таковую. «Необходимость» отдельного содержания знания есть не что иное, как связь его с самим бытием, принадлежность к абсолютному бытию [2]. Таким образом, с одной стороны, совершенно правильно, что необходимость есть не производный момент, не косвенный признак, по которому мы узнаем о реальном бытии самого предмета, а момент, конституирующий само бытие предмета, т. е. впервые придающий мыслимому содержанию характер предмета. С другой стороны, это не значит, что «предмет» есть как бы только отражение имманентного свойства *знания*, внутренний момент в строении самого знания: напротив, знание обладает чертой необходимости именно потому, что оно есть уловление связи мыслимого содержания с самим бытием, т. е. уяснение содержания, как содержания самого абсолютного бытия. Необходимость, как таковая, есть первичное, самодовлеющее начало, тождественное с абсолютным бытием: ибо под абсолютным бытием мы и разумеем не что иное, как «causa sui», как то «первое», которое, будучи последним основанием всего остального, с абсолютной самоочевидностью обосновано в себе самом. Только

[1] Ennead. III, 7, 3.

[2] Ближе всего к этой мысли подошел Шуппе (Erkenntnisstheoretische Logik стр. 193 и сл.).

при таком понимании «необходимости» объясняется то загадочное для идеализма и имманентного объективизма соотношение, что необходимость, с одной стороны, должна быть имманентным моментом знания, т. е. должна быть непосредственно усмотрена и пережита в сознании, и, с другой стороны, иметь трансцендентную значимость за пределами сознания. Ибо необходимость содержания знания, т. е. необходимость содержания для сознания, есть отражение необходимости сверхвременного бытия, как такового. И так как это непосредственно имеющееся у нас, сущее в нас и при нас бытие есть основа как сознания, так и определенной сознанию сферы, то всякое «знание», т. е. уловление в бытии определенного содержания, есть тем самым осознание *трансцендентной* необходимости или — что то же — предметности этого содержания.

8. Мы можем теперь подвести итоги. Проблема предмета есть проблема имманентности трансцендентного: как возможно для нас понятие сущего вне сознания, знание того, что мыслится за пределами самого знания и в отношении к чему сознаваемое впервые становится знанием? Каждое из двух основных направлений теории знания — идеализм, в его осуществленной форме, т. е. в качестве имманентного объективизма, и трансцендентный объективизм — пытаются разрешить эту загадку на основании *одного* из двух соотносительных моментов, ее образующих. Тем самым каждое из них содержит известную долю правды, и каждое вместе с тем недостаточно. Имманентный объективизм подчеркивает, что трансцендентное необъяснимо иначе, как через сведение его к имманентности: «предмет» не может быть объяснен, если он в абсолютном смысле трансцендентен, если он не укоренен в чем-то имманентном нам; другими словами, понятие предмета должно быть уяснено, как момент, присущий некоторой имманентной нам сфере: предмет есть «предметность» — не самодовлеющая реальность, а производное от общей природы сознания или знания. В этом сведении предмета на «предметность», в этом уяснении необходимости общей, всеобъемлющей сферы, в природе которой должны быть черты, превращающие сознаваемое в «предмет», заключается существенная правда идеализма (имманентного объективизма). Но, характеризуя эту сферу как сознание, это направление впадает в неизбежное противоречие: сознание есть, по существу, область имманентного, которая полагает трансцендентное не внутри, а вне себя; поэтому здесь либо теряется подлинная трансцендентность предмета, либо сознание (поскольку оно мыслится охватывающим трансцендентное) перестает совпадать с подлинным, «нашим» сознанием, и становится само проблематичным понятием. Полная ясность, полное удовлетворение потребности в имманентном понимании предмета, не унич-

тожающем его трансцендентного характера, достигается здесь *абсолютным реализмом*. Усматривая всеобъемлющую сферу, производным от которой является трансцендентный предмет, в *абсолютном бытии*, которое сразу, с полной непосредственностью и во всей своей безграничности имеется у нас, которое, будучи само не трансцендентным сознанию, а включая его в себя, вместе с тем выходит за его пределы — эта теория открывает высшее начало, которое совмещает в себе имманентность с трансцендентностью, т. е. содержит в себе условия того и другого. С одной стороны, мы имеем всю безграничность абсолютного бытия, ибо слиты с ним и неотделимы от него, как и оно — от нас; с другой стороны, оно не превращается в силу этого в чисто имманентное «содержание нашего сознания»; напротив, сознание как поток актуальных переживаний, как совокупность «данного» есть лишь малая часть этого бытия — именно *актуальная* часть непосредственно очевидного бытия; за его пределами мы имеем бытие, абсолютно достоверное в качестве бытия вообще, но неприсутствующее актуально в сознании и в этом смысле трансцендентное сознанию. Каким образом мы проникаем в эту непосредственно имеющуюся у нас сферу трансцендентного, т. е. определяем ее содержание и косвенно «раскрываем» ее — это составит предмет нашего дальнейшего исследования. Но сама эта сфера, будучи непосредственно скрытой от нас и трансцендентной сознанию, с самоочевидностью имеется у нас в качестве второй, дополнительной части абсолютного бытия, неотъемлемо и неустранимо сущего в нас и у нас. Лишь в отношении всеобъемлющего, божественного сознания мыслимо полное совпадение сознания с бытием, или, что то же, полная актуальность бытия в его содержании; человеческое же сознание окружено безграничной сферой *темного* бытия — бытия, содержание которого не «дано», не раскрыто, а лишь потенциально имеется как нечто подлежащее определению, т. е. как *определенность в себе*, которая лишь через усилия познавания должна превратиться в *определенность для нас*.

В частности, только с этой точки зрения приобретает полную ясность то учение о трансцендентности, как о «возможности быть воспринятым», которое, мы видели, не может быть без противоречий развито на почве имманентного объективизма. Мотив, по которому выставлено это учение, вполне понятен и сам по себе справедлив: это есть мысль о недопустимости *отдаленности*, полной *отрешенности* бытия от сознания, при которой «вхождение» бытия в сознание становится каким-то непостижимым «фокусом» [1]. Но связь эта должна быть связью до и независимо от

[1] *Шуппе*. Erkenntnisstheor. Logik, стр. 85.

«восприятия» — иначе бытие совпадало бы только с актуальным восприятием, все «невоспринимаемое» тем самым не существовало бы, и мы пришли бы к чистому субъективному идеализму. Эта связь дана только в понятии абсолютного бытия: бытие исконным и неотъемлемым образом доступно сознанию в том смысле, что сознание его *«имеет»*; мы непосредственно и с самоочевидной достоверностью знаем, что *какие-то* (неопределенные для нас) содержания сплошь заполняют всю безграничную сферу бытия, которое, как таковое, есть в нас и при нас независимо от всякого «воспринимания»: это знание и есть та форма, в которой «бытие само по себе» присутствует у нас. Но, с другой стороны, содержания этого бытия находятся «вне восприятия», они не «даны», а только *могут быть даны* («восприняты»). И потому бытие, конечно, равносильно «способности быть воспринятым», но не в том смысле, что этим признаком исчерпывается его сущность, а лишь в том, что бытие равносильно той выходящей за пределы восприятия сферы, на которую направлена деятельность воспринимания и отдельные части которой выплывают из тьмы неведомого в узкую полосу освещенного, явного, воспринятого бытия. Понятием «абсолютного бытия» как «имения», как «потенциально-наличных содержаний» впервые обосновывается, таким образом, понятие «возможности быть воспринятым». Эта «возможность» означает ведь способность перейти в состояние воспринятости из *какого-то иного состояния*, и здесь впервые делается, что это есть за состояние. И, с другой стороны, то обстоятельство, что «невоспринятость» есть не простое отрицание, а определенное положительное состояние, позволяет сохранить смысл и за понятием таких частей бытия, которые не входят или вовсе не могут войти из области «потенциальной обладаемости» в область «воспринятого» или «данного». Всегда остается возможным, что некоторые части бытия или еще никогда доселе не попадали в эту освещенную полосу (как все еще «неоткрытые» имения), или, раз пройдя через нее, не могут быть вновь в нее внесены (как прошлое), или, наконец, по самому существу своему не могут в нее войти (как, например, атомы, геологическое прошлое земли и т. п.); и это обстоятельство, очевидно, нисколько не мешает нам не только признавать сущими эти, недоступные восприятию части бытия (именно в качестве «имеющихся»), но и косвенным образом их определять, т. е. узнавать их содержания.

Столь же очевидной с установленной точки зрения становится правда трансцендентного объективизма (имманентного реализма), как и недостаточность его, самого по себе. В противоположность имманентному объективизму, это направление подчеркивает, что в знании мы имеем отношение сознания к *трансцендентному*, к «самому предмету» во всей его не-

зависимости от «нашего сознания». Это утверждение совершенно справедливо, но оно остается недоказанным, более того — смысл его необъясним, если понятие «трансцендентного предмета» берется как последнее, высшее понятие теории знания: в этом случае остается именно непостижимым, каким образом у нас может иметься такое понятие, т. е. такое содержание знания, которое по своему смыслу логически предшествует знанию и обосновывает последнее. Абсолютный реализм вносит и здесь ясность. Отдельный «предмет» знания есть производное от бытия вообще, и поэтому он трансцендентен сознанию как временному потоку, ибо разделяет сверхвременность абсолютного бытия, и тем самым не «творится» знанием, не есть только момент в строении знания, а существует в себе и лишь улавливается в знании. Но, с другой стороны, этот «в себе существующий», трансцендентный сознанию предмет не отрешен абсолютно от нас, не есть что-то замкнутое в себе: «предмет» есть всегда член в системе абсолютного бытия, и это бытие неотъемлемо имеется при нас до и независимо от его знания и о его содержании. Если в знании сознание улавливает «сам предмет» в его содержании, то это вот можно лишь потому, что и в предшествующем этому «уловлению» состоянии предмет как отрезок абсолютного бытия был не отрешен от нас, а — именно в качестве «неизвестного предмета» — вечно и неотъемлемо находится при нас, в нашем обладании.

Таким образом, состав непосредственно очевидного или самодостоверного слагается из двух элементов и мыслим лишь в их неразъединимой связи. В центре его, как бы в начале системы координат, измеряющих его совокупное содержание, находится «данное», то, что мы раньше назвали «имманентным материалом знания» — непосредственно и актуально присутствующее в данный момент содержание. Эта ограниченная светлая область немыслима, однако, иначе, как на почве сверхвременного единства всеобъемлющего бытия, как такового. *Сознание* есть поток актуальных переживаний, содержащий в себе самом устремленность на безграничную область всей остальной сферы этого бытия. В силу этого соотношения абсолютное бытие с точки зрения сознания разделяется на «актуально данные» и «потенциально имеющиеся» содержания: ограниченная область «данного» окружена безграничным фоном «неизвестного», «не определенного». Этот фон есть бытие, как таковое, бытие неизвестных содержаний именно в аспекте их неизвестности. Это бытие есть не пустая «форма»; это есть реальность, которая необходимо мыслится сплошь заполненной (неизвестными нам, но в себе самих определенными) содержаниями и образует необходимую и неотмыслимую «имеющуюся» или «потенциально наличную» часть сознания. В силу этой «имеющейся» бы-

граничной основы становится *возможным* допущение определенных содержаний за пределами данного и *необходимым* — допущение за этими пределами *неопределенных* содержаний, *каких-то содержаний вообще*, заполняющих сплошь всю безграничность временного фона в его двух измерениях. В каждое мгновение сознание *актуально*, с полной конкретностью объемлет в себе «данное», явно в нем присутствующую часть содержаний «настоящего», и потенциально обладает всей безграничностью прошлого, будущего и невоспринятой части настоящего, постигаемой через ее связь с прошлым и будущим. Мы не знаем непосредственно, *что именно* заполняет эту безграничность, но с полной и непосредственной достоверностью знаем, что эта безграничность есть и что она *чем-то* заполнена, т. е. что область данного не исчерпывает все полноты сущего. Поэтому, какими бы способами сознание ни проникало в эту неопределенную сферу, т. е. ни отыскивало в ней определенности, задача этих приемов состоит только в *выборе* между многими возможными или мыслимыми определенностями, причем заранее известно, что одни, то другие определенности во всяком случае должны наполнить сферу «имеющегося». Бессмысленно ставить вопрос: «существует ли что-либо за пределами воспринимаемого в данный момент?», ибо утвердительный ответ на него *самоочевиден*; вопрос может касаться лишь того, *что именно* есть за этими пределами. И во всех таких исследованиях того, что лежит за пределами имманентно данного, заранее очевидна вездесущность и сплошность бытия.

Этим объяснены обе загадки, таящиеся, как было указано (см. § 1, 4), в понятии предмета знания. Знание может быть направлено на *предмет*, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что *неизвестное*, как *таковое, нам «известно»* — известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию), а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидности и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не «знаем», а *есмы*, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии. Поскольку сознание направлено на это бытие, т. е. стремится к определению его содержания, это бытие предстает перед нами как «предмет», т. е. x. Ясно также, что, поскольку задача такого определения осуществлена, итог ее — знание — должно иметь схему «x есть a»; найденное содержание будет содержанием именно «предмета», т. е. самого бытия. Ибо то обстоятельство, что раскрытое в знании содержание мыслится как содержание самого *бытия*, т. е. как определенность, сущая независимо от ее познанности, именно и означает, что мы непосредственно и вечно обладаем в *форме бытия* тем, в форме содержания знания есть лишь результат любого процесса познавания. Символ x есть выражение непосред-

ственно-скрытой для знания, но вместе с тем непосредственно имманентной нам *полноты бытия*, и потому содержание знания, очевидно, должно иметь значение познанного содержания самого бытия.

Часть вторая

ИНТУИЦИЯ ВСЕЕДИНСТВА И ОТВЛЕЧЕННОЕ ЗНАНИЕ

Formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte. Ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est verbum in divinis... Unum enim infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata in ordine, omnes quantumcumquas distinctas rerum rationes adaequatissime complicans.

Николай Кузанский. De docta ignorantia II, cap. 9.*

Глава V

О СУЩНОСТИ ЛОГИЧЕСКОЙ СВЯЗИ

ἐν τῇ ἐπιστήμῃ... ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία και τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καί τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα, καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει... ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν.**

Плотин, Ennead. IV, 9, 5.

В предыдущих главах мы пытались разъяснить понятие предмета, т. е. объяснить возможность обладания «неведомым нечто», на которое мы направляемся в знании и которому мы приписываем познанное содержание. На очереди стоит теперь вторая основная гносеологическая проблема — вопрос о том, как возможно само познание, т. е. в чем состоит то «проникновение» в неведомое, то раскрытие непосредственно скрытого от нас содержания бытия, которым осуществляется знание о предмете. В намеченной выше формуле знания «*x* есть *A*» надлежит уяснить природу и условия перехода от *x* к *A*, от неизвестного предмета к полноте его содержания.

Однако обсуждение этого вопроса мы пока должны отложить. Его решение предполагает знакомство с некоторыми общими свойствами содержаний знания и их связей. В частности, вопрос о переходе от неизвестного предмета к его содержанию требует прежде всего уяснения логической природы и условий перехода в знании вообще, т. е. изучения существа *логического следования.*

Каким образом и на каком основании мы переходим от одного, уже имеющегося знания к другому, новому, лишь в этом новом коде осуществляемому знанию? Пусть нам дано, т. е. нами

уже осуществлено некоторое знание, содержание которого мы схематически обозначаем, как *A*. Спрашивается, как от него мы можем перейти к какому-либо новому, непосредственно еще не имеющемуся у нас знанию *B*? Этот вопрос есть, таким образом, вопрос о логической природе *умозаключения*.

Для решения этого вопроса нам нет надобности перебрать по отдельности все возможные формы умозаключения и от них подняться до их общей природы. Теория знания не есть индуктивная наука; усмотрение общего в ней может и должно предшествовать уяснению частных видов. Рассматривая природу опосредствованного знания, как такового, т. е. сосредоточиваясь на самой его *задаче*, мы легко можем найти ближайшую общую логическую его формулу.

В самом деле, в чем бы ни заключалась логическая природа отдельных умозаключений — силлогизма, так называемого «непосредственного умозаключения», «несиллогистических умозаключений» и т. п. — общая сущность опосредствования в знании ясна сама собою: она состоит в переходе от одного содержания к другому и притом в переходе *обоснованном*, т. е. требуемом самим первым содержанием. Мы условились назвать исходную точку знания *A*, а содержание, к которому оно приходит в результате своего движения, т. е. вывод, — *B*. Тогда природа всякого опосредствованного знания состоит в том, что, в силу наличности *A* и его необходимой связи с *B*, *есть* также и *B*. Формула опосредствованного знания обрисовывается сама собой: *A есть*; *из A вытекает B* (или: *«если есть A, то есть и B»*), *следовательно, есть B*.

Ясно, что этой формулой объемлются все без исключения умозаключения. Ведь она выражает их общую природу и сводится к тому, что всякий вывод предполагает как *исходную точку* знания («посылку» или «посылки», в чем бы они ни заключались) *A*, так и закон перехода от нее к выводу: если есть *A*, то необходимо должно быть *B*. Возьмем, например, так называемое непосредственное умозаключение обращения: из «все *S* суть *P*» мы умозаключаем, что «некоторые *P* суть *S*». Очевидно, вывод опирается здесь как на посылку «все *S* суть *P*», так и на правило: «если все *S* суть *P*, то некоторые *P* суть *S*». Столь же легко, конечно, подвести под эту формулу силлогизм, и все вообще допускаемые нами виды умозаключения. Всюду и всегда, в чем бы ни заключалось специальное содержание посылок и частная форма перехода от них к выводу, умозаключение есть переход от основания к следствию, т. е. опирается как на присутствие основания, так и на закон, связующий основание со следствием.

Могло бы показаться, что по крайней мере один тип умозаключения противостоит этой формуле, в качестве самостоя-

тельной формы, именно умозаключение, которое совершается через переход не от основания к следствию, а наоборот — от следствия к основанию, именно от отсутствия следствия к отсутствию основания. Логика обычно рассматривает указанную нами формулу, как так называемый modus ponens условно-категорического умозаключения и противопоставляет ему в качестве самостоятельного типа modus tolliens. Отнюдь не отрицая относительной, т. е. дидактической целесообразности этого традиционного деления, мы ограничиваемся здесь тем самоочевидным указанием, что в умозаключении, основанном на переходе от отсутствия следствия к отсутствию основания, отсутствие следствия само играет роль основания, а отсутствие основания — роль следствия; таким образом, переход от основания к следствию и силу закона, объединяющего их между собой, есть подлинно универсальная форма движения знания[1]. Итак, о каком бы содержании знания ни шла речь, и какими бы частными видами опосредствования мы ни пользовались в отдельных случаях, переход к новому содержанию всегда осуществляется в указанной универсальной форме.

Мы должны теперь уяснить истинный смысл намеченной нами формулы умозаключения и исследовать условия, в силу которых возможно умозаключение.

2. Содержание *A* (суждение «*A* есть») должно служить посылкой вывода «*B* есть»; т. е. эти два содержания так связаны между собой, что раз признано или имеет силу первое, непосредственно должно иметь силу и второе. Таков самоочевидный смысл намеченной формулы, выражающей общую природу *логической связи* между разными содержаниями. Но как возможна эта связь? Посылка, рассматриваемая сама по себе, имеет, подобно всякому знанию, определенное, замкнутое в себе содержание; и качестве такового она говорит нам только об этом содержании, и ни о чем ином. Каким же образом это знание «А есть» может вместе с тем говорить, что «В есть», т. е. вынуждать нас

[1] Если я имею отдельную частную связь между содержанием *S* и *P*, причем *S* есть основание *P*, то я могу, конечно, различать два способа перехода: от присутствия *S* к присутствию *P* и от отсутствия *P* к отсутствию *S*. Но второе умозаключение в качестве перехода от non-*P* к non-*S* формально подходит под общий тип перехода от *A* к *B*: *A* (non-*P*) есть; если есть *A* (non-*P*), есть и *B* (non *S*); следовательно, *B* (non-*S*) есть. Гипотетическая посылка этого умозаключения (если есть non-*P*, есть и non-*S*) в отношении данного содержания есть сама вывод из первоначальной исходной посылки «если есть *S*, то есть и *P*» — вывод, который в свою очередь получен через посредство общего типа перехода от основания к следствию: «из *S* следует *P*; если из *S* следует *P*, то из non-*P* следует non-*S* (принцип так называемого противопоставления сказуемому, conversio oppositio); следовательно, из non-*P* следует non-*S*». Ср.: *Couturat*. Principes des mathématiques, 1905, стр. 11 и 14. *Sigwart*. Logik, B. I, 2-е изд., стр. 425 прим.

к признанию содержания, которое лежит за его пределами и не заключено в нем самом? [1]

Поскольку исходную точку, т. е. основание умозаключения, мы усматриваем в таком определенном, замкнутом в себе содержании, мы не имеем здесь иного исхода, кроме признания, что посылка приводит к выводу не сама по себе, но лишь в связи с *иным*, дополнительным знанием, содержанием которого служит связь между этой посылкой и выводом. Посылка «*A* есть» сама по себе говорит лишь за себя, утверждает лишь заключенное в ней самой содержание; но, сочетаясь с особым знанием «если есть *A*, есть и *B*», она дает вывод «*B* есть». В таком случае подлинным основанием вывода или, что то же, его посылками будет служить не одно суждение «*A* есть», а оба суждения «*A* есть» и «если *A* есть, то есть и *B*».

На первый взгляд, ничто не мешает нам так толковать найденную нами формулу умозаключения. При ближайшем рассмотрении, однако, тотчас же обнаруживается, что это понимание ведет к безвыходным трудностям.

Прежде всего, если *закон* перехода от *A* к *B* мы будем рассматривать как одну из посылок, т. е. найденную формулу умозаключения будем толковать, как силлогизм с двумя посылками — категорической и условной, — то ясно, что этот силлогизм сам также нуждается, помимо своих посылок, еще в особом законе, связывающем его посылки с выводом. В самом деле, вывод «*B* есть» совсем не «дан», не содержится «аналитически» в посылках «*A* есть; если *A* есть, то есть и *B*»; напротив, по сравнению с ними он содержит именно совершенно *новое* знание, которое, правда «вытекает», синтетически «следует» из посылок, но не заключено в них; это видно уже из того, что в выводе содержание *B* появляется в категорической форме, т. е. утверждается само по себе, тогда как в посылках (именно в гипотетической посылке) оно дано лишь в условной форме, или утверждается не оно само, а лишь его связь с *A*. Поэтому, если из посылок «*A* есть; из *A* следует *B*» действительно вытекает вывод «*B* есть» (как это несомненно), то лишь на основании особого закона, соединяющего посылки с выводами: «если *A* есть, и если из *A* вытекает *B*, то и *B* есть» [2].

---

[1] Этот вопрос имеет, очевидно, тесную связь с проблемой синтетического суждения «*A* есть *B*», с которой нам уже пришлось иметь дело выше (гл. I, 2). Эту связь мы оставляем пока в стороне, чтобы потом вернуться к ней, и исследуем вопрос здесь с иной стороны, с которой он еще не был в указанном месте затронут нами.

[2] Этот закон современная математическая логика выделяет в качестве «принципа дедукции» и строго отличает от «принципа силлогизма» («если из *A*

Таким образом, общая формула умозаключения примет у нас следующий вид:

Если *A* есть, и если из *A* вытекает *B*, то и *B* есть.

A есть, и из *A* вытекает *B*.

Следовательно, *B* есть.

Необходимость этой формулы очевидна. Но очевидно также, что, раз признав ее, мы приведены к регрессу до бесконечности. В самом деле, в этой новой формуле повторяется трудность, присущая предыдущей: закон сочетания посылок в свою очередь играет роль посылки, и потому для получения вывода опять-таки требуется еще особый закон сочетания ее с другой посылкой, который снова должен быть выражен в виде гипотетической посылки дальнейшего умозаключения, и так далее до бесконечности [1]. Само собою разумеется, что формальная природа всех этих умозаключений и их принципов остается совершенно одинаковой; но они каждый раз имеют различное *содержание*. Принцип предшествующего умозаключения становится гипотетической посылкой следующего умозаключения, и порядок сочетания посылок с выводом становится принципом этого второго умозаключения, т. е. гипотетической посылкой третьего, и т. д. Коротко говоря, суть этого регресса до бесконечности состоит в следующем: чтобы из непосредственного знания (данного в посылке или посылках) получить новое знание (вывод), необходимо иметь еще одно непосредственное знание о порядке сочетания посылки с выводом; но это последнее знание должно быть в свою очередь соединено с предшествующим, что́ предполагает опять новое соединяющее звено и т. д. Это значит, что выведение опосред-

---

следует *B*, и из *B* — *C*, то из *A* следует *C*») именно тем, что лишь закон редукции выражает правомерность самого *содержания* вывода («*B* есть»), тогда как принцип силлогизма выражает лишь условную связь следствия с основанием. См. *Couturat*. Prinzipien der Logik в Encyclopädie d. philos. Wissensch. B. I, 1912, стр. 144—145.

Дело ясно само собой, и вряд ли надобно приводить неуклюжие формулы этих новых принципов и типов силлогизма. Но для тех, кто хотел бы проверить это, мы на всякий случай даем образчик дальнейшего умозаключения, предполагаемого вышеприведенным умозаключением. Принцип этого последнего, играющий в новом умозаключении роль гипотетической посылки, очевидно, таков:

Если действует правило: «если *A* есть, и если из *A* вытекает *B*, то есть и *H*, и если *A* есть, и из *A* вытекает *B*, — то и *B* есть.

Категорическая посылка к нему:

Правило: «если *A* есть, и если из *A* вытекает *B*, то и *B* есть» действует; *A* есть, и из *A* вытекает *B*.

Отсюда вывод: *B* есть.

Это умозаключение, в свою очередь, действительно лишь, если действует новое правило, в силу которого из данных гипотетической и категорической посылок необходимо следует вывод. Формулировать это новое правило и вытекающее из него новое умозаключение, а также дальнейшее правило, предполагаемое последним, и т. д. — столь же легко логически, сколь трудно стилистически.

ствованного знания из непосредственного невозможно, так как требует бесконечного числа промежуточных звеньев.

Наряду с этой трудностью рассматриваемого понимания формулы опосредствованного знания, в нем открывается и другая, в известном смысле прямо противоположная первой и вместе с тем тесно с ней связанная. Сущность этого понимания состоит, как мы знаем, в том, что для перехода от имеющегося знания *A* к опосредствованному знанию *B* мы должны иметь особое знание о правиле этого перехода в лице суждения «если есть *A*, то есть и *B*». В состав непосредственного знания должно входить не только знание *A*, но и знание о связи *A* с *B*, или о зависимости *B* от *A*. Но как возможно это последнее знание до знания о самом *B*, которое должно из него вытекать? Ведь для того, чтобы знать, что *B* зависит от *A* или вытекает из него, казалось бы, надо уже иметь само это *B*, как таковое.

Это затруднение, правда, не имеет места в одном случае опосредствованного знания, именно когда категорическая посылка, а следовательно, и вывод заключает в себе знание какого-либо конкретного временного факта, тогда как гипотетическая посылка «если есть *A*, есть и *B*», как это само собою разумеется, содержит лишь указание на вневременно общую связь между *A* и *B*; в этом случае, очевидно, гипотетическая посылка не предвосхищает вывода и, следовательно, возможна до него. Так, если я рассуждаю: «*NN* выпил сулемы; сулема есть яд; следовательно, *NN* отравлен», то закон, соединяющий посылки с выводом, и гласящий: «если *NN* выпил сулемы, и сулема есть яд, то он отравлен», очевидно, выражает только общую, вневременную связь между двумя *мыслимыми* событиями, но отнюдь не *действительность* самого факта отравления *NN*, о чем говорит вывод. Но оставим пока в стороне эту область знания и остановимся на знании, которое в посылке и в выводе говорит об отвлеченно общем. Ведь рассматриваемая нами формула умозаключения по замыслу своему должна иметь универсальное значение, т. е. распространяться на *всякое* опосредствованное знание. Между тем любой пример из области знания об отвлеченно-общем обнаруживает наличность указанной трудности. Допустим, что я доказываю необходимость признания субстанциального бытия следующим рассуждением: необходимость качественного бытия самоочевидна; но качество предполагает субстанцию, как носителя качества (т. е. если есть качество, есть и носитель его); следовательно, есть и субстанциальное бытие. Не ясно ли, что «гипотетическая» посылка здесь предполагает уже категорический вывод или тождественна с ним? Откуда взялось бы у меня понятие «носителя качества», входящее в состав этой посылки, если бы это понятие не было мне как-либо «дано», и что означает эта «данность», как *не необходимость* рассматриваемого поня

ния — необходимость, которая именно и образует содержание вывода? Кто отрицает субстанциальное бытие, тот признáет необоснователь ной саму гипотетическую посылку, а кто признáет последнюю, тот уже не нуждается в особом выводе, ибо в самой этой посылке уже имеет его. Или возьмем геометрическое положение: «из природы треугольника вытекает, что сумма углов его равняется двум прямым», и будем считать его достоверным для нас знанием. Не ясно ли, что это положение, которое выражает необходимую связь между двумя содержаниями *A* и *B* (между понятием «треугольника» и понятием «равенства его углов двум прямым»), уже в себе самом заключает утверждение необходимости второго понятия, так что вывод «следовательно, сумма углов треугольника равна двум прямым» (т. е. по нашей схеме вывод «*B* есть») не дает уже ничего нового, а лишь повторяет часть содержания гипотетической посылки?

Нам, конечно, возразят, что для действительности вывода необходима не только гипотетическая посылка, но и категорическая: так, если бы такой фигуры, как треугольник, вообще не существовало, то указанное гипотетическое суждение не давало бы права на категорическое признание равенства суммы его углов двум прямым. Это, конечно, совершенно справедливо. Но дело в том, что отношение гипотетической посылки к категорической совершенно таково же, как ее отношение к выводу. Если рассматриваемое гипотетическое суждение вообще возможно, т. е. имеет смысл и признается истинным, то это именно и значит, что мы имеем право на входящие в него понятия, т. е. на содержание *A* (так же, как содержание *B*) мы обязаны признавать; так что признание истинным указанного геометрического положения о связи между треугольником и величиной суммы его углов уже предполагает суждение «треугольник (как математическая фигура) есть понятие правильное» (т. е. по нашей схеме — суждение: «*A* есть»). Если бы дело шло о реальном, конкретном бытии, например, о реальном существовании где-либо или когда-либо треугольника, как фигуры, воплощенной в каком либо телесном предмете, то, конечно, отнюдь нельзя было бы утверждать, что указанная общая геометрическая истина его предполагает. Но в области знания об отвлеченно-общем (в области абстрактного или рационального знания), напротив, совершенно очевидно, что гипотетическое суждение «если есть *A*, есть и *B*» (или «из *A* вытекает *B*»), уже в себе самом заключает как посылку «*A* есть», так и вывод «*B* есть». Таким образом, опосредствованное знание (знание «*B* есть») либо *невозможно*, если оно действительно требует *независимого* от *него* промежуточного звена («если *A* есть, есть и *B*»), либо *ненужно*, если оно совпадает с этим — по условию, непосредственно известным промежуточным звеном. Или, иначе говоря, умозаключение

по формуле «*A* есть; из *A* вытекает *B*; следовательно, *B* есть» невозможно либо потому, что вывод совсем не вытекает из посылок, т. е. не обоснован в них самих, либо же потому, что посылка «из *A* вытекает *B*» уже сама предполагает этот вывод (как и категорическую посылку).

Сопоставление *обеих* указанных трудностей ценно для нас в том отношении, что каждая из них в известном смысле противоположна другой и что поэтому они как бы взаимно нейтрализуют друг друга. В самом деле, смысл первой из намеченных нами апорий формулы опосредствованного знания заключался в том, что вывод имеет категорический характер, в посылке же содержание вывода фигурирует в гипотетической форме, и что именно поэтому необходимо посредствующее звено, устанавливающее связь между гипотетическим и категорическим знанием содержания вывода; и так как это посредствующее звено носит само гипотетический характер, то оно не может удовлетворить своей цели, откуда вытекает необходимость бесконечного числа таких звеньев. Смысл же второй апории, напротив, заключается в единстве и неотделимости категорических частей умозаключения от его гипотетической части, в невозможности разделить ход опосредствования на отдельные, независимые друг от друга части. С одной стороны, таким образом, движение опосредствования как бы растягивается в длину до бесконечности, обнаруживает бесконечно большое число промежуточных этапов, с другой стороны, оно вливается в единый непосредственный акт мысли и вообще перестает быть опосредствованным знанием.

Этим открывается путь к преодолению указанных трудностей. Обе эти трудности проистекают, очевидно, из одного источника: из допущения, что движение опосредствованного знания слагается из обособленных, замкнутых в себе отдельных частей. Именно при этом допущении оказывается, что, с одной стороны, для возможности перехода между отдельными частями необходимо бесконечное число промежуточных звеньев и, с другой стороны, отдельные части, из сложения которых составлялся, по допущению, ход опосредствованного знания, немыслимы, ибо одна из них предполагает другие. Если отказаться от этого допущения, то обе апории сразу отпадают.

3. Прежде всего, как мы должны формулировать рассмотренную только что природу умозаключения в области знания об отвлеченно-общем, для того чтобы избегнуть указанной второй апории? Если гипотетическое суждение («если *A* есть, то есть и *B*») в области знания об отвлеченно-общем уже заключает в себе как категорическую посылку («*A* есть»), так и (категорический же) вывод «*B* есть», то ясно, что по своей логической природе это суждение не может быть определено, как гипотетическое, а имеет категорический смысл. Оно означает: «из *A* (как

сущего или признанного содержания) вытекает *B*». И в самом деле, в области знания об отвлеченно-общем не существует никакого различия между гипотетической и категорической формой. Истина «если *A* есть, есть и *B*» означает не что иное, как утверждение (т. е. категорическое признание) связи между *A* и *B* — связи, которая не могла бы иметь силы, если бы сами содержания *A* и *B* в качестве общих содержаний не имели бы силы. Другими словами, рассматриваемое суждение именно и означает, что содержание *A* связано с содержанием *B*. Таким образом, здесь переход от содержания *A* к содержанию *B* дан непосредственно, т. е. отнюдь не требует сочетания двух отдельных знаний «*A* есть» и «если есть *A*, есть и *B*». Лишь в применении к знанию о конкретно-индивидуальном бытии это непосредственное знание «из *A* вытекает *B*» принимает гипотетический характер: для получения вывода, что *B* есть, как конкретный, воплощенный где-либо и когда-либо факт действительности, оно нуждается в дополнении другой посылкой «*A* есть» (также в том смысле, что общее содержание *A* действительно воплощено в конкретной действительности). Напротив, вне отношения к знанию о конкретно-индивидуальном бытии, суждение «из *A* вытекает *B*» есть не один из моментов умозаключения о бытии *B*, а сразу и непосредственно выражает само это умозаключение в его целом. Разложение этого умозаключения на указанные три отдельные части, в качестве описания отдельных, замкнутых в себе моментов, сложением которых впервые логически обосновывается само умозаключение [1], здесь, в рассматриваемой области, лишено, как мы видим, всякого смысла и явно несостоятельно.

Из сказанного, казалось бы, непосредственно следует, что, напротив, в области знания о конкретно-индивидуальном умозаключение от *факта A* к *факту B* необходимо должно слагаться из двух разнородных и обособленных частей — категорического знания о наличности самого *A* и общего (и в этом смысле гипотетического) знания о связи между содержанием *A* и содержанием *B*, и что именно лишь из сочетания этих двух частей логически возникает, опять-таки в качестве особого знания, вывод «*B* есть». С другой стороны, однако, мы видели, что такое понимание невозможно, ибо оно ведет к регрессу до бесконечности. Здесь мы имеем дело с первой из указанных трудностей рассмотренной формулы умозаключения, и должны найти путь к ее преодолению. Корень этой трудности, как было указано, заключается в том, что вывод вечно остается необоснованным в посылках, ибо содержание его должно быть дано в категориче-

[1] Другой положительный смысл этого разложения будет указан тотчас же ниже.

ской форме, тогда как в посылке оно участвует лишь в ги потетической форме. Следовательно, преодоление трудности и здесь должно заключаться в преодолении гипотетической форм того знания, которое устанавливает связь между исходным зна нием «*А* есть» и выводом «*В* есть». Как это возможно?

Мы оставляем здесь в стороне вопрос о существе (т. е. онто логической природе) связи между отвлеченно-общим (идеальным) и конкретно-индивидуальным (реальным) [1]. Мы имеем право на это потому, что рассматриваемая нами проблема касается не связи между какими-либо материальными содержаниями знания (индивидуальным и общим), а связи между содержанием знания, уже заключающем в себе единство того и другого, и законом, допускающим переход от этого содержания к другому, однород ному с ним. В самом деле, мы условились, что в посылке «А есть» заключено все материальное содержание знания, дающе право на вывод «*В* есть» (т. е. все, что содержится в так назы ваемых «посылках» умозаключения), тогда как посылка «если есть *А* , есть и *В*» выражает лишь формальный закон перехода от *А* к *В*. Так (возвращаясь к упомянутому выше примеру), знание, заключенное в двух суждениях «NN выпил сулемы» и «сулема есть яд», образует, взятое совместно, посылку «*А* есть»; посылка же «если есть *А*, есть и *В*» выражает формулу перехода от этого знания к выводу и гласит: «если NN выпил сулемы, и сулема есть яд, то он отравлен». Таким образом, соединение отвлеченно-общего и конкретно-индивидуального *материального* знания уже дано в посылке «*А* есть»; и у нас здесь речь идет лишь о формально-логической связи этой категорической посылки с гипотетическим знанием, выражающим закон перехода от нее к выводу.

Нетрудно видеть, что и здесь гипотетическая форма закона перехода в сущности совершенно не выражает истинной логиче ской природы перехода от *А* к *В* (и именно поэтому оказывается, как мы видели, бессильной привести к выводу). Ведь переход совершается от категорического знания «*А* есть» к категориче кому же знанию «*В* есть», а выражен он у нас в форме связи гипотетической, т. е. связи между мыслимым (или только воз можным) содержанием *А* и тоже лишь мыслимым содержанием *В*. Истинная природа перехода состоит не в том, что из мыслимого *А* следует тоже лишь мыслимое *В*, а в том, что из уже осуще ствленного (признанного, как факт) содержания *А* вытекает также осуществленный факт *В*. Когда мы рассуждаем: «NN выпил сулемы, и сулема есть яд; следовательно, NN отравлен», то мы имеем здесь не гипотетический, а *категорический* переход от посылок к выводу, и только в силу категоричности перехода

[1] Обсуждению этого вопроса посвящена третья часть нашего исследования

мы имеем и категорический вывод. Но в таком случае здесь, в области знания о конкретно-индивидуальном, дело обстоит совершенно так же, как и в области знания об отвлеченно-общем: категорический переход от *A* к *B*, т. е. переход от одного категорического знания к другому есть не один из моментов умозаключения, который, присоединяясь к другому моменту (посылке «*A* есть»), дает вывод, в качестве третьего, столь же обособленного, момента умозаключения, а выражает собою непосредственно всю целостную природу умозаключения, ибо объемлет в себе и посылку («*A* есть») и вывод («*B* есть»). Истинная природа умозаключения и здесь, следовательно, выражается в единой форме: «из сущего *A* вытекает сущее *B*».

Мы должны, следовательно, признать, что движение опосредствованного знания не может быть сложено из отдельных обособимых частей, т. е. из ряда готовых, законченных в себе содержаний знания. Смысл рассматриваемой нами формулы умозаключения совсем не тот, который ей обычно приписывается. Она никак не может означать, что вывод есть результат *сложения* двух раздельных знаний «*A* есть» и «если *A* есть, то есть и *B*». Она, напротив, означает лишь результат позднейшего, так сказать, задним числом произведенного *разложения* единого в себе движения знания от *A* к *B*. Истинная природа вывода («*B* есть») состоит не в том, что он есть итог сложения двух упомянутых суждений, а в том, что он есть выделимая часть единого знания «*A* есть *B*», и что эта часть выделяется непосредственно вместе с выделением двух предшествующих ей частей «*A* есть» и «если есть *A*, есть и *B*», в составе единого знания «*A* есть *B*». Иначе говоря, суждение «если есть *A*, есть и *B*» есть действительно только *закон* перехода от *A* к *B*, а не посылка этого умозаключения: это значит, что оно есть не *условие* этого перехода, логически ему предшествующее, а абстрактно формулированная природа самого перехода. Не в силу суждения «если есть *A*, есть и *B*» мы приобретаем право переходить от *A* к *B*, а, напротив, в силу логической неизбежности перехода от *A* к *B* мы имеем право формулировать этот закон, т. е. найти в переходе эту сторону, абстрактно выделимую от посылки и вывода, но логически не предшествующую выводу. Умозаключение может быть *разложено* на его отдельные моменты, но не может быть *сложено* из них.

Таким образом, умозаключение для того, чтобы быть возможным, должно быть *логическим единством*; и подлинным основанием вывода служат в нем не какие-либо его части, а именно оно само в целом, т. е. его логическое единство. Тип такого непосредственного, как бы сразу, целиком данного перехода от одного содержания к другому, хорошо известен: он есть не что иное, как *суждение*. В логически необходимом синтетиче-

ском суждении «*A* есть *B*» (или «*S* есть *P*») мы имеем очевидный пример того единства или той *непосредственности опосредствования*, в которых мы усмотрели основу всякого опосредствованного знания. В самом деле, с одной стороны, суждение выражает некоторое определенное содержание знания, т. е., по существу, обладает единством. То, что мы хотим сказать в суждении «*A* есть *B*» есть не наличность *A*, и не наличность *B*, и не гипотетическая возможность на основании *A* признавать *B*, а сразу и непосредственно связь между *A* и *B*, т. е. содержание *AB*. Когда я говорю, что «ртуть есть металл», то высказываемое мною знание есть знание «металличности ртути», т. е. определенное единое содержание, целостная связь двух сопринадлежных моментов. Уже Кант отметил неудовлетворительность учения, рассматривающего суждение, как соединение двух отдельных понятий: в этом учении упускается из виду и остается необъясненным именно *единство* суждения, вне которого сочетание понятий было бы невозможным. С другой стороны, однако, в этом целостном и едином содержании *AB* высказывается переход от *A* к *B*, т. е. заключается опосредствованное знание о *B*, суждение *A* есть *B* есть вместе с тем умозаключение о *B* на основании *A*; говоря «*A* есть *B*», мы из *A* выводим *B*, или от *A* переходим к *B*; и это *движение* мысли, этот *переход* от одного к другому, от первого знания ко второму столь же существенны для природы суждения, как и то, что оно имеет некоторое единое, т. е. непосредственно известное содержание.

В единстве суждения «*A* есть *B*», в котором проявляется и непосредственность опосредствования, обнаруживается, таким образом, непрерывность логического следования или движения знания. Обнаруженные нами трудности обычного понимания умозаключения, как мы видели, определены допущением, что движение знания слагается из отдельных частей, т. е. представлением о *дискретности* перехода от одного знания к другому. Эти трудности вполне аналогичны противоречиям в понятии движения как они вскрыты в знаменитых «доказательствах» Зенона. Невозможно перейти от точки *A* к точке *B*, как бы мало ни было расстояние между ними; ибо, раз необходим переход, он может состоять лишь в ряде промежуточных *положений*, между которыми снова необходим переход и т. д. до бесконечности. Фиксируя последовательные положения летящей стрелы, мы получаем ряд точек, в которых стрела находится хотя бы мельчайшую долю времени; но раз она *находится* в какой-либо точке, то в это мгновение она в ней покоится, и нужно опять особое основание для перехода в следующую точку. Разрешение этих противоречий заключается, как известно, в признании непрерывности или сплошности движения, т. е. в отрицании самой возможности сложения движения из отдельных

конкретных частей. Движение, как таковое, идет не скачками, от одного места покоя к другому, а есть неразложимо-цельный, непрерывный переход. То же самое разрешение должна иметь и наша проблема. Поскольку мы разлагаем движение знания на отдельные моменты и мыслим его впервые *слагающимся* из этих моментов, оно становится неосуществимым. Лишь признав, что движение знания непрерывно, т. е. не слагается из определенных, логически предшествующих ему, содержаний (как бы из отдельных покоящихся состояний знания) можно понять, как осуществляется логический переход. Логика, для которой суждение есть сочетание отдельных обособленных понятий, а умозаключение — такое же внешнее сочетание отдельных суждений, — такая механическая логика оперирует с фикциями и смешивает позднейшие продукты абстракции с живым творческим началом знания; из отдельных частей, на которые разлагается уже пройденный путь знания, она мечтает сложить знание в его жизненном движении, не понимая, что это движение, подобно развитию организма, идет из единого центра, вне связи с которым отдельные органы суть неподвижные и несоединимые части. Все упреки в бесплодии и формализме, которые неустанно раздаются по адресу так называемой «формальной» логики, имеют своим источником именно сознание этого несоответствия между живым синтетическим единством подлинного знания и всеми попытками воссоздать его из механического сложения отдельных частей. «Dann hat er die Teile in der Hand, fehlt, leider, nur das geistige Band!»*

4. Однако полученным выводом мы отнюдь не можем удовлетвориться. Если умозаключение или логическое следование должно мыслиться как единство, логически предшествующее связуемым им членам, то должен быть поставлен вопрос о природе и условиях этого единства. И тут уясняется, что сведение умозаключения к тому знания, который мы имеем в суждении, еще не дает подлинного решения вопроса.

В самом деле, пусть, как было указано, элементы суждения не могут логически предшествовать его единству. Но, с другой стороны, столь же ясно, что единство это в качестве единства суждения, т. е. готового, законченного знания, не может в свою очередь логически предшествовать своим элементам. Если содержания A и B мыслимы только как члены отношения «A есть B», так что само это отношение не может вытекать из них или быть производным их сочетанием, то, с другой стороны, оно не может и предшествовать им: ведь отношение есть отношение между *терминами* и, следовательно, предполагает их: отношение между нулями не дает никакого содержания. На это, правда, можно было бы ответить, что под отношением $A—B$ следует именно разуметь не отношение, отвлеченное от его членов и им

противополагаемое, а именно, целостное, внутренне-неразрывное совместное бытие *A* и *B* в их связи между собою, и что в этом смысле отношение не нуждается для своего осуществления ни в чем ином, отличном от себя самого. Однако в таком ответе был бы утрачен самый смысл, в котором, в этом анализе хода знания, берется понятие единства. Мы ничего не достигнем, заменив отдельные содержания *A* и *B* формально тождественным с ними *готовым* содержанием *AB*. Если бы нам с самого начала и непосредственно были даны готовые определенности в их связи между собой, то проблемы опосредствованного знания вообще не существовало бы. Если бы переход от *A* к *B* был возможен только на почве самого готового отношения *A*—*B*, то он был бы логически не нужен или — что то же — вместе с тем логически невозможен: ибо нет нужды и вместе с тем нет возможности переходить туда, где уже находишься, искать то, что уже имеешь. Вся проблема опосредствованного знания сводится к вопросу, как от *A* перейти к *B*, *которого еще не имеешь*; мы видели, что этот переход невозможен, если *A* мыслится обособленно от *B*; но очевидно, он столь же невозможен, если *A* уже с самого начала включает в себя *B*. Отношение *A*—*B* не может служить основанием для перехода от *A* к *B*, потому что оно уже включает в себя то *B*, которое, по условиям задачи, должно быть отсутствующим. Решение проблемы возможно лишь в том случае, если *A* содержит в себе *указание* на *B*, момент, в силу которого необходим переход к *B*, и который вместе с тем не тождествен с готовым отношением *A*—*B*. Напротив, превращением *логического следования*, перехода от одного к другому, в нечто целиком и сразу данное, как бы сжатием последовательного движения в одну точку, столь же мало можно объяснить это следование как таковое, как и раздроблением его на ряд отрешенных друг от друга отрезков. Непосредственность опосредствования должна быть понята так, чтобы момент опосредствования, перехода к еще неизвестному, в ней был действительно сохранен.

Таким образом, подлинное *основание* опосредствованного знания, т. е. подлинная исходная точка для развития знания должна обладать такими свойствами, чтобы, с одной стороны, быть *действительным началом*, т. е. заключать в себе моменты, действительно достаточные для перехода к дальнейшему, и, с другой стороны, быть *только* началом, т. е. *вести* к дальнейшему, а не содержать его в себе. Ни отдельная определенность *A*, ни определенность в ее готовой связи с другой определенностью, следующей из нее (*A*—*B*), не удовлетворяет этим условиям: в первом случае остается невыполненным, как мы видели, первое условие, во втором — второе.

В чем заключается, в конечном итоге, основная трудность факта логического перехода от *A* к *B*? Она заключается в том,

что всякая логическая определенность есть, так сказать, нечто
законченное, неподвижное, в себе замкнутое. Эта неподвижность
и замкнутость препятствует объяснению перехода, движения *от
одного к другому*. Если основание для *B* мы хотим усмотреть в
A, то это оказывается невозможным, ибо *A* есть только *A* и не
может быть не-*A*, т. е. не может содержать в себе чего-либо, в
чем можно было бы усмотреть *B*; и никакие промежуточные
звенья здесь помочь не могут, ибо связь *их самих* с *A* и *B*
разделяет всю трудность связи между *A* и *B*. Если мы, напротив,
признаем, что *B* почерпается нами не из изолированного *A*, а
из *AB*, то мы не имеем искомого *перехода от A к B*, ибо *B*,
вопреки условиям задачи, уже дано с самого начала. Таким
образом, либо следствие действительно есть *новое* знание, и
тогда его нет еще в основании и потому нельзя из него добыть,
либо оно уже лежит в основании, и тогда оно не есть *следствие*,
в смысле *нового* знания. Ясно, что пока объяснение ведется в
терминах готовых определенностей (*A*, *B*, или их готового же
единства *AB*), оно остается безрезультатным. Условия задачи
сами указывают путь к ее разрешению: они требуют, чтобы
основанием знания *B* мы считали не изолированное *A*, и не
готовое единство *AB*, а *нечто среднее между ними* — нечто, что
было бы богаче отдельного *A*, т. е. заключало бы в себе указание
на *B*, и вместе с тем не заключало бы в себе готового *B*.
Основание должно заключать в себе зародыш, зерно следствия,
путь к нему, не заключая готового следствия. Уже выше (гл. I,
II, в иной связи, мы видели, что суждение «*A* есть *B*», т. е.
переход от *A* к *B*, мыслимо только в форме «*Ax* есть *B*». Теперь
мы видим, что *Ax*, для того, чтобы вести к *B*, должно заключать
в себе потенциальное начало *B*; обозначим его, как *b*, и мы
получим формулу «*Ab* есть *B*». К *B*, к новому знанию, мы
приходим не из самого *A* (ибо *A* не заключает в себе *B*), и не
из *AB* (ибо тогда не к чему было бы приходить), а из такого
начала *Ab*, которое, наряду с уже готовым знанием *A*, содержит
в себе потенциальный источник *b*, развивающийся или разверты-
вающийся в *B*. В той исходной точке, которую мы обозначим
символом *Ab*, мы имеем нечто, что стоит *над* противоположностью
между *B* и non-*B*: оно не включает в себе само *B*, подобно связи
AB, но и не есть просто non-*B*, подобно чистому, изолированному
A, а есть, напротив, *начало* для *B*, не будучи *готовым B*.
Очевидно, постулируя необходимость такого начала, такого по-
тенциального основания, мы высказываем не «гипотезу», не более
или менее произвольную догадку о чем-то неданном, предпола-
гаемом, а лишь формулируем, выражаем в особом понятии са-
моочевидную природу опосредствованности или логической связи,
как таковой. Природа эта заключается в движении от одного к
другому, или в возникновении одного из другого, и это движение

или возникновение, как нечто третье между неподвижным пребыванием в старом и самопроизвольным рождением из ничего, выражено нами, как развитие *B* из его источника *Ab*.

Вдумываясь в смысл того, что скрывается за символом *Ab*, легко уяснить себе, что оно должно стоять и к первой определенности *A* в отношении, аналогичном его отношению к *B*. В самом деле, *b* не извне присоединено к *A* — иначе в отношении его мы имели снова прежнюю трудность перехода от одного к другому, — а как бы с самого начала должно принадлежать к нему, составлять с ним исконное единство. С другой стороны, однако, *A*, как таковое, т. е. как отдельная определенность, не может содержать в себе ничего, кроме самого себя. Таким образом, то, что мы обозначили символом *Ab*, должно предшествовать не только второй определенности *B*, но и первой определенности *A*. Оно есть не готовая определенность *A* + потенциальный источник *b*, а некоторое исконное единство, из которого может быть выделена отдельная определенность *A* и вслед за нею связанная с ней вторая определенность *B*. Обозначим это первоначальное единство, как *ab*. Тогда мы можем сказать: связь между определенностями *A* и *B* основана на том, что обе они опираются на единство *ab*, в котором они заложены потенциально и из которого они возникают, сохраняя свою первоначальную связь. При этом, если, согласно условиям задачи, между *A* и *B* существует односторонняя связь основания и следствия, так что только от *A* можно перейти к *B*, но не наоборот, то это выделение обоих определенностей должно совершаться в определенном порядке: сперва должно выделиться *A*, и только на основании его может быть далее выделено *B*. Таким образом, единство *ab* сначала раскрывается как *Ab*, т. е. в нем усматривается определенность *A* с остатком *b*, который в свою очередь раскрывается в *B*. Или, точнее говоря, так как первое суждение «*ab* есть *A*» есть условие, вне которого мы не можем получить суждения «*ab* есть *B*», то второе суждение получается из основы *ab* через вычет из нее первой определенности. Ход знания может быть изображен следующим образом: *ab* есть *A*; (*ab* — *A* = *Ab*) есть *B*. Эта формулировка удовлетворяет всем требованиям, вытекающим из природы опосредствованного знания: с одной стороны, выделение первой определенности *A* есть необходимое условие для достижения второй, *B*, и в этом смысле движение знания есть действительно переход от *A* к *B*, т. е. *A* есть основание для *B*, с другой стороны, движущая сила самого перехода лежит не в самой определенности *A*, а в том едином начале, которое объемлет в себе потенциально *A* и *B*; поэтому основание *A*, в качестве *ab*, т. е. рассматриваемое в неразрывной связи с этим началом, как бы на почве этого начала, действительно ведет к *B*, т. е.

содержит в себе нечто большее, чем саму замкнутую определенность *A*, — именно начало *b*, развивающееся в *B*.

5. Истинный смысл найденной нами и символически выраженной природы опосредствования или логической связи мы попытаемся прежде всего уяснить на конкретном примере. Пусть нам дано умозаключение «ртуть есть жидкость; все жидкости упруги; следовательно, ртуть упруга»[1]. Каким образом его посылки логически связаны с выводом и «приводят» к нему? Что вывод не заключен аналитически в посылках — это ясно само собой; ибо он содержит новое суждение по сравнению с ними или — что то же — утверждает необходимость нового понятия «упругости ртути», о котором, как таковом, нет речи в посылках. Если мы скажем, что посылки дают вывод не сами по себе, а на основании закона силлогизма (например, закона: «предикат предиката есть предикат субъекта), то мы либо не дадим никакого объяснения — ибо весь вопрос в том, откуда берется этот закон, — либо же, поскольку этот «закон» мы объявим особой *посылкой*, запутаемся в упомянутые выше противоречия. Единственный выход может состоять лишь в признании, что посылки и вывод совместно заключены в логическом единстве, именно в суждении «ртуть, в качестве жидкости, упруга», т. е. что посылки, как таковые, логически не предшествуют этому единству, а, наоборот, опираются на него или коренятся в нем. Однако, имея готовое суждение «ртуть, в качестве жидкости, упруга», мы в нем, очевидно, имеем также и *готовый* уже вывод. Если же нам нужно найти то начало, которое является *источником* вывода, т. е. ведет к нему или его впервые созидает, то это начало, очевидно, не может заключаться в упомянутом готовом, выраженном в связи понятий, суждении. Оно может заключаться лишь в единстве, предшествующем его разложению на понятия. Поставим, отрешившись от всех логических теорий, вопрос: в чем, в конце концов, заложено подлинное основание «упругости ртути»? Ответ, конечно, ясен: оно коренится в природе самой ртути, как единстве многообразных определений. Имея в виду эту природу, так сказать, мысленно созерцая ее, мы в ней, как в единстве, одновременно открываем и то, что она есть жидкость, и то, что жидкость упруга, и что, наконец, и сама ртуть упруга. Иначе говоря: высказывая первое суждение «ртуть есть жидкость», мы не исчерпываем им всю полноту содержаний предмета, а лишь односторонне характеризуем предмет, так что мыслим невысказанный явно остаток содержания, находящийся в непосредственном единстве с уже высказанным. В самом деле, раскрывая то, что непосредственно связано с моментом «жидкости»,

[1] Пример заимствован из «Логики» проф. А. И. Введенского.

мы усматриваем единство, т. е. внутреннюю связь определений «ртутности», «жидкости» и «упругости», — что́ и выражено в суждении «ртуть, в качестве жидкости, упруга». Таким образом, доказательство «упругости ртути» заключается в том, что мы на почве непосредственного предметного единства «ртути», как единства многообразных определений, усматриваем связь этих определений. При этом определение, выраженное в суждении «ртуть упруга», может быть усмотрено лишь через посредство определений, заключенных в суждениях «ртуть есть жидкость» и «жидкое упруго»; и в этом смысле, т. е. на почве еще не раскрытого в понятиях единства предмета, которое в уже готовом умозаключении принимает характер суждения «ртуть, будучи жидкостью, упруга», посылки действительно «дают» вывод или обосновывают его [1].

Суть дела заключается, таким образом, в следующем.

Знание, поскольку оно выражено в уже готовых определенных содержаниях *A*, *B*, *C*..., дает только как бы окоченевшие, неподвижные продукты или отложения, из которых необъяснимо развитие знания, переход от одного содержания к другому. *Жизнь* знания, которая есть органическая связность его содержаний, возможна только, если у него есть живая творческая глубина, из которой берутся отдельные содержания и в которой дано их исконное единство, в качестве условия перехода, т. е. связи между ними. В лице непосредственной синтетической связи между разными содержаниями обнаруживается такая черта знания, которая необъяснима из природы знания как совокупности отдельных определенностей и которая поэтому предполагает основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях. Что основа знания есть не отдельное, замкнутое в себе понятие, а суждение, как непосредственная связь или единство многообразного содержания, — это уже давно — принципиально со времени Канта — уяснилось логике, и этот, довольно уже распространенный взгляд, кладущий в основу логики суждение, in nuce* содержит все необходимое для объяснения природы логического следования. Но только in nuce: ибо пока природа суждения выражена сама в форме связи понятий, она как будто предполагает отдельные определенности, и само возникновение понятий остается по-прежнему необъясненным. Мы должны, следовательно, различать

[1] Само собою разумеется, что *психологический ход* доказательства может быть неадекватным этому логическому смыслу доказательству. Так, человек может действительно «сделать вывод» из двух отдельно сообщенных ему посылок силлогизма; и в этом смысле ему может казаться, что подлинная сила, принуждающая к выводу, заключена в самих посылках, как таковых. Это убеждение опирается, однако, на неуясненность той *основы*, в связи с которой только и имеют смысл сами посылки и вне которой они поэтому не могли бы быть основанием вывода.

...ду суждением, поскольку оно уже есть связь понятий «*A* ...ть *B*», и основой его, предшествующей образованию понятий и выразимой в первичном единстве *ab*. Развитие знания из этого ...ства совершается в той форме, что каждая выделенная опре...ленность, будучи, в качестве готовой определенности, замк...утой в себе, вместе с тем мыслится на почве этого единства и ...тому непосредственно связана с тем, что выходит за ее пределы. Мы имеем как бы поверхностный слой определенностей *A*, *B*, ... и т. д., причем связь между ними, немыслимая на уровне ...мого этого верхнего слоя, возможна и необходима в силу ...крепленности этих определенностей к единой общей почве. Нить, связующая отдельные определенности *A*, *B*, *C*, лежит сама ... в их плоскости, а проходит через глубину того исконного ...ства, из которого они произрастают и в котором укреплены, ...добно тому, как листья дерева соединены между собою не на ...верхности (где они, напротив, отрешены друг от друга), а ... через их общую связь с единым стволом и корнем. Поэтому ...вание, выражаемое как связь определенностей, как *A*—*B*—*C*, ...можно только на почве иного, металогического знания, на ...ве исконного единства *abc*..., предшествующего возникно...ению отдельных определенностей. Каждое понятие осуществляет ...й смысл лишь в своем отношении к другому понятию, каждое ...дение в силу своего собственного содержания приводит к ...вому суждению. Нельзя познать, выявить одного содержания, ... того, чтобы в нем уже не иметь потенциально того, что ...ит за его пределами, т. е. того, что связывает его с иным ...ержанием [1].

Всякое доказательство есть, таким образом, обнаружение ...имной связи содержаний знания через раскрытие в понятиях

[1] Этим вместе с тем уясняется производный или только относительный ...актер изложенного выше (гл. I) различия между тетическим и синтетическим ...ждением. Будучи различием между *первым* шагом знания (имеющим содер...ание «*A* есть», которое сведено нами к суждению «*x* есть *A*») и вторым его ...гом (имеющим содержание «*A* есть *B*»), оно возможно только на почве единого ...прерывного движения от *x* через *A* к *B*. Если бы мы придали этому делению ...новное значение, т. е. стали бы рассматривать тетическое суждение «*x* ... *A*» и синтетическое суждение «*A* есть *B*», как два обособленных, замкнутых ...бе и независимых друг от друга содержания, то мы вернулись бы именно ...ю трудностям, которые были усмотрены нами в обычном понимании перехода ...ания. Напротив, мы признали, что из суждения «*A* есть» должно *непосред...ственно* следовать дальнейшее суждение «*A* есть *B*» или, иными словами, что ...вое суждение имеет значение лишь момента в составе второго. *Поскольку* ... имеем право отмечать отдельно моменты в движении знания, мы можем ...ичить уяснение первой определенности от перехода через нее ко второй, т. е. ...тическое суждение от синтетического. Но мы должны при этом помнить, что ...ждое из этих суждений немыслимо вне связи с другим, т. е. что оба они суть ...еобходимые, сопринадлежные моменты непрерывного синтетического движения ...ания.

многообразия, непосредственно усматриваемого, как *единство*. Иначе говоря, умозаключение есть развертывание, разложение в систему понятий и их взаимных связей того, что непосредственно должно быть дано в форме единства, предшествующего системе содержаний, выраженных в понятиях.

Но итог, к которому мы пришли, имеет значение не только для объяснения опосредствованности в знании, т. е. связи между разными содержаниями или перехода от одного к другому. Вместе с уяснением значения и возможности связи между определенностями, уясняется и значение отдельной определенности, как таковой: ясно, что и тетическое суждение «*A* есть» в такой же мере почерпается из исконно-единой, непрерывной основы *ab* или *ax*, как и синтетическое суждение, выражающее связь между определенностями *A* и *B*. Оба момента знания — деление его на ряд отдельных определенностей, и наличность непосредственной связи между последними, так сказать, момент анализа и момент синтеза в знании — суть неразрывные соотносительные моменты и потому вытекают одновременно из одного источника. Уяснение связи между *A* и *B* означает тем самым уяснение природы самих *A* и *B*, взятых в отдельности. Ибо, если эта связь возможна только на почве исконного единства *ab*, то отсюда следует, что и отдельные определенности *A* и *B* мыслимы только на этой же почве. А это значит, что всякая отдельная определенность мыслится всегда в непосредственной связи с тем, что выходит за ее пределы, что всякое *A* есть для нас обособляемая, но по существу до конца необособимая часть комплекса *ab*, одностороннее закрепление и выделение части того, что мы имеем как основу знания, и что хотим выразить в этой определенности. Именно потому, что *A* выражает то, что́ оно должно выразить, только односторонне и неполно, что выделение его всегда дает остаток, первая определенность есть основание или, точнее, повод для перехода к следующей. И то же применимо ко всякому состоянию знания, ко всякому этапу в процессе выделения определенностей: не только *A*, но и *A* в связи с *B*, т. е. знание *AB*, и не только оно, но и следующее за ним знание *ABC*, и т. д. до бесконечности — не выражают адекватно того, что́ хотят выразить, и потому влекут к все более полным, т. е. многообразным и богатым выражениям. Всякое готовое содержание знания, хотя бы оно выражало не только отдельное, так сказать, первичное содержание *A*, но и многообразный комплекс содержаний *ABCDEF*, в качестве выделенного содержания есть особая *определенность*, символически выразимая одним простым знаком *A*; и потому всякое такое знание предполагает за своими пределами нечто иное, остаток, требующий особого выявления. Всякое содержание знания имеет, таким образом, истинный смысл как бы не в себе самом, а только за своими пределами; выражая часть, неся

мую от целого, в состав которого она входит, оно есть лишь односторонний заместитель этого невыразимого целого и теряет смысл, когда упускается из виду эта относительность, частность его значения.

В этой связанности всякого частного содержания с единством, в котором оно укоренено, заключается та природа знания, которая выражается в так называемом *законе достаточного основания*. Закон достаточного основания требует, чтобы всякое отдельное содержание мыслилось в связи с другими содержаниями; он указывает, что лишь в связи содержаний — иначе говоря, лишь на почве единства мыслимого — находит свое оправдание всякое отдельное содержание; мыслимое же изолированно, без отношения к единству, без связи с тем, что лежит за его пределами, оно есть еще не содержание знания, а лишь «гипотеза»: «предположение», т. е. неоправданное, неусмотренное в самом бытии образование человеческой мысли [1].

Мы должны теперь ответить на вопрос, что такое есть эта «основа», это «исконное единство», предшествующее отдельным определенностям и связям между ними. Вместе с тем в общей связи наших размышлений мы должны показать, откуда и как возникает для нас само это «исконное единство» из предмета, непосредственно-данного нам, лишь как *x*, т. е. как нечто вообще. В этих двух вопросах намечены задачи, которые подлежат еще разрешению. Задача происхождения знания из неизвестного предмета еще не разрешена нами, а как будто только отодвинута на шаг дальше, причем вместо одной загадки выросли две другие: с одной стороны, проблема самой природы намеченного нами исконного единства и его отношения к знанию, выраженному в системе определенностей, и, с другой стороны, проблема происхождения этой основы знания из неизвестного предмета. Мы замечаем, предварительно, что это разделение одной загадки на две есть необходимое расчленение проблемы, вне которой она не может быть разрешена. Положительный итог нашего исследования условий знания заключается пока, следовательно, в том, что знание как система определенных содержаний, немыслимо и не может возникнуть из неизвестного предмета иначе, как через посредство своей основы, в которой нет еще отдельных определенностей и их связей, т. е. которая не слагается из отдельных элементов и есть не система этих элементов, а непосредственное исконное единство. Уже теперь ясно, что в каком-то смысле единства эта основа ближе к тому, по существу единому

[1] «Закон достаточного основания», говоря о связи между отдельными содержаниями, этим явственно отделяется от других «законов мышления», конституирующих природу мыслимого содержания, как такового. О последних — речь же ниже, в следующей главе.

x, к абсолютному бытию, из которого должно вытекать знание, чем знание готовое, которое есть система многих определенностей.

Глава VI

ВСЕЕДИНСТВО И ЗАКОН ОПРЕДЕЛЕННОСТИ

ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τάντα*.

Плотин, Ennead. I, 1, 8

1. Изложенное выше отношение между знанием, выраженным в системе определенностей, и исконным единством, из которого оно проистекает, легко может вызвать одно возражение. Что такое есть это единство, выраженное нами в символе *ab*, в его отношении к определенностям *A* и *B*? Казалось бы, мы стоим здесь перед неизбежной дилеммой: либо это *ab* действительно содержит элементы, качественно тождественные определенностям *A* и *B*, и тогда мы в его лице дали только ненужное удвоение системы определенностей; либо же оно есть что-то совсем иное, и тогда происхождение из него определенностей необъяснимо. Эта дилемма неустранима, пока мы мыслим отношение между двумя указанными областями в категориях *тождества* и *различия*. Тогда в силу «закона исключенного третьего» мы обязаны сказать: *ab* или тождественно определенностям *A* и *B*, или отлично от них; и в обоих случаях «выведение» из него этих определенностей оказывается мнимым. Мы видели, однако, что сама проблема «выведения» одного из другого, синтетической связи между разными определенностями, неразрешима, пока мы мыслим содержания исключительно в категориях тождества и различия; и результат, к которому мы пришли, в том и заключается, что обладание отдельными определенностями *A* и *B*, отличными друг от друга, т. е. подчиненными категориям тождества и различия, предполагает наличность области, которая как бы возвышается над этими категориями; в этой области нет ни *A*, ни *B*, как обособленных определенностей, а есть такое их единство, которое с одной стороны, не тождественно им и, с другой стороны, содержит в себе их источник. Естественно, что указанное возражение здесь не имеет силы: так как область «единства» по существу своему стоит *над* сферой действия категорий тождества и различия, то отношение ее к области знания, выраженного в системе определенностей, также не подчинено этим категориям, а должно мыслиться в какой-то принципиально иной форме.

Отсюда, однако, ясно, что рассматриваемая нами проблема не может быть до конца разрешена и отчетливо выражена, пока остаются необъяснимыми сами эти понятия *тождества* и *различия*. Лишь объяснив эти понятия и показав, что *можно* и *должно* мыслить их не универсальными, а, напротив, подчиненными области, к которой они неприменимы, мы можем надеяться внести полную ясность в изложенный нами анализ знания и тем оправдать его.

Смысл категорий тождества и различия издавна выражается в логике в так называемых «законах мышления» (точнее было бы сказать: «законах мыслимости»): законе тождества, законе противоречия и законе исключенного третьего [1]. Закон тождества определяет, что все мыслимое тождественно себе самому: *А* есть *А*. Закон противоречия выражает, что всему мыслимому присуща черта несовместимости с иным, т. е. *отличия от иного*: *А* не есть non-*А*. Наконец, закон исключенного третьего выражает универсальность первых двух соотношений: все мыслимое без остатка распадается на «такое» и «иное», на *А* и non-*А*, и третьего отношения быть не может.

Несмотря на долгую историю, которую имеют за собой эти законы, они далеки от окончательной выясненности. Нам нет

---

[1] Суть ли «законы мышления» законы «естественные» или «нормативные»? И какое из этих двух значений они имеют в области «представлений» и в области «мышления»? Эти многократно теперь обсуждаемые вопросы решаются для нас следующим образом (обоснование этого решения implicite заключено во всем нашем исследовании). «Законы мышления» по своему существу суть законы связи мыслимых содержаний (точнее, как будет показано ниже, определенной сферы бытия). Поэтому они суть «естественные» законы для мышления, актуально обладающего мыслимыми содержаниями (осуществленного дискурсивного мышления) и «нормативные» законы для мышления как простого неосуществленного «создания» или «замысла» содержаний. Этот вывод до некоторой степени совпадает с мнением А. И. Введенского о законе противоречия, которому он приписывает значение «естественного» закона для представлений и «нормативного» — для мышления. Отличие нашего взгляда от мнения А. И. Введенского состоит 1) в том, что понятие представления мы заменяем понятием «осуществленного облажания содержанием» (сошлемся пока лишь на пример нечувственного геометрического созерцания) и 2) в том, что такое двойственное значение мы приписываем всем законам мышления, т. е. полагаем, что в области осуществленного дискурсивного мышления все логические законы ненарушимы, а в области неосуществленного, смутного мышления все они нарушимы, и что в последнем отношении может идти речь лишь о большей или меньшей легкости их нарушения (причем бесспорно, что закон противоречия — как и закон достаточного основания нарушается легче и чаще всего). Общее учение о законах мышления и об ограниченности их применения, развитое в сходных формах А. И. Введенским и И. И. Лапшиным *, послужило для нас толчком к развитию нашей собственной теории, в которой мы также приходим к выводу об ограниченности применения «логических законов». Но существо нашей позиции настолько далеко уклоняется от указанных мнений, что особое обсуждение их не может быть дано в краткой форме; основания нашего мнения и здесь заключены во всей совокупности наших рассуждений.

надобности разбирать по отдельности многообразные формулировки, в которых были выражаемы в истории логики эти законы. Нам достаточно показать, что основная мысль, высказываемая в этих законах, не может быть удовлетворительно, т. е. непротиворечиво и осмысленно, выражена, поскольку мы выражаем ее в каких-либо суждениях о свойствах или отношениях, присущих готовым определенностям *А* и non-*А*.

Обратимся сначала к формуле закона тождества «*А* есть *А*». Ей присуще редкое свойство — сочетать в себе бессмысленную тавтологию с явным противоречием. В самом деле, в ней мы имеем суждение, которое, как всякое суждение, содержит в себе связь двух терминов. Но если обычно суждение имеет смысл только когда оно соединяет два *разных* термина и когда связь между ними не тождественна с самими связуемыми терминами, то здесь мы имеем суждение, которое связывает два *тождественных* понятия и притом связью, не отличной от связываемых терминов. «*А* есть *А*» должно значить: *А* тождественно *А*. Но так как под символом *А* мы разумеем не что иное, как любую определенность, и так как в силу универсальности закона тождества всякая определенность не может мыслиться иначе, как с самого начала подчиненной этому закону, то *А*, в качестве определенности, есть «нечто тождественное». А в таком случае суждение «*А* есть *А*» значит: «нечто тождественное тождественно тому же тождественному нечто». Вместо объяснения или выражения понятия тождества мы имеем только бессмысленное его повторение. С другой стороны, с этой тавтологией сочетается и противоречие. «*А* есть *А*» означает, что у нас каким-то образом имеются два *разных А*, между которыми мы устанавливаем отношение тождества. Но как *разное* может быть *тождественным*? Или как при тождественности *А* самому себе может иметься вообще второе *А*? Закон тождества означает, что всякая определенность имеется необходимо только в единственном числе. Когда же мы выражаем его в суждении «*А* есть *А*» (*А* тождественно *А*), то мы говорим, что два *А* суть одно *А*, т. е. противоречим сами себе. Или первое *А* отлично от второго, и тогда оно не тождественно ему, или же оно тождественно, и тогда не может быть двух *А*, между которыми можно было бы установить это тождество [1].

---

[1] Конечно, легко возразить на это ссылкой на совместимость качественного или логического тождества с числовым или реальным различием. Но не говоря уже о том, что сама эта совместимость есть проблема, требующая объяснения, в отношении формулы «*А* есть *А*» она ничего не помогает. Одно из двух: либо в этой формуле под *А* разумеется сама общая определенность, как таковая, — и тогда она сама существует только в единственном числе, — либо же под *А* разумеется конкретный экземпляр реального предмета, которому присуща эта

Не многим иначе, в сущности, обстоит дело и с формулой закона противоречия «*A* не есть non-*A*». Прежде всего, она, вместо объяснения рассматриваемого соотношения, высказывает если не совсем пустую тавтологию, то, во всяком случае, совершенно производную мысль, уже опирающуюся на само рассматриваемое отношение. Ибо что такое есть non-*A*? Это есть, очевидно, «то, что не есть *A*»; и потому формула эта говорит: «*A* не есть то, что не есть *A*», т. е. «*A* отлично от всего отличного от него». Вместо объяснения отношения отличия мы имеем и здесь лишь простое его повторение, idem per idem*, с присоединением лишь указания на обратимость или взаимность этого отношения (в чем может быть усмотрено единственное положительное содержание этой формулы). С другой стороны, поскольку закон противоречия в этой формуле хочет выразить не простое отличие *A* от non-*A*, а отношение несовместимости или несогласимости, «противоречия» между ними, он просто ложен: ибо *A* не только совместимо с non-*A*, но настолько неразрывно с ним связано, что немыслимо вне его: *A* определимо именно через свое отношение к non-*A*, т. е. через свою отрицательную связь с ним, так что non-*A* является признаком, через который прямо определяется само *A* (*A* есть то, что отлично от non-*A*).

Наконец, последний закон — закон исключенного третьего — опять содержит коренное противоречие между своим содержанием и тем, что предполагается его собственной формулировкой. В самом деле, им утверждается, что все мыслимое может быть только либо *A*, либо non-*A*, и что ничего третьего быть не может. Но что служит подлежащим этого суждения? Одно при двух: либо оно само есть одно из утверждаемых им содержаний (*A* или non-*A*); тогда суждение *ложно*: ни к *A*, ни к non-*A*, каждому в отдельности, неприменимо утверждение, что оно есть или *A*, или non-*A*, так как каждое из них есть только оно само и *не может быть* своей противоположностью. Либо же — что очевидно, — под подлежащим этого суждения разумеется нечто, что не подходит ни под *A*, ни под non-*A* в отдельности, т. е. нечто *третье*, и тогда закон исключенного третьего нарушается в *своей собственной формулировке*. В лице того, чему приписы-

---

определенность, — и тогда нельзя сказать, что одно *A* в этом смысле *тождественно* другому. В обоих случаях формула «*A* есть *A*» непригодна для выражения подлинного смысла понятия тождества. — Само собою разумеется, что наше возражение касается не самой словесной формы «*A* есть *A*», а обычно вкладываемой в нее мысли, т. е. понимания тождества, как отношения между двумя *A*. Поэтому оно неприменимо, например, к Когену, который, принимая формулу «*A* есть *A*», придает ей далеко не обычный смысл, близкий к нашему пониманию тождества.

вается невозможность быть чем-либо третьим между *A* и non-*A*, мы имеем перед собой именно это третье [1].

2. Нетрудно усмотреть, что источник указанных трудностей в формулах законов мышления заключен в том, что, формулируя эти законы, мы выражаем их через посредство некоторых свойств или отношений, которые мы приписываем содержаниям *A* и non-*A*. В действительности, однако, то, о чем говорят эти «законы», есть не какие-либо свойства, в смысле черт, опирающихся на уже готовые содержания мысли, и не отношения между такими уже готовыми содержаниями, а условия, в силу которых впервые становятся возможными сами эти содержания. Поэтому нельзя выражать эти законы, исходя из уже готовых *A* и non-*A*, а нужно выразить их так, чтобы показать, как эти законы создают сами содержания *A* и non-*A* [2].

Что мы разумеем вообще под «определенностью»? Какие моменты необходимы, чтобы мы имели какое-либо содержание *A*, как отдельное, замкнутое в себе, однозначное содержание? Нетрудно видеть, что определенность конституируется именно

---

[1] Быть может, укажут, что существуют иные формулировки законов противоречия и исключенного третьего, которые избегают указанных противоречий. Это — именно формулировки, идущие от Аристотеля, смысл которых сводится к тому, что «ничто не может одновременно и в одном и том же отношении и быть, и не быть *A*» и что «между двумя понятиями мыслимо только одно положительное, или отрицательное отношение, и никакого третьего» (ср.: *Аристотель*. Metaph., IV, 3 и IV, 7). Другими словами, основная мысль этих формулировок рассматриваемых законов состоит в том, что они выражают эти законы не в виде отношений между *понятиями A* и *non-A*, а в виде отношений между утвердительным и отрицательным суждениями, сказуемым которых служит понятие *A*. Но именно потому, что эти суждения предполагают понятие *A*, они тем самым предполагают уже законы, определяющие природу этого *A*, т. е. именно рассмотренные формулы «*A* не есть non-*A*» и «нет ничего третьего, кроме *A* и non-*A*». В изложенной аристотелевской формулировке закона противоречия это даже прямо заключено: ибо вся сила и действительность его обусловлена оговоркой «в одном и том же отношении», без которой он, очевидно, ложен. Но если мы спросим: в каком именно отношении то, что есть *A*, не может не быть *A*, т. е. не может быть non-*A*, то мы можем получить только один ответ: *в том отношении, в котором оно есть A*; другими словами, то, что верно в этой формуле, уже само опирается на формулу «*A* не есть non-*A*». Зигварт (Logik, I, 2-е изд., стр. 182 и сл.) тщетно затрачивает большое глубокомыслие, чтобы доказать принципиальное отличие этой аристотелевской формулы закона противоречия от лейбнице-кантовской формулы «*A* не есть non-*A*». Но то же по существу соображение применимо к аристотелевской формуле закона исключенного третьего: упомянутая оговорка в законе противоречия энтимематически мыслится и в этой формуле закона исключенного третьего. Ибо, если предмет в известном смысле может быть одновременно и *A*, и non-*A*, то это отношение и есть третье отношение, кроме утвердительного и отрицательного; и лишь в отношении чистого *A*, как такового, т. е. определенности, уже подчиненной законам мышления, предмет необходимо должен или быть *A*, или не быть им.

[2] Поэтому, строго говоря, их следовало бы назвать не «законами», а «принципами».

тремя моментами, соответствующими трем «законам мыслимости». 1) Содержание *А* есть, прежде всего, *нечто вообще*: это значит: оно конституируется моментом внутреннего единства, самодовления, законченности [1]. Под содержанием *А* мы, в силу этого момента, мыслим нечто, данное целиком, как *единство*. 2) Оно есть, далее, нечто *особое*: содержание *А* осуществляется именно в момент обособления, выделения, противопоставленности. Всякое содержание имеет в себе как бы момент отталкивания, обособления — момент, в силу которого оно есть «*не иное*», имеет логические границы, осуществляется на почве первичного момента отличия, отношения к запредельному себе. 3) Оно есть, наконец, не только особое или «не-иное вообще», но «*именно такое, а не иное*»: его раздельность или особность такова, что именно в силу своего выделения или противопоставления иному оно становится «таким-то», т. е. однозначным, единственным содержанием. Эти три момента совместно и нераздельно образуют существо того, что есть определенность, т. е. содержание, как определенное содержание, как некое *А*.

Отсюда мы можем получить более точное понимание рассматриваемых законов мыслимости.

Прежде всего, закон тождества, очевидно, не может заключаться в том, что уже готовое *А* «тождественно самому себе»: он состоит в том, что вообще есть нечто такое, что мы называем *А*, т. е. что предмет содержит в себе «мыслимое, как таковое». То, что мы выражаем символом буквы *А*, и есть нечто, как *тождественность*. И если желать выразить принцип тождества в особом суждении, то это можно сделать лишь в той форме, что будет показано, что из чего-то, предшествующего применению этого принципа, рождается то, что им обусловлено. Поэтому единственной адекватной формулой этого принципа мы можем признать лишь суждение «*х* необходимо есть *А*», которое равносильно суждению «*А* необходимо есть». Закон тождества утверждает, что неопределенность необходимо раскрывается в единстве содержания.

Далее, закон противоречия столь же очевидно не может заключаться в том, что какое-либо готовое *А* «не есть non-*А*». Напротив, *А* впервые рождается из противопоставления себе non-*А*; иначе говоря, положительная определенность *А* есть продукт необходимой дифференциации мыслимого, через функцию отрицания, на соотносительную пару *А* и non-*А*, так что каждый из членов этой пары исключает из себя другой и вместе с тем предполагает его вне себя. Давно уже было замечено (именно Гамильтоном) что «закон противоречия», собственно, должен был

[1] Более подробно эта сторона определенности будет рассмотрена в следующей главе, в связи с проблемой вневременно-общего.

бы называться «законом *исключенного* противоречия». Эта поправка названия сама по себе, конечно, несущественна — смысл «закона противоречия», ведь, всегда всеми понимался как закон «исключенного противоречия» — и не заслуживала бы упоминания, если бы она не указывала на одно, часто упускаемое из виду обстоятельство. А именно, в обычной формулировке этого закона выражается лишь то, что этот закон *запрещает*, а не то, что он *требует*; между тем логическое запрещение всегда опирается на требование: запрещается ложное или логически-невозможное потому, что с ним не совместимо логически-необходимое. Какую же необходимость, какое положительное требование содержит «закон противоречия»? Почему, в силу какого свойства мыслимого воспрещается отождествлять A с non-A? Ответ на этот вопрос и есть точная формулировка закона противоречия. Закон «исключенного противоречия» по своему положительному содержанию есть закон *отрицания*. Он гласит: *x (мыслимое) в силу отрицания разлагается на соотносительные разделенные части A и non-A*. В отношении этого закона обычная формула закона противоречия «A не есть non-A» может быть признана только производной: она говорит, что сфера каждой из этих двух частей в отдельности не может переходить за пределы, отделяющие ее от соседней ей сферы; это невозможно именно в силу того, что каждая из этих частей конституирована своим отрицательным отношением к противоположной.

Но указанным законом отрицания смысл того, что создается функцией отрицания, выражен еще неполно: отрицание не только просто разлагает мыслимое на соотносительные раздельные части A и non-A, но этим отношением и исчерпывает без остатка все мыслимое. Non-A есть не только нечто, соотносительное A и мыслимое за его пределами, но и выражает собою *весь остаток* мыслимого за вычетом A. Общий смысл отрицания выразим только в двух формулах: x есть A + non-A; $x - (A + \text{non-}A) = 0$. Последняя формула есть формула закона «исключенного третьего». Ясно, что этот закон неразрывно связан с первыми двумя: вне его мы все еще не могли бы получить определенности A. Ведь только если non-A исчерпывает собою все мыслимое за пределами A, противопоставление ему A дает однозначный результат; A, в качестве того, что отделено от non-A и ему противопоставлено, может означать *определенную* часть, занимать определенное место в составе всего мыслимого (x) только в том случае, если через свое отношение к non-A оно определено в отношении всего x. Закон исключенного третьего, следовательно, говорит, что все *мыслимое в своем разложении на пару A и non-A исчерпывается этой парой*; в силу него мы и получаем окончательный итог — закон *определенности*, как целое: из x возникает A в силу того,

что *x* разлагается на *A* и non-*A* так, что отрицательное отношение к non-*A* (non-non-*A*) всецело и однозначно определяет *A*.

Теперь, после того как нами последовательно пройдены все три принципа, конституирующие закон определенности, мы имеем, если угодно, право формулировать положение «*A* есть *A*». Будучи взято не как выражение «закона тождества» в его отдельности от других двух законов, а как общее окончательное выражение *закона определенности*, оно не содержит ни тавтологии, ни противоречия. Ибо подлежащее и сказуемое этого суждения в абсолютном смысле не тождественны между собою: они выражают, правда, одно и то же содержание, но на различных ступенях его логического развития; и потому символически это суждение следовало бы выразить, точнее, в формуле «*a* есть *A*». Силлогистически ход этого развития можно было бы представить приблизительно следующим образом:

A есть *a*, или *a* есть . . . . . (закон тождества).
a обособляется от non-*a* . . . . . (закон противоречия).
Обособленность от non-*a* (non-non-*a*) есть *A* (закон исключенного третьего).
Отсюда: *a* есть *A*.

В составе мыслимого (*x*) определенность *A* конституируется тем, что единство *a* через противопоставление себя non-*a*, однозначно определяет свое место. В этом суждении сразу выражено содержание трех неразрывно связанных между собой законов мыслимости, сообща образующих *закон определенности* [1].

В этом анализе для наших целей существенно одно обстоятельство: закон определенности, в силу которого все мыслимое приобретает характер отдельной, тождественной себе определенности, опирается на закон отрицания и осуществляется через функцию отрицания. *A*, как замкнутая в себе определенность, возможна только через свое отношение к non-*A*; смысл того, что мы называем определенностью, состоит в дифференцированности, в самоутверждении через отношение различия: *A* есть то, что противоположно non-*A*; *A* создается только через отграничение от non-*A* и состоит именно в этой отграниченности [2]. Это не

---

[1] Само собою разумеется, что приведенное силлогистическое изображение надо понимать cum grano salis *: так как определенность впервые возникает через отношение всем трем законам, то логический ход рождения определенности *A*, строго говоря, не может быть выражен силлогистически за отсутствием терминов на место. Это не мешает, однако, тому, что в его итоге (*a* есть *A*), или в законе определенности, заключены все три закона, — что́ дискурсивно изобразимо не иначе, как в форме последовательного перехода через три указанных стадии.

[2] В этом мы усматриваем ценный смысл «суждения изначала» (Urteil des Ursprungs), как оно формулировано Когеном (Logik der reinen Erkenntniss, 1902,

значит, конечно, что non-*A* логически предшествует *A*: напротив, non-*A* в такой же мере предполагает *A*, как последнее — его самого. Это может означать, следовательно, лишь одно: определенность *A*, конституируемая в силу отношения к non-*A*, мыслима лишь на почве комплекса, *объемлющего A* и *non-A*; в силу своей собственной природы определенность указует на то начало, из которого она происходит в отнесенности к которому и состоит ее смысл. Определенность *A* мыслима только как несамостоятельный, до конца не обособимый член комплекса (*A* + non-*A*), *в отношении которого закон определенности не может иметь силы именно потому, что этот комплекс есть условие самого закона определенности.* То, из чего истекает отдельная определенность и в отношении к чему она только и имеет бытие, не есть, следовательно, ни *A*, ни non-*A*, а есть единство того и другого, или, точнее говоря, единое начало для того и другого. Будучи условием категорий тождества и различия, выражаемых в логических законах мышления, оно, тем самым, само не подчинено этим категориям и возвышается над ними. Это начало есть, таким образом, именно то «исконное единство», которое было установлено нами через исследование логической связи и которое находит себе подтверждение в исследовании природы закона определенности. То, что мы в предыдущей главе выразили в формуле *ab*, как символе для единого источника отдельных определенностей *A* и *B* и связи между ними, и есть, тем самым, единство *A* и non-*A*. Таким образом, сфера раздельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой может быть отрицательно охарактеризована как область *единства* или *совпадения противоположного* (coincidentia oppositorum) [1].

стр. 65 и сл.); другой смысл этого учения — именно, что чистая мысль через «суждение изначала» само «творит» свой предмет — нас здесь не касается. Нет, конечно, надобности разъяснять, что наше понимание «закона определенности» воспроизводит одну из основных мыслей логики Гегеля. Однако, как и в нашей критике обычного понимания логических законов, так и в положительном разъяснении их значения мы далеко уклоняемся от учения Гегеля, и это отличие определено более общим философским несовпадением нашего логического мировоззрения с духом учения Гегеля.

[1] Необходимо твердо помнить, что определение этой высшей сферы как единства или совпадения противоположного имеет только отрицательное значение, как определение отличия этой сферы от производной области «раздельности противоположного», и следовательно — именно потому, что эта высшая сфера не подчинена категориям тождества и различия — характеризует ее неадекватно. В особенности термин «совпадение противоположного» может подать повод к недоразумению, будто сами противоположности, как таковые (*A* и non-*A*) сов

3. Этот отрицательный итог подводит нас снова к тому, что было нами установлено в предыдущей главе. Мы видим, что отношение отдельной определенности к тому «исконному единству», из которого она истекает и на котором она основана, не может вообще быть выражено в категориях тождества и различия. Нельзя сказать, что комплекс (A + non-A) уже *содержит* в себе отдельную определенность A, ибо последняя только развивается из него в силу закона определенности, возникает только с момента своей противопоставленности non-A и, следовательно, еще не существует в единстве, объемлющем в себе A и non-A; но нельзя также сказать, что этот комплекс не содержит в себе A, т. е. есть *нечто иное, чем* A; ибо сколь мало его можно отождествить с самой определенностью A, столь же мало его можно отождествить и с non-A; не будучи A, он не есть и non-A, так как он есть именно *единство того и другого.*

Но этим отрицательным результатом ограничиться невозможно. Если A истекает из исконного единства и основано на нем, то между ними должна быть некоторая положительная связь, которая должна быть уловлена и выражена. И здесь, в качестве ближайшей аналогии, представляется *отношение между целым и частью.* Какова бы ни была точнее природа связи между исконным единством и отдельной определенностью, в широком смысле то, что включает в себя и A и non-A, явно относится к A, взятому в отдельности, как *целое к части.* Мы должны прежде

одной с другой, что очевидно нелепо. Дело не в том, что противоположности совпадают, а в том, что их *вовсе нет* в сфере исконного единства; иначе говоря, здесь противоречия не *нарушается* здесь, а просто неприменим сюда. Термин coincidentia oppositorum мы употребляем лишь, чтобы подчеркнуть связь нашей мысли с идеями гениального творца этого понятия, Николая Кузанского. У Кузанского, наряду с этим термином, мы находим также более удачные термины unitas или complicatio contrariorum * (Doct. ignor. I, 22, Opera, Parisiis, 1514, v. I, fol. 9—10) и в особенности «non aliud»,** как предшествующее idem и aliud *** в диалоге «De non aliud», опубликованном Uebinger'ом в приложении к его книге Die Gotteslehre des Nicol. Cusanus. 1888). — История учения о «единстве противоположного» еще не написана. Она идет от Гераклита через позднейшие диалоги Платона («Парменид», «Софист») и через ряд восточных умозрений (брахманизм, герметизм, Филон ****) вливается в эллинистическую философию, отливается в новоплатонизме и новоплатонически окрашенном христианском мышлении (Дионисий Ареопагит! *****), переходит отсюда в средневековую мысль (арабские мыслители, Скот Эриугена, Мейстер Экхарт ******) и развивается в грандиозную философскую систему Николаем Кузанским. Позднейшие мыслители (платоники эпохи возрождения, Бруно, Фихте, Шеллинг, Гегель, Бергсон ******* — кончая современным Бергсоном), в сущности, не прибавили ничего существенно нового в этом учении к системе Кузанского, а часто лишь упростили его (что применимо в особенности как к натурализму Бруно, так и интеллектуализму Гегеля). О coincidentia oppositorum ср. теперь прекрасные соображения Б. Вышеславцева (Этика Фихте, 1914, стр. 168 и сл.).

всего поэтому рассмотреть общую логическую природу отношения между «целым» и «частью».

На первый взгляд кажется несомненным, что чисто логически это отношение подчинено отношению тождества и различия. В самом деле, если мы имеем целое *AB*, то его отношение к своей части *A* может быть выражено как полное тождество со стороны *A* и как частичное тождество со стороны *AB*. Целое *AB* есть *A* плюс *B*, т. е. оно тождественно как *A*, так и тому, что лежит за пределами *A*; в нем целиком содержится *A*, не исчерпывая его. Если же мы возьмем отношение целого ко всем его частям сообща, то мы получим именно чистое тождество: *AB* тождественно *A* и *B*; *целое тождественно совокупности своих частей*.

В противоположность этой, наиболее распространенной логической теории, современная психология обратила внимание на такие целые, которые чисто феноменологически представляются чем-то иным, чем простой совокупностью своих частей *. Авенариус наметил понятие общего или целостного впечатления (Totalimpression): можно иметь, например, совершенно определенное представление об «общем облике» человеческого лица, не имея знания отдельных черт, в нем содержащихся. Одновременно с этим Эренфельс ** высказал ту же мысль в общей форме, обозначив ее в термине «Gestaltqualität» («структурное качество»): музыкальная мелодия есть ничто иное, чем совокупность отдельных звуков, ее образующих (что психологически доказывается уже тем, что мелодия, как целое, запоминается и воспроизводится легче, чем отдельные звуки в их абсолютной высоте, и даже чем отдельные интервалы между соседними звуками). Всякий комплекс только потому и есть вообще комплекс, что он не тождествен совокупности своих элементов, а дает, по сравнению с ними, нечто новое [1]. Утверждение это, в сущности, настолько элементарно и самоочевидно, что не нуждается в каком-либо специальном психологическом обосновании. Что в области наглядных представлений комплекс, как единство, дает особое впечатление, не тождественное простой сумме образов его частей, — это прямо «бросается в глаза», и нужно только удивляться, как поздно психология обратила внимание на это.

Другой вопрос — и только он, конечно, нас здесь интересует, — как следует *логически* объяснять это явление. Мы говорим логически, так как для нас дело идет о простом анализе содержания рассматриваемого явления, а не о генетическом исследовании его происхождения, а также не о характеристике субъ-

[1] *Ehrenfels Chr. v.* Über Gestaltqualitäten, Vierteljahrsschr. f. Wiss.-Philosophie, B. XIV, 1890, стр. 249 и сл.

ственных явлений сознания, в которых оно выражается и которые ему соответствуют. Поэтому мы не только вправе, но и обязаны оставить здесь в стороне такие объяснения явления «структурного качества», которые сводят его то к деятельности апперцепции [1], то к ассоциативным факторам [2], то к особому чувству [3]. Для нас вопрос ставится лишь так: каково логическое отношение между целым и его частями, поскольку феноменологический анализ показывает нам, что — в сфере наглядных представлений — целое по своему содержанию не тождественно совокупности своих частей?

Для логической теории здесь, по-видимому, открыт только один путь, на который, без какого-либо специального логического обоснования, и вступил первый автор, поставивший этот вопрос в общей форме (Эренфельс). Если целое есть нечто иное, чем совокупность его частей, то это значит, что, содержа в себе свои части, он содержит еще нечто, помимо них. Комплекс *AB*, как целое, кроме *A* и *B* содержит еще особый элемент *x*. Не трудно и усмотреть, в чем заключается это *x*: это есть *форма сочетания* частей, характер их соотношения между собой. Именно в этом «качестве формы» (или «структурном качестве») Эренфельс усматривает тот новый элемент, который, *содержась в целом, как новый элемент*, отличает целое, как таковое, от совокупности его частей. Так, в музыкальной мелодии порядок следования тонов и их ритмика образуют то «новое», что есть в мелодии, как целом, в отличие от ее отдельных звуков. Чисто логически мы можем, следовательно, выразить это учение так: целое равно совокупности своих частей плюс особый элемент отношения или связи между ними. Так сохраняется возможность учесть своеобразие целого, как такового, и все же признать отношение его к частям отношением частичного тождества: если части *A* и *B* и в своей совокупности не исчерпывают природы целого *AB*, то они все же, в своей качественной определенности, в ней содержатся, т. е. присутствуют в целом в тождественной себе форме.

Это объяснение наталкивается, однако, на непреодолимые логические трудности. Если целое тождественно совокупности своих частей плюс особый элемент «связи» или «качества формы», то и в широком смысле слова эта связь сама есть новая, дополнительная часть. Ведь под «частью» целого мы должны разуметь не только реально-обособимую его часть, но и все лишь логи-

---

[1] *Ланге.* Einheiten und Relationen, 1902.

[2] *Cornelius.* Über Gestaltqualitäten, Zeitschr. für Psych. und Phys. d. Sinnesorgane, B. 22.

[3] *Гомперц Г.* Учение о мировоззрении, русск. пер., т. I.

чески отделимые его стороны (так, частями цветовой поверхности как целого, служат цветовая определенность и геометрическое качество протяженности, хотя то и другое реально неотделимы). Тогда мы получаем тот парадокс, что целое из n частей состоит из $n+1$ части; и эта формула содержит в себе указание на неизбежность регресса до бесконечности. Ибо если «качество формы» есть действительно особая, новая часть целого, то она должна быть как-либо объединена с остальными частями, т. е. предполагает новую связь; т. е. целое из $n+1$ части должно иметь $n+2$ части, и т. д. до бесконечности [1].

Правда, Эренфельс пытается спастись от этой трудности указанием, что «качество формы» есть такая своеобразная часть, от присоединения которой к остальным частям не рождается уже ничего нового [2]. Но что это может значить? Это может означать либо, что «качество формы» вообще никак не связано с остальными частями, а стоит к ним в отношении простого внешнего сосуществования, либо же, что особой связи здесь не нужно, потому что «качество формы» само есть не что иное, как момент единения или связи между остальными частями. Первое допущение нелепо, ибо при нем вообще уже нельзя говорить о «целом» или «комплексе». Ясно, что, например, мелодия, как единое целое, есть нечто иное, чем сумма отдельных звуков плюс сосуществующая рядом с ними, но без всякой связи с ними, форма отношения между ними. Целое есть единство, а не внешнее сосуществование многих отдельных элементов. Остается выбрать только вторую часть дилеммы. *Но она, в сущности, означает уже отказ от рассматриваемой теории.*

В самом деле, что мы хотим сказать, когда говорим, что «качество формы» есть не что иное, как характер объединения, отношения связи между элементами? Это значит, что «качество формы» есть вообще не особая часть целого, а *момент, конституирующий целое, как таковое, в отличие от его частей.* Отношение между частями есть не какой-либо особый элемент *в составе целого,* а именно то, что делает части частями *целого,* т. е. *момент единства* или *целостности.* Но это значит, что это отношение не может быть просто соподчинено отдельным частям и поставлено в один ряд с ними, т. е. что целое не может быть представлено, как совокупность частей + особый элемент «отношения». Ведь этот элемент не существует вообще вне объединенности частей в целом: целое не рождается из присоединения к частям какого-то, независимого от целого, в себе

[1] Ср.: *Husserl.* Logische Untersuchungen, II (1-е изд.), стр. 273. *Гомперц.* Учение о мировоззрении, т. I, русск. пер., стр. 153—154.

[2] Указ. статья, стр. 256—257.

самом пребывающего элемента R (отношения), а в последнем непосредственно и дано. Целое не может быть представлено символически в формуле $AB = (A + B + R)$, ибо тогда либо мы имеем раздельные A, B, R и совсем не имеем целого, либо же в лице того, что обозначено знаками сложения («плюсом» и скобками) мы имеем уже новое R; напротив, целое есть именно просто $(A + B)$, т. е. отношение R содержится именно в моменте единства, как такового:

$$AB = \overset{R}{\overbrace{(A + B)}}.$$

Отношение R есть момент, конституирующий единство целого в отличие от его обособленных частей.

Существенно, таким образом, иметь в виду, что «отношение», «связь» — словом то, что было обозначено неудачным именем «качества формы» — не есть что-либо, отделимое от момента единства или целостности, а мыслимо только непосредственно вместе с последним. Оно неотделимо не только в реальном, но и в логическом смысле. Правда, на это можно возразить, что «отношение» все же не тождественно с моментом единства, как таковым, ибо единство всюду есть одно и то же, тогда как отношения могут быть многообразными. Более того: для некоторых «целых» различие возможных «отношений» между частями гораздо более характерно, чем различие по их составу, т. е. по входящим в них частям, и именно это обстоятельство, главным образом, послужило основанием признать в отношении особое «качество», т. е. особый элемент целого. Так, например, мелодии, объединяющие разные звуки в одинаковом отношении (т. е. одна и та же мелодия в разных тональностях), гораздо сходнее между собой, чем комбинации одних и тех же звуков в различных отношениях (например, в разной последовательности и ритмике). Это указание само по себе, конечно, вполне справедливо. В целом мы должны различать, с одной стороны, общий момент единства, как таковой, и, с другой стороны, многообразие различных *форм* единства. Но это не значит, что эти «формы» суть элементы, мыслимые вне самого единства. Мы имеем здесь последнюю ступень абстракции, которая дает логически неразрывную сопринадлежность соотносительных моментов: единство есть единство определенной формы, и форма есть всегда форма единства. В основе этого соотношения лежит, следовательно, *последнее единство* моментов единства (целостности) и формы (отношения). Оба момента, не совпадая между собой в смысле логической тождественности, даны неразрывно, слиты в высшем единстве. Отсюда во всяком случае ясно, что момент «формы» или

«отношения» принадлежит не к среде слагаемых целого, а к среде целого, как такового.

Из сказанного ясно, что в лице рассмотренных нами чувственно-наглядных целых, т. е. в тех случаях, когда целое выступает перед нами как особое представление, по содержанию не тождественное совокупности содержаний его частей, мы имеем такие целые, которые не стоят в отношении *частичного тождества* к содержаниям своих частей. Здесь во всяком случае целое не только не тождественно простой совокупности своих частей, но не тождественно и этой совокупности плюс какой-то избыток. Так как этот «избыток» принадлежит к природе целого, как *такового*, а не является отдельной *частью* целого, то в лице целого мы имеем нечто вообще *совершенно новое*, если и сравнимое с содержаниями его частей, то не через соотношение тождества. Целое *AB* не есть *A*, *B*, и сверх того еще что-то. Так как это «еще что-то», это «отношение» неотделимо от самого целого, то неосуществим и остаток из этого вычитания, именно отдельные определенности *A* и *B*. Целое, как целое, есть именно единство (*AB*), некоторое неразложимо-простое содержание, в котором отдельные части *A*, *B* погашены и сменены чем-то *новым*, именно — *целым, как таковым*. Целое не тождественно механическому сочетанию своих частей с объединяющим их отношением; правда, мы можем «найти», «усмотреть» в нем и его отдельные части; но когда мы их «находим», тогда у нас уже нет целого, как такового; другими словами, целое разложимо на свои части, но так, что при этом перестает быть целым. Следовательно, целое, как таковое, может только наводить нас на свои части, быть основанием для них, но не может быть тождественно им.

И теперь мы можем обобщить наше рассуждение. Мы видели, что то, что было названо «Gestaltqualität», т. е. такое целое, которое непосредственно дает впечатление чего-то иного, чем его части и которое основано на своеобразной связи или форме объединения частей, не может быть поставлено к своим частям в отношение частичного тождества. Но как обстоит дело с целым, как чисто *логическим понятием*? Как обстоит дело с целым там, где целостность создается на каким-либо наглядным впечатлением, не выступает перед нами непосредственно, как *особое* содержание, а есть просто логическое единство какого-либо множества отдельных содержаний? Казалось бы, здесь целое и есть не что иное, как простая «сумма» своих частей; ибо раз оно основано исключительно на формальной логической функции «объединения», так сказать, на логическом знаке *плюс*, на пустом, бессодержательном смысле союза «*и*», то оно и есть не что иное, как все его части, взятые вместе, и всякое иное толкование его немыслимо. В ответ на это достаточно привести одно простое и самоочевидное соображение: «целое» есть во всяком случае

нечто, т. е. имеет свой особый логический смысл, и потому оно не может быть тождественно простому сосуществованию его частей, взятых в отдельности; в противном случае слово «целое» было бы пустым звуком, лишенным смысла. То, что вводит здесь в соблазн, есть арифметическое понятие суммы: где в целом нельзя найти ничего, кроме «суммы» его частей, там между ним и его частями ставится знак логического тождества. Но ведь уже со времени Канта мы знаем, что сумма, будучи арифметически *равной* или эквивалентной своим слагаемым, логически не тождественна им: 12 есть иное, новое число, а не простое повторение *7 + 5*. Сумма отличается от простого внешнего сосуществования своих слагаемых именно тем, что она есть синтез или единство этих слагаемых; в ней множественность слагаемых исчезла, сменившись единством самой суммы. Если не упускать из виду этого самостоятельного значения суммы, как *осуществленной* суммы, в отличие от простого сосуществования его слагаемых или от «суммы» как простого обозначения *задачи* объединения слагаемых, то обозначение целого, как «суммы» его частей, будет равнозначно не *отрицанию* самостоятельного его значения в отношении составляющих его частей, а, напротив, его *утверждению*. Сумма $(A + B)$, как единство, есть логически нечто иное, чем необъединенное сосуществование A и B. Более того: самостоятельность целого, которое есть только «сумма» своих частей, выступает еще гораздо яснее, чем самостоятельность целого, опирающегося на своеобразную форму связи между частями. Ибо если там еще возможна была мысль рассматривать целое как итог механического присоединения к его элементам особого отдельного начала, именно «отношения», то здесь это невозможно: нельзя же, в самом деле, сказать, что $(A + B)$ отличается от своих частей тем, что, кроме них, в его состав входит знак +; ведь это значило бы, что $(A + B)$ есть A плюс B плюс +, что бессмысленно. Напротив, здесь непосредственно совершенно ясно видно то, что выше нам пришлось доказывать, именно что отношение между частями и есть не что иное, как единство частей в целом. То, что мы можем здесь назвать «отношением» между частями, есть именно отношение *единства*, отношение соучастия в целом; и потому сказать, что целое создается здесь через присоединение к частям особого отношения, значит впасть в нелепый порочный круг. Здесь ничего не остается, как либо вообще отвергнуть понятие «целого», как бессодержательное, т. е. признать, что $(A + B)$ тождественно простому сосуществованию A, B (мы не можем даже сказать: сосуществованию A *и* B, ибо и слово *и* мы уже имеем нечто новое, по сравнению с частями A, B), — либо же признать, что целое $(A + B)$ есть, в качестве целого, нечто по существу логически неразложимое, т. е. что

оно содержит единую мысль, которая сменяет разъединенные содержания A, B новым содержанием $(A + B)$ [1].

Итак, всякое целое, совершенно независимо от своеобразия возможных форм его единства, именно в качестве целого мы обязаны логически признавать за особое содержание, отличное от содержаний его частей. Точнее говоря, в «целом» мы должны различать две стороны. Целое, как целое, есть своеобразное, неразложимо-единое определенное содержание, которое, как всякая определенность, тождественно только себе самому и отлично от всего иного. В этом смысле целое $(A + B)$ есть только $(A + B)$ и не есть ни A, ни B в отдельности. С другой стороны, поскольку целое рассматривается в отношении к его частям, оно есть то, в чем заключены или содержатся эти части, т. е. оно есть многообразие частей. Но это «есть» уже не значит «тождественно»; напротив, многообразие частей усматривается только через отвлечение от целого как единства. Внимание может быть направлено то на целое $(A + B)$, то на его части A и B; то и другое стоит в отношении эквивалентности, но не в отношении тождества: всюду, где мы имеем целое $(A + B)$, мы имеем и его части A и B, т. е. на основании целого мы имеем право утверждать наличность его частей. Отсюда следует, что *отношение между целым и его частями есть не отношение (частичного) тождества, а должно быть рассматриваемо по аналогии с отношением необходимой синтетической связи.*

Но теперь мы должны обратить внимание и на иную сторону этого отношения, в силу которой оно отличается от того со отношения, которое мы в других случаях называем *синтетической* связью в противоположность тождеству. Что отношение $(A + B)$, как целого, к его частям A и B, не будучи отношением тождества, вместе с тем отличается каким-то особым своеобразием от обычного отношения синтетической связи, т. е. от отношения между A и B, где из A вытекает B,— это ясно само собой. И лишь это различие дает оправдание ходу нашего размышления; ведь в противном случае мы были бы приведены к порочному кругу: поставив себе задачей объяснить загадку

[1] Этим мы отнюдь не хотим сказать, что всякое целое равнозначно *сумме* частей (в этом смысле). Напротив, сумма есть лишь особый вид целого, именно *производное* или сложенное целое. (Правда, можно было бы показать, что и это целое в конечном счете опирается на целое, как первичное единство — но это мы здесь оставляем в стороне). В противоположность ей, существует и целое как *первичное* или органическое целое, и с самого начала ясно, что сфера «исконного единства», ради уяснения которой мы предприняли это исследование понятия целого, принадлежит именно к этому последнему роду целого. Мы хотели, наоборот, только показать, что целое, даже как «простая сумма», есть истинное *целое*.

логического следования одного из другого, т. е. синтетической связи между разными содержаниями, мы, через сведение этого отношения к отношению между «исконным единством» и отдельными определенностями, и через дальнейшее сведение последнего к отношению между целым и его частями, снова вернулись бы к своей исходной точке — к отношению синтетической связи. На самом деле это, конечно, не так. Целое $(A + B)$, не будучи само определенностью A, вместе с тем стоит к нему в каком-то ином отношении, чем B, которое целиком находится вне A; и из этого целого $(A + B)$ его часть A вытекает *иначе*, чем из A вытекает B (в случае синтетической связи между ними). Уясним себе самоочевидное своеобразие этого отношения: целое $(A + B)$, если рассматривать его с точки зрения его отношения к A, есть очевидно $(A + \text{non-}A)$; а это значит: не будучи A, т. е. будучи в этом смысле non-A, оно вместе с тем не тождественно простому non-A, поскольку non-A есть сфера, которая стоит *только вне* A. Оно именно объемлет *обе* сферы: и сферу A, и сферу non-A. И потому, не будучи само определенностью A, оно ведет к последней не вне себя (как это имеет место в отношении подлинной синтетической связи), а внутри себя. Это отношение мы называем отношением *вмещения*; оно отличается от чистого тождества тем, что оно есть отношение между *разными* содержаниями, а от синтетической связи между A и non-A тем, что оно означает именно внутреннюю близость содержаний, т. е. что содержание целого ведет к содержанию части не вне, а внутри самого себя.

Это отношение может быть уяснено также через аналогию с отношением сходства. Ибо в лице сходства мы имеем также связь, которая стоит по ту сторону противоположности между чистым тождеством и чистым различием. Правда, обыкновенно принято рассматривать логически сходство как сочетание частичного тождества с частичным различием, т. е. вообще не признавать его самостоятельной логической категорией. Если мы имеем два «сходных» комплекса AB и AC, то, по-видимому, нет ничего легче, как усмотреть в них частичное тождество в лице A и частичное различие в лице B и C. Однако предыдущее исследование само собою свидетельствует о ложности этого объяснения: если целое есть нечто своеобразное, несводимое к содержаниям своих частей, то и *отношение между двумя целыми*, имеющими тождественные части, есть своеобразное отношение, которому только *сопутствует* отношение его частей, но которое само не тождественно им. Поэтому *сходство* между комплексами AB и AC, как целыми, есть самостоятельное и неразложимое отношение, с которым только непосредственно связаны отношения тождества и различия их

частей [1]. Целые (*AB*) и (*AC*), будучи сами неразложимы, как целые, остаются между собою в неразложимом и первичном отношении сходства, тогда как *части* их *A, B, C* в то же время находятся в отношениях тождества и различия.— Самостоятельность отношения сходства между целыми *AB* и *AC* легко может быть показана и с другой точки зрения, именно из того, что это отношение есть *условие частичного тождества.* В составе комплексов *AB* и *AC* мы имеем тождественную часть *A*, которая есть, таким образом, *тождественное в различном.* Но как могло бы тождественное находиться в различном, если бы мы имели только одни отношения тождества и различия в том смысле, в котором они исключают друг друга? Если мы разделим комплексы *AB* и *AC* на их части, то мы имеем, с одной стороны, тождественную часть *A*, которая вообще не в чем ином не находится, а есть только в себе самой, и, с другой стороны, различные части *B* и *C*, между которыми нет никакого тождества. Следовательно, отношение *тождественности в различном* предполагает целостное отношение между комплексами *AB* и *AC*, как таковыми, т. е. особое единое отношение, которое вмещало бы в себе частичное тождество с частичным различием. Таким образом, *тождество части в такой же мере предполагает сходство целых, в какой последнее предполагает первое: ни одно из этих отношений не «сводимо» к другому в смысле простой тождественности между ними, а оба соотносительны и взаимно предполагают друг друга* [2].

Отношение сходства, установленное нами между целыми, имеющими тождественную часть, может быть перенесено и на *отношение между целым и его частями*, т. е. на отношение *вмещения.* Отношение *AB*, как целого, к *A* и *B* в отдельности не есть, как мы видели, отношение частичного тождества: ибо в *AB*, как целом, *A* и *B*, как отдельные определенности, уже погашены и сменены совершенно новым и единым содержанием *AB*; но вместе с тем это не есть и чистое различие: *AB* не исключает *A* и *B*, не противоречит им; а, напротив, не только

[1] Самостоятельность, т. е. несводимость отношения сходства между комплексами в психологической связи доказывают Эренфельс (цит. статья, стр. 278—279), Геффдинг. (Über Wiedererkennen, Association und psychische Activität Vierteljahrschrift für wiss. Phil., XIV (1890), стр. 167—170), Корнелиус (Über Gestaltqualitäten, Zeitschr. f. Psych. und Phys. der Sinnesorgane, B. 22, стр. 101 и сл).— Вопрос о самостоятельном, первичном значении сходства в отношении простейших неразложимых чувственных содержаний (например, ряда музыкальных звуков), как оно не только психологически констатируется, но и логически доказывается Штумпфом (Tonpsychologie, стр. 116—117, ср.: *Джемс.* Principles of Psychology, II, стр. 532—533), нас здесь не касается.

[2] Из этого ясно, что наше признание самостоятельности категории сходства не имеет ничего общего с номиналистическим «сведением» самого тождества к сходству. Критику последнего см.: *Гуссерль.* Logiche Untersuchungen, II (1-е изд.), стр. 106 и сл.

совместимо с ними, но даже их требует,— и притом требует не за своими пределами, а именно внутри себя. — *AB*, не будучи тождественно *A* и *B* в отдельности, *внутренне родственно* или *сродно им*. Но принципиальное своеобразие этого случая сходства от обычного типа отношения сходства (т. е. сходства между комплексами с тождественной частью) состоит в том, что здесь первый член соотношения (комплекс *AB*) сам собою порождает второй (т. е. части *A* и *B*), и притом так, что второй член, несовпадая с первым, вместе с тем не содержит ничего материально нового по сравнению с ним. Вместе с целым *AB* логически сразу даны и несовпадающие с ним, но внутренне сродные с ним и материально всецело в нем обоснованные содержания *A* и *B*, которые именно в силу этого отношения и суть его части. Здесь мы имеем точное определение понятия целого и части. Где определенное содержание само собою, т. е. вне сравнения его с каким-либо материально-иным содержанием, ведет к новому содержанию через непосредственную связь сходства, там мы имеем отношение «вмещения», т. е. отношение между целым и частью. Содержание должно быть признано «целым», если вместе с ним нам непосредственно дано некоторое многообразие иных содержаний, не заключающих в себе никакого материального обогащения, причем отношение последних к целому есть выходящее за пределы чистого тождества и различия первичное соотношение сходства [1].

---

[1] Само собою разумеется, что отношение сходства в обоих рассмотренных случаях, т. е. и отношение между двумя целыми *AB* и *AC*, и отношение целого *AB* к его частям *A* и *B* (отношение «вмещения»), может также рассматриваться, как особый вид различия — именно, поскольку под «различием» мы будем разуметь всякое отношение, не совпадающее с чистым тождеством: целое *AB*, как было указано, есть нечто *иное*, чем *AC*, и также нечто иное, чем *A* и *B*. Но если на основании этого соображения нам захотят возразить, что нет ни необходимости, ни возможности находить какое-либо третье отношение, помимо тождества и различия, то это будет простым спором о словах, причем такое словоупотребление приводило бы только к смешению воедино существенно различных логических отношений. В общее понятие «отношения различия» (т. е. отношения между *A* и non-*A*) оказались бы втиснутыми совершенно разнородные отношения. Мы должны здесь, напротив, строго различать: 1) *чистое различие* или различие в тесном смысле слова, именно различие, несовместимое с частичным тождеством. Таково отношение между двумя отдельными определениями *A* и *B*, между которыми нет ничего общего, т. е. которые целиком исключают друг друга (если на это возразят, что такое различие вообще немыслимо, ибо даже самые разнородные содержания подчинены какому либо высшему роду, то мы ответим, что за вычетом из обоих этого общего между ними и будет иметься это различие; в этом возражении верно только то, что этот тип различия логически производен от следующего); 2) *различие, совместимое с частичным тождеством*, и притом двоякого вида a) различие между соподчиненными содержаниями (*AB* и *AC*) и b) различие между целым и частью (*AB* и *A*). В первом из этих двух видов различие между целыми

4. Если мы теперь попытаемся применить результаты, к которым мы пришли в исследовании отношения между целым и частью, к основной теме нашего размышления — к отношению между «исконным единством» и отдельными определенностями, то само собою ясно, что такое применение не может быть сделано без ограничения, т. е. что отношение между «исконным единством» и определенностями не может быть признано просто частным случаем отношения между целым и его частями. Дело в том, что при рассмотрении этого последнего отношения мы уже стояли в сфере, подчиненной закону определенности, т. е. мы с самого начала обращались с «целым» и «частями» как с некоторыми *определенностями*, и отношение между ними должны были понимать как отношение между разными определенностями. Напротив, отношение «исконного единства» к определенностям, из него вытекающим, очевидно, есть нечто иное, чем отношение между разными определенностями. Здесь речь может идти не о подчинении последнего отношения первому, а только об аналогии между ними. К счастью, однако, перенесение рассмотренного отношения между целым и частью в интересующую нас область ведет не к дальнейшему усложнению анализа, а, наоборот, к его упрощению. Ведь главная трудность исследования отношения между целым и частью заключалась в том, что целое *AB*, включая в себя *A* и будучи в этом смысле связано с ним

сопровождается тождеством одной их части (или нескольких) и «чистым» различием остальных частей. Это различие мы назовем *различием — несходством*. Оно имеет то своеобразие, что, во-первых, есть лишь иная сторона совместно с ним данного сходства, и, во-вторых, допускает количественные степени, в зависимости от относительного числа тождественных и чисто-различных частей целых (этим оно отличается от чистого различия, которое исключает тождество (и сходство) и не допускает степеней). Второй из этих двух последних видов различия основан на том, что первый член отношения (*AB*) сполна включает в себя второй (часть *A*), но выходит за его пределы. Это различие есть различие как *момент вмещения*. Это есть именно различие в смысле единства различия и тождества: ибо, с одной стороны, *AB*, как целое, есть нечно иное, чем *A*, т. е. есть non-*A*, и, с другой стороны, *AB* целиком содержит в себе *A* и в этом смысле связано с ним *отношением частичного тождества*. Таким образом, более точный анализ форм различия приводит нас опять к третьему отношению, выходящему за пределы двойственности между «тождеством» и «различием» в их обычном логическом смысле.— В этом отношении (как и во многих других) следовало бы вернуться к забытой нами тонкости понятий средневековой логики. Ср., например, логически чрезвычайно важное различение между «distinctum» и «non idem»* у Дунса Скота** (*Prantl.* Gesch. der. Logik, III, стр. 220 и сл.). См. также упомянутое выше учение Николая Кузанского о «non aliud», как начале предшествующем различию между idem и aliud.— Одна из средневековых классификаций различия — деление на distinctio realis, modalis и dist. rationis*** была воспринята еще Декартом (Princ. phil. I, 60—62) и через него Спинозой (Cogit. metaph II, c. 5) и играет в их системах довольно значительную философскую роль. Ср. нашу статью: «Учение Спинозы об аттрибутах». Вопр. фил. и псих. т. 114, стр. 538 и сл.

отношением тождества, вместе с тем, именно *в качестве особой определенности*, должно было рассматриваться как нечто отличное от A, т. е. как non-A, и вся парадоксальность этого отношения сводилась, в конечном итоге, к тому, что non-A в себе самом содержит A (или, что non-A = A + non-A). Но именно от этой трудности мы избавлены теперь, в исследовании отношения между исконными единствами и отдельными определенностями. Ибо это исконное единство, не будучи само собой определенностью, уже не может быть охарактеризовано, в своем отношении к A, как non-A. Оно есть такое целое, которое принципиально, по самому своему существу, возвышается над противоположностью между A и non-A, ибо эта противоположность, как мы выше видели, возможна сама только на его почве. Совмещая в себе части A и non-A, оно есть по, существу, *нечто третье* в отношении их. Будучи отличным от A, оно вместе с тем отлично и от non-A; иначе говоря, различие между исконным единством и отдельной определенностью лежит *в совсем другом логическом измерении*, чем различие между определенностями, которое мы выражаем в отношении между A и non-A. Это различие — выражаясь терминами Дунса Скота — есть различие между non idem*, но не между distincta**, или, пользуясь более современными терминами, мы можем сказать, что это различие лежит не в области логического качества (т. е. не в области положительного и отрицательного), а в области *модальности*. То же самое мы можем выразить теперь и с положительной стороны. Если отношение между целым и частью, будучи отношением между разными определенностями, с положительной своей стороны есть отношение вмещения, т. е. такое отношение, в силу которого целое, будучи non-A, вместе с тем внутри себя самого содержит A или необходимо ведет к нему, то отношение между «исконным единством» и отдельной определенностью есть отношение, в силу которого целое, не будучи ни A, ни non-A, и находясь в иной сфере, с необходимостью ведет к A или содержит в себе A. Это отношение мы называем отношением *металогического единства*. Оно по своей природе близко к отношению сходства и, в особенности, к отношению «вмещения»: ибо исконное единство, не совпадая с отдельными определенностями, ведет к ним *внутри самого себя*; т. е. отношение это есть нечто третье по сравнению как с отношением тождества, так и с отношением внешней синтетической связи между разными определенностями. Поскольку в лице целого AB мы имеем в виду особую определенность, его отношение к A есть отношение «вмещения», в силу которого целое, будучи non-A, в себе самом содержит A. Если же мы откинем это подведение отношения между целым и частью под отношение между разными определенностями, то мы получим *металогическое единство в его*

чистом виде: это есть непосредственная связь единства (*AB*) поскольку оно само не есть третья определенность *C*, с ее частями — определенностями *A* и *B* [1].

Аналогия с отношением сходства и, в особенности, вмещения существенна для нас в том смысле, что в лице этого отношения, как указано, мы имеем нечто третье, выходящее за пределы как чистого тождества, так и внешней синтетической связи между разными содержаниями, стоящими одно вне другого. Т. е. в лице этого отношения мы имеем многообразие, не противопоставленное единству, а вмещающееся в нем. Целое полагает свою часть как нечто отличное от себя, не вне, а внутри самого себя. Но если мы рассмотрим это отношение в его основной, непосредственной форме, в которой оно есть именно *металогическое единство*, то мы увидим в нем не только особое «третье» отношение, но и основу двух других отношений, которые соотносительно друг другу и объединены, как в целом, в отношении металогического единства. В самом деле, и обособление отдельных определенностей в силу закона определенности, и синтетическая связь или необходимый переход между разными определенностями возможны, как мы видели, лишь на почве самого «исконного единства»: отношение отдельных определенностей *A* и *B* к исконному единству *AB* (т. е. отношение металогического единства) есть условие как обособленного бытия отдельной определенности (ибо *A* возможно лишь через противопоставление себе non-*A*, т. е. через отношение к единству *A* + non-*A*), так и необходимого перехода от *A* к *B*. Если выше мы отметили, что своеобразие «металогического единства» состоит в том, что целое в нем не есть особая определенность, а есть то, что предшествует всякой определенности, то теперь мы видим аналогичное своеобразие и в понятии части в этом отношении. Ибо в металогическом единстве часть (отдельная определенность *A*, *B*) не есть нечто, что можно было бы иметь независимо от ее отношения к целому («исконному единству») — как это возможно в других случаях отношений между частью и целым. Отдельная определенность *A*, как мы видели, существует лишь через свою противопоставленность non-*A*, т. е. через отношение к единству (*A* + non-*A*). Сущность определенности, как

[1] Это, на первый взгляд мало существенное различие между отношением вмещения и металогического единства на самом деле глубоко значительно: в первом случае мы имеем отношение в пределах *одной и той же* сферы бытия (сферы определенностей), во втором — отношение между *двумя совершенно разнородными* (по характеру бытия, а не по содержанию его) областями, и это *металогическое несходство* (которое, однако, отнюдь не совпадает с *логическим различием*) столь же существенно для характеристики рассматриваемого отношения, как и момент металогического единства. Лишь в этих высших категориях может быть, по нашему убеждению, удовлетворительно разъяснено отношение Бога к миру, совмещающее трансцендентность с имманентностью, как это гениально показывает Николай Кузанский.

таковой, и есть не что иное, как *раздельность*, т. е. бытие в форме части объемлющего целого. Понятие «части» не только означает весь функцию, в которой стоит определенность к объемлющему ее единству, но эта функция *впервые конституирует и исчерпывает собою* сущность определенности, как таковой. Другими словами, «металогическое единство» есть не какое-либо производное отношение, в которое вступали бы независимо друг от друга сущие по члены — части и целое,— а именно первичное и неразложимое единство, из себя самого порождающее различие между своими частями — отдельными определенностями — с одной стороны, и целым — исконным единством,— с другой.

Наконец, мы должны отметить еще одну особенность рассматриваемого отношения, именно своеобразную природу «целого» в нем, не в его отношении к его частям, а в его собственном существе. Именно «исконное единство», не будучи особой определенностью, тем самым не имеет *ничего вне себя*, т. е. есть *абсолютное единство*, или *всеединство*. Ибо все, что отлично от «иного», что вне себя полагает еще что-то, есть определенность, т. е. существует через соотношение между *A* и non-*A*, и тем самым предполагает, как свою основу, их единство. И так как исконное единство есть, напротив, сама эта основа, так как только на его почве возможна дифференциация определенностей и различение между «этим» и «иным», то понятие чего-то внешнего ему самому, т. е. «иного» по отношению к нему, содержало бы внутреннее противоречие. Оно есть «единство» не в том смысле, в каком единство значит замкнутость и обособление от иного, т. е. в каком оно соотносительно множеству, а в том смысле, в котором оно есть *основание* самого множества и потому содержит множество лишь внутри себя самого, а не предполагает его вне себя. Мы имеем, следовательно, в рассматриваемом металогическом единстве не замкнутость отдельных определенностей в абсолютное целое, в высшую, всеобъемлющую единственность всего мыслимого, как такового,— в *всеединство мыслимого*.

5. Мы имеем, таким образом, два слоя мыслимого — систему определенностей, с одной стороны, и ее основу — «исконное единство» или «всеединство» — с другой. Эти слои связаны между собою отношением металогического единства, в силу которого сфера «всеединства», не будучи тождественна отдельным определенностям и вместе с тем не различаясь от них по своему качественному содержанию, в особой форме единства таит их в себе и необходимо ведет к ним. Множественность определенностей дана всегда на почве объемлющего их единства. Но всюду, где мы имеем множественность на почве единства, мы имеем *непрерывность*. Если определенность *A* мыслима только как часть целого, если она всегда полагает за своими пределами иное *A*, то она есть отграниченная часть непрерывности: вместе

с ней самой сразу, непосредственно дано то, что непрерывно к ней примыкает и окружает ее за ее пределами. Обособимость отдельной определенности A никогда не значит, как уже было показано, что A мыслимо как нечто самодовлеющее, независимое от всего иного: напротив, A впервые конституируется через свое отношение к non-A, т. е. мыслимо лишь как неотделимый момент в составе (A + non-A), как целого. Закон определенности, конституирующий отдельные определенности, непосредственно предполагает над собой высший закон — закон единства или непрерывности. Все частное есть лишь часть сложного целого, т. е. часть системы определенностей; а сложное целое тем самым предполагает момент целостности, как таковой, т. е. логическую непрерывность.

Знание, подчиненное закону определенности, т. е. выражаемое в понятии или системе понятий, мы называем *отвлеченным знанием*. Отвлеченное знание есть знание, выраженное в готовых замкнутых определенностях, иначе говоря — знание, которое выделяет из предмета его *содержание* (в принятом выше смысле этого термина, ср. гл. I, 1) и имеет свой итог в лице этого содержания [1]. Мы видим теперь, что это отвлеченное знание возможно не иначе, как на почве непрерывного всеединства, которое, будучи условием закона определенности, само уже не подчинено ему. Для того чтобы мы могли выделить отдельную определенность или систему определенностей, мы должны иметь — в форме, предшествующей отвлеченному знанию — то непрерывное единство, которое, возвышаясь над системой определенностей — непосредственно указует на нее и ведет к ней. Это есть *интуиция целостного бытия, как такового*, которое в акте познания через посредство закона определенности распадается перед нами на систему определенностей и в этой форме образует *содержание знания*. Знание, таким образом, не воспроизводит, в смысле простого повторения, содержание самого предмета, но и не может черпать свое содержание из самого себя каким-то чудесным самозарождением: оно лишь перелагает на свой язык, выражает в форме понятий и их связей то, что непосредственно ему дано в металогической форме целостного единства, т. е. в форме конкретного всеединства, выходящего за пределы системы определенностей и в этом смысле

[1] Под «отвлеченным знанием» мы разумеем, следовательно, знание через посредство *понятий*. Термин «*отвлеченное* знание» мы избираем, несмотря на его многозначность, с одной стороны, в виду невозможности образовать прилагательное от слова «понятие»* (ср. по-немецки — «begriffliche Erkenntniss»!) и с другой стороны, чтобы обозначить, что это знание есть знание производное, *отвлеченное* от своего предмета в противоположность знанию, как обладанию самим предметом. В этом смысле как «рациональное», так и «эмпирическое» знание суть знание *отвлеченное*.

образующего единство разнородных определений (coincidentia oppositorum). Итоги анализа, преставленного нами в настоящей и предыдущей главе, сводятся именно к признанию этих двух форм знания: ни переход от одной определенности к другой, ни установление отдельной определенности, ни само понятие определенности, как некоторого *A*, отличного от non-*A*, немыслимы иначе, как на почве такого первоначального обладания предметом, при котором предмет интуитивно дан нам как непрерывность или всеединство — единство, вмещающее в себе систему определенностей, но не тождественное ей, а возвышающееся над ней и в себе самом ее порождающее. Знание отвлеченное,— знание, как система определенностей,— с точки зрения процесса познавания есть результат последовательной, дискурсивной, *множественной* направленности сознания на предмет; но эта множественная направленность, дифференцирующая содержание через различение «этого» от «иного» на ряд отдельных определенностей, предполагает, что сфера, в пределах которой производится эта дифференциация, независимо от этого процесса каким-то образом дана или предстоит нам. Следовательно, эта множественная или дискурсивная направленность предполагает, в качестве своего условия, иную, логически предшествующую ей *целостную* или *единую направленность*, открывающую нам предмет в форме целостного непрерывного единства. Отвлеченное знание возможно лишь, как производный итог *целостной интуиции.* Предмет знания, *x*, прежде чем раскрыться в содержании суждения, т. е. прежде чем выявить в своем составе отдельные определенности, должен предстать перед нами как уже открытое, видимое и вместе с тем *целостное* бытие.

Нам предстоит теперь для объяснения проблемы знания вскрыть сущность этой интуиции, показать, как она возможна, т. е. наметить путь, ведущий от предмета, как *x*, к предмету познанному, к целостному содержанию интуиции. Уяснение этой интуитивной основы знания вместе с тем раскрывает логическую природу соотношения между понятиями, т. е. сущность знания как *системы понятий.*

Глава VII

ПЕРВОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ И СУЩНОСТЬ ИНТУИЦИИ

δεῖ... νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ ... νοῦν ...φατέον πάντα ἔχοντα ἓν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα, πλῆθος ἀδιάκριτον καί αὖ διακεκριμένον. οὐδὲ γὰρ διακέκριται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἤδη καθ' ἓν νοούμενοι, οὔτε συγκέχυται τὰ ἐν αὐτῷ. πρόδηλον γὰρ ἕκαστον χωρίς. οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὅμως ἐστίν ἕκαστον χωρὶς αὐτῶν.*

Плотин, Ennead. VI, 9, 5

1. Мы видели, что основой знания, выражаемого в расчлененной системе определенностей, является знание как интуиция все единства. Мы стоим теперь перед задачей объяснить логическую природу этой интуиции. Каким образом предмет, как *x*, раскрывается в целостное единство содержаний, которое потом через анализ на основе закона определенности расчленяется в систему определенностей? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего уяснить логическую природу *первого определения*, имеющего форму тетического суждения «*x* есть *A*» [1].

Что мы имеем в виду, когда «определяем» неизвестное, когда в иррациональном, невыразимом по своей собственной сущности переживании, как таковом, мы усматриваем нечто определенное, и как осуществляется этот процесс? Допустим, что перед нами, непосредственно в поле нашего зрения в данный момент, находится нечто, что мы в результате определения признаем за «красное». Каков смысл этого акта определения и как он совершается?

Выше (гл. VI, 2) мы отметили три момента, конституирующие определенность и выражаемые в трех «законах мыслимости». Теперь мы должны обратить внимание на то, что эти три момента могут быть разделены на две основные группы. В самом деле, закон противоречия и исключенного третьего имеют то общее между собой, что оба — как это уже было упомянуто выше — выражают смысл отрицания, т. е. характеризуют определенность через отношение отрицания, тогда как закон тождества конституирует определенность с той ее стороны, которая сама по себе еще не содержит никакого отрицания. Таким образом, в лице этих законов мы имеем

[1] Слово «определение» имеет на русском языке двоякий смысл: оно может означать как определение *предмета*, т. е. *выявление* определенности из неопределенного предмета (determinatio, Bestimmung), так и определение *понятия*, т. е. установление логического места уже имеющегося определенного предмета (definitio). В настоящей главе мы имеем дело только с определением в смысле determinatio, и притом с первым шагом его, которое имеет форму «*x* есть *A*». Его мы называем *первым определением*. Определение в смысле definitio мы называем *определением понятия*.

характеристику *двух* основных черт, конституирующих определенность.

Легко уяснить себе, в чем состоят эти две основные черты, образующие сущность определенности, как таковой. С одной стороны, усматривая в данном конкретном, индивидуальном переживании какую-либо определенность, мы утверждаем в нем некоторый *вневременный* элемент. Если это «нечто», стоящее передо мной, есть «красное», то это значит, прежде всего, что оно есть частный случай единой в себе, вневременной сущности — «красноты». Как бы мы ни объясняли логическую природу и возможность такой вневременной сущности или идеи, но, рассматривая знание непредвзято и чисто феноменологически, мы обязаны признать, что, называя данное явление «красным», мы имеем в виду присутствие в нем некоторого единого элемента — «красноты, как таковой»,— который сам по себе не связан местом и временем и мыслится неизменным во времени, т. е. вневременным. Это есть та сторона определенности, в силу которой она есть *тождественность*. Другая сторона определенности состоит в том, что всякое определенное содержание есть нечто *особое, единственное, отличное от всего иного*, что оно есть *своеобразное содержание*, которое ни с чем иным не должно быть смешиваемо, так как оно осуществляет себя именно только в этой своей отделенности от всего иного и противопоставленности. Оба момента имеют одну общую черту: они с разных сторон выражают *единственность*, присущую всякой определенности, как таковой. Определенность единственна в том смысле, что все многочисленные конкретные, т. е. временные ее проявления суть проявления одной единой тождественной сущности; и она единственна также в том смысле, что она занимает определенное, т. е. единственное место в системе содержаний, отличное от всего остального. Эта единственность и есть то, что превращает слепое и текучее переживание в определенное *содержание*.

Рассмотрим каждую из этих сторон «единственности» в отдельности [1].

2. Проблема определенности как вневременного единства, есть проблема сущности «общего», как такового. Исторические

[1] Легко показать, что первая сторона определенности независима от ее другой стороны, с которой она есть *своеобразное* содержание. Ведь для того, чтобы *A* было отлично от non-*A* и через это отличие (в качестве non-non-*A*) определялось как именно *A*, оно должно прежде всего быть чем-то вообще, т. е. чем-то вневременно-единым. Яснее всего это видно, если от отдельной определенности обратиться к всеобъемлющему единству содержания. Если мы имеем дело не с *A*, как таковым, а с *ABCD... N*, объемлющим в себе все содержания, то о нем, очевидно, нельзя сказать, что оно есть нечто в смысле противоположности иному, ибо все «иное» оно уже объемлет в себе. Тем не менее оно есть *нечто вообще*, т. е. нечто вневременно-единственное, остающееся тождественным себе во всех своих проявлениях.

формы ее решения, как известно, распределяются по типам номинализма, концептуализма и реализма; проверка всего многообразия взглядов по этому вопросу не может быть здесь представлена. Мы исходим здесь из основного положения, которое, как мы полагаем, с полной убедительностью доказано новейшими логическими исследованиями [1]: «общее» не может быть выведено из индивидуального, как такового, и отношений между индивидуальным; поэтому, раз «общее» присутствует в знании и составляет неотъемлемый момент знания, мы должны в самом предмете признать сторону, в силу которой в нем дано «общее». Все попытки показать, как общее возникает из индивидуального, основаны всегда в конечном итоге на порочном круге: в каком-либо месте доказательства искомое общее просто допускается, как таковое. Для непредвзятого логического анализа, оставляющего в стороне все психологические и «метафизические» проблемы, ясно, что когда мы от индивидуального переходим к «общему», например, от данного конкретного образа к понятию «красноты», которое мы ему приписываем, мы осуществляем действительный переход в какую-то новую область, которая не может быть открыта в пределах самого индивидуального, как такового, а противостоит области индивидуального: от переживания, от конкретного содержания, предстоящего в данный миг и действительного только в момент его предстояния, мы переходим к вневременной определенности, тождественной во всех многообразных случаях ее проявления в индивидуальном. В этом смысле *логический реализм* есть самоочевидная истина, которая могла оставаться незамеченной или оспариваться только в силу предвзятых психологических и метафизических допущений.

Но существенный вопрос заключается именно в объяснении подлинного смысла логического реализма. Что значит иметь «само общее», как таковое? Как можно «иметь» общее, если все «данное», весь имманентный материал знания имеется в форме индивидуального, конкретного, т. е. во временной форме?

Если общее есть необходимый элемент знания и тем самым должно быть признано особым содержанием самого предмета, то, по-видимому, мы должны прийти к заключению, что общее, как таковое, должно быть нам дано столь же непосредственно, как и индивидуальное. Если, глядя на находящийся передо мною красный предмет, я высказываю суждение: «это — красное», то это, очевидно, предполагает, что с такой же непосредственностью, с какой мне дано логически невыразимое, конкретно-индивидуаль-

---

[1] См.: *Гуссерль.* Logische Unterssuchengen, т. II, отдел II, «Die ideale Einheit der Species und die neueren Abstractionstheorien»; *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма, гл. VIII: Общее и индивидуальное; *Гомперц* / Weltanschaunngslehre, B. II, Noologie, стр. 167 и сл.

ное «это», на которое я могу указать пальцем, мне дана в нем или в связи с ним и его общая определенность — «краснота, как такова». Что открытие общего должно иметь в известном смысле характер непосредственного знания, т. е. не должно зависеть от какого-либо предшествующего знания — это несомненно; ибо иначе знание вообще не имело бы начала. С другой стороны, однако, мы не можем упустить из виду, что общее, в силу своей природы, необходимо должно быть *трансцендентно* всему «данному» в смысле наличного в переживании. «Здесь» и «теперь», например, в данном месте зрительного поля и в данное мгновение, когда мы его видим, «общее» во всяком случае не может находиться, ибо оно, по своей природе, вневременно (и, конечно, тем самым нелокализовано в пространстве). Мы ссылаемся здесь на то, что уже было установлено нами (см. гл. I, 5): непосредственно данное, как таковое, т. е. то, что имманентно присутствует в данное мгновение, как образ в составе сознания, никогда не есть содержание знания, а есть лишь материал для него; всякое знание осуществляется лишь через проникновение в неданное и в этом смысле трансцендентное.

Усмотрение общего возможно, очевидно, лишь через выход за пределы временного явления в область вневременого единства бытия. И здесь при рассмотрении этой первой стороны определенности дело ясно само собою. В самом деле, что остается в определенности за вычетом ее второй стороны, в силу которой она есть «такая-то», *особая* определенность? В ней остается *вневременное бытие* вообще.

Отсюда ясно, что единственность в этом смысле есть не что иное, как *принадлежность к единству вневременного бытия*. Поскольку мы не слепо погружены в переживание, как единичный, длящийся миг настоящего, как момент в потоке сознания, а созерцаем переживаемое в связи с абсолютным вневременным бытием, мы тем самым выходим за пределы переживания как такового и усматриваем в нем часть самого бытия, как вневременного единства. Переживаемое становится «содержанием вообще», т. е. оно тем самым вневременно единственным в силу того, что в нем нам раскрывается само вневременное бытие. Его единственность в этом смысле есть не что иное, как *единственность самого абсолютного бытия*: поставленное в связь с последним, осознанное как его часть, оно приобретает и его сверхвременное единство. Единственность содержания в этом смысле дана, таким образом, в интуиции всеединства, в созерцании переживаемого как части *единого всеобъемлющего целого* [1].

Гораздо сложнее вопрос об определении как установлении внеобразной определенности, *«именно такой, а не иной»*. На

[1] Ср. приведенное выше (стр. 168) определение вечности (вневременности) Платона.

первый взгляд могло бы показаться, что установление определенности как своеобразия, непосредственно осуществляется через применение законов противоречия и исключенного третьего: мыслимое, разлагаясь на «это» в противоположность «иному» и однозначно определяясь через эту противоположность, тем самым становится «именно таким-то», т. е. своеобразной определенностью. В действительности, однако, своеобразие определенности содержит два момента,— *общий* и *индивидуальный* — и лишь первый из них дан в указанных законах. Своеобразие есть, с одной стороны, общее свойство всех определенностей: всякая определенность, как таковая, одинаково есть *какая-то* вообще особая и какая-то «такая» определенность; таковой она является в силу законов противоречия и исключенного третьего, одинаково действующих в отношении всего мыслимого. Но своеобразие не было бы своеобразием, если бы наряду с этой общей чертой в нем не было бы черты индивидуализирующей: каждая определенность есть не только *какая-то вообще особая* определенность, но именно *такая-то, единственная в своем роде.* Так, все отдельные цвета — зеленый, красный, синий и т. д.— имеют свою *общей* чертой то, что каждый из них есть *особый* цвет; но так как эта «особость» и определенность вообще присуща зеленому цвету не больше, чем красному, синему и прочим, то, очевидно, не она сама по себе делает зеленой именно зеленым, красное именно красным и т. д. Спрашивается, как осуществляется определение в качестве установления именно такой индивидуальной определенности? Если усмотрение общего, как такового, есть, как мы выше видели, всегда выход за пределы чувственно-данного, здесь и теперь находящегося, в новую область вневременного, то как мы ориентируемся в этой последней области? В силу чего мы, исходя из данного индивидуального предмета, усматриваем в нем или в связи с ним именно данную, такую-то определенность, например, «красноту», а не что-либо иное? Своеобразие данного *индивидуального* предмета, т. е. то, что я имею в виду именно *его*, а не что либо иное, может быть, так сказать, указано пальцем: я могу наметить ту точку, где находится этот предмет и тем индивидуализировать его, т. е. отделить от всего иного. Но как могу я определить своеобразие общего? На каком основании я от данного предмета перехожу именно к красноте, а не к чему-либо иному, и утверждаю, что этот предмет — «красный»? Краснота, очевидно, не может быть показана пальцем, как этот индивидуальный предмет, ибо она не существует здесь и теперь.

Ссылка на сходство данного предмета с другими «красными» вещами, конечно, помочь не может: эта ссылка опирается на номиналистическую теорию общего и разделяет ее неудовлетворительность: достаточно указать, что всякий индивидуальный

предмет имеет много сторон и потому необходимо сходен с многими разнородными предметами; если мы из этих групп выбираем в данном случае группу «красных» предметов, то, очевидно, только потому, что мы уже заранее наметили ту сторону, с которой мы рассматриваем предмет, т. е.— уже имеем в виду красноту».

Здесь, по-видимому, из существа самой проблемы вытекает возможность трех решений, которые фактически и были представлены в логической литературе. «Своеобразие» определенности 1) либо должно усматриваться в самом данном, т. е. непосредственно вытекать из своеобразия эмпирически данного, имманентного материала знания (*эмпиризм*), 2) либо есть итог сочетания своеобразия данного с логическими формами мышления, т. е. результат особого процесса определения, подведения данного под понятия,— процесса, опирающегося, однако, на природу «данного», как такового (*дуализм* «материи» и «формы» знания), 3) либо, наконец, есть самостоятельное творение одного только «чистого» мышления, которое своими собственными средствами превращает неопределенность в нечто «такое», т. е. в особую определенность (*рационализм*). Каждое из этих решений выражает несомненно некоторую долю истины; но ни одно из них само по себе не дает удовлетворительного решения вопроса.

Что касается первого решения, то, конечно, бесспорно, что итог определения — отнесение «данного» именно к «такой-то» определенности — обусловлен каким-то образом тем, что нам непосредственно дано в самом имманентном материале знания. Ведь не случайно и не произвольно мы усматриваем «здесь» и «теперь» — например, в данное мгновение и в таком-то определенном месте нашего зрительного поля — нечто «красное», тогда как в другом месте или в другое время мы констатируем присутствие чего-либо иного. Однако это объяснение есть не столько решения вопроса, сколько простое его повторение. Сказать, что мы признаем данное явление, например, «красным» потому, что его своеобразие вынуждает нас признать его таковым, значит сказать, что оно таково и есть само по себе. Это, конечно, вполне верно, но не дает никакого ответа на вопрос; откуда бы мы знаем, что оно действительно таково? Предмет в своей определенности, очевидно, не может быть «дан» нам до его определения; иначе мы возвращаемся к нелепостям наивного догматического реализма, по которому знание повторяет, воспроизводит реальность, каким-то образом известную «в себе», т. е. независимо от знания и до него. Если же предмет становится для нас «таким-то», приобретает своеобразную определенность лишь в результате деятельности определения, то до определения он как будто есть хаос и не может служить основанием определения.

Второе решение, различающее между «материальной» и «формальной», «эмпирической« и «логической» стороной содержания и знания — решение, вслед за Кантом предлагаемое некоторыми современными мыслителями [1] — этим дуализмом совершенно правильно отмечает, что, с одной стороны, определение, для того, чтобы не быть произвольным, должно содержать в себе момент простого «констатирования», т. е. должно опираться на нечто просто предстоящее, на независимую от логической деятельности своеобразную природу самого предмета, и что, с другой стороны, оно есть все же не одно пассивное усвоение данного материала, но и самостоятельная деятельность мышления, через которую эмпирический материал превращается в систему понятий и подчиняется логическим формам. Однако это решение само по себе не дает никакого положительного объяснения сочетания этих двух моментов и заключает в себе противоречивое соединение эмпиризма с рационализмом. Как может *материал* знания, «данное», обусловливать итог определения, если он до определения еще не есть своеобразное качество? А если он уже с самого начала есть своеобразное качество, то как можно еще определять его? По учению Риккерта, определение состоит в том, что к *материально*-определенному содержанию прилагается категория «данности» или «этости» (Diesheit), в силу чего материал впервые *дается* нам, как «этот», «именно такой-то»; при этом категория «этости», будучи сама общей (единой), по смыслу своему есть индивидуализирующая категория, т. е. полагает многообразие *разных* содержаний и позволяет отличить «это» данное от иного [2]. В этом учении, как это часто случается, загадка «разрешена» введением нового слова, смысл которого не менее загадочен, чем сама проблема. Категория «этости» либо может означать момент, полагающий своеобразие определенности вообще,— и тогда, как мы видели, ее недостаточно для раскрытия индивидуального содержания своеобразной определенности;— либо же она есть тот момент, который действительно открывает нам индивидуальное своеобразие каждой отдельной определенности — и тогда надо было бы показать, как одна категория может в одном месте творить одно содержание, в другом другое, и как она тогда сочетается с независимым от нее материалом знания.

Третье решение [3] справедливо указывает на противоречие, присущее всем теориям, которые признают какую-либо налич

---

[1] Риккертом и Ионасом Коном (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens), который признание коренного значения этого дуализма обозначает особым термином «утраквизм» (от uterque).

[2] *Rickert.* Gegenstand der Erkenntniss, 2-е изд. стр. 166 и сл.

[3] Представленное в логическом идеализме так называемой «марбургской школы».

ность для нас, т. е. данность определенности, логически предшествующей самому определению. Все, что мы имеем, мы имеем тем самым как знание; и потому логически противоречиво признавать какие-либо внешние, независимые от знания, критерии и опоры знания. Отсюда, согласно этой теории, следует, что деятельность определения вообще автономна, не имеет вне себя никаких готовых, уже «данных» оснований или мерил, а из себя самой творит свое содержание. А именно, смысл «данной» определенности A усматривается здесь не в чем-то замкнутом, в готовом виде нам предстоящем, а в системе логических отношений данного искомого нечто (x) к другим содержаниям B, C и т. д. Содержание A, в качестве определенности вообще, «порождается» из противополагания себе non-A через закрепляющий это закон тождества; в качестве же специфического содержания оно создается из своего отношения к «своему иному», т. е. к B [1]. На естественный же вопрос: откуда дано это «иное содержание», отвечают, что и оно в свою очередь сводится к отношению, и что окончательное постижение своеобразия определенности A предполагает обозрение всеобъемлющей системы соотношений. Сколько бы верного ни заключалось в этой теории, в особенности, поскольку эту систему множественных содержаний она пытается обосновать на единстве и непрерывности знания, очевидно, что на основной вопрос: в чем смысл и основание данной «такой-то любой» определенности? — она не дает никакого ответа, ибо здесь ее есть регресс в бесконечность. Начало знания, его первая опорная точка, в силу которой только и возможно его дальнейшее движение в форме перехода от «этой» определенности к иной, является здесь непостижимым. Ибо ни «суждение изначала», ни «суждение множественности» сами по себе здесь недостаточны: они одинаково относятся ко всему мыслимому без различия, и не заключают основания для усмотрения «именно этого, а не иного». Понятие «гипотезы» как произвольно творимой мыслью предпосылки, играющей роль орудия для проникновения в дальнейшие связи и самоисправляемой по мере этого проникновения — это понятие только выражает трудность, а не разрешает ее. Чтобы первая гипотеза была плодотворной, она должна уже содержать хотя бы в частичной, несовершенной форме истину; но откуда же она возьмет ее, и как она вообще возникает из ничего? Тот элементарный и самоочевидный факт, что я *вынужден* непосредственно усматривать «здесь» и «теперь», в данном определенном месте моего зрительного поля и в данное мгновение, вижу «красноту», а не какую-либо иную определенность, и что это суждение сохраняет свою истинность независимо от того изменения или исправления, которому подвергнется мое

[1] *Cohen.* Logik der reinen Erkenntniss, стр. 124 и сл.

понятие,— этот факт с рассматриваемой точки зрения остается совершенно необъяснимым.

Мы стоим, по-видимому, перед безвыходной дилеммой: с одной стороны, процесс определения, для того чтобы вообще начаться, должен иметь опорную точку вне себя, в предмете как чем-то непосредственно-данном, предстоящем, предшествующем всякой логической деятельности; с другой стороны, то что действительно в абсолютном смысле слова непосредственно «дано» — имманентный материал знания,— в себе самом не заключает еще никакого «содержания знания» и, для того чтобы приобрести для нас значение определенного содержания, предполагает уже процесс определения. Если из этой дилеммы есть выход, то он может заключаться лишь в отыскании такой посредствующей ступени, которая, с одной стороны, предшествовала бы определению, как уяснению уже имеющегося содержания, и с другой стороны, была бы не слепым переживанием или одним только «материалом» знания, но содержала бы в себе основание знания.

Основной источник трудности, с которой мы имеем здесь дело, лежит именно в предвзятом допущении, что все, с чем имеет дело знание, есть либо сырой материал знания, «чувственно-данное» лишенное, как таковое, значения знания, либо же понятия и суждения, т. е. уже результат логической деятельности [1]. В предыдущих главах, однако, мы пытались показать, что отвлеченное знание — или, что то же, знание, осуществляемое в мышлении — опирается на интуицию всеединства. В этой интуиции должно лежать посредствующее звено между имманентным материалом знания, с одной стороны, и итогом знания, как результатом уже осуществленного определения, в смысле уяснения отношения между определенностями.

Мы видели выше, что *единственность определенности* в смысле тождественности ее есть не что иное, как принадлежность ее единству вневременного бытия. Не трудно предвидеть, что и *единственность в смысле своеобразия* имеет тот же источник. Однако здесь должна быть преодолена существенная трудность. На первый взгляд могло бы показаться, что отнесение имманентного

[1] Справедливо говорит один талантливый современный немецкий автор: «Ни одно учение не тормозило так сильно теории познания, как то, которое исходит из предпосылки, что фактором познания должно быть только *либо* «чувственное содержание», *либо* «мыслимое». Как можно при этой предпосылке осуществить такие понятия, как «вещь», «действование», «равенство», «сходство» и даже понятия «пространства», «времени», «числа», «множества»? Если эти понятия не просто «выдуманы», т. е. не созданы мышлением из «ничего»..., то ведь для них должно иметься что-либо данное в созерцании, которое одно очевидно не может быть никаким «чувственным содержанием». *Scheler Max*. Der Formalismus in der Ethik, в Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913, стр. 462—463.

материала к всеединству должно погасить, уничтожить всякое своеобразие, все частное. Всеединство ведь есть нечто единое, и отнесение к нему, казалось бы, должно приводить к одному и тому же итогу, какое бы конкретное явление ни служило материалом этого отнесения. Однако все иные пути для объяснения своеобразия определенности, т. е. для выведения A в отличие от non-A нам преграждены. Если своеобразие определенности не может быть объяснено ни из готовой внутренней природы материала знания, ни из отношения определенности к иным определенностям, то оно может иметь только одно объяснение: оно определяется *отношением его к целому*, т. е. к всеединству, как таковому. Следующее соображение приблизит нас к пониманию этого.

Что A есть A, т. е. есть «такое-то» своеобразное содержание лишь через отношение к non-A, т. е. в своем отличии от всего иного, это очевидно само собой. Но если non-A соотносительно A и потому не может логически ему предшествовать, то отсюда следует, что единственная форма, в которой A может быть объяснено в связи с non-A без порочного круга есть сведение его не к non-A, как таковому, а к единству $(A + \text{non-}A)$. Если я что-либо признаю «красным», то это значит, что оно в качестве «красного» выделяется из всего «не-красного» и отличается от него. Но «не-красное» и «красное» соотносительны друг другу. Следовательно, то, из чего «выделяется» красное и через отношение к чему оно утверждает свою сущность, как «красного», есть единство, предшествующее делению на «красное» и «не-красное», т. е. всеединство в его целом [1].

Аналогия с пространственным констатированием и определением лучше всего пояснить нашу мысль. Как возможно определение места какой-либо точки в пространстве? Всякое пространственное определение относительно: наметить какую-либо точку в пространстве можно только через ее отношение к другим точкам, которые опять-таки определимы через отношение к иным точкам и т. д. Казалось бы, мы имеем здесь уравнение без единой определенной величины, с одними только неизвестными: x определяется отношением к y, y — к z, и т. д., и с этой точки зрения кажется непонятным, как мы вообще можем иметь какие-либо определенные точки в пространстве, т. е. отличать одно место от другого. Очевидно, что отличение это возможно лишь в силу того, что определению отношений предшествует *конституирование* места. Но что значит констатирование, и как оно возможно? Оно есть, очевидно, не что иное, как обладание всеми точками пространственного поля в составе самого пространственного поля, как целого. Имея перед собой пространственное

[1] Ср. интересные соображения Л. Е. Габриловича (Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe, Arch. f. syst. Phil. 1910, B. 16).

поле, как целое, мы тем самым имеем потенциально и все его точки; или наоборот: «иметь» отдельную точку (что необходимо для возможности определения отношений между разными точками) значит именно потенциально иметь целое поле и через отношение к нему обладать и особой его частью. Не иначе обстоит дело и в логическом определении. Усмотрение в переживаемом, как таковом, некоторого особого, «такого-то» содержания есть непосредственное сознание данного содержания, как части целого, как некоторого места в целостном единстве бытия. Это есть, в идеальной области вневременного бытия, констатирование, аналогичное указанию пальцем в области чувственно-пространственного бытия. Всеединство есть *система идеальных мест*, и каждое частное содержание, мыслимое в нем, становится «таким то особым» содержанием в силу того, что оно занимает свое особое, *единственное* место во всеединстве. То, что мы называем «констатированием», т. е. усмотрением содержания, как «именно такого-то», есть, следовательно, усмотрение *места* этого содержания в составе всеединства; причем это место оставаясь неопределенным в смысле отношения к другим местам, определенно в том смысле, что стоит в *определенном отношении к целому.*

Для того чтобы правильно понять это усмотрение частного содержания во всеединстве, необходимо с полным вниманием сосредоточиться на особой, *металогической* природе всеединства как единства противоположного. Всеединство, будучи единством «этого» и «иного», есть единство не в смысле противоположности множественности, а в смысле единства единства и множественности. Всеединство не есть нечто, что имело бы *вне себя* многообразие отдельных частных содержаний; оно есть именно единство самого этого многообразия, то целое, в отношении к которому только и мыслима часть, как особая часть, и которое, следовательно, есть условие самого многообразия частей. Поэтому иметь всеединство не значит потерять своеобразие частных содержаний, как бы потопить их в хаосе безразличного тождества, а, напротив, значит иметь сразу основу всех своеобразий содержаний. Если бы всеединство было простой совокупностью или суммой отдельных своих частей, то качественная единственность, т. е. своеобразие, каждой отдельной части была бы, так сказать, ее внутренним достоинством, тогда как принадлежность к целому была бы лишь общим и безразличным свойством всех частей, не имеющим никакого отношения к своеобразной природе каждой из них в отдельности. Но всеединство есть первичное или органическое целое: оно есть единство целого и части в том смысле, что часть обладает своеобразием именно в силу того, что она есть часть целого, т. е. занимает особое место в целом. В всеединстве «часть» есть неотделимый момент целого, т. е. мы

мым лишь как целое, рассматриваемое с одной его стороны; и обратно, целое не отрешено от многообразия его частей, а мыслимо лишь как единство самого многообразия. Подобно тому как принадлежность к пространственному целому не лишает отдельной точки ее своеобразного места, не заставляет ее, так сказать, раствориться и слиться со всем полем, а, напротив, одна только и делает ее отдельной точкой (т. е. особым местом в составе целого), так и усмотрение содержания, как неотделимого момента всеединства, не уничтожает, а впервые обосновывает своеобразие этого содержания.

Таким образом, определенность, как «такое-то особое» содержание, мы *имеем* интуитивно, так сказать, фактически обладаем его через проникновение во всеединство и созерцание переживаемого имманентного материала в составе всеединства. В этом созерцании направленность на часть, как указано, есть тем самым направленность на целое именно потому, что часть неотделима иначе, чем в отношении к целому; констатировать «особое» содержание и значит усмотреть его в всеединстве, иметь его в качестве *ах*, т. е. в качестве подчеркнутой, актуально намеченной неотделимой части всеединства. Имманентный материал знания, данный в переживании, становится, как мы видели выше, *содержанием знания вообще* через созерцание его на почве вневременного единства. Но в силу этого же созерцания он становится вместе с тем и *«таким-то особым содержанием»* именно потому, что созерцание всеединства есть созерцание единства многообразия. *Мыслимое* содержание, т. е. созерцание на почве всеединства, будучи единственным в смысле вневременной тождественности, вместе с тем *единственно* в смысле «особости», отличия от всего иного. Так, предмет вообще становится для нас некоторым особым, т. е. *частным предметом* — предметом не как чистым *х*, т. е. неведомым бытием, на которое вообще направлено познание, а предметом как *ах*, т. е. как актуально предстоящим частным содержанием.

Таким образом, определение имманентного материала мышления не есть автономное дело самодержавного «чистого мышления», не есть измышление или произвольное допущение, оправдываемое лишь задним числом, но не есть и простое усвоение «данного». Это есть усмотрение данного материала в составе всеединства, интуиция всеединства с особой актуальностью или подчеркнутостью одной его области; на почве этой интуиции возможно уже установление отношения искомого содержания к другим содержаниям в системе всеединства, что предпосылает задачу вторичного или *логического* определения [1].

---

[1] О нем — в следующей главе.

4. Теперь мы подготовлены к уяснению последнего в порядке нашего анализа и первого по существу акта познавания — именно самого процесса проникновения во всеединство. Первой начальной, непосредственной исходной точкой знания являются, как мы знаем, с одной стороны, актуально предстоящие в данный момент «образы» и, с другой стороны, потенциально «имеющийся», окружающий их темный фон «иного», т. е. абсолютное бытие, содержание которого от нас скрыто. Возникновение знания есть процесс осознания данного материала в связи с этим абсолютным бытием, интуиция, в силу которой слепые «переживания» сознаются как содержания всеединства, и тем самым становятся *содержаниями знания*. Как осуществляется эта интуиция?

Простое самонаблюдение говорит нам, что основное условие этого акта есть *внимание* [1]. Психологически внимание есть сложный процесс, имеющий многообразные стороны. Здесь для нас важна, однако, лишь одна его сторона. Внимание некоторым образом видоизменяет, преображает простое неосознанное переживание. Пока мы просто «имеем» впечатления или переживания, они образуют поток, в который всецело погружено сознание, вернее сказать — в котором и состоит жизнь сознания. Акт внимания преобразует эту пассивную, целостную, текучую жизнь в характерную двойственность: мы имеем тогда, с одной стороны, себя самих, «поток сознания», и, с другой стороны,— то, что противостоит нам, как предмет, на который направлено наше сознание. Внимание с этой точки зрения может быть определено как состояние *направленности*, как дифференцирование сознания на субъект и объект, на «я» и «противостоящее мне», и объединение этой двойственности через устремленность первого ее члена («я») на второй («предмет»). Всякого рода иная «направленность» — через «хотение», «оценку» и т. п.— имеет своей основой эту первичную направленность в лице внимания, в силу которой впервые полагается двойственность между субъектом и объектом и отношение первого ко второму. Внимание есть не имманентное сосредоточение сознания на переживании, как таковом, а направление всегда на *предметное содержание*, т. е. на содержание в том смысле, в котором оно есть содержание предмета — содержание сверхвременного бытия. Мы *переживаем ощущение* «красного», как непосредственное, слепое содержание потока актуальных переживаний; но мы *смотрим* не на *ощущение* красного, а на *само* «красное», на красный *предмет*, и видим

[1] Под вниманием мы разумеем здесь, конечно, не только умышленное, но и непроизвольное внимание.

предмету его, как вневременное содержание, а не как наше переживание [1].

В этом смысле внимание есть *опредмечивающая, объектирующая функция сознания.* Этому не противоречит то, что при особом напряжении внимания, при углублении сознания в предмет, мы теряем сознание «себя самих» и как бы живем в самом предмете, и что, в сущности, всякий акт внимания до известной степени содержит такое погружение в предмет. Ибо это единство основано не на слиянии «я», как потока переживаний, с объектом, а на отрешении от этого потока. Жизнь самого сознания, или субъекта, не «замечается», ибо вся она *состоит* именно в направленности на объект; и то, во что мы погружены, есть не «поток сознания», не наша жизнь, как она состоит из переливов и смен впечатлений, а именно предмет, как нечто, выделившееся из этого потока и логически противостоящее ему даже и тогда, когда сам поток остается незамеченным [2].

По каким образом возможно такое объектирование? Как совершается выделение того, на что направлено внимание, из общего потока переживания, обособление его в самостоятельную, неотделимую от потока сознания, сущность? Поскольку внимание есть только известного рода приспособление сознания (в чем бы психологически ни заключалось такое приспособление) к более острому, живому, ясному обладанию самим переживанием, переживаемое еще не извлечено из непосредственного потока сознания, а только в его пределах образует как бы центральную, наиболее ясную часть. Напротив, для того, чтобы переживаемое стало предметным содержанием, т. е. противостояло потоку сознания,

---

[1] Здесь возникает вопрос, каким образом, в таком случае, само переживание, как таковое, может стать предметом наблюдения — именно в психологии? На этот вопрос мы в данной стадии нашего исследования можем дать лишь предварительный ответ. Прежде всего, ясно, что «переживать» и «знать переживаемое» отнюдь не одно и то же,— иначе всякий человек был бы от рождения научным психологом. (Ср. меткие возражения Гуссерля против учения о сознании, как «внутреннем восприятии» (Logische Untersuch. II, стр. 332 и сл.)). Под знанием же переживаний можно разуметь двоякое. В обычной психологии, как «естественной науке» о душевных явлениях, предметом знания является вообще не само переживание, как таковое, а лишь реальные его условия, именно отношение переживания, взятого как реальный временной процесс, к другим явлениям реального мира. Поскольку же «самонаблюдение» есть подлинное описание внутреннего качественного содержания самого переживания, т. е. предметом знания является само переживание, как таковое, мы имеем дело с совершенно особым, исключительным родом знания, с «живым знанием», в котором снимается противоположность между субъектом и объектом. О нем подробнее ниже, в заключительных соображениях этой книги.*

[2] Ниже, в гл. XII, мы увидим, что кроме этой, так сказать обычной формы интуиции, основанной на противостановлении предмета знания жизни познающего сознания, возможна еще иная форма интуиции, основанная, напротив, на полном *слиянии* жизни сознания с его предметом, на единстве того и другого вне живого знания. Ср. предыдущее примечание.

очевидно, необходимо отнести его к чему-то за пределами самого потока переживаний. Мы видели выше, что основанием предметного бытия является вневременное единство или абсолютное бытие, в силу которого поток актуального переживания, поток сознания, во всякое мгновение окружен безграничным фоном иного, запредельного. Опредмечивающая функция внимания может заключаться, следовательно, только в одном: в обладании содержанием не в имманентных пределах самого потока сознания, а непосредственно в связи с вневременным единством абсолютного бытия. В этом смысле внимание есть функция *трансцендирования*, проникновения в запредельное: то абсолютное бытие, которое в простом неопознанном переживании образует только темный фон непредметного «запредельного», сопутствующий актуальному переживанию и обрамляющий его, в силу акта внимания ставится во *внутреннюю связь* с переживаемым; и именно в силу этого последнее становится особым *«содержанием»*, выходящим за пределы простого имманентного присутствия в потоке сознания.*

Мы имеем здесь дело с первичным процессом, природа которого может быть только просто констатирована через непосредственное самонаблюдение. Внимание в этом смысле есть процесс актуализации потенциального: «сосредоточиваясь» на содержании переживания, мы не остаемся в его пределах, а, напротив, выходим из них, «сознаем» содержание, как нечто вневременное, т. е. не исчерпывающееся простым присутствием в переживании, а принадлежащее к сверхвременному бытию, как таковому. Когда я, глядя на данный «красный предмет», т. е. через акт внимания или созерцания преобразуя переживание в предмет, усматриваю в нем «красноту», я тем самым проникаю в запредельное переживанию, актуализую потенциально «имеющееся» у меня абсолютное бытие и вижу «красноту» в нем, т. е. вижу его содержание. Ибо видеть «красноту» (а не просто переживать ее) и значит не что иное, как иметь интуицию частной области всеединства. Внимание или созерцание есть тем самым всегда интеллектуальное созерцание или, что то же, творческое воображение: на что бы ни было направлено наше сознание, оно всегда направлено не на имманентное переживание как таковое, а на него как на сторону или часть абсолютного бытия (всеединства). Мы установили выше, что «первое определение» имманентного материала знания, т. е. усмотрение в нем определенного содержания, опирается на интуицию этого содержания в составе всеединства. Это значит, что «созерцать» или «сознавать» что-либо (а не просто переживать) можно лишь, созерцая (частично) само всеединство, стороной или моментом которого является данное содержание. Таким образом, внимание или созерцание означает всегда непосредственное *расширение* переживаемого, усмотрение имманентного, присутствующего, данного в единстве с отсутствующим, запредельным. Мы «сознаем» всегда больше, чем нам «дано

в самом имманентном материале. Акт внимания носит, таким образом, творческий или, точнее, актуализующий характер *: в нем, именно через посредство переживания указанного единства имманентного с трансцендентным, одновременно преобразуется и то, и другое: имманентное переживание становится моментом абсолютного бытия, выходящего за пределы потока актуальных переживаний, запредельный же фон абсолютного бытия раскрывается перед нами с той своей стороны, с которой ему присуще данное содержание. Проникновение в запредельное и осознание имманентного суть не два разных акта, а единый процесс актуализации потенциального, осуществляемый в созерцании или внимании. Так мы получаем ту первоначальную интуицию *ах* — интуицию части бытия в неразрывной связи с дальнейшими, еще неведомыми сторонами бытия,— которая образует исходную точку для дальнейшего движения знания.

Сказанным дано разъяснение того, как предмет, непосредственно имеющийся у нас лишь в форме *х*, т. е. как неведомое нечто, раскрывается для нас в «известный» предмет. Загадочность процесса, в силу которого неведомое раскрывается перед нами, находит свое объяснение в понятии интуиции как *актуализации*. Эта актуализующая интуиция может быть также охарактеризована как процесс *первичного объединения*. Непосредственные исходные точки познания слагаются, как было разъяснено выше (гл. III), из двух элементов: из «данного» («имманентного материала») и «имеющегося» («неведомого запредельного»), как бы из светлого центрального ядра и окружающего его темного фона. Во всякое мгновение жизни нашего сознания мы имеем перед собой, с одной стороны, непосредственно в данный момент предстоящие нам образы, которые суть лишь материал знания, но, как таковые, еще не содержат никакого знания, и, с другой — окружающий их сверхвременной фон абсолютного бытия, *содержание* которого от нас непосредственно также скрыто. Но если, таким образом, каждый из этих двух моментов, взятый в отдельности (а следовательно, и оба они вместе в смысле простого сосуществования), не дает знания, то *единство* их *обоих*, обладание имманентным материалом в связи с абсолютным бытием, переживание его, не как слепого, замкнутого в себе hic et nunc **, а как части или момента самого абсолютного бытия, и есть превращение его в содержание знания. «Проникновение в неизвестное запредельное», как условие всякого знания, есть, следовательно, не что иное, как непосредственное осознание единства, связующего «данное» (имманентный материал) с неданным, «запредельным». Это единство дано нам в интуиции, в силу которой одновременно «данное» расширяется за пределы своей данности, своего «здесь и теперь», и запредельное раскрывается как сфера, объемлющая «данное» и указующая ему определенное место внутри себя.

Глава VIII

ЗНАНИЕ КАК СИСТЕМА ВСЕЕДИНСТВА

'Αγνοοῦσι γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ τοιαύτης διὰ πάντων διεξόδου καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν ἔχειν.*

Платон. Parmenid. 136

1. Итак, первой основой всякого знания является интуиция всеединства, непосредственное усмотрение отношения частного содержания к целостности всего иного — отношения, в силу которого впервые вообще конституируется частное содержание, или некоторое своеобразное «такое-то» содержание. Этим свойством исходной точки знания определена вся природа знания, т. е. как конечный идеал знания, так и путь его постепенного осуществления. А именно, отсюда уясняется природа познания, или логического определения. Если бы каждое частное содержание было чем-то замкнутым в себе и потому открытым или ведомым для нас вне отношения к чему-либо иному, то мы могли бы лишь или иметь, или не иметь его, но познание, в смысле определения некоторого предмета, который мы уже имеем или некоторый «такой-то», особый предмет, и который мы все же должны еще познать, было бы невозможным, так как заключало бы противоречие. Старинная, еще в древности выдвинутая апория, гласящая, что невозможно искать, т. е. познавать, ни того, что уже знаешь, ибо в отношении его познание излишне, ни того, чего еще не знаешь, ибо при этом не знаешь, что именно хочешь познать,— эта апория разрешима лишь при условии, что первоначальное, исходное знание в себе самом содержит задачу для дальнейшего движения познания. В лице первого содержания знания, которое есть *ах*, т. е. частный момент в составе всеединства, мы имеем предмет знания, уже обособившийся, в качестве «такого-то», «особого» предмета и вместе с тем лишенный еще *содержания*, которое могло бы быть высказано о нем. В этом *ах* дано, с одной стороны, понятие чего-то вполне определенного в себе (ибо, в качестве *ах*, оно занимает в составе *х* свое особое место, отличное от всего иного) и, с другой стороны, понятие бесконечной задачи знания. Так как данное частное содержание конституируется только как момент всеобъемлющего целого, то раскрытию его равносильно раскрытие самого этого целого. В лице *ах* мы имеем, таким образом, в потенциальной форме бесконечную полноту содержания, требующую раскрытия, т. е. актуализации. Эта задача актуализации и есть логическое *определение* данного частного содержания *А*. Она осуществима в идеальной форме через уяснение отношения *А*, как такового, ко всему иному многообразию содержания, заключенному в все

единстве. Если, например, через интуицию, т. е. через отнесение переживаемого конкретного образа к всеединству, я приобрел в нем некоторое первичное содержание, которое я могу назвать «краснотой» (в смысле первичного содержания, т. е. интуитивно данного «особого» предмета *ax*), то определение того, что такое есть эта, пока только непосредственно констатированная часть всеединства, осуществляется через отнесение ее к ряду необходимо связанных с ней содержаний. Так, я «определяю» краснота, находя, что она есть цвет, и притом лежит в определенном месте цветового спектра, и т. п. Другими словами, непосредственно констатируемое нами *ax* через дальнейшее расширение интуиции сознается, как *abc...x*, и через анализ развертывается перед нами в *A—B—C...*, причем с каждым дальнейшим шагом анализа, вскрывающего отношение *A* к *B*, *C* и т. д., содержание *A* становится все более точным, обрисовывается с большей определенностью. Если, далее, принять во внимание, что другие содержания *B*, *C...*, через отношение к которым мы уясняем *A*, сами требуют такого же дальнейшего анализа, то мы должны признать, что окончательное определение содержания *A* предполагает законченный обзор общей системы определенностей. В этом смысле действительно никакая определенность нам не дана непосредственно, а всякое содержание (в смысле определенности) есть лишь приблизительно намеченное, «гипотетическое» понятие, играющее роль орудия проникновения в дальнейшие связи, изменяющееся по мере этого проникновения и с полной точностью установимое лишь в законченой системе знания; и рассмотренное выше учение, намечающее такое логическое понимание, совершенно правильно. Но для того, чтобы этот процесс логического определения не витал в воздухе, а имел твердую опору, для того, чтобы он вообще мог начаться, необходимо, чтобы он опирался на знание, предшествующее ему самому, чтобы он, так сказать, уже имел перед собой цель, к которой он стремится, в лице самого объекта, подлежащего определению. Это возможно лишь при условии, что определяемое содержание уже ранее дано нам интуитивно, как частная область всеединства.

Аналогия с пространственным определением может и здесь содействовать уяснению рассматриваемого соотношения. Если через простое «констатирование», т. е. через непосредственное усмотрение в составе предстоящего нам пространственного поля, мы имеем какую-нибудь отдельную точку, то «определение» ее места возможно лишь через определение ее отношения к *системе мест в целом*. Мы должны, с одной стороны, знать отношение рассматриваемой точки к другим точкам, и, с другой стороны, эти другие точки должны быть таковы, чтобы через них (как, например, в системе координат) определялось отношение искомой

точки к пространственному полю, как целому. Ни отношение искомой точки к каким-либо другим отдельным точкам, как таковым, ни отношение ее к целому просто как к целому, т. е. как к бесразличному, всеобъемлющему единству, как бы растворяющему в себе многообразие своих частей, не дает, каждое в отдельности, определение места искомой точки: такое определение может быть найдено лишь в отнесении ее к целому как *единству своих частей*, т. е. как упорядоченной системе многообразия. Так же обстоит дело и с логическим определением. Если всеединство в целом, при его обозрении, откроется нам как система взаимносвязанных моментов *ABCD*, то мы в нем и через него будем иметь с полной актуальностью и каждую из его частей. А именно, каждая из них будет тогда определена, с одной стороны, своим отношением ко всем другим и, с другой стороны, своим отношением к целому: если мы обозначим всеединство в целом как *x*, то $A = (x - BCD)$, $B = (x - ACD)$ и т. д. Каждое частное содержание есть определенный момент целого в силу того, что оно однозначно определяется отношением ко всем другим частям, а эти другие части даны в силу того, что нам непосредственно дано целое, как единство всех его частей. Такое определение, правда, необходимо содержит в себе момент соотносительности, но эта соотносительность не опорочивает его, не равносильна порочному кругу. Конечно, если бы целое *x* было тождественно простой *совокупности* своих частей, то формула $A = ABCD$ оказалась бы чистой тавтологией, недопустимым приемом «idem per idem» (ибо она свелась бы к равенству $A = ABCD - BCD$ или, что то же самое, к $A = A$). Но так как целое, как было выше показано, не тождественно совокупности своих частей, а есть особое содержание, лишь связанное с содержанием своих частей и ведущее к ним через отношение вмещения, то определение части через ее отношение к целому и к остальным частям дает действительное знание.

2. В этой связи уясняется также сущность *понятия* и определения понятия. Обычно сущность понятия рисуется следующим образом. Если мы имеем перед собой группу предметов, в чем-либо сходных между собой и отличных от всего иного, то уяснение совокупности признаков, которые однозначно выделяют данную группу предметов и объединяют ее, дает нам «понятие». «Содержанием» понятия называется совокупность этих «признаков», тогда как группа предметов, подходящая под это содержание, есть «объем» понятия. Это понимание, по-видимому, ставит понятие в тесную связь с предметом и в зависимость от него. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что эта зависимость — мнимая и означает лишь психологическую зависимость происхождения точных понятий из смутных общих представлений, а не логическую зависимость самого содержания понятия от его предмета. В самом деле, та или иная группировка

предметов ведь всецело зависит от того, на какие стороны бытия, т. е. на какие признаки мы обращаем внимание. Нет таких вещей на свете, между которыми нельзя было бы найти, с одной стороны, какого либо сходства, а с другой — различия. И, следовательно, если мы делим предметы по таким-то, а не иным группам, то только потому, что мы уже имеем в виду некоторые определенные признаки, т. е. некоторое содержание понятия. Это обыкновенно не замечается лишь потому, что мысль наша привязана к некоторым установившимся, общераспространенным разграничениям предметов, которые кажутся как бы данными сами собой, независимо от каких-либо понятий, тогда как в действительности они суть результат первоначальных, бессознательно намеченных понятий. Но если так, то с чисто логической точки зрения *содержание* понятия оказывается чем-то совершенно самостоятельным и безусловно первичным в отношении его объема. Логически дело представляется тогда следующим образом: путем абстракции мы находим множество признаков, т. е. общих черт в составе окружающей нас действительности. Комбинируя эти признаки различным образом по группам, мы получаем разные «содержания», каждому из которых соответствует, как нечто производное, объем, т. е. совокупность тех индивидуальных предметов, в которых мы находим это содержание. С этой точки зрения «понятие» и «содержание понятия» суть, по существу, одно и то же, ибо понятие и есть не что иное, как некоторое число, замкнутое в себе содержание, выразимое в ограниченном числе признаков. Отношение этого содержания к «объему» понятия, т. е. к реальным предметам, к которым оно приложимо, для логической его природы совершенно несущественно; содержание осталось бы самим собою, даже если бы оно не соответствовало никакому реальному предмету (например, если бы реальные предметы, подходящие под него, все погибли, или фактически никогда не встречались); и потому современная формальная логика вполне последовательно вводит и такие понятия, объем которых равен нулю.

Основная трудность, на которую наталкивается это понимание понятия, лежит в проблеме определения (в смысле definitio).* Определение понятия есть исчерпывающее перечисление признаков понятия, т. е. указание его содержания. Но если понятие тождественно именно содержанию понятия, то, имея понятие, мы тем самым имеем его содержание, следовательно, уже не нуждаемся в определении, а не имея понятия, мы не имеем объекта определения и, следовательно, не в состоянии дать определения. Бессмысленность и невозможность «определения понятия», поскольку понятие равносильно содержанию понятия, настолько очевидно, что именно отсюда возникло распространенное учение, согласно которому определение есть всегда определение *значения*

слова, т. е. сообщение точного смысла смутно намеченному зна чению слова, но никогда не может быть в строгом смысле слова определением понятия, т. е. уже известного содержания [1]. Что определение играет в процессе познавания роль средства, с помощью которого уясняется смутное, неадекватно мыслимое значениме слов — это несомненно. Столь же достоверно — и это, с логической точки зрения, есть самая ценная сторона рас матриваемого учения об определении — что содержание *понятия* есть не *объект*, а *итог* определения; мы не имеем сначала готового содержания, чтобы потом определять его, а, напротив, из определения впервые рождается понятие, как определенное со держание. Тем не менее невозможно согласиться, что сущность определения заключается только в разъяснении значения слова. Если бы это было так, то определение, с одной стороны, было бы связано внелогическими условиями, именно всей иррациональ ностью человеческого словоупотребления; и при этом никогда нельзя было бы даже быть уверенным в его возможности, так как огромное большинство человеческих слов фактически имеет столь многозначный смысл, что нет никакой надежды, сохраняя их обыденное значение, уяснить его, т. е. свести его к однозначно му и непротиворечивому содержанию. Если же определение, таким образом, в большинстве случаев требует для своей возмож ности предварительного изменения ходячего значения слова (например, его расширения, сужения, перемещения и т. п.), то, с другой стороны, определение становится совершенно произволь ным делом, условным, зависящим только от желания исследовате ля, отграничением некоторой группы признаков, которая выбирается как смысл данного слова. Мы знаем, однако, что если научное исследование *начинается* с таким произвольных опреде лений, необходимых только как предварительное фиксирование предмета исследования, то оно *кончается* определениями, как результатами познания уже намеченного предмета, т. е истинами, претендующими на объективное значение. Опре деление, например, воды как «прозрачной жидкости, находя щейся в реках, морях, дожде и употребляемой для питья», и определение воды как химического соединения H_2O, имеют, очевидно, совершенно различный смысл: если первое только намечает тот предмет, который, в согласии с обычным словоупот реблением, мы условливаемся называть «водой», то второе есть объективное раскрытие содержания этого предмета, предопреде ленное его собственной природой и независимое ни от словоупот ребления, ни от произвола исследователя. И в этом смысле старинное различие между номинальным и реальным опреде

[1] См.: *Милль*. Система логики, кн. I, гл. VIII; *Зигварт*. Logik, B. I (2 е изд.), стр. 374 и сл.

нием сохраняет полную силу, как различие между произвольным ограничением предмета понятия и уяснением необходимого содержания этого понятия [1].

Из этого ясно следует одно: «понятие» (или «содержание понятия») необходимо заключает в себе отношение к своему предмету, и притом отношение не внешнее, по которому определенному содержанию соответствует группа реальностей, которая под него подходит, а внутреннее, в силу которого предмет есть некоторое логическое единство, необходимо определяющее содержание соответствующего ему понятия. *Предметом*, например, понятия «человек» являются не «все люди», или только производно являются все люди; ибо если бы это было так, то предмет этот был бы сам обусловлен содержанием понятия (объединение «всех людей» в группу было бы возможно только на основании общности присущих им признаков). Подлинным предметом понятия «человек» служит «человек вообще», как единство, но не как «содержание», т. е. ограниченная совокупность признаков, а как безграничная полнота черт, составляющая, например, объект исследования всех наук о человеке. Понятие «человека» *имеет в виду* человека как некоторую единую в себе, независимо от определения сущую часть бытия; содержание же этого понятия есть совкупность признаков, однозначно определяющих эту часть бытия. Понятие *обозначает* предмет и *означает* его содержание; содержание мыслимо лишь как содержание некоторого предмета, т. е. в отношении этого предмета.

Это соотношение легко уясняется на почве развитых выше общих соображений. Под *предметом* понятия, т. е. под некоторым частным предметом мы должны разуметь некоторую, интуитивно намеченную часть бытия, особое место в системе всеединства, которое мы непосредственно имеем на почве всеединства в целом и в связи с ним. Иначе говоря, предмет понятия есть итог того, что выше было названо первым определением. *Имея* эту часть бытия, мы еще *не знаем*, что такое она есть, т. е. мы только непосредственно констатировали ее, но не знаем ее места в составе всеединства в целом и можем его узнать, лишь уяснив отношение этой части бытия к другим его частям так, чтобы через это отношение однозначно определялось ее место в целом. *Содержанием* понятия мы называем совокупность тех областей, через отношения к которым определяется место данного предмета, как бы измерение его по системе координат бытия. Точнее говоря, в каждом понятии мы можем отличать три стороны: 1) *предмет* понятия — интуитивно намеченная часть бытия в ее

[1] Наше понимание номинального и реального определения близко к пониманию, высказанному проф. А. И. Введенским в его «Логике», стр. 454 и сл., но отличается от него в понимании предмета понятия, о чем тотчас же ниже.

отношении к целому, то, что выше было символически выражено как *ax*; 2) *определенность*, как таковая, т. е. часть бытия в ее отличии от всего остального, т. е. вне отношения к целому *A*, как таковое; эта определенность, как мы видели, по существу немыслима изолированно, так как природа части и заключается в ее отношении к целому, т. е. часть есть некоторое место в составе целого; но в пределах этого отношения мы вправе отвлеченно различать член отношения от единства самого отношения, как целого; 3) *содержание* понятия или совокупность признаков, т. е. те части всеединства, через отношение к которым однозначно определяется место в целом искомой части. Так, *предметом* понятия «человек» служит частная область бытия как она конституирована своим отношением к всеединству в целом; момент «человечности», как таковой, есть то в предмете «человек», что характеризует его именно как частную область, как член отношения вне самого отношения; и наконец, человек как «разумное животное» есть определение точного места «человека» в составе всеединства. Отсюда видно, что определение, будучи *анализом* определяемого предмета, т. е. раскрывая внутреннюю природу *ax* в содержании *ABC*,— в отношении определенности, как таковой, есть синтез, так как оно определяет место *A* через связь его с отличными от него областями *B* и *C*: если «человек» есть «разумное животное», то это значит, что в системе всеединства момент «человечности» связан с «животностью» и «разумностью». Всякое понятие, поскольку оно есть понятие некоторой определенности, есть, таким образом, понятие *члена отношения*, и определение его, т. е. указание его содержания, есть указание тех частей бытия, через отношение к которым конституируется это понятие, т. е. однозначно отмечается место данной определенности в системе всеединства.

3. Здесь, однако, возникает новый вопрос. Каким образом возможно определение понятия через указание ограниченного числа признаков, если задача определения состоит в обозначении места данного частного предмета в всеединстве, т. е. в уяснении его отношения к полноте всех мыслимых содержаний, взятых как единство? Этот вопрос есть лишь часть более общей проблемы, возникающей здесь. Если всякое знание есть знание всеединства, всякое понятие имеет в виду предмет, как единство части с целым, и потому уяснение его предполагает обозрение системы всеединства, как целого, то могло бы показаться, что всякое знание предполагает всеведение; а так как всеведение для человека недостижимо, то этим как будто уничтожается вообще возможность какого-либо знания. И еще одно возражение против нашего понимания может здесь возникнуть: если всякое знание есть знание целого, т. е. единства всех мыслимых содержаний, то отсюда, по-видимому, следует невозможность частного знания,

между тем возможность плодотворного разделения труда в науке, т. е. факт существования и успешного развития частных дисциплин, свидетельствует об обратном.

Оба сомнения с разных сторон затрагивают один и тот же вопрос: вопрос об отношении знания части к знанию всеединства (причем знание части в первом случае берется, как *частичное* знание, во втором — как знание *частное*). Остановимся пока на первом сомнении; из его рассмотрения мы приобретем исходную точку для надлежащего разрешения второго.

Несомненно, что исчерпывающее, всестороннее обозрение системы всеединства, будучи последним идеалом и высшим завершением человеческого знания, фактически остается неосуществимым. Однако отсюда не следует, что пока этот идеал неосуществлен, для нас невозможно никакое ориентирование в системе всеединства. Дело в том, что всеединство, как целое, потенциально дано нам в каждом мыслимом частном содержании. Поэтому всякий шаг в расширении интуиции, раскрывающий нам связь одного содержания с другим, есть тем самым некоторое дальнейшее ориентирование в целом. Если бы частные содержания не были потенциально связаны с целым, то ориентировка в целом возможна была бы только через обзор *всех частей* этого целого. Но всеединство в целом находится не бесконечно далеко от нас, и нам не нужно пройти бесконечного пути, чтобы дойти до него. Во всякое мгновение, в связи со всяким мыслимым частным содержанием, оно, как целое, уже имеется у нас, лишь в разных степенях актуальности и потенциальности. Если символически выразить процесс определения содержания A, как переход от ax к abx, $abcx$, $abcdx$ и т. д., то каждая дальнейшая форма все точнее определяет место содержания A в составе всеединства через раскрытие его связи с другими содержаниями. Всякое знание есть, таким образом, действительно знание всеединства, но оно не требует всестороннего, исчерпывающего обзора содержаний всеединства, а остается возможным в качестве неполного, незавершенного знания, в силу того, что потенциально знание на всякой своей ступени уже имеет отношение к целому и, следовательно, есть частичное знание целого. Таким образом, если, согласно нашему определению, невозможно знание частного содержания, отрешенное от знания целого, то из этого не следует, что невозможно *частичное знание*, т. е. что всякое знание, не достигающее идеала всеведения, не есть вообще знание. Напротив, всякое человеческое знание фактически есть всегда частичное знание, но не в том смысле, что оно есть знание части, чуждое знанию целого и достигаемое в отрешении от последнего, а в том смысле, что оно есть всегда *частичное знание целого*, т. е. такая ориентировка в целом, при которой всеединство дано отчасти актуализовано, отчасти же имеется только в форме потенциальности. Если всякое определение есть установление ме-

ста данного содержания в системе всеединства, то система эта может быть фактически раскрыта с различной степенью точности и полноты. Для уяснения этого соотношения воспользуемся опять аналогией с пространственным определением, например, в форме географического определения. Для точного определения географического положения какого-либо места я должен, очевидно, обозреть поверхность земного шара в целом, наметить на ней систему точек через деление по меридианам и параллельным кругам и указать точку, которую в этой системе целого занимает искомое место. Могло бы показаться, что либо всякое географическое ориентирование возможно только на почве этого точного знания целого, либо же, если фактически возможно ориентирование и вне указанного знания, то оно не имеет никакого отношения к системе целого и не требует знания последнего. В действительности, с одной стороны, люди, конечно, умели ориентироваться и до полного ознакомления с нашей планетой в целом и выработки точных географических карт, с другой стороны, всякое ориентирование все можно все же не иначе, чем через какое-либо, хотя бы приблизительное, знание целого. В самом деле, во всяком, самом несовершенном географическом знании содержится, по крайней мере, ориентировка по основным «частям света» — северу, югу, востоку и западу — ориентировка, которая означает приблизительное, частичное уяснение отношения отдельных мест к географическому целому. Уже первые путешественники на свете для того, чтобы разобраться в ближайших окружающих их местностях, должны были обращать взор на небосвод в целом, и хотя их знание географического целого было весьма неполным и неточным, это было все же знание целого; и всякое дальнейшее развитие этого знания совершалось в форме все более полного и точного обозрения системы целого. То же самое мы имеем во всяком логическом определении. Для того чтобы приобрести первые частицы знания, конечно, нет надобности быть всеведущим или мудрецом философом, обозревающим систему бытия во всей ее полноте. Но во всяком высказываемом нами суждении, сколь бы простым и ограниченным ни был его смысл, потенциально дано отношение к системе бытия в целом и потому содержится некоторое приблизительное, смутное знание последней.

В силу этого и определение (definitio) какого-либо частного предмета с помощью ограниченного числа «признаков» возможно лишь в силу того, что каждый из этих признаков потенциально содержит в себе отношение к целому и в этом смысле играет роль заместителя целого, так что совокупность признаков, вместе взятая, однозначно определяет место данного частного предмета в составе всеединства. Если мы имеем, например, определение понятия воды, как «химического соединения H_2O», то очевидно что это определение содержит в себе не только те немногие

понятия, которые в нем explicite выражены, но и все те понятия, которые предполагаются последним, например понятие химического элемента вообще, следовательно, и понятие тела, и понятие субстанции вообще, далее понятие веса, числа и т. п., словом, все те «высшие роды», через отношение к которым конституируются входящие в него понятия. Через отношение к этим высшим родам в каждом частном понятии содержится указание на место его в составе всеединства, и в силу этого устанавливаемое в определении отношение определяемой частной области бытия к ряду других содержаний означает тем самым отношение его к всеединству в целом.

4. Но если отсюда ясно, что частичное знание возможно до всестороннего обозрения системы всеединства, именно в форме несовершенного, проникнутого потенциальностью знания, поскольку оно опирается на еще невыясненные точно, а лишь потенциально намеченные понятия, то возникает вопрос, как и в какой мере возможно *точное* научное знание и его развитие вне всесторонней ясности системы всеединства в целом. Этот вопрос и есть вопрос о возможности *частного научного знания*, т. е. о примиримости развитого нами учения о знании с фактом плодотворного развития специальных научных дисциплин.

Вопрос этот в общей форме разрешается весьма просто. Философски образованной мысли с самого начала, даже вне всякого более тонкого логического анализа, ясно, что мнение о возможности безусловно самодовлеющих, замкнутых в себе специальных наук есть предрассудок. Не только существует иерархия знаний, в силу которой знание более частной области должно опираться на знания более общие (так что — как это выражено в классификации науки Ог. Конта,— например, биолог должен опираться на учения физики и химии, физик — на математику и т. п.), но и знания соподчиненных областей постоянно обнаруживают свою зависимость друг от друга, и часто даже прогресс знания в какой-либо весьма частной области производит изменения в самых общих научных воззрениях. История науки полна примеров самых неожиданных влияний весьма разнородных областей знания. Достаточно напомнить, что частное *физическое* открытие явлений радиоактивности оказало глубочайшее влияние на учения *химии*, или что частная проблема скорости распространения света на наших глазах привела к пересмотру самых основных понятий механики; так же при измерении движения звезд неожиданно обнаружилась, как известно, необходимость для астрономии учесть факторы и законы психологической области; выработанные в применении к явлениям социальной жизни учения теории вероятности оказывают влияние на учения биологии и физики и т. п. Все эти общеизвестные факты сами собой наводят на мысль, что подлинно-точное знание не осуществимо иначе, как в всеобъем-

лющей системе знания, т. е. в знании, как *систематическом* все *единстве* — мысль, которая была определенно высказана уже Кантом и в настоящее время превосходно развита в логическом учении идеализма «марбургской школы» [1]. Фактически существующее разделение труда в научном знании есть, с этой точки зрения, не раздробление предмета на отдельные замкнутые, оторванные части, не разделение поля знания как бы на отдельные участки, каждый из которых составлял бы полную и безусловную собственность отдельного возделывателя, а скорее разделение задач в общей работе над единым неделимым предметом. Ибо никакая часть, как мы видим, не отделена от целого: знание части есть знание целого, поскольку оно выражено в этой частной своей стороне. И плодотворность разделения научного труда заключается — как и в области хозяйственного разделения труда — не в его разделенности, а, напротив, в взаимной связи и взаимоопределении многообразия *частных* достижений *единой* общей задачи. Развитие частных знаний есть развитие частных *подходов*,— «конъенктур», как говорит Николай Кузанский — к овладению всеединством.

Однако эти соображения носят все же слишком общий характер. Сколь бы существенна ни была связь, объединяющая между собой все частные знания, остается все же бесспорным, что, по крайней мере в известных областях и до известных пределов, знание какой-либо части или стороны бытия все же независимо от знания других сторон. Никто не будет сомневаться, что никакое развитие социальных знаний не может повлиять на истины математики, или что прогресс микроскопических наблюдений не создаст переворота в теории права. Кроме того, и в тех случаях, где влияние истин, относящихся к какой-либо более широкой области, на знание данной частной области само по себе вполне возможно или даже несомненно, это влияние мы мыслим совместимым с сохранением уже достигнутых результатов. Так, истины евклидовой геометрии, т. е. частные связи геометрических понятий в пределах «евклидова пространства», сохранили и должны были сохранить свое значение (только заняв иное место в системе геометрии) и после геометрического открытия Лобачевского. Точно так же, например, некоторые основные истины космографии, установленные древней астрономией, в общем остались нетронутыми переворотом в астрономии, внесенным Коперником, и т. п. Вопрос состоит в том, как, в каких именно областях и в силу чего возможно такое достижение точных результатов вне обозрения всей полноты системы всеединства.

Итак, в какой мере и в силу чего возможна точная ориентировка в какой-либо частной области, т. е. обозрение частной системы, поскольку остается невыясненным до конца место этой системы в

[1] И которая сама по себе отнюдь не требует общефилософских предпосылок этой школы и может быть отделена от них.

системе всеединства? Если я имею, например, частную область *Ax*, которая остается еще неуясненной, как целое, т. е. место которой в всеединстве еще не определено, то в какой мере может быть точным и достоверным мое знание о взаимозависимости частей этой системы, например содержаний *B, C, D*, подчиненных области *Ax*? Это зависит, очевидно, от того, в какой мере соотношение частей в частном целом, т. е. видов в роде, вытекает из внутренней природы самого рода и не зависит от его отношения ко всем иным областям. Для решения этого вопроса необходимо рассмотреть существо отношения подчинения, т. е. отношения между общим и частным, родом и видом [1].

5. Традиционная логика придает, как известно, отношению подчинения огромное значение; известно, какую роль это отношение играет в аристотелевской и зависимой от нее логике в разработке силлогизма, индукции и пр. С этим значением, придаваемым отношению между общим и частным, стоит в странном противоречии (не у самого Аристотеля, а в позднейшей «формальной» логике) само содержание учение об общем. А именно, согласно господствующему пониманию, отношение между общим и частным есть отношение между меньшим и большим богатством признаков: понятие, состоящее из признаков *abc*, подчинено понятию *ab*, а последнее в свою очередь подчинено, например, понятию *a*. Понятие *a* есть более «общее» содержание, чем понятие *ab*, ибо *a* соединимо не только с *b*, но, например, так же и с *m* или *n*. Если я сравниваю между собой, например, понятие «ртути» с понятием «металла», то содержание второго понятия является более общим в силу того, что оно само по себе не связано с признаком «ртутности», а может быть связано и с другими признаками, например с специфическими признаками золота, железа и т. п.

Что при таком понимании отношения между частным и общим ценность для знания восхождения к более общим содержаниям оказывается совершенно непонятной — это видно само собой и уже

---

[1] Проблема подчинения, т. е. отношения между общим и *частным*, как родом и видом, часто не отделяется отчетливо от проблемы отношения между общим и *индивидуальным*, или идеальным и конкретно-реальным, и мыслится совпадающей с последней. На самом деле это — два совершенно различных отношения: род и вид (даже низший) оба суть идеальные и в силу этого общие содержания; поэтому, с другой стороны, единичный реальный предмет в отношении общего понятия, под которое он подходит, никак не может считаться «низшим видом» уже потому, что он вообще не есть понятие. Противное воззрение приводит к уничтожению различия между реальным и логическим тождеством, т. е. к совершенно несостоятельному признанию «identitatis indiscernibilium» *. Далее в логике «марбургской школы», которая (о чем тотчас же далее в тексте) подвинулась весьма далеко в понимании отношения подчинения, это отношение не отличается отчетливо от отношения между общим и индивидуальным (например, в книге Кассирера** Substanzbegriff und Functionsbegriff),— что, впрочем, и вполне естественно при рационалистическом характере учения этой школы.

давно было замечено: ведь очевидно, что при изложенном понимании такое восхождение вело бы не к обогащению, а к обеднению знания, так как общее беднее частного именно теми признаками, которых оно лишено и которые имеются у последнего. В связи с этим стоит и то, что от частного, путем отвлечения, мы можем дойти до общего, от общего же, как такового, нет никаких путей назад к частному.

Что более общее содержание не может быть — и в фактическом, подлинном строении знания никогда не бывает — простым обеднением частного, это — после забытого указания Гегеля на конкретно-общее — впервые в новейшей логике было отмечено Лотце. Согласно его учению, более общее понятие имеет содержание, т. е. число признаков, не меньшее, чем подчиненное ему частное понятие; только признаки, конституирующие низшее понятие, в отличие от высшего, даны в высшем именно в общей форме. Так, если мы объединяем железо, золото, серебро и т. п. в общем понятии металла, то под металлом мы разумеем не нечто, вообще лишенное цвета, плотности и т. п., а нечто, могущее иметь разные цвета, плотности, т. е. имеющее какой-то цвет, какую-то плотность и т. д. Если мы имеем подчиненные понятия Ap_1 и Ap_2, Aq_1 и Aq_2, то общим в отношении их явится не обедненное по сравнению с ними содержание A, а, напротив, содержание APQ, причем P и Q суть признаки, заключающие возможность многообразного частного определения и соответствующие, в низших понятиях, признакам p_1 и p_2, с одной стороны, и q_1 и q_2 — с другой [1].

Это указание, истинность которого несомненна, само по себе не имело существенного значения, если бы оно не могло служить переходной ступенью для более радикального изменения господствующего понимания общего. Очевидно, что для того, чтобы переход от многообразия частных признаков p_1 и p_2 к единству общего признака P не означал такого же обеднения знания, какое вытекает из обычного понимания общего, необходимо, чтобы общий признак P был не неопределенным единством, в котором погашено и уничтожено многообразие видовых отличий, а единством, из которого, напротив, непосредственно вытекает это многообразие. Этому требованию удовлетворяет новая теория подчинения, сущность которого была ясно намечена Шуппе в его учении о «подлинном роде», как единстве, немыслимом вне связи с многообразием видов и проявляющемся только в самом этом многообразии [2]; в настоящее время эта теория

[1] *Lotze*. System der Philosophie, B. I. Logik, 2-е изд. 1880, стр. 40 и сл.

[2] *Шуппе*. Erkenntnisstheoret. Logik 1878, стр. 181—183 и 576—582. Та же мысль, впрочем, совершенно определенно высказана уже Плотином (Ennead. VI 2, 19).

вития в универсальную логическую систему в идеализме «марбургской школы».[1]

Учение это возникло совершенно независимо от соображений Лотце, главным образом, на почве анализа смысла математических понятий, но по существу может быть рассматриваемо как дальнейшее развитие мысли, высказанной Лотце. Что такое есть тот «общий признак» в составе общего, о котором говорит Лотце? То, что например, «металл вообще» содержит признак «какого-то цвета», т. е. имеет возможность соединиться с разными цветами, означает не только «неопределенность» цвета в нем, но прежде всего потенциальное объединение в нем *разных* цветов. «Возможность» обладать разными цветами означает, что в понятии металла мы находим основание, в силу которого эти разные цвета объединяются, группируются в систему, устанавливаются в определенном порядке. Общее не лишено признаков низших содержаний, и не обладает ими лишь в неопределенной форме: оно имеет их в форме *порядка отношений между ними.* Подвести низшие понятия под высшие значит создать из них группу или систему, в силу которой они объединены как отдельные значения переменной величины, управляемые общим законом. Отрицательное отношение, в силу которого общее, как таковое, не имеет ни одного из *отдельных различных* признаков низших понятий, есть лишь производный момент от положительного отношения, по которому общее есть способ образования всех этих частных значений. Общее *ax* в отношении подчиненных ему частных значений *ab, ac, ad* есть выражение того, что признаки *b, c, d* объединены в систему *x*, благодаря чему они становятся членами единого *ряда.* Так, например, объединение различных отдельных химических элементов в общее понятие «химического элемента» имеет смысл не как отыскание какого-то «признака», общего во всех элементах, т. е. содержащегося в каждом из них в отдельности, и отбрасывание всех остальных признаков, которыми они отличаются друг от друга, а как установление закона, объединяющего эти элементы в систему, например, в данном случае — в так называемую «периодическую систему элементов». Точно так же подведение, например, круга, эллипса, параболы, гиперболы под общее понятие «конического сечения» означает установление порядка, в силу которого эти кривые сменяют друг друга в зависимости от направления сечения.

Это понимание природы подчинения, которое впервые дает удовлетворительное объяснение сущности научных понятий, как выражения закономерной связи между явлениями, тем самым снимает взаимозависимость между общим и частным. «Род» не есть нечто, обособимое от вида и, так сказать, индифферентное

[1] См. в особенности: *Cassirer E.* Substanzbegriff und Functionsbegriff, 1910 (русск. пер. «Познание и действительность», 1912).

к своей спецификации в видах; напротив, он есть начало единства самих видов, т. е. мыслим лишь в отношении того множества, единством которого он является. И, с другой стороны, это родовое единство не есть случайное, внешнее добавление к частной природе вида: «истинный род» (пользуясь термином Шуппе) есть момент, укрепленный в содержании вида так, что вне отношения к нему немыслимо само видовое различие. Отношение между родом и видом есть, таким образом, лишь особый случай того необходимости связи содержаний, в силу которой каждая определенность имеет свое содержание лишь в отношении к иным определенностям и по самому существу своему есть член системы.

Изложенное учение о природе подчинения страдает, однако, одним недостатком, или одной недоговоренностью, источник которой лежит в самих основах логического мировоззрения «марбургской школы». В изложении мыслителей этой школы учение это развивается обычно с резко подчеркнутой антиреалистической (в логическом смысле) тенденцией. Настойчиво подчеркивается, что «род» не есть какая-либо в себе основанная самостоятельная сущность, а именно *только* «правило соотношения» между видами и что он, следовательно, как бы не имеет самостоятельного бытия вне многообразия самих видов [1]. Однако сведение родового единства на «отношение» неадекватно существу рассматриваемой проблемы именно потому, что «отношение» есть частный момент, предполагающий вне себя, как свой соотносительный противочлен, «термины отношения». Единство же, из себя порождающее множественность подчиненных содержаний, есть не «правило» не «отношение», а *целое*, как единство многообразия (см. выше гл. VI, 3).

С точки зрения нашего общего логического мировоззрения, изложенное учение о природе подчинения должно принять следующий вид. Отношение подчинения мы имеем там, где в составе всеединства выделяется некоторое частное, ограниченное единство или целое, которое, будучи само по себе чистым единством, вместе с тем есть источник или основание заключенного в нем многообразия частей. Другими словами, отношение между родом и видом есть отношение между *целым* и его *частями*, в изложенном выше

[1] «Антиреализм», т. е. отрицание реальности общего есть здесь, строго говоря, не вполне подходящее обозначение, так как проблема отношения между родом и видом, как указано выше, должна быть отличаема от проблемы отношения между общем и индивидуальным. Позиция «марбургской школы» в этой последней проблеме может быть, наоборот, определена даже, как универсальный логический реализм (ибо она признает логическое первенство «мыслимого», т. е. общего). «Антиреализмом» в переносном смысле мы называем здесь изложенное в тексте понимание «родового единства» как «только отношения». Двойственность позиции этой школы в двух указанных вопросах ясно выражена в отношении ее к платонову учению об идеях, которое она, с одной стороны, высоко ценит и, с другой стороны, вынуждена «перетолковывать» по своему.

понимании природы целого как единства, по содержанию отличного от подчиненного ему многообразия и вместе с тем ведущего к последнему через отношением вмещения [1]. Род, конечно, не есть единство, *отрешенное* от многообразия видов и остающееся за вычетом «видовых отличий» (иначе род оказался бы, наоборот, частью вида, как это и допускает обычное воззрение); и решительный протест против этого допущения чрезвычайно ценен и важен, как необходимое условие правильного и научно-плодотворного понятия рода. Но будучи единством, «вкорененным» (по выражению Шуппе) в многообразие видов и мыслимым лишь в связи с последним, он остается все же подлинным единством — *единством целого*, как началом, отличным от многообразия частей. Это единство есть основание систематизации частей, но эта функция есть лишь отражение или обнаружение природы целого в его частях, а не исчерпывающее выражение сущности целого, как такового: *единство системы* или *рода*, как было указано выше (гл. VI, 3), производно от *единства целого*, как такового. Так, «треугольник вообще» есть «род» в отношении видов тупоугольного, остроугольного и прямоугольного треугольника, в силу того, что из природы треугольника следует необходимость именно *этого* многообразия видов (и тем отличается, например, от отношения «красного предмета» вообще к крови, красной розе, красной промокательной бумаге и другим возможным красным вещам). Но отсюда мы не вправе утверждать, что «треугольник вообще» и есть не что иное, как «закон» образования трех названных видов: напротив, он, как это ясно само собой, имеет свое самостоятельное содержание, независимое от порождаемого им многообразия; только это содержание таково, что необходимо ведет к этому многообразию и поэтому есть в отношении его *целое*. Итак, основой системы видов является род, как *конкретное* общее или как целое, которое есть единство и соотносительная связь единства и множественности. «Родовое единство» в этом отношении образует полную аналогию *всеединства*. Ибо и всеединство, будучи также единством единства и множественности, служит основанием своеобразия всех частных содержаний, которые в нем не тонут и не расплываются в тумане безразличного единства, а утверждаются в своем своеобразии именно через отношение к этому конкретному целому. Всеединство мы должны, таким образом, мыслить как единство подчиненных единств, и, следовательно, как систему систем; оно есть органическое целое, части которого сами суть (подчиненные) органические целые, т. е. такие же как оно само, единства многообразия.

6. Теперь мы можем обратиться к рассмотрению поднятого

[1] Понимание «общего» как «целого», высказано Н. О. Лосским (Обоснование интуитивизма, гл. VIII). Однако и у Н. О. Лосского проблема общего, как *рода*, не отделена от проблемы общего в его отношении к индивидуальному.

нами вопроса — возможно ли и в какой мере возможно *точное* знание частной области вне исчерпывающего обозрения системы всеединства. И здесь мы должны прежде всего отметить, что в *истинных* целых отношение единства целого к многообразию частей может быть двояким: либо целое, объединяющее в себе подчиненные содержания, есть такое замкнутое в себе целое, что в нем *самом* мы непосредственно усматриваем строение подчиненного ему многообразия; либо же это строение уясняется нами лишь косвенно, через посредство усмотрения необходимой связи этого целого с рядом иных содержаний, в отношении к которым оно мыслится. *Первый* случай мы имеем, например, в отношении множественности чисел к единству числа, ибо все многообразие отдельных чисел непосредственно вытекает из единства математического целого и не нуждается для своего выведения ни в чем ином; точно так же, например, из природы пространства, как целого, непосредственно вытекает все многообразие геометрических определений, или (возвращаясь к упомянутому выше примеру) из природы треугольника — многообразие его основных видов. Во *втором* случае родовое единство, будучи также основанием многообразия видов, само по себе, т. е. в своей сущности не есть *достаточное* основание для этого многообразия, и вывести последнее можно лишь через уяснение связи рода с иными сторонами бытия. Так, например, многообразие человеческих рас невыводимо непосредственно из общей биологической природы человека, а постигается лишь через уяснение связи этого единства с областями явлений географического, исторического и т. п. порядков. Точно так же для того, чтобы вывести многообразие отдельных цветов, нужно углубиться в сложные физико-математические, физиологические и психологические исследования, далеко выходящие за пределы простого обладания «цветом вообще», как *единым содержанием*. В этом случае, очевидно, познание многообразия частной системы невозможно в пределах самой этой частной области, а требует выхождения за ее пределы; ибо такая отдельная область сама в себе не есть замкнутая система, а есть лишь зависимая часть более объемлющей системы и, следовательно, определяется лишь на почве последней [1].

---

[1] Это указание на возможную *двоякую* роль родового единства восполняет, думается нам, еще один недостаток учения «марбургской школы» о роде. Вполне основательно указывая на ложность и методологическую бесплодность обычного понимания, которое усматривает «род» во всяком признаке, «общем» многим содержаниям, это учение впало в противоположную крайность: признание «рода» лишь в единстве «закона» или «порядка» дает явно слишком узкое определение рода. Понятие, например, «химического элемента» было «истинным родом» в химии и до открытия «периодической системы элементов», как и понятие цвета есть истинный род в отношении отдельных цветов, хотя из самого этого понятия, как такового, систематизация отдельных цветов невыводима. Род есть единство,

Но что значит «внутренняя сущность» родового единства в ее отличии от «отношений» этого единства к другим содержаниям? После разъяснений, представленных нами в предыдущей главе, этот вопрос решается сам собой. «Внутренняя сущность» есть то, что делает какое-либо содержание «именно таким, а не иным», то собственное своеобразие, т. е., как было указано, *его место во всеединстве*, непосредственно усматриваемое в первом его определении. Имеются области бытия, своеобразие или специфическое содержание которых, так сказать, «прямо бросается в глаза» и может быть просто констатируемо. Как бы далеко ни шло дальнейшее исследование такого частного предмета, т. е. усвоение его отношения к другим сторонам всеединства, оно не может поколебать или изменить того, что делает предмет «таким, а не иным», т. е. не изменяет его непосредственно усмотренного места во всеединстве. Так, мы непосредственно и с полной очевидностью видим, что никакое развитие знаний, т. е. никакой прогресс ориентировки во всеединстве не может поколебать своеобразия сферы математических отношений, например, ее независимости от области конкретно-реального бытия. Точно так же достаточно интуитивно усмотреть сущность сферы правовых явлений, чтобы с самоочевидностью знать, что взаимоотношения всех явлений этой области совершенно независимы от сферы явлений физических, астрономических и т. п. Так выделяется, прежде всего, ряд широких сфер бытия и знания, в качестве «замкнутых систем»,— замкнутых не в смысле абсолютной отрешенности от всеединства (что вообще немыслимо), а, напротив, в смысле столь непосредственной укорененности в самом всеединстве, что отношение к многообразию других сторон последнего не может влиять на строение данной системы. Но точно так же могут быть усмотрены и более частные области, которые хотя и подчинены более общим родам и лишь через посредство последних укоренены во всеединстве, но «сущность», т. е. непосредственное содержание которых дано интуитивно, т. е. прямо усматривается как особое место во всеединстве и потому обеспечено от влияния на него дальнейшего познания более частных отношений. Вот почему, например, «евклидова геометрия» или «космография», как учения о непосредственно усматриваемом пространстве или о непосредственно усматриваемой картине соотношения и движения небесных тел, имеют выводы, независимые от дальнейшего развития геометрических и астрономических знаний. На этой возможности

нованное в основе многообразия, или целое, объединяющее это многообразие; вытекает ли строение многообразия из внутренней природы этого единства, или оно объяснимо лишь из связи этого единства с иными содержаниями — это существенно для самого понятия рода.

для некоторых единств служить *точными* заместителями всего единства, очевидно, основана и возможность определения понятий через ограниченное число «признаков» — определений, сохраняющих силу независимо от всей полноты знаний о предмете понятия.

Этим утверждением возможности достоверного частного знания вне обозрения системы всеединства мы, казалось бы, противоречим высказанному выше общему взгляду, что разделение знаний на частные области, в смысле полной обособленности этих областей, есть предрассудок; более того, мы, казалось бы, противоречим еще более достоверной и общепризнанной истине, что лишь философия, как объемлющее знание о бытии в его целом, дает оправдание всем частным понятиям и суждениям специальных наук и одна только может дать вполне проверенное знание. В действительности, однако, этого противоречия нет. Прежде всего должно быть обращено внимание на многообразие сторон, заключенное во всяком частном единстве; в силу этого многообразия всякая частная область знания, будучи в некоторых своих сторонах независимой от иных областей, в других сторонах, наоборот, обнаруживает необходимую зависимость от них: так, чисто описательные стороны естественных наук принципиально независимы от понятий математической области, тогда как в рациональных частях тех же наук эта зависимость имеет место; чистая теория права независима от естественных наук, тогда как учение о происхождении и развитии права может оказаться вынужденным учесть данные естествознания, например географические, расовые и т. п. условия в истории права. И даже в тех случаях, где предмет знания сам по себе во всех своих сторонах независим от каких-либо иных областей, эта зависимость может обнаружиться в средствах, необходимых для познания этого предмета, например, в орудиях эксперимента, условиях наблюдения и т. п. Что может быть, казалось бы, более далеким от области психического бытия, чем движения небесных тел? И однако астрономии пришлось столкнуться с психологией при определении ошибок в наблюдении времени прохождения звезд. Точно так же в той мере, в какой знание предмета невозможно без знания истории науки, все науки — даже самые абстрактные и общие — имеют связь с историей человеческой культуры, и т. д. В этом смысле мы действительно в праве сказать, что в составе всеединства нет абсолютно замкнутых областей; все части бытия так или иначе связаны между собой, и относительно замкнутые частные единства всегда имеют вместе с тем и такие стороны, в которых они обнаруживают свою связь с иными областями бытия. Уже в силу этого невозможно без условно достоверное знание сколь-либо сложного многообразия вне связи с другими сферами человеческого знания.

Еще большее значение в этом отношении имеет, однако, иное обстоятельство. Независимость частной области бытия, как указано выше, не равнозначна отрешенности ее от всеединства; напротив, «независимая» или «замкнутая в себе» область так же, как всякое иное частное бытие, имеет свое содержание в этом отношении к всеединству, т. е. тем самым и к остальным содержаниям. Это значит, что замкнутость какой-либо частной системы, т. е. отсутствие таких отношений ее к другим систематическим связям, которые могли бы влиять на ее внутреннее строение, есть тоже *определенное положительное отношение* ее к системе всеединства в целом,— подобно тому, как, например, самостоятельность государства означает определенное отношение его к другим государствам, т. е. некоторое международное его положение, именно как равноправного участника «концерта держав». Лишь из природы общей структуры всеединства в целом вытекает его расслоение на относительно самостоятельные частные сферы *. Поэтому, если в силу такого дифференцирования всеединства на систему замкнутых областей возможно точное знание некоторой частной области вне исчерпывающего обозрения всей полноты мыслимых содержаний вообще, то, с другой стороны, точное научное знание любой частной области или частной науки предполагает не только обозрение всей полноты подчиненных ей содержаний, но и *постижение места этой области во всеединстве как целостной системе.*

Таким образом, усмотрение *независимости* (замкнутости) какой-либо области означает усмотрение ее особого, гарантирующего эту независимость, места в системе всеединства. Возьмем, например, упомянутую выше независимость области математических отношений от сферы реального бытия. «Здравый смысл» непосредственно подсказывает нам, что суждение «$1 \times 2 = 4$» есть истина, совершенно независимая от всякого опытного содержания знания и потому ненарушимая никаким расширением или развитием последнего. Мы знаем, однако, что такой мыслитель, как Дж. Ст. Милль, держался иного мнения, т. е. считал эту независимость мнимой. Подлинное обоснование ее — что то же — усмотрение этой независимости есть, следовательно, дело философского анализа, т. е. требует уяснения места математических понятий в составе системы знания вообще, а тем самым уяснения отношения этой сферы бытия к иным областям его. Точно так же, например, уяснение независимости наук о духе» (или, по крайней мере, известных сторон этих наук) от естествознания есть дело сложного, едва ли доселе вполне удовлетворительно осуществленного, философского исследования соотношения между бытием «духовного мира» и областью «природы». Задача такого обоснования независимости какой-либо частной сферы знания (или частного предмета вооб-

ще) приобретает особенно важное значение в силу указанной выше переплетенности во всякой частной области «независимых» сторон с «зависимыми»: благодаря этой переплетенности, всякое определение независимости есть вместе с тем определение *границ* этой независимости; то и другое совместно дается лишь обобщающему философскому знанию, т. е. предполагает точную ориентировку в системе всеединства. Непосредственное усмотрение частного предмета на почве всеединства (то, что мы назвали первым определением), обеспечивая нам в общей форме *достоверность* соответствующего знания, т. е. его независимость от всего иного знания, не дает нам все же *точного* знания, ибо не содержит указания на логические *границы* этого предмета. Возьмем намеренно совершенно элементарный пример. Суждение «все люди ходят вниз ногами» имеет некоторый совершенно достоверный смысл, поскольку в нем выражено только интуитивно усматриваемое положение человеческого тела в составе видимой картины пространственного единства; и постольку оно для своего оправдания очевидно не нуждается ни в каких других знаниях. Но чтобы определить, в *каком именно* смысле это суждение достоверно, нужно уяснить соотношение между видимой пространственной картиной земли и человека на ней и астрономически-географической системой знания: в противном случае, за отсутствием точных границ содержания понятий «верха и низа», интуитивно усмотренный смысл этого суждения легко смешивается с произвольно-допущенным и ведет, например, к ложному суждению о невозможности антиподов. Всякая частная интуиция, будучи, в качестве таковой, т. е. в качестве простого усмотрения своеобразия конституирующего частный предмет, принципиально безошибочной, при выражении ее в понятиях, т. е. в форме отвлеченного знания, не может обеспечивать всесторонней точности содержания знания. Ибо, будучи, как указано, *частичным* знанием всеединства, она содержит, наряду с выявленными сторонами, и невыявленные, дает, так сказать, светлую центральную часть, окруженную тьмою и через полосу полусвета непрерывно сливающуюся с областью неосвещенной. Поэтому подлинно-точное знание всегда требует всесторонней ориентировки в системе всеединства, как целом.

Итак, во всяком частном содержании знания потенциально заключено не только отношение его к полноте всех однородных с ним содержаний, но и отношение его к всеединству, как целому. И потому *точное* научное знание, не требуя всеведения в смысле обозрения всего бесконечного многообразия мыслимых содержаний вообще, требует всегда ориентированности в системе всеединства. В силу этого все знания частных соотношений приобретают подлинную обоснованность лишь в единстве сис-

мы, объемлющей всю полноту однородных с ними содержаний, а единство системы вытекает в свою очередь из ее укорененности во всеобъемлющей системе всеединства.

Глава IX

ИНТУИЦИЯ И ОТВЛЕЧЕННОЕ ЗНАНИЕ

Cognoscitur...inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali; atque posthac clarius quam ipsa alteritatis conjectura in simplicissima veritatis unitate ejus notitiam intuebimur.

Николай Кузанский. De conjecturis I, cap. 2.*

1. Рассмотрение систематической природы знания, как мы видели выше, вполне подтверждает общее понимание сущности всякого содержания, как частного момента, конституируемого отношением к всеединству в целом, и природы знания как интуиции этого частного момента на почве всеединства в целом. Всякое мыслимое содержание дано нам силой интуиции как *Ax*, т. е. как предмет, идеально слитый с всеединством и обладающий неисчерпаемой полнотой определений, из которых актуально фиксирован момент *A*. Все дальнейшее развитие знания есть определение — последовательное раскрытие *Ax* в *ABx*, *ABCx* и т. д., т. е. постепенная актуализация определений, потенциально заключенных в *Ax*.

Таким образом, всякое знание, выраженное в отвлеченных определенностях, *высказывает* меньше того, что оно *разумеет*. Оно высказывает именно то, что оно *означает* — определенность или связь определенностей — но не то, что оно *обозначает*, т. е. ту неисчерпаемую полноту бытия, которая лежит в основе определенностей и в связи с которой, как частные моменты, необходимо предполагающие за своими пределами иное, только и мыслимы обособленные определенности. Неисчерпаемость есть при этом не просто особое свойство предмета, а момент, конституирующий природу предмета, как такового. И неадекватность содержания полноте предмета означает не только то, что — сколько бы мы ни знали — мы знаем всегда лишь часть содержания самого предмета, а не всю его совокупность. Так как часть не отделена от целого, и природа ее состоит именно в ее отношении к целому, то *количественная* неадекватность знания по предмету есть тем самым *качественная* его неадекватность. Знание части есть тем самым всегда частичное, т. е. неполное или незавершенное, неосуществленное до конца знание целого, последовательно и *любой его части*, так как вне адекватного знания целого нет и адекватного знания части. Поэтому выска-

занное, т. е. актуально фиксированное или раскрытое в суждении содержание есть лишь односторонний, несовершенный *представитель* подразумеваемого истинного содержания, заключенного лишь в полноте самого предмета, несовершенное подобие самого предмета, которое служит отображением и знаком для того, что оно подразумевает и заместителем чего является [1].

2. Отсюда следует, что всякое отвлеченное знание в известном смысле только *символично*, т. е. неадекватно своему предмету, именно потому, что подразумеваемый им предмет оно выражает через посредство отвлеченных определенностей, т. е. таких частных моментов предмета, которые подлинное свое осуществление находят лишь в единстве и полноте предмета, как целого. О символическом знании можно говорить в двух разных смыслах, которые необходимо строго различать. Под символическим знанием можно, с одной стороны, разуметь знание, поскольку мы обладаем им в *символическом мышлении*; и с другой стороны, под ним можно разуметь всякое знание вообще, неадекватное своему предмету, т. е. неравнозначное подлинному обладанию предметом. Остановимся сперва на понятии символического мышления.

Под мышлением вообще мы разумеем психические процессы и состояния, в которых осуществляются суждения, т. е. достигается отвлеченное знание. Это мышление может быть символическим или адекватным («сигнитивным» или «интуитивным» по терминологии Гуссерля). Символическое мышление в этом смысле есть такое отношение сознания к мыслимому предмету, при котором предмет в его подлинной природе ни с какой стороны не дан в сознании, а в последнем имеется лишь некоторое слепое чувство уверенности, что предмет может быть открыт, что путь к нему намечен. Любое слово, со смыслом которого мы вообще «знакомы», есть для нас не «пустой звук» — подобно, например, слову неведомого нам языка или бессмысленному набору букв — а сознается нами со стороны своего смысла, т. е. содержит для нас какое-то указание на своей предмет. Но поскольку мы не имеем пред нами с полной явственностью содержания, обозначаемого этим словом, это указание остается более или менее темным, бесформенным, безотчетным. Если, например, произносится слово «справедливость», то каждый человек что-то при этом понимает. Но всякий, за исключением того, кто самостоятельно размышлял над этим понятием и достиг в нем полной ясности, имеет смысл этого слова лишь потенциально, как по

[1] Это понятие содержания, как представителя или подобия предмета, не должно быть смешиваемо с учением о «представительствующем содержании» Гуссерля (или с аналогичным противопоставлением предмета и «содержания» в новейших работах Липпса). Оба эти исследователя под «содержанием» в этом смысле разумеют то, что мы называем «имманентным материалом знания». У нас же здесь речь идет о самом *содержании знания*.

которое предчувствие того, что потом может быть уяснено, как некоторую область, в направлении к которой мы можем двигаться, но которая сама по себе находится в туманной дали. Что бы при этом мы конкретно ни переживали — впечатление ли самого этого слова, или какой-либо конкретный образ, в роде, например, судьи, спокойно и внимательно выслушивающего спорящие стороны и т. п., или, наконец, какое-либо смутное настроение — это конкретное переживание не тождественно для нас, конечно, с «самой справедливостью», а есть лишь способ как бы заставить мысль двигаться в определенном направлении. Смутное чувство «понимания», которое мы при этом имеем, достаточно, чтобы дать нам возможность в общих чертах отличить предмет, о котором идет речь, от иных, более или менее далеко стоящих от него предметов, т. е. наметить общую область, к которой он относится. Всякий, «понимающий» смысл слова «справедливость», конечно, знает, что справедливость не есть физическое тело, что она не имеет цвета и т. п., знает, что она относится как-то к области человеческих отношений, есть что-то, заслуживающее одобрения и т. п. Но как только будет поставлен вопрос, касающийся более точного определения этого предмета — например, вопрос: «необходима ли для справедливости любовь к людям?» или «в какой мере справедливое отношение требует широты умственного кругозора?» и т. п., большинство людей испытает чувство сомнения, неуверенности; тогда как, очевидно, никакого сомнения не могло бы быть, если бы мы действительно точно знали, что такое есть справедливость, т. е. если бы рассматриваемое содержание в своем своеобразии предстояло нашему внутреннему взору. Такому символическому мышлению, разумеется, могут быть присущи различные степени ясности, начиная почти бессмысленного употребления слов, которое, например, встречается у необразованных людей, желающих щегольнуть новостью, и кончая добросовестным самообманом, при котором несовершенное, лишь приблизительно намеченное понятие кажется до последней степени ясным, и лишь позднее в нем обнаруживается отсутствие подлинной точности в смысле адекватности самому предмету. Психологическая сторона этого мышления нас здесь не касается [1]; логически сущность его характеризуется всегда отсутствием подлинного интуитивного обладания мыслимым содержанием. Эта природа символического мышления легко уясняется в связи с нашим пониманием отно-

[1] Она исследована отчасти — в связи с логической стороной — в «Logische Untersuchungen» Гуссерля, с чисто психологической же стороны — в работах Мейнонга и в особенности в ценных экспериментальных работах по психологии мышления, вышедших из школы Кюльпе (работы Marbe, Watta'a Ach'a, Buhler'a, Bosco'a и др. Ср. обзоры этих работ в статьях Г. Челпанова и А. Крогиуса, «Новые идеи в философии», § 9 и 16).

шения сознания к бытию. Мы видели, что абсолютно непосредственного знания не существует, что всякое знание, т. е. обладание предметом, есть результат особого процесса проникновения в предмет или достижения предмета, и что вне этого проникновения сознание есть лишь поток актуальных переживаний, для которого предмет дан только в форме *x*, т. е. неведомого «нечто» запредельного потоку переживаний. Выше мы пытались наметить, как это *x* раскрывается нам через интуицию и ее постепенное расширение в *Ax*, *ABx* и т. д., т. е. как предмет открывает нам одно за другим свои содержания. Но кроме этой количественной или экстенсивной своей стороны, процесс «раскрытия» имеет еще качественную или интенсивную сторону. Если представить себе первоначальную форму предмета, как *x*, в виде абсолютной тьмы, то исследованное нами возникновение и развитие знания представится как переход от абсолютной тьмы к освещенности одной, другой, третьей точки или области предмета. Но освещенность различается не только по широте охватываемой ею площади, но и по своей силе или яркости: переход от тьмы к окончательной ясности совершается через сумеречную, туманную освещенность, в которой очертания предметов, с одной стороны, не совершенно скрыты, т. е. не отсутствуют для сознания, и, с другой стороны, даны лишь в бесформенном, смутном, сливающемся виде. Таково отношение к предмету, которое имеется в символическом мышлении: сознание через акт внимания направлено на предмет, и потому предмет не есть уже чистое абсолютное *x*, а уже начинает раскрываться перед нами; но процесс этот не закончен в отношении той частной области, на которую он направлен, он как бы остановился на пол-пути, и вместо ясного различения очертаний предмета мы имеем лишь смутные намеки на эти очертания, слепое чувство уверенности, что мы стоим перед истиной и что она может нам вот-вот открыться.

Это познавательное состояние, в силу своего промежуточного положения между чистым неведением и чистым осуществленным знанием имеет, таким образом, две стороны: по сравнению с ясностью интуитивного обладания истиной оно есть нечто еще не законченное, слепое, безотчетное; по сравнению же с полным неведением оно есть близость к достоверности, некоторое положительное обладание (хотя и неосуществленное) знанием, которое *может* быть реализовано. В тех случаях, когда мы впервые подходим к какому-либо предмету, который еще никогда не раскрывался нам, мы обычно сознаем первую сторону символического мышления — т. е. его недостаточность, необходимость для достижения истины дальнейшего просветления; напротив, то отношение к предмету нам привычно, где мы ранее имели, хотя бы на одно мгновение и в частичной форме, интуицию предмета

нам преобладает в сознании вторая сторона символического мышления, т. е. оно сопровождается уверенностью, что мы действительно имеем через него истину и по желанию можем ее вполне актуализовать, и лишь в интересах умственной экономии останавливаемся на пол-пути к ней,— подобно тому, как, когда мы гуляем в лесу, нам достаточно набрести на знакомую дорогу, чтобы знать, что мы не заблудились и при желании всегда можем воротиться домой, или как можно по каталогу знать состав библиотеки, не пересматривая самих ее книг. Очевидно, что преобладающая часть того, что мы считаем в себе *подлинным знанием*, заключается в таком неосуществленном, но, по нашему убеждению, всегда легко осуществимом обладании содержанием знания [1].

3. Этому символическому мышлению — *символическому* потому, что в нем мы имеем не сам предмет, а только какого-либо представителя его, какой-либо след, который намечает путь к нему — противостоит мышление адекватное или осуществленное, в котором предмет с какой-либо стороны действительно дан или раскрыт в сознании. Если, например, я должен мыслить понятие «силлогизм», то я могу, во-первых, иметь его в неосуществленной, лишь символической (в изложенном смысле) форме. Так, я могу либо только сказать: «это есть что-то, относящееся к логике», либо вообразить себе чувственную форму, в которой я привык встречать письменное или печатное изображение словесного выражения силлогизма (две строки посылок — под ними черта — под ней строка вывода), либо в какой-либо иной форме переживать сознание известности мне этого предмета, не имея, однако, его самого; и это состояние недостигнутости самого предмета будет сопровождаться большим или меньшим чувством

[1] Ясно также, что область неосуществленного мышления есть сфера, на которой одной лишь возможны *заблуждения*. Заблуждения (как и *фикции*, от которых они отличаются только верой в их истинность) суть утверждения несуществующих в предмете связей и отношений. Но наше сознание не обладает мистической способностью действительного созидания несуществующего, и не может перескочить за пределы бытия (поскольку под бытием мы не будем разуметь одну лишь эмпирическую действительность). Иначе говоря: так как ложное содержание немыслимо вне связи со всеединством и, следовательно, с истинными содержаниями, и конституируется впервые этой связью, то *осуществленное знание* содержаний не оставляет простора для произвольного установления связей. Последнее возможно лишь там, где содержание еще не локализовано во всеединстве, т. е. где мы еще не имеем актуально самого содержания, как такового, а только потенциально обладаем им. Поэтому осуществить ложное или противоположное сочетание содержаний невозможно: его можно лишь наметить, задумать. Заблуждение возможно там, где есть *блуждание*; и оно само есть лишь блуждание во тьме, неосуществимые попытки найти пути от символов к предметам там, где этих путей нет. Сущность заблуждений (как и фикций воображения), как явлений неосуществленного мышления, в общих чертах ясно и исчерпательно раскрыта уже Спинозой (Tract. de intell. emend.).*

уверенности, что, если я напрягу внимание и «поразмыслю», я от этих заместителей могу дойти до самого предмета, о котором идет речь. *Во-вторых*, я могу действительно *знать* или *понимать*, что такое есть силлогизм, т. е. в осуществленном сполна постигнутом виде обладать определением силлогизма, например, усматривать природу логической связи, при известных условиях соединяющую два суждения в новое суждение и т. п. И тем не менее это познавательное состояние, будучи осуществленным мышлением,— в качестве мышления вообще, т. е. в качестве обладания отвлеченным знанием, в *известном отношении* тоже *остается символическим*. В самом деле, я не могу законченно, сполна обладать предметом, который я разумею в понятии «силлогизм», не обладая также всем, что есть его условие и в связи с чем он только и мыслим. Чтобы подлинно знать, что такое есть силлогизм, я должен столь же подлинно знать, что такое есть, например, суждение, логическая связь, понятие; я должен, следовательно, понимать, например, отличие логической связи от реальной, знать отношение силлогизма к другим формам умозаключений, отношение суждения к умозаключению, знать сущность опосредованного знания, а тем самым знание вообще и т. д.; т. е. чтобы обладать тем частным предметом, который я называю силлогизмом, я должен обладать всей сферой логических отношений и понятий вообще, а тем самым и знать отношение этой сферы к другим областям бытия. Но очевидно ведь, что это многообразие может быть охвачено лишь последовательным передвижением внимания и что во всякий отдельный момент нам предстоит актуально только какая-либо его часть. Если бы эта часть имела бытие в самой себе, т. е. если бы смысл ее сполна мог быть осуществлен вне отношения к иному, то мы могли бы иметь *полную*, т. е. подлинную интуицию части бытия; но так как всякая частная область раскрывается нам, как мы видели, лишь в своей связи со всем иным, в конечном итоге, во всеединством в целом, то всякое *частное* знание есть, тем самым, знание *частичное*, т. е. неосуществленное. Частная точка бытия, освещенная сама по себе достаточно ярко, чтобы актуально присутствовать у нас и быть в нашем обладании, не только окружена вообще темной или лишь смутно вырисовывающейся полуосвещенной сферой, но эта смутность, окружающая ее извне, до известной степени как бы отражается и на ней самой. Наглядная иллюстрация поможет уяснить это отношение. Так, для того чтобы увидать ландшафт, т. е. воспринять очертания отдельных его частей на почве целого, недостаточно маленького фонаря, с помощью которого мы можем бросать свет на отдельные его части, а нужно именно сразу увидать части в целом; так что, несмотря на возможность осветить одну за другой все эти части, сознание этих частей в их значении для ландшафта остается

ше же лишь догадкой, а не созерцанием, т. е. не актуальным обладанием. Выражая это в принятых нами логических символах, мы должны сказать: во всяком актуализованном знании частного предмета сохраняется все же момент x, т. е. предмета, как неизвестного, и знаемое содержание мыслится в отношении этого x, которое, однако, должно было бы быть раскрытым для того, чтобы содержание стало всецело актуализованным. Это выражается в природе знания как суждения. Всякому знанию присуща двойственность между предметом и содержанием, в силу которой оно сводимо к формуле «x есть A». При этом эта двойственность выражает не только этапы процесса познавания, т. е. означает не только то, что мы переходим от x к A, от незнания к знанию, но и состав осуществленного знания. В знании «x есть A» x не устраивается, не становится ненужной, уже покинутой или преодоленной позицией, а сохраняется как необходимый момент, в отношении которого мыслится A; «x есть A» равносильно «x есть Ax». Иначе говоря, содержание A, отвлеченное от x, есть только заместитель Ax — содержания, мыслимого укорененным в предмете и осуществляющим свой подлинный смысл лишь в единстве с предметом, т. е. с еще нераскрытыми сторонами бытия. Эти большейшие стороны, через связь с которыми впервые сполна осуществляется смысл A, мыслятся в Ax (т. е. в суждении «x есть A») как *могущие* быть реализованными, как полнота, которая *мнится* в A и может быть раскрыта в его определении, т. е. они мыслятся именно символически, потенциально; и так как A осуществимо только вместе с ними, то они, так сказать, заражают его своей потенциальностью.

Таким образом, сохраняя различие между символическим мышлением (в котором еще никакое содержание, никакая часть не выделена актуально из x, а все как бы погружено еще в более или менее непроницаемый туман неизвестности, и туман этот отличается от тьмы полной неизвестности только тем, что мы начинаем сознавать в нем или за ним смутные очертания содержаний) и мышлением осуществленным,— в котором часть предмета уже предстоит нам вполне освещенной, и лишь сливаясь с другими, еще не вырисовавшимися его частями,— мы должны вместе с тем признать, что в силу единства частного с целым такое осуществленное мышление не только сопутствуется мышлением символическим иных содержаний, но и образует с последним неразделимое единство, благодаря которому всякое мышление частного содержания остается не сполна осуществленным и заключает в себе момент незавершенности, т. е. символичности. Различие между первым и вторым типом мышления состоит лишь в том, что в первом случае символом подлинного знания служит нечто, что само по себе не содержит никакого знания и есть лишь какое-либо переживание, сопутствуемое слепым

чувством его смысла, т. е. пути от него к содержанию знания, во втором же случае символом подлинного знания служит не завершенное начало этого знания.

Быть может, возразят: содержание *A*, мыслимое в суждении «*x* есть *A*», может означать не только *Ax*, т. е. актуализованное частное содержание на почве более или менее смутных, неразъясненных, символически намеченных содержаний, но и *Abcd*, т. е. часть на почве адекватно мыслимой системы целого; и в этом случае мы будем иметь подлинно-интуитивное знание определенности *A*. Имея полноту целого *Abcd*, мы вместе с ним и на почве его имеем и все его частные содержания: *A* мыслится при этом, как неотделимая часть *Abcd*, т. е. непосредственно и непрерывно слитая с фоном того иного содержания *bcd*, в связи с которым актуально осуществляется его смысл.— Мы отнюдь не отрицаем, что суждение «*x* есть *A*» (или синтетическое суждение «*A* есть *B*», равнозначное суждение «*x* есть *AB*») может мыслиться на почве актуальной интуиции, объемлющей полноту целого, т. е. на почве интуиции *abcd*. Напротив, выше мы старались показать, что именно интуиция частной системы во всей ее полноте и на почве системы всеединства, как целого, есть единственное условие достоверного знания любого частного содержания; и в той мере, в какой мы вправе приписать хотя бы некоторым содержаниям нашего знания полную достоверность, мы обязаны признать наличность обосновывающей ее интуиции целого. Но весь вопрос в том, каково отношение суждения, выделяющего частную определенность или отдельную связь определенностей, к интуиции целого, т. е. что́ из этой интуиции сохраняется в самом суждении.

Встанем на точку зрения обладания совершенной, т. е. вполне осуществленной интуицией и спросим себя, какой смысл с этой точки зрения иметь суждение «*x* есть *A*». Очевидно, оно значит: «*x*, раскрывшись, как *abcd*, тем самым, обнаруживает в себе отдельное частное содержание *A*». Другими словами, мы имеем в этом суждении две части или два момента, как бы два этапа в переходе от *x* к *A*: «*x* есть *abcd*» и «*abcd* есть *A*». Смысл первой части ясен сам собою: он означает переход от предмета в состоянии неведомости к предмету раскрытому, к интуиции целостного содержания предмета. Но какое значение имеет вторрой этап пути? Отчего, собственно, мы не можем остановиться на первом итоге, и для чего нам нужен, что́ прибавляет к нашему знанию второй этап пути? Очевидно, что в лице *abcd*, как полноты мыслимого содержания предмета, дано, в смысле содержательности или материальной полноты, высшее, чего мы можем достигнуть; переход от *abcd* к *A* в этом отношении не обогащает, а обедняет знание. Быть может, скажут: здесь нет никакого перехода от большого к меньшему, никакого обеднения

нания; в суждении «*abcd* есть *A*» сознается именно само *abcd* во всей своей полноте, но только со стороны *A*. Но ведь вопрос в том и заключается, что значит сознание *abcd* «со стороны *A*». Если бы суждение «*abcd* есть *A*» было просто тождественно интуитивному обладанию самим *abcd*, т. е. утверждало бы только наличность самого своего предмета *abcd*, то мы должны были бы прийти к нелепому выводу, что, например, суждения «*x* есть *A*» и «*x* есть *B*», в случае, если они опираются на интуицию *abcd*, тождественны между собою, так как и *A*, и *B* содержатся в единстве *abcd*, и, следовательно, в их лице оба раза мыслилось бы одно и то же. Очевидно, в суждении «*abcd* есть *A*» предмет интуиции подвергается какому-то видоизменению, и так как это видоизменение ничего не меняет в предметном содержании интуиции (ибо в *abcd* уже заключено *A*), то оно может быть только изменением количественным. Но количественное изменение, которое в данном случае может быть только уменьшением, т. е. обеднением, было бы совершенно бессмысленно, если бы оно ограничивалось только им, как таковым. Оно приобретает смысл только как следствие некоторого *формального* видоизменения. А именно, *abcd*, рассматриваемое со стороны заключенного в нем *A*, преобразуется, из чистого или сплошного единства, в *инфинитную определенность* на почве единства остального. Сущность этого преобразования нам известна: иметь определенность *A* значит единство предмета рассматривать как (*A* + non-*A*), ибо определенность *A* создается именно через полагание его отношения к non-*A*, т. е. через усмотрение его на почве единства (*A* + non-*A*). Таким образом, в суждении «*abcd* есть *A*» дано преобразование *abcd* в (*A* + non-*A*); но non-*A* есть содержание, определенное только своим отношением к *A*; оно есть *x* в его отношении к *A*. И, таким образом, суждение «*abcd* есть *A*» есть преобразование *abcd* в *Ax*, т. е. в единство *A* со всем «иным», мыслимым не со стороны своего положительного содержания, а только со стороны своей роли, как необходимой почвы или фона для *A*,— иначе говоря, с «иным», мыслимым, как таковое, т. е. теряющим свой смысл своей ролью члена отношения, необходимого для конституирования определенности *A*. Другими словами, поскольку мы мыслим отдельную определенность *A*, мы самой сущностью определенности, как таковой, вынуждены мыслить окружающее и связанное с ней иное содержание в форме *x*, т. е. как нечто, лишь символически намеченное, а не осуществленное. Таким образом, знание определенностей или отвлеченное знание *опирается*, правда, на интуицию всеединства, но не тождественно самой интуиции и поэтому, так сказать, в момент своего осуществления вытесняет ее и замещает собою, в известном смысле возвращая сознание назад к его

исходной точке, к предмету, как x, уже преодоленному в интуиции.

Но для чего, в таком случае, нужно отвлеченное знание наряду с интуицией, если оно есть только регресс, шаг назад по сравнению с ней? Ответ на этот вопрос уяснится сам собою, если мы конкретно представим себе сущность различия между интуицией и отвлеченным знанием. Когда мы созерцаем адекватно, т. е. на почве осуществленной интуиции, какой-либо частный предмет, то нам, очевидно, недостаточно как бы единым умственным взором окинуть всю полноту системы целого, в связи с которой сполна уясняется содержание данного предмета; нам необходимо, кроме того, проследить поочередно каждый член мыслимого многообразия в отдельности. Так — возвращаясь к рассмотренному выше примеру — для того чтобы подлинно постигнуть сущность «силлогизма», нужно прежде всего интуитивно сознать, как единство, систему логики в целом, т. е. единство всех многообразных соотношений, через связь с которыми осуществляется значение понятия силлогизм; но этого мало: осознав это единство, мы должны затем остановиться на каждом его члене в отдельности и последовательно перебрать их все через посредство ряда отдельных суждений, и лишь в системе всех этих суждений мы имеем подлинный осуществленный смысл исследуемого понятия. Для чего нужно это повторное обладание многообразием в форме расчлененного, разложенного на отдельные члены множества, когда то же самое многообразие уже имеется интуитивно в непосредственной связи с единством целого, на почве которого оно непосредственно дано? Ответ ясен сам собою: природа отвлеченного знания такова, что всякий мыслимый предмет является в нем замкнутой определенностью; а это значит: он становится *единым* в себе и *отличным* от «иного» содержанием, некоторым целостным, простым A, которое конституировано отличием от non-A. Благодаря этому всякий предмет, в данный момент созерцаемый, предстоит как единство, и многообразие может быть прослежено только последовательным рядом отдельных актов внимания. Отвлеченное знание многообразия осуществимо лишь через *дискурсивность*, т. е. через последовательное прохождение членов многообразия. В силу этого свойства отвлеченного знания содержание интуиции, в котором непосредственно дано единство многообразия, грозит всегда утратить для нас момент многообразия и слиться для нас в сплошное безразличное изнутри единство определенности. Возвращаемся опять к нашему примеру: интуитивная форма, в которой нам предстоит область логики, как единой системы многообразия, и обладание которой необходимо для достоверного и точного знания подчиненных этой области частных содержаний — эта интуитивная форма, как только мы сосредоточим

внимание на этой области и захотим, так сказать, подлинно овладеть ею, усвоить ее, подчинить ее нашей мысли, исчезает, сменяясь *понятием*, в котором «логика» предстоит нам, как сплошное единство, т. е. как то «общее», что присуще всем отдельным логическим содержаниям и в своей общей безразличной природе определено лишь отношением к иным областям. Лишь сосредоточив внимание на частных содержаниях в отдельности, мы можем, руководясь как бы воспоминанием об исчезнувшей интуиции, по очереди, член за членом, воссоздать в последовательном движении ее многообразие. Благодаря этому целостное содержание интуиции *abcd*, или интуитивное обладание предметом, необходимо должно сопровождаться рядом частных интуиций *Ax*, *Bx* и т. д., которые, каждая в отдельности и все вместе, как последовательные члены ряда, образуют природу осуществленного, т. е. основанного на интуиции, отвлеченного знания и выражаются в ряде суждений «*x* есть *A*», «*Ax* есть *B*» и т. д. (или же в умозаключении: *x* есть *A*, *Ax* есть *B*, следовательно, *x* есть *B*, и т. п.).

4. Но каким образом, в таком случае, возможна сама интуиция всеединства, интуиция единства многообразия, которая есть как бы нарушение самого закона определенности, конституирующего сущность нашей мысли? Прежде всего, здесь следует говорить, конечно, не о «нарушении» закона определенности, а о его преодолении, т. е. о восхождении к такой области, в которой он уже не имеет силы. Закон определенности «нарушается» лишь в пределах самого отвлеченного знания — в тех случаях, когда благодаря неосуществленному, символическому (в узком смысле слова) мышлению в мысль вкрадывается неотчетливость, в силу которой *A* смешивается с non-*A* или произвольно переходятся границы, отделяющие *A* от non-*A*. Где же мы имеем дело с непрерывностью, которая, как было указано, является условием возможности отдельной определенности (ибо *A* возможно лишь через отношение к non-*A* на почве единства *A* + non-*A*), там нет места для применения закона определенности. По существу на этот вопрос нет и не может быть иного ответа, кроме ссылки на непосредственный опыт мысли, в котором дана эта интуиция. В лице интуиции всеединства мы имеем дело с действительным преодолением обычных, так сказать, нормальных условий мышления — что, конечно, не значит, что она есть какая-либо «ненормальность». Это есть подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигать лишь на мгновения, чтобы потом, спустившись в нормальную сферу дискурсивности, обладать в форме отвлеченного знания уловленным и хранящимся в воспоминании содержанием интуиции. Исключительность этого познавательного отношения ясно обнаруживается в его психологической природе,

например, в том, что оно далеко не в такой мере доступно сознательному управлению, т. е. подчинено вниманию, руководимому волей, как обычная форма познания. Усиленным напряжением внимания можно многое уяснить, т. е. достигнуть большой ясности и точности понятий, но лишь при условии, что этому уже предшествовало подлинное, творческое, т. е. интуитивное проникновение в мыслимое содержание; само же это проникновение имеет форму внезапного «просветления», как бы неожиданного «дара свыше», достижению которого, правда, часто содействует напряжение внимания, но не в форме непосредственного, сознательно осуществления поставленной цели, а в форме такого воздействия на сознание, которое создает в нем условия, благоприятные для этого приобщения истины (часто, впрочем — и это есть даже преобладающий случай — сознательные усилия здесь ни к чему не приводят, а истина раскрывается внезапно, когда мы перестали к ней стремиться, причем остается неясным, в какой мере мы можем отнести этот результат на счет предшествовавших усилий). Вся эта довольно общеизвестная психологическая сторона интуиции, т. е. условия и формы ее возникновения в сознании, нас здесь не касается. Но если всмотреться в содержание ее, вернее сказать, если уловить, не всматриваясь анализирующим вниманием, что нам дано в самый момент, когда мы испытываем такое «просветление», то мы убедимся, что мы на краткое мгновение имеем тогда перед собой в едином познавательном акте и, следовательно, как единство бесконечное многообразие, и что воспоминание о нем, т. е. позднейшее, так сказать, затемненное, вновь потенциализованное обладание этим единством многообразия служит нам затем руководящей нитью в построении системы отвлеченных определенностей [1]. В этом смысле платоново определение знания, как воспоминания,— в особенности представленное в «Федре» мифологическое описание, как смертные души в своем движении в небесной области на краткое мгновение выдвигают «головы» «за пределы неба», в «наднебесное место», улавливают более или менее полно вид идеального мира и затем живут воспоминаниями о нем — содержит в мифической оболочке вполне точное психологическое и логическое уяснение природы интуиции.

В самом психологическом факте существования такого познавательного состояния вряд ли возможны вообще разногласия настолько он многократно засвидетельствован не только всеми художниками и религиозными мыслителями, но и множеством

[1] Превосходное описание сущности интуиции дано в известной речи Бергсона «О сущности философской интуиции», по-русски в вып. 1 «Новых идей в философии».

творческих умов в области научного знания, и так легко его подметить в самих себе, если только раз обратить на него внимание. Разногласия вызывает лишь оценка его познавательного значения. Часто интуицию признают лишь «догадкой», т. е. считают за особое состояние символического мышления, состояние, в котором улавливается сразу многообразие содержаний, но которое не равносильно обладанию самими этими содержаниями, а есть лишь еще неоправданное допущение о предмете. Все развитые выше соображения не допускают такого отождествления интуиции с «догадкой».

Мы оставляем в стороне вопрос об условиях возможности «догадок»; для нас достаточно того, что догадка (поскольку она оправдывается) есть *предвосхищение* содержания предмета в состоянии необладания предметом, тогда как возможность знания требует подлинного обладания предметом, которое дано лишь в интуиции. При воспроизведении интуиции в содержании суждения, т. е. отвлеченного знания, не исключена, конечно, возможность заблуждений, так как мы руководимся в нем лишь *воспоминанием* осуществленной и уже прошедшей интуиции; но интуиция, как таковая, по самому понятию своему безошибочна, есть созерцательное обладание самим предметом и так же отличается от догадки, как видение вещей при ясном свете отличается от ориентировки на ощупь в темноте. Поэтому на вопрос о критерии подлинной интуиции, т. е. о том, как нам узнать, где мы действительно обладаем предметом и где имеем лишь догадку о нем, можно дать лишь ответ, который давно уже дал Спиноза: «подобно тому, как свет делает явным и себя, и темноту, так и истина есть показатель и самой себя, и заблуждения» [1].

На гораздо большие трудности наталкивается, и потому больших разъяснений требует изложенное выше учение о неадекватности содержания отвлеченного знания целостному предмету, как он дан в интуиции. В каком смысле можно здесь говорить о неадекватности?

Что по своему качественному *материалу* содержание знания не «выдумывается» нами, не есть «продукт нашей мысли», а есть именно содержание самого предмета — это было нами установлено в первой части нашего исследования, как самоочевидное условие возможности знания, и мы, конечно, не хотим здесь посягать на этот вывод. Для того чтобы понять смысл указанной нами «неадекватности», надо вспомнить намеченное выше (гл. VI) понятие металогического сходства между отдельными определениями и самим всеединством. Это сходство есть вместе с тем, как было указано, и несходство (см. выше, стр. 218 прим.); не будучи логическим различием, оно вместе с тем не есть и

[1] Ethica, II prop. 43 schol.

тождество. Поэтому, как мы видели, знание не просто повторяет содержание самого предмета, а перелагает его на свой язык. Этим намечен совершенно своеобразный характер неадекватности отвлеченного знания. В нем мы через совокупность определенностей и их систематическую связь по частям, в последовательном движении от «одного» к «другому», воссоздаем то, что само по себе есть единство, и что мы имеем в интуиции, как единство неисчерпаемого многообразия. Это необходимое преобразование цельного знания в знание раздробленное — знания *самого предмета* в смысле непосредственного обладания им самим в знании *о предмете* [1] — есть не только количественное или формальное изменение. Это есть вместе с тем своеобразное качественное изменение — правда, не изменение материально-предметного качества содержания, которое означало бы просто заблуждение, т. е. подмену подлинного содержания предмета вымышленным, не существующим содержанием,— а изменение качества мыслимого в смысле его *значительности*, или в смысле *единства впечатления*, образующего непосредственно его сущность для нас. Когда мы сравниваем «сам предмет», как он дан нам в интуиции, со всем содержанием, которое мы можем в форме определенностей и их связей высказать в отвлеченном знании о *нем*, то мы непосредственно сознаем, что содержание это одновременно и совпадает, и не совпадает с самим предметом. По сравнению с последним оно есть, как говорится, «то, да не то». Это выражение имеет для нас вполне определенный и изъяснимый смысл, который ясен из всего вышеизложенного. Содержание отвлеченного знания есть, с одной стороны, содержание самого предмета, ибо в содержании предмета ничто не меняется из-за того, что мы мыслим его изолированно, как определенность, выделенную из всего иного. Напротив, закон определенности непосредственно утверждает, что A есть всегда A, т. е. что каждый признак имеет сам по себе абсолютно-определенное и тождественное себе содержание,— все равно, мыслится ли он обособленно или как часть более сложного целого, в котором он содержится. Этот закон, таким образом, обеспечивает нам, что производимый нами анализ ничего не изменяет в объекте, не прибавляет к нему ничего субъективного и, с другой стороны, ничего не уничтожает в нем, а точно воспроизводит его собственную природу. Мысленно обособляя какой-либо признак A в составе сложного целого abA и впредь отчетливо распознавая его в последнем, мы хотя и совершаем некоторую умственную операцию над объектом, но именно такую, которая касается не самого объекта, а только нашего познавательного отношения к нему, и лишь уясняет нам

[1] Заимствуем эту терминологию у Лотце, который отличает cognitio rei от cognitio circa rem.*

то, что содержалось в объекте до всякого анализа. Мы, конечно, уничтожаем этим актом тот комплекс, каким представлялся нам объект до анализа, и заменяем его синтезом логически расчлененных элементов; мы как бы разделяем некоторое единство на части и снова складываем его из них, причем в этом процессе нам впервые уясняется механизм этого единства. Но так как, согласно закону определенности, природа каждой такой части тождественна самой себе, т. е. независима от сочетаний, в которые она вступает с чем-либо иным, то конечный продукт этой операции — единство содержания, различенное и состоящее из отдельных частей — должно быть также тождественно самому себе [1]. С другой стороны, однако, это тождество между суммой частных содержаний и их единством в предмете имеет силу лишь постольку, поскольку сохраняет силу сам закон определенности. Мы видели, однако, что сфера действия этого закона предполагает над собой, в качестве своего источника, иную сферу — сферу единства противоположного,— в которой этот закон уже не имеет силы. В связи с этим нам уяснилось, что целое, как единство многообразия, не может быть признано тождественным совокупности своих частей, а есть неразложимое единство, некоторое простое «нечто», которое, правда, внутри себя ведет к своим частям, содержит их в себе и в этом смысле стоит к ним не в отношении исключения, как A к non-A, но вместе с тем не стоит к ним и в отношении тождества. Всякое единство многообразия, в *качестве* единства, имеет, таким образом, свой особый смысл, который утрачивается при разложении на части и последовательном сложении его по частям, подобно тому, как химическая смесь имеет качества, отличные от качеств не только каждого из ее элементов в отдельности, но и всех их вместе взятых, как множества отдельных элементов.

Специфическое качество, принадлежащее единству, как такому, тем самым утрачивается при обозрении этого единства, т. е. при отношении к нему как к множеству. Часть целого, поскольку она мыслится в самом целом, т. е. как неотъемлемый момент последнего и в неразрывной связи с ним, соучаствует в *качестве* целого; тогда как изолированное рассмотрение этой части, при котором полнота отношения к целому более или менее исчезает или присутствует только потенциально, уничтожает эту сторону части, состоящую в ее единении с целым и его качеством. Благодаря этому отвлеченное знание, оперирующее

[1] Высказанное здесь, как и дальнейшее, представляет отчасти дословное повторение сказанного нами в статье «К теории конкретного познания» (Философский сборник в честь Л. М. Лопатина, Москва, 1912). Мы должны, впрочем, оговориться, что не считаем себя связанными всеми мыслями, развитыми в указанной статье, которая заключала лишь предварительный набросок идей, более полно и точно уяснившихся нам позднее.

с отдельными определенностями и обозревающее комплекс *abc* только как синтез отдельных *Ax*, *Bx*, *Cx*, т. е. как синтез частей мыслимых не в связи с положительным содержанием других частей, а только в связи с неопределенным (потенциальным) «иным», необходимо означает качественное обеднение самого предмета, связано с утратой невыразимого качества целостности или жизненности, присущего самому предмету. В силу этого прежде всего, всякое отдельное суждение, в котором из всей полноты предмета актуально выдвинута лишь одна или две стороны его, выражает не только меньше того, что оно «подразумевает» в самом предмете, но и — тем самым — нечто иное, чем природа самого предмета, ибо в нем как бы испаряется аромат живой полноты, присущий предмету. Поэтому всякое суждение, поскольку упускается из виду эта его необходимая неадекватность предмету, и высказанное в нем обособленное содержание смешивается с подлинной природой его предмета, оказывается прямо *ложным* — ложным, конечно, не в том обычном смысле, в котором ложность суждения равнозначна истинности противоречащего ему суждения, а в том смысле, в котором ложность равносильна односторонности, упрощенности, неполноте, или — на точном логическом языке — в том смысле, в котором истина заключается в совмещении противоположных определений. Если суждение «*x* есть *A*» рассматривается как адекватное выражение природы *x*, так что наряду с ним считается недопустимым суждение «*x* есть non-*A*» (недопустимым вообще, а не в определенном частном отношении, ибо поскольку *x* есть *A*, оно очевидно не есть non-*A*), то оно становится в этом смысле ложным. В некоторых случаях это ясно само собою и всеми признано. Так, если мы считаем возможным охарактеризовать нравственную природу человека каким-либо одним или немногими определениями, например, в суждении «этот человек зол» или «этот человек — добр» видим исчерпывающее выражение природы человека, то мы всегда заблуждаемся. Известна фальшь тенденциозных описаний, делящих людей на героев и извергов, и еще более невыносимая фальшь соответствующего практического отношения к людям, в котором живое чувство правды заменено неподвижными, схематическими убеждениями, и человек вместо сложности и взаимоограничивающей связи многообразных черт, присущих жизни, видит в жизни только немногие, обособленные, резко противоречащие друг другу определения.

Могло бы показаться, что это неприменимо к другим случаям, именно там, где суждение имеет своим предметом не конкретное, а именно отвлеченные стороны бытия, как таковые, что, например, суждение «злость есть порок» может иметь значение абсолютной истины, которое не присуще суждениям о конкретных

предметах. Однако во всяком предмете заключена полнота определений, неисчерпаемая какой-либо одной стороной; и суждению «злость есть порок» могут быть противопоставлены, например суждения, что злость есть выражение некоторой энергии жизни, или что она часто бывает лишь искаженной формой благородных влечений и т. п. И даже такие суждения, как «сумма углов треугольника равняется двум прямым», или «1 + 1 = 2» не составляют в этом отношении исключения. Сколь бы достоверны они ни были, они суть лишь неполные выражения природы тех геометрических и математических объектов, на которые они направлены. Подлинный смысл всякого частного определения раскрывается именно в той полноте *иных* определений, с которыми оно связано и которые, следовательно, подразумеваются в нем, но остаются невыраженными актуально; поэтому истинный смысл суждение приобретает, лишь, поскольку оно мыслится как член целостной системы, т. е. именно на почве целостного содержания предмета. Быть может, скажут, что если *отдельное* суждение в указанном смысле всегда неадекватно, то в системе суждений, объемлющих совместно всю сферу предмета, мы достигаем в этом смысле адекватного знания. И, конечно, поскольку мы мыслим эту систему как *единство*, мы имеем в ней адекватное выражение предмета. Но не говоря уже о том, что таким адекватным выражением была бы лишь система абсолютно законченная, не содержащая никаких пробелов и неопределенностей и что такая система есть лишь конечный, фактически сполна неосуществимый идеал знания, — многообразие содержаний, мыслимое как *единство*, перестает уже быть системой суждений или отвлеченных определенностей. В его лице мы имеем именно интуицию самого предмета, тогда как в форме суждений, т. е. связей определенностей, система дана нам только по частям, как ряд сменяющих друг друга односторонних определений, — ряд, который имеет своей *целью* изображение интуитивного единства предмета, но осуществляет эту цель именно только через отдельные суждения, т. е. через множество односторонних, неадекватных отображений предмета.

Здесь применимо именно известное бергсоновское уподобление отвлеченной мысли кинематографическому изображению, которое через ряд прерывистых снимков стремится воссоздать живую и непрерывную полноту предмета и всегда лишь до некоторой степени достигает своей цели. Сама идея такой необходимой неполноты и прерывистости отвлеченного знания, в отличие от сплошности предмета, как он дан в интуиции, принадлежит, конечно, не Бергсону, а есть общее, исконное достояние едва ли не всей философии, ориентирующейся на интуиции. Из необозримой литературы этого вопроса приведем здесь лишь два суждения, из которых одно принадлежит близкому

нам по времени русскому мыслителю — Льву Толстому, другое же есть суждение глубочайшего древнего теоретика интуиции Плотина.

«Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой для выражения себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна и без того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление состоит не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами нельзя...» [1]

«В здешнем мире одна часть возникает из другой, и каждая есть только часть, там же (в интеллектуальном мире, достигаемом интуицией) каждое истекает всегда из целого, и есть одновременно и часть, и целое: оно преподносится как часть, но обнаруживается, как целое, острому взору, подобному взору Линкея, проникавшему до глубины земли, согласно мифу, намекающему на это интеллектуальное зрение» [2]. «Там все едино, здесь же, в силу разделенности отображений, одно есть это, а другое — иное, подобно тому, как в семени все совместно, и каждое есть все, и нет в отдельности руки и в отдельности головы; здесь же все обособляется друг от друга, ибо это только отображения (*εἴδωλα*), а не истина» [3]. «В мире разума... часть представляет целое и все близко друг другу, и неотделено одно от другого, и ничто не становится только «иным», отчужденным от всего остального» [4]. Поэтому хотя в силу дискурсивного мышления души, мы мыслим всегда отдельные частные понятия, но в каждом из них потенциально заключено целое, и истинное знание состоит в разумении, в связи с понятиями, того сплошного единства многообразия, которое образует сущность интеллектуального мира: все частные содержания «суть только части единого, и как бы элементы его, и все вместе образует единую сущность, разделяемую лишь нашими размышлениями...; мы, как бы выделяя доли этого единства, полагаем каждую, как нечто единое..., не сознавая, что мы не знаем ее сразу в целостности; и выделив содержание по частям, мы снова связываем части, будучи не в силах надолго задержать их стремление слиться друг с другом, поэтому мы отпускаем их назад в целое и позволяем стать единством или, вернее, *быть* единством» [5].

---

[1] Письмо к Н. Н. Страхову от 26 апр. 1976. Письма Л. Н. Толстого, собранные П. А. Сергеенко, т. I, 1910, стр. 118.

[2] *Плотин.* Ennead. V, 8, 4.

[3] Ennead. II, 6, 1.

[4] Ennead. III, 2, 1.

[5] Ennead. VI, 2, 3. Ср. Ennead. III, 9, 1, III, 9, 2, IV, 3, 2, IV, 9, 5, VI, 2, 20 и в др. местах. Та же мысль образует не раз уже отмеченную нами основную идею философии Николая Кузанского.

Таким образом, отвлеченное знание, опираясь на интуицию всеединства, никогда не может исчерпать ее полноты; а так как полнота содержания есть условие адекватности знания, ибо подлинный смысл частного определения заключен в его связи с полнотой всеединства, то отвлеченное знание необходимо неадекватно, воспроизводит предмет лишь в *схеме*, которая в количественном, а потому и качественном отношении отстает от оригинала. Содержание отвлеченного знания относится к самому предмету приблизительно так же, как географическая карта или план к реальному географическому объекту, который они отображают [1]: оно дает схему, которая, с одной стороны, точно соответствует очертаниям и соотношениям реальности, схемой которой оно является, и, с другой стороны, преобразует живую и целостную полноту реальности в механическую копию, лишенную самостоятельной жизни и имеющую лишь заимствованную ценность. Подлинно-адекватное знание может дать лишь такое изображение предмета, которое пытается воссоздать эту интуицию, как таковую. Задача такого изображения есть задача *искусства.**

5. Но приведенная выше формулировка неадекватности отвлеченного знания у Плотина содержит еще одну мысль, которой мы можем и должны воспользоваться. Соотношение между содержанием отвлеченного знания и содержанием интуиции Плотин изображает, как соотношение между двумя мирами, двумя областями бытия — между сферой чистого духа и сферой земной жизни. Эта идея имеет глубоко существенный логический смысл. Существо неадекватности отвлеченного знания мы считаем уясненным вышеприведенными соображениями. Но каково значение этой неадекватности? Имеем ли мы право назвать содержание отвлеченного знания просто ложным, приравнять его к вымыслу, т. е. к тому, что есть только как психическое образование и не имеет иного, объективного места в бытии? Мы видели выше, что «ложность» этого содержания есть ложность особого рода, и что осуществленное отвлеченное знание должно быть резко отличаемо от символического мышления, в котором предмет вовсе не предстоит, как таковой, сознанию и в котором одном лишь возможны заблуждения в обычном смысле слова. Следовательно, мы отнюдь не в праве приписывать содержанию отвлеченного знания только субъективное значение, считать его психическим продуктом, не изображающим само объективное бытие.

---

[1] Сравнение это принадлежит чикагскому логику Дьюи (Dewey) **, создателю оригинальной и тонкой «прагматической» или «инструменталистической» теории логики. Само собою разумеется, что мы употребляем это сравнение без всякого «прагматического привкуса». Ср. нашу статью «Прагматизм как гносеологическое учение». Новые идеи в философии, № 7, 1913.

К тому же выводу можно прийти и на основании другого соображения. То, что отличает содержание отвлеченного знания от самого предмета, есть его подчиненность закону определенности. Но какое значение имеет сам этот закон? Должны ли мы считать его выражением своеобразной природы человеческого мышления как психического явления, например, считать его следствием «дискурсивности» человеческого мышления? С таким допущением невозможно согласиться, так как оно противоречит самому смыслу этого закона. Закон определенности есть закон всякого мыслимого содержания вообще, или — точнее говоря — условие в силу которого всякое содержание становится впервые вообще мыслимым. Ставя его в зависимость от частных свойств некоторой ограниченной реальности, мы тем самым пытаемся усмотреть основание высшей, т. е. наиболее общей идеальной истины в некотором частном реальном факте, что противоречиво; это все равно, что усмотреть источник значимости математических истин в шарообразности земли или чем-либо подобном. Ведь всякое такое частное содержание — в том числе и то, что мы называем «человеческим сознанием» — само есть тоже «мыслимое содержание» и в качестве такового уже подчинено закону определенности, так что не может логически предшествовать ему. И, с другой стороны, во всяком суждении, в котором мы пытаемся *отрицать* объективное значение закона определенности или *сомневаться* в нем, мы *пользуемся этим же законом*; а так как самому этому суждению мы приписываем объективное значение, то тем самым мы уже признаем объективное значение и его условия, — закона определенности. Следовательно, в лице этого допущения мы имеем дело с таким абсолютным скептицизмом, который, как мы пытались это показать выше, неосуществим с логической своей стороны (см. выше гл. IV, 5). Но если так, если закон определенности есть закон самих мыслимых *содержаний*, т. е. черта, присущая самому бытию, то и обусловленное им отвлеченное знание выражает содержание самого бытия. Но как же, в таком случае, сочетать этот вывод с утверждением неадекватности содержания отвлеченного бытия?

Для нас сомнение это решается очень просто, хотя решение это, будучи вполне в духе античной мысли, противоречит сложившимся привычкам новой и, в особенности, современной философской мысли. А именно мы должны различать *слои бытия* разного *гносеологического и тем самым онтологического достоинства*, и в силу этого можем признать, что то, что соответствует низшему, менее истинному бытию, вместе с тем не соответствует абсолютному или высшему бытию, — тому, что есть *οντως ὄν*.* Система отвлеченных или замкнутых определенностей, в которой отвлеченное знание выражает свой предмет, есть не вымысел, а адекватное изображение самого бытия, но

ольку оно есть такая система. Но оно есть такая система олько производным образом, и притом так, что это производное бытие немыслимо как подлинная или самодовлеющая реальность, мыслимо именно лишь как производное и неадекватное своему нованию состояние бытия, как целостного единства. Отвлеченное знание есть знание системы частей, но не знание целого; в целом, конечно, реально не только целое, как таковое, но и производное от него многообразие частей; но части не имеют самостоятельного бытия в себе самих, а все их бытие укоренено в бытии абсолютного целого. Поэтому хотя части не «вымышлены», а присутствуют в целом, они в качестве *самостоятельных реальностей* не существуют; и знание, дающее нам вместо истинно-сущего лишь производно-сущее, имея объективное значение, тем не менее не адекватно своему предмету. Быть может, возразят, что с этой точки зрения отвлеченное знание было бы неадекватно лишь если бы оно притязало быть знанием целого, но что оно остается истинным в качестве знания именно системы частей. Однако при этом следует уяснить себе, что содержание части здесь само состоит именно в ее отношении к целому и потому может быть усмотрено только в целом; иначе говоря, истина о вторичном или производном бытии в качестве самодовлеющей истины вообще невозможна, так как всякое знание имеет в конечном счете только один предмет — само всеединство; или — что то же — знание производного бытия есть тем самым несовершенное или неадекватное знание, ибо всякое адекватное знание или всякая истина есть совпадение с самим предметом, а единственным предметом знания является само всеединство.

Но мы можем пойти еще дальше. Платоновское деление бытия на «истинно сущее» и «только кажущееся бытие» (даже, поскольку последнее мы понимаем, не как «иллюзию» нашего сознания, а как phaenomenum bene fundatum *, как «отображение», как бы рождающееся из недр самого бытия) — это деление, лежащее в основе обычной метафизики, недостаточно в том отношении, что «истинным бытием», *ὄντως ὄν*, оно признает все же лишь часть бытия, тогда как истинное бытие есть лишь всеединство. А именно, под всеединством нельзя разуметь целое, поскольку целое берется в *отличие* от своих частей. Подлинное всеединство, не имеющее ничего вне себя, есть целое, лишь как единство *целого и частей.* Поэтому та сфера бытия, которая раскрывается отвлеченному знанию, есть не только производное бытие, бытие «явлений» в отличие от *самого бытия*, но тем самым есть и момент самого бытия, поскольку к его сущности принадлежит именно эта необходимость являться в своих «отображениях» **. Момент чистой рациональности, выражаемый в содержании отвлеченного знания, подчиненного закону определенности, есть свойство самого бытия. Истинное бытие или пред-

мет знания, как он дан в интуиции, есть не всеединство как то, что остается *за вычетом* той его стороны, которая выражается в системе определенностей, а всеединство, как то что, *включая в себя* систему определенностей, *не исчерпывается ею* и является в ней лишь производную свою сторону. Всеединство есть, как не раз было указано, единство единства и *множественности* это определение его приводит здесь к утверждению, что оно есть единство самого себя и своего иного, т. е. системы определенностей. И предмет интуиции не может, следовательно, быть противопоставлен содержанию отвлеченного знания; как нечто *логически отличное* от последнего; он может быть противопоставлен ему лишь, как *единство* множественности противостоит множественности, отрешенной от единства [1].

Отвлеченное знание есть, как мы видели, знание множественности частей, как совокупности замкнутых определенностей, металогическое единство предмета интуиции превращается в нем в систему понятий, т. е. в определенное и упорядоченное множество содержаний. Отсюда ясно, что проблема отношения содержания отвлеченного знания к предмету для своего окончательного уяснения требует исследования понятий единства и множества, т. е. понятия *числа*. С другой стороны, выше (в гл. III) мы видели, что отношение между субъектом и объектом, представлением и предметом, или сознанием и бытием, по существу, конституируется моментом времени: ибо это есть отношение между временным потоком переживаний, направленным на сверхвременное единство, и самим сверхвременным единством. Досель мы употребляли понятия «временного», «вневременного» и т. п. как будто они непосредственно очевидны. Однако эти понятия содержат ряд сложных проблем. Поэтому наше исследование должно завершиться также анализом понятий времени и вневременности и уяснением их соотношения в бытии и знании. Это уяснение должно дополнить понятие предмета, как всеединства, и окончательно определить отношение к нему отвлеченного знания.

---

[1] Николай Кузанский, который абсолютное всеединство называет Богом, а систему частных определений — миром, именно в этом смысле говорит: лишь поскольку постигнуто единство Творца в Творце и творимом, постигнуто Его подлинное единство, и наша мысль, преодолев «стену противоположностей», вошла в «рай совпадения противоположностей». Николай Кузанский, De visione Dei, cap. 12 fo 105a, ср. De dato patris luminum, cap. 2 fo. 193b, De venatione sapientiae, cap. 38 fo 217, De possest fo 183a * и в др. местах. Аналогичные соображения у Фихте в «Wissenschaftslehre» 1804 и у Шеллинга в «Bruno». Ср. также: *Вышеславцев*. Этика Фихте, стр. 168 и сл.

Часть третья

КОНКРЕТНОЕ ВСЕЕДИНСТВО И ЖИВОЕ ЗНАНИЕ

δεῖ τὴν πρώτως λεγομένην οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιὰν, ἀλλ' ἔχειν πλῆρες τὸ εἶναι. πλῆρες δὲ ἐστι τό εἶναι, ὅταν εἰδσς τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, το ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι.*

Плотин, Ennead. V, 6, 6.

Глава X

ВРЕМЯ И ЧИСЛО

Ex eo, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas.

Николай Кузанский, Idiotae. III, cap. 6.**

εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἓἰ κινήσει μεταβατικῆ ἐξ ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;***

Плотин, Ennead. III, 7,11.

Когда вдумываешься в понятие времени, то первое, что бросается в глаза, есть близость между *временем* и *числом*. Эту близость усмотрел и определенно высказал уже Аристотель; в новой философии она была снова выдвинута Кантом и является в настоящее время предметом живого обсуждения. Близость эта может быть выражена, однако, в двух противоположных формах: либо *время* признается основанием числа, либо — напротив — *число* объявляется основанием времени. Первое имело место, как известно, у Канта, но в настоящее время это утверждение не пользуется успехом ни у современных математиков, ни у большинства философов-кантианцев; с уяснением «чистого», логического характера числа гораздо более приемлемой представляется обратная теория, сводящая время к числу [1]. С другой стороны, в новейшее время обратила на себя внимание теория Бергсона, которая, в противоположность этому распространенному, невольно навязывающемуся убеждению о близости между числом и временем, подчеркивает коренную противоположность того и другого****.

---

[1] Она ярко представлена Наторпом (Logische Grundlagen der exactten Wissenschaften, стр. 266 и сл.).

Мы оставляем пока нерешенными все эти проблемы. При избрании способа и порядка обсуждения природы времени мы руководимся лишь, во-первых, общей презумпцией о близости между числом и временем (которая не опровергнута, а разве лишь дополнена теорией Бергсона), и, во-вторых, презумпцией в пользу первенства числа. В силу этого мы считаем себя в праве начать с обсуждения проблемы числа; выводы наши должны показать, в какой мере наши презумпции были правильны.

1. Одно можно считать в настоящее время достаточно уяненным и едва ли не общепризнанным в сложном и спорном вопросе о природе числа: это — сознание основополагающего значения числа как одной из высших и общих *логических* категорий. Это усмотрение основополагающего логического характера числа само собой ведет к уяснению несостоятельности всех теорий числа, для которых число есть некоторый частный объект знания, некоторая конкретная реальность. Усматривается ли эта реальность в самих вещах «внешнего мира», т. е. понимается ли число, как реальное качество или свойство, познаваемое из опыта (как это имеет место у Милля), или эта реальность переносится в область «психического» и число признается результатом некоторых особенностей психического процесса мышления, — все такого рода эмпиристические и психологистические теории идут вразрез с подлинной логической или категориальной природой числа, в силу которой все мыслимое eo ipso подчинено уже числу; таким образом, отыскание числа в какой-либо частной области конкретного бытия необходимо содержит ложный круг. Принципиальное опровержение такого рода теорий в связи с уяснением природы числа, как идеального начала, составляет заслугу замечательной книги Фреге * об основаниях арифметики [1]. Число не может быть опытно воспринимаемым свойством вещей, ибо оно относится ко всему мыслимому без исключения и независимо от всякого восприятия. На этом же основании оно не может быть и свойством психического процесса; и все попытки психологического выведения числа уже предполагают его и в конечном итоге сводятся к высмеянному Расселом ** типу определения «число 10 есть результат десяти актов внимания» [2].

Однако именно это усмотрение основополагающего логического характера числа, показавшее несостоятельность наивных эмпиристических и психологических теорий числа, приводит

[1] *Frege.* Die Grundlagen der Arithmetik. 1884. Эта книга — один из редких образцов подлинно-философского творчества специалиста математика — замечательна с исторической точки зрения тем, что уничтожающая критика психологизма высказана в ней задолго до того, как соответствующая оценка психологизма в логике получила влияние в философской литературе; этим определяется особое значение этой книги в истории новейшей философии.

[2] The Principles of Mathematics, I, 1903, стр. 114.

в весьма существенной трудности при построении положительной теории числа. Если уяснить себе до конца, что число есть некоторая первичная категория, с самого начала присутствующая во всяком содержании знания, что, например, уже момент общего предполагает единство и множественность (как это было ясно уже Платону), или что уже в различии *одного* понятия *от другого* — различии, без которого не может, по-видимому, обойтись ни одна мысль — уже молчаливо присутствуют понятия «одного» и «двух», то возникает вопрос: как вообще возможна теория числа, которая не заключала бы в себе круга?

И действительно, самые выдающиеся и ценные своей логической чистотой теории числа не избегли опасности такого круга. Мы имеем здесь прежде всего тип теории, впервые выставленный Фреге и в существенных чертах воспроизведенный Расселом и Кутюра. Этот тип теории исходит из мысли, что основой числа является понятие «совокупности» или «класса», и выводить числовые понятия из отношений между членами классов. У Рассела и Кутюра теория эта стоит в связи с современным «учением о множествах» (Mengenlehre), основанным Георгом Кантором *. Ценность учения о множествах для общей теории числа в настоящее время, конечно, не подлежит сомнению: она содержит плодотворное расширение математического горизонта и показывает, что ряд конечных чисел есть только частный случай «хорошо упорядоченного множества» вообще. Казалось бы, здесь открывается возможность выведения понятия числа: ибо если «множество вообще» предшествует конечному числу, то последнее может быть выведено из него с помощью некоторых дополнительных понятий («порядка», «однозначного приурочения» и т. п.). Здесь, однако, обнаруживается коренное различие между математической и чисто логической или философской теорией числа: то, что вполне законно с чисто математической точки зрения, т. е. для развития систематического соотношения между разными числовыми формами, оказывается логически-порочным, если брать его как философскую теорию числа, т. е. как логическое выведение *понятия* числа. Математик, подобно всякому исследователю частной сферы, сосредоточивается лишь на понятиях, образующих частный предмет его исследования, и не обращает внимания на общие логические предпосылки, лежащие в основе *всяких понятий вообще*. Поэтому, чисто математически можно справедливо сказать, что, например, расселево определение единицы, как «класса классов, не равных нулю и таких, что, если x есть u и y есть u, то x тождественно с y, каковы бы ни были значения x и y», не опирается на понятие «*двух*», и тем самым на предполагаемое им понятие *одного*, ибо эти понятия действительно не заключены в *содержании* данного суждения. Тем не менее столь же бесспорна та простая мысль, что нельзя

говорить об *x* и *y*, не предполагая уже логического понятия «двух»; ибо это понятие *использовано* нами, заключено в логической *форме* суждения об *x* и *y*. И соответствующая критика рассматриваемой теории у Наторпа и Пуанкаре [1*] неопровержима. Вообще говоря: если общее понятие «множества» по своему содержанию логически предшествует понятию числа, то, с другой стороны, в качестве родового *понятия*, т. е. единства *системы понятий* вообще, оно уже неизбежно является *определением* множеством и тем самым предполагает число. Не только старая, «аристотелевская» логика, но и новейшая логистика уже опирается в этом смысле на арифметические категории и потому бессильна их обосновать.

Мы не останавливаемся на второй известной математической теории числа — на теории Дедекинда [2**] — потому, что она занимает промежуточное место между теориями фрегевского типа и теорией, выводящей число из идеи порядка или отношения,*** и более вразумительно и философски ясно выраженной в учении о числе, развитом Г. Ф. Липпсом и Наторпом [3]. Рассмотрим ее в прекрасном изложении Наторпа, в котором эта теория высказана с наибольшей зрелостью и продуманностью.

2. Число, в качестве категории, вытекающей из чистого мышления, опирается на основное свойство мышления, рассматриваемого с его логической стороны: на полагание связи (Setzen von Beziehung); связь эта («синтетическое единство» Канта) есть единство моментов *обособления* и *объединения*, и потому есть связь двух раздельных терминов, причем термины не даны вне самой связи, а именно ею и полагаются; термины эти логически различаются между собой, как логически предшествующий и последующий члены. Оба члена, с одной стороны, разделены и исключают друг друга, и, с другой стороны, приурочены друг к другу и в этом смысле совместно образуют единство, т. е. в новой связи могут играть совместно роль одного члена, чем дано понятие нового, второго «одного»; и точно так же противочлен первой связи может в иной связи играть роль первого члена. Мы получаем, таким образом, незамкнутый ряд, в котором каждый элемент может в отношении последующего быть первым членом, и

---

[1] *Natorp*. Logische Grundlagen, стр. 114 и сл. *Пуанкаре*. Математика и логика (Новые идеи в математике, вып. 10). Ср. *Cohn J.* Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, стр. 163 и сл.

[2] *Dedekind*. Was sind und was sollen die Zahlen, 1-е изд. 1887, 3-е изд. 1911.

[3] *Natorp*. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. 1910. Наторп ссылается на исследование Г. Ф. Липпса (*Lipps G. F.* Mythenbildung und Erkenntniss, 1907; ср. его же: Untersuchungen: uber die Grundlagen der Mathematik. Philos. Studien, 9—11, 14) и признает себя в общем солидарным с ним, однако, как нам думается, недостаточно оценивает значение Липпса как родоначальника принятой им теории.

в отношении предыдущего — противочленом, и точно так же быть частью объемлющего единства (из двух или более терминов) и, следовательно, с другой стороны — единством частей. В этом уже даны необходимые предпосылки для порядкового и количественного числа: последовательное отношение члена к противочлену дает ряд «первый, второй, третий...», тогда как в отношении самой связи каждый из членов есть «один» и часть объемлющего единства («двух», «трех» и т. д.) [1].

Это понимание числа с замечательной последовательностью и логическим изяществом применяется Наторпом для всех основных числовых понятий современной математики. Эти детальные проблемы философии арифметики нас не касаются; мы должны только коснуться представленного Наторпом объяснения слогания, так как оно существенно дополняет его теорию. Логически ряд чисел определен порядком их связи так, что каждое число есть логический уникум, и что ряд 1, 2, 3, 4... остается *единственным*. Но что значит, в таком случае, 1 + 1 = 2? Откуда здесь берется вторая единица, если каждое число, как таковое, существует лишь в единственном числе? Или как мы можем мыслить 1 + 2, если 3 в ряде чисел следует за 2 и мы обязаны после трех мыслить только 4? Ответ Наторпа опирается на уяснение природы числа как отношения. 1 есть 1 в отношении предшествующего ему нуля; но это же полагание, в качестве исходной точки для своего последующего, есть 0 в отношении к 1. Поэтому 1 + 1 означает собственно

$$\begin{matrix} 0 & 1 \\ & 0 & 1, \end{matrix}$$

а равенство 1 + 1 = 2 равнозначно пропорции 1 + 1 = 0 + 2, т. е. суждению: «переход от 0 к 1 и затем от этой единицы рассматриваемой, как 0, к новой единице эквивалентен переходу от 0 к 2». Точно так же 3 + 2 = 5 означает: если то, что в первом счете стояло на третьем месте, в новом счете будет принято за исходную точку (= 0) и от него отсчитано 2, то итог последнего счета будет эквивалентен простому счету от 0 до 5 [2].

В какой мере эта теория удовлетворительно разрешает свою задачу? Что обоснование числа на понятии ряда, проистекающего из логической природы мысли как отношения, т. е. как единства раздельности и связности, заключает в себе верную и глубокую мысль, — в этом вряд ли можно сомневаться. Логика «марбургской школы» имеет в теории числа то явственное преимущество перед обычной логикой, что она не исходит, как из первоначально-данного элемента, из понятия, а пытается усмотреть

[1] Ук. соч., стр. 98—108, ср. стр. 52—59.
[2] Там же, стр. 131—135.

корни понятия в суждении, как в «порождении» или двуединстве разделения и объединения. Этим, казалось бы, дана гарантия что число не будет с самого начала контрабандно внесено в ход рассуждения вместе с готовым элементом «понятия», а, наоборот, основные категории математики и логики будут развиты одновременно. И тем не менее фактически Наторпу не удалось избегнуть того же рокового круга, который мы (и сам Наторп) усмотрели в иных теориях числа, опирающихся на готовые логические понятия. Ближайшим образом этот круг бросается в глаза в приведенной теории сложения. То, что в одном счете есть единица, в другом, новом счете есть опять 0. В *новом* счете, очевидно, значит: во *втором* счете. Но откуда взялся этот второй счет? Ссылка на психологическую возможность повторения счета, очевидно, недопустима, ибо в понятии «повторения» число 2 уже допущено. Наторп ссылается на объективное основание – на относительность числа: то, что в качестве противочлена в отношении своего исходного числа есть единица, в то же время в качестве исходного члена есть ноль. Но если так, то мы никогда не можем дойти до 2 и будем иметь только вечный переход от 0 к 1 и вечное превращение этой единицы обратно в 0. Если нам возразят, что в одном отношении единица обращается в 0, оставаясь в другом отношении единицей, в силу чего следующий член в одном отношении есть опять единица, а в другом — 2, то мы опять поставим вопрос: откуда берутся эти два отношения? Или это понятие «двух отношений» (которое на следующей ступени должно быть, очевидно, заменено уже «тремя» и далее 4, 5... отношениями) таково, что оно предполагает уже числа 2, 3 и т. д., т. е. числовой ряд, и в таком случае мы имеем явный порочный круг, или же оно не предполагает числа, и тогда — как и в какой форме его следует мыслить? При дальнейшем анализе тот же порочный круг — или та же невыявленность возможности его избегнуть — должны быть признаны и в исходной точке исследования. В основу теории числа кладется понятие связи, которое необходимо требует *двух* терминов. Не предвосхищено ли уже в лице этой двоицы число? Мы, конечно, хорошо понимаем, что с таким обвинением надо быть чрезвычайно осторожным, не смешивая простое употребление слова с действительным использованием *понятия*, которое оно обычно обозначает. В данном случае сам Наторп говорит нам, — да иначе и не могло быть в силу общих предпосылок его теории — что два термина не существуют независимо от связи или отношения между ними, а впервые *созидаются* этой связью, как единством обособления и объединения. Таким образом, здесь, казалось бы, все обстоит благополучно: не готовое понятие «двух» положено в основу теории числа; напротив, теория эта есть как бы лишь развитие заранее высказанной

мысли о рождении терминов и их связей из «чистой мысли», как синтетического единства. И, однако, в действительности это все же не так. Здесь мы снова касаемся основного недостатка логики «марбургской школы», с которым нам в иной связи уже пришлось иметь дело (ср. гл. VII, 3). Учение о суждении как связывании двух (или многих) содержаний, заменяется в ней учением о суждении как единстве отношения, из себя порождающем само многообразие связуемых терминов. Эта теория совершенно справедлива со своей отрицательной стороны, но неосуществима в своем положительном содержании. Исконное единство (Ursprungseinheit), справедливо требуемое этим учением, не может быть понято как единство *отношения*. Отношение есть, ведь, отношение *между* чем-то, и если это что-то не существует вне самого отношения, то, с другой стороны, отношение немыслимо вне соотносящихся членов. Мы имеем строгую соотносительность между понятием отношения и понятием членов отношения, и ни одно из этих двух понятий не может быть признано первичным. Но если так, то исходя в теории числа из понятия отношения между членом и противочленом, мы действительно уже предполагаем эти два члена, вне которых немыслимо и само понятие отношения. Быть может, скажут, что в последнем счете понятие отношения или связи опирается в логике «марбургской школы» на понятие «исконного единства» или «единства изначала» (Ursprungseinheit) и, следовательно, мыслится как строгое единство. И действительно, в этом понятии намечено нечто, способное иметь силу «освобождающего слова» не только в теории числа, но и в теории знания вообще; и то, что это слово по крайней мере вообще *высказано* или что в философии Канта впервые расслышан недосказанный намек на эту мысль, есть крупнейшее событие в истории теории знания. Но непротиворечивое развитие этого понятия несовместимо с панлогизмом, с учением о самодержавном творчестве чистой мысли или чистого знания. У Когена «изначало» дано в особом «суждении изначала»; но суждение всегда выражает некоторое частное содержание знания или, по крайней мере, выражает определенный особый элемент бытия (или знания); поэтому у Когена «исконное единство» обречено быть таким особым элементом знания, тогда как оно по его же замыслу должно быть условием всякого знания вообще. Этот недостаток в теории Когена правильно отмечен Наторпом [1]. Но зато, последовательно блюдя «чистоту» знания, как самодовлеющей *мысли*, он приходит к выводу, что «исконное единство» совсем не дано мысли, как ее основа, а есть лишь ее последняя цель, и что в знании единство есть лишь единство связи, взаимозависимости

[1] Цит. соч., стр. 22—29.

разделения и соединения [1]. Этим глубокая область, намеченная Когеном, утрачена уже в своей чистоте, и сохранено лишь *производное* от нее. В знании, как *таковом* (т. е. в том, что оно отличает от предшествующего ему начала), чистое единство уже не существует; оно дано лишь в форме единства *отношения*, т. е. такого единства, которое не может быть источником множественности (и, следовательно, числа), так как оно само *соотносительно* множественности, т. е. противостоит ей и в этом смысле ее предполагает [2]. Тщетно утверждать, что отношение *порождает* свои термины: отношение, как таковое, есть порождаемое, а не порождающее; и дерзость утверждения, возводящего бесплодное «отношение» в достоинство высшего творящего начала, карается тем, что мнимые творения его оказываются незаконнорожденными. Понятие, как член отношения, остается произвольно допущенным, а с ним вместе оказывается предвосхищенным и число. Подлинное и творческое единство достигнуто не там, где члены отношения сведены к самому отношению, ибо этим осуществлено лишь абстрактное единство, вне себя имеющее множественность, а там, где члены отношения вместе с самим отношением сведены к конкретно-единой основе, как единству единства и множественности, или единству целого. Не замена «субстанциальных понятий» «функциональными», а усмотрение основы, из которой проистекает соотносительность «субстанциальности» и «функциональности» в понятиях, дает надлежащее и плодотворное выражение высшего единства, как последней опорной точки знания.

3. Из сказанного уже ясно, в чем мы усматриваем единственный подлинный источник, из которого может быть выведено понятие числа. На первый взгляд могло бы показаться, что нашим утверждением, что всякое рассуждение, опирающееся на понятия, уже предполагает число и потому в теории числа ведет к ложному кругу, мы отрезываем себе все пути для построения теории числа. И действительно, мы испытываем мало охоты попасть в забавное положение тех математиков и логиков, которые [3], начав с признания укорененности числовых понятий в самих основах логики, развивают затем общую математическую логику, исходя

[1] Там же, стр. 22—26, 44—49.

[2] Николай Кузанский, на которого любит ссылаться «марбургская школа», но у которого, как и у других ценимых ею классиков, она совсем не склонна учиться, ясно различает высшее единство от порождаемого им начала *связи* (nexus или connexio) (De venatione sapientiae, cap. 24—26) и правильно замечает: «Нос (наличность интеллектуального единства или связи) pauci philosophi cognoverunt. Principium enim connexionis, sine quo nihil subsistit... non reperiuntur cognovisse. Sed quia in illo defecerunt, veram sapientiam non attigerunt» (Ibid. cap. 25; Opera, f. 211a).*

[3] Как, например, Hilbert. (см. Grundlagen der Logik und Arithmetik в приложении к Grundlagen der Geometrie, 1909).

из ряда определений и постулатов, т. е. опираясь на готовую форму понятия, которая по их же собственному учению, уже предполагает число.

Но какая же вообще теория может обойтись без употребления понятий? И не уничтожается ли этим соображением, вместе с теорией числа, возможность всякой философии вообще, как уяснения первичных начал знания, так как, ведь, всякое философское рассуждение, в качестве совокупности суждений и понятий, очевидно, уже пользуется тем, что оно должно вывести? Однако внешне это сходство между положением теории числа и положением всякой «первой философии» вообще указывает, что здесь все остается открытым какой-то путь. А именно: *пользоваться* понятиями еще не значит *опираться* на них. Мы опираемся на употребляемые нами понятия лишь в том случае, если содержание этих понятий входит в состав оснований нашей мысли. Там же, где мы пользуемся какими-либо понятиями, лишь как орудиями восхождения к содержаниям, логически им предшествующим, где наши допущения являются лишь *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*,* позволяющая нам дойти до *πρότερον τῇ φύσει*,** — употребление понятий не равнозначно логическому использованию их как оснований. Поэтому там, где — как в теории числа и в первой философии вообще — дело идет об уяснении начал, лежащих в основе всяких понятий вообще — пользование понятиями допустимо при условии, что с помощью понятий, именно через отрицательное их использование, мы возвысимся до области, предшествующей всякому понятию вообще. Эта общая мысль лежит в основе всего учения об «отрицательном богословии» (*θεολογία ἀποφατική*) и была логически развита в теории Николая Кузанского о «docta ignorantia»,*** — как о достижении, через посредство знания, области «неведения», т. е. области, предшествующей понятиям. Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий, как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще ****; и тем же путем может и должна быть развита теория числа.

Отсюда ясно, что построить теорию числа значит вывести число из того единственного мыслимого «содержания» (поскольку здесь еще можно говорить о «содержании»), в котором, как таковом, нет логических, а следовательно, и математических определений — из всеединства, как исконного единства. На первый взгляд могло бы показаться, что и здесь мы обречены на порочный круг: ибо всеединство есть во всяком случае нечто единое, и притом единое, очевидно вмещающее в себе множественное; тем самым, казалось бы, числовые понятия молчаливо уже допущены в понятии всеединства. Это было бы действительно так, если бы всеединство было простым сочетанием единства и

множественности, или соотносительной связью того и другого. Мы видели, однако, что всеединство должно пониматься, как начало, предшествующее как раздроблению на отдельные определенности, так и их связи между собой. Если мы предварительно допустим гипотетически, что определенности A, B, C, каждая в отдельности, суть «единое», а их совокупность $A + B + C$ есть «множество», то всеединство столь же мало характеризуется в своей собственной природе наличностью в нем отдельных «единиц», как и множественностью этих единиц: оно не тождественно ни A, B, C, взятым в отдельности, ни их совокупности $A + B + C$, а есть, напротив, то, что мы выразили символом $(abc...)$ — единство как непрерывность без раздельных частей. Что оно как таковое, не есть множество, ясно само собой; но не тщетно ли будет отрицать, что оно есть единство? Здесь, однако, нужно различать единство *логическое*, которое необходимо противостоит множественности и полагает ее вне себя, от единства металогического, как начала, из себя самого полагающего соотносительные моменты единства и множественности. Отдельная определенность A есть единое *на почве* многого: она, как мы знаем, мыслима лишь в связи с non-A, т. е. как член «комплекса» или системы (=многообразия) A + non-A; напротив, всеединство не имеет ничего вне себя и, следовательно, есть не единое в смысле члена ряда, а единое только в смысле отсутствия множественности. Его единство есть «*абсолютное единство*», в отличие от «*логического*» (и тем самым от «математического») единства, которое конституирует единицу в ее противопоставленности как следующей за ней единице, так и самому множеству. Поэтому, исходя из всеединства, мы действительно не предполагаем математических понятий единого и многого, а восходим к тому, в чем, как таковом, этих моментов еще нет и из чего они должны возникнуть. Всеединство не есть единство множественного, возвышающееся над обоими этими моментами «единство единства и множественности»; и даже эта его характеристика, к которой мы не раз прибегали, выражает не его собственную положительную природу, а лишь его отношение к производным от него моментам; оно есть не определение сущности всеединства, а лишь средство наметить его исключительный, эминентный смысл, его отличие от обычного логического единства [1].

4. Для того чтобы облегчить и сделать более очевидным вывод выведение числа из всеединства, мы сознательно покинем на время

[1] Именно в этом смысле Спиноза противопоставляет единственность субстанции всякому числу (а следовательно, и единице). Eth. I, prop. VIII, schol. Точно так же и Плотин указывает на метафорический смысл обозначения первого начала как «единого». Ennead. V, 3, 12—13.

ком трудно уловимую область чистой идеальности, которая есть истинная родина числа, и возьмем исходным пунктом нашего размышления логически производное отношение счисляющего сознания к счисляемым объектам. С упреком в психологизме мы просим обождать; дальнейший ход нашего размышления будет состоять именно в устранении всего производного, т. е. логически незаконного, в наших первоначальных допущениях.

Пусть мы перечисляем некоторое множество предметов, т. е. останавливаем внимание на каждом в отдельности и затем переводим от одного к другому. С самого начала ясно, что множество это не должно необходимо быть нам «дано» эмпирически, присутствовать в восприятии: мы ведь можем счислять отсутствующее, как и присутствующее, непредставимое («государства», «эпохи», «добродетели», «теории» и т. п.), как и наглядно-данное.

В чем смысл этого исчисления? Очевидно, что, когда мы говорим, намечая отдельные предметы: «первый, второй, третий...» или «один, два, три...», то мы этим не указываем на свойства или особенности каждого предмета в отдельности: все на свете может безразлично быть «первым», «вторым» и т. д., тогда как, например, обозначения «белый», «красный» и т. п. выражают действительную качественную природу самих объектов. Смысл обозначений «первый», «второй» и т. д. лежит не в качественной особенности самих счисляемых предметов, а в установлении мысленной связи между ними. «Второй» есть второй не сам по себе, взятый в отдельности, а в отношении «первого», и точно так же «два» есть не качество каждого при этих двух предметах, и даже не качество их обоих, вместе взятых, а именно само отношение *совместности*. Ближайшим образом счет обнаруживает, таким образом, следующий смысл. Останавливая первоначально внимание на чем-либо, мы фиксируем его как некоторое «это»; рядом с «*этим*» находится иное, и когда мы переводим взор на него, оно тоже становится некоторым «это»; но оно есть не просто «это», а вместе с тем в отношении предыдущего «это» есть *иное*; таким образом, в связи с предыдущим «это», мы характеризуем его как «*иное этого*»; «второе» и значит «иное это». Переходя затем дальше, мы опять намечаем «это», которое есть не только «иное это» в отношении ближайшего предыдущего, но, так как последнее само было уже «иным этим», то новое «это», которое мы теперь имеем в виду, есть «это, иное, чем иное это» или «это» как иное в отношении иного этого» (как бы «вдвойне иное это»), и это и значит: *третье*, и т. д. Удержание предыдущего при переходе к последующему и связывание последующего с предыдущим ведет вместе с тем, очевидно, к таким логическим продуктам как «это», «это и иное это», «это, иное это и иное иного

этого» и т. д., т. е. к количественным числам или суммам один, два, три и т. д.

Теперь проверим, какие из принятых нами условий счета, т. е. мысленного созидания числового ряда, были действительно для него необходимы. Можно ли сказать, что единственным и необходимым условием его является реальная наличность множественности предметов? Что это условие не есть единственное, т. е. не есть достаточное основание образования числового отношения, ясно само собой: ибо если бы мы, переводя внимание с одного предмета на другой, в то же мгновение теряли из мысленного взора предыдущий предмет, то мы не могли бы составить числового ряда, и не пошли бы дальше повторения «один—один—один» и т. д., причем это «один» означало бы не число 1, так как последнее мыслимо лишь в связи со следующими за ними 2, 3 и т. д., а простое «это—это—это»; никакого числового ряда для нас не возникало бы, не было бы и *для нас* самой множественности. Таким образом, из того, что множество предметов реально существует, еще не вытекает, что оно нам известно или дано; «данность» множества опирается лишь на возможность *воспроизвести* его. Но если так, то есть ли реальная наличность множества предметов вообще необходимое условие созидания соответствующего числового ряда? Уже возможность вести числовой ряд до бесконечности говорит против этого. Вообразим себе, что все сущее исчерпывается двумя предметами. Осуждены ли мы остановиться при воспроизведении этого множества на числе два? Легко понять, что нет: когда от первого мы дошли до второго, то мы ведь можем вернуться назад опять к первому предмету, причем *для нас* т. е. в нашем счете, в этот момент то, что мы раньше называли первым предметом, будет уже третьим. В самом деле, перейдя от «этого» к «иному этому» и обратившись назад к предыдущему «этому», мы в его лице будем иметь теперь не просто «это», а именно «это, как иное в отношении иного этого (второго)», т. е. третье. Если обозначить данные нам два предмета буквами *A* и B, то при переходе от *A* к *B* мы создаем первое соотношение, воспринимая *B* на почве предшествовавшего ему *A* или в связи с ним, т. е. строя ряд *A*—*AB*; возвращаясь от *AB* обратно к тому, что само по себе, т. е. независимо от нашего счета, есть *A*, мы будем иметь его на почве уже созданного *AB*, т. е. оно в самом счете будет для нас уже не *A*, а *ABA*; следующее за ним *B* будет, следовательно, *ABAB*, и мы можем продолжать в этом счете без конца. Можно привести и конкретный пример этого гипотетического соотношения: так, два движения колеблющегося маятника — направо и налево — в своем накоплении измеряют бесконечное число секунд. Но для возникновения у нас числового ряда нет надобности даже в том, чтобы были даны два предмета

достаточно и одного. В самом деле, один предмет, в качестве «этого», во всяком случае, в силу самого смысла определенности, предполагает вне себя «иное». Всякое *A*, как мы знаем, есть *A* лишь в отношении non-*A*. Раскрывается ли нам этот non-*A*, как некоторое определенное *B*, или нет — несущественно. Само non-*A*, уже в качестве такового, ведь есть во всяком случае что-то, и хотя бы в этом смысле уже есть иное это; ведь для того, чтобы иметь некоторое «это», достаточно на чем-либо вообще фиксировать внимание, и в этом отношение non-*A* ничем не хуже какого-нибудь *B* или *C*. Так, на почве единого данного нам *A*, которое с необходимостью как бы рождает из себя свою тень non-*A*, мы получаем числовой ряд: non-*A*, отбрасывая в свою очередь свою тень на *A*, превращает его в non-non-*A*, т. е. в *A* на почве non-*A*, или *A* в отношении к (*A*-non-*A*), и т. д.

Сделаем теперь еще один шаг в устранении допущенных нами предпосылок: этот единый мыслимый объект, который достаточен, в качестве единственного исходного пункта для образования числового ряда — с какой своей стороны он нам собственно необходим? Очевидно, что все его собственные свойства, за исключением только одного того, что он есть вообще что-то мыслимое, для нас совершенно безразличны. То, что нам необходимо, есть не какое-либо своеобразное, специфическое содержание, а содержание вообще, как таковое, т. е. как логическая форма «этости», haecceitas *, возникающая просто в силу закона определенности, в силу того, что из предмета вырастает содержание, как определенность, т. е. как отдельность от иного и связанность с иным. В самой формальной природе содержания, как *A*, отличного от non-*A* и связанного с ним, нам дано и достаточное условие для образования числового ряда. Таким образом, если мы исходили из допущения *перехода* от «этого» к «иному», в качестве движения, вне себя предполагающего *то, от чего и к чему* оно совершается, то мы видим теперь, что — как бы ни смотреть на объективное бытие этих моментов — в образовании числового ряда они во всяком случае не играют никакой роли. Числовой ряд создается не самими предметами, а лишь формой предметности, не какой-либо «той» вещью, а самой категорией «*этого*», как такового. То, что мы называли «переходом», мы должны, следовательно, признать *созиданием ряда.* Мысль наша не должна прицепляться ни к чему готовому, чтобы, переходя от одного к другому, упорядочить, т. е. поставить в ряд, эти готовые содержания; напротив, свободным полаганием момента определенности она создает, через необходимое отображение «этого» в «ином», числовой ряд.

Наконец, еще один, последний шаг по тому же пути устранения излишних предпосылок. Кто же собственно создает здесь числовой ряд? Наше сознание в лице психологического процесса передвижения внимания? Ясно, ведь, что не наше счисление образует числовой ряд, а, напротив, числовой ряд есть условие возможности счисления, как его воспроизведения во временном процессе сознавания. Закон определенности, как мы видели выше (гл. IX, 5), есть не психологический закон, и дискурсивность нашей, человеческой мысли есть не его основание, а лишь отражение в нашем сознании его онтологического значения. А так как числовой ряд создается именно законом определенности, через отображение «этого» в «ином», то не мы создаем его, а он есть объективное свойство сферы бытия, подчиненной закону определенности. Правда, нашей мысли, как было только что указано, нет надобности в *реальной* множественности предметов, чтобы дойти до числового ряда; но сам числовой ряд, как таковой, есть не творение психологического *процесса* нашей мысли, а результат действующих в нем объективных логических отношений. Логическое образование числового ряда мы, следовательно, получим, если отвлечемся в нашей мысли от того, что относится к ее временному течению. Мы должны, таким образом, сказать: числовой ряд порождается законом определенности через необходимое в нем отображение «этого» в «ином».

5. Могло бы казаться, что загадка числа этим уже разрешена; в действительности же мы здесь лишь подошли к ее началу, приблизительно к тому же началу, которое дано в изложенном выше учении Наторпа о числе, как созидании ряда. В самом деле, в этой стадии нашего размышления мы непосредственно стоим перед новой трудностью. Пока мы исходили из двойственности между готовой, присущей объекту множественностью и движением внимания, последовательно пробегающим эту множественность, понятие «*перехода от одного к другому*» имело вполне понятный смысл. Теперь же, когда речь у нас может идти уже не о переходе, а о *созидании*, одного и другого, причем основой этого созидания мы признаем только чистое отношение между «этим» и «иным», как оно обусловлено законом определенности, возникает следующее сомнение. Отношение между «этим» и «иным» есть единое отношение, которое, конечно, ничуть не меняется от того, что прилагается к разным объектам. Раз отношение к реальным объектам должно быть вообще устранено, то излишне даже прибавлять, что передвижение категориального отношения «этости» по всему полю мыслимых содержаний в самом этом отношении ничего не меняет. Откуда же берется в таком случае превращение этого единого отношения в множество разных отношений, превращение «этого» в «иное»

...», «иное иного этого» и т. д., в котором мы усмотрели источник ...лового ряда? Мы говорили о том, что, когда «иное» *опять* ...новится «*этим*», *прежнее* «это» сохраняется, так что рассматриваемое «это» к нему *присоединяется*, мыслится в *связи* ...им, и потому характеризуется не просто, как «это», а как ...о в отношении этого», т. е. как иное или второе это. Но во ...ех этих словах: «опять», «прежний», «новый», «присоединение» ...р., тайна числа — само число 2, а на следующей ступени ...исло 3, и т. д. — уже предположены. Закон определенности, ...а который мы опираемся, сам по себе знает только одно отношение; в нем самом не заключено основание для какого-либо *повторения*; и, следовательно, числовой ряд только мнимо выведен нами.

Легко наметить пункт, который образует средоточие этой трудности: это есть момент превращения «иного», как такового, ...«это», которое тем самым является новым или «вторым ...им». Простое передвижение внимания с одного на другое, ...как указано, ничего не объясняет: оно есть только ...передвижение основной формы «это — иное» по внешнему полю ...сознания — передвижение, которое ничего не меняет во внутреннем существе самой формы. Для того чтобы эта перемена, обусловливающая создание числового ряда, действительно произошла, необходимо, следовательно, чтобы «иное» *именно в качестве иного*, т. е. сохраняя свою функцию противочлена в ...оотношении «это — иное», вместе с тем приняло на себя функцию первого члена (стало «этим»); ибо лишь в этом ...лучае мы получим искомое «новое» или «второе» это. Между ...ем ближайшим образом «иное», как таковое, есть так сказать, вечная противоположность «этого»; оно по существу своему есть то, что противостоит «этому», как его запредельное. ...каким образом преодолевается этот дуализм, и несовместимость «этого» с «иным» сменяется их единством в понятии ...ного этого»?

Однако при более глубоком рассмотрении нетрудно подметить, что в самой формулировке этой трудности заключено ...которое смешение понятий. Связь между «этим» и «иным», ...ама первичная форма *Ах*, как «это-инаковость», будучи началом, *в силу которого* действует закон противоречия, т. е. в силу которого всякое содержание в качестве «такого-то» отлично от ...ного «иного» — не может в свою очередь быть подчинена этому началу. Сама категория «этого», как таковая, не противоположна категории «иного», ибо здесь нет вообще двух категорий (иначе ...ы опять впали бы в порочный круг), а есть только одна категория «это-инаковости». С другой стороны, она едина тоже не в обычном, а лишь в своем собственном, металогическом смысле: ...и в обычном смысле едино только «это», в противоположность

«иному этому», т. е. и логико-математическое единство уже опирается на эту категорию и потому к ней самой неприменимо. Это соображение показывает, что в лице понятия «иного этого», к которому мы свели понятие числа, мы не имеем непреодолимой трудности, т. е. логического противоречия. Но пока еще не видно, откуда оно все же берется, т. е. почему оно необходимо. Однако уяснение металогической природы всеединства, или единства «этого-иного», непосредственно ведет к разрешению этой задачи.

Основное соотношение, из которого мы исходим, — начало «этого-иного», — не есть, как указано, двойственность между раздельными моментами «этого» и «иного», а есть исконное единство «это-инаковости», единое *Ах*, как неразложимое «это-и-прочее». Это есть высшее единство замкнутости и связи, фиксированности и неисчерпанности, стоянки и продолжения (как это было развито выше, в гл. V) или — говоря старыми платоновскими словами — *покоя* и *движения*. (При этом вряд ли нужно еще раз повторять, что это двуединство, которое мы логически выражаем как единства двух разных моментов, не предполагает ни числа ни даже понятия логического различия, ибо оно само является *условием*, в силу которого только и возможно последнее.) Но это единство таково, что его внутренняя сущность необходимо влечет к *удвоению* и размножению. В самом деле, единство это не есть простая совместность разных или противоположных начал «этого» и «иного», — а есть абсолютное единство, т. е. полная взаимопроникнутость. Но число и есть выражение этой взаимопроникнутости с одной ее стороны. Числовой ряд определяется, как мы видели, тем, что «иное» рассматривается, как «это», и сверх чего мы имеем «иное это» или «*второе*», а вместе с ним «это и иное это», также рассматриваемое как некоторое «это», т. е. как единство *двух*. Другими словами, момент движения, поскольку он сам есть «это», т. е. есть *покой*, или — что то же самое — единство покоя и движения, взятое как *только* единство, т. е. как покой, и есть основа числа. *Число есть всеединство, рассматриваемое* под формой «этого», — под формой абстрактного единства или *определенности*; точнее говоря, оно есть та производная сфера всеединства, в которой последнее целиком выражено в одном из своих моментов — в форме определенности.

Во всеединстве, как таковом, мы имеем чистое единство «это-инаковости», единое слитное *ах*; но поскольку оно мыслится подчиненным закону определенности, это единое *ах* превращается в *А* в отличие от non-*А* и, следовательно, становится *частью* целого; но тем самым и non-*А*, начало «иного», становится тем, что остается в целом за вычетом этой части, т. е. *тоже* частью или *второй частью*. Нельзя мыслить «это»

отличие от иного, не мысля тем самым «иное» *также в отличие от «этого»*, т. е. не превращая его в самостоятельную определенность или в новое «это». Таким образом, единство «это-и-прочее» превращается в связь двойственности «это — и — иное», которое тем самым означает «это — и — это», т. е. «это и второе это». Но произведенное распространение категории «инаковости» и на противочлен необходимо требует, в связи с собой, и расширения категории инаковости. «Иное», как таковое, отныне стоит уже позади этого нового образования: «это и второе это» означает: (это—и—второе это) и прочее (иное). Тем самым «это и второе это», противопоставленное «иному», становится само единством, и мы имеем не только порядковое число (первое, второе), но и количественное число два, которое таким же путем ведет к понятию «третьего», а на его почве к «трем», и т. д.[1]

Последний источник числа заключен, таким образом, в том, что форма определенности, как таковая, внутренне связана с моментом *движения*, *перехода*, так что немыслима вне последнего. Так как всеединство содержит в себе момент движения, то и всеединство под формой определенности должно выразить этот момент. И он выражен в том, что определенность, как «это» в отличие от «иного», как «ограниченное» на фоне безграничного, как «часть» целого, которое она не исчерпывает собою, уже подразумевает в себе момент «*продолжения*», то первичное «*и*», которое ведет к образованию числа и множественности. «Это» немыслимо иначе, как в форме «начала»; оно есть, по существу, начальный пункт движения, ведущего к другому, второму «этому», оно в себе уже таит момент «первого», соотносительный «второму» и, следовательно, многому. Разделение всеединства на «это» и «иное это» опирается на момент движения, перехода, последовательного прохождения, как на первичный момент самого бытия. Всеединство, как таковое, есть чистое единство покоя и движения, единства и неисчерпаемости; выражаясь терминами Николая Кузанского, оно есть единое «non-aliud», как единство idem и aliud. Но рассматриваемое, как idem, т. е. как абстрактное единство определенности, оно распадается на «это» и «*продолжение*», на покой и становление; и этот момент становления,

---

[1] Предлагаемое выведение числа уже было написано, когда нам удалось прочесть проницательное исследование Л. Е. Габриловича «Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form» (Bibl. für Philosophie von L. Stein, II, 1914). Наше выведение числа в основной своей мысли близко к теории Л. Габриловича, что объясняется близостью некоторых наших посылок. Однако предлагаемое Л. Е. Габриловичем выведение числа из понятия «формы всякого опыта» требует еще уяснения самой возможности этого *удвоения*; вне этого объяснения оно может также навлечь на себя упрек в «роковом» ложном шаге.

фиксированный как особое, т. е. определенное содержание, и есть источник размножения, числового ряда. Определенность есть по существу, по самому своему понятию частью целого; поэтому всеединство под формой определенности становится целым, состоящим из *многих* частей, как бы целым, осуществляемым по частям, ибо предполагаемое частью «продолжение», выделяясь, превращается во все новые части. Если бы в самом всеединстве не было этого момента перехода, продолжения, как необходимого соотносительного противочлена единству или определенности, если бы можно было представить себе абсолютное бытие как чистую неподвижность, то понятие множественности и числа было бы совершенно неосуществимым. Само собою разумеется, что наше понимание числа отнюдь не должно быть понято так, как будто перечисление, в смысле психического процесса, протекающего во времени, есть источник множественности предметов. Такого рода номиналистически-психологическое объяснение нам совершенно чуждо. Момент движения или перехода, о котором здесь идет речь, совсем не тождествен с перечислением как психическим процессом математического мышления в сознании отдельной личности: в этом отношении достаточно отметить, что числовой ряд бесконечен, процесс же перечисления всегда ограничен; далее, что числовой ряд есть ряд единственный, перечислений же может быть множество, и т. д. Напротив, как уже было указано, момент движения, перехода, продолжения, лежащий в основе числа, может пониматься только как момент самого абсолютного бытия, и психический процесс перечисления есть с этой точки зрения лишь приобщение человеческого сознания к этому абсолютному движению, — приобщение, которое, конечно, отнюдь не тождественно своему объекту. Психический акт счета должен быть, следовательно, отличаем от логического смысла счисления, как такового, и лишь в последнем, а не в первом, лежит для нас основание числа. Если учесть это, то вневременность числа не будет противоречить учению, что в основе числа лежит момент перехода. Мы оставляем пока в стороне вопрос, в каком отношении стоит этот момент перехода или продолжения к понятию времени. Для нас здесь достаточно лишь того, что момент вневременности в числе, поскольку он действительно необходимо мыслить, означает лишь идеальность числа, т. е. то, что число не есть нечто, возникающее и уничтожающееся во времени. Но этим отнюдь не предрешен вопрос, мыслима ли числовая множественность как идеально данная *сразу* и *целиком* или же в состав множественности, наряду с моментом единства, необходимо входит момент перехода от одного к другому, момент последовательности и осуществленности по частям. И в этом отношении достаточно указать, что в этом моменте заключено именно то, что делает множественность множеством

венностью, ибо все «сразу и целиком данное» есть тем самым именно единство, а не множественность. Единство есть либо абстрактное единство — единство в *противоположность* множественности, либо же всеединство, как единство единства и множественности, т. е. как начало, возвышающееся *над* обоими этими моментами. Ни в том, ни в другом единстве, как таковых, нет множественности. Следовательно, множественность необходимо предполагает момент неисчерпанности, продолжения, и возникает впервые на его почве.

«Когда разум — говорит Николай Кузанский — по одиночке (singulariter) постигает единое и, фиксируя (sigillatim), созерцает его, как «вот это» (hoc ipsum), то мы называем это единицей... И из того, что разум Бога одно понимает так, а другое — иначе, возникла множественность вещей» [1].

Таким образом, источником числа является момент определенности в силу того, что он необходимо связан с моментом продолжения и благодаря этому раздробляет абсолютное единство на ряд последовательно проходимых членов-единиц. Число есть *отражение стихии движения в сфере покоя.*

6. Но не сводится ли это, попросту говоря, к тому, что в основе числа лежит время? [2] Не возвращаемся ли мы, следовательно, к воззрению, едва ли не единодушно отвергнутому как философией, так и математикой, как к взгляду, несовместимому с чисто логической природой числа? И не содержится ли в этом воззрении ложного круга, поскольку само время нельзя мыслить иначе, как на почве числа, именно на почве понятий одного, другого, третьего?

Это сомнение мы имели бы право отвести простым указанием, что мы отнюдь не утверждали, что отмеченный нами момент движения или «продолжения» тождествен понятию времени. Однако с самого начала ясно, что он как-то родствен ему, и сущность этой близости, как и различия между ними, может быть выяснена лишь через анализ понятия времени. А так как этот анализ, сверх того, нам необходим в наших общих целях, независимо от уяснения проблемы числа, то приведенное сомнение является для нас удобным поводом для систематического рассмотрения отношения между временем и числом.

Учение о времени, как производном от числа, развито Наторпом. Наторп метко показывает поразительную аналогию между временем и числовым рядом в их основных свойствах.

---

[1] Idiotae lib. III cap. 6, Opera 1514, fo 85b. Вопроса о возможности, с этой точки зрения, актуально-бесконечного числа мы коснемся в следующей главе.

[2] Наши соображения весьма близки к учению Когена, для которого источником множественности является момент «предвосхищения», лежащий также в основе времени (Logik der reinen Erkenntniss, стр. 122 и сл.).

«Время, как математическое образование», оказывается как бы простым воплощением числового ряда, в смысле ряда порядковых чисел, простым следованием одного за другим или, вернее, «другого за одним»; в особенности убедительно выступает в этом изложении *необратимость* (или «прямолинейность») времени, как простое следствие *логически* необходимой необратимости числового ряда: после «предшествующего» идет всегда «последующее», как после первого идет второе, третье; если бы даже все ранее воспринятое содержание вновь повторилось во времени, это не означало бы обращения назад самого времени, ибо так как оно вернулось после предыдущего, то в отношении к нему оно все же оставалось бы последующим, а не предыдущим — совершенно так же, как, когда мы от второго из счисляемых предметов возвращаемся к первому, в самом счете этот первый предмет является все же *третьим* [1].

Но в чем же, в таком случае, заключается отличие времени от числа? На это Наторп отвечает, что временная последовательность отличается от последовательности числовой исключительно своим непосредственным отношением к конкретному бытию (существованию, Existenz). Если, однако, понятие существования ближайшим образом определимо как то, что дано наглядному представлению, в отличие от идеально-общего бытия объектов мышления, то более глубокое рассмотрение наглядного представления должно усмотреть в нем самом его чисто логическую, «мыслительную» природу: оно есть не что иное, как идеал абсолютной, совершенной определенности, который выражается в понятии *единственности*. Время (как и пространство) есть, таким образом, число, взятое в связи с идеей единственности, как необходимым идеалом абсолютно завершенного знания, — идеалом, который выражается в требовании претворить неопределенную *предметность* в единственный, т. е. индивидуальный или конкретно-существующий *предмет* [2].

Это построение, изящество и остроумие которого невольно подкупают в его пользу, содержит во всяком случае одну верную и глубокую мысль. Величайшим методологическим — и, в конечном итоге, онтологическим — завоеванием новой науки является распространение научного знания на область изменяющегося, подвижного, временного. В понятии общего, как закона, объединяющего частное, дана возможность рассмотрения временного с вневременной точки зрения, sub specie aeternitatis*: последовательность смены явлений определена общим законом, по которому одно содержание всегда и необходимо сме-

[1] *Natorp.* Ук. соч., стр. 281 и сл.
[2] Там же, стр. 266—280, 326—341.

ано с другим. Но эта возможность распространения знания, т. е. точки зрения вневременности, на само временное, в конечном счете, объяснима лишь онтологически — признанием, что временное бытие не оторвано от вневременного, а как бы пропитано последним и погружено в него. В каждом понятии и суждении о единичном событии мы выражаем именно вневременную сторону самого временного. В конечном итоге, единственность единичного (временного) предмета в такой же мере укоренена в единственности самого всеединства, как целого, и производна от последней, как и единственность всякой определенности, т. е. вневременно-общего. И в этом смысле числовой ряд есть не только символ или аналогия самого движения времени, но и выражение его собственной внутренней природы — именно выражение вневременной стороны самого времени. Если, однако, отличие времени, как такового, от вневременности числа, и тем самым отличие существования от идеального бытия, усматривается Наторпом в моменте единственности в смысле совершенной определенности, то в этом нельзя не видеть некоторого смешения понятий. Единственность в такой же мере присуща общему, как и индивидуальному, числовому ряду, как и времени [1]; различие между тем и другим есть, следовательно, различие между формами единственности. Но дает ли указываемый Наторпом признак единственности, как полной определенности, единственность в смысле индивидуального бытия? Легко усмотреть, что нет. Полная логическая определенность дает лишь понятие низшего вида; но и низший вид еще остается общим — общим не в смысле подчинения ему какого-либо множества понятий, но просто в смысле *вневременности*; не только понятие «человек вообще», но и понятие абсолютно определенной (во всех своих чертах, т. е. общих определениях) личности остается все же *понятием*. Данное реальное (*и в этом смысле* «определенное») лицо, например, господин NN, даже при исчерпывающей характеристике его, является все же отличным от *его понятия* — не только в силу фактической невозможности дать подлинно-исчерпывающее его понятие, но и при условии осуществленности этой задачи: ибо осуществление этой задачи дает все же только *тип* индивидуальности, образец, мыслимый во многих реальных воплощениях, а не само индивидуальное существо. И если нам скажут, что, учтя всю совокупность, например, условий жизни, среды, наследственности и пр. данной индивидуальности, мы в конечном итоге придем именно к установлению неповторимого,

[1] Последнее признает и сам Наторп; он включает даже этот момент неповторимости в число аналогий между числовым рядом и временем (Ук. соч., стр. 281—282).

т. е. индивидуально существующего объекта, то и здесь мы должны будем отличать *общие* условия, т. е. условия как вневременные определенности, от условий в смысле временных данных. Никакое накопление первых принципиально не исключает повторимости, т. е. вневременности определяемого ими объекта; напротив, в отношении самих временных данных нет даже надобности в исчерпывающем определении — достаточно немногих указаний, чтобы однозначно определить (в этом втором смысле) единичное, и эту задачу при случае с успехом выполняет даже одно лишь употребление «собственного имени» или даже простое указание пальцем; ничего не определяя в смысле общих содержаний предмета, такие неопределенные указания могут вместе с тем однозначно определять индивидуальный предмет, как таковой, т. е. единственное место его во временном (как и пространственном) ряде. Таким образом, временное или конкретное бытие отнюдь не тождественно полной определенности, и единственность, ему присущая, принципиально отлична от единственности вневременно-общего и не может быть выведена как простое завершение последней. Тем самым время, как таковое, оказывается невыводимым из порядковости числа. Это не значит, конечно, что между ними нет никакой связи; напротив, выше мы уже признали ценность аналогии, установленной Наторпом между тем и другим. Но это значит, что отношение между числом и временем не есть отношение между основанием и следствием, а основано на какой-то иной близости. Мыслить эту близость прямо противоположной отношению, намечаемому Наторпом, т. е. мыслить число производным от времени, мешает очевидная идеальность, вневременность числа. Остается допустить между ними отношение со *подчинения*, т. е. признать, что ни число, ни время невыводимы одно из другого, а что оба они производны от чего-то более первичного.

Но для этого нужно прежде всего показать, в чем состоит во времени то начало, которое принципиально отличает его от числа и множественности. В этом отношении мы, к счастью, можем опереться на известные превосходные изыскания Бергсона, которому удалось с такой убеждающей наглядностью изложить свое новое понимание времени, что элемент правды, заключенный в этом понимании, выступает с непререкаемой очевидностью. Время, согласно Бергсону, есть не смена одного другим, не очередь отдельных, замкнутых в себе моментов, а чистая *длительность*, которая, заключая в себе элемент творческой новизны, развития (и тем отличаясь от неподвижности вневременного), вместе с тем есть непосредственное единство, взаимопроникнутость и сплошность своего течения; лишь для дискурсивной мысли, улавливающей не само время, а неподвижные

ображение времени, время представляют раздробленным множеством отдельных этапов или порядком сменяющихся состояний.* Стоит раз интуитивно осознать эту, непосредственно данную в самонаблюдении сторону времени, чтобы бесспорность этого указания Бергсона стала очевидной [1].

7. Мы, однако, далеки от мнения, что эта характеристика времени есть адекватное определение его существа и его отличия от вневременности или покоя. Что прежде всего бросается в глаза в системе Бергсона как ее явная односторонность (и что, впрочем, для многих именно и придает ей характер привлекательной новизны), есть его мысль, что в лице интуиции времени как чистой длительности или творчества мы имеем единственное и полное обладание абсолютным бытием, тогда как все вневременное или «неподвижное» в содержании наших мыслей есть обусловленное практическими потребностями человеческой жизни искажение подлинной истины. Эта общая онтологическая оценка времени, казалось бы, несущественна для частного вопроса о сущности времени, как такового. В действительности, однако, она обусловлена одной неясностью или односторонностью в самом понимании времени у Бергсона. Бергсон нигде не высказывает отчетливо и, по-видимому, совсем не сознает, что сущность времени определяется у него двумя *разными* и в известном смысле даже *противоположными* моментами. *С одной стороны*, время есть живой поток становления, творчества, рождения *нового* — прямая противоположность неподвижному, готовому, сразу *данному*. *С другой стороны*, время есть не смена отдельных состояний, а неделимое или непрерывное целое, нечто единое в самой своей основе. Что касается первого признака времени как становления или изменчивости, то усмотрение его как первичного, ни к чему иному не сводимому моменту бытия, составляет совершенно бесспорную сторону учения Бергсона. В противоположность всем попыткам мыслить изменение как нечто производ-

[1] Мы отнюдь не хотим этим сказать, что Бергсон впервые открыл это понятие времени как живой текучей длительности. Нетрудно, конечно, увидеть, что миросозерцание Бергсона есть в существенных своих чертах возрождение гераклитизма и вместе с тем внесение в современную философию забытого понятия души, которое хорошо известно всем мистическим системам — начиная по крайней мере с Плотина и Августина. (Поклонникам философских «новинок» мы усердно рекомендуем прочесть хотя бы лишь три страницы у Плотина (Enead. IV, 4, 6—8), на которых развита вся «бергсонова» теория времени и сущности изменчивости.) Можно было бы доказать даже парадоксальное с виду утверждение, что точка зрения Бергсона совсем не так далека от миросозерцания Платона последнего периода, как это могло бы казаться на первый взгляд. Поразительные совпадения можно было бы установить между философией Бергсона и миросозерцанием Якоби (и отчасти также Гете). — Первое использование учения Бергсона составляет заслугу Л. М. Лопатина, который во 2-м томе «Положительных задач философии» уже 25 лет тому назад указал на новые элементы в учении Бергсона о «непосредственных данных сознания».

ное от неизменности, или творчество как производное от сохранения, — коротко говоря, в противоположность всем попыткам устранить это начало и мыслить мир как «консервативную систему» (выражение Риля), Бергсон явственно показывает нам первичность и неустранимость момента изменения или творчества в бытии. Столь же бесспорно само по себе указание на сплошность (непрерывность) или взаимопроникнутость частей этого процесса. Однако здесь возникает вопрос, как, т. е. в силу чего, мыслим этот второй момент времени. Бергсон полагает, что в лице этого момента мы имеем дело с чертой, присущей именно времени как становлению или изменению, тогда как момент неподвижности совпадает с раздробленностью и множественностью. С этим невозможно согласиться. Непрерывность или сплошность всегда производна от *единства.* Характер единства, конституирующий длительность, — единства, в силу которого именно «новое» не оторвано от старого и не вытесняет его, а наслаивается на него или, рождаясь из него, сохраняет неотъемлемую связь с ним — свидетельствует, что сама длительность немыслима иначе, как на почве целостности, что ей присущ не только момент становления, развития, творчества, но в такой же мере и момент постоянства, т. е. сверхвременности. Единство противоположно не только раздробленности и множественности но и всякой незавершенности, беспредельности; поэтому единство противоположно и становлению или процессу, как таковому. Единство равносильно *сверхвременности*, цельности или — что то же самое — вечности. Поэтому, если время, наряду с моментом изменения и становления, содержит и момент непрерывности, опирающийся на единство, то этот момент может быть присущ ему не как его собственный признак, а лишь в силу связи времени с вечностью. *Обозримость* времени, слитность в нем мига настоящего с прошлым и будущим, более того, характер времени как нераздельного длительного *настоящего* — на чем настаивает Бергсон — есть уже не свойство времени, как такового — времени как становления в отличие от вневременности а выражение погруженности потока становления в сверхвременное единство. Совершенно справедливо, что время в качестве чистого становления не есть множественность и потому не есть «смена» — по той простой причине, что множественность (в смысле определенной или числовой множественности) производна от единства, есть ряд единств (единиц) и в конечном итоге, как мы видели, производна от вневременности (от формы определенности). Но отсюда не следует, что оно есть единство. В качестве чистого становления, время не есть ни определенная множественность, ни единство (и следовательно, подлинная непрерывность), а есть чистая неопределенность, в которой вообще нельзя усмотреть ничего иного, кроме самого момента процесса,

незавершенности, *ἄπειρον*. В этом смысле время не есть смена отдельных состояний не потому, что оно есть единство, а потому, что оно лишено даже того единства, которое есть во всякой множественности и вне которого немыслима и сама «смена». Время в этом смысле есть то, что, говоря словами Платона, столько возникает и исчезает, но никогда не *есть*», нечто столь же неосуществимое самостоятельно, как «материя» в аристотелевском смысле. Таково время как «чистое переживание» — нечто совершенно неуловимое и невыразимое не в силу сверхрациональной его полноты и конкретности, а в силу его иррациональной скудости.

Величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности со сверхрациональной конкретностью [1]. То понятие времени, которое Бергсон действительно имеет в виду, есть не «переживаемое время», не время, как процесс, даже не время как чистая длительность, а время, как оно дано в интуиции — время непосредственно усматриваемое в *сверхвременности*, становление и длительность в неразрывном единстве с самим сверхвременным единством, как бы в лоне последнего. При этом само сверхвременное единство не в большей мере есть становление или длительность, чем покой и неподвижность; или, точнее говоря, оно не есть ни то, ни другое, ибо оно есть единство того и другого. Истина учения Бергсона — не в том, что «чистая длительность» есть абсолютное; она лишь в том, что абсолютное не есть чистая неподвижность, что ему присущ исконный момент динамичности или творчества. Абсолютное есть живое единство или единая жизнь; назовем ли мы его единым (т. е. покоящимся в себе и объемлющим себя) творчеством или живой (творческой, заключающей в себе динамический момент) вечностью, — мы лишь с разных сторон определим одно и то же, подойдем к невыразимому в своей подлинной, внутренней простоте единству становления и покоя, творчества и неизменности в абсолютном.

Теория Бергсона односторонне подчеркивает момент динамичности или творчества в абсолютном. Это ее право, ибо такой момент действительно в нем есть, и его нужно было отметить. Но этот момент не есть ни «чистое время», ни само абсолютное, и в том, что Бергсон ставит знак тождества между этими тремя разными понятиями, заключается его заблуждение. Могло бы, правда, показаться, что заблуждение это состоит только в смешении первых

[1] Это смешение, правда, имеет своим источником ценную попытку наметить понятие интуиции, именно как живого знания или как знания-жизни. Ниже, однако, будет показано, что и это понятие отнюдь не должно быть смешиваемо с чистым «переживанием» в его противоположности знанию.

двух понятий, так как время, мыслимое именно уже в связи с вечностью, тем самым адекватно абсолютному. Но ведь оно выражает все же, как указано, лишь одну сторону абсолютного бытия, хотя и в связи с другой. Если мы обозначим момент становления или времени буквой *T*, а момент вечности — *A*, то время в составе абсолютного (бергсоново время как чистая длительность) можно обозначить формулой *Ta*, противоположный момент живой (время-объемлющей) вечности — формулой *At*, тогда как их единство в самом абсолютном бытии будет $AT = (At + Ta)$.

Но отсюда же следует и иной вывод, который для нас здесь имеет особенно существенное значение. А именно, бергсоновское понятие времени, будучи совершенно точным выражением времени, мыслимого в единстве с вечностью, и в этом смысле заслуживающее названия «истинного времени», вместе с тем совсем не выражает подлинного времени в смысле самого момента становления в его *отрешенности* от вечности и отличии от нее. Время, как *Ta*, очевидно, предполагает момент *T*, как таковой, т. е. в том смысле, в каком он противостоит моменту *A* и имеет последний вне себя. Будучи, с одной стороны, «истинным» временем *Ta*, с другой стороны, совсем не есть *чистое* время, а именно время уже на фоне вечности и пропитанное вечностью. Это абстрактное соображение приобретает живой смысл, если мы сравним бергсоновское понятие времени с тем, что обычно разумеется под временем. Бергсон сам, как известно, свое понятие «истинного времени» как чистой длительности, противопоставляет обычному «математическому» понятию времени как смены, символизуемой пространственной схемой перехода из одной точки в другую — понятию, которое он считает как бы искусственным искажением истинной сущности времени. Что математическая схема времени есть не само время, а как бы лишь отражение времени в отвлеченном знании — это, конечно, совершенно справедливо. Но независимо от того, какую ценность мы должны приписывать этому отражению и как объяснить его происхождение — об этом тотчас же ниже, — существенно отметить, что в нем выступает на первый план именно момент *чистого*, отрешенного от связи с вечностью времени — момент становления, как таковой. Время как чистое *становление*, как возникновение и уничтожение, как момент *тленности* и изменчивости в бытии, выражается именно в том, что *одно* сменяется *другим*, тогда как в «чистой длительности» выдвинут, напротив, момент сохранения, прочности, который, очевидно, принадлежит не к динамическому моменту, как таковому, а лишь к времени, поскольку оно уже пропитано вечностью. Что такое время, это мы непосредственно сознаем не в чистом созерцании длительности, а в отношении к *сменяющимся* явлениям, к возникающему и гибнущему. Во времени мы живем, когда мы должны кончать

одно и начинать другое, или когда мы сосредоточены на том, что кончается и начинается вокруг нас. Дух земли у Гете, в котором позволительно видеть дух времени, говорит о себе: «In Lebensfluten, im Tatensturm, wall'ich auf und ab, wehe hin und her, Geburt und Grab, ein ew'ges Meer, ein wechselnd Weben...»* Если время «истинное», как чистая длительность, есть время, пропитанное вечностью, как бы еще не вышедшее из утробы вечности, то *чистое* время, время в его *отличии* от вечности, есть, как было уже указано, поток становления и уничтожения, Платоново *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν***. Отсюда уясняется и необходимость математической схемы времени. Легко усмотреть, прежде всего, что мы не можем непосредственно, т. е. интуитивно знать это чистое время. Иметь интуитивно именно и значит иметь на почве сверхвременного единства, т. е. иметь время в указанном его единстве с вечностью. Чистое становление можно только либо просто переживать — и тогда оно вообще не есть содержание знания, а есть лишь бесформенный материал для него, — либо же его можно отвлеченно *мыслить*, как абстрактный момент становления в его отрешенности от всего иного, как чистое *Т*. Но что значит *мыслить*? Это значит рассматривать под *формой вневременности*. Таким образом, именно когда мы берем момент становления *отрешенно* от единства вечности, с которым он непосредственно связан в своем существе, то мы не можем выразить или иметь его иначе, как через посредство отражения его в противостоящей ему вневременности.

Время, как *смена множественности моментов*, и есть не что иное, как сознание становления как бы через призму *противостоящей* ему вневременности. Тогда единство целого запечатлевается на потоке становления в форме единства его частей и превращает его самого в множественность отдельных частей. Частичность, как таковая, т. е. как момент чистой незавершенности, требующей пополнения и никогда не находящей завершения, выражает собственную сущность становления. Но *мысля* эту частичность, как особую сущность, мы тем самым превращаем ее в нечто, отличное от иного, т. е. в часть, как частное целое. Когда мы пытаемся созерцать становление в его отрешенности от вечности, мы не можем сделать это иначе, как применяя к самому становлению категорию противостоящего ему начала вечности, как целого. Тогда часть становится сама целым; но так как она не может быть подлинным, абсолютным целым, то она есть частное целое — целое, за своими пределами полагающее новое целое, и мы имеем множественность сменяющихся моментов-единств.

Таким образом, дело обстоит следующим образом. Момент *Т* в его отрешенности есть чистое становление, чисто абстрактный момент, который, как таковой, вообще неосуществим. Мы можем его

иметь или интуитивно, и тогда мы имеем время в неразрывной связи с вечностью, то, что мы обозначили выше символом *Та*. Мы можем его также мыслить отрешенно, и тогда мы имеем собственно то, что зовется временем — начало, противостоящее вневременности, но именно в силу этого доступное нам лишь через схему вневременности, как смена множественности отдельных моментов. *Т* дано нам тогда так, что в себе самом оно не содержит вечности, а, напротив, противостоит последней, но отражает на себе именно это противостояние.

Отсюда мы можем усмотреть строгую соотносительность понятий времени и числового ряда и объяснить аналогию между ними. Выше мы определили числовой ряд как отражение стихии движения в сфере покоя. Время же (в смысле смены) мы теперь в свою очередь определили как отражение вневременности в сфере движения. То и другое, таким образом, суть связанные между собой и взаимозависимые понятия. Ни число не предшествует времени ни время — числу. Оба совместно возникают из взаимного отражения друг в друге исконно-единых в своей основе моментов вневременности и становления, — как бы из непреодолимого взаимного тяготения этих моментов, насильственно отторгнутых друг от друга. Мысля вечность, как чистую или отрешенную вневременность, мы неизбежно мыслим ее через посредство противопоставленного ей становления и имеем тогда вневременное бытие или ряд вечно следующих друг за другом отдельных частных содержаний — как число и множественность; мысля чистое становление, мы мыслим его через посредство противопоставленной ему вневременности, и имеем его тогда как смену множества отдельных моментов, т. е. как время. Время не сводимо к числу, так как во времени момент становления, движения есть его собственное внутреннее содержание, тогда как множественный ряд членов есть лишь его вневременная схема, его отображение в мысли: но точно так же и число несводимо к времени, ибо в числе, напротив, вневременность (идеальность) есть его собственная внутренняя стихия, тогда как становление есть лишь мысленная схема, в силу которой единство идеального предносится нам в форме ряда следующих друг за другом членов [1].

Таким образом, время и числовая множественность как бы рождаются одновременно, суть соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него самого. Всеединство, как таковое, есть единство покоя и движения

[1] Изложенное понимание времени, по существу, совпадает с платоновым определением времени, как «*подвижного образа вечности*» или «движущегося в числовом порядке вечного отображения вечности, пребывающей в единстве» (Тимей, 37D). По аналогии с этим число можно было бы назвать «неподвижным образом становления».

или вечности (единства) и жизни (творчества) — такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов. Поскольку, однако, всеединство рассматривается под формой определенности — или поскольку производным выражением его является оно как подчиненное началу чистого (абстрактного) единства, — оно необходимо раздробляется на ряд отдельных членов, ряд, который вместе с тем предполагает момент *продолжения* или *движения*. Вместе с тем этот момент движения или становления, рассматриваемый (т. е. мыслимый) обособленно, становится временем, т. е. переходом от одного к другому или процессом смены. Поэтому сфера бытия, соответствующая отвлеченному знанию и подчиненная закону определенности, необходимо имеет две соотносительные формы — вневременной множественности и временной смены. Поскольку конкретное всеединство подчиняется закону определенности, т. е. абстрактному началу единства в смысле вневременности, оно раздробляется на бесконечный ряд единиц; и соотносительно с этим начало жизни или творчества во всеединстве превращается в обособленное становление, как некоторого рода «беспокойство», «хлопотливость и влечение к пополнению» [1], именно как *переход от одного* к *другому*, и мы имеем временное бытие или время как противоположность вечности.

Глава XI

ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ

Τὸ μὲν πρῶτον δύναμις ἔστι κινησεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέλεινα τούτων.*

Плотин. Ennead. III, 9, 3.

Aeternum non est aliud ab omni eo, quod fit, licet non fiat. Est igitur principium et finis ipsius posse fieri. Hinc, quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio.

Николай Кузанский. De venatione sapientiae, cap. 38.**

1. Разъяснение понятий числа и времени и их взаимозависимости приводит, прежде всего, к более глубокому пониманию природы определенности и ее отношения к всеединству. Мы видели, что если определенность, в качестве «этого», порождает

[1] «Werden... ist die Unruhe in sich» (Гегель, Encycl. der phil. Wiss. im Umrisse, § 88). *φύσις πολυπράγμων καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένη**** у Плотина (Ennead. III, 7, 11). Ср. все замечательное уяснение сущности времени в указанном месте у Плотина. Учением Плотина определены известные тонкие разъяснения бл. Августина о времени (Confessiones, XI. De Civitati Dei, XI, 5—6).

за своими пределами новое, второе «это» и тем дает начало числовому ряду, то лишь в силу того, что она сама опирается на первичный момент «*и*», на начало перехода, движения, становления. «Это» есть часть, рассматриваемая не как таковая, т. е. не как неразрывный частный момент сплошного целого, а как относительное целое, вне себя тем самым полагающее новую часть, как такое же второе относительное целое: само и это порождение числового ряда опирается, как было указано, на взаимозависимость или взаимоотражение друг в друге отдельных друг от друга начал вневременности и становления. Следовательно, *определенность*, как и число, *предполагает момент становления*. Определенность только потому и ведет к образованию числового ряда, что она логически производна от всеединства, поскольку всеединство есть единство вневременности и становления. Именно поэтому всякая определенность с самого начала есть одна определенность — одна из *многих*, т. е., по существу немыслима иначе, как в виде члена числового ряда, и потому предполагает становление или движение, на почве которого, как мы видели, только и мыслимо образование числового ряда.

Но не пришли ли мы здесь к величайшему парадоксу? Разве определенность, *А*, как тождественное себе и потому неизменное, не есть выражение чистой вневременности именно в *отличие* от всего временного, изменчивого, становящегося? Не есть ли она именно то, что Платон называл «вечно и тождественно сущим, не имеющим возникновения», в отличие от того что всегда «возникает и проходит, но никогда не есть»? Конечно, определенность есть вневременность, и было бы величайшей ошибкой рассматривать ее как нечто временное или смешивать с самим временным. Но этот смысл и не заключен в нашем выводе: в нем дело идет, *во-первых*, о чистом моменте становления или движения, а не о времени — что, как мы видели, совсем не есть одно и то же; и, во-вторых, этот момент становления не приписывается самой определенности, как ее внутренняя сущность, а полагается вне ее, как ее условие; а в этом смысле характеристика определенности как вневременности не опровергает наш вывод, а подтверждает его. Вневременность есть *отрицание времени*; но это именно и значит, что оно *отрицательно* конституируется временем (или моментом, образующим существо времени). Как понятие не-белого, будучи отрицанием белого, предполагает последнее, так и вневременность предполагает за своими пределами время и в этом смысле опирается на него.

Рассмотрим это соотношение еще с другой стороны. «Определенность», как не раз было указано, мыслима лишь в связи с другой определенностью. Что означает эта связь? Очевидно

что, имея некоторое *A*, мы мыслим его так, что от него должны *перейти* к *B*. Таким образом, *A* есть как бы стоянка на пути, стоянка, которая уже сама предполагает передвижение, ибо остановка возможна лишь как остановка движения. Нам возразят, конечно, что такие обозначения как «переход», «движение» и т. п. суть здесь либо лишь неадекватные, неточные выражения для связи как вневременного, неподвижного отношения, либо же основаны даже на смешении психологического (и действительно временного) передвижения нашей мысли с вневременной природой самой связи, как таковой. Другими словами, момент *перехода* может быть признан в точном смысле соответствующим лишь психологической, а отнюдь не логической стороне соотношения, тогда как лишь о последней у нас идет речь. Что логическая связь между определенностями, как таковая, должна быть строго отличаема от психологического передвижения нашего внимания с одной определенности на другую, — это, конечно, совершенно справедливо. Но из-за этого различения не следует упускать из виду более глубокий, не столь легко заметный тождественный момент в том и другом. Логическая связь, конечно, вневременна. Но необходимо поставить вопрос: чем она отличается от связываемых ею определенностей? Очевидно, ведь, что связь есть нечто иное, чем определенность, иначе она сама требовала бы новой связи, и мы пришли бы к той безнадежной раздробленности знания, которую мы уже отвергли как невозможность (см. выше, гл. V). Если нам ответят: связь отличается от определенности именно как начало, противостоящее замкнутости и обособленности, как начало непрерывности или единства, то придется поставить вопрос о том, чем связь, с другой стороны, отличается от самого единства? Ведь, очевидно, что связь между *A* и *B* есть нечто иное, чем единство *AB*: она есть именно то, что остается в этом единстве за вычетом самих определенностей *A* и *B*. Мы можем, следовательно, ближайшим образом определить связь таким отрицательным путем. Вдумаемся теперь в это определение. Что такое есть определенность? Мы знаем, что она образуется двумя моментами: моментом чистой тождественности или — что то же самое — вневременного единства, и моментом отрицания, т. е. отношения к «иному» (см. гл. VII, 1). Но второй момент есть именно то в определенности, что конституирует ее, как член отношения, т. е. в чем в ней самой уже отражается начало связи. Первый же момент, т. е. именно то, что остается в определенности за вычетом начала связи, и есть не что иное, как *чистая вневременность, как таковая*. Отсюда ясно, что логическая связь, в качестве начала, противоположного и соотносительного определенности, не есть вневременность, как таковая, а есть именно то, что остается во всеединстве за вычетом *вневременности*. Не противоречит ли этот вывод общепризнанной

и бесспорной вневременности логической связи? Ничуть! Логическая связь, будучи вневременной, не есть вневременность (ее основой является определенность). Она есть, как это было указано выше в отношении числа, *отображение становления в сфере вневременности*, момент становления или движения, поскольку он неизбежно присутствует или отражается в самом вневременном бытии.

Отсюда ясно, что форма «перехода», движения от A к H в которой логическая связь осуществляется в человеческой мысли, не сводима целиком к временному характеру психического процесса мышления, а имеет и чисто логическое ядро. Отвлекаясь от временных свойств индивидуального психического процесса мышления, мы сохраняем все же специфический, уже чисто логический момент становления, перехода, движения — момент, который, не будучи сам явлением временного порядка (уже потому, что он служит, как было указано выше, условием самого времени), вместе с тем не есть чистая вневременность, а есть противостоящее ей иное начало во всеединстве. Но если так и если определенность мыслима только как член связи, т. е. в единстве со связью или логическим переходом, то та же характеристика применима и к самой определенности. Определенность как замкнутое в себе A, отличное от не-A, возможна именно только на почве самого динамического момента бытия, будучи отрицанием движения и полагая его вне себя, она именно в силу этого связана с ним и лежит в одной плоскости с ним. Где нет связи, как перехода от одного к другому, там нет и определенности, как пункта, от которого и к которому совершается переход. Определенность есть, таким образом, не чистая сверхвременность в смысле возвышения над становлением и независимости от него, а лишь момент, противостоящий становлению, как бы момент, выражающий борьбу сверхвременности с вкравшимся в него становлением. Если логическая связь есть отображение становления в сфере вневременности, то определенность есть как бы отблеск чистой сверхвременности в сфере уже запечатлевшей на себе становление.

2. Из этого следует один весьма существенный вывод, обогащающий наше понимание сущности всеединства. Доселе мы противопоставляли всеединство определенности, как бесконечное целое — части, или как чистое единство — единству математическому, лежащему в основе единицы как члена ряда. Но мы не затрагивали вопроса об отношении всеединства к моменту вневременности, конституирующему определенность; и могло даже показаться, что к всеединству неприменима лишь та сторона определенности, которая конституирована законами отрицания, т. е. в силу которой определенность есть нечто особое, «такое, а не иное», ограниченное, тогда как чистый момент тождества

ности или вневременности в такой же мере применим к всеединству, как и к определенности (см. выше гл. VII, 1—2). Теперь мы видим, что это не так. Всеединство возвышается не только над отдельными определениями, но и над единством всех определенностей, поскольку оно мыслится как чистая вневременность. Казалось бы, что в понятии всеединства, как понятии, мы именно и имеем всеединство как вневременное единство (так ли, как такое же единство дано в лице любого понятия). Мысленно охватывая сразу всю полноту бытия, мы, казалось бы, можем иметь его, как некоторое законченное, готовое, чисто вневременное бытие. Но понятие законченности, вневременности, как мы видели, немыслимо иначе, как в связи с соотносительным ему понятием продолжения, незавершенности. То, что замкнуто в себе, есть то, что отграничено от всего иного, запредельного ему. Но разве мы не можем мыслить *законченную бесконечность*, беспредельность как единство? Конечно, мы можем ее мыслить, и эта идея подлинного всеединства есть даже, как мы пытались показать на протяжении всего нашего исследования, основа всех иных наших идей. Но она возможна лишь в той форме, что беспредельность, вечная незавершенность, бесконечность уже *включена* в единство, т. е. что это единство есть не чистое, т. е. отрешенное от множественности единство (в этом смысле оно предполагает вне себя множественность и есть только частное единство), а единство единства и множественности. А это значит теперь для нас: единство покоя и становления. Поэтому, как только мы пытаемся мыслить всеединство как чистую вневременность, т. е. как абсолютную законченность, *отрешенную* от всякого становления, мы не охватываем самого всеединства. Когда мы мыслим всеединство как замкнутое в себе готовое A и только как таковое, то — как бы широко и полно мы не мыслили это A — всеединство всегда еще шире его: оно есть всегда A и еще *что-то*, именно потому, что оно есть не только единство, но и единство *неисчерпаемой* полноты, тогда как в лице A мы неизбежно мыслим какую-то уже исчерпанную полноту *. Таким образом, пытаясь охватить всеединство одной только категорией единства, замкнутости, в ее отличие от категории незавершенности и становления, мы неизбежно охватываем лишь часть его, которая за своими пределами имеет еще что-то иное. Для того чтобы пополнить эту часть остатком, чтобы, так сказать, исправить невольную неполноту достигнутого, мы, следовательно, должны *перейти* от этой части к другой, от другой к третьей и т. д. И этот переход от одного к другому есть, как мы видели, не выражение психической природы нашего, человеческого мышления, а требуется самим объектом: содержание A по самому своему существу таково, что необходимо указует на нечто иное вне себя и вынуждает нас перейти к нему, и в этом указании

и вынуждении, а не в нас самих, лежит источник необходимости перехода. Таким образом, не наша субъективная человеческая мысль в каких-либо реальных ее свойствах есть источник того, что чистая вневременность выступает перед нами в роли члена ряда, от которого необходим переход к новому члену, т. е. в роли ограниченного, частного целого, а такова именно объективная природа самой вневременности, как таковой. Мы имеем здесь дело не с психологической, а с *онтологической* стороной отвлеченного знания, т. е. с своеобразием его содержания, лишь производным отражением которого является *дискурсивный* характер человеческого мышления.

В силу этого характера определенности, всеединство не может быть определенностью не только в том смысле, что оно не может быть ограниченным содержанием, а есть единство «этого» и «всего остального», но — тем самым — и в том смысле, что оно не может быть вообще *логическим* единством, а есть единство высшего порядка, возвышающееся над противоположностью между единством и множественностью, целым и частью или — что то же — между вневременностью и становлением. Мысля бесконечность всеединства, т. е. беря ее как вневременное или логическое единство, охватывая ее целиком, мы тем самым фактически снова превращаем ее в известном смысле в что-то конечное, т. е. готовое, законченное, замкнутое. Бесконечность, как *понятие*, содержит противоречие между своим содержанием и формой. Этого противоречия нет в понятии отдельной, т. е. частной определенности: ибо определенность, будучи, в качестве вневременного содержания, бесконечностью в себе, т. е. охватывая *целиком* всю бесконечную полноту своих временны́х проявлений, вместе с тем мыслится ограниченной в другом, именно вневременном, направлении, замкнутым в себе частным содержанием, отграниченным от иного содержания. Мы имеем в лице ее качественную всеобщность, но не объединение всего мыслимого, и потому здесь бесконечность в одном направлении легко совмещается с конечностью в другом. Этого выхода нет в отношении понятия всеединства как законченной абсолютной бесконечности. Это не значит, разумеется, что понятие бесконечности в самом своем *содержании* заключало бы какое-либо противоречие; это значит лишь, что этому содержанию противоречит сама форма *понятия*. Это понятие, будучи необходимым по своему *содержанию*, остается, в качестве понятия, все же неадекватным самому всеединству. Исход из этой антиномии заключается не в отыскании какого-либо иного *понятия* бесконечности, в котором эта неадекватность была бы устранена (ибо она лежит не в содержании понятия, а в его форме, и, следовательно, одинаково присуща всякому понятию), а лишь в простом констатировании самой этой неадекватности, в непосредственном усмотрении ее смысла. И здесь именно нам помогает разъяснение

выше соотношение. Понятие, как таковое, есть определенность; определенность же мыслима лишь как член отношения. Всякая определенность, в качестве определенности, означает часть и дает часть, *даже если она охватывает целое*; ибо частный характер ее лежит не в ее содержании, а в самой ее форме, и потому, даже охватывая целое, оно выражает это целое лишь с одной стороны именно с той, с которой оно есть законченность, исчерпанность, и оставляет за своими пределами момент неисчерпаемости, становления в самом абсолютном. Не потому всеединство неисчерпаемо для понятия, что оно бесконечно (ибо всякое понятие в известном отношении есть овладение бесконечностью как бы единым махом охватывает бесконечное многообразие), а, напротив, потому оно есть истинная или абсолютная бесконечность, что *оно неисчерпаемо*, т. е. что оно не фактически, а логически, по самому существу своему, противоречит признаку исчерпанности, ибо оно есть единство исчерпанности (=вневременности) с неисчерпаемостью (становлением, моментом «и еще»). Всеединство есть не только единство всех мыслимых определенностей, как мы его понимали выше. Напротив, это понятие было не самим всеединством, а лишь выражением одной его стороны, именно вневременности. Само всеединство есть вместе с тем единство самой вневременности (или полноты всего вневременного содержания) с становлением; ибо оно есть не только единство множественного, но и единство самих *начал единства* и *множественности*, и тем самым единство вневременности и становления (неисчерпаемости, творчества).

Другими словами: необходимая неадекватность *понятия* всеединства (или бесконечности) *самому* всеединству требует, чтобы они *отличали одно от другого*. Именно эта мысль лежит в основе гениального учения Георга Кантора, который не только противопоставил «потенциальной» (или «неподлинной») бесконечности бесконечность *актуальную*, но и усмотрел различие между актуальной и абсолютной бесконечностью и именно на почве этого различия построил свое учение о трансфинитном числе. Понятие актуальной бесконечности мы встречаем у многих мыслителей, можно сказать, почти у всех более глубоких мыслителей нового времени (у Николая Кузанского, Бруно, Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, не говоря о позднейших). Но — за исключением некоторых намеков у Николая Кузанского, Спинозы и Фихте [1], — все они отождествляли актуальную бесконечность с абсолютной, сводя либо первую ко второй, либо вторую к первой. Георг Кантор впервые (по крайней мере впервые вполне отчетливо)

[1] Николай Кузанский различает три рода бесконечного или «максимума»: абсолютно величайшее, или Бога, величайшее в смысле идеально-завершенного актуального бытия, и бесконечность вселенной, как бесконечную множественность (De docta ignor. I, 2). То же различение заключено в учении о том, что «единство»

отделил актуальную бесконечность в качестве бесконечного или трансфинитного *числа*, — бесконечность, которая мыслится по аналогии с частной определенностью и, следовательно, есть число (высшего) числового ряда — от абсолютной бесконечности, по существу неизмеримой и превосходящей всякое понятие [1].

Абсолютное всеединство есть, следовательно, не вневременность, противостоящая становлению и по существу мыслимая лишь как замкнутое, т. е. ограниченное единство, а живая вечность или вечная жизнь, — вечность как единство покоя и творчества, совершенности и неисчерпаемости. На почве этого всеединства, в качестве как бы двух соотносительных миров, только и мыслимы с одной стороны, идеальное или вневременное бытие и, с другой стороны, бытие реальное или конкретно-временное. Мы должны теперь ближе присмотреться к соотношению между этими двумя сторонами всеединства.

3. Согласно нашему пониманию, вневременность и время должны быть строго соотносительны и в самом всеединстве вообще не существуют как отдельные стороны; они именно производны от абсолютного бытия, как единства моментов вечности и становления, и имеют значение лишь двух соотносительных и односторонних выражений этого исконного двуединства. Выделяя из бытия вечность как особое содержание, мы имеем отрешенную вневременность, которая именно в силу этого по форме своей мысленности подчинена, становлению; и, выделяя из бытия становление как особое содержание, мы имеем отрешенное, выделенное из вечности время, которое опять-таки именно в силу этого по форме своей мыслимости подчинено вневременности. Вневременность и время, взятые в этой отрешенной форме, суть, следовательно, не какие-либо самостоятельные реальности, а лишь «мыслимые содержания» или «понятия» [2]. Это находит себе косвенное подтверждение в том, что время и вневременность всегда мыслятся, даже вне всякого более глубокого их анализа, как абстракции *от временного* и *вневременного*

производно от высшего, истинно-всеобъемлющего начала «non aliud» (De venatione sapientiae, cap. 21, De non aliud cap. 4, изд. Uebinger, стр. 156). Во многих других местах, однако, абсолютная бесконечность явственно отожествляется напротив, с актуальной (уподобление Бога бесконечной линии, бесконечному числу, шару и т. п.). У Спинозы указание на различие между абсолютной и актуальной бесконечностью заключено в определении Бога как «абсолютно бесконечного существа», в противоположность «бесконечности в своем роде», присущей атрибутам. Об отношении Фихте к этой проблеме см. теперь: *Вышеславцев* Этика Фихте, стр. 193 и сл.

[1] Основные классические работы Г. Кантора по этому вопросу теперь собраны в русск. переводе в вып. 6 «Новых идей в математике»: Учение Кантора о множествах, 1914.

[2] Что время есть *понятие*, а не «созерцание», из русских философов признал И. И. Лапшин («Законы мышления и формы познания», гл. VI).

бытия: в них дано не само бытие, а лишь свойства определенных частей бытия. По общему признанию, не время и вневременность, как таковые, *существуют*: сущее делится лишь на временной поток *реальности* и вневременное бытие *идеального*, — на две части, из которых одна есть временное сущее, а другая — сущее вневременное. Время есть специфический признак потока реальных изменений, возникающих, длящихся и уничтожающихся конкретных явления, вневременность есть такой же признак неподвижного, неизменного идеального бытия; то и другое суть не субстанции, а акциденции или атрибуты. Так уже в обычном сознании обнаруживается, что время и вневременность не суть что либо последнее и самодовлеющее, а производны от бытия, как единственного сущего в себе абсолютного начала. Эту форму понятий мы должны теперь положить в основу нашего рассмотрения. Что такое есть идеальное и реальное бытие, бытие вечного и бытие временного, и каково их взаимное отношение?

В этом вопросе мы наталкиваемся на два, издавна господствующих в философии и прямо противоположных друг другу воззрения. Согласно одному, «истинно-сущее» есть бытие вневременно-идеальное, тогда как временно́е вообще не существует самостоятельно, а есть лишь нечто производное от вневременного и заимствует от последнего всю свою реальность. Согласно другому, напротив, в подлинном смысле слова существует лишь конкретно-временное, тогда как вневременно-общее есть лишь производная сторона, акциденция временного бытия. Эти два воззрения мы обозначим, как идеализм (в онтологическом смысле) и эмпиризм [1]. С одной стороны, кажется очевидным, что подлинное, настоящее бытие есть именно бытие конкретно-реальное, временно́е, тогда как «идеальное» бытие есть не что иное, как абстрактно-выделенная сторона самого временно́го бытия, и пола-

[1] Могло бы показаться, что это — не что иное, как логический реализм и номинализм. Однако это не так. Номинализм есть отрицание вообще наличности в бытии или в предмете знания вневременно общего, тогда как реализм есть утверждение этой стороны. С этим вопросом мы имели дело уже выше (гл. VII, § 3). Здесь же речь идет лишь о двух разных видах логического реализма. Признавая наличность вневременно-общего, можно приписывать ему или субстанциальное, самостоятельное бытие, или же бытие лишь акцидентальное и зависимое, и лишь это разногласие мы имеем здесь в виду. Идеализм в онтологическом смысле не следует, конечно, смешивать с гносеологическим идеализмом (хотя, как увидим тотчас же, между ними существует не одна только внешняя близость). Противоположное воззрение мы называем эмпиризмом, избегая употребления термина «реализм», имеющего, в проблеме общего, свое исторически-закрепленное значение. Отметим кстати, что разногласие между Платоном и Аристотелем в проблеме «общего» есть именно разногласие между «идеализмом» и «эмпиризмом» или — что то же — между субстанциалистическим и атрибутивным реализмом, а отнюдь не разногласие между реализмом и номинализмом, за которое оно нередко принималось. Правильные соображения об этом: *Гомперц Г.* Weltanschauungslehre, B. II, Noologie, стр. 155 и сл.

гание двух «миров» — реального и идеального — представляется с этой точки зрения совершенно излишним и потому ложным удвоением бытия, гипостазированием одной зависимой его стороны. С другой стороны, по иным соображениям, но с таким же правом, истинно-сущим, *ὄντως ὄν*, может быть признано именно идеальное вневременное бытие, ибо лишь оно одно мыслимо самостоятельно, вне отношения к потоку становящегося, тогда как сам этот поток немыслим вне отношения к вневременному бытию: я могу мыслить «красноту вообще», все равно, проявляется ли она во времени, т. е. воплощается ли в красных вещах или нет, но я не могу мыслить конкретного, временно́го красного, не мысля самой вневременной красноты. Могло бы показаться, что онтологический идеализм представлен в одном лишь платонизме и потому в настоящее время не имеет систематического значения. Но не говоря уже о том, что «платонизм» отнюдь не может считаться опровергнутым и именно теперь в известной мере возрождается в трудах ряда выдающихся логиков, онтологический идеализм возможен не только в форме платонизма. Наряду с платоновским идеализмом, для которого временное бытие есть умаленное, несовершенное подобие («тень») вневременного бытия, онтологический идеализм исповедуется и в современном *гносеологическом* идеализме (именно в объективном идеализме или имманентном объективизме), поскольку для него «реальное бытие» вообще не существует вне идеального (вневременного), а есть лишь особое, специфическое *содержание* последнего (время и так называемое реальное бытие как содержание «*знания*», «вневременной мысли», «сознания вообще», «идеальной значимости» и т. п.).

Поставим прежде всего вопрос: в чем каждое из этих направлений усматривает преимущество одного рода бытия перед другим? Нетрудно подметить, что здесь идет речь о двух совершенно разных отношениях, причем в одном из них преимуществом, т. е. независимостью и большей полнотой, обладает временное бытие, в другом — бытие вневременное. В самом деле, в чем эмпиризм усматривает превосходство временного бытия над вневременным? В том, что временно сущее одно лишь подлинно есть, т. е. факт обладает своеобразной, ему одному присущей *категоричностью*, тогда как вневременное содержание имеет лишь *гипотетический* характер. Если мы возьмем какой-либо реальный временной предмет, актуально нам предстоящий, например, нечто видимое мною в данный момент, то оно имеет, конечно, общее, вневременное содержание; но оно имеет еще нечто сверх этого — неустранимость, категоричность факта, ему присущую — то, что оно воочию стоит перед нами. К идеальному бытию общего, т. е. мыслимого содержания, присоединяется здесь некоторый плюс в лице специфического момента воплощенности, категорической наличности; тогда как по сравнению с этим

реальным, «существующим» предметом идеальное содержание есть *только* мыслимое, т. е. есть чистая *возможность*. Поэтому наше знание об идеальном выражается в гипотетических суждениях: когда мы мыслим вневременное содержание, и приписываем ему ряд качеств, то это знание, в применении к временной реальности, имеет характер гипотетического суждения: «если соответствующий конкретный предмет есть, то он есть то-то и то-то». Вневременное бытие есть, следовательно, бытие сферы возможности или только возможное бытие; временное бытие присоединяет к этой возможности действительность, есть осуществление, воплощение возможного.

Напротив, в чем усматривает идеализм превосходство вневременного бытия над временным? В характере идеальной *необходимости, неотмыслимости*, присущем вневременному бытию и отсутствующем в бытии временном. Предмет, как временной факт, как нечто, в данный момент стоящее передо мной, мог бы и не быть; я без труда могу отмыслить его и заменить чем-либо иным; но вневременное содержание само по себе неотмыслимо, и все высказываемые о нем суждения суть «вечные», т. е. *необходимые* истины. Временной факт, как то, что может быть и не быть, есть нечто *только констатируемое*, выражение момента чистой *ассерторичности* в знании, в отличие от *аподиктичности* общего, т. е. вневременного, содержания знания. Временное бытие есть царство чистой случайности, иррациональной фактичности; характер необходимости, ему присущий, выражается в том, что если сейчас оно есть, то в следующее мгновение оно может и не быть; тогда как вневременное бытие есть царство абсолютной необходимости.

Таким образом, эмпиризм сосредоточен на различии между гипотетичностью и категоричностью, чистой мыслимостью и воплощенностью, и с этой точки зрения усматривает преимущество во временном бытии. Идеализм, напротив, обращает внимание на различие между ассерторичностью и аподиктичностью, иррациональной констатируемостью и логической необходимостью, и с этой точки зрения вполне естественно усматривает преимущество, некоторый избыток на стороне вневременного бытия. Эмпиризм и идеализм оба усматривают признак «подлинного» бытия в характере *необходимости*, ему присущей, и этому необходимому бытию противопоставляют, в качестве зависимого, несамостоятельного момента, бытие только возможное. Но понятие «необходимости» и соответствующей ей возможности в обоих случаях берется в разных смыслах: под необходимостью эмпиризм разумеет неустранимость факта, а под возможностью область, не обладающую этой неустранимостью, тогда как идеализм под необходимостью разумеет *неотмыслимость* и под возможностью — область, которой не присуща эта неотмысли-

мость. В первом смысле, очевидно, необходимо и потому «подлинно есть» временно́е бытие, во втором смысле — бытие вневременное.

4. Теперь обратимся к оценке притязаний обоих направлений, т. е. их допущений, что в лице того или иного из указанных родов бытия мы имеем подлинное или самодовлеющее, абсолютное бытие. Мы начинаем с эмпиризма. Основой бытия, согласно ему, должен быть чистый факт, воплощенная наличность, как таковая, в противоположность всему «только мыслимому» или «возможному». Легко видеть, что в этом смысле «подлинно есть» только *миг настоящего*: ведь прошедшее и будущее, как таковые, не суть, а только «мыслятся», и их бытие разделяет всю идеальность, призрачность вневременного бытия; прошедшее и будущее суть в данный миг именно как идеальные, вневременные содержания знания. Но настоящее непрерывно слито с прошедшим и будущим, в своем собственном бытии, без всякого скачка и радикальной перемены существа своего бытия переходит из будущего в прошедшее, и есть не что иное, как миг этого перехода из одного идеального в другое. Поскольку мы отвергаем в качестве «подлинного бытия» прошедшее и будущее, мы вынуждены отвергнуть и настоящее, как момент, который мыслим лишь как идеальная грань между тем и другим. Ни в чем не обнаруживается неподлинность, призрачность временного бытия так ярко, как в этой прекрасности настоящего, которое, претендуя на значение единственной подлинной реальности, вместе с тем само возможно только за счет отвергаемых им претензий идеального, «только мыслимого» бытия. «Настоящее», этот единственный обладатель необходимости фактического бытия, в сущности никогда не есть, а всегда лишь *проходит*. Но если настоящее или «действительное» непрерывно слито с идеальностью, «только мыслимостью» прошедшего и будущего, если в нем самом, поскольку оно есть не абстрактный момент грани между тем и другим, а живое, сознаваемое настоящее, уже заключены прошедшее и будущее, то все вообще превращается для нас в «представление», все существует лишь «идеально», как образ в сознании или для сознания. Тем самым уже уничтожена подлинная *необходимость* факта, его категоричность, ибо все временной поток в целом существует лишь как содержание сознания, т. е. разделяет призрачность всего, что только *может* быть, а не действительно и неустранимым образом *есть*. На первый взгляд может показаться, что этими соображениями уничтожается фактическая наличность, или действительность только *объективного* или внешнего нашему сознанию бытия, но сохраняется действительность самого сознания или представления. Но неправильность такого допущения очевидна. Сознание как реальный процесс *смены представлений* есть реальность, подобная

всякой другой (не говоря уже о том, что в этом смысле оно уже предполагает реальность внешнюю, как это показал еще Кант в своем «Опровержении идеализма»), и, следовательно, к нему применимо то же самое рассуждение: представление присутствующее, наличное в данный момент, подобно всякому иному «настоящему», сливается с «идеальностью» прошлых и будущих представлений. Сознание же не как смена представлений, а как представление смены, уже *не есть временное бытие.* И таким образом, сведение настоящего к «представлению» есть тем самым уничтожение его как временного бытия. Временное бытие, следовательно, немыслимо иначе, как на фоне вневременного или сверхвременного бытия, и притязания эмпиризма оказываются несостоятельными.

Иначе это можно выразить еще следующим образом. Чистая наличность, непосредственное присутствие есть не что иное, как «данность», т. е. присутствие в составе *переживания* или в качестве переживания, в противоположность бытию как содержанию знания, которое возможно только на почве вневременности. Простая наличность есть чистая иррациональная ассерторичность в противоположность всякой *необходимости.* Характер категоричности, присущий «факту» и подчеркиваемый эмпиризмом, — этот характер есть не черта самой наличности, как таковой, или чистой ассерторичности, а лишь результат обладания переживанием на почве *вневременного бытия.* Всякая необходимость, в том числе и необходимость категорического суждения, есть выражение принадлежности к сверхвременному бытию. Отсюда ясно, что временное бытие есть не чистая наличность, не непосредственное переживание, а переживание на фоне мыслимого, на фоне вневременного бытия, подобно тому, как само время немыслимо вне связи с вневременностью. Переживание, как таковое, не имеет *никакого* рационально выразимого содержания; в строгом смысле слова его нельзя, как таковое, считать даже переживанием «настоящего мига», ибо и в качестве сознания оно вообще осуществимо лишь в единстве с мыслимым. Если мы раньше говорили о переживании как о чисто имманентном обладании «настоящим», как о погруженности сознания во временной миг, то это было лишь пропедевтическим понятием переживания. Подобно тому как всякое, так называемое, «имманентное» содержание знания в действительности, как мы видели (гл. I, 5), трансцендентно переживанию, ибо предполагает выход во вневременное бытие, так даже и самый «миг настоящего», как таковой, т. е. именно в качестве определенного момента времени, уже трансцендентен чистому переживанию, ибо он мыслим не иначе, как в связи с временным процессом в целом, который сам есть вневременное содержание мысли. В точном смысле слова имманентен переживанию только

«имманентный материал», совершенно иррациональная, никакими признаками не определимая материя знания, которая предшествует не только вневременному, но и временному бытию и образует исходную точку для развития того и другого. Таким образом, мнение эмпиризма, что временное бытие логически предшествует вневременному, очевидно, несостоятельно.

Гораздо основательнее позиция онтологического идеализма и могло бы показаться, что представленная нами критика эмпиризма прямо подтверждает идеализм. В действительности, однако, это не так. Прежде всего, из того, что временное бытие возможно только на почве вневременного, еще не следует, что первое всецело сводимо к последнему, т. е. что оно не содержит никакого избытка по сравнению с последним. Напротив, основная трудность идеализма заключается в том, что временное бытие есть для него вечно-неразрешимая загадка. Платонизм выражал это затруднение признанием иллюзорности временного бытия или определением его как продукта смешения «истинного бытия» с небытием; но уже Платону в его позднейших диалогах уяснилась несостоятельность такого уничтожения временного бытия, и он вынужден был прийти к выводу, что идеальный мир не может быть определен как чистая вневременность. Ту же трудность испытывает и современный онтологический идеализм, поскольку он последовательно осуществляется в современных направлениях гносеологического идеализма: невыводимость факта, понятия «единичного, данного предмета» из общих категорий знания, из чисто-идеального бытия, есть основной дефект идеализма в его качестве панлогизма [1]. Несостоятельность всякого панлогизма есть тем самым подтверждение, что вневременное бытие не есть единственное и исчерпывающее содержание бытия вообще.

Но можно, далее, показать, что вневременное бытие не есть и *самостоятельное* или *самодовлеющее* бытие. Здесь должна быть учтена истина, содержащаяся в отрицательной, полемической стороне эмпиризма. Вневременным содержаниям, как таковым, присущ характер *гипотетичности*; они лишены той категоричности, той подлинной или полной реальности, которой обладают содержания конкретно-временные. Правда, на это можно возразить, что вневременные содержания, имея гипотетическое значение в отношении к своим конкретным воплощениям во временной действительности, сами по себе, в своей собственной области, тоже суть, т. е. обладают категорическим бытием; и этому соответствует то, что логически всякое гипотетическое суж-

[1] Выше (гл. X, 6) была представлена критика построения времени и «единичного бытия» у Наторпа. Аналогичные соображения применимы и к довольно темной конструкции Когена, сводящего единичное к понятиям «величины» и «промежутка» (Krit. der reinen Erkenntniss, стр. 410 и сл.).

ление может быть выражено и в форме категорического (см. выше, гл. V, 3). Однако то, что может быть выражено в категорической форме, есть не бытие того или другого *отдельного* вневременного содержания, а лишь бытие *связи* между ними. Все вневременные содержания, т. е. понятия, существуют не в себе самих, а лишь *одно через посредство другого*, лишь в своей взаимной связи [1]. Содержания в конечном итоге укоренены лишь во всеединстве, как в единстве содержаний и их связи; всеединство же в этом смысле есть, как мы видели, не понятие, не вневременное содержание, а единство вневременности и движения (становления). Идеи существуют в системе идей, система же идей предполагает единство, которое есть само не «идея», а абсолютное единство, возвышающееся над всякой определенностью, и потому и над вневременностью; таким образом, абстрактное содержание предполагает *живое единство*, которое не есть только «мыслимое», т. е. вневременное содержание.

Содержание есть содержание *бытия* или сущее содержание, но оно не есть само бытие. Первичный момент *бытия* необходим, как таковой, для того, чтобы могло иметься что-либо сущее. Бытие же не тождественно вневременности, ибо вневременность есть, как мы видели, лишь один из его моментов. Идеализм онтологический — так же, как идеализм гносеологический (см. гл. IV, 1) — необходимо должен быть абсолютным реализмом. Где ничего нет, там теряет свои права не только король, но и всякая теория. Как бы мы ни характеризовали то, что́ есть — остается неустранимым самый факт, что это нечто есть; это последнее бытие неустранимо по самому своему смыслу, и в его лице мы имеем абсолютный факт, который вынуждена признавать всякая теория уже в силу того, что она сама существует. Но если этот абсолютный факт мы не можем мыслить как «только мыслимое», как «содержание знания», то мы тем самым не можем мыслить его просто вневременным. Бытие, как таковое, столь же мало есть «чистая мыслимость», сколь мало оно есть «чистое переживание». Необходимость вневременного, как и необходимость категорической действительности, одинаково укоренены в необходимости абсолютной, т. е. в самом бытии или всеединстве, как таковом. Таким образом, в последнем итоге бытие столь же мало совпадает с вневременным, как и с временным бытием: оно есть *живая времяобъемлющая вечность*, сверхвременность, предшествующая разделению на вневременное и временное. В лице сверхвременного бытия дана та абсолютная необходимость, производной от которой является необходимость аподиктическая (необходимость вневременности). Эта аподиктическая необходимость

[1] Этот момент понятия наметил Фихте в «Wissenschaftslehre 1804» в термине «Durch» («через посредство»).

обоснована в том, что всякое идеальное содержание есть содержание *самого бытия*, часть или принадлежность абсолютно всеобъемлющего факта; и аподиктическая необходимость и есть не что иное, как эта *абсолютная фактичность* [1].

Эти соображения легко связываются с гносеологическими выводами первой части нашего исследования. Мы видели там, что как понятие предмета знания, так и понятие знания (и сознания) производны от понятия абсолютного бытия как единства субъекта и объекта, или переживания и вневременного бытия. Нетрудно видеть, что источник заблуждений эмпиризма и идеализма состоит именно в упущении из виду этого первичного единства. Эмпиризм и онтологический идеализм развиваются только на почве разъединения субъекта и объекта, и именно это разъединение есть источник их противоречивости. Оба они суть отвлеченные построения — попытки охарактеризовать сущность того, что подлинно есть как некоторое *мыслимое содержание*. Эмпиризм обращает внимание на момент фактической наличности, чистого переживания в бытии. Но объектируя этот момент, *мысля его* как предметное бытие, он упускает из виду самую *форму* мыслимости — вневременность, вне которой невозможно никакое вообще предметное содержание. Возможность отрицания этого вневременного фона или основания всякого временного бытия основана на том, что этот фон приписывается субъективной стороне сознания и в этом смысле может быть либо вообще отвергнут в объекте (как это делает номинализм), либо же признан лишь зависимой частью содержания временно́го бытия. Точно так же идеализм, обращая внимание на вневременную сторону бытия, мыслит ее как самодовлеющее предметное бытие, не замечая при этом самого реального факта мысли, вне отношения к которому нет никакого мыслимого, т. е. вневременного содержания. Момент фактического бытия, чистого переживания, отрицается в объекте только потому, что он как бы отброшен в сторону субъекта. В действительности, однако, предметное бытие, как мы знаем, есть лишь момент абсолютного бытия, и понятие предмета впервые осуществимо на почве понятия абсолютного бытия, как единства сознания и его предмета. Именно в силу этого как временное, так и вневременное бытие, будучи возможными лишь в форме предметного бытия, не суть подлинное бытие, а суть лишь стороны абсолютного бытия. Ведь абсолютное бытие не есть ни чистое переживание, ни чистая мыслимость, а единство того и другого, то оно тем самым не есть ни *мыслящее*, ни *мыслимое*, а живая сущая *мысль*, как единство того и другого [2]. Противоположность и связь между субъектом и

[1] См. выше гл. IV, 7, стр. 168 и сл.

[2] Ср.: *Плотин.* Ennead. VI, 9, 6: *οὐ γὰ κατὰ το νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτὸ (τὸ ἕν), ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν.**

объектом и есть не что иное, как противоположность и связь между иррационально-фактическим, погруженным в временное бытие переживанием, и рационально-необходимым, вневременным бытием; то и другое опирается на единство сверхрационального, т. е. *сверхвременного бытия* как *вечной жизни* или *живой вечности*.

Таким образом, противоположность между онтологическим идеализмом и эмпиризмом вполне соответствует рассмотренной нами ранее (гл. II, 3—4) гносеологической противоположности между объективным идеализмом и реализмом и есть как бы иное выражение последней. Поэтому аналогичным является и решение спора между этими направлениями: оно состоит в восхождении к тому высшему единству абсолютного бытия, которое предполагается обоими. Этим достигнуто обогащение установленного нами понятия абсолютного бытия. Абсолютное бытие, которое в первой части нашего исследования уяснилось нам как единство субъекта и объекта, сознания и его предмета, обнаруживается теперь как единство реально-временного и идеально-вневременного бытия: в бытии как гносеологическом единстве субъекта-объекта заключено то же единство, возвышающееся над противоположностью между временным и вневременным, конкретным и абстрактным. Конкретно-реальные предметы не существуют в себе, как полагает эмпиризм; но они (как и предметы идеальные) не существуют также лишь, как бесплотные идеи в «разуме Бога» или (согласно современному позитивистическому варианту этого учения) в «сознании вообще». Они существуют в той абсолютной полноте, конкретности и самоутвержденности всеединства, которая совмещает в себе реальность конкретного с идеальностью вневременного, ибо есть абсолютная сверхвременная жизнь как единство и основа и всего сущего, и всего мыслимого.

5. На почве абсолютного бытия как живой вечности впервые становится возможным и бытие временно́е, бытие, выражаемое в конечности, в единичном факте.

Выше, в критике эмпиризма, мы рассуждали следующим образом: «настоящее» пропитано прошлым и будущим, есть в строгом математическом смысле идеальная грань между ними, а в живом опытном смысле — объединение ближайших к этой грани отрезков прошлого и будущего. Отсюда, в силу идеальности этих отрезков, мы вывели идеальность самого настоящего. Но с *тем же правом* (и, быть может, еще большим) мы могли бы, ведь, рассуждать обратным порядком: так как настоящее есть подлинная реальность переживания, а не чистая мыслимость, и так как настоящее непрерывно слито с прошлым и будущим, то оно должно *необходимо распространять свою реальность и на последние*. Прошлое и будущее, конечно, существуют иначе, чем настоящее; иначе они не отличались бы от него, т. е. не были бы прошлым и будущим. Но если прошлое в смысле настоящего не есть, то оно все же было; и точно

так же будущее, хотя и не есть, но будет. Это «было» и «будет» суть нечто третье между чистым фактическим бытием настоящего и чистой идеальностью, лишенной самостоятельного бытия. Прошлое и будущее носят на себе печать *фактического бытия* — но именно прошлого и будущего бытия; они как бы издалека озарены бытием настоящего, светят его отраженным светом. Прошлое, например каждого человека, его прошедшие радости и страдания, грехи и свершения, суть для него не чистая мыслимость, не идеальное «содержание знания», а подлинная неустранимая реальность, потенциально присутствующая в его крови и душе в каждый миг выросшего из них настоящего, — реальность, на каждом шагу напоминающая о своей фактической силе и значительности; и будущее человека — например, смерть, предстоящая каждому из нас — тоже далеко от чистой идеальности, иначе оно не стало бы беспокоить нас; оно уже наперед осеняет нас силой и значительностью своей грядущей воплощенности. Прошлое и будущее есть, таким образом, реальный факт; оно есть, потому что *было* и *будет*. «Настоящее» наполнено прошлым и чревато будущим». Как это возможно? Как могут прошлое и будущее реально *быть*, если момент «реальности», «ассерторичности», «присутствия» равносилен именно настоящему? Исход из этого противоречия может быть найден лишь в понятии *вечного настоящего, времяобъемлющей* или *абсолютной фактичности*. Над противоположностью между реальностью и идеальностью, временным переживанием и вневременной мыслимостью возвышается времяобъемлющее бытие самого сущего носителя и временности и времени. Истинно-сущее есть чистое единство фактичности и идеальности, т. е. не есть ни реальность в смысле погруженности во время, ни идеальность в смысле чистой вневременности, и потому избавлена от указанного противоречия. Не переживание, противопоставленное мыслимости, как чистая фактичность, и не мыслимость, идеально объемлющая в себе все фактическое, а единство того и другого во времяобъемлющем, конкретном сущем есть истинное бытие. Мы обладаем в лице настоящего прошлым и будущим не только как мыслимыми или идеальными содержаниями, но и как реальностями, именно в силу того, что наше собственное бытие не есть ни чистая погруженность в миг настоящего, ни чистая вневременность, а единство переживания и вневременного бытия, т. е. *сверхвременное* бытие, на почве которого становится реальным весь временной процесс в его целом. Конкретно сверхвременное бытие есть единственное условие подлинной реальности самого временного бытия.

С этой точки зрения временное и вневременное бытие суть лишь зависимые моменты единого конкретно-сверхвременного бытия, и мы действительно преодолеваем трудности и односторонности как эмпиризма, так и онтологического идеализма. Прежде всего, временное бытие существует совсем не только, как идеальное содер-

единое мига настоящего; напротив, оно реально есть во всей своей целостности, со всем бесконечным прошлым и будущим; эта совместимость целостности потока времени с его реальностью обусловлена именно сверхвременной природой абсолютного бытия: живое, конкретно-сверхвременное бытие объемлет все время и притом не только идеально, как свое мыслимое содержание, но и *реально*, ибо оно в своем единстве есть все время, охватывает бесконечность временного бытия и распространяет на него свою реальность. Вместе с тем, однако, временное бытие как бытие объектов, погруженных во время, возникающих и преходящих, не существует в себе самом, не есть последняя, самодовлеющая реальность, а есть лишь как момент или сторона времяобъемлющего и потому возвышающегося над временем и в этом смысле «идеального» абсолютного бытия. Отсюда уже следует, что, с другой стороны, идеальное, вневременное бытие также существует не только как мысленно-отвлеченная мыслимая сторона временного бытия, а вполне реально именно в лице абсолютного конкретного бытия, которое, будучи времяобъемлющим, тем самым есть и вневременное бытие; при этом вневременное бытие не противостоит временному, как отрешенное от него и замкнутое в себе идеальное царство; оно есть лишь момент единства, целостности, законченности, вневременно́й разрез в самом времяобъемлющем бытии, которое, с другой своей стороны, есть временное бытие. Поэтому вневременное бытие, поскольку оно, в качестве сферы чистой *возможности*, противопоставляется эмпирической действительности (ассерторической необходимости), есть возможность не в субъективном смысле простой мыслимости, так сказать, «выдумки», имеющей призрачное существование в просторе пустой мысли, а возможность объективная, *реальная возможность* как реальное *основание* всего эмпирически действительного. Если это бытие кажется нам только идеальным, «невоплощенным», то эта невоплощенность есть не недостаточность, а, так сказать, избыточность бытия вневременного: оно, как таковое, остается невоплощенным, потому что оно не *вмещается* ни в какое «здесь» и «теперь», а есть сразу в бесконечности целого. Или, иначе говоря, оно не воплощено ни в какое частное эмпирическое явление только потому, что оно воплощено в сверхвременное *единство всего бесконечного многообразия эмпирического бытия*, так что каждое отдельное временное явление есть лишь выражение или «воплощение» частного его момента. Идея организма, например, невоплощена и есть «идея», которой противостоит реальность видимого нами отдельного живого существа, не потому, что она есть чистая мысль, нечто бессильно витающее в сфере «одной только мыслимости», а потому, что ее бытие — бытие «возможности» всего живого — воплощено в единстве необозримого реального бытия всего многообразия органической жизни во всей бесконечности времени.

6. Это понимание единства идеального и реального мо встретить возражения как со стороны идеализма, так и со стороны эмпиризма: может показаться, что это объединение существо разнородных сфер бытия, вневременного и временного, не учит вает подлинного своеобразия и несводимости каждого из по С одной стороны, идеализм будет утверждать, что бытие «иде как таковой, не исчерпывается и не покрывается никакой ее пол лощенностью в эмпирической действительности — не только отдельном эмпирическом явлении, но и в бесконечной полно всего многообразия соответствующей эмпирической обла и отсюда для идеализма вытекает, что идеальное может остава и вообще невоплощенным, и воплощаться лишь на краткое вре сохраняя все же вечное бытие в качестве идеи. С другой стороны эмпиризм будет утверждать, что такое же насильственное принижение смысла нами совершено в отношении понятия эм альной эмпирической действительности. Ведь если «возможное *есть* не в меньшей мере, чем действительность, то не значит ли это, что действительность утратила все свои преимущества пе чистой возможностью? Если бесконечное прошлое и будущее, и все мыслимое вообще, существует так же, как настоящее, то уст девается специфическая ассерторическая необходимость насто щего, неотразимость восприятия, реального, предстоящего в дан ный момент факта по сравнению со всем, что только мыслимо и только «может быть», но не есть? Оба возражения, хотя и опираю ся на одну тождественную мысль — на признание коренного, не устранимого различия между идеальным и реальным бытием, и том, что́ каждое из них подчеркивает в этом различии, имеют не одинаковую ценность и потому должны быть рассмотрены в отде ности. При этом обнаруживается, что возражение идеализма мо быть по существу отвергнуто, тогда как в возражении эмпири отмечается момент, еще недостаточно учтенный нами.

Итак, что касается указания на несводимость сущности идеаль ного, как такового, ни к какой, даже всеобъемлющей эмпирическ действительности, то прежде всего должно быть отведено, как по разумение, допущение, будто для вечности идеи с нашей точки зрения необходима неуничтожающаяся, бесконечная длительно ее эмпирического воплощения. Напротив, из единства времени по целого, из укорененности временного бытия в единой, целостной времяобъемлющей (и потому вечной) мысли следует, что даже кр ковременное и уже исчезнувшее (или еще не возникавшее, лишь предстоящее в будущем!) эмпирическое существование достаточно чтобы обосновать вечность идеи — и притом не только вечность в смысле вневременности чистой мыслимости, а именно вечно идеи как воплощенности. В самом деле, реальное воплощение иде отойдя в прошлое, *в этом прошлом* и *вместе с ним есть вечно* прошлое перестает быть настоящим и в этом смысле исчезает, но

...ный миг прошлого, как *прошлого*, не может быть вообще уничто-...н, сделан несуществовавшим, а вечно сохраняется в целостном ...олютном бытии. Если к этому присоединить, что то же можно ...дать и о всем будущем, и что бесконечность и потому эмпириче-...я необозримость будущего (как и бесконечно-удаленного от нас ...прошедшего) не позволяет нам с достоверностью сказать, что есть и ...о нет в этом бесконечном временном бытии как целом (ибо то, ...о нет теперь или на нашей памяти, *могло* ведь быть в далеком прошлом и *может* быть в бесконечном грядущем), то этим у иде-...изма отнимается возможность самой ссылки на противопоставля-...ую им инстанцию невоплощенной идеи. Однако мы совсем не ...им ограничиться этим скорее формальным отводом. Идеализм ...ь может утверждать, что для его правоты, т. е. для опровержения ...шей мысли достаточна уже согласимость понятия «идеального ...ия» с простой мыслимостью, т. е. гипотетическим допущением, ...невоплощенности. Несостоятельность рассматриваемого возра-...ения, по существу, имеет совсем иной корень. Раздвоенность меж-...идеей как чистой мыслимостью и ее воплощенностью сохраняет-..., поскольку мы рассматриваем *отдельную идею* как *частную, ...мкнутую в себе определенность*, и поскольку именно идее в этом ...ле приписывается идеальное «бытие в себе». Так, не только ...дельные экземпляры, но и отдельные виды и роды органических ...ществ возникают и исчезают, т. е. могут не быть, тогда как их ...дея» отвлеченно сохраняют свое значение; но если мы возьмем, ...например, идею организма, как такового, то увидим, что в смене ...дельных видов органической жизни выражается именно действие ...ганической жизни как единого целого, которая не только идеаль-...о, но и реально продолжает пребывать в сменяющемся многооб-...ии своих частных форм; и если мыслимо исчезновение и всей ...ганической жизни в целом — то только потому, что и она в свою ...ередь есть лишь частная форма бытия в целом, которое уже *не-...мыслимо не сущим*. Точно так же отдельная геометрическая фигура ...ет эмпирически быть и не быть, но общая форма геометричес-...о бытия, как такового — сама пространственность — не ...ыслима не сущей. Всюду мы, восходя от частных идей к объем-...щим их общим идеям, приходим к таким содержаниям, которые ...е могут *не быть*, т. е. в отношении которых *мыслимость* и *реаль-...е бытие* неразрывно связаны между собой и могут лишь ...личаться абстрактно, как разные моменты, но не могут ...ляться одно без другого (см. выше, гл. IV, 6). Но мы видели ...ше, что отдельная, частная идея — идея, как замкнутая, ...граниченная определенность — не только вообще объемлется все-...ством, но и только в нем, как его несамостоятельный, ...ленимый момент, имеет подлинное бытие, т. е. может быть ...туитивно, осуществленно мыслима. Отдельные «идеи» как замк-...ые, самодовлеющие сущности, даже *идеально* вообще не суще-

ствуют, ибо суть только символические представители всеединого, мыслимые лишь потенциально и находящие свое осуществление в самом всеединстве. Царство идеального, как и царство реального, суть *единства*; и в качестве таких единств они сполна покрываются — ни одно не мыслимо без другого, ибо в них, как единствах, мыслимость и реальное бытие совпадают между собой. И как отдельная идея (поскольку мы можем вообще приписать ей относительное бытие) воплощается в многообразии сменяющихся эмпирических экземпляров, так и *идеальное царство* как единство, т. е. как единая основа многообразной системы идей, *воплощено в сменяющемся многообразии эмпирических воплощений его различных сторон, т. е. заключенных в нем частных идей.* Не случайно одни идеи в определенный момент имеют, а другие не имеют эмпирического воплощения; так как мировой ход определен законом целого, то смена не только индивидуальностей, но и общих черт и сторон эмпирической действительности определена природой идеального содержания всеединства и мировой ход *в своем целом* есть адекватная воплощенность этого идеального всеединства.

7. В понимании идеального бытия или возможности как сущей возможности, т. е. как реального времяобъемлющего бытия в целом, отчасти содержится уже ответ и на возражение от пиризма. Ибо ясно, что в этом отождествлении возможности с действительностью (именно с времяобъемлющей стороной действительности) не фактическая, так сказать, осязаемая действительность настоящего низводится на уровень чистой мыслимости, а, напротив, то, что́ зовется «одной только мыслимостью» или «возможностью», возводится на уровень подлинной действительности. Подлинность, фактическая сила и неустранимость реальности, непосредственно воспринимаемой в настоящем, бьющая нам в глаза действительность ничуть не умаляется, не развенчивается в нечто призрачное и иллюзорное в силу того, что и «возможное», в смысле того, что́ лежит в основании всего развертывающегося во временной последовательности бытия как целого, мы признаем столь же подлинной и неустранимой действительностью. Подлинность нашего бытия в настоящем не устраняется тем, что мы смотрим на него лишь как на миг и притом как на миг, сам по себе равноправный всем другим моментам — целостного времяобъемлющего бытия; напротив, в этом способе рассмотрения заключается, как мы видели, единственное спасение реальности настоящего от той бездны чистой идеальности прошедшего и будущего, в которую настоящее неудержимо падает, как только мы сосредоточиваемся на нем одном и *выделяем* его из целостного времяобъемлющего бытия. За всем тем, как уже было указано, в этом возражении эмпиризма все же есть еще не учтенная нами доля истины. Никакими рассуждениями нельзя уничтожить живого, ясно чувствуемого

(и определяющего всю нашу практическую жизнь) различия между чувственно наглядным, осязательным бытием *воспринимаемого* и бледным, бесплотным бытием только представляемого и мыслимого *. Ни одна мать, потерявшая ребенка, не утешится мыслью, что прошедшее бытие его навеки сохранено и, следовательно, есть в времяобъемлющем бытии целого и что это идеальное бытие», эта утвержденность во времяобъемлющем, непреходящем целом есть единственное возможное вообще *подлинное* бытие. И, по слову поэта, нет даже тягче страдания, che ricordarsi del tempo felice nella miseria».** Конечно, философия не обязана подчиняться авторитету даже глубоко укоренненных в самой человеческой природе и повсеместно господствующих мнений; напротив, она потеряла бы смысл своего существования, если бы не вела к исправлению обычных мнений, не раскрывала людям глаза на скрытую от близоруких взоров более глубокую правду и не учила жить в соответствии с этой правдой. И в этом смысле именно разъяснение, что подлинное бытие равносильно лишь непреходящему бытию сверхвременного всеединства, есть основная задача философского просвещения, в отношении которого все остальное имеет лишь производное значение — задача, которую надо осуществлять с тем большим упорством и неуклонностью, чем больше психологических преград стоит на пути ее осуществления.*** Тем не менее мы обязаны отдать себе отчет, откуда берутся эти психологические преграды и в чем состоит их объективно-истинный смысл. Точная формулировка этого вопроса уже почти заключает в себе ответ на него. Чувственно воспринимаемое фактическое бытие настоящего, будучи *само по себе* не более реальным, чем бесконечное прошлое и будущее и чем времяобъемлющее бытие идеального, все же необходимо *кажется нам более реальным*. Что значит «кажется нам»? Это значит: *есть для нас, в отношении нашего сознания*. Само это *отношение к нашему сознанию*, конечно, есть уже не иллюзия или самообман, а подлинный факт. Различие между чувственно-воспринимаемым и невоспринимаемым бытием есть различие не между бытием и небытием, или реальностью и идеальностью, а между *присутствием* и *отсутствием*. *Отсутствие* не есть не небытие, а лишь удаленность, запредельность объекта сфере *чувственно*-воспринимаемой действительности. Вид природы, предстоящей мне непосредственно, когда я посмотрю из окна моей комнаты, дан мне иначе, чем вид тропической природы, который я мысленно себе представляю; и друг, лицо которого я вижу и речь которого слышу, присутствует для меня иначе, чем далекий друг, о котором я только вспоминаю. Отсюда уясняется возможность для одного и того же содержания в одном смысле *быть* и в другом — *не быть*. Прошедшее, будущее, и все вообще «воспоминое» не есть в том смысле, что оно запредельно чувственно-

воспринимаемому бытию, тогда как само по себе (как «предметное бытие») и тем самым в составе абсолютного бытия оно есть по в меньшей мере, чем актуально-предстоящая действительность настоящего. Это различие гносеологически объясняется тем, что в первом случае содержание знания опирается на чувственно-данный материал, тогда как во втором случае оно строится из материала, не данного чувственно, и раскрывается только как удаленный от нас предмет, к которому мы приобщены лишь через общее единство объемлющего нас и его абсолютного бытия. Правда, это различие не может быть абсолютным или качественным, а может быть только количественным или различием по степени удаленности от переживания: ибо, с одной стороны, все так называемое чувственно-воспринимаемое или «воочию видимое» содержание в действительности выходит за пределы чистого переживания и лишь идеально созерцается на почве чувственно данного материала (ср. гл. I, 5), и, с другой стороны, все запредельное, отсутствующее, только мыслимое в конечном итоге связано с чувственно-данным, которое образует исходную точку для его достижения; так, то, что́ я называю непосредственно, воочию данным мне настоящим, сознаваемо лишь в связи с ближайшими мигами прошлого и будущего, которые, собственно говоря, суть уже нечто только мыслимое и, с другой стороны, бесконечно далекое от меня прошлое, например, жизнь в дилювиальную эпоху, не могло бы и мыслиться мною, если бы я не переживал настоящее и не имел бы *в связи с ним* этого прошлого. Но это количественно-относительное отличие, превращающееся в ничто при попытке мыслить его абсолютным, сохраняет силу именно при ясном сознании его относительного характера. И хотя временно́е бытие дано можно только на почве вневременного и сверхвременного бытия, но поскольку мы неизбежно, по указанным выше основаниям, гипостазируем его, поскольку мы сами *живем во времени* и создаем вокруг себя мир, протекающий во времени, это различие приобретает для нас практически весьма существенное значение.* Ибо для нас, как временных существ, окруженных временным миром, чувственно-воспринимаемое настоящее есть точка, в котором бытие объекта и бытие нас самих совпадают во времени, т. е. объект реально близок нам, тогда как с вспоминаемым прошлым и предвосхищаемым будущим мы соприкасаемся лишь идеально. Но жить значит не только созерцать и мыслить, но и чувствовать и действовать. Чувствуем же мы сильнее всего в отношении того, что́ нас непосредственно затрагивает, т. е. что реально или чувственно близко нам; а действовать можно вообще лишь через посредство реально-близкого, т. е. через настоящее на будущее. Поэтому чувственно воспринимаемое (или могущее быть воспринятым) настоящее есть для нашей практической жизни всегда центр

действительности, из которого мы неизбежно исходим во всех наших отношениях ко всему сущему. В этом лежит основание особой ценности и как бы особой реальности *для нас* эмпирической наличности настоящего. При этом необходимо все же помнить, что наше душевное настоящее есть не математический миг, а единство ближайших к этому мигу отрезков прошлого и будущего, т. е. что восприятие настоящего возможно само лишь на почве сверхвременности сознания. Поэтому сфера «практически-действительного», именно живая и существенная для нас область нашего настоящего, прошлого и будущего, не есть нечто точно-определенное, а растяжима до бесконечности. Чем больше мы живем чисто чувственной жизнью, тем большее значение приобретает для нас узкий круг *ближайшего* нам настоящего; и поскольку мы вообще не живем вневременной мыслью, а погружены бессмысленно в поток времени, эта «актуальность для нас» превращается в единственную *подлинную действительность* — действительность, которая имеет, однако, для нас неприятное свойство никогда не быть, а всегда лишь проходить, вечно ускользать. Чем больше мы, напротив, отрешаемся от нашей чувственной жизни и интересуемся тем, что нам достижимо во времяобъемлющем сознании, тем более ценность ближайшего настоящего, как такового, ослабляется и сознается в своей субъективности; настоящее сначала расширяется для нас, начиная охватывать все бóльшие отрезки прошедшего и будущего; с развитием памяти и предвидения то, что интересует нас и представляется нам подлинной действительностью, объемлет все бóльшее время как нашей собственной жизни, так, далее, жизни наших детей и предков, жизни народа, государства, человечества. Сосредоточение на самом всеобъемлющем бытии, как таковом, показывает нам в конечном итоге, что ту же подлинную реальность мы должны приписать и всей бесконечности времени и тем самым времяобъемлющему бытию общего и непреходящего.

Глава XII

КОНКРЕТНОЕ БЫТИЕ И ЖИВОЕ ЗНАНИЕ

ἡ δὶ ζωὴ σοφία, σοφία δὶ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι ἀεὶ ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα σὐδενὶ, ἵνα ζητήσεως δεηθῇ, ἀλλ' ἔστιν. ἡ πρώτη καὶ σὐκ ἀπ' ἄλλης. καὶ ἡ οὐσία αὐτὴ σοφία.*

Плотин, Ennead. V, 8, 4.

1. Со времени Лейбница в философии поставлен вопрос о смысле фактического, индивидуального бытия и соответствующих ему «истин факта». Наряду с знанием о вечных связях, наряду с vérités éternelles **, мы имеем знание о единичных

фактах, «vérités de fait»* — истины, констатирующие индивидуальное, здесь и теперь сущее, но уже в следующее мгновение могущее не быть. Содержание истин первого рода Лейбниц, как известно, считал логически необходимым, содержание же истин второго рода — логически не необходимым и потому рационально неуяснимым.

Этот коренной дуализм, отмеченный Лейбницем, очевидно, ничуть не устраняется тем, что наука с помощью «законов природы» «объясняет» нам факты. Если мы имеем перед собой факт *A*, то мы можем «объяснить» его, установив его зависимость, например, от предшествовавшего ему факта *B*, который был его причиной. Ясно, что загадочность факта *A* «объяснена» здесь лишь сведением его к другому, столь же загадочному факту *B* и что, следовательно, дуализм между вечными, т. е. необходимыми содержаниями, и содержаниями индивидуальными, лишь фактически сущими и в этом смысле случайными, не устраняется этим объяснением, а увековечивается им и лежит в его основе. Известный «лапласов» ум, который владел бы знанием универсальных математических формул, выражающих все многообразие законов и связей сущего, не мог бы предсказать ни малейшего факта, не владел бы ни единым граном реального, фактического знания, если бы к гипотетическому знанию, выраженному в общих формулах, не присоединялось извне еще иррациональное, ни откуда не выводимое знание фактического содержания реальности вселенной в какой-либо определенный момент. Логическая невыводимость истин фактического характера из «вечных истин» есть сама по себе не случайность, не выражение какого либо фактического состояния знания, а логически очевидная, т. е. вечная и неустранимая истина. Ибо логическая связь (и, следовательно, выводимость) есть по своей природе связь между общими, т. е. вечными содержаниями; она мыслима лишь между чисто идеальными содержаниями, как таковыми, и, следовательно, распространяется только на вневременное бытие, на чистое Was, quid **; отсюда само собою ясно, что никакой факт, никакое Dass, quod ***, ни откуда и никак не могут быть логически выведены и в этом смысле случайны.

И однако удовлетвориться этим безысходным дуализмом решительно невозможно. Лейбниц ограничивался здесь допущением, что для всеведущего божественного ума «истины факта» могут быть все же сведены к «вечным истинам», т. е. логически выведены, и что невозможность этого для нас есть лишь выражение несовершенства нашего ума. Это решение несостоятельно не только в том смысле, что оно совершенно голословно, но и потому, что оно противоречит чисто *логической* природе проблемы. Несводимость истин факта к «вечным истинам» есть сама как только что было указано, вечная, т. е. логическая, истина

и потому нарушение ее немыслимо даже в отношении всеобъемлющего и совершеннейшего разума, как это в отношении вечных истин признает сам Лейбниц. Но вместе с тем мы не можем и остановиться на этом дуализме. Успокоиться на мысли, что мы стоим здесь перед неразрешимой загадкой и должны смиренно ограничиться признанием ее неразрешимости, невозможно потому, что без разрешения этой загадки лишены смысла и внутренне-противоречивы и те суждения о «фактах», которые мы считаем бесспорно допустимыми и в которых заключено всякое научное знание о фактах.

В самом деле, если бы «дуализм» между фактами и «вечными связями» состоял в том, что это были бы два совершенно разнородных и независимых друг от друга мира, так что мы мыслили бы факты *неподчиненными* «вечным связям», то мы были бы вправе остановиться на этом дуализме, как на последнем, доступном нам итоге знания о мире. Всякий факт был бы тогда «чудом», выражал бы начало спонтанности или произвольности в бытии, прямо противоположное началу закономерности. Наука, однако, исходит из противоположного допущения; она верит в необходимость фактов, в укорененность их в системе сущего, как целом, и тем самым в подчиненность их общим законам. Нетрудно, однако, видеть, что пока мы мыслим необходимость факта в форме соотношения между двумя отдельными началами — началом «фактического бытия» и началом «вечных связей» — этот дуализм делает невозможной саму связь между этими двумя началами. Факт мы считаем необходимым в том смысле, что он, на основании известного нам закона, вытекает из другого реального факта. Но ведь закон ничего вообще не говорит о реальных фактах: он утверждает лишь связь между содержаниями *A* и *B*, правило, по которому *A* необходимо связано с *B*. Каким образом это правило *осуществляется*, как оно соединяется с самим фактическим бытием? Закон выражается условно: *если A* есть, то есть и *B*. Логический смысл этого гипотетического суждения состоит в суждении: совершенно независимо от того, существует ли фактически *A* или нет, связь между *вневременными* содержаниями *A* и *B* имеет силу, т. е. есть вечная истина. В законе, таким образом, речь идет вообще не о фактах, а о вневременной связи общих содержаний. Поэтому при строгом проведении дуализма между «фактами» и «законами», *осуществимость* закона, его *действие* на факты, совершенно несовместимо с *понятием* закона. Говорить, что закон *действует* в определенном месте пространства и времени столь же нелепо, как предполагать, что какая-нибудь истина лежит у меня в книжном шкафу, или что теорией теплоты можно топить печи. Каким же образом закон все же распространяется на факт, или факт подчиняется закону? Выше (в гл. V), рассматривая чисто

логически, т. е. в сфере самого идеального содержания, природу умозаключения и требуемую ею связь между гипотетическим суждением «если *A* есть, есть и *B*» и категорическим суждением «*A* есть», мы пытались показать, что соединение этих двух посылок и порождение из них вывода «*B* есть» требует бесконечного числа промежуточных звеньев и потому невозможно, если природу логического перехода усматривать именно в соединении этих посылок. Здесь та же трудность предстает перед нами со своей онтологической стороны. Мы имеем «закон природы», в смысле вечной истины общего содержания: «если *A* есть, есть и *B*», и наряду с ним факт существования *A*. Как эти два элемента, принадлежащие, казалось бы, к совершенно разнородным мирам, соединяются между собою и порождают факт *B*? Обычное научное сознание не задумывается над этой проблемой; гордясь своим позитивизмом, оно живет, в сущности, совершенно мифологическими представлениями. *Существуют* «законы природы», и существуют факты, им *«подчиненные»*, и этим все кончается. Если продумать смысл этого решения, то мы приходим к фантастическому представлению, что в мире действуют законы в смысле каких-то вселенских юридических норм, например, закон: «всякое *A* обязано соединиться с *B*», и что отдельные факты беспрекословно выполняют эти требования. Факт *A*, раз возникнув, внимает голосу закона природы и послушно соединяется с фактом *B*. Но где же та реальная сила, которая смотрела бы за выполнением правил и принуждала факты, на случай их непокорства, им подчиняться? Если скажут, что законы природы суть не только правила, но и реальные силы, то мы просим объяснить, как может иметь реальное бытие и могущество *гипотетическая* истина «если *A* есть, то есть и *B*». Если скажут, что в этой гипотетической истине дано только обобщение сил и связей, присущих самим индивидуальным фактам, то мы приходим к чистому скептицизму, ибо ни в какой реальности, сущей здесь и теперь, не может заключаться основание для всеобщей, т. е. вневременной истины [1].

Очевидно, что, как только делению на «индивидуальные факты» и «общие законы» мы начнем придавать онтологическое значение, как только мы начнем вкладывать эту двойственность в само бытие, мы впадем в безвыходные противоречия и нелепости. Напротив, в той или иной форме всякий сознает, что это деление есть некоторая абстракция, некоторая «destinctio ra-

[1] Несостоятельность этой популярной метафизики современного естественно-научного мировоззрения была метко охарактеризована Лотце (Metaphysik, 1 изд. 1884, стр. 92 и сл.). Ср. также интересные соображения у Зигварта (Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften, 2. Reihe, стр. 61 и сл.) и у William Stern'a «Person und Sache», 1906. Ср. нашу статью о книге Штерна *: «Личность и вещь» в сборнике наших статей «Философия и жизнь», 1910.

donis», совершаемая в интересах отчетливости знания, но не существующая в самой реальности. Если факт *A* связан с фактом *B*, то не потому, что факт покоряется какой-то вне его стоящей инстанции «общего закона», а потому, что он сам, по собственной своей природе, и силой, присущей ему самому, соединяется с другим фактом, влечет его за собой или порождает его. Вместе с тем, поскольку эту связь мы вправе выразить в общей форме, т. е. в форме суждения: «всякое *A* (*A* вообще, как таковое) соединено с *B*», мы высказываем этим, что сила и источник этой связи лежит не в индивидуальных чертах отдельного данного *A*, а в общем содержании *A*, как таковом. Мы должны, следовательно, формулировать это соотношение следующим образом: общее содержание *A* есть не только нечто идеальное и «мыслимое», но и *реальная сущность* и *действенная сила*. Мы имеем здесь, в понятии «закона природы», непосредственное, всеми бессознательно признаваемое подтверждение развитой выше мысли о реальности идеального. В самом бытии не может существовать разделения между чистой фактичностью, лишенной общего содержания, и чистой идеальностью, невоплощенной, витающей только в царстве мыслимости гипотетической связью. И потому речь о «законах природы», которым подчинены факты, может иметь лишь фигуральное, переносное значение: в нашей мысли, в знании, воссоздающем действительность, может быть намечено и осуществлено различие между гипотетически необходимой идеальной связью и категорическим моментом, выражающим фактическую наличность, но в самой действительности такой разделенности быть не может. Действие «законов природы» мы можем понимать только, как действие сущей в самих индивидуальных фактах *реальной силы общего* *. Когда мы говорим, что индивидуальный факт в силу общего закона влечет за собою другой факт, то единственный разумный смысл этого утверждения может заключаться лишь в том, что в этом индивидуальном факте и через него непосредственно проявляется действие общего, его реальной сущности и силы. Убеждение в действии «законов природы» может быть понято только как убеждение в реальности общего, как бессознательная дань логическому реализму.

Таков ближайший ответ, который навязывается сам собою на вопрос о соотношении между идеально-общим и индивидуально-фактическим, между vérités éternelles и vérités de fait, и который для нас непосредственно вытекает из нашего понимания отношения между идеальным и реальным. Но ясно, что этот ответ еще не разрешает всех сомнений, ибо он опирается на понятия, требующие разъяснения и оправдания. Здесь возникает три основных вопроса: 1) каким образом общая необходимость может быть реальной силой, т. е. как объяснимо понятие закона природы, как реально-действующего начала в явлениях? 2) Что

такое есть вообще индивидуальное бытие? 3) Как это общее начало связано с индивидуальным, с конкретными, единичными фактами, и проявляется через них?

2. Что такое реальная необходимость, связь, в силу которой одно явление необходимо соединено с другим, «влечет» его за собою или порождает его? Уже Лейбниц отличал от vérités éternelles в строгом смысле слова, как логически необходимых связей, связи реальные — например, от истин математики — законы природы. И действительно, то и другое, как мы только что видели, должно быть строго различаемо между собой. Необходимость идеальная или логическая есть необходимость, с которой два идеальных (вне-временных) содержания связаны между собою вневременно же. Необходимость реальная есть необходимость, с которой два содержания, поскольку они осуществляются во временно́м, конкретном бытии, связаны между собою *во времени* (отношением последовательности или сосуществования). Истина об идеальных связях вне-временна как по своему *значению* (она действует, т. е. имеет силу, вневременно-вечно), так и по своему *содержанию* (он говорит об идеальных, т. е. вневременных, содержаниях и их связях). Истина о реальных связях, будучи, в качестве истины также вневременной, т. е. имея вневременное значение, имеет, однако, своим содержанием временное бытие: она говорит о том, что *вечно есть* или имеет силу в *самом временном бытии*.

Основной формой реальной связи является связь причинная, т. е. необходимая связь временной последовательности между двумя явлениями. Правда, наряду с связью последовательности нам известны и законы природы, выражающие связь сосуществования (единовременного бытия) явлений. Но все такого рода связи сосуществования сами мыслятся подчиненными причинной связи и потому сводимыми к ней. Если два явления *A* и *B* всегда и необходимо существуют совместно, то это объяснимо не иначе как через допущение, что оба они вытекают из некоторой общей им причины *C* и суть лишь части сложного действия *AB* этой общей причины. Поэтому мы вправе ограничиться здесь рассмотрением природы причинной связи.

Что такое есть причинная связь? Нам нет надобности долго останавливаться на скептической теории Юма. Юму, правда, принадлежит несомненная заслуга доказательства, что причинная связь не тождественна логической и не может быть также, поскольку она есть общая связь — усмотрена из восприятия единичных явлений. Но его положительная теория причинности страдает неизбежной противоречивостью скептицизма. Отвергнув обычно допускаемые логические источники причинной связи и признав в силу этого идею причинности иллюзией, Юм был вынужден объяснить происхождение этой идеи, как *необходимой* иллюзии, причем это объяснение неизбежно должно опираться

на *допущение причинных связей* в элементах сознания. Это есть не частный недостаток теории Юма, а неизбежная противоречивость самой его задачи. Объяснить идею причинности чисто генетически, т. е. как иллюзию и заблуждение, нельзя иначе, как опираясь на саму идею причинности, ибо всякое генетически-психологическое объяснение есть объяснение причинное. Поэтому непротиворечивая теория причинности может быть только логическим выведением понятия причинности и в силу этого не может оставаться в пределах одного лишь отрицания этого понятия.

В нашу задачу не входит обозрение многообразных теорий причинности. Мы остановимся лишь, как на исходной точке для наших размышлений, на одной теории ее, которая проникает сразу в центр проблемы. Что́ мыслим мы в причинной связи? Какой смысл заключен в суждении, что явление *B* возникает в силу предшествующего ему *A*, что это *A* его влечет за собою, вызывает и т. п.? Это значит, конечно, прежде всего, что *B* возникает не «само собо́ю», не из ничего, что оно не рождается, как абсолютно новое творение, из небытия, а что оно берется из *A*, возникает из недр *A*, т. е. что источник его ко́ренится в предшествующем ему *A*. Но сказать, что *B* берется из *A*, что его источник заложен в *A*, не значит ли просто повторить загадку причинной связи? Однако мы по крайней мере усматриваем здесь определенный отрицательный смысл идеи причинности, устанавливаем ее значение через уяснение ее противоположности. Противоположность идеи причинности есть идея *возникновения из ничего*, спонтанного самозарождения; в причинной связи мы отрицаем это самозарождение, утверждаем, следовательно, укорененность нового в прежнем, уже имеющемся, по принципу ex nihilo nihil *. Но что значит укорененность нового в прежнем? Поскольку «новое» мы рассматриваем, как *подлинно новое*, еще не бывшее, по своему содержанию противостоящее старому, поскольку мы противопоставляем друг другу содержания причины и действия, *A* и *B*, как *разные* содержания, т. е. поскольку *A* есть non-*B*, — возникновение *B* есть возникновение его из non-*B*, рождение некоторого положительного содержания из его *отсутствия*, т. е. именно рождение из ничего. Поэтому сказать, что *B* берется из *A*, значит подразумевать, что *A* не равнозначно небытию *B*, т. е. что *B* предсуществует в *A* или, что то же самое, что *A* и *B* в своей основе *тождественны*. Если из *A* действительно следует или вытекает *B*, то это значит, что *B* есть не нечто подлинно новое, а *продолжение* самого *A*. Идея причинности сводится, таким образом, к идее тождественности или неизменного пребывания основы сменяющихся явлений. Утверждая, что всякое явление имеет свою причину, мы тем самым утверждаем, что в мире нет абсолютного рождения, в смысле

возникновения подлинно-нового, что всякое последующее состояние есть продолжение предыдущего; другими словами, мы мыслим мир, как «*консервативную систему*», в которой ничто в абсолютном смысле не «возникает», а все есть лишь проявление неизменного в своей основе бытия. И найти или объяснить причинную связь между двумя частными явлениями A и B значит найти ту тождественную основу их x, в отношении которой они оба суть лишь проявления.

Это понимание причинности, в новейшей философии впервые высказанное В. Гамильтоном и воспроизведенное Рилем, Геймансом и Мюнстербергом [1*], имеет, в сущности, весьма древнюю традицию. Мы встречаем его уже в древнем атомизме; так, с полной ясностью закономерность природы сводится к принципу «ex nihilo nihil» у Лукреция. Более того: оно есть общая мысль, проникавшая всю греческую натурфилософию с самого ее возникновения. Ибо уже первые ионийские «физиологи» искали объяснение явлений в сведении их к $\grave{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ — к тому, «из чего состоят все вещи, из чего они берутся и во что они снова обращаются, так что сущность их остается неизменной» (Аристот. Metahpys. A, 3). Принцип неизменности бытия порождает затем механистические системы, выводящие закономерность явлений из неизменности их субстанциальной основы; и вся механистическая натурфилософия, начиная с древнего атомизма и кончая современными учениями о «сохранении» материи и энергии есть выражение этого понимания причинности, конкретное обнаружение мысли, что в мире ничто не возникает и не уничтожается, и что «объяснить» явление, т. е. найти его причину, значит усмотреть тождественную связь явления с предшествующим ему, свести его к неизменной первооснове бытия.

Имеем ли мы здесь подлинную разгадку тайны причинной связи? Что причинная связь есть отрицание раздробленности и самочинности явлений, что в ней утверждается, напротив, слитность и непрерывность бытия, укорененность явлений в общей их основе и отвергается рождение из ничего — не подлежит сомнению. Что иное может вообще означать причинная связь, как не отсутствие разрыва между старым и новым, исконное единство того и другого? Однако, поскольку это единство понимается как *тождество* в том смысле, в каком тождество противоположно *различию* (или неизменность — изменению), эта теория есть не объяснение причинной связи, а скорее ее отрицание.

[1] *Hamilton W.* Lectures on Metaphysics and Logic, II, стр. 377 и сл. Ср. *Милль.* Обзор философии Гамильтона, русск. пер. стр. 271 и сл. *Riehl,* Der philosophische Kritizismus. B. 2, Th. 2, стр. 307 и сл. *Heymans.* Gesetze und Elemente des wissenschaftl. Denkens, 1894, стр. 373 и сл. *Münsterberg.* Grundzüge der Psychologie, стр. 79 и сл.

Ибо, где все тождественно и неизменно, где нет ничего возникающего и нового, там нет места ни для какой связи между *одним* и *другим*, между предшествующим и последующим, *старым* и *новым*. Очевидно, что всякое объяснение причинной связи между *A* и *B* должно быть прежде всего таково, чтобы в нем сохранялось само различие между *A* и *B*; когда же объяснение состоит в отрицании самого различия и тем самым в признании самих явлений *A* и *B*, как таковых, только «кажущимися», то объяснение сводится к уничтожению объясняемого и уподобляется (говоря словами Шеллинга) «неумелому врачу, который, вместо извлечения больного органа, просто его отсекает». Сколь мало можно сводить принцип логической связи (как «закон достаточного основания», т. е. как начало логического следования *одного* из *другого*) к принципу чистого тождества (как то пыталась делать школа Вольфа), столь же мало можно сводить причинную связь, т. е. начало реального следования одного из другого, к реальной тождественности или чистой неизменности.

Уяснение этой трудности дает непосредственно ключ к ее разрешению. Если в причинной связи мыслится единство причины и действия, которое, однако, не может быть чистым тождеством, устраняющим различие, то это, очевидно, должно быть единство, возвышающееся над различием и объемлющее его в себе. В связи *A* с *B* нельзя мыслить *A* и *B* ни как абсолютно тождественные содержания (ибо тогда нет никакого подлинного возникновения или порождения), ни как абсолютно различные (ибо тогда *A* есть non-*B*, т. е. *B* отсутствует в *A* и потому не укоренено в нем); мы должны их мыслить, следовательно, в отношении, объемлющем тождество и различие. Мы имеем здесь полную аналогию с рассмотренной выше (гл. V) природой логической связи: как логическая связь между вневременными содержаниями *A* и *B* основана на принадлежности обоих к исконному единству *ab*, как единству тождества и различия, так и реальная связь, в силу которой *A* «влечет за собою» *B* и «порождает» его, или *B* «берется» из *A*, основана на укорененности обоих в единстве *ab*, как *единстве самого становления*. Пока мы мыслим тождественную основу бытия неизменной и неподвижной, эта неподвижность противостоит факту изменения, заключенному в переходе от *A* к *B*, от *одного* к *другому* и с ним несогласима; но если эта тождественная основа, к которой мы сводим переход от *одного к другому*, есть не мертвый, косный покой, если единая субстанция бытия есть по своей природе *живое становление*, бытие, как жизнь, этот переход от одного к другому есть лишь обнаружение неизменной, единой природы самой субстанции, как вечной жизни, как сущего и *неизменного в себе становления*.

Что причинная связь есть во временном бытии связь, соот-

ветствующая логической связи во вневременном бытии — эта мысль напрашивается сама собою и была формулирована уже Кантом [1]. Мы имеем здесь точное подтверждение этой мысли: связь между основанием и следствием («логическая связь») и связь между причиной и действием («реальная связь») одинаково опираются на исконное единство различного, сводятся обе к укорененности содержаний *A* и *B*, мыслимых, как отдельные, различные содержания, в единстве *ab*, как единстве противоположного: только в первом случае единство это мыслится, как вневременное бытие, во втором случае — как временное, т. е. как единство становления. Переход от одного к другому одинаково невозможен и в области вневременных содержаний, и в области временных явлений, поскольку «одно» и «другое» мы в обоих случаях мыслим только, как замкнутые в себе, покоящиеся сущности; и он одинаково необходим, поскольку «одно» и «другое» в обоих случаях (и в логической, и в реальной связи) суть лишь неразрывно связанные между собою моменты объемлющего их непрерывного единства, как единства противоположного. Если содержание *A* необходимо связано (логически) с содержанием *B*, то это значит, что актуально есть лишь единство *ab*, в отношении которого *A* и *B* суть лишь несамостоятельные моменты, немыслимые вне своей взаимной связи; если явление *A переходит* (во времени) в явление *B*, то это точно так же значит, что *A* и *B* совсем не существуют самостоятельно, а суть лишь этапы или моменты единого в себе *перехода* $A \to B$, т. е. что в основе их обоих лежит единое бытие *ab*, но не как вневременное содержание, а как живое становление. Таким образом, причинная связь, как необходимая *смена* одного явления другим, как временная связь между *разными* явлениями, основана на единстве содержаний причины и действия в реальности, как живом процессе становления. Необходимость, выражающаяся в причинной связи, означает укорененность связуемых ею явлений в едином бытия, не как неподвижного вневременного содержания, а как живой творческой реальности. Мир может быть непротиворечиво понят, как «консервативная система», лишь в том случае, если его вечно сохраняющимся и тождественным себе содержанием будет признана не покоящаяся, мертвая неизменность одного и того же, а сам процесс творческой жизни, вечно тождественный и вечно выражающийся в смене одного другим. Таким образом причинная связь, в качестве *необходимости* в *становлении*,

[1] Общее учение Канта о «схематизме чистых понятий рассудка», т. е. о превращении логических категорий и связей в реальные через подчинение их временной схеме представляет вообще одну из самых глубоких и плодотворных идей его философии; и эта идея может и должна быть принята совершенно независимо от ее места и значения в системе Канта.

вытекает из того, что абсолютное бытие, укорененность в котором и равнозначна необходимости, есть не вневременное, а сверхвременное бытие. Необходимость, как таковая, есть не вневременность, а сверхвременность: необходимо то, что укоренено в бытии, как целом, что есть в абсолютной, сверхвременной форме. Если бы бытие в целом было тождественно *вневременному* бытию, если бы вечность была равносильна неподвижному покою, то необходимость была бы равнозначна неподвижности, а необходимость становления или движения была бы невозможна. Но абсолютное бытие, как таковое, есть не вневременное, а сверхвременное бытие, — живая вечность или вечная жизнь, объемлющая в себе и тем самым в каждой своей точке единство покоя и становления. Быть вечным не значит быть мертво-неподвижным, а значит быть вечной жизнью, вечным творчеством. Поэтому и необходимость, присущая каждой отдельной части бытия и выражающая именно ее связь с бытием, как целым, есть не необходимость неподвижного пребывания, а необходимость жизни и становления. Всякое вневременное содержание лишь *для нас*, т. е. для объектирующего, отвлеченного знания есть чистая идеальность, т. е. абсолютная неизменность; сама по себе идея есть не только мыслимое содержание, но и сущая идея, часть абсолютного бытия, разделяющая все свойства целого, к которому она принадлежит; поэтому она есть не неподвижная вневременность, а живая, т. е. *творческая* вечность. Всякая идея есть сущая возможность, времяобъемлющее бытие, т. е. бытие, как общая сила, проявляющаяся в смене объемлемых ею временных явлений. Возьмем любой пример общей причинной связи. Рассмотрим, например, суждение: «цианистая кислота, введенная в организм, производит паралич сердца». Поскольку мы берем цианистую кислоту, как отвлеченно-мыслимое идеальное содержание, как понятие, мы можем установить ее необходимую связь только с другими вневременными же содержаниями, но мы не можем приписать этому идеальному содержанию никакого реального, временного действия: *понятие* «цианистой кислоты», само собою разумеется, не действует разрушительно на *понятие* «деятельности сердца» — хотя бы потому, что это последнее понятие, как понятие, не может быть разрушено. Но ведь цианистая кислота сама по себе, будучи некоторой общей, т. е. сверхвременной частью бытия, есть не понятие, как идеальное, вневременно мыслимое содержание, а реальность, и, в качестве таковой, действующая сила. С той же необходимостью, с какой она есть, она *действует*: ибо ее бытие есть именно бытие той силы или деятельности, которая, при соприкосновении с организмом, проявляется, как процесс, противодействующий деятельности сердца и потому причиняющий прекращение последней. Таким образом, *необходимость*, присущая *временно́й* связи между введением

в организм цианистой кислоты и прекращением деятельности сердца, есть именно выражение *вечной* природы цианистой кислоты — но не как вневременно-идеального содержания, а как вечной *действующей реальности*. Загадка, как общее, т. е. вечное, содержание *A* может вместе с тем превращаться в *B*, т. е. быть как бы подчиненным времени, объясняется просто: вечное содержание *A* превращается в *B* потому, что этот процесс превращения, этот переход в иное *именно и есть реальная вечная сущность* того, что мы разумеем под *A*. Идея, рассматриваемая не как «только мыслимое» содержание, а как реальность, есть в силу основной природы бытия, к которому она принадлежит, *действующая форма*, энтелехия, т. е. реальность, как *определенная форма или определенное направление становления* [1].

Отсюда ясно, что временная (причинная) и вневременная (логическая) необходимость суть лишь две соотносительных зависимых стороны единой в себе *абсолютной живой необходимости*. Существует только одна необходимость, как существует лишь одно идеально-реальное бытие: ибо необходимость есть не что иное, как момент связи частного содержания с абсолютным бытием, как таковым. Эта необходимость обнаруживает две стороны, соответственно двум сторонам самого абсолютного бытия: она есть, с одной стороны, вечность, вечная связь содержания с абсолютным целым, и она есть, с другой стороны, жизнь, творчество, живое порождение или следование. То, что в качестве «мыслимого» представляется вневременной связью идеальных содержаний, в качестве переживаемого, фактически сущего есть причинная связь реальных временных явлений. Реальное действие цианистой кислоты на сердце есть причинная связь, необходимость, осуществляющаяся во временной последовательности. Но это же реальное действие в силу того, что оно есть выражение вечной природы цианистой кислоты, выразимо, как вневременная связь: в суждении «цианистая кислота есть яд» мы имеем выражение этого вневременного разреза рассматриваемого содержания. Если бы не было этой соотносительности между временным и вневременным следованием, то не было бы возможно никакое общее знание реальных временных процессов, и, например, *математическое* выражение законов *механики* (связи *движения*) было бы неосуществимым (ср. выше гл. X, § 6, стр. 300—301).

3. Обратимся теперь к рассмотрению второго вопроса, заклю

[1] Прекрасные соображения о логической ценности аристотелевского понятия действенной формы для естествознания развиты В. Карповым в его интересной работе «Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время», Вопр. фил. и псих., кн. 109—110 (1911). — Значение понятия реальной, «творческой» необходимости было блестяще показано и Л. М. Лопатиным в его «Положительных задачах философии», т. II.

ченного в проблеме действия вневременно-общего во временном бытии. Что такое вообще есть индивидуальное бытие в противоположность общему? На первый взгляд нет ничего легче, чем ответить на этот вопрос, или, вернее, тут нет вообще места для вопроса. Обычная логика исходит из индивидуального, как из просто «данного», и ставит лишь вопрос о смысле и возможности общего. Такая постановка вопроса, очевидно, несостоятельна, так как опирается на наивный дуалистический реализм, на допущение, что по крайней мере некоторые стороны бытия — именно индивидуальное, как таковое, — непосредственно нам даны. В действительности же то, что нам «непосредственно дано», есть, как не раз было указано, лишь слепой материал знания; всякое вообще содержание знания, напротив, есть уже результат *определения*, и потому всякое понятие требует объяснения и ближайшим образом заключает в себе загадку; и в этом отношении индивидуальное бытие не составляет исключения. С другой стороны, логики, последовательно проводящие мысль, что всякое содержание бытия дано нам, как содержание знания, вынуждены сводить индивидуальное к чему-либо вневременно-общему, т. е. отрицать индивидуальное, как таковое. Такова позиция Гегеля и современной «марбургской школы». Наконец, сторонники «дуализма» между индивидуальным и общим (Риккерт и его школа) стоят здесь перед той же трудностью объединения несогласимой инобытийственности, как и в вопросе о сущности своеобразия общей определенности (см. выше гл. VII, 3, стр. 228).

Трудность вопроса заключается в следующем. Если мы сосредоточимся на *содержании* индивидуального явления, то, в качестве содержания, оно есть нечто вневременно-общее: сколько бы свойств или черт индивидуального явления мы не перечисляли, все они не образуют существа индивидуального, как такового; все равно, повторяются ли они фактически во многих явлениях или нет, они мыслимы повторимыми и именно в силу этого не индивидуальны. За вычетом такого вневременного содержания в индивидуальном явлении не остается ничего, кроме его локализованности в пространстве и времени; и мы могли бы попытаться определить индивидуальное, как то, что занимает *определенное* место в пространстве и времени. Но, во-первых, всякое явление есть в одинаковой мере *единичное* явление, т. е. локализовано в пространстве и времени; всякое явление без различия может быть отмечено, как «вот это», может быть, так сказать, указано пальцем, и потому единичность явления, как таковая, есть такая же общая его черта, как и все его содержание (как это справедливо отмечает Гегель).[1]. Во-вторых, если все содержание временно́го явления есть само по себе нечто вневременно-общее и, как

[1] Phänomenologie des Geistes, Werke. II, 1832, стр. 73 и сл.

таковое, не локализовано в пространстве и времени, то что именно есть та реальность, которая локализуется и определяется через локализацию? В определенном месте пространства и времени находится, ведь, не сама идея, но, конечно, и не «ничто», ибо ничто не может и нигде находиться, — а то, что Платон называл «отображением» идеи в чувственном мире. Но откуда берется это отображение и что такое оно есть?

Все эти трудности сразу же устраняются, если мы встанем на точку зрения всеединства, как единства покоя и становления, или вневременного и временно́го бытия. Всякое бытие есть не что иное, как частный момент всеединства. Подобно тому, как единственность в смысле своеобразия вневременно-общего содержания есть выражение принадлежности содержания к всеединству, как вневременному единству и локализованности в нем (см. выше, гл. VII, 3), так и та высшая или совершенная единственность, которая образует сущность индивидуального, как такового, есть не что иное, как выражение принадлежности частного сущего к всеединству, как *сверхвременному* единству, и локализованности в нем. Единственно вообще то, что занимает точно определенное место в системе целого. Если бы эта система была неподвижной, т. е. вневременной, то единственность была бы возможна лишь, как вневременная определенность; но так как бытие есть жизнь, творчество, то последняя, подлинная единственность принадлежит не определенному месту в системе вневременных содержаний, т. е. не «общему», а определенному месту или моменту в составе живого бытия, т. е. временному факту. Необходимость индивидуального есть, следовательно, то же, что и его единственность: это есть его укорененность во всеобъемлющей живой природе абсолютного бытия, зависимость его, как органической части, от единого организма вселенского бытия. Как из общей природы организма вытекает не только вся длительная, неизменная структура, но и весь порядок круговорота его жизни и, следовательно, все временные факты и состояния его бытия, так из абсолютного бытия вытекают, как его необходимые проявления, все индивидуальные факты.

Для того чтобы лучше уяснить это, встанем на точку зрения самого всеединства, как целого. Допустим, что нам известна вся полнота содержания абсолютного бытия. В силу того что абсолютное бытие есть единство вневременности и становления, его содержание будет нам дано в двоякой форме, будет заключать в себе двоякое: с одной стороны, оно есть некоторое вневременное, единое в себе бытие, некоторая неизменная сущность. С другой стороны, то, в чем *состоит* сама эта сущность, есть не мертвый, неподвижный покой, а творческая жизнь, живое становление. Созерцая абсолютное бытие, мы в форме единой вневременной сущности имеем перед собой нечто, что́ по своему внутреннему содержанию

сть живое творчество — подобно тому, например, как в понятии «движения» мы имеем вневременную определенность, содержанием которой является временной процесс. Поэтому смысл понятия абсолютного бытия, как жизни, раскрывается нам в понятии процесса развития, в картине изменения, прохождения ряда сменяющихся этапов — подобно тому, как смысл понятия движения выражается в понятии последовательного прохождения ряда точек. Но исключительная особенность понятия абсолютного бытия состоит, как мы знаем, в том, что мыслимость и реальность в нем совпадают. Вечная *картина* становления, последовательного перехода из одного состояния в другое, есть тем самым вечное бытие этого становления. В отношении всякого отдельного, частного содержания, его вневременная сущность, как мыслимое содержание, не тождественна с его реальным бытием во времени. Если я мыслю частное движение, например, переход чего-либо из точки *A* в точку *B*, то это мыслимое содержание, само собою разумеется, не тождественно реальному временному факту действительного движения: ибо этот реальный факт, если он вообще совершается, совершается в определенный конечный промежуток времени, имеет начало и конец, тогда как мыслимое содержание вневременно. Но если я мыслю не ограниченный отрывок движения, а весь бесконечный временной процесс вселенского изменения *в целом*, то этот процесс, как мыслимое содержание и как сущий факт, есть одно и то же, лишь рассматриваемое с двух разных сторон. Все, что совершается *во времени*, т. е. подчинено времени и занимает в нем определенное частное место, я могу мыслить несуществующим; и потому, как мыслимое содержание, оно ограниченное временное бытие означает только идеальную вневременную сущность этого бытия, а не его реальное существование. Но весь временной процесс *в целом* не есть уже нечто, совершающееся во времени, имеющее начало и конец и потому могущее и не быть; напротив, он есть сама вечная жизнь, как сверхвременная и потому неотмыслимая сущность абсолютного бытия. Если сущность абсолютного бытия есть жизнь, творческий процесс, то необходимость этого бытия, как целого, т. е. как вневременного содержания, есть тем самым необходимость бесконечного ряда сменяющихся состояний; и эта необходимость и есть не что иное, как реальное бытие самого временного процесса. Отсюда следует, что если бы мы обладали адекватным знанием вневременной, общей сущности бытия, как *целого*, мы тем самым обладали бы знанием порядка бесконечной смены всех временных состояний этого бытия.

Отсюда мы понимаем источник неизбежной ограниченности «Лапласова ума». Этот ум мыслит и знает вселенское бытие, как совокупность отдельных содержаний; и так как каждое такое содержание вневременно, то и связь между ними только вневременна или — что́ то же — носит только идеальный характер.

Эта связь выражает совокупность «вечных законов» бытия, которые, будучи действительны всегда, т. е. в применении к каждому мировому состоянию, тем самым не содержат в себе основания ни для одного из них; и поэтому-то, чтобы «вывести» какое-либо фактическое состояние, этот ум нуждается еще в дополнительном знании — в констатировании фактического состояния вселенной в какой-либо момент бытия. Лапласов ум есть, следовательно, совсем не подлинно универсальный разум, потому что он знает лишь одну сторону бытия, именно то, что в бытии есть *неподвижного*: он владеет только «общими» формулами, но отнюдь не единой в себе сущностью бытия. Если бы он видел сущность бытия, как единую развивающуюся жизнь, если бы он владел единой формулой *развития* вселенной, выведенной из существа единой силы, которая есть источник этого развития, то его формула перестала бы быть только гипотетической и не нуждалась бы в добавочных констатированиях. Правда, эта формула перестала бы тем самым вообще быть *формулой*, т. е. связью между вневременными содержаниями, а была бы просто констатированием *единого всеобъемлющего* факта. Вообразим себе ход вселенской жизни в виде движения по определенной кривой, в виде некоторой бесконечной траектории. Если мы знаем величину и направление силы, определяющей это движение, то мы тем самым знаем всю бесконечную последовательность точек, проходимых этим движением, имеем не условное знание «если была пройдена точка *A*, то за ней должна следовать точка *B*», а категорическое знание «*существует* бесконечное движение через точки *A*, *B*, *C*, *D*...» Могут возразить, что для этого именно необходимо не только *мыслить* силу в ее качественном содержании, но и знать, что она фактически есть и действует; и это, конечно, справедливо в отношении всякой частной силы, т. е. силы, как проявления какой-либо ограниченной реальности. Но общая сила вселенского бытия, как целого, не имеет выбора между бытием и не бытием, ибо *немыслима* не сущей. Иметь ее *содержание* значит тем самым иметь ее бытие; обладание ею есть, правда, констатирование факта, но такого факта, который несет необходимость в самом себе; или — что то же самое — оно есть мышление такого содержания, которое есть уже, как таковое, реальный всеобъемлющий факт. Это знание, конечно, невыразимо в «общей» формуле, но столь же мало оно есть констатирование *индивидуального* факта в его *противоположности* общим истинам: оно есть непосредственное обладание всеобъемлющим бытием — обладание, в котором моменты мышления содержания и констатирования бытия могут быть лишь отвлеченно выделены, но немыслимы один без другого.

Таким образом, в знании абсолютного бытия, как целого, вневременно-мыслимое содержание и бесконечный ряд единичных

явлений необходимо даны совместно, именно потому, что этот бесконечный ряд в целом и есть не что иное, как выражение времяобъемлющего живого содержания вечного бытия. Но тем самым в состав этого целого и каждое отдельное единичное явление дано необходимо, ибо необходимо истекает из сверхвременного единства. Индивидуальное, единственное в строжайшем смысле есть не то иррациональное нечто, которое остается за вычетом вневременно-общей стороны бытия, а то, что непосредственно определено сверхвременным единством, как единством вневременной и временной стороны бытия. Индивидуальное или единственное есть всецело или совершенно определенное именно в том смысле, что оно определено (в противоположность логической, т. е. общей, определенности) не одной лишь вневременной стороной всеединства, а конкретным всеединством во всей его целостности [1]. Подобно логической единственности, единственность, конституирующая индивидуальное, есть не *отрешенность* от всего иного, а, наоборот, непосредственная укорененность во всеединстве. Выражаясь терминами Лейбница: каждая монада есть индивидуальность именно потому, что она «выражает» вселенную *.

4. Теперь мы можем также объяснить, как сочетается эта индивидуальная необходимость, это укорененность единичных сменяющихся фактов в единой бесконечной цепи вселенского становления, с действием «общих законов», т. е. общих времяобъемлющих сил бытия. Индивидуальный факт ближайшим образом вытекает из предшествующего ему факта, т. е. есть член единого временного ряда, обусловленного характером единого развития бытия. Как эта необходимость, определяющая *единственность*, *неповторимость* факта, связана с иной, общей необходимостью, с вечно пребывающими причинными связями, лишь одним из проявлений которых служит фактическая временная связь данного индивидуального факта с предшествующим ему? Ответ на этот вопрос непосредственно вытекает из сказанного выше. Индивидуальный факт вообще не отрешен от общего, так чтобы это общее должно было извне присоединяться к нему. Напротив, будучи выражением сверхвременного единства, он тем самым имеет и вневременную, т. е. общую сторону. Подобно тому как в лице причинной связи мы имеем вневременную связь — связь общих содержаний, — которая вместе с тем есть творческая, живая связь, выражающаяся в законе реального следования одного за другим, так и временная связь двух единичных фактов есть вместе с тем *вневременная, общая связь их содержаний.*

---

[1] Только в этой форме, таким образом, справедливо то определение понятия «единичного», которое дает Наторп и которое мы выше (гл. X, 6) признали неудовлетворительным, поскольку под «определением» мыслится лишь «логическое определение».

Если каждая часть абсолютного бытия в его вневременном разрезе, т. е. каждое идеальное содержание, есть вместе с тем реальная действенная сила, т. е. источник определенного временно́го движения, то и каждая часть абсолютного бытия в его временно́м разрезе, т. е. каждый момент вселенского становления, есть вместе с тем идеальное содержание, и в качестве такового воплощает в себе вневременное бытие и подчинен вневременной связи. Таким образом, каждый момент вселенского бытия связан с абсолютным бытием и укоренен в нем двояким образом. Он есть, с одной стороны, временной факт, т. е. единственный момент вселенского развития, определенный единым законом этого развития, т. е. сущностью абсолютного бытия, как вечной жизни. Он есть, с другой стороны, вневременное содержание, т. е. общая, времяобъемлющая сторона абсолютного бытия, часть этого бытия, как живой *вечности* [1].

Таким образом, единство в абсолютном бытии вневременности и времени есть не только единство идеального и реального в смысле их неразъединимости и неразрывной связи между собой. Единство это еще глубже. Оно заключается в том, что каждая из этих двух сторон в *своей собственной отдельной сфере* выражает или отражает соотносительную ей иную сторону бытия. Временно́е явление имеет характер вневременности не только в том смысле, что оно есть вместе с тем *идеальное* или *мыслимое* содержание; оно заключает в себе вневременность и в *качестве реального факта*, именно потому, что вневременное содержание, ему присущее, есть вместе с тем реальность, реальная действующая сила. И точно так же идеальное содержание имеет связь с временны́м бытием не только в том смысле, что оно есть зависимая частная сторона конкретного всеединства, соотносительного его временной стороне; но и в своем качестве вневременного содержания, оно есть временно́й фактор, как сила, обнаруживающаяся во временно́м течении.

Таким образом, общей причинной связи, общему закону природы нет никакой надобности *присоединяться* к индивидуальному факту для того, чтобы обнаруживать свое действие, и точно так же индивидуальному факту нет надобности заимствовать содержание своего действия из общего закона. В самом бытии не существует в отдельности общих связей и индивидуальных фактов; существует единое в себе абсолютное бытие

[1] Схематически это можно было бы иллюстрировать следующим образом. Назовем абсолютное бытие A, ряд сменяющихся его состояний $\alpha\ \beta\ \gamma$, общие содержания, неизменно действующие в нем — $a\ b\ c$. Тогда мы имеем

$$A - (a, b, c) - \begin{Bmatrix} \alpha \\ \beta \\ \gamma \end{Bmatrix} - A.$$

вечность которого имеет два разреза: разрез вневременности и разрез временно́го течения, два направления — неизменности и изменения, — и которое поэтому проявляется сразу и как изменчивость в неизменном (как единый ряд сменяющихся индивидуальных фактов, обоснованный в неизменной сущности бытия в целом), и как неизменность в изменении (как ряд общих связей или законов, неизменно пребывающих в развивающемся содержании бытия). Когда мы отвлеченно противопоставляем общий закон в качестве идеальной *вневременной истины* «если *A* есть, есть *и B*» реальному индивидуальному факту «*A* есть», связь между ними остается непостижимой; но когда мы постигаем идеальное содержание, как реальную времяобъемлющую силу, и реальный факт, как обнаружение этой же силы во временно́м разрезе абсолютного бытия, связь между ними обнаруживается, как исконное единство вневременного с временны́м, как самоочевидная связь между моментами, которые по самому своему смыслу не могут мыслиться разъединенными.

5. Трудность, присущая понятию реальной необходимости, как общей связи *реального* характера, действующей в индивидуальном и через индивидуальное — эта трудность имеет своим последним источником невозможность иметь это понятие, как только «мыслимое содержание», т. е. как *предметное* содержание, противостоящее знанию-мысли. Все, что мы *мыслим*, как противостоящий нам объект, мы имеем тем самым в форме отвлеченного вневременного содержания, и не обладаем в нем тем, что придает ему характер живой, сущей реальности. Правда, мыслимое содержание по своему материальному составу может быть двояким: оно может выражать и вневременное, и временно́е бытие; мы имеем в составе знания vérités éternelles, *общие* суждения («всякое *A*—*A*, как таковое — связано с *B*«) и vérités de fait, единичные суждения («данное *A* в данный момент связано с *B* или сопровождается им»). Но то, что мы имеем в таком суждении о факте, есть не сама фактическая реальность, сущая здесь и теперь, а именно вневременное содержание этой реальности, *понятие* ее, которое само не есть временно́й факт, а есть тоже «вечная истина» [1]. В такой чисто-мыслимой форме, в форме понятий или отвлеченных содержаний, вневременная общность и временна́я индивидуальность необходимо противостоят друг другу, как разнородные и несогласимые между собой содержания. Мы стоим тогда перед непреодолимой раздвоенностью: нечто есть или реальный индивидуальный факт, или общее идеальное содержание и никогда не может быть тем и другим совместно, как

[1] Терминология Лейбница, в сущности, не точна: «истинам о фактах» противостоят не «вечные истины», а «истины о вечности»; в качестве же «истины», оба рода истин одинаково *вечны*.

ничто не может быть одновременно белым и черным. И фактически все же констатируемая связь реальных единичных фактов с «общими законами» с этой точки зрения представляется необъяснимым чудом. Но бытие, как таковое, есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие. Поэтому оно само *никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли*, т. е. созерцанию под формой вневременности. Оно доступно лишь такому созерцанию, которое было бы адекватно своему предмету, т. е. было бы вообще не одним лишь «созерцанием» его — ибо всякое созерцание имеет свой предмет во вневременной форме, а подлинным *обладанием* самим бытием в его сверхвременности. Бытие же в его живой сверхвременности есть единство реальности и идеальности, т. е. единство переживания и мыслимости. Поэтому оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, которое все превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному *живому знанию*, как единству мышления и переживания, как *мыслящему переживанию* [1].

Эту противоположность между знанием-мыслью и живым знанием мы рассмотрим прежде всего в отношении к трем исследованным выше моментам, заключенным в понятии реальной необходимости.

Прежде всего, знание-мысль стоит перед антиномизмом идеи общей причинной связи: поскольку причинная связь мыслится, как связь между общими, т. е. вневременными содержаниями, остается непонятным ее временной характер, т. е. то, что она есть связь временно́й последовательности; а поскольку она мыслится, как временна́я связь реальных явлений, остается столь же необъяснимым характер *общности* и *необходимости*, ей присущий. Источник этой антиномии ясен: мысля общее содержание, сосредоточиваясь на нем, как таковом, я отделяю его от его фактичности, от его реальной укорененности в абсолютном бытии, и тем самым лишаю его характера реальной силы; и мысля реальное временное явление, сосредоточиваясь на самом моменте временной реальности, как таковом, я изъемлю его из абсолютного бытия, в котором он вместе с тем есть нечто мыслимое, т. е. имеет общее содержание. Поэтому скептицизм в отношении идеи причинной связи одинаково необходим как для эмпиризма, так и для онтологического идеализма (в установленном нами выше значении этих терминов): усматриваю ли я подлинную реальность во вневременно-общем или во временно-индивидуальном, я в обоих случаях гипостазирую

[1] Понятие знания-мышления, как «воспроизведения» (Nachkonstruktion), мы заимствуем у Фихте (Wissenschaftslehre 1804 г.). — Учение о живом знании и противоположность знанию, как чистой мысли, составляет основную мысль философии Якоби и позднейшей философии Шеллинга; оно было развито и целым рядом русских мыслителей-славянофилов. См. о них «Исторические записки» М. О. Гершензона *, М. 1908.

один из двух зависимых и соотносительных моментов и тем самым имею не его подлинную природу, как она укоренена в абсолютном идеально-реальном бытии, а лишь его мысленное отображение, которое именно в *качестве отображения* противоположно отображению соотносительного ему момента и несогласимо с ним [1]. *Общая реальная связь* есть нечто, одинаково неуловимое как для мышления, так и для опыта, как это раз навсегда показал Юм. Однако понятие опыта здесь берется лишь в узком, по существу, рационалистическом смысле *внешнего констатирования*: иметь опытное знание значит здесь выразить *в суждении*, в форме вневременной связи понятий, индивидуальный факт, т. е. *мыслить* этот факт, как особое содержание. Если бы опыт в этом смысле выражал подлинную сущность опыта, как непосредственного переживания, то мы действительно не могли бы ни откуда приобрести идею причинной связи — чему, как уже было указано, противоречит сам факт наличности у нас этой идеи. И действительно, понятие причинной связи, неуловимое для знания, направленного в отдельности на вневременное и временно́е бытие, как на два противоположных мыслимых содержания, раскрывается в знании, направленном на единство того и другого, или точнее — в знании, обладающем этим единством и исходящем из него. Всюду, где мы непосредственно имеем бытие, как единство идеальности и реальности, мыслимости и переживаемости, мы имеем и непосредственное сознание реальной и вместе с тем общей и необходимой связи. Реальная необходимая связь, неуловимая в мыслимом содержании — будет ли то содержание общей или индивидуальной стороны бытия — раскрывается *в живом знании*. Таково, например, сознание необходимости, с которым мы переживаем нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знает свой «характер», свои общие склонности, симпатии, господствующие мотивы своего «я», тот сознает закономерность, управляющую его жизнью, но не как вневременную связь, не как призрачную отвлеченную формулу: «если *A* есть, есть и *B*», а как реальную силу, действующую в нем; и точно так же индивидуальный факт не слепо констатируется им, а именно переживается, как реальность, истек-

[1] Скептическая теория причинности, конечно, совсем не есть создание Юма: она содержится implicite,* и отчасти высказана даже explicite,** у всех английских эмпиристов: у Гоббса, Локка и Беркли. Юм дал только более подробное ее изложение и обогатил ее теорией психологического возникновения иллюзии причинности. Отрицание причинности в онтологическом идеализме не только молчаливо заключено в отождествлении реальных связей с логическими у рационалистов, но и открыто формулировано в окказионализме (в этом отношении чрезвычайно поучительна критика понятия силы и реального действия у Мальбранша).*** Это *рационалистическое* устранение причинной связи имеет замечательно интересного предшественника в лице учения арабского богословского направления *мотекаллеминов* **** (ср.: *Munk*, Mélanges de philosophie arabe et juive, Paris, 1857, стр. 320 и сл.).

шая из действия этой общей силы. Так, пьяница сознает свою склонность к вину, необходимость, с которой, например, вид вина вызывает в нем потребность пить, не как чистую мысль, т. е. вне временно-идеальную связь содержаний, в которой отсутствует еще момент реального действия, и не как слепо констатируемый факт (так может сознавать эту связь, т. е. мыслить либо только ее общее содержание, либо ее чистую наличность, как факта, лишь посторонний наблюдатель), а как действующую в нем самом живую силу; он *знает* эту реальную необходимость, потому что он сам *испытывает* ее, т. е. потому, что он в этой части реальности непосредственно имеет в себе единство общего и временно́го, идеального и реального. Это есть живое знание, *знание-жизнь*, в отличие от знания-мысли. Всюду, где мы смотрим на объект *со стороны*, мы имеем разрыв между формой мыслимости (идеальности) и формой наличности (реальности), и тем самым реальная необходимость, как таковая, ускользает от нас. Напротив, где мы сами есмы бытие, т. е. в той мере, в какой мы непосредственно имеем объект в форме мыслящего переживания, мы обладаем и сознанием реальной необходимости [1].

Ясно также, что в этом мыслящем переживании или живом знании заключено и непосредственное знание индивидуального как такового. Отдельные факты моей жизни, поскольку я сознаю их укорененными во времяобъемлющем единстве моей личности, суть не внешне-констатируемые обособленные события, не мыслимые временны́е содержания, которые только слепо предстоят мне в определенном порядке и которые поэтому я мысленно могу заменить иными, а содержания, непосредственно истекающие из реальности моего «я», как целого, и разделяющие его необходимость. Подобно тому как я могу непосредственно сознавать в себе общие силы, постоянно управляющие моей жизнью и имеющие в нее повторяющуюся закономерность, так я могу сознавать и необходимость фактического перехода от одного к другому, необходимость каждого моего отдельного состояния, как непосредственного выражения единства живой сущности моей личности. Здесь нет вообще единичных фактов, как замкнутых в себе реальностей определенного содержания, а есть лишь единая в себе непрерывная цепь сменяющихся моментов, которая, как целое, а следовательно и в каждом отдельном своем моменте, и есть не что иное, как развернутое во временной поток единое обнаружение нашего существа, как такового. Связь, соединяющая мое прошлое с моим

[1] Возражения Юма против возможности опытно иметь в самонаблюдении, т. е. в лице собственных переживаний, причинную связь, основаны на том, что под «усмотрением связи» он разумеет именно созерцание связи между *отдельными содержаниями* и не сознает своеобразия живого знания, как такового. На это справедливо указывает Якоби (Idealismus und Realismus, 1787, стр. 181 и сл.).

настоящим, проходит через пребывающее единство моей личности, которая, как целое, присутствует в каждом отдельном моменте своего развития; поскольку я непосредственно имею это единство, я вместе с ним имею и его выражение во временно́й цепи моих частных переживаний. И каждое из них для меня столь же необходимо, сколь необходимо мое бытие, как целостной реальности. В единстве мысли и бытия, данном в самоочевидном бытии личной жизни (в декартовом cogito ergo sum), дана и непосредственная необходимость живого единства многообразия, творческой силы, обнаруживающейся в смене частных событий и состояний.

Но тем самым уже дано и единство общих законов с индивидуальными фактами. Ибо то и другое суть лишь разные выражения времяобъемлющего единства личного бытия, проявляющегося и в общей, пребывающей закономерности, и в единственной, неповторяющейся цепи живого становления. В живом знании, в знании того, что я сам есмь, что́ не предстоит мне, как мыслимое содержание субъекту мысли, а что есть во мне, как самосознающееся бытие, там вообще не даны в отдельности вневременность и временной поток, а дано лишь единство того и другого, как живое времяобъемлющее единство, как непреходящее бытие, которое в каждое мгновение своего временно́го обнаружения вместе с тем есть целиком. Поэтому подчиненность отдельных фактов и их временной смены общим, пребывающим законам есть лишь производное выражение этого единства вечности с временностью, которое непосредственно дано мне в мыслящем переживании или, вернее, которое я в нем непосредственно есмь. Необъяснимая, но и не требующая никакого объяснения, а самоочевидная сущность моей жизни, именно как мысли, в том и состоит, что она есть непосредственное единство неизменности и изменения, что всякое изменение в ней есть изменение единого в себе, т. е. времяобъемлющего и неизменного существа, и что неизменность есть точно так же единство живое, развивающееся, т. е. обнаруживающееся в смене отдельных состояний. Всюду, где наше знание есть лишь знание о чем-то постороннем, внешнем нашей жизни, где объект знания не связан живыми нитями переживания с субъектом, вневременность и временность, как мы видели, несоединимы между собой, противостоят друг другу, как разные содержания, и их непосредственное единство хотя фактически и осуществляется в каждом акте знания, но не познается, ибо не вмещается в познаваемое предметное содержание. Но где этого разделения нет, где субъект и объект соединены живой связью в единстве самосознающегося бытия, как живого знания или мыслящего переживания, там мы непосредственно не только *есмы*, но и *ощутительно* есмы это единство вневременности и становления, т. е. непосредственно познаем это единство.

6. В предыдущем изложении мы в качестве примера живого знания или мыслящего переживания брали знание о личной

индивидуальной жизни. Этим мы отнюдь, однако, не хотим сказать, что только наше «я», как особый ограниченный мир «внутренней», «психической» жизни, есть область мыслящего переживания. Распространенная, опирающаяся на давнишние традиции мысли теория утверждает, что только наше «я», наша собственная внутренняя жизнь дана нам непосредственно и что только в ней мы непосредственно имеем самоочевидное знание; и даже учения, которые уже порвали с гносеологическим индивидуализмом, в силу непреодолимой власти традиционных мыслей продолжают утверждать это [1]. Все наше понимание отношения между сознанием и предметом, как отношения, опирающегося на непосредственное сущее в нас и с нами единство абсолютного бытия, исключает для нас возможность ограничить сферу живого знания одной привилегированной областью «внутренней», «психической жизни». То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию-мысли, есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого частного *содержания* знания. Прежде всего отметим соответствующие факты. С одной стороны, отнюдь не все содержание нашей «внутренней психической жизни» eo ipso дано нам в форме живого знания. Еще Мальбранш указал, напротив, на особую исключительную трудность, присущую психологическому знанию. Ясно во всяком случае, что поскольку дело идет о «психическом» как об особой области реального бытия, эта реальность, как и всякая реальность, непосредственно совсем не раскрыта для нас, не имманентна нам, а есть, как целое, нечто трансцендентное, во что мы только проникаем мысленно и что непосредственно предстоит нам лишь в лице «имманентного материала знания». В моей собственной душе для меня таится не меньше тайн, чем во всем остальном мире; и психология была бы пустой забавой, если бы она, как и всякая наука, не должна была упорным трудом построения системы понятий впервые открывать связи, господствующие в психической жизни; обычное психологическое знание принципиально ничем не отличается от всякого иного научного знания: это есть не простое констатирование непосредственно-данного — непосредственно-данное, как таковое, т. е. чистое переживание вообще не есть знание — а именно подведение данного под систему понятий, т. е. обычная работа проникновения в трансцендентный предмет. И с другой стороны, *живое знание* фактически распространяется и на бытие за пределами моего «я»: всякое *художественное* переживание служит тому примером. В художественном знании, когда мы, например, непосредственно усматриваем необходимость обнаружения некоторого общего типа в ряде действий, или когда мы воспринимаем необходимость, с которой одна музыкальная

[1] Например, *Шуппе*. Erkenntnisstheor, Logik, стр. 242 и сл.

фраза вытекает из другой, мы имеем мыслящее переживание в области не-я: мы непосредственно знаем не отвлеченное вневременное и потому бездейственное содержание, а живую реальность и действенность общего. То же самое мы имеем всюду, где мы интуитивно «понимаем» чужую душевную жизнь, связь мотивов, построений, поступков в чужом сознании; то же, очевидно, заключено и в исторической интуиции. Но не только чужая душевная жизнь и вообще мир одушевленный есть сфера, на которую может распространяться интуиция живого знания. Все великие прозрения во всех областях знания основаны на таком умении вжиться в объект, пережить его самого, чтобы *изнутри* прочувствовать его природу. Ближайшим, совершенно явственным примером распространения живого знания на мир природы могут служить научные открытия, которыми мы обязаны таким художникам, как Леонардо да Винчи и Гете, умевшими «жить одной жизнью» со всей вселенной, и именно через погружение себя в природу и слияние с ней изнутри, знать ее в непосредственном переживании, как обычный человек знает лишь свою собственную жизнь.

Господствующая эстетико-психологическая теория называет такое знание «вчувствованием» и толкует его в субъективистическом смысле: она предполагает, что непосредственно живое знание дано нам лишь в отношении нашего «я», и что лишь субъективным актом «вкладывания» своего «я» во внешний мир мы косвенно — и с объективной точки зрения иллюзорно — распространяем наше переживание за пределы нашего «я». Однако, эта теория исходит из предвзятых и ложных онтологических допущений; доля правды, которая в ней заключена, выражена в ней так, что истинное соотношение поставлено вверх ногами. Присмотримся к соотношению между сферой того, что зовется «моей душевной жизнью» и сферой живого знания и попытаемся уяснить его в связи с установленными нами общими гносеологическими положениями.

Под «моим я», под кругом «моей душевной жизни» можно разуметь — и фактически постоянно разумеются — две совершенно различных области, которые лишь для поверхностного взгляда сливаются в одну: 1) под «сознанием» вообще мы условились выше разуметь поток переживаний, направленный на сверхвременное единство, и противостоящий ему, как субъект — объекту. С этой точки зрения «мое сознание» или «я, как отдельная личность» есть поток сознания, противостоящий объективному единству и вместе с тем мыслимый, как ограниченная реальность, как отдельная часть мира, локализованная во времени и — через отношение к своему телу — в пространстве. «Мое сознание» есть *мое*, в отличие от всех других сознаний; это есть сознание человека, родившегося в определенный момент, живущего в настоящее время, сознание, приуроченное некоторым образом к данному телу, — словом, поток переживаний, который не только переживается, но и усматрива-

ется, как единичная объективная реальность, в составе реального мира; 2) с другой стороны, под «моим я» или «моей душевной жизнью» я могу разуметь вообще всю сферу бытия, поскольку она не предстоит мне, в качестве постороннего мне объекта, на который направлено мое познавание, а непосредственно переживается мною, непосредственно сознается мною, как чистая раскрытая себе жизнь, как само себя переживающее бытие *.

Легко показать, что оба эти смысла понятия «моего я» отнюдь не совпадают между собой. В самом деле, в *первом смысле* «я» есть, с одной стороны, в качестве потока переживания, противостоящего предметному миру, то, что остается за вычетом предметной стороны сознания, и, с другой стороны, образует само часть этого предметного мира [1]. В обоих этих отношениях «я», как психический субъект, имеет вне себя «не-я», в форме ли предметного мира вообще, или в форме всего остального предметного мира, за вычетом «моего я». Во втором смысле, наоборот, «я» или «моя душевная жизнь» есть не психический субъект, а вообще вся сфера живого *единства субъекта* и *объекта*, в противоположность области их разъединенности.

Поясним это различие на конкретном примере. Если я связан с каким-либо другим человеком отношением дружбы, то чувства, настроения и пр., которые я при этом переживаю, входят, конечно, в состав моей психической жизни; но сама личность моего друга, как и само мое «отношение» к нему (именно в качестве отношения между «моим» и «чужим» *я*), очевидно, суть реальности, выходящая за пределы моей психической жизни. И тем не менее все отношение дружбы в целом, включая и лицо, к которому я его имею, есть тоже в ином смысле, часть «моей жизни». Чужая жизнь, моя связь с ней, все, что я дал другому и получил от него, — все это я непосредственно переживаю, все это образует содержание моего жизненного опыта. Для моей мысли, как и для знания постороннего наблюдателя, все это есть объективные содержания, тем самым противостоящие мне и находящиеся «вне меня». Но для моего живого знания все это — части моей духовной жизни. Точно так же мы знаем, что научные истины, создания искусства, виды природы и пр. могут быть не только познаваемы, т. е. быть в отношении сознания объектами бесстрастного созерцания, но и переживаемы, т. е. входить в состав живого душевного опыта. Эти очевидные факты объяснимы только одним способом — различением между «я», как *психическим субъектом*, и «я», как *духовной жизнью*. Психический субъект есть всегда лишь малая частица бытия, которой противостоит вне ее весь остальной объективный мир; он есть область «моего» в противоположность

[1] Как совместимы эти две стороны рассматриваемого понятия — это есть основной вопрос теории «психического», который мы здесь в праве оставить в стороне.

области «предстоящего мне». Но в сфере духовной жизни этот субъект способен выходить за пределы самого себя и расширяться принципиально до безграничности. В этом смысле «я» есть уже не частица бытия, а потенциально равносильна всему мыслимому вообще. Все, что не только теоретически сознано, а непосредственно пережито мною, есть в этом смысле часть «моей духовной жизни»; но эта часть моей духовной жизни отнюдь не должна непременно принадлежать к составу моей эмпирической личности или меня, как психического субъекта.

Это различие между «психическим субъектом» и «духовной жизнью» можно пояснить по аналогии с учением о различии между индивидуальным и родовым сознанием. «Я», как индивидуальная психическая жизнь, в этом учении отличается от той стороны, с которой оно есть сверхиндивидуальное сознание, чистый гносеологический субъект или разум. Мы видели выше (гл. II, 3), что это учение недостаточно для обоснования трансцендентности предмета. Но оно несомненно заключает в себе ту долю истины, что во всяком познании я, как единичный психический субъект, выхожу за пределы самого себя и приобщаюсь к единому сверхвременному бытию, которое, не будучи тождественно «сознанию вообще» или «чистому знанию», все же содержит в себе, как одну из своих сторон, вневременное бытие идеальных содержаний и в этом смысле может быть названо чистым надындивидуальным разумом. Поэтому в лице постигнутой истины индивидуальное сознание, как единичный временной процесс, вместе с тем приобщается вневременному и потому единому разуму. И в этом отношении учение о «сознании вообще», есть лишь возрождение древнего, платоно-аристотелевского и новоплатонического учения о «разумной части души», как точке, в которой душа соприкасается с «идеальным миром» или с сверхличным *νοῦς*'ом.* В это учение мы вносим лишь одно существенное дополнение, которое приближает его именно к формулировке его у Плотина: эта сверхиндивидуальная сторона осуществляется в единичном сознании не только в «созерцании», т. е. в отнесении переживаемого к вневременной сфере бытия, но и в живом знании, т. е. в возвышении сознания к объективной сверхвременной *жизни*. Кроме интуиции созерцательного порядка, которая была нами охарактеризована (гл. VII, 4), как *отрешение* сознания от временно́го переживания и погружение его во *вневременное* единство, есть еще интуиция-жизнь, в которой наше «я» не только *созерцает* объект (т. е. имеет его вневременно), но и *имеет* им, т. е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства. Эти две формы интуиции не суть, конечно, два совершенно разнородных и обособленных источника знания; это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция. Но в первом случае ее полнота остается неисчерпанной; поскольку содержа́ние ее должно служить источником отвлечен-

ного знания, оно берется лишь со своей вневременной стороны, т. е. как чистое *знание*, противостоящее жизни, или как знание-мысль. Во втором же случае мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью. Всеединство есть, как мы старались показать, не абстрактное единство вневременности, а конкретно-живое единство или *единое*, как сверхвременное единство покоя и движения, как вечная жизнь. Поэтому приобщение к нему или раскрытие его для нас лишь несовершенно осуществляется в *созерцательной* интуиции, т. е. через проникновение во вневременность всеединства, и осуществляется адекватно только в живой интуиции, как единстве знания и жизни. Последнее, наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь [1].

7. На первый взгляд могло бы показаться, что эти соображения противоречат нашему собственному учению об отношении между переживанием и знанием. Переживание есть погруженность в миг настоящего и именно поэтому принципиально отлично от знания, которое есть обладание вневременным единством бытия; поэтому, казалось бы, понятие живого знания или знания-переживания есть с нашей собственной точки зрения contradictio in adjecto. Но мы уже указывали, что это определение переживания имело для нас лишь пропедевтическое значение; оно было использовано с целью уяснения вневременной (трансцендентной переживанию) природы знания. Мы видели, что само время и всякое временное бытие возможно не иначе, как на почве самой вечности; поэтому нет такой погруженности во временной миг, которая означала бы подлинное выпадение из вечности, существование вне ее; вне нее

[1] Созерцательная интуиция, будучи обладанием исконным — и тем самым сверхвременным — единством, вместе с тем имеет его во *вневременной* форме и потому хотя и не как определенность (ибо определенность конституируется не одной формой вневременности, но и моментом отрицания), но и по аналогии с определенностью. Именно поэтому чистое созерцание еще не дает нам совершенного обладания всей полнотой всеединства. Более того: так как чистая вневременность по самому существу своему необходимо становится в нашем знании определенностью (см. выше гл. XI, 2), то чисто-созерцательная интуиция, пытающаяся вложить *живое сверхвременное* единство в форму неподвижной вневременности, есть как бы лишь переходное состояние, точка неустойчивого равновесия между живой интуицией, с одной стороны, и превращением всеединства в абстрактное единство определенности — с другой. Отсюда — склонность усматривать в бытии лишь абстрактное единство — склонность к упрощению и рационализации, присущая метафизическому мировоззрению, ориентированному на чистом созерцании, классическими представителями которого являются индусская философия, элеизм и система Спинозы. Напротив, ориентированное на живой интуиции дает метафизику жизни, главными выразителями которой следует признать Гераклита, Платона последнего периода, Плотина, Августина, а в новой философии — Николая Кузанского, Лейбница, далее Фихте и Шеллинга в их позднейших системах, а также Якоби и Гете.

ности нет и немыслимо вообще ничего. Всякая погруженность в миг настоящего есть вместе с тем потенциальное бытие в вечности. Точнее говоря: переживание есть не совершенная погруженность в миг настоящего, а лишь сосредоточенное на настоящем и только в нем актуализованное, в остальном же лишь потенциальное и смутное сверхвременное бытие. Не погруженность в миг есть конститутивный признак переживания, отличающий его от знания, а лишь потенциальность его сверхвременности, с одной стороны, и его конкретность — с другой. Поэтому во всяком переживании уже заключена приобщенность к вечности, потенциальное ее присутствие.

Здесь мы, описав в наших размышлениях большой круг, возвращаемся опять к основному выводу первой части нашего исследования. Мы видели, что над сознанием, как единством переживания и направленности на предмет, возвышается абсолютное бытие, которое не дано нам, как содержание сознания, но которое есть в нас, потому что мы *есмы в нем*. Мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме. Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализованной сверхвременности, самого абсолютного бытия. Но актуализация этой потенциально сущего в нас бытия, — как бы просветление этой смутной, сумеречной сферы — может быть осуществлена в двух формах. Сознание может, во-первых, сосредоточиться на чистом абстрактном единстве бытия; при этом переживаемое преобразовывается в противостоящий субъекту *предмет*, и сознание есть устремленность именно на этот предмет, на вневременное содержание, причем теряет из виду само себя, как поток переживаний (как это было описано выше, гл. VII, 4). Но в силу непосредственного единства в самом абсолютном бытии моментов единства (вневременности) и жизни переход от переживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может, *во-вторых*, совершаться не через отрешение от переживания и раскрытие вневременной стороны бытия, но и через расширение самого переживания до сверхвременности, через актуализацию *всей полноты* бытия, или, вернее, через полную актуализацию бытия. Тогда обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, не созерцание *противостоящего* субъекту объекта, и потому и не отделение предмета от переживания, а обладание в смысле *слияния* моего «я» с предметом, приобщения своей жизни к всеобщей жизни. Такое живое знание, как переживание самого бытия, или единство переживания и знания, есть не «олицетворение» данного объекта знания, не вкладывание себя в чуждый себе объект, а раскрытие жизни, присущей самому объекту, как такому. Так называемое «вчувствование» есть в действительности *присутствование* — непосредственное обладание живой, невмеща-

ющей в вневременно-объективную сферу, природой бытия *, в лице живого знания или мыслящего переживания дано, в сфере знания, то самое единство покоя и движения, вневременности и жизни, которое мы усмотрели в самом абсолютном бытии. Или — точнее — абсолютное бытие и есть такое живое знание; и потому наше знание его есть лишь приобщение нас самих к абсолютному бытию. Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и *знанием о нем*: *знать* что-либо в этом смысле и значит не что иное как *быть* тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью.

Подлинно-сущее, как единство идеального и реального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объектирующем созерцании. Именно поэтому все индивидуальное может быть только познано в переживании, но не постигнуто в понятиях. Когда мы говорим, что мы *знаем*, например, существо человека, или когда речь идет о знании «духа народа», о понимании художественного произведения, о религиозном знании Бога, мы имеем в виду именно это знание-жизнь, это обладание *изнутри* живой природой объекта; всякое вообще адекватное знание жизни есть необходимо живое знание. И, напротив, даже гениальный мыслитель, обладающий интуицией предмета, но лишенный объективно-созерцательного характера, может, при живом соприкосновении с предметом в практической жизни, «растеряться», почувствовать себя беспомощным, потому что он лишен живого внутреннего обладания предметом. Живое знание есть также очевидно, единственное знание, которое непосредственно определяет наше поведение: *знать* что-либо в этом смысле значит тем самым *жить* определенным способом, в определенном направлении.

Из сказанного ясно, что живое знание отнюдь не ограничено знанием нашей собственной психической жизни, и что принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Более того, наша духовная жизнь (полнота нашего живого знания) не только может, но даже необходимо *должна* быть шире нашей психической жизни. Ибо даже когда ее предметом является наша собственная психическая жизнь, в самом факте *знания* мы уже возвышаемся над ней. Живое знание, как и всякое знание вообще, есть обладание частью лишь на почве целого и, следовательно, тем самым есть выхождение за пределы части, как таковой. Нам остается лишь объяснить, почему, несмотря на это, ближайшим, самым естественным и легким предметом живого знания является все же наша собственная психическая жизнь. Прежде всего, самый факт, подлежащий объяснению, требует ограничения. Совершенно не верно, будто живое знание обычно касается только собственной душевной жизни. Напротив, такой «практический солипсизм» есть скорее ненормальное состояние, встречающееся довольно редко

Известно, что духовная жизнь именно первобытных народов проникнута примитивным коммунизмом. Первобытный человек живее сознает жизнь рода, семьи, племени, чем свою собственную; вместе с тем его жизнь погружена в жизнь природы. То же приблизительно можно сказать о живом знании у детей. В обоих случаях нет еще или почти нет ясной дифференциации на «я» и не-я». Тем не менее в общем, конечно, справедливо, что там, где эта дифференциация уже произошла, наиболее интенсивным и ярким бывает обычно живое знание именно о своей собственной душевной жизни. С нашей точки зрения нетрудно дать объяснение этому факту. Переживания, образующие содержания «нашей собственной психической жизни», как таковые, даны необходимо и постоянно в самом факте сознательного существования нас самих; они даны именно в лице чувственного материала душевной жизни (чувственных ощущений, внешних и органических, и связанных с ними эмоций и стремлений), ибо именно этот чувственный материал, различаясь по качеству и порядку смены в разных индивидах, придает впервые душевной жизни характер «моего индивидуального», единичного сознания. Правда, сами по себе переживания, как было указано, не тождественны ни с знанием вообще, ни с живым знанием. Однако, поскольку наше бытие есть с самого начала в несовершенной, смутной форме единство переживания с знанием, эта смутная форма должна лишь быть прояснена, чтобы стать живым знанием. Напротив, распространение живого знания на всю остальную жизнь требует как бы двоякой актуализации или двоякого расширения: с одной стороны, необходимой для всякого знания идеальной актуализации лишь потенциально данной, только сущей в нас, но не раскрытой нам сверхвременности, и, с другой стороны, *расширения самого переживания* за его обычные пределы, т. е. за пределы его необходимого минимума. Для того чтобы, например, знать чужую душевную жизнь, нужно двоякое: нужно, во-первых, приучиться *жить* не только своими чувствами, настроениями и пр., но и чужими, нужно иметь способность и возможность прочувствовать чужое «я»; т. е. нужна еще особая актуализация для того, чтобы потенциально сущее во мне бытие впервые возвести на уровень живого сознания, т. е. *переживания*; и, во-вторых, нужно *опознать* это слепое переживание, иметь его не только, как иррациональный факт переживания, но и как содержание знания; тогда как знание своей собственной душевной жизни требует «проникновения» или актуализации одного лишь второго рода. Поэтому, например, господствующей обычной чертой практического умонастроения среднего человека является эгоизм (за исключением случаев, в которых симпатические переживания биологически заложены в человеке — например, в лице материнской любви, примитивного чувства сострадания, чувства на-

ционального единства и т. п.), хотя нет никаких *принципиальных непреодолимых* препятствий для альтруистических мотивов в человеке [1]. Чем более человек вообще живет в чувственной области тем естественнее, что его живое знание будет ограничено его собственной душевной жизнью; тогда как прочувствование чужого предполагает способность не только теоретически познать, но и *пережить* чувственно-*отсутствующее*, т. е. жить не только ощущаемым, но и представляемым и мыслимым. Поэтому всякое развитие воображения, памяти и мышления также должно содействовать обогащению сферы живого знания. И нужны немалые усилия расширения сознания, чтобы от вульгарного чувства «своя рубашка ближе к телу» дойти до возвышенного настроения «tat twam asi»*.

[1] Проницательная критика распространенных попыток логически доказать невозможность альтруизма, как первичного мотива человеческого поведения представлена Зиммелем ** (Einleitung in die Moralwissenschaft, B. I). К теории симпатических чувств ср. теперь также *Scheler M.* Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. 1913.

Приложение

К истории онтологического доказательства

τὰ εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῷ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥᾳδίως γνωσθήσεται.*

Плотин, Ennead. II, 9, 6.

Обычный взгляд на историю онтологического доказательства сводится, приблизительно, к следующему: в эпоху «схоластики», в эпоху, когда было утрачено всякое представление о живом, опытном характере знания, и умственная деятельность ограничивалась пустым формальным комбинированием готовых, по традиции воспринятых богословских и метафизических понятий, Ансельмом Кентерберийским** было изобретено так называемое «онтологическое доказательство» бытия Бога — софистический способ, посредством анализа признаков, содержащихся в гипотетически принятом понятии Бога, доказать, что из этих признаков следует реальное существование Бога. Эта, соответствующая извращенному и бесплодному духу схоластики выдумка была воспринята рационализмом Декарта, Спинозы и Лейбница, неуяснившим себе коренного различия между логическими связями понятий и реальными отношениями вещей. В лице Канта трезвая философская мысль раз навсегда уничтожила это недоразумение, показав, что суждение о бытии, в качестве синтетического суждения, не имеет ничего общего с анализом признаков понятий. С этого момента онтологическое доказательство принадлежит к области прошлого и может оцениваться только как любопытный эпизод в истории человеческих заблуждений.

Оставляя здесь в стороне оценку по существу онтологического доказательства, которая уже была нами представлена в тексте (см. гл. IV, б) и которая дополнительно должна уясниться из беспристрастного изложения исторических форм этого доказательства, укажем лишь, что намеченная выше историческая перспектива, в которой принято рассматривать онтологическое доказательство, совершенно несоответствует действительной истории этого учения. Онтологическое доказательство не было впервые выдумано Ансельмом, вовсе не характерно для схоластики и не кончилось критикой Канта. Оно имеется до Ансельма в древней философии и у Августина, и после Канта — у Фихте, Шеллинга и Гегеля. В промежутке между Ансельмом и Декартом оно в особенно убедительной

и блестящей форме, во всяком случае заслуживающей рассмотрения, было развито истинным родоначальником новой философии — Николаем Кузанским; тогда как, с другой стороны, так называемая «схоластика», в лице своего верховного вождя Фомы Аквинского, отвергла это доказательство. Поэтому, как бы мы ни относились по существу, к онтологическому доказательству, исторически мы не вправе ни считать его продуктом схоластики, ни утверждать, что возражения Канта навсегда с ним покончили.

Объективный исторический очерк главных форм, в которых было развито онтологическое доказательство, представляется нам своевременным и полезным, в качестве материала для систематической его оценки[1].

Логическая природа так наз. «онтологического доказательства» не зависима от специального применения его к бытию Бога (хотя, конечно, не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено именно на него). Эта логическая сущность рассматриваемого учения в своей общей форме состоит в том, что утверждается наличность такого содержания знания, в отношении которого бытие и мыслимость, или «существование» и «сущность» настолько неразрывно связаны между собою, что невозможно признавать вторую, не признавая вместе с тем и первого.

Из этого определения логической сущности онтологического доказательства прежде всего следует, что утверждаемая им мысль, если она вообще возможна — должна носить характер *непосредственно очевидной истины.* Ибо раз утверждается наличность содержания, *немыслимого* иначе, как реально существующим, то очевидно, достаточно простого умственного созерцания этого содержания, чтобы в нем, как обыкновенно говорится, «аналитически» усмотреть «признак» реального существования. Поэтому никакое онтологическое доказательство не может быть доказательством в смысле выведения утверждаемого им положения из каких-либо других истин, *логически ему предшествующих;* онтологическое доказательство, утверждая наличность в себе самом обоснованного, первично необходимого бытия, тем самым не может признавать его производным от чего-либо иного. Поэтому онтологическое доказательство, в качестве *доказательства*, т. е. опосредствованного знания, может лишь либо состоять в восхождении от следствия к основанию, от πρότερον πρὸς ἡμάς * к πρότερον τῇ φύσει **, либо **

[1] По истории онтологического доказательства имеется лишь одна, в высшей степени поверхностная и неясная по мыслям монография: *Runze Georg.* Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle, 1882. Живее написан очерк R. Seydel'я по истории возникновения онтологического доказательства («Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Dasein Gottes», Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, 1880). Наиболее ценные соображения по истории онтологического доказательства содержатся в «Философии религии» Гегеля.

быть *апагогическим* доказательством, т. е. доказывать немыслимость противоположного допущения. Вообще говоря, доказательство это заключается всегда в наведении мысли (многообразными средствами) на утверждаемую самоочевидную истину.

Отсюда, далее, легко усмотреть место онтологического доказательства в системе доказательств бытия Бога вообще. Богословие, вслед за ним и философия, знает множество видов доказательства бытия Бога, и онтологическое доказательство считает особым, частным доказательством наряду, например, с «космологическим», «антропологическим», «физико-теологическим» и т. п. Нам нет надобности разбираться в этой искусственной классификации, чтобы убедиться в ложности такого узкого понятия онтологического доказательства. Все доказательства вообще могут быть логически разделены на рациональные и эмпирические, т. е. на доказательства из понятий и доказательства из фактов, или опытно констатируемых данных. И вот, нетрудно видеть, что *всякое рациональное* доказательство существования Бога (или какого-либо иного содержания) eo ipso *необходимо есть онтологическое доказательство* [1]. В самом

[1] В известном, более широком смысле слова можно сказать, что *всякое рациональное доказательство вообще есть тем самым онтологическое доказательство*. В самом деле, если рациональное доказательство, т. е. уяснение содержаний и взаимозависимостей понятий приводит нас к истине «*A* есть *B*», то эту истину можно выразить всегда также в форме экзистенциального суждения «связь *AB* есть». Все «vérités éternelles», будучи гипотетическими в смысле независимости их содержаний от того, осуществлены ли они или нет в данном пространственно-временном месте конкретной действительности, имеют смысл категорических суждений в смысле *безусловной* достоверности, т. е. *вневременного* бытия самих содержаний или связей, как таковых. В этом смысле противопоставление «только мыслимого» «действительному» вообще несостоятельно: ибо поскольку дело идет о «ясных и отчетливых» содержаниях, т. е. об адекватных или истинных идеях, «мыслимое» и есть не что иное, как мыслимое содержание *самого бытия*. Однако такое возможное расширение понятия «онтологического доказательства» мы отвергаем по следующим двум соображениям. *Во-первых*, бытие идеальное, как таковое, есть лишь зависимая сторона абсолютного бытия, и в этом смысле есть *неполное* бытие, тогда как исторически онтологическое доказательство имеет смысл доказательства *абсолютного бытия*, в отношении которого именно невозможно сомнение и его конкретной «воплощенности». Онтологическое доказательство стремится доказать бытие Бога не как «чистой идеи», а как реального (хотя и сверхвременного) существа, т. е. такого объекта, в отношении которого неприменимо само различие между идеальным и реальным бытием. *Во-вторых*, рациональное доказательство какого-либо частного содержания есть *выведение* его из какого-либо иного содержания, и это усмотрение связи данного частного содержания с остальным бытием именно делает его *истинным*. Следовательно, само по себе, т. е. вне этой связи, оно проблематично, т. е. может оказаться ложным или — что то же — не существующим. Напротив, в онтологическом доказательстве речь идет о таком содержании, которое, как таковое, *само по себе* истинно, т. е. немыслимо несуществующим. В этих двух смыслах мы имеем право противопоставлять «только мыслимому», т. е. «гипотетически допускаемому понятию» реальность его объекта; и под онтологическим доказательством мы разумеем лишь доказательство, что к некоторым содержаниям такое различие, а следовательно, и возможность несовпадения между «только мыслимым» и «сущим», неприменимы.

деле, «понятие», в качестве «только мыслимого содержания», всегда противостоит «факту», или «реальности его предмета», и при обычных условиях всякое исследование соотношений между понятиями оставляет нас в сфере только мыслимого и не приводит ни к какой фактической реальности. Если же такое рациональное доказательство приводит к утверждению чьего-либо *существования*, то мы имеем здесь тот самый необходимый переход от «мыслимости», к «реальности», от «сущности» к «существованию», в котором заключается существо онтологического доказательства. Но и этого мало. Поскольку мы допустим возможность *нескольких* содержаний, удовлетворяющих требованию онтологического доказательства (т. е. необходимо соединяющих мыслимость с реальным бытием), и поскольку отдельное онтологическое доказательство направлено на выведение *одного* такого содержания (например, Бога), в посылках его может встретиться и указание на факт, без того, чтобы такое доказательство перестало быть онтологическим.

В самом деле, *если только этот факт есть логически необходимый факт*, т. е. есть сам реальность неотмыслимая или — что то же — содержание, немыслимое нереальным, — содержащая его посылка уже сама заключает в себе онтологическое доказательство или, если можно так выразиться, есть «онтологическое суждение», которое хотя и заключает указание на факт, но вместе с тем остается и рациональным, так как не ссылается ни на какой только эмпирически констатированный (т. е. логически не необходимый) факт. Так, например, декартово cogito ergo sum само уже есть онтологическое доказательство; поэтому имеющееся у Декарта доказательство, выводящее бытие Бога через уяснение логических условий истины, заключенной в этом «sum», также должно быть признано онтологическим (по существу об этом доказательстве ниже). Таким образом, место онтологического доказательства в системе доказательств можно формулировать, вкратце, следующим образом: *онтологическое доказательство мы имеем всюду, где существование чего-либо доказывается либо чисто рационально, т. е. из одних понятий, либо же так, что к рациональному доказательству присоединяется использование вывода какого-либо иного* (открыто или энтимематически допущенного) *онтологического доказательства.*

В силу этого разъяснения непосредственно ясна ложность обычного понимания места онтологического доказательства в системе доказательств бытия Бога. Возьмем, например, ранний доказательство бытия Бога у Канта (в «Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes» *, 1763), которое он сам *противопоставляет* онтологическому доказательству. Сущность его, коротко говоря, заключается в следующем: всякая действительность предполагает возможность, но

можность же сама укоренена в некоторой необходимой действительности; но что-либо вообще необходимо существует; следовательно, существует и безусловно необходимое бытие. Не ясно ли, что мы имеем здесь чисто рациональное доказательство (основанное на анализе понятия действительности) с присоединением посылки о необходимом существовании чего-либо вообще, т. е. посылки, в применении к понятию «что-либо вообще» уже содержащей онтологическое доказательство? При этом, кстати сказать, Кант даже специально доказывает эту посылку, уясняя *логическую невозможность*, т. е. противоречивость того, чтобы «ничто не существовало» (Kant Werke, Hartenstein 1839, т. 6, стр. 29—30). Не ясно ли, иными словами, что здесь мы имеем — что бы ни говорил сам Кант — онтологическое доказательство optima forma, хотя оно и отлично от традиционной ансельмо-декартовской его формы? Таким образом, обычная классификация, соподчиняющая онтологическое доказательство «космологическому», «антропологическому» и другим доказательствам, логически несостоятельна, так как спутывает разные основания деления. Возможно только деление доказательств бытия Бога на онтологические (т. е. рациональные, в указанном широком смысле) и эмпирические.

После этих общих соображений, в силу которых уже заранее видно, что онтологическое доказательство не может быть, в качестве какого-то особого, исключительно своеобразного рассуждения, принадлежностью немногих мыслителей, а должно встречаться в самых разнообразных формах, перейдем к краткому историческому обозрению этих форм.

1

Первое проявление в европейской философской мысли[1] если не самого онтологического доказательства, то его логической предпосылки дано в зародыше в учении Парменида о тождестве мышления и бытия. При всей трудности на основании малочисленных и допускающих разнообразное толкование отрывков судить об учении Парменида, при всей необходимости соблюдать здесь осторожность, не вкладывая в них слишком абстрактного смысла, мало вероятного в столь раннюю эпоху, одно в системе Парменида совершенно бесспорно: учение о единстве, сплошности, неизменности бытия поставлено в тесную связь с учением

[1] Мы оставляем здесь в стороне индусское философское богословие, хотя было бы нетрудно показать, что и в нем признавалось в скрытой форме онтологическое доказательство. Таково, например, в Упанишадах * определение Брамы ** как единства бытия, духа и блаженства, или изречение: «его (Брамы) имя есть реальность реальности». См.: *Deussen.* Allgemeine Geschichte der Philosophie, B. I., Abt. 2. Die Philosophie der Upanishads, стр. 115 и сл.

о единстве мысли и бытия, как ее предмета. «*Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит*» (Diels, Vorsokratiker, fr. 8, ср. fr. 5 и 6). Всякая мысль предполагает сущее, в качестве своего предмета: «без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем». Поэтому мысль о не-сущем заключает в себе противоречие, или, иначе говоря, бытие, в качестве условия мыслимости, есть нечто абсолютно-самодостоверное и недоступное никакому отрицанию. Таким образом, в противоположность обычному пониманию, для которого «мысли» суть нечто, стоящее как бы вне бытия и могущее по содержанию совпадать и не совпадать с сущим, для Парменида мысль во всех своих обнаружениях с самого начала прикреплена к бытию и выразима лишь в бытии, и именно поэтому мысль о не-сущем, — более того — мысль о чем-либо ином, кроме самого бытия, как такового (именно, об изменчивых многообразных содержаниях сущего, как о чем-то, несовпадающем с самим бытием) представляется ему противоречивой и потому ложной. Дальнейшее развитие этой идеи в системе Парменида нас здесь не касается; сказанного достаточно, чтобы усмотреть в учении Парменида выражение основной мысли онтологического доказательства в применении к понятию бытия, как единства и целостности сущего: это понятие, будучи предпосылкой мыслимости чего бы то ни было, есть необходимое понятие, не допускающее отрицания; единственно подлинно-сущее — именно само бытие — есть вместе с тем содержание, в отношении которого теряет всякий смысл различие между мыслимостью и реальностью, логической сущностью и существованием.

2

Чрезвычайно своеобразное, хотя неясно изложенное онтологическое доказательство мы встречаем у Платона в применении к понятию бессмертия души. Известно, что ряд доказательств бессмертия души в «Федоне» кульминирует в особом, типично «онтологическом» доказательстве, в котором бессмертие души выводится непосредственно из понятия души, как носительницы жизни, т. е. начала, противоположного смерти. Это доказательство, будучи в «Федоне» последним, является также, по суждению участников беседы (а следовательно, и по мнению самого Платона) единственным решающим доказательством. В самом строении диалога это доказательство выдвинуто из ряда других, как единственное вполне убедительное. Три предшествующих доказательства (из происхождения противоположностей друг из друга, из учения о знании, как воспоминании, и из сходства души с простою, непреходящей, духовной природой идеального, p. 70C—84B) оказались для некоторых собеседников неубедительными; в результате обсуждения возникших сомнений признается

доказанным лишь предсуществование души и ее способность пережить телесную смерть, но не ее вечность, т. е. подлинное бессмертие (ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον * 88B) (84C—95E).Здесь именно начинается (после введения, излагающего мотивы и сущность учения об идеях 96A—102A) изложение последнего доказательства, которое оказывается окончательно убедительным и для самых скептических участников беседы. Сущность этого доказательства (точнее говоря, как увидим тотчас же, первой его посылки) состоит в следующем: не только противоположности несовместимы друг с другом, так что теплое не может быть холодным, или нечетное — четным, но и иные определения, сами по себе не являющиеся одной из двух противоположностей, если они служат носителями *одной* из них, несовместимы с *другою:* так, не только холод, но и снег (как носитель холода) несовместим с теплом, и не только нечетное число, но и, например, число 3, несовместимо с четностью. Но душа есть носитель жизни; жизнь же противоположна смерти; следовательно, душа несовместима со смертью, есть отрицание смерти и в этом смысле не-смертна, т. е. бессмертна (ἀθ ἀνατος) (102A—105E). Если ограничиться приведенным содержанием доказательства, то оно, конечно, не только не представляется подлинно-убедительным, но оказывается жалким и наивным софизмом; и — что особенно для нас любопытно — оно отмечено именно тем логическим пороком, который присущ онтологическому доказательству, как оно предносится его противникам и критикуется ими. В самом деле, естественное, само собой возникающее возражение против него вполне совпадает с существом возражения Канта против онтологического доказательства бытия Бога: из того, что понятие души содержит признак, несовместимый с признаком смерти, следует лишь то, что душа, *если и пока* она существует, не может быть мертвой, но отнюдь не следует, что душа действительно вечно существует; иначе говоря, поскольку мы берем понятие смерти, как признак, принадлежащий чему-либо существующему, оно не соединимо с душой; но поскольку под смертью мы разумеем просто прекращение существования, оно не есть (подобно самому бытию) логический признак и потому не может противоречить никакому понятию, следовательно, и понятию души. Это возражение бесспорно и самоочевидно, и немало критиков торжествующе противопоставили его рассуждению Платона. Однако Платон сам его предвидел и высказал, что́ часто упускается из виду. А именно, рассуждение имеет еще продолжение следующего рода: когда нечто, обладающее одной из двух противоположностей, сталкивается с другой, то возможно, вообще говоря, одно из двух: оно должно *либо* ускользнуть от несовместимого с ним начала, *либо* исчезнуть. Но если начало, носителем которого оно является, *непреходяще*,

то из этих двух возможностей остается только одна: если бы, например, нетеплое необходимо было непреходящим, то снег при соприкосновении с теплом неизбежно ускользал бы неприкосновенным и нерастаявшим, и точно так же, если бы нечетное было непреходящим, то непреходящим было бы и число 3. По аналогии с этим, если не-смертное вместе с тем и непреходящее, то душа никоим образом не может погибнуть, когда к ней приближается смерть. «Но что Бог и сама идея жизни и все иное несмертное, если таковое имеется, никогда не погибает, это ведь, казалось бы, всеми согласно признается» (106D). Но если так, если не-смертное вместе с тем неуничтожимо, то очевидно, что и душа, будучи не-смертной, вместе с тем и неуничтожима и, следовательно, при приближении смерти к человеку, ускользает от смерти и остается сохранной и неприкосновенной (106A—107A).

Что сказать об этом доказательстве? Что Платон предвидел приведенное выше обычное возражение, — это очевидно; но способ, каким он его разрешает, возбуждает серьезные сомнения. Если считать самоочевидным, что начало, противоположное смерти, вместе с тем и неуничтожимо, для чего нужно было все доказательство? Неуничтожимость и есть ведь подлинное бессмертие, и если неуничтожимость жизни всеми согласно признана, то утверждение бессмертия души вообще не нуждается в доказательстве. Но на чем основана эта очевидность? Что *«идея жизни»* неуничтожима, правда, следует, казалось бы, просто из того, что она есть идея; в этом смысле вечна и идея нечетного, и идея холода, что не мешает, однако, по признанию самого Платона, реальным временным воплощениям этих идей, в случае столкновения с противоположным началом, погибать. И при чем в доказательстве бессмертия души ссылка на неуничтожимость Бога? Если же решающим является чисто формальное логическое соображение, что «не-смертное» по самому своему понятию неуничтожимо, то мы имеем прежний софизм, несостоятельность которого Платон, очевидно, хорошо сознавал, ибо вся последняя часть доказательства имеет своим единственным назначением его избежание.

Нельзя, конечно, не признать, что все доказательство, взятое в целом, выражено довольно неясно. Но если, с одной стороны, соображения Платона не оставляют ни малейшего сомнения, что он не хотел опираться на софистическую игру слов, в силу которой «не-смертное» в смысле логической противоположности смерти со ipso тождественно с бессмертным в смысле реальности, недоступной уничтожению, и если, с другой стороны, общее представление о Платоне, как мыслителе, несовместимо с допущением, что он мог остановиться на сумбуре неясных, туманных фраз, то мы обязаны попытаться истолковать непротиворечиво его мысль и видеть в ней

словах не простое скопление противоречий и неясностей, а неразвитый намек на какую-либо точную и содержательную мысль.

Так как первая часть рассуждения Платона совершенно ясна, то достаточно остановиться на второй. Приведенная в точную форму, она принимает вид следующего сорита:

«Если некоторое начало неуничтожимо, то носитель его, при встрече с противоположным началом, ускользает неприкосновенным и не погибает.

Жизнь, Бог и все, противоположное смерти, неуничтожимо.

Душа есть носитель жизни, — начала, противоположного смерти.

Следовательно, душа при встрече со смертью не погибает, а остается неприкосновенной».

В этом рассуждении, очевидно, неясным остается лишь смысл второй посылки (отмеченной нами курсивом), и на нем мы должны остановиться. Из хода всего рассуждения видно, что суждение это, по мысли Платона, есть не тавтология («бессмертное бессмертно») и, конечно, не игра слов («не-смертное» = бессмертное), а содержит определенную синтетическую связь понятий. Уяснить это суждение можно, если сопоставить его с близкими ему суждениями других диалогов. В «Федре» (245С—246А) бессмертие души доказывается тем, что душа есть *начало движения*, причем движение прямо отождествляется с жизнью[1]. А именно, *начало* движения (или жизни), по существу, немыслимо возникшим и преходящим: ибо возникновение уже предполагает начало, и потому само начало ни из чего начаться не может; поэтому оно не может и погибнуть, ибо с ним вместе погибло бы все. — Здесь, таким образом, представлено уже доказательство неуничтожимости начала жизни или — что то же жизни, как таковой. Правда, доказательство это само по себе весьма несовершенно. Понятие «жизни» берется здесь в таком, чисто эмпирическом смысле, при котором возможность всеобщей смерти, — абсолютного покоя, как если представить себе все застывшим и окаменевшим — остается непротиворечиво мыслимой. Понятие «жизни» углубляется лишь в позднейших диалогах Платона, в учении которых впервые раскрывается нам загадка доказательства в «Федоне». Так, из «Софиста» (249АВ) и в особенности из «Тимея» (31В, 37D, 39Е) мы знаем, что бытию, как таковому, Платон приписывает жизнь, движение, разум и душу. Эта одушевленность и жизненность бытия, как такового, не должна быть смешиваема с «мировой душой», о которой также идет речь в «Тимее» (ср. «Филеб», 30AD, и «Политик» 269CD), ибо в «Тимее» совершенно ясно описывается, что мир и его

[1] τὸ γὰρ ἀειχίνητον ἀθάνατον, τὸ δ'ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ'ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχσν κινήσεως, παῦλαν ἔχει ϛωῆς * 245С.

душа созданы по образцу «совершенного живого» (τῷ παντελῶς ζῴῳ 31B, ср. 37D: τὸ παράδειγμα... ζῷον ἀΐδιον ὄν*), а в «Софисте» жизненность и одушевленность суть признаки, устанавливаемые в том самом бытии, к которому принадлежит и «неподвижное», т. е. идеи. При свете этих указаний уясняется, что имел в виду Платон в суждении, что «Бог и сама идея жизни по общему признанию неуничтожимы». *Жизнь, как таковая, жизнь, как абсолютное начало, для Платона тождественна с самим абсолютным* («Богом»). Под понятием «жизни» или «абсолютного живого» он разумеет, — как это совершенно ясно из указанных мест «Софиста» и «Тимея» — последнее абсолютное начало, объемлющее в себе бытие в целом, как бы высший принцип бытия. И рассмотренное доказательство бессмертия души в конечном итоге опирается на не обоснованную особым доказательством, а взятую как непосредственно-очевидная истина мысль о неуничтожимости и неотмыслимости самого абсолютного, или таковой. Немыслимо, чтобы Бог, жизнь в целом, начало всякой частной жизни могли сами погибнуть, не существовать. Всякая жизнь в этом абсолютном смысле, как это доказывается в «Софисте», тождественна с разумом или сознанием, есть условие самих идеальных сущностей, и вечность ее непосредственно вытекает из ее неотмыслимости и сверхвременности. Не-смертное есть действительно бессмертное не в силу тождества этих понятий, а в силу неразрывной, в непосредственной интуиции усматриваемой связи между понятием абсолютной жизни и ее реальным бытием. В этой связи теряет свою странность особое упоминание о неуничтожимости «самой идеи жизни» (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος ... ἀθάνατον ἐστι**). Сколько логических промахов мы ни склонны были бы усматривать в рассуждениях Платона, вряд ли кто может допустить, чтобы творец учения об идеях был в состоянии ссылкой на вечность идеи доказывать неуничтожимость ее временного отображения. Но дело в том, что именно в отношении этого понятия — понятия жизни, или таковой, или абсолютной жизни в целом — теряет силу различие между понятием и реальным предметом, между сущностью и конкретным бытием. Жизнь, как таковая, или «абсолютное живое» выше противоположности между идеальным и реальным, неподвижным и подвижным, ибо объемлет их в себе, как это специально доказывается в «Софисте». Таким образом, доказательство бессмертия души почерпает свою силу из невысказанного отчетливо, но подразумеваемого онтологического доказательства бытия Бога (как «абсолютной жизни»).

Другой вопрос, конечно, в какой мере неуничтожимость абсолютной жизни служит само по себе достаточным доказательством бессмертия индивидуальной души, и на этот вопрос надо ответить, безусловно, отрицательно. Отдельный носитель неуни-

чтожимого начала может погибнуть, например, если это начало имеет других носителей или может существовать в себе самом. И с этой точки зрения гипотезе индивидуального бессмертия с формально одинаковым правом может быть противопоставлена и гипотеза слияния души с абсолютным сознанием Бога, и гипотеза смены отдельных душ. Но этот вопрос нас здесь не касается: наша задача исчерпана разъяснением той формы, которую носит онтологическое доказательство у Платона, и указанием на глубокую и неопровержимую мысль, которую оно включает в себе у него.

3

Неясность, с которою у Платона высказана эта мысль, зависит в конечном итоге от неполной уясненности у него характера бытия той идеальной сферы, которую он впервые открыл. Хотя в диалогах позднейшего периода и намечено в общих чертах, что идеальные сущности объединены в бытии, как единстве, которому присущи жизнь, душа и разум, однако с полной ясностью и точностью Платон не развил этой проблемы. Эта задача была выполнена в том позднейшем возрождении платонизма, которое обогатило платонизм рецепцией ценнейших элементов аристотелизма, стоицизма и восточного умозрения и развило его в грандиозную и законченную систему. У основателя и величайшего представителя этого мировоззрения, у Плотина, мы находим поэтому в точной и ясной форме развитие того хода мыслей, который у Платона высказан только намеком. Идеальные сущности объединены в разуме (νοῦς), который тождествен абсолютному бытию, так как он есть единство мыслящего и мыслимого, и вместе с тем единство всего мыслимого. Но если уже каждая идеальная сущность, как таковая, будучи вечной, есть основание самой себя и тем самым обладает необходимым бытием (в отличие от временного явления, в котором конкретное существование отлично от его сущности и потому не необходимо), то тем более необходимым бытием обладает то единое всеобъемлющее начало, моментами которого являются отдельные идеи (*Плотин*, Ennead. III, 6, 6; VI, 7, 2; VI, 8, 14). Истинно сущее есть всецело сущее, т. е. сущее, которому ничего не недостает от бытия (III, 6, 6). И чем бытие тождественно с разумом, и в чем ни бытие, ни разум не есть нечто извне заимствованное, то абсолютно утверждено в себе; это есть истинное и первое бытие, то сущее, какого *хочет* разум и какое он сам *есть* (VI, 2, 21). Если уже в этих общих положениях системы Плотина содержится та мысль, которая образует сущность правильно понятого онтологического доказательства, то мы находим у Плотина и особое рассуждение, которое может быть признано за формальное онтологическое

доказательство. Оно содержится в исследовании о бессмертии души (Ennead. IV, 7) — исследовании, которое, опираясь на аргументы Платона в «Федоне», значительно упрощает и уясняет их. Если оставить в стороне полемическую часть этого исследования (опровергающую материалистические, пифагорейские и аристотелевские представления о душе), то смысл его сводится к краткому указанию, что душа обладает жизнью не заимствованным и производным образом, а по самому своему существу, и потому не может погибнуть. Бессмертною душа признается именно в том отношении, в каком она сама есть «жизнь, как идеальная сущность» (IV, 7, 11). В связи с этим рассуждением Плотин останавливается на мысли о самоочевидности идеального, как такового, т. е. истинно-сущего, именно как сущего. Не все вещи могут обладать заимствованной жизнью, иначе мы имели бы регресс до бесконечности; в основе всего должна лежать исконно-живая сущность, которая необходимо неразрушима и бессмертна, ибо она есть начало жизни всех вещей. «Это сущее не заслуживало бы истинного предиката бытия, если бы оно могло быть или не быть; подобно тому, как белое, в смысле самой белизны, не может быть то белым, то не белым. Если бы белое было самим сущим, то, помимо того, что оно — белое, оно *всегда было бы;* но сущее только *имеет* белизну (и потому белое может и не быть). *То же, чему, как таковому, присуще бытие, будет само по себе и исконно вечно сущим*» (IV, 7, 9).

Смысл этого рассуждения совершенно ясен: мы имеем понятие бытия и тем самым понятие чего-то вообще, сущего не производным, а исконным образом. Суждение «что-то вообще есть» есть суждение самоочевидное, и никакому скептику не может прийти в голову его опровергать (ибо, если бы даже все на свете было иллюзией, сама эта иллюзия *была бы*). Пока мы останавливаемся на каком-либо частном содержании, мы не можем приписать ему необходимого бытия; ибо оно (как, например, белое) не есть, как таковое, само сущее, а сущее лишь имеет его; иначе говоря, бытие не есть признак какого-либо частного понятия. Но поскольку мы сосредочиваемся на сущем, как таковом, или на самом бытии, становится очевидным, что оно само в такой же мере должно быть, в какой «белое» должно *быть «белым»*. Бытие, не будучи признаком какого либо частного содержания, есть необходимый признак сущего, как такового, или всеединого, как основы всего мыслимого. Абсолютное бытие есть содержание, в отношении которого сущность совпадает с существованием.

Плотин, как известно, не останавливается, как на последнем, на сущем, а восходит еще выше — по слову Платона, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας * — к тому «Единому», которое, не будучи само сущим, стоит выше сущего, как его источник. Полное объяснение смысла этой стороны учения Плотина не может быть здесь представлено

здесь нам достаточно указать, что в связи с этим онтологическое доказательство приобретает особенно утонченный характер. Подлинно-сущее, будучи условием всего производно сущего и в этом смысле последним началом, является таковым лишь в сфере разума; все, что есть, имеет своим началом логическую или идеальную необходимость, которая тождественна с бытием самого разума. Но разум предполагает еще двойственность между мыслящим и мыслимым, или между бытием, как разумом, и бытием, как объектом разума; поэтому он предполагает, в качестве последнего, высшего начала, абсолютное единство, которое, будучи выше предметного бытия и разума, есть «единая жизнь» (ζωὴ μία, Ennead. VI, 5, 12), не мыслящее и не мыслимое, а сама мысль (VI, 9, 6), не сущее, а бытие, как самосозидание, как творчество бытия (VI, 8, 9—20). В этих понятиях намечается уже мировоззрение абсолютного идеал-реализма (близкого к учению Фихте позднейшего периода), для которого даже термин бытие не выражает достаточно адекватно всего самодовлеющего, внутреннего, исконного характера основы сущего. В идее «единого», как «*первого*», «онтологическое доказательство» содержится уже не в виде какого-либо доказательства и даже не в виде непосредственного *знания*, а в форме жизни, которой нельзя иметь в форме предметного знания, а которую можно только иметь, поскольку первое само присутствует в душе человека (VI, 9, 4, 9—10). При всей утонченности этой идеи, она, в сущности, есть лишь раскрытие того, что предугадывал Платон в своей «идее блага» и в том, что он называл «ὅ ἔστι ζῶον»*: абсолютное бытие, здесь, как и у Платона, в последнем своем основании есть абсолютная *жизнь*. И эта абсолютная жизнь, будучи источником всякого бытия, не допускает вопроса о своем начале, ибо нельзя спрашивать о начале всеобщего начала (Ennead. VI, 8, 11); о ней нельзя даже сказать, что она необходима сама по себе, не потому, чтобы она зависела от чего-либо иного, а потому, что она есть живое основание самой необходимости (αἴτιον τοῦ αἰτίου **, VI, 8, 18) и, следовательно, стоит выше последней; она есть бытие, как творчество и вечное порождение бытия (Ennead. VI, 8, 20; ср. все рассуждение VI, 8 «О свободе и воле Единого», в особ. гл. 7—20)[1].

---

[1] Это учение Плотина в числе других было систематизировано Проклом, в его учении о «самодовлеющем», как производном от Блага (Institutio theologica, propp. 9–10, περὶ αὐτάρκους ***; в приложении к парижскому изданию «Эннеад» Плотина, Eirmin Didot, 1856, стр. LIV): «самодовлеющее» (τὸ αὔταρκες) ниже Блага, как такового, ибо оно есть то, что имеет Благо в себе, т. е. есть участник Блага, а не само Благо. Т. е. Благо, как таковое (τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν ****) мыслится, как *условие* самодовлеющего сущего, как то начало, в силу которого самодовлеющее, основанное на себе самом сущее является таковым.

4

В этом понимании последней основы бытия, как единой по
лостной жизни, греческое умозрение преодолевает присущий
ему интеллектуализм и приближается к тому понятию Божест
ва, которое было выработано и внесено в европейское мирос
зерцание христианско-иудейским религиозным сознанием
Здесь следует прежде всего остановиться на Филоне. Историче
ское значение умозрения Филона, как мыслителя, в лице кото
рого совершается синтез иудейского религиозного сознания с
греческим, преимущественно платоническим мировоззрением,
общеизвестно. Для нашей цели существенно отметить, что
иудейское представление Бога, как *личности*, трансцендентной
миру, преобразуется у Филона в понятие Бога, как абсолютно
трансцендентного не только миру, но и человеческой мысли
сверхличного абсолютного начала. При этом с точки зрения
проблемы онтологического доказательства чрезвычайно инте
ресно, что мыслитель, столь резко подчеркнувший *непознавае
мость* Бога, учивший, что Бог по своей природе превосходит
все определения человеческой мысли, которые тем самым не а
декватны Ему, вместе с тем строит понятие Бога, целиком
опирающееся на основную мысль онтологического доказатель
ства. Мы не знаем и не можем выразить, что есть Бог; мы знаем
только, что он *есть*. Но это знание есть не простое утверждение
бытия какого-то неведомого содержания; напротив, именно в
нем выражена сама *сущность* Божества. Ибо Бог трансценде
тен человеческой мысли не по слабости ее, а потому, что Его
сущность выходит за пределы всего, *выразимого в понятиях*.
Поэтому сущность Бога и заключается в превосходящем все
рациональные понятия универсальном единстве *бытия, как ты
кового*. Его определение есть: Сущий или Сущее (ὁ ὤν или τὸ
ὄν — обычные обозначения Бога у Филона); Его существо
состоит в сверхрациональном единстве, как последнем
источнике всего, то есть производным образом. Библейское ме
сто, где Бог дает себе имя «Сущего» («Я есмь сущий» Исх. 3
14), Филон поясняет: «это равносильно утверждению: Моя сущ
ность в том, чтобы *быть*, а не именоваться» (Ἴσον τῷ εἶναι
πέφυκα, οὐ λέγεσθαι, De Nomin. mutat., цит. у Vacherot
Histoire de l'ecole d'Alexandrie, t. I, стр. 145). Мы видим: само
существо Бога Филон усматривает в бытии. В этом смысле все
его учение о Боге есть как бы лишь развитие основной мысли
онтологического доказательства. *Трансцендентность* Бога всем
определениям человеческой мысли не только не служит поме
хой онтологическому доказательству, но, напротив, являет
здесь его условием и смыслом. Суть этого доказательства

состоит не в том, что бытие Бога усматривается, как один из признаков в составе логически определенного понятия Бога. Наоборот, так как Бог есть существо или сущность, выходящая за пределы всякого *понятия* (как совокупности определений или признаков), то на него и не может распространяться гипотетичность понятия: мы можем мыслить его, не как идеальное (рационально определимое) содержание, а лишь как запредельное всему рациональному и ограниченному (т. е. гипотетическому), всеобъемлющее и потому самоочевидное бытие. К этой мысли приближается, как увидим далее, в основной своей идее и онтологическое доказательство у Спинозы.

5

Если у Филона онтологическое доказательство связано, в сущности, с потерей признака личности в понятии Бога, то другому, гораздо более великому мыслителю-богослову, осуществившему слияние *христианского* богосознания с платонизмом, удалось выразить мысль о самодостоверности Божества именно на почве христианской религии живого личного Божества. Мы имеем в виду блаженного Августина. В умозрении бл. Августина великие философские приобретения платонизма восприняты, но подвергнуты изменениям главным образом в связи с более живым и личным характером религиозного чувства и с усилившимся, на его почве, вниманием к идее личности и личного сознания. В связи с этим мы встречаем у бл. Августина и изменение понимания сознания и бытия, а отсюда — и новую форму, в которой выступает у него онтологическое доказательство.

Онтологическое доказательство развито у Августина в отношении двух понятий: в отношении личного человеческого сознания и в отношении Бога. Что именно Августин, а не Декарт, является истинным творцом формулы «cogito ergo sum», т. е. доказательства самодостоверности бытия личного сознания, — это может считаться общеизвестным; но историческое значение этого обстоятельства остается еще далеко не оцененным[1]. А именно, Августин, опираясь на выработанное платонизмом представление о самоочевидности идеального бытия и о близости к нему

[1] Что Декарт в этой формуле только повторяет мысль Августина, — это заметил уже Арно* тотчас же после появления «Meditationes».** (См. Oeuvres de Descartes, ed. Adam et Tannery, VII, 197—198, objectiones quartae). Ср. интересные соображения об этом у Дильтея ***, в его «Einleitung in die Geisteswissenschaften» (1883), стр. 322 и сл.

человеческой души[1] и руководимый новым, возникшим на почве христианского сознания, пониманием исключительной природы и ценности внутренней личной жизни, *переносит на нее ту самоочевидность*, которую платонизм усмотрел в единстве идеального бытия или абсолютной жизни. В самоочевидности личной внутренней жизни нам дано то исконное единство сознания и бытия, в отношении которого всякое сомнение не только неосновательно, но и противоречиво. «Заключается ли жизненная сила в воздухе или в огне, об этом люди могут сомневаться; но кто будет сомневаться в том, что он живет, вспоминает, понимает, хочет, мыслит, знает и судит? Ведь если он сомневается, то он *живет*, то он *вспоминает*, почему сомневается, *понимает*, что сомневается, *хочет* убедиться, *мыслит, знает*, что ничего не знает, судит, что не должен ничего признавать без проверки»[2]. «Ты, стремящийся к самопознанию, знаешь ли ты, что ты существуешь? *Я знаю это*. Откуда ты знаешь это? Не знаю. Воспринимаешь ли ты себя простым или сложным? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? *Я знаю это*»[3]. С особенной убедительностью этот ход мыслей развит в том месте работы «О граде Божьем», где в единстве знания, бытия и любви усматривается самоочевидный образ Троицы в человеческом сознании. «Ведь мы и есмы и знаем наше бытие, и любим это бытие и знание. В отношении указанных трех начал нас не смущает никакая возможность смешения истины с ложью. Ибо мы не прикасаемся к ним, как к тому, что лежит вне нас, каким-либо телесным чувством... Но вне всякого воображения какого-либо образа или представления (sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione) мне абсолютно очевидно (certissimum est), что я есмь, что я это знаю и люблю. В отношении этих истин мне ничуть не страшны аргументы академиков, говорящих: а что, если ты и заблуждаешься? Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь. Ибо кто не существует, тот не может заблуждаться... Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь? Следовательно, так как я, в качестве заблуждающегося, был бы, даже если бы заблуждался, то вне всякого сомнения я не заблуждаюсь в том, что я ведаю себя существующим. А отсюда следует, что я не могу заблуждаться и в том, что я знаю себя знающим...»[4]. И это же применимо к сознанию своей любви или воли.

---

[1] Это влияние платонизма живо и с большой яркостью изображено Августином в 7-й книге «Исповеди».

[2] De trinitate, X, 14.

[3] Soliloquia, II, 1.

[4] De civitate Dei, XI, 26.

Итак, самоочевидность бытия уясняется прежде всего на факте внутренней жизни «я», который дан нам не извне, не как объект, который может соответствовать или не соответствовать нашему представлению о нем, т. е. быть или не быть, а как бытие, тождественное с самим его сознанием, и потому неотмыслимое. Если бы мое «я» было замкнутой, самодовлеющей субстанцией, в отношении которой все остальное есть нечто внешнее и постороннее, то это убеждение приняло бы, хотя бы на мгновение, характер солипсизма. Так это есть у Декарта, для которого даже доказательство бытия Бога в конечном итоге производно от самоочевидного бытия личности (хотя у Декарта, как увидим ниже, проскальзывает и другое понимание). Но не так у Августина. А именно, Бог с самого начала мыслится им не как объект, к познанию которого извне подходило бы человеческое сознание, а как живая абсолютная сущность, извнутри раскрывающаяся человеческой душе, как основа всякого бытия и знания, тем самым более достоверная, чем все иное. В двух направлениях развивается это понятие Бога. С одной стороны, Бог, как у Филона, есть единственное истинно Сущее: «Бог есть высшая сущность, т. е. в высочайшей степени *есть*... и Он дал бытие вещам, которые создал из ничего, но не высшее бытие, какое есть Он сам;... а потому в отношении того существа, которое есть в высочайшей степени и силою которого есть все, что есть, не может быть никакой противоположности сущности, кроме того только, что не есть» (De civ. Dei, XII, 2). Поэтому один только Бог есть истинно-сущее, ибо все остальное «хотя и есть, потому что исходит от Тебя, но вместе с тем и не есть, потому что оно не то, что Ты» (Confess. VII, 11). В этом понимании Бога, как истинно-сущего, или как Сущего κατὲξοχῆν* — Сущего, в отношении которого естественное бытие является производным — очевидно, implicite заключено онтологическое доказательство: Бог не может не быть, ибо Он Сам есть полнота и абсолютная основа бытия. Августин также любит приводить ветхозаветное изречение: «Я есмь сущий», в котором заключено древнее представление о Боге, как абсолютно-сущем[1], и постижение смысла которого победило в Августине, по его собственному признанию, всякий скептицизм (Conf. VII, 10). С другой стороны — и в этом лежит оригинальность и глубина августинова понятия Бога, — Бог есть живая Истина: истинно-сущее есть непосредственная и живая сила знания или сознания, через которую вообще впервые возможно какое-либо знание — «внутренний свет», или «Истина» в себе, как условие истинности

[1] Подлинный смысл этого изречения, впрочем, спорен. Вл. Соловьев толкует его, как «Я есмь Я», т. е. как утверждение личного характера Божества («Чтения о Богочеловечестве», Сочин., III, стр. 65).

и познаваемости чего бы то ни было. «Кто знает истину, тот знает это (этот неизменный свет), тот знает вечность и любовью». «И я сказал себе: разве Истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издалека: да, она есть; Я есмь сущая. И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение совершенно покинуло меня. *Скорее я усомнился бы, что я живу, чем что есть Истина*» (Conf. VII, 10). С этими вдохновенными словами религиозной интуиции вполне совпадает трезвое гносеологическое рассуждение, в котором обосновывается самоочевидность истины: «Всякий, постигающий, что он сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает, т. е. уверен в чем-то истинном; итак, всякий, кто сомневается, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, в чем он не сомневается, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины» (De vera religione, cap. 39)[1]. Таким образом, истинно Сущее, будучи не только Сущим, но и Истиной, условием не только всякого бытия, но и всякого знания, тем самым стоит выше всякого сомнения и в качестве «внутреннего света» несет в самом себе основание своего бытия.

6

Если мы перейдем теперь от изложенных античных форм онтологического доказательства[2] к той его «классической» форме, которая обычно одна только имеется в виду при оценке этого доказательства — именно, к онтологическому доказательству у Ансельма Кентерберийского, — то мы должны будем признать существенное ухудшение рассуждения. По существу, впрочем, как увидим тотчас же ниже, Ансельм стоит на почве плотиновского и августиновского понятия Божества и именно на это, не им открытое, а унаследованное из августиновского богословия понятие опирает свое доказательство бытия Бога; но внешняя форма ведения доказательства, особенно в первом относящемся сюда сочинении, в Proslogium, составляет своеобразие Ансельма и заключает в себе оттенок пресловутого софизма, в силу которого реальное существование Бога выводится из «*одного только по*

[1] Ср. Soliloquia, II, c. 2.

[2] Онтологическое доказательство бытия Бога мы встречаем и у «последнего» античного мыслителя — Боэция*, который доказывает очевидность «совершеннейшего существа» из того, что его понятие логически предшествует понятию «несовершенного» (De consolatione philosophiae, III, cap. X). Мы не останавливаемся подробнее на этом доказательстве, так как еще встретимся с ним в лице Декарта.

нятия» Бога, т. е. из чего-то, в чем это существование еще не дано и что даже прямо противопоставляется реальному бытию. Рассуждение Ансельма именно начинается с такого противопоставления реального бытия только представляемому и мыслимому содержанию: aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*; так, художник, замысливший написать картину, имеет ее в сознании, но не сознает ее существующей, написав же картину, не только имеет ее в сознании, но и сознает существующей (Proslogium, cap. 2. S. Anselmi Cantuarensis Opera Omnia. Migne. Patrologia latina, t. 158, стр. 227). Само рассуждение, как известно, ведется следующим образом. Бог есть id, quo nihil majus cogitari potest**; но это понятие требует, чтобы мыслимое в нем содержание вместе с тем было реально: ибо существующее in re*** больше того, что есть только in intellectu****, и, следовательно, абсолютно максимальное содержание, мыслимое существующим только в сознании, не было бы максимальным, что противоречиво (ibid. cap. 2, стр. 227—228). Не трудно обнаружить, конечно, что в такой форме доказательство внутренне противоречиво. В самом деле, одно из двух: либо в отношении Бога имеет силу различие между только представляемым и подлинно сущим бытием (между esse in intellectu***** и intelligere rem esse******), т. е. рассматриваемое содержание (id quo nihil majus cogitari potest) мыслимо, как только сознаваемое; в таком случае утверждение, что существующее in re больше существующего только в сознании ложно: ибо с самого начала допущено, что представление Бога, как максимального содержания, *во всей своей полноте* дано, как только представляемое; либо же это различие между только представляемым и сущим содержанием в отношении Бога теряет свою силу, и тогда исходная посылка аргумента — обладание рассматриваемым содержанием в форме только представляемого — ложна: «безумец», отрицающий существование Бога, не может иметь и *гипотетического* понятия Бога и, следовательно, не может быть на основании анализа этого понятия доведен до признания существования Бога. Первая посылка аргумента утверждает: дано и, следовательно, возможно *гипотетическое* понятие Бога (Бог, как только мыслимое содержание). Вторая посылка, напротив, утверждает: только гипотетическое понятие Бога противоречиво, т. е. невозможно. Эта вторая посылка, взятая в отдельности, сама по себе, очевидно, показывает необходимое существование Бога. Но соединение обеих посылок и силлогистическое выведение из них необходимости существования Бога невозможно, ибо содержание одной посылки противоречит содержанию другой. Сущность опровержения онтологического аргумента у Канта может быть сведена именно к тому, что, признав первую посылку истинной, он показывает несовместимость с ней второй посылки и тем самым ложность

последней. Это опровержение формально безупречно [1]: раз уже исходишь из гипотетического понятия Бога, как «только мыслимого» содержания, то противоречиво утверждать, что существование Бога есть «признак» в составе содержания, взятого в таком смысле. Однако существо ошибки Ансельма заключено не во второй, а в первой посылке. Подлинный смысл второй посылки Ансельма заключается в том, что бесконечность бытия, как таковая, немыслима в гипотетичекой форме понятия, т. е. как содержание, отделимое от реального бытия его предмета. Бог перестал бы быть Богом, т. е. абсолютной бесконечностью, если бы он вмещался в сферу ограниченного бытия, могущего быть и не быть, в сферу только сознаваемого — «da, hinter des Menschen alberner Stirn» * (Заметим кстати, что формулировка понятия Бога, как id quo nihil majus cogitari potest, представляет существенное логическое преимущество перед формулировкой понятия Бога в онтологическом доказательстве Декарта, как «наисовершеннейшего существа»: ибо если связь между «высшей степенью совершенства» и необходимым, т. е. неотмыслимым бытием, шатка в силу многозначности понятия совершенства, то связь между признаком абсолютного максимума, т. е. бесконечности, и необходимым бытием логически гораздо яснее.) Отсюда, конечно, следует, что исходная посылка ансельмова силлогизма — допущение «только представляемого» Бога — содержит в себе противоречие и потому непригодна в качестве посылки для умозаключения. Существо онтологического доказательства при этом сохраняется, но форма умозаключения, в которой оно представлено у Ансельма, отвергается, как противоречивая.

Историческая справедливость требует, однако, признания, что эта неудачная форма рассуждения, подхваченная и сторонниками и противниками, повторенная Декартом и составлявшая доселе излюбленный предмет для насмешек и упражнения логиче-

---

[1] Кстати сказать, нужно очень плохо знать историю философии, чтобы разделять господствующий предрассудок, будто Кант впервые предложил логически-отчетливую критику онтологического доказательства. Уже монах Гаунилон, отвечавший Ансельму, близок к «кантову» опровержению онтологического аргумента, именно доказывает, что переход от содержания понятия, как «только мыслимого», к реальности его объекта содержит *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ** с полной ясностью «кантова» аргументация была развита Гассенди*** против Декарта. Достаточно привести следующие суждения: «neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones»**** (Descartes, Oeuvres, ed. Adam et Tannery, VII, стр. 323, Objectiones quintae ad Medit. de prim. phil.); «existentiam non esse proprietatem, neque esse ullius determinati generis rerum»***** (*Gassendi P.* Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiae adversus R. Cartesii Metaphysicam Index, в Oeuvres de Descartes, VII, стр. 403). Ср. также посмертные возражения Локка против онтологического аргумента Декарта, по существу близкие к кантовским, в *Lord King.* The life and letters of John Locke, London 1858, стр. 313—316, цит. у *Grimm E.* Zur Geschichte des Erkenntnissproblems. Von Baco bis Hume, 1890, стр. 290—291.

кого остроумия, совершенно не соответствует существу мысли Ансельма. Ансельм был не «схоластическим» умом, не бесплодным мастером богословских силлогизмов, каких мы много встречаем среди позднейших средневековых авторов, а живым и глубоким религиозным мыслителем, опиравшимся на интуитивное понятие Божества, унаследованное от Августина и христианского платонизма вообще[1]. Недостатки его рассуждения, неадекватность последнего самому замыслу доказательства, не могли от него ускользнуть. Тотчас же вслед за этим рассуждением идет у него ряд самоисправлений. В следующей же главе Proslogium'a (гл. 3) онтологическое доказательство представлено в существенно иной форме. А именно, то, что немыслимо не сущим, есть нечто большее, чем то, что мыслимо не сущим; поэтому абсолютно максимальное содержание, во избежание противоречия, должно мыслиться именно как то, что немыслимо несущим. С первого взгляда трудно усмотреть, в чем существенное отличие этой формы доказательства от изложенной выше; в действительности, однако, принципиальное различие здесь в том, что это рассуждение совсем не исходит из понятия «только мыслимого» Бога, чтобы из него вывести необходимое существование Бога, а сразу утверждает, что понятие Бога, как абсолютного максимума, немыслимо иначе, как объемлющим в себе реальное бытие Бога. Отсюда естественно возникает вопрос, который ставит себе сам Ансельм: как в таком случае «безумец» мог «сказать в сердце своем: нет Бога», т. е. как возможно только гипотетическое понятие Бога? На этот вопрос Ансельм отвечает (ibid, гл. 4) различением между символическим и адекватным мышлением (aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum idipsum, quod res est, intelligitur*): в первом смысле можно мыслить Бога несуществующим, во втором — нельзя; можно *замыслить* только гипотетическое понятие Бога, но при попытке *осуществить* его тотчас же обнаруживается его несостоятельность. Поэтому и аналогия с художником, воображающим картину, которую он напишет, и художником, созерцающим уже написанную картину, в строгом смысле здесь совсем не применима: ибо Бога именно и нельзя только «вообразить», как это можно сделать в отношении частного предмета, например, картины. И аналогия имеет здесь значение только для разъяснения самого понятия воображаемого представления, а отнюдь не должна браться, как полная аналогия (Liber apologeticus contra

[1] Для того чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать его Monologium, в котором развивается идея Божества, но еще не содержится пресловутое онтологическое доказательство (ср. собственное признание Ансельма в предисловии к Monologium: «nihil potui invenisse me... dixisse, quod non catholicorum patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat»**. Patz. lat. t. 158, стр. 143).

Gaunilonem respondentem pro insipiente, гл. 8, Migne, ibid., стр. 257). На основании этих указаний уясняется и подлинный смысл того, что хотел сказать Ансельм в своей первой формулировке онтологического доказательства: эта формулировка имеет для него значение не силлогизма, в котором из гипотетически допущенного понятия Бога выводится его существование; напротив, исходная точка его (содержание понятия Бога, взятое гипотетически, вне отношения к существованию Бога) должна служить лишь психологически-дидактическим подходом к основной мысли аргумента, доказывающей невозможность, т. е. противоречивость этого гипотетического понятия Бога. С полной ясностью это подлинное и, по существу, правильное строение онтологического доказательства развивается Ансельмом в Liber apologeticus contra Gaunilonem. Здесь уже нет вообще речи о каком-либо количественном или качественном сравнении «реального» и «воображаемого» Бога, а необходимость бытия Бога непосредственно выводится из понятия in quo majus cogitari nequit*. Это вполне безупречное и глубокое рассуждение ведется следующим образом. То, больше чего ничто немыслимо, должно мыслиться безначальным (sine initio). Но все, что мыслимо сущим и не сущим, мыслится сущим через возникновение, т. е. имеющим начало. Следовательно абсолютный максимум не может мыслиться способным быть и не быть, т. е. необходимо мыслится сущим (гл. I, стр. 249). Вообразить Бога могущим быть и не быть, значит вообразить его имеющим начало и конец, что противоречит его понятию (ibid., гл. 3, стр. 252). Особенную выпуклость этот аргумент приобретает, когда в основу его кладется понятие Бога, как абсолютного единства или «целого» (totum). Не только отдельное явление, которое может где-либо или когда-либо не быть, мыслимо несуществующим (ибо если оно сегодня есть, а вчера не было, то его вчерашнее небытие дает мне возможность вообразить его не существующим и сегодня), но и то, что существует всегда и везде, но лишь по частям, также мыслимо несуществующим. Ибо каждая часть не есть там и тогда, где и когда есть другая, и потому каждая в отдельности, а следовательно, и все вместе, мыслимы несуществующими. Но абсолютный максимум должен быть, как таковой, т. е. как целое, везде и всегда — иначе он был бы только частью, т. е. не был бы абсолютным максимумом. Но если он везде есть как целое, т. е. нигде и никогда не отсутствует никакая его часть, то понятие отсутствия или несуществования к нему вообще не применимо (ibid., гл. I, стр. 250). Истинный смысл онтологического доказательства выступает здесь с полной и непоколебимой убедительностью: вдумываясь в то, что мы мыслим в понятии абсолютного, мы с непосредственной самоочевидностью убеждаемся, что в отношении его всякое отрицание или

сомнение просто неосуществимо, лишено смысла, т. е. что ему присуще необходимое бытие.

7

От Ансельма принято обыкновенно сразу перескакивать к Декарту, как будто развитие философской мысли в течение полутысячелетия, отделяющего этих мыслителей, прошло для истории онтологического доказательства совершенно бесследно. Мы оставляем здесь в стороне обсуждение онтологического доказательства в средневековой философии, так как оно не имеет большого интереса в систематическом отношении[1]. Но в этом промежутке мы должны остановиться, по крайней мере, на одном мыслителе, который является истинным возродителем античной философской мысли и вместе с тем — или, вернее, тем самым — истинным родоначальником новой философии: мы разумеем гениального Николая Кузанского. «Онтологическое доказательство» бытия Бога у Николая Кузанского слито с глубочайшими основами его великого философского построения, и потому выступает сразу в нем, с одной стороны, с полной, окончательной ясностью, и, с другой стороны, со всей философской значительностью, ему присущей.

Основной мыслью всей философской системы Кузанского — мыслью, которую он с разных сторон и в различной связи освещает во всех своих произведениях — является учение, что абсолютное бытие, Бог, с одной стороны, превосходит всякое человеческое понятие и в этом смысле непознаваемо, и, с другой стороны, непосредственно самоочевидно во всей этой своей недоступности, в качестве бытия или внутреннего света, в силу которого только и возможно человеческое познание. Бог, как абсолютный максимум и абсолютное единство, лежит за пределами знания, которое состоит в сравнении и, следовательно,

[1] Отметим лишь коротко позицию Фомы Аквинского. Здесь, как и вообще, Фома выступает, в качестве «мастера компромисса» — надо признать, совершенно беспринципного и потому противоречивого. Фома признает, что в Боге «сущность и существование есть одно и то же» («in Deo idem est esse et essentia», Summa de veritate cathol fidei contra errores gentilium, L. I, cap. 22), и что если бы Его сущность была нам ясна, мы имели бы право от нея умозаключать к Его бытию (ibid., c. 11). Но так как эта сущность непосредственно нам недоступна, то и умозаключение это для нас недостоверно (ibid.). В силу этого бытие Бога, будучи самоочевидным само по себе, для нас непосредственно недостоверно («Cum Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, haec propositio, Deus est, per se nota secundum seest, licet non quoad nos» *, Summa theologiae, P. I, qu. 2, art. 1, Conclusio). Поэтому, мысля Бога, мы утверждаем его бытие только in apprehensione intellectus**, а не in rerum natura***. Разъяснять противоречивость этого рассуждения значило бы, думается нам, оскорблять читателя. Какая пропасть отделяет его туман даже от логически несовершенных соображений Ансельма!

предполагает ограниченность и различие. Но эта деятельность познания сама руководится, как своим идеалом, тем, что лежит безусловно за ее пределами. В лице «docta ignorantia», т. е. в сознании ограниченности и несовершенства нашего знания мы *обладаем* запредельным знанию абсолютным, мы «через посредство недостижения, достигаем недостижимого» (attingitur inattingibiliter inattingibile*, Idiota fo. 75b. Мы цитируем всюду по парижскому изданию 1514). «Превосходящее разум человек полагает как превосходящее» (De berillo, fo. 184b). Это понимание абсолютного или Божества, как выходящего за пределы знания, непосредственно очевидного условия самого знания, опирается, следовательно, на допущение непосредственной данности и увереннности Божества в мысли, на признании за ним той абсолютной формы самоочевидности, в отношении которой сомнение и отрицание лишено смысла. Так как бытие есть условие знания о сущем (ибо предмет существует независимо от его познаваемости), то само бытие, будучи, как таковое, в обычном смысле непознаваемым, вместе с тем должно предстоять нам в особом акте непосредственного умственного созерцания его (Compendium cap. 1, fo. 169a). В этой связи Николай Кузанский в разных формах развивает онтологическое доказательство бытия Бога, т. е. уясняет из понятия Бога Его абсолютную неотмыслимость. Прежде всего, «максимум есть абсолютная необходимость». Все конечное и органиченное имеет необходимо за своими пределами что-либо, от чего оно берет начало и ограничение. И так как в этом направлении нельзя идти до бесконечности, то мы должны допустить абсолютно величайшее. Но это абсолютно величайшее существует необходимо: ибо возможность не быть означает возможность быть замененным чем-либо иным; то же, что не имеет пределов, не имеет ничего вне себя, не может быть ничем заменено, и есть основа возможной замены одного конечного другим; поэтому к нему неприменимо отрицание, и оно существует необходимо, как условие бытия всего конечного (De docta ignorantia, I, cap. 6 f. 3a).

Однако не это доказательство необходимости абсолютного максимума, с которым мы уже встретились у Ансельма и которое позднее было более обстоятельно развито Декартом и Мальбраншем, образует центральную мысль уяснения самоочевидности Божества у Кузанского. В дальнейших его произведениях мы встречаем иную, более глубокую, более захватывающую самый корень рассматриваемого понятия постановку онтологического доказательства. Николай Кузанский уясняет понятие абсолютно-самодостоверного бытия Бога из понятия Бога, как *абсолютного единства*, т. е. как последней основы всего мыслимого вообще; он доказывает, что в основе всякого познания и познаваемого конечного бытия лежит это абсолютное единство, где

нечто логически им предшествующее и обусловливающее их возможность; в силу этого — выражаясь современным языком — трансцендентального характера этой основы знания и бытия, она сама не может фигурировать в роли объекта знания, и *именно поэтому* в отношении к ней лишено смысла сомнение и отрицание, возможность которых обусловлена применением категорий производного, объектного бытия. Этот характер бытия абсолютного может быть уяснен с двух сторон: с точки зрения возможности познания и с точки зрения возможности бытия. С первой точки зрения, Кузанский доказывает, что Бог, как абсолютное единство, есть условие всех категорий, допускаемых в знании и предполагаемых в самих вопросах. Поэтому «невозможен никакой вопрос, который не предполагал бы уже этого абсолютного единства. Ведь вопрос — есть ли что-либо? уже предполагает само существование (entitas), вопрос: каково оно? — само качественное содержание (quidditas), вопрос: почему что-либо есть? — саму причину, вопрос: для чего? — саму цель. Но то, что предполагается во всяком сомнении, необходимо должно быть абсолютно достоверным. Поэтому абсолютное единство, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнуто никакому сомнению» (De conjecturis, I, гл. 7, Opera, fo. 43b. Ср.: Idiota, II, fo. 78b). Иначе то же может быть уяснено следующим образом. Всякий вопрос означает требование выбора между разными возможными определениями и, следовательно, предполагает наличность этих определений. Но в богословии — в учении об абсолютном или высшем единстве — речь идет именно о том, что лежит в основе этого многообразия; абсолютное, в качестве единства, т. е. в качестве основы *всех* определений, есть условие возможности выбора между ними и тем самым стоит по ту сторону самого выбора или вопроса. Поэтому, «если то, что лежит в основе всякого вопроса, есть в богословии ответ на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос, так как ответ совпадает с самим вопросом» (Idiotae de Sapientia, liber II, Op. fo. 78b.)[1].

Если мы обратимся к другой стороне проблемы, к понятию Бога, как условия *бытия*, то мы в иной, соотносительной форме, будем иметь то же понятие абсолютной необходимости. В самом деле, то бытие, о котором можно поставить вопрос, есть ли оно, или нет, предполагает *возможность быть или не быть*. Но сама эта возможность, как условие бытия и небытия — может ли она не быть? Очевидно, самый вопрос здесь бессмыслен. Если

[1] Ср. De conjecturis I, 7 (fo. 43 b.). Ср. также в диалоге De non aliud, впервые напечатанном в книге: *Uebinger*. Die Gotteslehre des Nic. Cusanus. 1888, стр. 156 (гл. 5).

мы поймем, что Бог есть не внешний объект действительности, а бытие, как сущая возможность всякой мыслимой действительности, всего сущего и не сущего, то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога (ее «сущую возможность» Кузанский называет созданным им техническим термином «possest»; см. диалог de possest; в позднейшем своем произведении de apice theoriae он, впрочем, отказывается от этой искусственной терминологии, употребляя вместо нее название posse ipsum*)[1]. Как можно спрашивать, существует ли сама возможность, если сам вопрос предполагает возможность быть или не быть и, следовательно, немыслим вне бытия самой возможности? (De apice theoriae, Op. I, fo. 220ab). Или как может сама возможность не быть, когда *«не быть»* значит именно находиться в состоянии *возможности*, т. е. когда бытие и небытие одинаково находятся в лоне *самой возможности* и только так и мыслимы? (De possest, Op., fo. 177b — 178a)[2]. Еще яснее: отрицание бытия, отрицая бытие, должно ведь опираться на само *понятие бытия*, отрицаемое в применении к данному содержанию; т. е. оно не только отрицает, но и *предполагает* бытие. Мы должны, следовательно, различать два рода бытия: бытие доступное отрицанию — частное, ограниченное бытие, которое может быть и не быть — и бытие, предшествующее отрицанию как условие возможности самого отрицания — бытие, как таковое, или абсолютное бытие. Миру, как совокупности сотворенных вещей, каждая из которых могла бы быть и не быть, принадлежит лишь такое производное бытие; будучи доступным отрицанию, оно тем самым производно от отрицания: оно есть то, что существует в смысле того, что *противоположно несуществующему;* но так как отрицание предполагает понятие бытия (ибо как смысл его состоит в отрицании применимости самого бытия к данному содержанию), то бытие, доступное отрицанию, не есть само бытие или подлинное бытие; лишь Бог есть это подлинное, абсолютное бытие, которое мыслится и признается в самом отрицании, и это бытие уже не может более отрицаться: «Его бытие есть, следовательно, бытие всего, что есть или что каким-либо образом может быть» (De possest, Op. I, fo. 178b

[1] В этом изменении терминологии, вызванном, как объясняет автор, общим убеждением его позднейших лет, что истина проста и может быть проще выражена, не содержится, однако, никакого изменения содержания самого мировоззрения Кузанского, как то совершенно неосновательно утверждает Uebinger в цитированной выше книге.

[2] Мы видим здесь, что Николай Кузанский предвосхитил (и выразил в простой и ясной форме) то, по существу, онтологическое доказательство бытия Бога, которое Кант развил в «Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» и от которого Кант позднее отказался без всякого к тому основания.

Таким образом, Бог, как ipsa rerum entitas (Doct. ignor., I, 8)*, как principium ipsius posse fieri (De venatione sapientiae, гл. 38)**, как форма бытия, как такового (De dato patris luminum, гл. 2), есть то бытие, которое, предшествуя всякому познанию и познанному бытию, не допускает о себе вопроса, и которое поэтому достаточно раз понять, чтобы усмотреть логическую неприменимость к нему отрицания и сомнения.

8

Мы переходим теперь к Декарту, и начиная с него — к судьбе онтологического доказательства в периоде, который принято преимущественно разуметь под историей новой философии. Нам нет надобности останавливаться на том, что обычно зовется «онтологическим доказательством» у Декарта, именно на известном рассуждении, выводящем бытие Бога из его понятия как «совершеннейшего существа» (в 5-м «метафизическом размышлении» и в Principia philosophiae, I, 14—16). Оно есть только повторение — и притом ухудшенное повторение — ансельмовой формы онтологического доказательства: переход от гипотетически полученного понятия совершеннейшего существа к необходимости его бытия через посылку, что бытие есть одно из совершенств, логически страдает всеми недостатками, присущими переходу к бытию от понятия id quo majus cogitari nequit (через посылку, что сущий Бог больше представляемого) — с той только разницей, что декартова меньшая посылка еще гораздо более сомнительна, чем ансельмова. Но у Декарта, помимо этого онтологического доказательства, имеются, во-первых, еще иные рациональные — а следовательно, онтологические — доказательства бытия Бога и, во-вторых, его знаменитое суждение cogito ergo sum, которое тоже есть онтологическое доказательство. На том и другом мы должны остановиться; и притом, следуя логическому ходу мыслей самого Декарта, мы должны начать с последнего.

Декарт — один из самых ярких представителей гносеологического индивидуализма[1] и дуализма. Сознание он мыслит как замкнутый круг психической жизни отдельной личности, за пределами которого стоит познаваемый объективный мир. Гносеологический дуализм, который был *отчасти* развит уже Аристотелем, и, кроме того, есть принадлежность всех популярных теорий знания (в древней философии — стоицизма, эпикуреизма и скептицизма) и который, исходя из этих двух источников, приобрел особенное распространение в эпоху возрождения в свя-

[1] О гносеологическом индивидуализме см. носящее это заглавие приложение к «Обоснованию интуитивизма» Н. О. Лосского, 2-е изд., стр. 349 и сл.

зи с сенсуалистически-натуралистическими идеями, усилен у Де карта явлением новой эпохи — глубоким индивидуализмом, жи вым и сильным сознанием личности, как особого, внутреннего мира душевной жизни. Это сознание было уже у «первого со временного человека» (выражение Гарнака)[1*] — у бл. Августина но у него оно сочеталось и в корне же умерялось универ салистической тенденцией его христианско-платонического ми росозерцания. У Декарта этот индивидуализм впервые положен в основу всей гносеологии и использован гносеологически не только в скептически-отрицательных своих выводах (что не ред бывало и до Декарта в истории новой философии), но и как положительное начало. Впервые Декартом утверждено, в каче стве начала и исходной точки всякого знания, самоочевидная достоверность личной внутренней жизни (у Августина это ес тоже исходная точка, но она не выделяется так ярко, ибо тотчас же преодолевается усмотрением самоочевидности абсолютной сверхсубъективной истины). Этим определяется историческое и систематическое значение его cogito ergo sum. Пусть всякое знание, как знание объекта, подвержено сомнению, ибо всякий объект стоит по ту сторону сознания и потому не дан с непо средственной достоверностью; но самый факт сознания, как не посредственное переживание сознающей личности, не может быть подвержен сомнению. Здесь, таким образом, в лице самого факта мысли, найдено такое содержание, к которому уже неприложимо различие между «субъективной мыслимостью» и объективным бытием. Мысль необходимо сознает себя сущей, и мысль, что «только мыслимое», есть внутреннее противоречие. Это есть, как указано, типичное онтологическое доказательство — точнее го воря, не «доказательство», а непосредственное усмотрение само очевидной связи бытия и мыслимости, существования и сущности в применении к понятию cogitatio (известно, что Декарт неод нократно и настойчиво указывал на непосредственность знания выраженного в этой формуле)[2].

Если бы Декарт не был ослеплен своим гносеологическим индивидуализмом, то ему не трудно было бы усмотреть, подобно Августину и Николаю Кузанскому, что «мысль», самоочевидное бытие которой он обнаружил, есть совсем не «мое индивидуальное сознание», и что то, что делает ее «моей мыслью», или моим индивидуальным, эмпирическим сознанием, совсем не принад лежит к ее понятию, а есть особое содержание, которое эта мысль мыслит и которое не более и не менее достоверно, чем

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 3-е изд. 1897, стр. 100.

[2] Например, в Secundae Responsiones (Oeuvres ed. Adam et Tannery, t. VII стр. 140): это знание не есть силлогизм, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit**.

всякое иное ее содержание. Тогда он был бы избавлен от необходимости насильственным и сложным способом вырываться из тисков субъективного идеализма. Но не будем несправедливы. Универсалистическое сознание платонического реализма, сознание непосредственности и гносеологической первичности идеального всеединства — последним великим и оригинальным представителем которого до эпохи Декарта был Николай Кузанский, было в эту эпоху давно забыто[1]; и переход от натурализма и определенного им гносеологического дуализма к усмотрению самоочевидности и первичности абсолютного всеединства был, очевидно, невозможен иначе, чем через психологический индивидуализм. Надо было усмотреть непосредственность идеального смысла в узкой и затемненной сфере психической жизни личности, чтобы дойти до сознания абсолютного бытия, как такового: к познанию Бога путь лежал через самопознание.

Тем более интересна та замечательная по глубине прозрений интуиция, в силу которой Декарт, наперекор всем собственным своим предпосылкам, совершает этот переход. Уже в учении о самодостоверности ясных и отчетливых идей, и вообще в мысли о независимости самого знания от субъективного процесса его познавания[2], в сущности, пробивается брешь в субъективном идеализме, но лишь как бы бессознательно, вне всякого отношения к исходной точке. Сознательно этот переход осуществляется лишь в том доказательстве бытия Бога, которое обычно противопоставляется онтологическому под именем «антропологического». В этом доказательстве содержится, собственно, два разнородных и весьма различных по ценности ряда мыслей. Переход от ограниченного человеческого бытия к безграничности бытия Бога обосновывается у Декарта, с одной стороны, натуралистически, через доказательство, что наше я, как зависимая, несамостоятельная реальность, должно иметь свою причину вне себя и что этой причиной, в последнем счете, может быть только Бог, — и с другой стороны, чисто логически, через уяснение логической производности понятия ограниченного бытия от понятия бытия бесконечного. Только это второе доказательство нас здесь интересует. В этом рассуждении Декарт возвышается до точки зрения, которая прямо противоположна его гносеологическому индивидуализму.

---

[1] Декарт знал имя и, по крайней мере, некоторые учения Кузанского, как это видно из его письма к Chanut (Correspondance de Descartes, éd. Adam et Tannéry, т. V, стр. 51), где «кардинал Николай Кузанский» упоминается в связи учением о бесконечности вселенной. Но он знал его, вероятно, лишь по названию, и, во всяком случае, вряд ли можно говорить о каком-либо влиянии Кузанского на Декарта.

[2] Соответствующие места из Декарта собраны и отчасти цитированы у Lasson'a, Das Erkenntnissproblem, 1906, т. I, стр. 394—395.

Формально, с своей внешней стороны, и это рассуждение ведется в рамках гносеологического индивидуализма и потому исходит из натуралистической постановки вопроса. Дело идет об отыскании «причины» идеи бесконечной субстанции в «моем сознании», причем доказывается, что причиной этой идеи может быть только сам Бог. Но в этой связи Декарт развивает мысли о *логическом* первенстве бесконечного над конечным. Я сознаю в бесконечной субстанции больше бытия, больше положительной реальности, чем в конечной, «и, следовательно, восприятие бесконечного, т. е. Бога, некоторым образом (quodammodo) более первично во мне, чем восприятие конечного, т. е. меня самого» (Meditationes, 3-е размышл., Oeuvres VII, стр. 45). Ибо иначе я не сознавал бы себя ограниченным, не чувствовал в себе никакого недостатка или неполноты (ibid., стр. 45—46). Понятие бесконечного первее понятия конечного уже потому, что чистое понятие *бытия* или *того, что есть* (вне отношения к предикату конечности или бесконечности) равнозначно имени *бесконечному бытию*, тогда как понятие конечного бытия получается через некоторое ограничение этого общего понятия бытия (Correspondance V, стр. 356, письмо к Clerselier). В нашем языке «бесконечное» производно от отрицания конечного; логически однако, дело обстоит как раз наоборот. Подлинное, адекватное смыслу понятия обозначение для бесконечного есть не слово «бесконечное», образованное через отрицание отрицательного (т. е. производного от бесконечности) понятия конечного, а имя amplissimum»*. (Corresp. III, стр. 427. Ср. Quintae Responsiones, Oeuvres, VII, стр. 365). Можно было бы возразить, что под бесконечностью мы разумеем лишь присущую нашему сознанию способность к безграничному расширению; но эта способность или эта потенциальная бесконечность (indefinitum) не тождественна с сознаваемой актуальной бесконечностью Бога, ибо производна от нее и, в качестве незавершенности, есть именно признак несовершенного существа. Но сознавая себя ограниченным, неполным существом, я тем самым (simul) постигаю бытие недостающей мне актуальной бесконечности (3-е размышл., Oeuvres, VII, стр. 47 и 51; ср. Principia philos. I, 26—27, Correspond. т. V, стр. 356 и там же, стр. 51 — письмо к Chanut). На это нельзя также возразить, что человеческое сознание, будучи ограниченным, не в силах постичь безграничного. Но если мы не можем ясно познать всю полноту содержания бо-

[1] Понятие актуальной бесконечности, как условия возможности бесконечности потенциальной, — понятие, в наше время утвержденное Георгом Кантором было, таким образом, хорошо известно уже Декарту. Еще до него оно было полной ясностью формулировано Джордано Бруно, De l'infinito universo et mondi Opere italiane ed. Lagarde, 1888, стр. 322. Источником учения Бруно является здесь, как и всюду — тот же Николай Кузанский.

граничного бытия, то мы все же имеем представление о самой бесконечности; хотя мы не видим всего, что есть в бесконечности и в этом смысле наша идея о ней смутна, но все же эта идея есть идея самой бесконечности, а не части ее — подобно тому, как человек, несведущий в геометрии, в понятии треугольника видит все же весь треугольник в целом, а не частную его сторону, хотя полнота геометрического содержания, присущая этому понятию, от него ускользает (Medit. tertia, Oeuvres, т. VII, стр. 46, Primae Responsiones, ibid., стр. 113—114, Quintae Responss., ibid., стр. 365, 367—368). Итак, в силу этих соображений, мы, что первое, непосредственно нам данное, есть не «наше понимание», а идея бесконечного бытия. Декарт не делает отсюда естественного заключения, что этим дано единственное подлинное онтологическое доказательство бытия Бога, и что «cogito ergo sum», в сущности, должно было бы, после этих разъяснений, быть переделано в «Cogito ergo est ens infinitum»*. Но он, по существу, весьма близок к этому выводу, и именно в этой связи то вышеизложенное онтологическое доказательство приобретает новый смысл. Прежде всего, из уяснения Бога, как первопричины всякого ограниченного бытия, вытекает понятие Бога, как ens a se** (Med. Tert., Oeuvres, VII, стр. 49—50) или как causa sui (Prim. Resp., Oeuvres, VII, стр. 108 и сл., Quart. Resp., ibid., стр. 231 и сл.). Затем, что особенно интересно, онтологическое понятие Бога («Deus est suum esse»***, Quintae Respons., Oeuvres VII, стр. 383, ср. Corresp. III, стр. 433) ставится в прямую связь с понятием Бога, как бесконечного существа: «Обращая внимание на безмерную и необъятную мощность (potentia), которая содержится в идее Бога, мы сознаем ее столь все превосходящей (omniperantem), что с ясностью видим, что причина этого бытия не может лежать ни в чем, кроме самой этой идеи» (Prim. resp. Oeuvres, VII, стр. 110). Бог обозначается, как causa sui, потому что он есть «неисчерпаемая мощность» (inexhausta potentia), которая именно в силу этого не нуждается для бытия ни в чем, кроме своей «безмерной сущности» (essentiae immensitas) (Prim. resp. Oeuvres VII, стр. 109, quart. resp., ibid. стр. 236). Нельзя сказать, чтобы эти соображения были безупречно ясными. Декарт борется здесь с новой и как бы инородной ему мыслью, которой он не в силах до конца овладеть. Но то, на что он здесь намекает, может быть легко раскрыто: это есть именно мысль о самоочевидности бесконечности, — та форма онтологического доказательства, с которой мы уже встретились у Ансельма и Николая Кузанского, и которая сводится к тому, что к бесконечности неприменимо само понятие небытия и тем самым все различие между «чистой мыслимостью» и «реальным существованием».

9

Мысль, предносившаяся Декарту, была с полной ясностью высказана и положена в основу целой философской системы Мальбраншем. Значение Мальбранша в истории гносеологических идей остается еще недостаточно оцененным. Сущность этого значения для нас состоит в том, что Мальбранш через рецепцию платонизма (через посредство бл. Августина) принципиально преодолевает гносеологический индивидуализм и психологизм. Современный антипсихологизм может найти существо своих мыслей с популярной ясностью выраженным у этого глубокого мыслителя и блестящего писателя. Мальбранш исходит из обычного гносеологического дуализма: «восприятиям», как процессам или состояниям нашей души (perceptions = sentiments de l'âme), он противопоставляет объективное бытие внешнего мира, как то, что находится вне сознания и потому нам недоступно. Но между восприятиями и объективными вещами он знает нечто третье — идеи, которые он строго отличает от восприятий. Все, что мы воспринимаем, есть в нас, как наше душевное состояние; все это мы чувствуем и сознаем, но не знаем; напротив, все, что мы *знаем*, мы знаем через *идеи* и знаем, как нечто отличное от нашего душевного состояния. Идеи, будучи общими, не могут быть простыми модификациями единичного существа — нашей души; вечное, общее, всеми усматриваемое содержание, например, геометрической теоремы, не может укладываться в состав временной и частной реальности моей души (Recherche de la vérité, L. 3, 2 partie; Eclaircissement X; Entretiens sur la métaphysique et la morale, I—III; Reponse à M. Arnauld, гл. 5—12, Réponse à M. Régis, ch. II, 10 и в др. местах). Что же такое есть этот третий род бытия, не совпадающий ни с субъективными состояниями моей души, ни с реальностью внешних объектов? Это для Мальбранша есть, как известно, бытие Бога, бытие бесконечного умопостигаемого мира, в *котором* мы познаем все вещи и который нам непосредственно очевиден или находится в непосредственном единении с нашей душой, выходя, однако, за пределы ограниченного индивидуального сознания. Аргументация, развиваемая при этом Мальбраншем, замечательна по своей простоте и глубине. С необыкновенной ясностью он показывает прежде всего, что во всяком общем содержании заключена *идея бесконечности*, ибо логическая всеобщность — вне которой нет знания — равносильна применимости ко всем случаям, т. е. к бесконечному числу частных содержаний, и что эта бесконечность должна быть дана сразу, как таковая, а не может проистекать из суммирования неопределенного множества частных случаев (Entretiens I, 9, II, 9—10, Recherche de la vérité, L. III, 2 part., ch. 6). Но бесконечное по самому понятию своему не вместимо в по-

нечное, а так как душа и все ее представления (в смысле душевных состояний) конечны, то очевидно, что наше сознание непосредственно приобщено бесконечному бытию, выходящему за его пределы, и что только через приобщенность к этому бесконечному бытию мы имеем знание (Recherche de la vérité, L. III, 1 part., ch. 2, L. III, 2, part., ch. 6, и в особенности Réponse à Arnauld, ch. VIII, содержащая выдержку из Meditations Chrétiennes, I). И в этой связи Мальбранш с безупречной ясностью развивает онтологическое доказательство бытия Бога. Так как бесконечное по своему понятию первее конечного [1] и так как ничто конечное не вмещает в себе бесконечного, то не может быть и речи о том, чтобы понятие бесконечного было только субъективным представлением в нашем сознании. Если в отношении частных содержаний мы должны строго отличать их мыслимость или идеальное бытие их содержаний от реального существования самих вещей, то в отношении Бога это невозможно: бытие Бога, будучи *условием* самой возможности *идей* о чем бы то ни было, само не может быть представлено никакой идеей, отличной от него самого, а усматривается совершенно непосредственно и «есть само своя идея» (Entret. II, 5); если все конечное познается в бесконечном, то бесконечное усматривается лишь в нем самом, и потому «достаточно мыслить Бога для того, чтобы знать, что он есть» (заголовок 2-й беседы о метафизике См. Entretiens, II, Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois, 1708, стр. 6—7, 10—11). Или, что то же самое: Бог есть не что иное, как чистое бытие, бытие, как таковое, или все целокупное бытие; но в отношении этого понятия само собою ясно, что оно не есть понятие, которое *вне себя* имело бы свой реальный объект (и, следовательно, могло бы и не иметь его), а есть понятие, совпадающее с самим бытием (Récherche de la vérité, L. IV, ch. XI, 1, éd. Bouillet, I, стр. 438, и сл., Entret. d'un phil. chrét., стр. 2—4, 11, Entr. sur la métaph., II, 3—4). Замечательно, что в лице Мальбранша мы имеем такого представителя онтологического доказательства, который исходит из строжайшего разделения «мыслимости» и реального существования вещей и самым упорным образом подчеркивает это различие (так что отнюдь не нуждается в известном кантовском напоминании); но с такой же отчетливостью он показывает, что это различение неприменимо к понятию

[1] Мысль, которую Мальбранш развивает иногда в выражениях, дословно взятых у Декарта. Ср. Recherche de la vérité, L. III, p. 2, ch. 6, изд. Bouillet, Paris 1880, 1, стр. 329 с цитированным выше местом из переписки Декарта (Oeuvres, V, стр. 356).

Бога, как существа, *реальность* которого есть условие самой «мыслимости» общих понятий[1].

10

Мальбраншу пришлось пережить утверждение тождества его системы с системой Спинозы, этого «нечестивца наших дней и подлинного атеиста», как он его называет. И в самом деле, утверждение это напрашивается само собой: если мы все познаем в Боге, и если истинное бытие есть именно бытие идей в разуме Бога, то не следует ли отсюда, что все есть в Боге? К этой мысли Мальбранш почти сам приходит, когда признает Бога не только причиной или источником бытия, но *самим бытием* (см. выше). От спинозизма Мальбранш в этом отношении (другие различий мы здесь не касаемся) освобождается лишь догматическим признанием реального бытия телесного мира вне идеального его прообраза в Боге. Это признание, содержащее наивное удвоение мира, логически слабо не только потому, что, по собственному признанию Мальбранша, реальное бытие тел известно нам лишь из откровения и рационально не может быть доказано, но и потому, что возможность самого понятия реального бытия вне идей остается совершенно неразъясненным и, в сущности, противоречит гносеологии Мальбранша. В лице Спинозы мы имеем мыслителя, который не только в принципе, как Мальбранш, преодолевает гносеологический индивидуализм и дуализм Декарта, но и последовательно проводит точку зрения объективного идеал-реализма во всей своей системе[2]; и именно поэтому онтологическое доказательство является у него основой и центральной мыслью его системы. Онтологическое доказательство бытия Бога встречается у Спинозы во множестве самых различных формулировок; мы остановимся лишь на тех, которые обладают подлинной оригинальностью и связаны с основной идеей

[1] Решительность, с которою Мальбранш подчеркивает различие между мыслимостью и реальным существованием в отношении *конечных вещей*, подала повод к совершенно ложному утверждению Кассирера (Das Erkenntnissproblem, 1906, B. 1, стр. 488—490), будто Мальбранш отвергает онтологическое доказательство. Это — одна из многих неточностей в книге этого начитанного, но предвзятого исследователя. Кстати сказать, любопытно и весьма забавно, что слепое отрицание онтологического доказательства заставляет *идеалиста* Кассирера одобрять (там же) наивный *дуалистический реализм* Мальбранша в отношении телесного мира.

[2] См. нашу статью «Учение Спинозы об аттрибутах», в Вопр. фил. и псих., кн. 114, на которую мы вообще ссылаемся в пояснение нижеследующих кратких указаний. Возражения, сделанные нам В. Н. Половцевой в ее основательной и интересной работе «К методологии изучения философии Спинозы» (Вопр. фил. и псих., кн. 118 и отдельным изданием: М., 1913), не могли убедить нас в несостоятельности основной мысли нашего понимания Спинозы.

сто системы. Спиноза, совершенно так же, как Мальбранш, признает, что все познается нами в Боге, т. е., что все истинные наши идеи суть тем самым идеи в разуме Бога (Eth. II, prop. 7 coroll., pr. 8, prop. 11 coroll., prop. 34, prop. 46 schol., Eth. V, pr. 30 и в др. местах). Но, в отличие от Мальбранша, он устанавливает общий принцип, что идеальное и реальное бытие, или бытие идей и бытие предметов суть лишь два разных выражения единого и тождественного в себе бытия (Eth. II, prop. 7 schol.); и именно в этой мысли о единстве идеи и ее предмета заключается (как мы пытались это доказать в цитированной выше статье) смысл учения Спинозы о единстве аттрибутов мышления и протяженности в субстанции. Этот гносеологический монизм отражается на всей теории знания Спинозы: он приводит его к высшей степени значительному утверждению, что ложные и воображаемые, т. е. нереальные, содержания как положительные содержания вообще немыслимы, т. е. что заблуждения и фикции возможны лишь как пробелы или неполнота мысли, но не как положительные содержания (Tract. de intell. emend. VIII—X, Eth. II, prop. 32—35, 47 schol). Поэтому всякая полная или ясная идея означает тем самым бытие ее содержания, т. е. истина (Eth. II, pr. 34). Если отличать идею, т. е. адекватное содержание, от смутных образов, определяемых телесными ощущениями, то наличность идеи равнозначна утверждению реальности ее содержания (Eth. II, pr. 49, в особ. schol.): иметь адекватную идею и иметь бытие ее предмета есть одно и то же; достоверность и есть не что иное, как обладание самой реальной сущностью предмета (Tr. de intell. emend. VI, Eth. II, prop. 43 и схол. к ней). В этом смысле можно сказать, что Спиноза распространяет силу онтологического доказательства на всякую вообще идею, как актуально мыслимое положительное содержание; ибо все актуально, т. е. ясно мыслимое, в известном смысле или в известном месте системы бытия необходимо *есть*: человеческое сознание не может выскочить из бытия и из себя помыслить то, чего вообще или нигде нет. Тем не менее остается существенное различие в этом отношении между идеей какого-либо частного содержания и идеей Бога. Прежде всего, в отношении конечных вещей необходимо имеется различие между их *сущностью* и их существованием. Сущность конечной вещи (и тем самым, ее бытие, как вневременного содержания) может быть нам дана с полной очевидностью, но сама вещь, как конечное временное бытие, может отсутствовать, ибо из вечного никогда не следует временное. Другими словами, идея (или «объективная сущность») вещи есть ее бытие и познаваемость в вечной сущности субстанции или Бога; существование же ее определено ее бытием в порядке временной смены модусов в Боге, и эти оба рода бытия могут расходиться между собой, т. е. не для всякого

момента из первого следует второе. Что же касается атрибутов, то, хотя каждый из них познается в себе и в этом смысле обладает самодостоверным бытием, но существует он лишь в абсолютном единстве Бога и вне его есть лишь абстракция, а не реальная сущность. Но если все конечное и бесконечное есть и познается в Боге, то Бог есть и, следовательно, познается лишь в самом себе; поэтому в применении к нему понятие «одного только идеального бытия» лишено всякого смысла. «Сказать, что имеешь ясную и отчетливую (т. е. истинную) идею субстанцию, и что тем не менее сомневаешься, существует ли такая субстанция, равносильно тому, чтобы сказать, что имеешь истинную идею и все же сомневаешься, не ложна ли она» (Eth. I, prop. 8, schol. 2). В Боге «сущность и существование есть одно и то же»; ибо, раз идеальность и реальность суть не что иное, как моменты, мыслимые лишь в составе самого Бога, то очевидно, что идея самого Бога возвышается *над* этой противоположностью[1]. Это доказательство настолько близко с приведенным выше онтологическим доказательством у Мальбранша, что можно было бы подумать, что Мальбранш заимствовал его у презираемого им «безбожника», если бы не было ясно, что здесь одинаковые посылки, — точнее говоря, одинаковая уясненность самоочевидной истины — приводит к одинаковым выводам. — Другое доказательство Спинозы еще проще: оно основано непосредственно на том, что все существует в Боге, т. е. на понятии Бога, как всеобъемлющего содержания. В отношении такого содержания отрицание, т. е. утверждение несуществования, нелепо. В самом деле, несуществование (как и существование) должно иметь какое-либо основание, которое лежит или в самого содержания, или в нем самом. Но вне Бога ничего не может быть; а в самом Боге основание его отрицания может заключаться только в противоречивости его понятия. Следовательно, непротиворечивая идея Бога равнозначна его бытию. — Наконец, в понятии Бога мы мыслим признак вечности; но вечность есть не что иное, как бесконечное вневременное бытие, и потому не может вообще мыслиться несуществующей, так как, напротив, всякое существование во времени само *обусловлено* бытием этой всеобъемлющей сущности Бога (Princ. phil. Cart. pars I, prop. 7 schol. в связи с Cogit. Metaph. cap. 1 § 4)[2]. Смысл всех этих (и других, имеющихся у Спинозы) доказательств бытия Бога, в конечном итоге, тождествен: Бог, как субстанция, т. е. как *всеобъ-*

[1] Та же мысль может быть развита в следующей форме: то, что познается в себе и не нуждается для своего познания ни в чем ином, не может и зависеть от чего-либо иного, т. е. носить основание своего бытия в себе самом (Eth. I prop. 6, 2-й королл., и prop. 7).

[2] Это доказательство не развито систематически Спинозой: он только намекает на него при обсуждении онтол. доказ. Декарта; но смысл его вполне уясняется из сопоставления указанных двух мест.

имеющее абсолютное бытие, есть нечто, в отношении чего вопрос о существовании и несуществовании лишен всякого смысла, ибо то, что мы называем существованием и несуществованием, так и различие между идеальным и реальным бытием, суть формы отношений между частями этого абсолютного бытия и неприменимы к нему самому. Если в онтологическом доказательстве Николая Кузанского (и Декарта) на первый план выступает идея неотмыслимости Бога, как абсолютного условия самой мысли или абсолютной, бесконечной идеи, то у Спинозы на первом плане стоит неотмыслимость понятия Бога, как абсолютного бытия. Различие это, впрочем, относительно, и есть различие лишь в психологической подчеркнутости того или иного момента: ибо во всех формулировках онтологического доказательства смысл его именно и состоит в утверждении необходимой связи идеального и реального бытия в абсолютном, и, следовательно, соотносительной сместимости идеальной и реальной необходимости этого бытия.

11

Если от Мальбранша и Спинозы мы перейдем к Лейбницу, то нам прежде всего бросается в глаза, что онтологический аргумент теряет у него свое глубокое, основополагающее гносеологическое значение, лишается связи с основным духом системы и рассматривается просто как некоторая любопытная частная проблема. Именно Лейбниц (через посредство возникшей из него Вольфовой школы) освятил своим авторитетом предрассудок, будто существо онтологического доказательства состоит в его ансельмо-декартовской форме выведения существования Бога из гипотетически-мыслимого понятия величайшего или совершеннейшего существа. Это внешнее, неорганическое отношение Лейбница к онтологическому доказательству стоит в связи с тем, что в лице Лейбница мы снова возвращаемся к гносеологическому индивидуализму. В сущности, одно только положение, что «у монад нет окон», было бы достаточно для отрицания онтологического доказательства: ибо если все мыслимое есть лишь представления, замкнутые в пределах внутреннего мира монады и возникающие из нее самой, то переход от мыслимости к бытию в себе становится невозможным. Тем не менее Лейбниц является сторонником онтологического аргумента: умозаключение от понятия совершенного существа к необходимости его существования он принимает лишь с одной оговоркой: для действительности вывода должно быть еще доказано, что такое понятие *возможно* [1]. Смысл этой оговорки заключается в

[1] Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis (Phil. Schriften. Gerhart, IV, 424), De Synthesi et Analysi (ibid., VII, 294), также в критике Декарта (ibid., IV, 359), Nouveaux Essays IV, ch. 10, § 7, Monadologie § 45 и в др. местах.

следующем: не всякое понятие или «идея» есть нечто возможное а только понятие, удовлетворяющее требованиям ясности очевидности, адекватности и интуитивности. Мы должны с ясностью, полнотой и совершенной осуществленностью мыслить все многообразие признаков, заключенных в мыслимом содержании чтобы быть уверенными, что это понятие осуществимо, т. е. не содержит противоречия, и именно это требование должно быть применено к понятию Бога. Формальная справедливость требования, предъявляемого Лейбницем, не подлежит, конечно, сомнению; ему можно было бы лишь возразить, что все сторонники онтологического доказательства только потому не упоминали о нем, что считали его самоочевидно осуществленным, т. е. с самого начала исходили из отчетливого и интуитивного понятия Бога. То что Лейбниц подчеркивает это требование и придает ему такое большое значение, есть лишь характерное свидетельство, как далек он уже от живого непосредственного сознания Бога, которое одно лишь делает психологически естественным онтологическое доказательство. Что выставленное им требование, по существу совсем не имеет того большого, принципиального значения, которое он ему придает, это в конечном итоге косвенно признал сам Лейбниц: если в произведениях раннего и среднего периода он говорил, что до доказательства возможности понятия Бога онтологическое доказательство не имеет силы, если в Nouveaux Essays он приписывает этому доказательству «моральную» убедительность, пока никому не удалось доказать невозможности понятия Бога (IV, ch. 10 § 7), то в одном из последних своих произведений в «Монадологии» (1714), он, вслед за обычной своей оговоркой что Бог *необходимо* существует, *если он возможен*, говорит: «И так как ничто не может воспрепятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких границ, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия, то этого одного достаточно чтобы a priori знать существование Бога» (§ 45). Требование таким образом, отпадает само собою за самоочевидностью требуемого.

Для того чтобы оценить по существу значение этого, на первый взгляд, довольно неожиданного поворота, следует остановиться не на мало интересных и чисто формальных рассуждениях, в которых Лейбниц explicite обсуждает онтологическое доказательство, а на подлинном внутреннем отношении его философской системы в целом к лежащей в основе онтологического доказательства мысли о единстве идеального и реального, «мыслимого» и «сущего». Шеллингом [1] было замечено, что философия Лейбница, кроме своего явного, бросающегося в глаза внешнего содержания, имеет более глубокий, эзотерический смысл. При

[1] В примечаниях к диалогу «Бруно».

ном Шеллинг имеет в виду именно отношение между гносеологическим индивидуализмом и универсализмом, или между субъективным и объективным идеализмом у Лейбница. И действительно, можно сказать, что Лейбниц (как и Декарт, но на иной лад) в оболочке гносеологического индивидуализма и на его почве развивает мировоззрение, которое близко подходит к идеям гносеологического универсализма и отчасти прямо их формулирует. Правда, нельзя приписывать большого значения одобрению Лейбницем мысли Мальбранша, что мы познаем или созерцаем все в Боге, ибо смысл, который он придает этому положению (он считает его истинным в том смысле, что Бог есть единственная причина наших идей, единственный объект, *воздействующий* на наше сознание)[1], заключает в себе явное ухудшение, именно натуралистическое извращение глубокой идеи Мальбранша. Согласно господствующему, выдвинутому на первый план плюралистическому и индивидуалистическому мотиву философии Лейбница, душа есть замкнутая в себе сущность, в которую даже и Бог проникает не иначе, как только причинным воздействием на нее и возбуждением в ней представлений. Мы познаем все через наши собственные идеи, т. е. аффекции и модификации нашей души, а не через идеи Бога (Meditationes de Cognitione etc., Gerh. IV, 426; Ср. Considetations sur la doctrine de l'esprit universel); и Лейбниц поэтому вполне согласен с Локком, что о существовании Бога мы имеем только демонстративное, а отнюдь не интуитивное знание (Nouv. Ess. IV, ch. 3, § 21). Наша душа есть не часть, а лишь подобие Божества (Epistola ad Hanschium de phil. platonica, Erdm. стр. 447). Наряду с этими соображениями у Лейбница проскальзывают, однако, и мысли совсем иного направления, определенные отчасти его специальным пониманием сущности сознания, отчасти значением, которое он придает вечным истинам. Душа, как известно, есть у Лейбница «живое зеркало вселенной»; она объемлет в себе и «представляет» не какую-либо ограниченную часть бытия, а всю бесконечность бытия в целом; и ее отличие от Бога состоит не в объеме ее созерцания, а лишь в степени его сознательности и ясности. И хотя содержание ее созерцания есть не сам внешний мир, а лишь ее собственные представления, т. е. отражение этого мира, однако в этом отражении, в этих «правдивых видимостях и упорядоченных снах» ей дан весь мир, и в этом смысле сама душа есть целая вселенная. Мы видим, что здесь, как и у Декарта, в индивидуалистической форме, в сущности, утверждается непосредственное присутствие абсолютного бытия в сознании;

[1] Nouv. Ess. II, ch. 1, § 1; Remarques sur le sentiment de P. Malebranche etc. (Opp. Erdman, стр. 451—452), Examen des principes de Malebranche (ibid., стр. 697), Lettre à Montmort (ibid., стр. 737) и в др. местах.

достаточно было бы признать, что эта «правдивая видимость» есть не копия, а сам оригинал, чтобы прийти к чистому гносеологическому универсализму. Это признание не сделано Лейбницем открыто, но его можно иногда прочесть у него между строк. Связующим звеном здесь служит учение о «вечных истинах». «Вечные истины» находятся в разуме Бог; между тем особенность человеческого «духа» (в отличие от других монад) в том и состоит, что ему доступны эти вечные истины. Созидает ли он их, как таковые, т. е. их самих, или тоже только их отображения в себе самом? Лейбниц нигде не дает прямого и недвусмысленного ответа на этот вопрос. Гносеологические (или, вернее, онтологические) предпосылки его системы влекут его ко второму решению; его логические идеи требуют, казалось бы первого решения: ибо достоверность этих истин, очевидность для нас самой природы их, как *вечных* истин, были бы необъяснимы, если бы в отношении их оставалось еще различие между явлением и объективной сущностью. Поэтому Лейбниц учит, что «духи» имеют принципиальное преимущество над остальными монадами, ибо они «выражают скорее Бога, чем мир» (Monadol 83, письмо к Арно, Gerh. II, 124). Более того, монады вообще суть не что иное, как осуществленные, воплощенные божественные созерцания; Бог создает монаду, когда воплощает какое-либо свое созерцание мира с определенной точки зрения. («Рассуждение о метафизике», 14, Gerh. IV, 439); и не только раз навсегда Бог создал монады как бы из своего собственного духа, но и в уже созданной монаде идеи суть результаты непрерывного, длительного действия на нее или в ней этого божественного духа, и потому Бог есть «солнце и свет душ», «свет, просвещающий всякого человека, приходящего в мир»; и Лейбниц присоединяется к (платоническому по своему источнику, как он сам это отмечает) мнению тех отцов церкви и схоластиков, которые усматривают в Боге «intellectus agens animae rationalis»* (ibid., Gerh. IV, 453).

С этой универсалистической тенденцией связано и более глубокое и существенное отношение Лейбница к онтологическому доказательству бытия Бога. Если «вечные истины» существуют в разуме Бога, если они суть по самому существу своему не что иное, как идеи Бога и именно в этом качестве непосредственно нами усматриваются, и если они выражают царство возможности, то ясно, что *вне бытия Бога не было бы ничего не только существующего, но и возможного* (Théodicée, § 184, 187; Monadologie § 43—44; Causa Dei asserta per justitiam ejus, § 8—9). Иными словами: Бог, как абсолютное бытие и абсолютный разум, есть условие не только бытия, но и мыслимости чего-либо вообще; не только всякая частная реальность, но и чистая мыслимость, как таковая («вечные истины»), должна, как говорит Лейбниц, опираться на

некоторое актуальное бытие. Идея абсолютного бытия признается, таким образом, самоочевидной, в качестве чисто логического (или «трансцендентального») условия, вне которого было бы невозможно (т. е. потеряло бы смысл) все «мыслимое». Мы видим, как с этой точки зрения ничтожно и даже противоречиво требование, которое Лейбниц предъявляет к онтологическому доказательству (поскольку это требование не имеет только чисто-пропедевтического значения): как можно ставить вопрос о возможности Бога, если бытие Бога есть условие, *вне которого теряет смысл само понятие возможности!* Мы видим также, что это существенное для Лейбница, связанное с корнями его системы доказательство необходимости бытия Бога есть не что иное, как та форма онтологического доказательства, которая была так блестяще развита Николаем Кузанским и позже повторена Кантом.

12

Мы не останавливаемся на онтологических доказательствах вольфовой школы (у самого Вольфа, у Баумгартена и Мендельсона*), так как они не имеют никакого существенного философского интереса. Мы должны теперь лишь упомянуть о судьбе онтологического доказательства в основанной Кантом трансцендентальной философии. Мы не будем подробнее разбирать упомянутого вкратце уже выше онтологического доказательства, которое было представлено Кантом в его докритическую эпоху. Это явление есть лишь исторически любопытная мелочь. Но заслуживает самого серьезного рассмотрения общий вопрос об отношении, по существу, трансцендентальной философии к онтологическому доказательству. Если «всеразрушающему» Канту суждено было, вопреки его собственной воле, стать вообще зачинателем нового подъема метафизической мысли, то и Канту, в частности, как разрушителю онтологического доказательства, пришлось произведенным им общим философским переворотом дать толчок к углублению онтологического доказательства, к исцелению его из того состояния маразма, в котором он пребывал со времени Лейбница. И это не удивительно: причины в обоих случаях были одинаковыми. Кант, правда в субъективистической и феноменалистической форме, т. е. через удвоение бытия в противоположности между «явлением» и «вещью в себе», все же принципиально в самом корне преодолел тот дуалистический разрыв между субъектом и объектом, мыслящим и мыслимым, который со времени Декарта (и даже еще раньше) укрепился в философии и стал в ней как бы самоочевидной аксиомой (исключение здесь составляет только Спиноза, и еще один из

последних отпрысков новоплатонизма — Кедворт и его школа [1]. Нужды нет, что здесь мыслимое было приближено к нам лишь перенесением его в самого мыслящего субъекта, и за пределами его снова возрождалось в фантоме «вещи в себе»: основным результатом было все же, что китайская стена, отделявшая мыслимое от мыслящего, сущее (в том единственном значении, в котором это понятие осуществимо и имеет смысл) от сознания, снова рухнула. Достаточно было осознать до конца смысл этого переворота — что было осуществлено уже Фихте — чтобы онтологическая мысль возродилась из своей прострации, и чтобы вместе с ней возродилось и ее основание — сознание самоочевидности бытия, как такового, т. е. онтологическое доказательство абсолютного бытия[2].

Фихте начинает свое философское творчество с субъективного идеализма Канта, которому он придает лишь абсолютный характер через устранение понятия «вещи в себе». Но уже в первых его произведениях намечается мысль, что абсолютный, т. е. всеобъемлющий, идеализм тем самым не может быть субъективным. Начиная с «Наукоучения» 1801 года Фихте в ряде новых, все более углубляющих изложений, развивает миросозерцание, которое есть не только *объективный* идеализм, но и дает преодоление всякого идеализма в системе абсолютного идеал-реализма, хотя отправная точка, из которой он достиг этой системы, налагает все же своеобразный отпечаток на всю систему, заставляя его мыслить абсолютное бытие в терминах преимущественно «субъектного» порядка. Быть может, никто не проник в тайны соотношения между мыслящим и мыслимым так глубоко, никто не выразил все многообразие логических связей понятий, в которых может быть формулировано живое единство этого соотношения, с такой полнотой и с такой остротой мысли, как Фихте в этом втором периоде своей

---

[1] В интересной статье A. Lovejoy «Kant and the english Platonists» (Essays philosophical and psychological in honor of W. James, 1908, стр. 265 и сл.) доказывается зависимость Канта от английских платоников конца XVII и XVIII века (Cudworth и так называемая кэмбриджская школа, Burthogge, Norris, Collier; о последних трех см. Lyon, L'idéalisme en Angleterre 1888). Зависимость Канта от Collier можно считать установленной (ее, одновременно с Ловджоем, доказал Л. Робинсон, Историко-философские этюды. 1908). В остальном мы имеем, конечно, не генетическую зависимость, а систематическое сродство, свидетельствующее, что Кант лишь на особый лад высказал давнишнюю новоплатоническую идею единства мыслящего и мыслимого.

[2] Поразительно, что несоответствие кантовой критики онтологического доказательства общему духу трансцендентальной философии осталось доселе не замеченным. Из учеников Канта, если не ошибаемся, один лишь Коген по крайней мере до некоторой степени сознает это несоответствие. В кантовой критике этого доказательства он усматривает «наряду с могучими и вечно благодетельными лучами, и темные тени»: ибо здесь предполагается, что существование «извне привходит к понятию», т. е. допускается какая-то «дыра в мышлении» (Logik der reinen Erkenntniss, стр. 409).

деятельности. Произведения этой его эпохи принадлежат к числу самых глубокомысленных и еще недостаточно оцененных творений философской мысли, хотя и следует признать, что им присуща некоторая искусственная усложненность мысли, т. е. что им недостает той гениальной простоты, с которой обсуждает ту же тему, например, Плотин [1]. Поскольку Фихте в основу своего идеал-реализма кладет объективный идеализм, он исходит из понятия абсолютного знания, — знания, которое имеет свой предмет в самом себе, и в котором все различия между мыслящим и мыслимым, сознанием и бытием, субъектом и объектом, суть не различия между какими-либо абсолютными, самодовлеющими сущностями, а взаимозависимые соотношения между имманентными моментами всеобъемлющего космоса знания (так преимущественно в Wissenschaftslehre 1801 г.). Но и это не есть последнее решение Фихте. Знание предполагает не только объектное бытие, бытие для него, но и абсолютное бытие, на почве которого только и возможно как бытие для знания (знаемое бытие), так и знание бытия. В силу этого уже само абсолютное знание рассматривается, как производное состояние, как вторичная форма бытия, истекающая из абсолютного бытия и служащая его отображением. С этого момента (решающим здесь является изложение наукоучения 1804 года, хотя намеки на эту мысль встречаются и раньше) система Фихте носит характер абсолютного реализма; она исходит из Абсолютного, из бытия, как такового, и на его почве развивает систему соотношений, на которые как бы расчленяется это абсолютное через порождаемое им отраженное его бытие в знании. Естественно, что такая система не может признавать мысли о разъединенности мышления и бытия — мысли, лежащей в основе критики онтологического доказательства; и мы встречаем в этом отношении у Фихте ряд в высшей степени интересных и ценных соображений. Если абсолютное бытие есть не бытие объектное, т. е. противостоящее мысли, а бытие самой мысли, то различие между сущим и мыслимым теряет характер противоположности разнородных областей, и объемлется единством сущего и мыслимого в абсолютном бытии. В этом смысле мы встречаем у Фихте, например, следующие замечательные слова: «Лишь бытие есть, и отнюдь нет ничего другого, что не было бы бытием и выходило бы за пределы бытия; это последнее допущение должно ясно представляться, как очевидная нелепость, всякому, кто понимает наши слова; хотя как раз эта нелепость в темном, неопознанном виде лежит в основе обычного воззрения на бытие. А именно, согласно этому обычному воз-

[1] Здесь не может быть дано даже самое схематическое изложение этого позднейшего миросозерцания Фихте. Превосходная книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» представляет теперь первую, весьма серьезную попытку оценить существо этого мировоззрения.

зрению, к какому-то нечто, которое не есть и не может быть само через себя, должно быть извне присоединено существование, которое опять-таки есть существование ничего; и из соединения этих двух нелепостей должно возникать все истинное и действительное. Этому обычному мнению мы противопоставляем высказанное положение: лишь бытие — лишь то, что есть само собой и из себя есть» (Anweisung zum seligen Leben, Werke, V, стр. 405). Уже в этих словах содержится восстановление истинного смысла онтологического доказательства: в противоположность воззрению, опирающемуся на понятие сущего, как единичного, частного сущего, которое тем самым всегда мыслимо и не сущим, Фихте восходит к понятию бытия, вне которого, очевидно, невозможно и понятие сущего: «бытие» есть, следовательно, для Фихте не понятие, предмет которого может быть и не быть, а та первооснова всего мыслимого, которая сама не может мыслиться иначе, как сущей из себя и через самое себя (ср. там же, стр. 438—439). Эта идея абсолютного бытия является у Фихте исходной точкой чрезвычайно глубокого и оригинального онтологического доказательства. Общая мысль этого доказательства заключается в уяснении относительности, производности самого различия между «мыслимым» и «сущим», «содержанием понятия» и реальностью, гипотетическим и категорическим моментом в знании. Природа понятия и, следовательно, знания в понятиях глубокомысленно усматривается Фихте в момент, который он называет «через» («Durch») или «если» («Soll»): понятие выражает не какое-либо самодовлеющее, замкнутое в себе бытие, а лишь *зависимости* одного от другого; мысля одно содержание *через* посредство другого, оно имеет свое существо именно в этом моменте «через» или же в равнозначном ему моменте *обусловленности* (в моменте *«если»*: «если есть то-то и то-то, то должно быть то-то иное»). Казалось бы, здесь мы имеем прямую противоположность категоричности, полагания сущего; момент «если» есть в этом смысле «абсолютная проблематичность» (Wissenschaftslehre 1804, Fichte Werke, X, стр. 218—219). Однако, если то, о чем говорит это «если» или «через», берется, как нечто проблематичное, то *смысл* самого условного утверждения, содержание самого этого момента «если», определенность его сущности, есть, наоборот, нечто *абсолютно категорическое*: саму связь двух содержаний я высказываю, как нечто *безусловное* (ibid., 219—220). Что же это значит? Это значит, что момент *«через»* или *«если»* есть сам нечто сущее, живое «через», а не одно лишь понятие (ibid., 172—173), что категоричность момента «если» есть лишь отражение категоричности самого бытия, ибо лишь в абсолютном бытии есть чистая категоричность (ibid., 225—227), — иными словами, что само *идеальное конституирование* бытия (его чистая «мыслимость») есть проявление бытия (ibid., 222—223). То, что мы называем «гипотетическим»,

только мыслимым», «понятием», не стоит вне бытия, а есть особая форма бытия, ибо лежащий в его основе момент гипотетичности есть момент самого абсолютного бытия. Но можно пойти еще дальше: не только сам момент гипотетичности, как таковой, но и отдельное содержание, мыслимое лишь гипотетически, вместе с тем в известном смысле дано категорически, т. е. не только предполагается, но и есть. В самом деле, когда я говорю: «если *A* есть, то есть и *B*» (причем подразумевается, что я не знаю, есть ли в действительности *A* и *B*), то ведь для того, чтобы высказывать об этих содержаниях даже гипотетическое суждение, я должен *иметь* их, они должны быть налицо у меня; поэтому в гипотетическом суждении «если *A* есть...» уже молчаливо заключено утверждение, что *A* есть — ибо иначе я не мог бы и говорить о нем (Wissencsh. 1804, стр. 230—231; Darstell. d. Wissenschaftsl. 1801, II, стр. 158: «Wer da sagt: A ist nicht, dem ist es gerade in Denken» *). В этом состоит необходимая противоречивость гипотетического, разногласие между высказываемым и тем, что мы сами осуществляем в этом высказываемом, между нашими Sagen и Tun **: мы мыслим лишь условно то, что фактически уже осуществляем в акте этого мышления (Wiss. 1804, X, стр. 238—240). Все эти соображения Фихте, однако, еще не считает онтологическим доказательством, т. е. подлинным переходом от условного к безусловному, — на том основании, что *сам этот переход* мыслится нами тоже лишь условно: во всех этих соображениях мы остаемся лишь в пределах понятий, мы устанавливаем *связи* между *мыслимыми содержаниями*, т. е. не выходим за пределы формы гипотетичности (ibid., стр. 306—307). Подлинный переход к безусловному — к тому последнему основанию, которое есть источник самой категоричности, имеется лишь там, где мыслимое содержание само есть уже вообще не содержание в противоположность мышлению или мыслящему, а тождественно с ним, и тем самым немыслимо иначе, как непосредственно или исконно сущим; лишь в отношении такого содержания возможно и необходимо — как подчеркивает сам Фихте (ibid., 300—301) — подлинное онтологическое доказательство. Это содержание он находит в понятии видения (Sehen), в самом единстве между созерцающим и созерцаемым. Мы не можем мыслить абсолютный разум, *видеть* само *видение* только гипотетически: ибо это видение само видит себя, оно присутствует для нас — точнее, для самого себя — лишь в силу самого себя: видимое, — бытие, как объект видения, — будучи здесь бытием самого видения, тем самым есть абсолютное бытие и немыслимо гипотетически; самопроникновение видения (в чем и состоит его сущность) есть чистый акт, который есть лишь в самом себе, в своем непосредственном осуществлении, т. е. необходимо и непосредственно действительно есть. Поэтому видение вообще может мыслиться не как понятие, не как мертвое, призрачное отобра-

жение в мысли, а лишь как актуальное, «непосредственно живое, мощное и действенное сущее» (ibid., 300—301). «Разум есть абсолютное основание бытия» (ibid., 305). Само усмотрение этого соотношения есть не внешний ему акт, а видение абсолютности самого видения, т. е. имманентная наличность самоочевидности в этом самообоснованном бытии видения (ib. 302).

Этот ход мыслей Фихте может показаться лишь запутанным и вычурным повторением декартова cogito ergo sum. По своей основной идее он действительно близок к последнему; но он есть не повторение декартовой формулировки, а оригинальное раскрытие глубокой мысли, лежащей в ее основе, но не только ясно не выраженной, но и до конца не продуманной Декартом. Онтологическая самоочевидность принадлежит у Фихте не индивидуальному субъекту («моему я») и даже не гносеологическому субъекту или «сознанию вообще», а абсолютной мысли или абсолютному разуму, как единству, на почве которого, как его живое действие, только и существует вообще различие между субъектом и объектом. Абсолютное бытие, как это постоянно доказывает Фихте, есть не субъект и не объект, не мышление и не мыслимое бытие, а чистый, прозрачный самому себе и для себя самого сущий свет (=разум), живая мысль, как единство бытия мыслящего и мыслимого. И это абсолютное или Бог по самому существу своему мыслимо только сущим. В этом онтологическом доказательстве Фихте, таким образом, усмотрено внутреннее единство декартова cogito ergo sum, самоочевидности мысли, с самоочевидностью всеобъемлющего бытия, т. е. дано наиболее глубокое проникновение в характер самоочевидности присущей абсолютному.

13

Аналогичное онтологическое доказательство мы находим и у Шеллинга. Основная мысль идеал-реализма, к которой Фихте пришел в результате долгой духовной эволюции и глубокого размышления над проблемами идеалистической философии, была Шеллингу дана непосредственно, как живая интуиция; с другой стороны, именно эта непосредственность постижения идеал-реализма определяет собою то, что Шеллинг почти никогда не пытается строго доказать эту свою исходную точку и, в противоположность чрезмерной усложненности мыслей Фихте, ограничивается в этом основном вопросе общей стороной дела, не углубляясь в проблематику гносеологического соотношения; и где он говорит о субъекте и объекте, он по большей части берет эти понятия не в их строгом гносеологическом смысле (как понятия познающего и познаваемого), а в натурфилософском смысле духовного и телесного (слепого, бессознательного) бытия

Этим общим характером философии Шеллинга объясняется, что он в первых же своих работах сразу утверждает бесспорность и самоочевидность основной мысли онтологического доказательства, не углубляясь особенно в его проблему и даже отвергая его, как *доказательство*. Так, еще в «Письмах о догматизме и критицизме» (1795) Шеллинг признает единственным доказательством бытия Бога онтологическое доказательство, как постижение тождественности «существования» и «сущности» в Боге и вместе с тем утверждает, что это есть совсем не *доказательство*, ибо доказательство мыслимо лишь в отношении обусловленного, а не абсолютного бытия, так что суждение «Бог существует» столь же самоочевидно и недоказуемо, как положение «я существую» (Werke, 1 Abth. B. I, стр. 308—309; русск. пер. «Новые идеи в философии» № 12, 1914, стр. 84—86). Точно так же в статье «Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur» (1798, Werke, 1 Abth. B. II, стр. 363) Шеллинг утверждает самоочевидность бытия, как такового, и бессмысленность «вопроса о бытии бытия». Бог есть единство целостности бытия, и в этом смысле абсолютно самоочевиден. В этом указании на самоочевидность основной мысли онтологического доказательства Шеллинг, конечно, совершенно прав; однако самоочевидность исключает доказательство лишь в том смысле, что не допускает возможности выведения самоочевидного из чего-либо логически ему предшествующего; в ином смысле доказательство его все же остается вполне возможным. И у того же Шеллинга мы встречаем и действительное онтологическое доказательство, которое он сам представил вскоре вслед за указанным своим заявлением о его невозможности. Это доказательство дано в сочинении «Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie» (1802, Werke, 1 Abth. B. 4) в особом параграфе, носящем заглавие: «Доказательство, что имеется точка, в которой знание абсолютного и само абсолютное совпадают» (ibid., § 2, стр. 361—372). Шеллинг начинает с указания, что фактически всякое философское и математическое знание исходит из интеллектуального созерцания, из убеждения, что мышление адекватно бытию и что содержание ясного знания тем самым и есть содержание бытия (ibid., 361—363). Очевидность, которую предполагает это знание, есть совпадение мышления с бытием: всюду высшая и непосредственная очевидность связана с признанием этого единства мыслимого и самого бытия (ibid., стр. 364). Основная мысль доказательства, которое Шеллинг дает этому допущению, лежащему в основе знания, направленного на абсолютное, заключается в следующем. Остановимся на самой идее абсолютного, на том, что́ мы мыслим в этом понятии, оставив пока совершенно в стороне вопрос об его реальном бытии. В понятие абсолютного во всяком случае входит, что оно объемлет

идеальную и реальную сторону бытия, или мышление и бытие, и есть единство того и другого. Это понятие принципиально отличается от всех других понятий. В понятии всякого конечного содержания мы отличаем его общую мыслимую сущность от его частной формы, конституирующей различие между разными экземплярами единой сущности и выражающейся в бытии отдельного экземпляра; поэтому каждая единичная вещь определяется к бытию не своим понятием, а чем-то иным, что не есть его понятие. Этому различию между общим и частным, между сущностью и конкретным бытием нет места в понятии абсолютного бытия; абсолютное, будучи единством мышления и бытия, есть тем самым нечто безусловно единое, и его понятие (понятие абсолютности) есть вместе с тем его частное, т. е. форма его бытия (ibid., стр. 367). «Абсолютное» (как идея или «сущность») и бытие этого абсолютного суть, следовательно, одно и то же. Могло бы показаться, что этим усмотрено лишь тождество идеи «абсолютного» и «бытия абсолютного», т. е. тождество двух содержаний знания, а отнюдь не тождество идеи абсолютного с самим абсолютным. Но абсолютное, как идея, есть «сущность» абсолютного; а так как в абсолютном сущность и бытие суть одно и то же, то тем самым идея абсолютного (или знание абсолютного) и само абсолютное тождественны между собой. «Абсолютное единство мышления и бытия, идеального и реального, есть вечная форма абсолютного, тождественная его сущности, т. е. само абсолютное» (ibid., стр. 368).

Нельзя сказать, чтобы это доказательство было логически безупречным; в нем, в сущности, скрещиваются две противоположные мысли: с одной стороны, «абсолютное» рассматривается, как единство мышления и бытия, т. е. как нечто, *возвышающееся* над противоположностью между «идеей» и «реальным существованием»; с другой стороны, идея абсолютного признается *тождественной* самому абсолютному. Только первое понимание адекватно выражает подлинный смысл онтологического доказательства, тогда как второе разделяет общую недостаточность философии Шеллинга, как философии *тождества.* В позднейший период своего творчества Шеллинг, в связи с общей переработкой своей философии, исправляет и свое понимание онтологического доказательства, причем, однако, ударяется в обратную крайность. Основная мысль его позднейшей философии (выраженной в «Darstellung des philosophischen Empirismus» и «Philosophie der Mythologie und Offenbarung») заключается в резком противопоставлении знания рационального или «отрицательной философии» как знания отвлеченно-идеального, знанию положительному, или непосредственному восприятию или переживанию самого бытия. Естественно, что идея онтологического доказательства должна ему с этой точки зрения представляться ложной, именно рав-

посильной попытке рационального знания выйти за свои естественные границы и овладеть сферой, доступной только непосредственному переживанию. В «Философии откровения» (Werke, 2 Abth. B. 3, стр. 156) мы находим следующее рассуждение: «Из сущности, из природы, из понятия Бога (все это — равнозначные выражения) следует только то, что Бог, если он существует, должен быть a priori сущим и иначе не может существовать; но из этого отнюдь не следует, что он действительно существует». «Что имеет свое начало в одном только мышлении, то может и продолжаться в одном только мышлении и не может достигнуть ничего иного, кроме идеи. Что хочет достигнуть действительности, то должно сразу исходить из самой действительности» (ibid., стр. 162). Эти соображения, конечно, сами по себе вполне справедливы; но они опровергают онтологическое доказательство, лишь поскольку сущность последнего усматривается в выведении бытия из самого идеального содержания. В действительности, однако, как мы пытались показать, подлинный смысл онтологического доказательства у всех его представителей заключается не в бессмысленной и потому бесплодной попытке извлечь реальное бытие из сферы «одного только понятия», т. е. из сферы, в которой оно по самому существу дела не имеется, а в усмотрении необходимой связи «понятия» или «чистого мышления» с тем, что лежит за его пределами. И в онтологическом доказательстве мы имеем не высокомерное притязание рационализма, а, наоборот, как бы его естественное самоограничение: в лице «Бога» или «абсолютного бытия» усматривается нечто, что с самоочевидностью не исчерпывается одной лишь идеальностью, а выводит нас за ее пределы.

Не нужно думать, однако, что Шеллинг в эту эпоху отказался от онтологического доказательства: фактически он дает теперь только новую форму этого доказательства. Ибо «действительность», на которую он теперь обращает внимание, как на нечто, выходящее за пределы всего только мыслимого, есть не действительность эмпирическая в обычном смысле, не иррациональный единичный «факт» в противоположность общему содержанию, а действительность абсолютная, лежащая в основе самого идеального. Приведенная выше цитата заканчивается указанием, что необходимо исходить «из чистой действительности, т. е. из действительности, предшествующей всякой возможности». Понятие этой абсолютной действительности, которое теперь развивает Шеллинг, по существу тождественно с понятием «possest» или «posse ipsum» Николая Кузанского. Абсолютная действительность есть «das Seinkönnende», «die Urmöglichkeit», «das Seiende selbst» *, в отличие от «ein Seiendes» **. Это безусловно сущее (das schlechthin Existierende), тождественное с Богом, есть нечто, являющееся условием самой мыслимости чего бы то ни было и потому выходящее за пределы всякого сомнения: «Сомнение

возможно всюду, где есть два случая, две возможности; именно поэтому сомнительность, как таковая, есть принадлежность потенции, того, что может быть и не быть. Сомнительно, прекрасно и бытие всех вещей, которые возникли из потенции, и которые хотя и существуют в обычном смысле, но лишь случайно, т. е. не теряют возможности не быть и находятся в постоянной опасности не быть. Сущее же, как *таковое*, чуждое всякой потенции и служащее само единственным основанием всякого сомнения, тем самым стоит выше всякого сомнения и есть бесспорно сущее» (ibid. стр. 158—159). Это бытие есть, говоря аристотелевским термином, *αἰτία τοῦ εἶναι* * ; «это есть бытие, которое служит для мышления его последней целью»; в противоположность бытию «только мыслимому», оно возвышается над всем мыслимым «и именно поэтому о нем нельзя и сомневаться, и оно есть безусловно несомненное бытие» (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke 2 Abth. B. I, стр. 320).

В этом понятии абсолютной действительности, как основы самой мыслимости, Шеллинг, в сущности, воспроизводит мысли Фихте об абсолютном «свете» или разуме, как единстве мыслящего и мыслимого; уже у Фихте мы находим указание, что этот абсолютный свет не может быть «мыслимым», как объектированное содержание, а может быть только пережит, т. е. дан нам в форме непосредственного бытия в нас. При всей разнородности не только терминологии и внешней структуры систем, но и внутренних мотивов философии Фихте и Шеллинга, они все же с разных сторон и в разной связи подходят к одному предельному понятию — к понятию абсолютного бытия, как единства мыслящего и мыслимого и, следовательно, как источника всякой возможности («мыслимости») и реальности. И в этом понятии заключена самая глубокая мысль онтологического доказательства, как доказательства необходимости такого содержания, в отношении которого мысль о разъединенности между мыслимостью и реальностью теряет силу [1].

14

Философия Гегеля не дает, по существу, в понимании первой основы бытия ничего, что не было бы уже заключено в этих достижениях Фихте и Шеллинга.

Мысль о единстве мышления и бытия, понятия и предмета образует исходную точку философии Гегеля; ее своеобразие

[1] Сходное онтологическое доказательство бытия Бога, как высшего бытия сущность которого именно и состоит в единстве бытия и знания, развивает также Шлейермахер * (Dialektik, § 188, и Sittenlehre, § 29. Werke, 3 Abth. B. 4 Th. 2, стр. 121 и B. 5., стр. 16).

состоит в том, что это единство она мыслит снова в форме *знания* или *понятия*. Если Фихте пришел к гносеологическому единству из субъективного идеализма и потому существо этого единства склонен понимать по образцу индивидуального сознания, как живую мысль, как вселенский личный разум, если Шеллинг, напротив, подчеркивает во всеединстве момент бытия, действительности, то Гегель отождествляет всеединство с моментом знания, рисует его в форме, присущей отношению между бытием и сознанием, отражению бытия в сознании. Каждый из трех моментов, из которых слагается всеединство, как единство мыслящего и мыслимого — мыслящее, мыслимое, и сама мыслимость, как таковая, т. е. *смысл* или мыслимое в его отношении к мыслящему, — берется каждым из этих трех мыслителей в качестве символа самого всеединства; причем само собой понятно, что этот прием pars pro toto* необходимо связан с таким реформированием содержания части, при котором оно уже теряет характер подлинной части, т. е. имеет уже не вне, а внутри себя соотносительные ее другие части.

У Фихте и Шеллинга подлинный смысл этой реформы, — т. е. то, что в ней, в сущности, часть не расширяется до знания целого, а уничтожается и замещается целым — сознается с большей или меньшей ясностью; своеобразие Гегеля заключается, напротив, в той искусственности, с которой он всеединство, как живое абсолютное бытие, втискивает в рамки абстрактного момента *мыслимости* или *смысла*, постигает, как *понятие* или *идею* [1]. Система Гегеля есть величайшее выражение объективного идеализма, отождествления абсолютного с знанием, как таковым — полный пример того, чем должна быть система объективного идеализма, бесстрашно продуманная до конца. Из этого духа системы Гегеля объясняется, что для нее, с одной стороны, онтологическое доказательство должно быть чем-то самоочевидным — ибо она вообще не допускает бытия иначе, как момента, имманентного понятию, — и что, с другой стороны, мы не находим в ней какого-либо нового и плодотворного выражения этого доказательства, или его-либо подлинного уяснения самоочевидности бытия, как категории, выходящей за пределы чистой идеальности, чистого понятия. В истории онтологического доказательства Гегелю принадлежит лишь заслуга идеально-ясного, уничтожающего опровержения критики Канта. Он показывает, что различие между

[1] И. Ильин ** в блестящей статье «Учение Гегеля о сущности спекулятивного познания» (Логос, 1914, т. I, вып. 2) усматривает сущность философии Гегеля в единстве *смысла* и мышления. Нам думается, однако, что в общей форме такое единство есть принадлежность всех мистических теорий знания начиная с Плотина или даже с Парменида (вспомним парменидово: «одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит»). То, что характерно для Гегеля, есть формулировка этого единства в чертах, присущих «смыслу», как таковому.

мыслимостью и существованием есть конститутивный признак конечных объектов и неприложим к бесконечному содержанию, что Бог есть в этом смысле понятие, *принципиально* отличное от «ста талеров», и что Кант совершенно догматически исходит из предпосылки, что всякое содержание тем самым есть нечто «только мыслимое» или гипотетически допущенное, тогда как в отрицании этой посылки состоит весь смысл онтологического доказательства (Encyclop. d. phil. Wiss. im Umrisse, § 51, Wissensch. d. Logik, I Werke, B. III, стр. 83—88, Phil. der Religion, Werke, B. XII, стр. 171 и сл., стр. 173 и сл., Gesch. d. Philosophie, Werke, B. XV, стр. 167—169). Самостоятельные соображения Гегеля исчерпываются указаниями, что мысль и объект тождественны между собой, т. е. что абсолютное есть сущее само по себе понятие, или понятие, как таковое, есть сущее само по себе, что бытие есть беднейшее, самое абстрактное определение понятия и не может у него отсутствовать и, наконец, что различие между только субъективным и осуществленным, воплощенным понятием есть различие в имманентном строении или развитии самого понятия, так что объективность творится самим понятием и не может лежать вне его (в указ. местах энцикл. философии религии и логики. Ср.: Wiss. d. Logik, I, стр. 35, Феном. духа, русск. пер., стр. 16 и сл. и во мн. др. местах).

Таковы наиболее выдающиеся и типичные формы, в которых, в историческом развитии философской мысли, было развито онтологическое доказательство. Наш краткий и естественно неполный обзор, думается нам, достаточен, чтобы усмотреть, что в лице этого учения мы имеем дело не со случайным заблуждением или вычурным измышлением заплутавшейся отвлеченной мысли, а с идеей, занимавшей умы едва ли не всех наиболее глубоких мыслителей и образующей, в известном смысле, центральную проблему — а по нашему убеждению, и центральную истину — философии, как постижения живой связи между сознанием и бытием, идеей и сущим

ДУША ЧЕЛОВЕКА

ОПЫТ ВВЕДЕНИЯ В ФИЛОСОФСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum.*

Бл. Августин

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предмет и задачи предлагаемой книги подробно уяснены в вступительной главе. Поэтому здесь достаточно лишь немногих напутственных слов, преимущественно pro domo sua.*

Как отмечено в подзаголовке, наша работа хочет быть только опытом *введения* в философскую психологию. Она пытается уяснить лишь первые, элементарные основы философского учения о душе; ее главная задача — помочь современной науке вернуться к принципиальному признанию и пониманию этой области знания, которая фактически постоянно затрагивается и в современной научной литературе, но существо которой предано забвению и пренебрежению. Мы хотели бы прежде всего содействовать вообще восстановлению прав *психологии* в старом, буквальном и точном значении этого слова — науки столь же древней, как и сама философия, и столь же законной и необходимой, как она. Из этого пропедевтического характера книги само собою следует, что она не имеет претензии на сколько-нибудь полное и исчерпывающее раскрытие великой загадки, называемой «душой человека» и такое название книги избрано нами лишь как выразительное обозначение ее *предмета*, но отнюдь не ее *итогов*. Разлад между господствующей точкой зрения современной науки и вне-научным, практически-интуитивным сознанием наиболее живых и пытливых умов — в их отношении к внутреннему миру человека, к философской проблеме существа человека и его души — так велик, что положение научного исследователя в этой области — исключительно трудное: он рискует оттолкнуть своих мнимой дерзновенностью и незаконностью самой своей темы и не удовлетворить других трезво-методическим ее обсуждением и неизбежной элементарностью своих первых достижений. В этом трудном положении и в сознании несовершенств выполнения поставленной задачи автора поддерживает лишь незыблемое убеждение в законности и ценности самой его *задачи* — систематического и обоснованного познания природы человеческой души.

Предлагаемая книга, будучи некоторым относительно законченным и самодовлеющим целым, вместе с тем примыкает к предыдущему исследованию автора «Предмет знания» и может рассматриваться как его продолжение и дополнение. Намеченная в этом исследовании реформа так называемой «гносеологии», сводившая ее к «первой философии» или общей онтологии, ставит на очередь разработку философской психологии как учения о природе

индивидуальной «души» и ее отношении к надындивидуальному объективному бытию. Некоторые конечные выводы этого учения в свою очередь, могли быть лишь кратко намечены в настоящей книге. Ибо философская психология, будучи, с одной стороны, продолжением и развитием общеонтологического учения о бытии и знании, с другой стороны, служит теоретической основой и исходной точкой для философского познания *конкретного мира общественно-исторической жизни* человечества, и лишь в учении об этой области бытия находит свое окончательное завершение. Попытка такого философского уяснения этой как бы третьей онтологической сферы — сферы конкретной духовной жизни — будет представлена автором в подготовляемом им исследовании по *социальной философии*, которое, как автор надеется, появится не в слишком отдаленном будущем *. Все три работы совместно должны, таким образом, составить некую «трилогию», в которую для самого автора непосредственно выливается изложение основного содержания и строения его философского миросозерцания, — без того, конечно, чтобы он претендовал этим дать сколько-нибудь объективно-исчерпывающее изложение цельной, всеобъемлющей философской системы.

Автор приносит искреннюю благодарность Историко-филологическому факультету Петроградского университета за напечатание его труда в «Записках» факультета.**

Август 1916 г.

P. S. В силу ненормальных типографских условий, печатание книги значительно задержалось. Ей суждено выйти в свет в момент, когда русскому обществу, среди тягчайших испытаний родины, — казалось бы — не до науки вообще, а тем более не до отвлеченных философских размышлений. Но если в этой книге есть вообще что-либо ценное, то автор смеет надеяться, что она не окажется бесполезной и в настоящую минуту, ибо в чем бы ни заключался конкретно выход из переживаемого нами тяжелого кризиса, не подлежит сомнению, что единственный путь к нему — повышение духовного уровня нашей культуры, углубление глубины обсуждения всех жизненных вопросов, преодоление всякого невежества, варварства и одичания. В этом смысле и философ имеет право верить, что своей независимой мыслью он посильно содействует духовному и общественному возрождению своей родины.

С. Франк

ПЕТРОГРАД
ИЮЛЬ 1917 г.

ВСТУПЛЕНИЕ
О ПОНЯТИИ И ЗАДАЧАХ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Из всех заблуждений человеческого ума самым странным мне всегда казалось то, что он мог дойти до мысли сомневаться в своем собственном существе или рассматривать его только как приобретенный продукт внешней природы, ведомой нам лишь из вторых рук, — через посредство того самого духа, который мы отрицаем.

Лотце

I

Будущий историк нашей современной духовной культуры вероятно с удивлением отметит, как один из характернейших ее признаков, отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего. Гегель некогда удивлялся «зрелищу народа без собственной метафизики». Еще более, быть может, изумительна возможность отсутствия и той части метафизики, которая касается вопроса о существе самого человека и разъясняет человеку его жизнь; замечательно, что в течение относительно длительных периодов (измеряемых несколькими десятилетиями) человечество, по-видимому, способно терять научный интерес к себе самому и жить, не понимая смысла и существа своей жизни. Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя «психологией без души». Не замечательно ли, в самом деле, что со времени, по меньшей мере, «Микрокосма» Лотце вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе души?

Когда в настоящее время заинтересовываешься этим — казалось бы, не слишком специальным! — вопросом и ищешь каких-либо указаний и поучений в современной литературе (как это пришлось делать автору этих строк), то с изумлением и почти с отчаянием убеждаешься, что такой литературы *вообще* почти *не существует*. Находишь богатый запас глубоких мыслей и ценных соображений в древней философии — у Платона, Аристотеля, стоиков и Плотина, в христианской философии (бл. Августин!), в мистической литературе средних веков и нового времени

(достаточно помянуть глубокомысленное учение Каббалы и родственные ему идеи Якоба Бёме, С.-Мартена и Баадера *); у него гораздо беднее идеями по этому вопросу признанные школьной традицией классические авторитеты так называемой «новой философии»: здесь уже как будто начинается пустыня, лишь изредка прерываемая такими богатыми оазисами, как Лейбниц, Шеллинг и Мен де Биран **. Со времени же Шеллинга и Мен де Бирана идет почти сплошная пустыня и приходится питаться едва ли не одними воспоминаниями.

Конечно, сторонники нынешней эмпирической или даже «экспериментальной» психологии скажут, что то, что мы называем пустыней, есть хотя и скромная по виду, но плодородная нива, взращенная после того, как планомерными усилиями опомнившегося научного сознания была выкорчевана и выполота роскошная но бесплодная и ядовитая растительность старой «метафизики». Мы оставляем здесь в стороне спорный вопрос о возможности и значении так называемой «метафизики» (напомним лишь в этом отношении, что наше время явственно приступило к пересмотру этого вопроса). Если бы было доказано, что старые учения о душе были произвольны и ненаучны и что новой науке удалось заменить их действительно точными и обоснованными знанием, то был бы действительно обнаружен прогресс в этой области. И мы охотно готовы признать, что сама идея *опытного* психологического знания — только при достаточно глубоком и ясном понятии «опыта» — есть действительно ценное достижение XIX века по сравнению с господствовавшей в XVII—XVIII веках в этой области бесплодной рационалистической схоластикой. Но дело тут вообще не в относительной ценности двух разных *методов* одной науки, а в простом *вытеснении одной науки совсем другою*, хотя и сохраняющей слабые следы родства с первой, но имеющей по существу совсем иной предмет. Мы не стоим перед фактом смены одних учений о душе другими (по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учений о душе и замены их учениями о закономерностях так называемых «душевных явлений», оторванных от их внутренней почвы и рассматриваемых как явления внешнего предметного мира. Нынешняя психология сама себя признает естествознанием. Если мы избавимся от гипноза ходячего, искаженного значения слов и вернемся к их истинному, внутреннему смыслу, то мы легко поймем, что это значит: это значит, что современная так называемая психология есть вообще не *психология, а физио-логия*. Она есть не учение о душе, как сфере некой внутренней реальности, которая — как бы ее ни понимать — непосредственно, в самом опытном своем содержании, отделяется от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему, а именно учение о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и за-

закономерностях сосуществования и смены душевных явлений. Прекрасное обозначение *«психология»* — учение о душе — было просто незаконно похищено и использовано, как титул для совсем иной научной области; оно похищено так основательно, что, когда теперь размышляешь о природе души, о мире внутренней реальности человеческой жизни, как таковой, то занимаешься делом, которому суждено оставаться безымянным или для которого надо придумать какое-нибудь новое обозначение. И даже если примириться с новейшим, искаженным смыслом этого слова, нужно признать, что, по крайней мере, три четверти так называемой эмпирической психологии и еще большая часть так называемой «экспериментальной» психологии есть не чистая психология, а либо психо-физика и психо-физиология, либо же — что точнее уяснится ниже — исследование явлений хотя и не физических, но вместе с тем и не психических.

Мы не хотим здесь поднимать вопроса о ценности этих привычных уже для нас наук; более того, мы не сомневаемся, что, несмотря на смутность понятий, лежащую в их основе и препятствующую их нормальному развитию, они делают в своей области нечто ценное и полезное. Одно лишь несомненно: свой, целостный внутренний мир человека, человеческая личность, то, что мы вне всяких теорий называем нашей «душой», нашим «духовным миром», в них совершенно отсутствует. Они заняты чем-то другим, а никак не им. Кто когда-либо лучше понял себя самого, свой характер, тревоги и страсти, мечты и страдания своей жизни из учебников современной психологии, из трудов психологических лабораторий? Кто научился из них понимать своих ближних, правильнее строить свои отношения к ним? Для того чтобы в настоящее время уяснить себе человеческую жизнь, свою и чужую, нужно изучать произведения искусства, письма и дневники, биографию и историю, а никак не научную литературу психологии. Достоевский и Толстой, Мопассан и Ибсен, — Флобер, Геббель, Амиель в своих дневниках и письмах, — Карлейль, Моммзен и Ключевский * — вот единственные учителя психологии в нашей время; тогда как в ученых трудах по психологии мы лишь изредка, как случайные перлы, найдем живые и ценные мысли, да и то лишь постольку, поскольку их автор как личности с самостоятельной жизненной психологической интуицией, непроизвольно и как бы противозаконно возвышаются над официально установленной плоскостью «научного» обсуждения вопросов. Чаще уже нужный материал действительной психологии найдется среди талантливых клинических наблюдений над душевнобольными; и характерно, что, быть может, самое ценное и интересное в современной психологической литературе заимствуется ею у психопатологии, пос-

кольку последняя основывается на живых наблюдениях над лич ностями и характерами, как живыми целыми.

II

Из последних указаний ясно, что и наше время, конечно не вообще лишено интереса к человеческой душе и сущности человеческой жизни. Да и было бы совершенно невероятно чтобы этого не было. То, что в настоящее время отсутствует и отсутствие чего мы болезненно ощущаем, есть именно научное, чисто теоретическое познание существа человеческой души. И так как интерес к этому предмету, вообще говоря, никогда не может исчезнуть у человека, то за отсутствием научного его удовлетворения он выражается в иных формах. Характерное для последних десятилетий пробуждение религиозного сознания и религиозных интересов привело и к возрождению религиозных учений о душе — ибо религиозное сознание, конечно, прежде всего ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Это религиозное возрождение само по себе можно и нужно только приветствовать. Не говоря уже о том, что оно имеет свою собственную очевидную ценность, оно весьма существенно даже для успеха чисто-научного знания, ибо ведет к расширению и углублению человеческого опыта. Ничто не характеризует так ярко поверхностности, непродуманности ходячего научного эмпиризма, как его непонимание и принципиальное недопущение им некоторых основных форм опыта. Позитивистический эмпиризм, в сущности, недалеко ушел от того анекдотического схоластика, который запрещал усматривать через телескоп пятна на солнце, потому что у Аристотеля ничего не сказано про них. Вопреки этим предубеждениям, именно с точки зрения эмпиризма должно было бы быть ясно, что всякое расширение и углубление опыта ведет к обогащению знания. И в этом смысле нужно сказать: для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно, нужно научиться опытно ее переживать — и именно этому научает религиозное сознание. Лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе «душу живу»; или, быть может, вернее сказать: религиозность и самосознание в этом смысле есть именно одно и то же. Прославленное в учебниках психологии самонаблюдение просто невозможно там, где нет никакой «души», как особого объекта, где в непосредственном живом сознании мир внутренней жизни не выделился как особая, специфическая реальность, от чувственно предметного бытия. Вне этого условия не существует *само*-наблюдения, а остается лишь наблюдение единичных, оторванных от своей родной стихии душевных процессов, сознаваемых лишь на чуждом им по су

ществу фоне внешне-предметного мира, о чем мы уже говорили. Поэтому как философия вообще, так и в особенности философия души — то, что в единственно-подлинном смысле заслуживает названия психологии — издавна и постоянно питалась религиозными интуициями, зависела от живых опытных достижений религиозного сознания. Начиная с Упанишад, с Гераклита и Платона и кончая Достоевским, Ницше и Эдвардом Карпентером * подлинные успехи психологии были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием.

Тем не менее — и к этому мы ведем здесь речь — религиозная интуиция никогда не может сама по себе вытеснить научное знание и заменить его собою — так же, как в других областях знания никакое несистематическое, чисто-жизненное опытное знакомство с предметом не делает ненужным научную, систематически-логическую обработку этого сырого опытного материала. Форма научного знания, переработка опыта в логическую систему понятий, в строгую последовательную связь оснований и следствий есть единственный практически доступный человеку способ достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности и полноты знания. Это есть великий способ проверки и очищения знания, отделения в нем истины от субъективных мнений, придания ему внутренней ясности и обозримости. Вне этого условия знание, даже поскольку оно истинно, не имеет общедоступного критерия истинности, и ему угрожает всегда смешение с субъективной фантастикой; или в лучшем случае, будучи самоочевидным и достаточно достоверным для самого субъекта интуиции, оно лишено верных, прочных путей для его передачи другим людям, и его усвоение зависит от непроверяемых случайностей таинственного пути непосредственного духовного заражения. При всей относительности и производности значения научного знания — в условиях человеческого познания, для которого живая интуиция есть лишь нечастый и недлительный дар, так что бóльшая часть нашей умственной жизни проходит лишь в стремлениях к ней или воспоминаниях о ней, — научное знание — знание, которое мы в другом месте называли отвлеченным [1] — есть единственная форма общедоступной и общеобязательной объективности. Его можно было бы сравнить с правовым порядком общественной жизни человечества, который тоже питается исключительно живыми, не подлежащимися нормировке социальными чувствами и при отсутствии последних превращается в пустой и мертвящий формализм, но отсутствие которого, при условиях земной, порочной человеческой природы, ведет не к углублению и оживлению социальных

[1] О всей этой теме см. наше исследование «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», в особенности гл. VI, VII, IX и XII.

связей, а лишь к деспотизму или анархии. Прекраснодушный романтизм, презирающий объективные нормы и желающий предоставить совершенную свободу живому чутью личности, при фактических свойствах человеческого существа ведет и в практической, и в теоретической жизни лишь к удалению человека от объективной Правды.

Но именно наше время в области философии и прежде всего,— чтобы вернуться к нашей теме,— в области познания души заражено таким романтизмом. Мы считаем большою опасностью для всей нашей духовной культуры, что столь важная и насущная область знания в наше время развивается лишь в форме, которая была кем-то удачно обозначена, как philosophie irrésponsable * Опасность заключается прежде всего в возможности реакции здорового чутья простой, общедоступной объективной реальности, — реакции, которая, как это всегда бывает, может повести слишком далеко, вырвать пшеницу вместе с плевелами и вернуть нас к слепоте материализма и позитивизма. Именно ради обеспечения доверия к высшему источнику человеческого знания — к живой религиозной интуиции — здесь необходима известная умеренность, необходимо прекращение опасных и высокомерных толков о банкротстве науки и забота о сохранении, а не разрушении того моста, который соединяет область высшей Истины с нормальной будничной сферой среднего человеческого сознания и который мы имеем в лице научного знания.

В двух формах происходит, в области учений о душе, это устранение научного знания: в форме наивной фальсификации науки через безотчетное, сумбурное ее смешение с религией и мистикой и в форме сознательного отрицания науки. Первое мы имеем в столь популярных ныне оккультических и теософских учениях о душе, которые сами именуют себя сокровенной наукой («Geheimwissenschaft» Штейнера!...**). В настоящее время, конечно, уже невозможно относиться с огульным отрицанием, как к сплошному суеверию и шарлатанству, ко всей области упомянутых учений: слишком много здесь оказалось проверенных фактов и слишком ясна связь их с интереснейшими достижениями официально-признанной научной психологии (гипноз, «подсознательное» и пр.). Интерес к этой области обнаруживают теперь все живые, непредвзятые умы, субъективно по своим симпатиям и умственным привычкам, совершенно далекие от нее. И огульное отрицание и высмеивание есть здесь обычно лишь признак высокомерной, псевдо-научной узости. Но всем тем остается несомненным, что так, как по большей части ведутся исследования этого типа, они представляют невыносимую смесь объективных наблюдений с субъективной фантастикой и, главное, основаны на грубейшем смешении науки с мистикой, одинаково искажающем ту и другую и ведущем к какому-

противоестественному супранатуралистическому материализму. Тонкая, своеобразная, ни с чем не сравнимая область духовной жизни, достижимая лишь нечувственному внутреннему созерцанию, рассматривается здесь как что-то видимое, осязаемое, материальное, над чем можно производить внешние эксперименты, что можно даже взвешивать и фотографировать; и именно в силу этой ложной рационализации по существу сверхрационального, действительно рациональный момент всякого знания — точность понятий, последовательность и обоснованность мышления, отграничение доказанного и объективного от сомнительного и непроверенного — становятся совершенно невозможными; и шарлатаны и легковеры имеют здесь в силу самого метода, в силу основных предпосылок исследования неизбежный перевес над добросовестными и осторожными людьми.

По существу гораздо опаснее, потому что внутреннее гораздо глубже и более серьезна, та форма устранения научного знания, которая представлена в современной литературе о душе и природе человека, или просто пренебрегающей научной стороной знания, или сознательно ее отвергающей. Мы не можем, конечно, требовать от мыслителей-художников, раскрывающих нам тайны человеческой души, вроде Достоевского, Толстого, Ибсена, или от мечтателей и проповедников, вроде Ницше, Метерлинка *, Карпентера, чтобы они непременно занимались наукой или придавали своим размышлениям и наблюдениям научную форму. Это было бы нелепым педантизмом и неблагодарностью к ним: ибо плоды их духовного творчества достаточно ценны так, как они есть, и дают богатейшую пищу и научной мысли. Опасность начинается там, где такая литература или принимается за возмещение научного знания, или сама выступает с таким притязанием. Где философия открыто отождествляется с поэтическим вдохновением, религиозной верой или моральной проповедью — как это имеет место, например, у Ницше, который видит в философе не искателя истины, а «законодателя ценностей», или у одного новейшего талантливого русского мыслителя, который решительно отрицает какую-либо связь философии с наукой и отождествляет ее с чистым, автономным творчеством, аналогичным искусству[1], — там совершается настоящее философское грехопадение; это есть подлинный философский декаданс, не менее гибельный оттого, что им руководит противоположный его фактическому итогу мотив возвышения философской мысли, освобождения ее из рабского и несвободного ее состояния. Внутренний психологический мотив этого направления открыто высказан в прагматизме, этом характернейшем симптоме философ-

[1] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.

ского кризиса нашего времени: оно ищет не истины, а полезного, нужного, жизненно-ценного для человека. Не нужно быть кабинетным ученым или бездушным педантом, чтобы считать это направление ложным и вредным и утверждать, что человек имеет не только право, но и обязанность искать объективную истину, независимую от его желаний и мечтаний. При всей ценности идеала живой, цельной, жизненно-плодотворной правды, которая предносится самым глубоким представителям этого умонастроения, ошибочность и опасность этой точки зрения состоит в том, что психологическое ударение в ней падает не на понятие *правды* и ее внутренние признаки, а на моменты жизненности и плодотворности. В этом таится великая опасность релятивизации и субъективизации понятия правды, освобождения мыслящей личности от подчинения сверхличным объективным нормам.

Как бы то ни было, и как бы кто ни решал для себя общий вопрос о природе и ценности истины, мы решительно утверждаем, что учение о душе и человеческой жизни — то, что обычно зовется устарелым именем «метафизики», искаженным ложными, лишь исторически накопившимися ассоциациями — есть не искусство, не проповедь и не вера, а знание, или что оно, по крайней мере, возможно и нужно *также* и в форме *точного научного знания*. Конечно, философия — и в частности философия души — есть, в силу особенностей своего предмета, своеобразная наука, с своим особым методом и характером, — наука, отличная, например, от математики и опытного естествознания; ее назначение — быть именно посредницей между сверхнаучной областью религии, искусства, нравственности и областью логического знания; роль интуиции в ней особенно велика, да и по характеру своему эта интуиция не совпадает с интуицией частных наук. Но ведь и в пределах самих последних мы встречаем в отношении значения и характера интуиции глубокие своеобразия: достаточно напомнить, как глубоко отлична история, имеющая своим предметом конкретную форму человеческой жизни во всей ее целостности, от абстрактных наук. Но если и в отношении истории, ввиду этого ее своеобразия, и противниками, и сторонниками ее высказывалось мнение, что она не есть наука, то в настоящее время, к счастью, никто не будет отрицать возможности научной истории из-за того, что момент художественного творчества явно соучаствует в исторической интуиции, и никто тем самым не будет считать историка свободным от общих требований научного познания истины. Мы требуем аналогичного отношения и к философии, и в частности — здесь мы снова и окончательно возвращаемся к нашей теме — к философской теории о природе души и человека. Между крайностью позитивистически-рационалистического понимания науки, для которого требование «научной психо-

логии» означает требование сосредоточиться лишь на том в душевной жизни или вокруг нее, что может быть измерено, сосчитано и чувственно воспринято, и обратной крайностью отождествления учения о душе с художественным или религиозным вдохновением, — мы избираем трудный, но, думается, единственно плодотворный путь объективной науки, вместе с тем, по своему характеру и методу, адекватной своеобразию, глубине и значительности своего предмета. Мы хотим не проповедовать, не играть и не творить создания искусства, а *познавать*; но мы хотим, познавать не проявления жизни души во внешне-предметном мире, не чувственно телесную оболочку ее, я само ядро, само существо душевной жизни, как таковой.

III

Но здесь мы должны посчитаться с одним возражением или сомнением, которое, как мы предвидим, давно уже созрело в сознании многих читателей. Да возможно ли вообще — спросят нас — научное познание такой проблематической, заопытной области, как человеческая душа? Не есть ли не только всякое суждение о ее природе, но даже само допущение ее существования — мнение и вера, обреченные навсегда оставаться произвольными? Исследования о сущности человеческой души с самого начала, конечно, должны рассчитывать на скептический прием: при господствующих привычках мысли в них заранее склонны будут видеть произвольные и потому бесплодные умствования. Мы считаем невозможным и излишним опровергать здесь это предубеждение, поскольку оно опирается на общую мысль о невозможности никакой «метафизики» или «онтологии». В другой работе [1] мы пытались показать, что, напротив, всякая философия — хочет ли она того или нет — по существу не может быть ничем иным, как онтологией; и кто знаком с современной философией, тот знает, что в этом утверждении мы не одиноки. Но если бы каждое онтологическое исследование должно было начинаться с систематического оправдания возможности онтологии, то оно никогда не могло бы начаться, и из-за обсуждения предварительных методологических вопросов не было бы предъявлено самое убедительное доказательство возможности онтологии, которое состоит в ее *осуществлении*.

Следующее простое соображение показывает, что мы действительно вправе оставить в стороне общий вопрос о возможности «метафизики». Допустим, что этот вопрос должен быть решен отрицательно, что из этого следует в отношении нашей частной темы? Говоря вообще, из этой общей посылки, как таковой, можно

[1] «Предмет знания», 1915.

сделать два разных вывода: или что такой предмет как «человеческая душа» принадлежит к области непознаваемого, *или же — если бы оказалось, что фактически этот предмет познаваем* — что он относится не к области «истинного бытия», «сущности» или «вещи в себе», а к области явлений или имманентного, «кажущегося» бытия. Поэтому мы имеем право предложить принципиальным противникам метафизики не отнестись с самого начала с предубеждением к исследованию о сущности человеческой души, так сказать, не затыкать заранее своих ушей, а внимательно и непредвзято обдумать соображения, касающиеся этой частной темы, и если эти соображения окажутся убедительными, признать и обновываемый ими вывод; общие гносеологические убеждения таких читателей заставят их тогда лишь придать этому выводу значение не абсолютной истины, а истины относительной, имеющей силу лишь для человеческого сознания и по его законам. *Содержание* самих выводов, конечно, ничуть не изменится от этих новых общих скобок, в которые оно будет поставлено.

Ведь очевидно, что утверждение о непознаваемости души есть вывод из *двух разных посылок*, одна из которых утверждает, что лишь то познание может быть достоверным, которое опирается на опытные данные, а другая — что такой предмет как «душа» никогда не дан нам в опыте и принадлежит к области трансцендентного. Повторяем: мы оставляем здесь в стороне, вне спора, первую, бóльшую посылку. Но тем внимательнее мы должны отнестись ко второй, меньшей.

Кем и когда было действительно доказано, что «душа» всегда остается для нас чем-то скрытым, недоступным опыту? «Всё разрушающий» Кант касается этого частного вопроса лишь мимоходом, и притом имея в виду только строго определенное, господствовавшее в его время, понятие души и ее познания. Из того, что им была разрушена бесплодная и скучная схоластика так называемой «рациональной психологии» вольфовской школы, еще не следует ведь, что им заранее были опровергнуты все иные возможности психологии как учения о душе. В позднейшей же литературе, если мы не ошибаемся, не встречается достаточно авторитетного и убедительного общего рассмотрения этого вопроса, которое действительно обосновывало бы обсуждаемое положение. Скорее положение это образует род догмата, который укрепился исторически и, как предвзятое утверждение, лежит уже в основе всего дальнейшего построения психологии. Не ясно ли, во всяком случае, что это положение уже опирается на определенное, заранее принятое *понятие* души? Не ясно ли, следовательно, что тому или иному решению вопроса о трансцендентности или имманентности «души», о доступности или недоступности ее опыту, должно предшествовать *определение*

самого понятия души или — что то же самое — некоторое уяснение существа того предмета, который мы называем «душой»?

И вот мы утверждаем, что понятие души как некоего безусловного трансцендентного объекта какой-то китайской стеной отделенного от всех опытных данных душевной жизни, решительно несостоятельно. Окончательное доказательство этого утверждения может явиться лишь результатом всей совокупности соображений о природе души; но предварительное его обоснование возможно уже теперь, путем ссылки на довольно элементарные данные непосредственного опыта.

Мы знакомимся с человеком, о котором ранее ничего не знали. Отдельные его суждения и поступки дают нам представление о некоторых содержаниях его душевной жизни, т. е. о «душевных явлениях», в нем происходящих; но мы еще совершенно не знаем, *что́ это за человек*. И вдруг какое-нибудь одно суждение, им произнесенное, одно его действие, иногда одна его улыбка или один жест сразу говорят нам, с кем мы имеем дело: мы ясно узнаем в этих проявлениях уже не те или иные отдельные душевные переживания человека, а само *существо его души*; и свидетельством этого является то, что отныне мы можем предвидеть все его поведение и отношение к вещам. Другой пример. Если мы прослушаем какое-либо музыкальное произведение, то мы, по общему правилу, имеем опытное представление лишь о соответствующем душевном содержании, именно музыкальном настроении, ее автора. Но если мы внимательно вслушаемся в то, что нам дано, например, в пятой или девятой симфонии Бетховена (а может быть, уже в отдельных их темах), то мы узнаем большее: мы узнаем то, что мы вправе назвать *душой* самого Бетховена, с непререкаемой очевидностью мы воспримем ту глубочайшую основу душевной жизни Бетховена, из которой истекла вся его жизнь, с ее трагическим одиночеством, с ее бурными страстями, гордыми подъемами и исключительными упоениями. Еще один пример, быть может, для большинства более убедительный. С тех пор как каждый из нас помнит себя, он имеет сознание по крайней мере некоторых из своих душевных переживаний. Но показаниями многих выдающихся людей удостоверено, что лишь гораздо позднее, в юношеском или даже зрелом возрасте, появляется у человека, как что-то совершенно новое, сознание своей личности, своего «я» как особой реальности. Это сознание имеет по большей части характер внезапного откровения, неожиданного опытного раскрытия особого, ранее не замечавшего мира внутренней жизни как целостного единства[1]. Во всех этих случаях мы имеем опытное знание «души» как

[1] См. соответствующие признания Жан-Поля Рихтера, Новалиса и Шеллинга, приведенные у Вейнингера («Пол и характер», гл. VIII) *.

чего-то отличного от единичных душевных явлений. Конечно, в отдельных случаях суждения такого рода могут оказаться или не вполне адекватными своему предмету, или даже просто ложными. Но ведь от ошибок не застраховано никакое вообще опытное суждение человека: ошибаться, даже в простом констатировании фактов, может и самый точный и добросовестный естествоиспытатель, но никому не придет в голову вывести отсюда, что опытное естествознание невозможно. Для нас было здесь существенно лишь отметить показания непосредственного опыта, которые говорят нам, что мы можем иметь опыт не только об отдельных душевных явлениях, но и о самой душе. Кто никогда не пережил указываемых нами или аналогичных им случаев опытного познания души, тот, конечно, будет сомневаться в их возможности; но, думается, все люди их переживали, и лишь предвзятые теории заставляют их или отрицать, или же искусственно перетолковывать такие непосредственные свидетельства опыта.

В чем состоят эти предвзятые теории? Мнение о невозможности опытного познания души заключает в себе обычно, насколько мы видим, два утверждения. С одной стороны, предполагается, что в опыте нам непосредственно дано лишь множество отдельных явлений, но никогда не дано, а всегда лишь примышляется нами объединяющее их *целое*. Поэтому нам доступны лишь душевные явления, но недоступна душа как *единство*, объемлющее это множество. С другой стороны, под душой предполагается начало, которое лежит где-то в глубине и опытно проявляется лишь в отдельных своих «явлениях», а не в своей «сущности». Как мореплавателю доступна лишь поверхность океана, движение его волн, а не таинственная глубина морского дна, так и нам доступен лишь поверхностный слой нашей «душевной жизни», а не скрытый от наших взоров в недостижимой глубине ее центр и носитель — «наша душа».

Первое допущение есть мысль, которая была правильно обозначена, как психическая *атомистика*. К счастью, в настоящее время вряд ли найдется образованный психолог, который разделял бы ее. Предположение, что душевная жизнь складывается из обособленных, независимых друг от друга элементов, — вроде того, как дом строится из отдельных кирпичей, — опровергается любым внимательным и непредвзятым восприятием душевной жизни, в котором последняя всегда обнаруживается как слитное целое. В сущности, все, что мы воспринимаем в себе, носит характер некоторого общего «самочувствия», целостного душевного состояния; и всякое многообразие, подмечаемое нами в этом целом, дано именно только на почве целого и столь глубоко укоренено в нем, что без него совершенно непредставимо. Но может быть, возразят: пусть в каждый момент конкретно по

принимаемое явление есть не обособимый отдельный элемент душевной жизни, а сама «душевная жизнь», как целое, все же она не тождественна целостности «души» ибо под душой мы разумеем единство, объемлющее все множество *сменяющихся* душевных состояний, весь временной поток душевной жизни человека от его рождения до смерти. Это возражение кажется на первый взгляд весьма убедительным; в действительности же оно тоже исходит из предвзятого взгляда на характер единства, присущий душевной жизни. Это единство — не такого рода как механическое целое, слагающееся из суммы своих частей и потому, очевидно, не могущее присутствовать в каждой отдельной своей части. Напротив, это есть некоторое первичное единство, данное *сразу* в своей целостности и потому не требующее для своего обнаружения обзора всей совокупности своих временных проявлений. В каждый данный миг и во всяком единичном душевном явлении присутствует (правда, с большей или меньшей актуальностью и явственностью) душевная жизнь как единство целого; ведь для того, чтобы, например, определить «характер» какого-нибудь человека, т. е. своеобразие его душевного строя как целого нет надобности знать жизнь этого человека от колыбели до могилы. Это типичное свойство душевной жизни, в силу которого она как целое присутствует в каждое свое мгновение, заключено уже в ее *сверхвременности*. Единство душевной жизни дано нам не только, как единство одновременных ее состояний, но и как единство процесса, т. е. совокупности сменяющих состояний. Наше душевное переживание есть по самому существу своему единство *процесса*, т. е. сверхвременное единство движения или смены. «Миг настоящего», как идеальная точка, образующая рубеж между будущим и прошлым, есть абстрактное математическое понятие, а не конкретное данное душевного опыта. Конкретное «настоящее» душевной жизни имеет всегда некоторую, правда, точно не определимую, длительность, которая дана сразу, т. е. как единство и опять-таки отдельные состояния, из смены которых состоит этот процесс, даны и мыслимы лишь на почве самого процесса как целого. Правда, эта длительность по общему правилу много короче всей душевной жизни человека но в ней нет никаких точных граней; актуально *переживаемое* непрерывно и незаметно сливается с тем, что находится за его пределами, без скачка и резкой грани переходит в одном направлении в *вспоминаемое*, в другом — в *предвосхищаемое*, так что мы не можем — и даже не вправе — ясно отделить одно от другого; поэтому то, что действительно нам дано, не исчерпывается ни одним лишь «мигом» настоящего, ни даже краткой длительностью живого «душевного настоящего»: последнее есть лишь самая яркая или светлая часть данного, которая через полосу постепенно уменьшающейся осве-

щенности и сумеречности сливается с темным фоном прошлого и будущего. Вот почему более внимательное наблюдение дает нам право сказать, что в каждом переживаемом миге потенциально заключена, с большей или меньшей ясностью, полнота всей нашей душевной жизни. Если мы все же — как в приведенных выше примерах — различаем между восприятием отдельных душевных явлений и восприятием душевной жизни или души как целого, то это различие имеет лишь относительное значение: это есть различие между первичными и производными или как бы между центральными и периферическими (с точки зрения душевного единства) душевными состояниями. Подобно тому как в физическом организме характер и силы целого присутствуют в каждой его части и как бы пропитывают ее, но все же в разной степени — в сердце и мозге больше, чем в оконечностях, в корне дерева больше, чем в отдельном листе, — так и в организме душевной жизни мы различаем центральные части от периферических, хотя во всех частях потенциально присутствует сила и характер целого.

Итак, «душа» в этом смысле — как единство или целостность душевной жизни — вовсе не есть что-то далекое, таинственное, недостижимое для нас. Напротив, она есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее, вернее сказать — мы есмы она, хотя и редко *замечаем* и *знаем* ее. «Душа» в этом смысле есть, говоря меткими словами *Лотце*, *«то, за что она выдает себя»** — наше собственное существо, как мы ежемгновенно его переживаем. Эта душа есть не «субстанция», «бессмертная сущность», «высшее начало» и пр., — словом, не загадочная, мудреная вещь, о которой мы часто узнаем только из книг и в которую можно верить и не верить, а просто то, что каждый человек зовет самим собою и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Поэтому, утверждая, что душа существует и познаваема, мы ничего не предрешаем о ее сущности, кроме того — очевидного для всякого непредвзятого сознания — факта, что наша душевная жизнь есть не механическая мозаика из каких-то душевных камешков, называемых ощущениями, представлениями и т. п., не сгребенная кем-то куча душевных песчинок, а некоторое единство, нечто первично-сплошное и целое, так что, когда мы употребляем слово «я», этому слову соответствует не какое-либо туманное и произвольное понятие, а явно сознаваемый (хотя и трудно определимый) факт.

По большей части, однако, под «душой» и утверждающие, и отрицающие ее существование и познаваемость понимают не непосредственно данную целостность душевной жизни, а какое-то глубже лежащее и не столь явственное и бесспорное начало, лишь производным проявлением которой признается непосред

ственно переживаемая душевная жизнь. Так, никто не может отрицать, что наша эмпирическая душевная жизнь в известной мере подчинена жизни нашего тела или находится в некоторой связи с нею, так что верующие в бессмертие души должны утверждать, наряду с этой душевной жизнью, особое начало, не подтвержденное действию тела и совершенно независимое от него. Точно так же тот, кто признает свободу воли, способность души властвовать над своей жизнью, побеждать эмпирические мотивы человеческого поведения, должен признавать это высшее или более глубокое начало, которое не совпадает с опытно-данным потоком душевной жизни. И спор о существовании и познаваемости «души» есть спор о душе именно в этом ее смысле, как особого начала, *отличного* от самой душевной жизни, тогда как спор о душе в первом смысле для непредвзятого и умелого наблюдателя есть в значительной мере лишь спор о словах.

Мы оставляем здесь в стороне вопрос, существует ли в действительности в составе нашей душевной природы такое особое, высшее начало, которое, как таковое, называется «душой», в отличие от ее проявлений в форме душевной жизни. Этот трудный вопрос, конечно, не может быть решен мимоходом, в пропедевтическом, вступительном разъяснении общих задач учения о душе, а принадлежит к самому содержанию этого учения. Здесь мы остановимся лишь на методологическом утверждении противников теории «души»: все равно, существует ли или нет такое высшее начало, оно, по распространенному мнению, неизбежно непознаваемо для нас, ибо лежит за пределами нашего опыта.

Душа в этом смысле — говорят нам — не совпадая с душевными явлениями (даже в смысле целостной душевной жизни), а будучи лишь предполагаемой их причиной, тем самым не может быть предметом *опыта*. Это возражение основано на совершенно предвзятом, никогда никем не доказанном и не доказуемом понятии опыта. Опыт представляется здесь в виде созерцания каких-то *плоских картинок* — созерцании, которое дает нам представление лишь о поверхностном слое вещей, лишь о переднем плане сущего и оставляет скрытым и недостижимым глубину, задний фон и источник предметов. Мы оставляем здесь в стороне «внешний опыт», хотя это явно неверно и в отношении его. Но кто, при внимательном отношении к делу, не увидит, что это понятие опыта дает совершенно извращенное, почти до карикатурности ложное изображение *душевного опыта*? Кто когда-либо доказал, что мы можем усматривать в себе лишь внешний, поверхностный слой нашей душевной жизни и никогда не можем усмотреть более глубоких и первичных, а потому труднее достижимых и обычно скрытых сил и оснований этой жизни? Напротив, присматриваясь к характеру душевного опыта,

мы непосредственно замечаем в нем типическую черту некоторой *глубинности*: в душевном опыте нам доступна не одна поверхность, не одни лишь явления, как бы всплывающие наружу, но и более глубоко лежащие корни или источники этих явлений. Когда мы говорим, что «глубоко заглянули» в свою или чужую душу, что мы знаем кого-либо «насквозь», то в этих метафорических выражениях мы высказываем тот характер душевного опыта, в силу которого он способен не только скользить по поверхности душевной жизни, но и проникать в нее, т. е. непосредственно усматривать не только следствия и производное, но и основания и действующие силы душевной жизни. Поэтому противопоставление «души», даже как «высшего начала», душевным явлениям, будучи — как мы увидим это далее — в известном смысле и до известной степени вполне правомерным и необходимым, не должно пониматься в смысле резкой, совершенной разграниченности того и другого, в смысле какого-то разрыва между двумя сторонами нашей душевной жизни. Напротив, характер сплошности, слитности, присущий нашей душевной жизни вообще, сохраняет силу и в этом измерении ее — в направлении глубины: переход от ее «поверхности» к ее «глубине» есть переход постепенный, и мы не можем отделить шелуху души от ее ядра: в самом поверхностном явлении уже соучаствуют и более глубокие слои душевной жизни. Наша душевная жизнь не абсолютно прозрачна, но и не абсолютно непроницаема: созерцая поверхностные душевные явления, мы имеем перед собой не густой занавес, который нужно было бы поднять, чтобы увидеть глубину сцены, а скорее дымку, сквозь которую вырисовываются или *могут* вырисовываться контуры заднего плана. Это необходимо уже потому, что сама эта дымка не плоска, а имеет *пластические* очертания, с выпуклостями и углублениями, так что уже в лице ее самой мы имеем дело с ближайшими, более доступными слоями того, что находится в глубине. Поэтому спор о существовании этой высшей души может иметь смысл лишь как спор о *характере* этих более глубоких слоев и сил душевной жизни, о степени их однородности или разнородности с поверхностными явлениями душевной жизни, о степени их самостоятельности и независимости от последних. Замечаем ли мы в составе нашей душевной жизни участие некоторого иного, высшего начала, как бы вмешательство некоторой посторонней нашему эмпирическому существованию силы, или нет — есть вопрос, требующий внимательного или беспристрастного обсуждения. Но этот вопрос относится уже к существу, к самому содержанию исследования человеческой души, и никак нельзя заранее доказать, что ничего подобного мы заметить *не можем*.

IV

В последних соображениях мы уже несколько чересчур углубились в само *содержание* учения о душе. В самом широком, ничего не предвосхищающем смысле под понятием «души» следует разуметь просто *общую природу душевной жизни, как таковой*, — совершенно независимо от того, как мы должны мыслить эту природу. И под учением о душе или *философской психологией* — так мы можем и будем называть намечающуюся здесь науку, чтобы хоть косвенно восстановить истинное значение названия «психологии» и вернуть его законному владельцу после упомянутого его похищения, непосредственно уже неустранимого, мы должны разуметь именно общее учение о природе душевной жизни и об отношении этой области к другим областям бытия, в отличие от так называемой «эмпирической психологии», имеющей своей задачей изучение того, что называется «закономерностью душевных явлений». В этом смысле философская психология стоит выше спора между различными философскими направлениями в психологии, выше противоположности между «метафизиками» и «эмпиристами» или «критицистами», ибо эти споры и противоположности составляют само ее содержание. Паскаль глубокомысленно заметил, что презрение к философии есть само уже особая философия. По аналогии с этим можно сказать, что даже отрицание «души» или ее познаваемости есть особое философское учение о душе, ибо оно явно и бесспорно выходит за пределы компетенции эмпирической психологии как естественной науки о законах душевных явлений. Даже психическая атомистика и теория «эпифеноменов» — даже представление о душевных явлениях как о разрозненных искорках, там и сям вспыхивающих, в качестве побочных спутников известных процессов в нервной системе — есть философское учение о душе, хотя по существу ложное, чрезвычайно скудное и — что для нас здесь главное — не осознавшее самого себя (ибо, поскольку оно осознало бы себя, даже оно должно было бы признать в душевной жизни особую, специфическую реальность, требующую в этом своем качестве общего описания ее природы). Суть дела заключается в том, что — поскольку мы вообще не совершенно слепы и замечаем самый факт душевной жизни — мы — хотим ли мы того или нет — должны иметь и то или иное мнение об общей природе этой области, — мнение, по необходимости предшествующее изучению соответствующих единичных явлений и определяющее задачи, характер и метод этого изучения. И фактически философская психология лишь в скудной и по своему внутреннему смыслу неосознанной форме всегда существовала; существует она и в нашу эпоху, потерявшую сознательный интерес

к ее проблемам (или, скорее, здесь надо говорить о недавнем прошлом). Она рассеяна, например, в вступительных или заключительных соображениях учебников и исследований по «эмпирической психологии», в рассуждениях «о задачах и методах психологии» (часто наивно воображающих, что можно говорить о задачах и методах науки, не имея обобщающего, философского знания о ее предмете), во всякого рода «введениях в психологию» и рассуждениях об общих вопросах психологии (достаточно вспомнить литературу о «психо-физическом параллелизме!») и — last not least* — в общих философских и гносеологических трудах.

Необходимость и законность философской психологии в этом широком общем смысле настолько очевидна, что на нее не стоит тратить лишних слов. Гораздо полезнее кажется нам остановиться на общих условиях современного философского развития, в силу которых философская психология в планомерном и методическом ее осуществлении становится неотложным и насущным требованием времени, — требованием, в значительной мере уже осознанным.

V

Недалеко еще то время — многим оно представляется спорадлящимся и поныне — когда казалось, что единственной общей философской наукой может быть лишь так называемая «теория познания», заменившая собою и общую метафизику или онтологию, и натурфилософию, и философское учение о душе. Единственным строго-научным — именно непосредственно и первично данным — объектом философии представлялась с этой точки зрения лишь природа человеческого сознания или знания; все философские вопросы сводились к одному — к вопросу об отношении человеческого сознания к тому, что ему предносится как объективная реальность или предметный мир. Философия — так любили говорить — должна быть, по примеру Сократа (вернее сказать, — заметим мы от себя в скобках — по примеру не очень глубокого цицероновского понимания сократизма), сведена с небес на землю: вместо того чтобы исследовать абсолютную истину или мир истинного бытия, она должна заниматься изучением необходимых, в силу природы человека, человеческих представлений об истине и бытии и исчерпываться этим изучением. Теория познания, так понимаемая, должна была быть чем-то промежуточным между общей онтологией и философской психологией, сразу заменяющим и то, и другое. Однако по мере дальнейшего размышления о природе этой своеобразной универсальной науки стало обнаруживаться, что точное логическое определение этой промежуточной области знания совершенно невозможно и что всякая попытка в этом направлении неизбежно

ведет к разрушению или, по крайней мере, реформе самого замысла этой науки. Движущей силой этого внутреннего кризиса, характеризующего все развитие современной философии [1], был вопрос об отношении «теории познания» к психологии. Одни, — люди «здравого смысла», воспитанные на позитивистическом и натуралистическом образе мыслей, — додумывая вопрос до конца в одном направлении, приходили к заключению, что теория познания попросту тождественна эмпирической психологии, т. е. образует часть последней. Ибо если мы ничего не знаем, кроме человеческого сознания, и так называемое «знание» или «познание» есть лишь явление сознания, то и теория познания есть психология. Этот взгляд грозил вообще самостоятельному существованию философии; не трудно было также подметить, что в основе его лежала догматическая метафизика, лишь как бы вывороченная наизнанку и совершенно извращенная. Считать данные психологии первоосновой всякого знания значило слепо верить в производное и частное, отрицая достоверность его общих и первых оснований. Если реальность вообще для нас проблематична, на чем основано наше убеждение в реальности человека и его сознания? Если законы логики, понятия закономерности и причинности и т. п. впервые должны быть *выведены* из психологии, то как осуществима сама психология? Поэтому другие мыслители пошли по прямо противоположному пути, и этот путь стал главным руслом современного течения философии. Согласно этому течению, теория познания должна быть резко отграничена от психологии и признана первичной в отношении ее. Но последовательное проведение этого взгляда приводит — и, можно сказать, принципиально привело — к разрушению самого замысла «теория познания»[2]. Ибо *познание* есть отношение человеческого сознания к истине и бытию, и если мы не хотим догматически исходить из частного факта человеческого сознания, то мы должны признать основной философской наукой не исследование человеческого познания, а исследование *знания* в смысле наиболее общего и логически первого *содержания знания*. Содержание же знания, взятое как таковое, то есть вне отношения к факту его познанности человеком или процессу его познавания, есть не что иное, как само бытие или сама истина. Так теория *познания* превращается в теорию *знания*, а теория знания, додуманная до конца, — в теорию истины или бытия, и гносеология снова становится сознательно тем, что бессознательно есть всякая философия, — общей онтологией.

---

[1] См. нашу статью «Кризис современной философии», Русская мысль, 1916 г., сентябрь.

[2] Как это мы показали в другом месте. См. нашу упомянутую в предыдущем примечании статью.

Это течение выводит общую философию на ее исконный, единственно верный и плодотворный путь. Но мучительно-болезненный процесс искания и нахождения этого пути — через отрешение человеческой мысли от прикованности к субъективной стороне знания, к человеческому сознанию — обусловил в наши дни новый кризис — кризис психологии или, точнее говоря, философской проблемы человека как *субъекта*. Развитие так называемой «эмпирической психологии», как естественнонаучного исследования душевных явлений в рамках общего предметного мира, т. е. как частной науки о явлениях объективной природы идет, правда, своим путем, столь же мало обеспокоенное судьбами философии, как и все остальное опытное естествознание. Но *философское* сознание продолжает мучиться непреодолимым укорызением интеллектуальной совести, напоминающим, что победа общей философии, выведшая ее на верный путь, была достигнута уничтожением, как бы идейным убийством человеческого сознания как живого *внутреннего* факта бытия, и что это убийство все же незаконно. Как бы противоречив ни был замысел старой психологистической теории познания, в нем было все же верным то, что человеческое сознание есть для нас не только как бы внешнее, объективное содержание знания, — вроде кислорода солнечной системы или истин математики — факт, впервые устанавливаемый наукой как систематическим теоретическим знанием объективной действительности, а некая самодовлеющая, внутренне и первично данная нам реальность, истинно слитая с самим *субъектом* знания. Признавать душевную жизнь только как частную область *мира объектов*, значит не замечать целого мира — внутреннего мира самого живого субъекта. Между тем именно этот субъект как живая, конкретная реальность, исчез, как бы испарился в процессе (вполне законного с общей точки зрения) очищения философии от психологизма. Субъект, как живая человеческая личность или душа, сперва утончился, превратившись в чистую абстракцию «гносеологического субъекта», «сознания вообще» и т. п., а потом и совсем испарился, сменившись «царством объективной истины», внесубъектным содержанием знания. Грех этого идеального человекоубийства тяготеет над современной философской мыслью. Нужно воочию проследить почти судорожные и бесплодные усилия современной гносеологии спасти утраченную сферу субъективности, как бы оживить убитого, — какие мы их видим в противоестественных, вычурных построениях, например, Мюнстерберга или Натропа [1], — чтобы понять всю остроту, с которой современная научная мысль переживает кризис философской психологии. Уже

[1] *Münsterberg*. Grundriss der allgemeinen Psychologie. 1900. *Natorp*. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1912.

прозаическая, чисто научная, чуждая всяких более интимных эмоциональных запросов проблема *познания* требует возрождения философской психологии. Недостаточно заменить теорию познания теорией истины и бытия, как бы правильна и необходима ни была сама по себе эта замена; на почве возрожденной общей философии снова возникает старый, теперь уже на своем надлежащем месте, вполне законный и неустранимый вопрос: как же человек, живое индивидуальное человеческое сознание достигает этой объективной, сверхиндивидуальной истины? После того как была сломлена гордыня психологического антропологизма, гордыня, в силу которой человек наивно принимал себя и свое сознание за абсолютную и первичную основу истины и бытия, *проблема человека* возникает перед нами снова, правда, уже как проблема производная, но вместе с тем все же не как частная проблема науки о действительности или природе, а как общефилософская проблема *живого и непосредственного субъекта, соотносительного* миру эмпирической действительности.

Но когда вопрос так поставлен, когда уяснилось, что собственная проблема *теории познания*, в отличие от общей онтологии, есть проблема философской психологии или антропологии, тогда становится очевидным, что она есть лишь *частная* проблема этой науки, касающаяся лишь одной из сторон жизни человека. Человек ведь не только познает действительность: он любит и ненавидит в ней то или иное, оценивает ее, стремится осуществить в ней одно и уничтожить другое. Человек есть живой центр духовных сил, направленных на действительность. Это внутреннее, субъективное отношение человека к действительности, эта *направленность* человеческой души на мир, образующая самое существо того, что мы зовем нашей жизнью, — как бы это ни показалось странным на первый взгляд, оставалась совершенно вне поля зрения обычной, так называемой «эмпирической психологии». В действительности это было не только естественно, но и неизбежно. Психология как естествознание знает душевные явления — как мы это уже не раз указывали — лишь с той их стороны, с которой они стоят в связи с миром внешней, объективной действительности. Дело тут совсем не в противоположности между так называемым внешним наблюдением и самонаблюдением. Для обычной позиции психологии и самонаблюдение есть внешнее наблюдение в том смысле, что это есть наблюдение явлений как объектов, противостоящих наблюдающему субъекту и как бы отчужденных от него. Человек как живое духовное существо в этой позиции раздваивается на субъект и объект; при этом познающий субъект есть лишь чистый, теоретический взор, чистое внимание, тогда как сама душевная жизнь развертывается перед этим взором как отчужденная от него внешняя картина. Поэтому для такого созерцания неизбежно

должно ускользать познание *живого субъекта, как такового*; его предметом может быть лишь то, что вообще может отчуждаться от субъекта — разрозненные, оторванные от живого центра единичные явления душевной жизни, как бы оторванные листья древа жизни, лишенные внутренней связи с его корнями. Объективное наблюдение (включая в него и обычное так называемое самонаблюдение, которое было бы точнее назвать наблюдением собственных душевных явлений) есть анатомическое вскрытие трупа или анатомическое наблюдение отрешенных от живого существа души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней, субъективной *жизни*. Между тем живое отношение человека к действительности — все многообразие явлений любви и ненависти, утверждения и отрицания, стремлений и отталкиваний — есть именно та жизнь, которая может быть лишь действительно *внутренне* наблюдаема в самом ее переживании, в неразложимом единстве живого знания [1], а не объективно изучаема через внешнее анатомирование или психологическую вивисекцию. Возьмем для примера такое общераспространенное и важное явление внутренней человеческой жизни как влюбленность. Что может в нем наблюдать так называемая эмпирическая психология? Она прежде всего набросится, как на самое легкое и доступное, на внешние, физические симптомы этого явления — отметит изменения кровообращения, питания, сна у наблюдаемого лица. Но памятуя, что она есть все-таки психология, она перейдет и к наблюдению «душевных явлений», она констатирует изменения самочувствия, резкие смены состояний душевного возбуждения и упадка, бурные эмоции приятного и тягостного характера, в которых обычно проходит жизнь влюбленного, господство в его сознании представлений, относящихся к любимому лицу и его действиям, и т. п. Поскольку психология при этом мнит, что в этих констатированиях она выразила, хотя бы неполно, само *существо* влюбленности, — то есть насмеется над влюбленным, *отрицание* душевного явления, предлагаемое как его описание. Ибо для самого влюбленного все это — лишь симптомы или последствия его чувства, а не оно само. Ибо существо заключается, примерно, в живом сознании исключительной ценности любимого лица, в эстетическом восхищении им, в переживании центрального значения его для жизни влюбленного, — словом, в ряде явлений, характеризующих внутренний *смысл* жизни. Уяснить эти явления — это значит сочувственно *понять* их изнутри, симпатически воссоздать их в себе. Влюбленный встретит себе отклик в художественных описаниях любви в романах, найдет понимание у друга, как живого чело-

[1] О понятии живого знания см. нашу книгу «Предмет знания», 1915, гл. XII.

века, который сам пережил подобное и способен перенестись в душу друга; суждения же психолога покажутся ему просто непониманием его состояния — и он будет прав. Ибо одно дело — описывать единичные, объективные факты душевной жизни, в которых выражается или проявляется субъективное внутреннее отношение человека к миру, а другое — уяснить само это отношение, его живой *смысл* для самого субъекта. Мы встречаем здесь то же коренное различие, какое существует между эмпирической психологией и теорией познания, в смысле философски-антропологической проблемы. Никакими ощущениями, чувствами, представлениями нельзя объяснить, ни к каким психическим явлениям такого рода нельзя свести само познание как переживание или уловление субъектом *смысла* познаваемого.

Жизненные явления такого порядка в новейшей философии были впервые намечены в идее *предметной направленности* или *интенциональности*, оказавшей такое сильное влияние на всю современную гносеологию и психологию. Замечательно, что лишь неожиданный и счастливый случай обогатил новейшую философскую мысль этой плодотворной идеей, которая на наших глазах совершает и отчасти уже совершила крупнейший переворот в психологии и теории познания. Этот счастливый случай состоял в том, что один из талантливейших современных психологов, по религиозным убеждениям верующий католик Франц Брентано, прошел основательную школу средневековой философской мысли. Понадобилось углубление в религиозный онтологизм средневековой мысли, чтобы через идею «интенции» впервые *поставить* в современной философии саму проблему философской психологии или антропологии, чтобы подойти к человеческой душе не извне, как к совокупности явлений, совершающихся в известном внешнем порядке и сопутствующих известным фактам внешнего мира, а изнутри, как к живой личности, жизнь которой состоит в ряде отношений субъекта к миру и бытию [1].

С этим движением, выросшим из самодовлеющей потребности внутреннего обновления философии и психологии, счастливо встретилось и сочеталось течение, родившееся из кризиса механистического натурализма, из потребности освободить от предвзятых, искажающих философских теорий, философски оправдать и тем самым использовать для общего миросозерцания своеобраз-

[1] Как известно, большинство наиболее глубоких современных психологов, по крайней мере немецких, прямо или косвенно отразили это влияние философской психологии Брентано: Штумпф и Гуссерль, Пфендер и Липпс последнего периода, Мейнонг и Г. Шварц* — философские дети или внуки Франца Брентано; косвенно — через влияние Гуссерля, бесспорное несмотря на полемику с ним, — учением Брентано определены и ценные достижения «вюрцбургской» психологической школы**.

ную позицию исторического и общественного знания. В ценном учении Виндельбанда и Риккерта, в еще более глубоком и живом хотя логически менее стройном и потому менее оцененном учении Дильтея прежде всего уяснилась совершенная несостоятельность обычной эмпирической — точнее, натуралистической — психологии перед лицом проблем и основных понятий истории и обществоведения. Обнаружился замечательный парадокс современного состояния так называемого «гуманитарного» знания: историки (в самом широком смысле), исследователи социальной жизни человека (экономисты, государствоведы, этнографы, «социологи» и пр.) не могли никаким образом, даже в минимальной степени, использовать столь прославленные успехи эмпирической психологии, которая, казалось бы, должна была давать прочное основание для их построений, и должны были пользоваться самодельной психологией, созданной для их собственного употребления[1]. Наука о человеке в его духовной жизни безнадежно раздвоилась на обществоведение и натуралистическую психологию и потеряла единый основополагающий центр. Школа Виндельбанда-Риккерта пыталась внести реформу своим учением о *ценности*, как основополагающем философском понятии; это учение, правда, внесло больше путаницы, чем ясности в теорию знания и общую философию, но подчеркнуло действительно существенный и забытый момент, необходимый для философской психологии [2]. У Дильтея философско-исторический интерес к живой человеческой личности и проблемам ее жизни привел к построению первой программы психологии как науки, основанной на *подлинном внутреннем наблюдении*,[3] к созданию особой *«науки о духе»*,[4] основанной на внутреннем *«понимании»* (Verstehen) в смысле живого знания в противоположность отвлеченно-логическому постижению (Begreifen) наук о предметной действительности типа естествознания. Эти учения впервые дают надежду найти ответ на философские вопросы, поставленные развитием общественно-исторического знания, или, по крайней мере, свидетельствуют о том, что поняты сама законность и важность этих вопросов.

Так, с двух разных сторон, современное научное развитие неотразимо свидетельствует о потребности в философской психо-

---

[1] Мы оставляем в стороне явления, в которых обнаружилось в самих гуманитарных науках влияние ложного натурализма — философско-исторической концепции типа учения Бокля* или — в наше время — Лампрехта **. По своему значению явления этого рода принадлежат в исторической науке к уже преодоленному прошлому. Философия здесь, как обычно, отстала от практически уже осуществленного развития специального знания и должна его догонять.

[2] Независимо от нее то же понятие, в совсем ином обосновании, было намечено в определенных учением Брентано теориях Эренфельса и Мейнонга.

[3] В его статье «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie» Sitzungsber. der Berl. Akad. der. Wissenschaften, 1894.

[4] «Einleitung in die Geisteswissenschaft», 1883.

логии в указанном выше смысле и ставит ее на очередь. Но само осуществление этой задачи еще впереди; оно требует еще не выполненного пересмотра ряда господствующих философских понятий, действительного уяснения лишь вдалеке, как бы в тумане брезжащих горизонтов нового или, вернее, забытого мира внутренней реальности человеческого духа.

VI

Мы резюмируем здесь кратко намеченную предыдущими соображениями программу задачи и методов философской психологии. Общей задачей философской психологии является познание не единичных душевных явлений, а природы «души». Под душой же — ближайшим образом, до более точного уяснения и обоснования этого понятия — разумеется общая, родовая природа мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства. Метод этой науки есть самонаблюдение в подлинном смысле, как *живое знание*, т. е. как имманентное уяснение самосознающейся *внутренней жизни субъекта* в ее родовой «эйдетической» сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой «эмпирической психологии». Коротко говоря: философская психология есть научное *самопознание* человека, в отличие от познания отделенных от внутреннего существа человека как субекта и понятых как предметные процессы единичных душевных явлений. Это есть научное выполнение завета *γνῶθι σεαυτὸν* *. Но так как познание логической или родовой сущности какого-либо предмета необходимо связано с уяснением и его отличия от всего остального, и его положительных отношений к другим объектам, то философская психология тем самым имеет и задачу определить место «души» в общей системе сущего, ее отношение к иным областям бытия. В обеих этих своих задачах философская психология есть *не естествознание, а философия*: она изучает не реальные процессы предметного бытия в их причинной или какой-либо иной «естественной» закономерности, а дает общее логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального же отношения к другим областям бытия.

Онтологически намечающаяся здесь своеобразная область знания опирается на признание особой области бытия — бытия, раскрывающегося в *самопознании*, в отличие от бытия, образующего объект *миропознания* и *Богопознания*. Под миропознанием мы разумеем совокупность всех *реальных* наук — наук о конкретно-временно́й предметной природе в широком (кантовском!) смысле последнего понятия. Объектом Богопознания также в широком смысле слова является царство Логоса или идеального бытия — сфера истины, красоты, добра и их высшего источника

или первоединства. Этот мир образует предмет познания логики и высшей онтологии (первой философии) математики, этики, эстетики и религиозной философии. Но существо человека и его внутреннего мира не исчерпывается ни тем, что человек с некоторой своей стороны входит в состав природы и в этом качестве есть объект естествознания (включая сюда и эмпирико-натуралистическую психологию), ни тем, что с другой стороны он есть как бы лишь экран или фон для проявления или уловления идеальных содержаний, которые даны в лице самих *объектов* логики, математики, эстетики, этики и религии. Кроме этих двух сторон, в человеке есть еще третья, промежуточная сторона, в силу которой он есть то живое существо, тот *конкретный носитель реальности,* который *может вступать* в эти два отношения к двум разным сферам или сторонам бытия. В лице таких областей бытия как наука, искусство, нравственность, общественная жизнь, религия — взятых не со стороны объектов, на которые они направлены, и не со стороны, их связи с природой и процесса их внешнего осуществления, а в их собственном внутреннем существе, как форм человеческого сознания или человеческой жизни — мы имеем конкретное выражение этой собственной, внутренней природы человека, которая образует предмет его *самопознания.* Этим дается оправдание тому давнишнему, общепризнанному в прежней философии и лишь ныне забытому убеждению, что в состав философии, наряду с теологической и космологической проблемой, входит и проблема *антропологическая.* В силу этого также уясняется, что эта антропологическая проблема не только разрешается, но даже и не ставится ни в физических, ни в психологических исследованиях о человеке, которые строятся по типу естествознания и, следовательно, рассматривают его жизнь лишь как совокупность явлений природы.

В этом онтологическом разъяснении мы вышли уже за пределы вступительных формальных указаний. Предварительные, чисто методологические соображения здесь необходимо кончаются. Они помогают лишь навести мысль на сознание какого-то пробела, наметить идеал новой области знания. Заполнение этого пробела и даже действительное, окончательное доказательство осмысленности и осуществимости этого идеала новой науки может дать лишь исследование существа самого предмета.

Часть первая
СТИХИЯ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

Глава I

МИР ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Первый вопрос, подлежащий нашему рассмотрению, есть вопрос об области душевной жизни. Что мы называем душевной жизнью, «внутренним миром» психического бытия, в отличие от всякого «внешнего», «материального», «объективного» бытия? Каков круг явлений, которые входят в состав «нашей душевной жизни» и объемлются ею? Речь идет не о логическом *определении понятия* душевной жизни: такие определения, предвосхищающие исследование, всегда бывают или голословными, или бессодержательными, и в обоих случаях бесполезны. Здесь же мы просто пытаемся очертить, хотя бы приблизительно, группу явлений, которые мы называем «душевными» или явлениями «душевной жизни». Говоря языком логики, мы ищем не определения содержания понятия «душевной жизни», а лишь указания «объема» этого понятия.

На первый взгляд кажется, что эта задача чрезвычайно простая и разрешается сама собой. Не выступают ли явственно такие явления как гнев и страх, любовь и ненависть, страдание и наслаждение, влечения, ощущения и пр. как явления особого порядка, практически явственно отличные от явлений внешнего, материального мира? Не понимает ли поэтому каждый человек нечто вполне определенное, когда ему говорят о «душевном явлении»?

К сожалению, однако, это не так. Тут перед нами прежде всего встает трудность, которую здравый смысл ощущает (и не без основания) как какую-то схоластическую софистику современной философии, но обойти которую, к несчастью, невозможно. Мы разумеем пресловутую «гносеологическую проблему». Дерево, которое я вижу перед собой, есть материальный предмет в отличие от всяких психических явлений. Но то же самое дерево оказывается «душевным явлением», как только я обращу внимание на то, что оно есть «мое восприятие», что оно складывается из ряда моих «ощущений», «представлений» и «мыслей».

При этом во всяком случае ясно, что это не два *разных* дерева как будто одно находилось бы в моей «голове» или «душе», а другое, *второе* дерево — вне меня, на том месте, где оно само находится, как внешний мне, материальный предмет. Допущение таких двух разных деревьев есть лишь наивная и плохая выдумка, созданная для спасения себя от сомнений; фактически, в действительном опыте, мне дано лишь одно дерево — то самое, которое я вижу перед собой. По этому поводу идеалистическая философия, не стесняясь убеждениями «здравого смысла», смело утверждает, что дерева как внешнего, материального предмета в пределах нашего опыта вообще не встречается и что мы только выдумываем его и слепо в него верим. Правда, ей никогда не удавалось вразумительно объяснить, каким образом человек способен «выдумать» то, что ему совершенно недоступно. Но не беспокоя ее здесь этим вопросом, попробуем согласиться с ней. Тогда все на свете, что нам как-либо доступно и о чем мы знаем, становится «душевным явлением». Но в таком случае это слово уже теряет всякое определенное, именно *ограничительное* значение. Если мой дом, мои ближние, более того — небесные светила, дилювиальная эпоха и все остальное на свете суть мои «душевные явления», то очевидно, что нет уже никакой возможности очертить круг душевных явлений. Но тогда жизнь начинает мстить теории. В пределах этого бесконечного, всеобъемлющего целого, которое мы отныне называем «нашей душевной жизнью», опять вырастает та же неустранимая, явственная противоположность: с непререкаемой ясностью, вопреки всяким теориям, мы видим, что наши настроения, чувства, интересы, грезы, сны, верования суть какой-то мирок для себя, в *отличие* от того, что мы зовем «внешним миром» или «средой». Мы достигли только насильственной, противоестественной перемены в словоупотреблении, мы только, так сказать, поставили целое нашего опыта в новые скобки, но не уничтожили неустранимого различия между «душевной жизнью» и тем, что находится вне ее. Таким образом, решение, предлагаемое идеализмом — все равно, верно ли оно или нет — во всяком случае не дает никакого ответа на наш вопрос — на вопрос об области душевной жизни и, тем самым, о границах этой области.

По большей части этот «проклятый» гносеологический вопрос ставится лишь в отношении различия между душевными явлениями и «внешним миром» в смысле мира *материальных вещей*. Лишь недавно [1] было обращено внимание на то, что этот вопрос должен быть поставлен шире. Так, мои мысли и мнения по вопросам абстрактных наук суть очевидно «душевные яв-

[1] В новейшей философии, главным образом, в известных «Логических исследованиях» Гуссерля.

ления»; но то, что́ я при этом мыслю, например истины математики, логики и т. п., противостоят «моей душевной жизни» как нечто независимое от нее с не меньшей явственностью, чем предметы материального мира. Как бы мы ни определяли ту область бытия, к которой относятся или о которой говорят такие истины как «2 × 2 = 4», «сумма углов треугольника равна двум прямым» или «если из А вытекает В, а из В — С, то из А вытекает С» — ясно, что эта область не тождественна сфере «моей душевной жизни». Точно так же мои нравственные чувства, мои хорошие и дурные побуждения суть несомненно элементы моей душевной жизни; но сами нравственные требования и заповеди для человека, их признающего, суть нечто, независимое ни от каких моих переживаний: ведь иначе было бы нелепо говорить о подчинении им. Наконец, чувство любви, дружбы, патриотизма и т. п. опять-таки, бесспорно, суть душевные явления; но сами *отношения* любви или дружбы между людьми, а тем более такие отношения, которые мы называем государством, нацией, правом, не могут без противоестественного искажения их смысла быть названы «моими душевными явлениями».

Но как отделить одно от другого? Здесь, как и в отношении между душевными и телесными явлениями, «недушевное», «противостоящее душевной жизни» дано нам только в душевном и через него. Как для нас нет внешних предметов, если мы их не воспринимаем или по крайней мере не мыслим, так нет для нас и научных истин, если нет научной *жизни*, нет нравственности, семьи, права, государства, если нет соответствующих чувств, стремлений и настроений.

II

Остроумная попытка выйти из этой трудности была предложена некоторыми современными психологами. Эта попытка, различная в деталях своего осуществления у отдельных мыслителей, но тождественная по своей общей тенденции, опирается на ценное и весьма существенное требование отличать душевную жизнь от сознания [1]. То, что мы называем сознанием, есть единство «сознающего» (или «сознавания») и «сознаваемого», связь между

[1] Мы имеем в виду понимание предмета психологии, связанное главным образом с именем Штумпфа и известное под названием «*функциональной психологии*»* (*Stumpf.* Erscheinnungen und psychische Functionen, русский пер. в вып. 4 Новых идей в философии»;«Что такое психология», 1913). Аналогичное понимание предмета психологии встречается у Гуссерля, Н. О. Лосского и Пфендера. Штумпф развивает это учение в более умеренной форме, не ограничивая душевной жизни одними лишь «функциями». — Все это направление имеет своим источником упомянутое выше философско-психологическое учение Брентано.

процессами и деятельностями сознающей личности, с одной стороны, и теми предметами, на которые они направлены, с другой. Но к душевной жизни относятся только первые, а никак не вторые. Если я вижу дерево, то вся совокупность процессов, из которых складывается мое «видение» — процессы сосредоточения внимания, воспринимания, различения, суждения и пр. — образуют состав моей душевной жизни, тогда как то, что я вижу, не только само дерево, как материальный предмет, но и все составные элементы этого целого: ощущения цвета листьев и ствола, единство целого, в связи с многообразием частей, пространственные содержания восприятия, даже воспроизведенные представления, через слияние которых с ощущением образуется содержание восприятия — есть лишь «предмет» или «содержание» моего восприятия, то, на что я направляюсь в процессе воспринимания, и потому выходит за пределы моей душевной жизни. И то же самое соотношение, которое мы имеем в восприятии, мы можем найти в представлении, мышлении, чувствовании, хотении и пр.: всюду состав сознания распадается, с одной стороны, на многообразные процессы, деятельности или «функции» субъекта, так или иначе «направленного» на некоторые содержания, и на сами эти содержания, с другой. Лишь первые образуют то, что мы вправе называть «нашей душевной жизнью». Поэтому, хотя все на свете дано нам через посредство нашей душевной жизни, однако сохраняется различие между самой душевной жизнью и тем, в широком смысле слова, «внешним миром», которым мы обладаем через ее посредство. Первое это *мы сами*, второе — лишь наше *достояние*; первое мы *есмы*, второе мы *имеем* как противостоящее нам.

Это воззрение имеет некоторые бесспорные достоинства, содержит значительную долю весьма существенной истины. Но принять его без поправок и признать полным разрешением трудности кажется нам невозможным. Оно не столько развязывает запутанный узел взаимоотношения между «душевным» и «внешним» миром, сколько просто его разрубает. Прежде всего, оно несколько схематично в том отношении, что склонно игнорировать третий род явлений сознания, не подходящий ни под одну из двух сторон, на которые оно делит сознания: мы имеем в виду то, что называется душевными состояниями и не есть ни деятельность или направленность на что-либо, ни предметное содержание — или по крайней мере *может* не быть ни тем, ни другим. Таковы, например, беспредметные чувства, настроения, разные формы «самочувствия» и т. п. Если же мы учтем эти явления и отнесем их также к составу душевной жизни, то мы встретимся с той трудностью, что явления этого рода качественно весьма близки к другим явлениям сознания, включение которых в состав душевной жизни потребует от нас включения в нее

и самих предметных содержаний. — Мы разумеем здесь то, что можно было бы назвать «предметными чувствами». Представляется невозможным отнести к душевной жизни беспредметные состояния, например, «благодушия» или «раздраженности», не относя к ней же такие чувства как любовь к людям или злобу. На это нам, конечно, ответят, что в таких явлениях момент самого чувства или настроения должен быть отнесен к составу душевной жизни, тогда как предметы, к которым оно относится, исключаются из него. Но опыт показывает, что это абстрактное деление, само по себе, конечно, всегда возможное, совершенно несовместимо с тем непосредственно переживаемым конкретным *единством*, которое нам дано в этих случаях и в котором именно и состоит здесь душевное переживание, как таковое. Пусть попытается любящий отделить свое субъективное чувство любви от существа, на которое оно направлено, — и от любви вообще ничего не остается; пусть попытается тот, кто наслаждается симфонией, отделить звуки от своего музыкального настроения — и не будет больше никакого музыкального настроения.

С известной точки зрения то же самое можно сказать и о всех вообще, даже самых отдаленных и с иной точки зрения независимых от нас «содержаниях», которые согласно этой теории, должны быть исключены из состава душевной жизни. Так, для любящего не только его личное *чувство* любви, но и все целостное отношение к любимому существу, включая и само последнее, некоторым образом входит в состав его жизни. Воспоминания нашего детства, место, в котором мы родились, впечатления, которые мы тогда воспринимали, окружавшие нас люди, вся совокупность первоначальных наших знаний — не образует ли все это основной *внутренний* фонд нашей личности? Не составляет ли точно так же вообще наше «образование», т. е. круг предметов, познанных нами, часть нашей личности? Не испытывает ли каждый человек, хотя бы иногда и до некоторой степени, фаустовскую жажду *расширить свою личность* через обогащение своей жизни, т. е. расширение круга предметов, на которые направлена и с которыми связана его жизнь? Ученые психологи говорят нам, что мы должны при этом отделять наши настроения, чувства, стремления, деятельности от предметов, на которые они направлены и что только первые образуют нашу душевную жизнь. Но как это возможно, если именно нераздельность, единство этих обеих сторон образует качественное *своеобразие* такого рода явлений душевной жизни, характеризует само их существо?

Эта трудность сама по себе еще может быть обойдена. Она свидетельствует не о ложности, а разве лишь о недостаточности или односторонности намечаемого этим учением понятия душевной жизни. Дело в том, что, как мы увидим далее, существо

вопроса необходимо требует *разных* смыслов и тем самым обла стей душевной жизни, отличения душевной жизни в узком, специфическом смысле, в смысле самого субстрата или как бы корня психического бытия, от душевной жизни в ее широком конкретном обнаружении; и наши сомнения могли бы быть отведены указанием, что рассматриваемое учение имеет в виду лишь первое понятие душевной жизни. Гораздо важнее другое возникающее здесь сомнение. Оставляя совершенно в стороне предметные содержания сознания, мы встречаемся еще с таким элементом, как так называемые *ощущения*. Исключение *их* из состава душевной жизни есть уже явно насильственное *сужение* круга душевных явлений, в известном смысле вполне ана логичное рассмотренному нами насильственному расширению его в идеалистической философии. Если вспомнить, что при этом должны иметься в виду не только такие явления, как цвета и звуки, но и такие, как, например, тошнота и голод и т. п., то непосредственное чувство неизбежно должно протестовать против исключения их из состава моей душевной жизни. Уже общепризнанная трудность различить в составе такого переживания, как, например, голод, момент чистого «ощущения», которое по этой теории не входит в мою душевную жизнь, от слитых с ним чувств и стремлений, показывает, что в конкрет ный состав душевной жизни ощущения входят некоторым необ ходимым ингредиентом, как неотделимый момент какого-то первичного единства переживания. Но так же, по существу, обстоит дело со всеми вообще ощущениями или — еще шире — со всеми непосредственными данными сознания. Не только «органические ощущения», но и цвета, звуки, запахи, вкусы, непосредственные элементы пространственности и пр. — взятые сами по себе, вне того *знания*, которое мы из них строим о тех предметах, к которым их относим — настолько тесно связаны со стихией нашей душевной жизни, образуют столь необходимый ингредиент наших чувств, настроений, стремлений, что исклю чать их из состава душевной жизни значит существенно искажать ее природу и как бы делать ее вообще невозможной.

В этом учении, как это часто бывает, уяснение весьма ценной и бесспорной истины, будучи неполным, дало повод к новому заблуждению. Как мы уже отметили и как это подробнее будет показано ниже, само отграничение душевной жизни от предмет ного бытия весьма важно и есть в известном смысле основа понимания душевной жизни. При этом весьма ценно, что в про тивоположность наивным представлениям, к области предметного бытия были отнесены не только конкретные вещи, но и такие идеальные содержания, как, например, цвета, звуки и т. п. Это утверждение само по себе не совпадает необходимо с признанием реальности так называемых «вторичных качеств». Пусть цвета,

звуки и пр. не существуют в составе эмпирической физической действительности (хотя, как известно, в настоящее время соображениями Шварца [1] и в особенности Бергсона это господствующее в современном естествознании популярно-философское представление сильно поколеблено). Но как бы ни определять область душевной жизни, самым негодным определением ее будет (к сожалению, еще доселе господствующее) понимание ее, как всего вообще «не физического». Чем бы ни была душевная жизнь, она во всяком случае не есть просто свалочное место для всего, что наука о материальной действительности признает со своей точки зрения «субъективным» и непригодным для себя. Из этого следует, что исключение «вторичных качеств» из физической действительности ведет к отнесению их к какой-либо иной, «идеальной» области бытия, а никак не к включению их в область «душевной жизни» — подобно тому как несуществование в составе физического мира чисел или геометрических содержаний не делает последних «психическими» явлениями, или как известная из остроты Лапласа ненадобность для астрономии «гипотезы Бога» еще не делает Бога «психическим явлением». Напротив, совершенно бесспорно, что такие знания, как, например, учение о шкале звуков или о «пирамиде цветов», подобно математике, геометрии и пр., не входят в состав учения о «душевной жизни», а имеют дело с объективными (в широком смысле) предметными содержаниями, независимыми ни от каких индивидуальных переживаний. Уяснение этого соотношения, приводящее к выводу, что значительная и самая разработанная часть современной так называемой «психологии» не имеет никакого прямого отношения к душевной жизни, как таковой, а есть исследование не включенных в физику объективных явлений бытия — это уяснение составляет ценнейшее достижение рассматриваемого учения, после которого впервые вообще становится возможной плодотворная разработка психологии, даже как учения о закономерностях душевных явлений. Но, увлеченное уяснением этой существенной истины, рассматриваемое учение упустило из виду другой, не менее существенный момент. В составе конкретного ощущения оно различило лишь две стороны: субъективный процесс усвоения или усмотрения содержания и само идеальное предметное содержание, как таковое, и лишь первую отнесло к области душевной жизни. Оставляя здесь в стороне вопрос, во всяком ли обладании содержанием можно вообще усмотреть то, что эта теория называет процессом или функцией (например, действительный *процесс усвоения* или усмотрения ощущения), мы должны лишь подчеркнуть, что кроме этого процесса усвоения и самого предметного содержания, в ощущении есть нечто

[1] *Schwarz H.* Die Wahrnehmungshypothese.

третье: это есть присутствие, в составе самого переживания, конкретного имманентного материала, который лишь в процессе суждения *отождествляется* с определенным идеальным предметным содержанием, но, как таковой, совсем не совпадает с ним. *Иметь*, т. е. просто *переживать* некое цветовое или звуковое ощущение, и *знать*, что оно есть зеленый цвет или такой-то определенный музыкальный тон, есть ведь очевидно разные состояния, поэтому и само ощущение, как *состояние или содержание переживания*, есть нечто иное, чем ощущение как тождественная определенность, как общеобязательное *содержание знания*.[1] Но так как оно, с другой стороны, совсем не совпадает с каким-либо процессом, стремлением и деятельностью, а есть простое присутствие некоторого элемента душевной жизни, то душевная жизнь, очевидно, есть нечто иное и большее чем область процессов, устремленностей и направленностей.

Таким образом, главный недостаток рассматриваемой теории состоит в том, что под душевной жизнью она вынуждена понимать не какую-либо живую, в себе сущую полноту, — в чем бы ни заключалось ее содержание, а какую-то пустую *форму* все содержание которой не принадлежит ей самой. Душевная жизнь с этой точки зрения походит на какие-то щупальца, которые все забирают извне, но сами по себе пусты; она не содержит в самой себе ничего, кроме голого стремления все захватить или на все нацеливаться. Конечно, этот момент устремленности присутствует в душевной жизни и составляет одну из характерных ее черт, и, в конце концов, мы могли бы, изменяя обычное словоупотребление, назвать именно этот момент «душевной жизнью». Но тогда то, что *обычно* зовется душевной жизнью и в чем, вне всяких теорий, мы ясно сознаем какую-то особую, своеобразную область бытия, остается по-прежнему не определенным; а лишь об этом предмете у нас здесь идет речь.

Итак, ни попытка объяснить связь душевной жизни с внешним миром посредством включения всего внешнего мира, как такового, в состав душевной жизни, т. е. расширения ее до пределов всего существующего и мыслимого, ни попытка истолковать эту связь, как чисто внешнее отношение между пустой формой направленности или деятельности и чуждым ей содержанием, не дают удовлетворительного отграничения круга душевной жизни. Соотношение между душевной жизнью и объективной реальностью более тонкое и сложное, чем простая включенность последней в первую или исключенность из нее. Не останавливаясь на других теориях, пытающихся объяснить это соотношение, постараемся определить круг душевной жизни через простое самонаблюдение. При этом, предвосхищая дальнейшее

[1] Об этом основном различии см. в нашей книге «Предмет знания», гл. I

мы должны отметить, что для успешного анализа этого сложного клубка отношений необходимо отличать сам субстрат душевной жизни, как таковой, — душевную жизнь саму по себе — от области конкретного ее обнаружения. Здесь мы имеем дело лишь с первой задачей. Для простоты анализа при этом полезно сначала исходить из некоторых особых, в известном смысле даже исключительных состояний душевной жизни; необходимые поправки и дополнения могут быть внесены позднее.

III

Представим себе нашу душевную жизнь в состоянии полудремоты. Вообразим себе, что после утомительных и беспокойных занятий дня мы в сумерках прилегли на диван и, ни о чем не думая и не заботясь, не руководя целесообразно ходом нашего сознания, безвольно отдались той неведомой и близко знакомой нам, всегда присутствующей в нас стихии, которую мы зовем нашей душевной жизнью. Тогда, на фоне общего душевного состояния, неопределимым и неразличным образом слагающегося из ощущений нашего тела — ощущений дыхания, кровообращения, пищеварения, положения нашего тела и его прикосновения к дивану, чувства усталости и пр. — в нас начинается особая жизнь; мы теряем различие между нашим «я» и внешним миром; для нас нет ни того, ни другого, нет и сознания определенного пространства и времени, в которых мы обычно размещаем и нашу жизнь, и предметы внешнего мира. Нет различия между «существующим» и «воображаемым», «настоящим» и «прошедшим и будущим». Все течет, возникает и исчезает, потому что мы не сознаем никакого постоянства и ни на чем не можем остановиться, и вместе с тем ничего не совершается, потому что мы не замечаем ни возникновения, ни уничтожения. Неуловимое в своей прихотливости и изменчивости многообразие душевных движений, образов, настроений, мыслей без остановки протекает в нас, как капли воды в текущей реке, и вместе с тем слито в одно неразрывное, непреходящее бесформенное целое. Такое приблизительно душевное состояние описано в прекрасных стихах Тютчева:

Тени сизые смесились,
Цвет поблекнул, звук уснул,
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул.
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном.
Час тоски невыразимой!
Все во мне, и я во всем.

Или вообразим себя в состоянии, в известном смысле совершенно противоположном описанному, но имеющим с ним, несмотря на всю противоположность, некоторое общее сходство. Представим себя в состоянии сильнейшего возбуждения — все равно, в чем бы оно ни заключалось — в восторге ли любви, или в припадке яростного гнева, в светлом ли молитвенном экстазе, или в кошмаре непобедимого, безысходного отчаяния. Это состояние возбуждения во всех его многообразных формах имеет то общее с описанным выше состоянием дремотного расслабления, что и в нем мы теряем некоторые типичные черты нашего обычного «нормального» сознания: представление о пространстве и времени, о внешнем мире, нашем «я» и различии между ними. Но если в первом случае эти представления как бы затоплены мирным разлитием тихих вод нашей душевной жизни, то тут они исчезли в бурном водовороте яростного, неудержимо несущегося потока. Результат, в известном смысле, все же один и тот же: все твердое, прочное, что обычно стесняет нашу душевную жизнь и противостоит ей, как бы ограничивает и окаймляет ее как высокие берега — воды реки, залито здесь сплошной текучей стихией самой душевной жизни.

Теперь, быть может, ясно, почему для определения области душевной жизни мы избрали такие редкие «ненормальные» состояния сознания: в этих ненормальных состояниях, когда душевная жизнь выходит из своих обычных берегов и заливает все поле нашего сознания, она яснее предстоит нам в своей собственной сущности, чем там, где она трудно определимым образом ограничена со всех сторон чем-то иным, чем она сама и протекает на почве этого иного. Раз уловив в этом необычном гипертрофированном состоянии внутреннее содержание этой своеобразной стихии, мы потом уже легко замечаем ее присутствие и там, где она стеснена и отодвинута на задний план иными более оформленными и знакомыми нам элементами бытия. Нам нетрудно подметить, что и там, где мы совсем не погружены в нашу душевную жизнь, а заняты гораздо более разумными и трезвыми вещами, она продолжает присутствовать. Мы грезим постоянно и наяву, и не только когда мы покорно и безвольно отдаемся грезам, но и когда гоним их от себя или совсем не замечаем; и точно так же бурные, волнующиеся силы нашей душевной жизни часто грозно плещутся у своих берегов и тогда, когда их ропот еще не перешел в открытый мятеж или когда этот мятеж, едва начавшись, подавляется нами. Пусть наше внимание всецело и упорно сосредоточено на каком-либо предмете — будет ли то что-либо конкретно предстоящее нашему взору или теоретический вопрос, который мы хотим разрешить, или практическое дело, выполнение которого мы обдумываем. Но как бы ни было напряжено наше внимание, оно не может

быть постоянным: оно ритмически усиливается и ослабляется и имеет также от времени до времени более или менее длительные перерывы. Эти ослабления и перерывы суть моменты, когда нас заливают волны знакомой нам душевной жизни, когда, вместо определенного предметного мира, на сцену опять выступает хаос колеблющихся, неоформленных, сменяющихся образов и настроений; но и вне этих промежутков этот хаос, стесненный и задержанный в своем развитии, беспрерывно продолжает напирать на наше сознание и есть неизменный молчаливый его спутник. На переднем плане сознания, и притом в центре этого плана, стоит предмет нашего внимания, но периферия переднего плана и весь задний план занят игрой душевной жизни.

Так, уже в составе нашего зрительного поля только центральная часть есть явно различенные *предметы*; вся периферия принадлежит области неопознанного, где образы, которые *должны были бы быть образами предметов*, пребывают в зачаточном состоянии и, сливаясь с бесформенным целым душевной жизни, ведут в нем свою фантастическую жизнь. Эти образы, как и действительно опознанные нами предметы, окружены, далее, роем воспоминаний, грез, настроений и чувств; и сознательному движению наших восприятий и мыслей приходится постоянно пробивать себе дорогу через этот, облепляющий его рой, который все время старается задержать его или сбить с пути. То, что мы называем *рассеянностью*, и есть эта подчиненность сознания стихии душевной жизни. Рассеян не только вертопрах, внимание которого ни на чем не может остановиться и с одного предмета тотчас же перескакивает на другой, так что светлые точки предметного знания в нем еле просвечивают сквозь туман бесформенной фантастики; рассеян и мыслитель или озабоченный чем-нибудь человек, который слишком сосредоточен на одном, чтоб отдавать себе отчет в другом. Но и тот, кого мы противопоставляем «рассеянным людям», — человек, быстро ориентирующийся во всех положениях, осмысленно реагирующий на все впечатления, — совсем не живет в состоянии полной и всеобъемлющей чуткости; его внимание лишь настолько гибко, что, как зоркий страж, умеет вовремя усмирить или разогнать капризную стихию «рассеянности» там, где ему это нужно.

Но и это изображение власти душевной стихии над разумным сознанием еще не полно. Мы противопоставили безвольную игру переживаний содержаниям, на которые направлено *внимание*. Однако сама эта сила внимания, открывающая нам предметный мир и тем ограничивающая сферу душевной жизни, *принадлежит к этой же жизни*. Сама *устремленность* на вещи — в восприятии или в мысли, в хотении или в чувстве — переживается в большинстве случаев нами не как отчетливо воспринятая, в себе самой сущая, внешняя душевной жизни инстанция, а как

неоформленная, слитая со всем остальным, хотя и противобор ствующая ему, составная часть нашей душевной жизни. Так называемое непроизвольное внимание, когда само внимание есть продукт и выражение стихийных сил нашего существа, есть конечно, преобладающая форма внимания не только у ребенка, но и у взрослого. Внимание здесь обусловлено «интересом», а интерес есть лишь непроизвольная реакция сил нашей душев ной жизни на впечатления среды. Таким образом, поскольку внимание, направляющее наше сознание на предметный мир, есть сила, сдерживающая стихию душевной жизни, эта стихия, по крайней мере в обычных, преобладающих условиях, сдер живается и укрощается силой, принадлежащей ей же самой.

Интерес, управляющий нашим вниманием, есть лишь один из видов тех душевных переживаний, из которых состоит наша волевая жизнь. Но часто ли мы отдаем себе отчет в этих пере живаниях? В огромном большинстве случаев они возникают в нас — как бы это парадоксально ни звучало для лиц, неискушенных в тонких психологических различениях — помимо нашей воли; в лице их нами движут волны темной, непослушной нам стихии нашей душевной жизни. Вспомним, прежде всего, множество печальных случаев, когда, по слову древнего поэта, мы знали и одобряли лучшее, но следовали худшему. Вспомним еще большее число случаев, когда мы делаем что-нибудь, вообще не размышляя, просто потому, что «так хочется», т. е. потому, что так двигалась неподвластная нам душевная стихия. В опре деленное время нам «хочется» поесть, покурить, поболтать, вздремнуть, — и в этих слепых, необъяснимых «хочется», осу ществляемых, поскольку им не препятствуют внешние условия, проходит добрая половина нашей жизни, а у ребенка или капризной женщины, пожалуй, и вся жизнь. Наряду с этими невинными, обыденными «хочется», не выводящими нас из рамо размеренной, обывательской жизни, каждый из нас знает по крайней мере отдельные случаи своей жизни, когда стихия ду шевной жизни обнаруживает совсем иную силу и значительность и начинает действовать в нас как грозная и непреоборимая сила. Что такое *страсть*, как не проявление этой могущественной душевной стихии в нас? Мирный, рассудительный человек, ка залось, навсегда определивший пути и формы своей жизни, неуклонно и спокойно идущий к сознательно избранной цели, неожиданно для самого себя оказывается способным на преступ ление, на безумство, опрокидывающее всю его жизнь, на откры тое или скрытое самоубийство. Но точно так же мелкое, эгои тическое, рассудочно-корыстное существо под влиянием высшей страсти, вроде истинной любви или патриотического чувства, неожиданно оказывается способным на геройские подвиги без корыстия и самоотвержения. И не на наших ли глазах произошло

под влиянием исключительных условий, всколыхнувших национальные страсти, неожиданное, никем не предвиденное превращение миллионов мирных «культурных» обывателей Европы и в дикарей, и в героев? Под тонким слоем затвердевших форм рассудочной «культурной» жизни тлеет часто незаметный, но неустанно действующий жар великих страстей — темных и светлых, который и в жизни личности, и в жизни целых народов при благоприятных условиях ежемгновенно может перейти во всепожирающее пламя. И общеизвестный жизненный опыт говорит, что для того, чтобы человек вообще мог вести спокойную, разумную жизнь, обыкновенно полезно, чтоб в молодости — в период расцвета силы — он «перебесился», т. е. чтобы в надлежащее время были открыты клапана для свободного выхода мятежных сил душевной жизни и тем устранен избыток их давления на сдерживающие слои сознания.

Конечно, нормальному взрослому человеку свойственно, как говорится, «владеть собою»; в большинстве случаев, по крайней мере, когда непроизвольные стремления его душевной стихии не достигли непобедимой силы страсти, он способен задерживать и не осуществлять их; но как часто эти задержки столь же непроизвольны, необъяснимы, иногда даже просто «глупы», как и задерживаемые стремления! Застенчивый человек, находясь в гостях, хочет взять какое-нибудь угощение и «не решается», хотя вполне уверен в гостеприимстве и любезности хозяев, отлично знает, что угощение подано именно, чтобы быть предложенным гостям, и не видит никаких разумных препятствий для своего желания; или ему хочется уже уйти домой и, может быть, он хорошо знает, что давно уже пора уходить, и все же таки он «не решается» встать и откланяться. Или мы сердимся на приятеля, и хотя вспышка недовольства уже тяготит нас, нам хочется помириться, и мы сознаем, что сердиться и не стоило, что-то в нас мешает нам осуществить наше собственное желание возобновить дружеские отношения. Задержки стремлений в этих случаях так же слепы и неподвластны разумной воле, как и все остальные явления душевной жизни; здесь происходит лишь внутренняя борьба в составе душевной жизни

борьба, которая сама всецело принадлежит к этой же жизни и обладает всеми характерными ее чертами. Конечно, есть и случаи, когда мы отдаем себе отчет в наших действиях и воздержаниях, когда мы можем объяснить, почему мы поступаем так, а не иначе, сдерживая при этом множество возникающих в нас сильных порывов. Здесь, казалось бы, душевная жизнь уже подчинена нам, обуздана разумной волей. Увы, быть может, в преобладающем большинстве случаев — если только мы будем вполне внимательны и добросовестны к себе — мы должны будем признать, что это — самообман. Прежде всего, очень часто «ра-

зумное объяснение» или вообще впервые приходит лишь задним числом, есть только ad hoc* придуманное — для других или для нас самих — оправдание нашего поведения [1], или же, по крайней мере, в самый момент действия или задержки присутствовало лишь как смутное воспоминание о когда-то принятом решении или как привычка, образовавшаяся после долгого упражнения, но, во всяком случае, не присутствовало в нас актуально, именно в качестве ясной, сознательной мысли, в момент самого действия. В большинстве случаев наши так называемые «разумные действия» совершаются в нас чисто механически: столь же непроизвольно, как и действия «неразумные»; и вся задача воспитания в том и состоит, чтобы привить себе такие разумные «привычки». Как бы ни были такие действия ценны с других точек зрения, — с точки зрения того, что в нас происходит, мы не можем усмотреть принципиального различия между ними и «непроизвольными действиями»: ибо даже будучи действительно «разумными», они не *переживаются*, т. е. не осуществляются нами *как разумные*. Как мы не можем приписать нашей разумной воле, например, то, что организм наш приучился задерживать некоторые естественные свои отправления в силу укоренившегося инстинкта «приличия» — ведь и животных можно приучить к тому же! — так мы не можем, не впадая в ложное самомнение, считать «разумно осуществляемыми действиями», например, то, что мы приучились продолжать заниматься, преодолевая приступы усталости или лени, или сдерживать припадки гнева, или воздерживаться от нездоровой пищи, или умалчивать о том, о чем не следует говорить, — по крайней мере, в тех случаях, когда фактически все это осуществляется нами совершенно непроизвольно, «инстинктивно». Наконец, и в тех случаях, когда действие произведено не инстинктивно, а на основании «разумного решения» — в чем, собственно, состоит это разумное решение? Мы хотим высказать какую-нибудь мысль или совершить какое-нибудь действие, но сознаем, что сказать или сделать желаемое в обществе, в котором мы находимся, почему-либо «неприлично» или «неудобно»; и мы «вполне сознательно» воздерживаемся от нашего желания. Что при этом произошло в нас? Чувство «неприличия» или «неудобства» пересилило и убило первое наше побуждение. Наше сознание лишь пассивно присутствовало при этом поединке, созерцало его и санкционировало победителя. Если мы заглянем в себя глубже и спросим: почему же я должен воздерживаться от того, что «неприлично»? — то мы часто не найдем в себе ответа; просто инстинкт избежания «неприличного, смутный страх общественного порицания, силою

[1] Тонкие соображения об этой «лжи сознания», почти хронически сопутствующей в объяснении нашей волевой жизни, развиты в книге *Schwarz* H Psychologie des Willens, 1900, стр. 183 и сл.

и нас, чем другие наши побуждения; одобрение же, которое наше сознание здесь отдает более сильному побуждению, состоит просто в том, что оно пассивно *сознает* его силу [1]. А в тех случаях, где мы одобряем наше действие, усматривая в нем средство для определенной цели, часто ли мы активно *выбираем* саму цель, а не только пассивно сознаем ее? Много ли людей вообще сознательно ставят себе конечные цели, идут по пути, указуемому разумом, а не предопределенному страстями и привычками? Сколько «принципов» поведения на свете суть только льстивые названия, которые наше сознание, не руководя нашей душевной жизнью, а находясь в плену у нее, дает нашим слепым страстям и влечениям! Погоня за наслаждениями, за богатством и славой, перестают ли быть проявлениями слепой стихии в нас, когда мы их сознаем и подчиняем им, как высшей цели, всю нашу жизнь? Самоуправство и жестокомть перестают ли быть слепыми страстями, когда они, под именем авторитетности и строгости, провозглашаются принципами воспитания ли детей родителями, или управления подчиненными? И обратно — возвышенный принцип свободы и самоопределения личности не скрывает ли часто под собой лишь распущенность и лень лукавого раба? Стихия нашей душевной жизни проявляет здесь бессознательную хитрость: чувствуя в разуме своего врага и стража, она переманивает его на свою сторону, и мнимо отдаваясь под его опеку, в действительности держит его в почетном плену, заставляя его покорно внимать ее желаниям и послушно санкционировать их.

Наконец, даже действительно ценные и именно самые высокие действия человеческой жизни — бескорыстное служение родине, человечеству, науке, искусству, Богу — часто ли осуществляются «разумным сознанием», в форме обдуманных и опознанных решений? Не являются ли они длительными и плодотворными лишь тогда, когда в них по крайней мере соучаствует и слепая стихия страсти, когда неведомая, но и неотразимая для нас внутренняя сила как бы помимо воли гонит нас к цели совершенно независимо от нашего сознательного отношения к этой цели? Настроение Пастера *, о котором передают, что он стремился в лабораторию как влюбленный — на свидание, и, ложась спать, со вздохом считал часы разлуки с нею до утра, является здесь типическим. Правда, в этих случаях слепая стихия страсти есть лишь рычаг или проводник более глубоких сил духа, но и здесь этим проводником служит именно она.

[1] Этим мы совсем не хотим сказать, что «разумное сознание» всегда и необходимо обречено быть таким пассивным зрителем, что так называемый «выбор» и «решение» суть всегда лишь иллюзии, прикрывающие стихийный исход столкновения слепых стремлений. Но часто и в обыденной жизни, даже по большей части, несмотря на противоположные уверения нашего тщеславия и самомнения, это бывает действительно так.

Мы видим, таким образом, что главным, преобладающим содержанием и основной господствующей силой нашей жизни в огромном большинстве ее проявлений, даже там, где мы говорим о сознательной жизни, остается та слепая, иррациональная, хаотическая «душевная жизнь», которую в чистом виде мы старались раньше уловить в ее более редких проявлениях.

IV

Здесь мы должны остановиться, чтобы подвести предварительный итог. Мы не хотим еще давать никакого логического определения душевной жизни или общей характеристики ее области, выходящей за пределы сказанного. Мы хотим лишь использовать сказанное, чтобы с помощью приведенных указаний обратить внимание на область душевной жизни как целостной реальности, как *особого мира*. Быть может, сказанного достаточно, чтобы можно было, говоря словами Платона, *обернуться* и действительно *увидать* этот мир, или — пользуясь термином, разъясненным во введении — чтобы можно было занять в отношении этой реальности позицию *живого знания*.

Обычно человеческое сознание, как это и естественно, слишком занято чувственно-предметным миром окружающей среды, чтобы замечать мир душевной жизни, как таковой. Человек дела и практической жизни — а в более широком смысле сюда относится и человек положительного научного знания — по большей части считается с душевной жизнью — своей и тем более чужой — приблизительно так, как всадник или кучер считается с настроением своей лошади. Душевная жизнь есть здесь что-то внешне-ничтожное и незаметное в составе предметного мира, что-то вроде ненужного придатка к нему, на который, однако (к сожалению!) приходится обращать внимание как на частую помеху и трение в обычном, размеренном ходе механизма жизни. Человек дела должен считаться с такими «маленькими недостатками механизма», как неожиданная тоска и слезы жены, которая жалуется на невнимание к ней и упрекает в отсутствии любви, хотя муж, казалось бы, ничем не провинился перед ней, глупые выходки юноши-сына, поддавшегося какому-нибудь опасному увлечению, проявления распущенности и непослушания в детском, неожиданная недобросовестность или грубость прислуги или подчиненных, самодурство человека, от которого сам зависишь, странные, непредвиденные осложнения в отношениях с поварищами и друзьями и т. п.; и — что хуже всего — ко всему этому часто присоединяется то, что и в самом себе такой человек дела часто замечает опасные и неприятные проявления той же силы трения: то он — ни с того, ни с сего — рассорится с женой или с другом, то его вдруг потянет «напиться» и ему потом

стыдно вспомнить, как он вел себя в этом состоянии, то вдруг вспыхнет новое увлечение женщиной, опасное и доставляющее одни лишь страдания, но мучительно сильное, то — наконец — без всяких разумных оснований ему вдруг опротивеет вся его жизнь и он в безделье часами тоскует о путешествии или вообще о бегстве от этой постылой жизни. Всюду — в себе и в других — душевная жизнь для реалистически настроенного человека есть лишь некоторая служебная сила, как бы вложенная в аппарат внешней жизни и при нормальном своем функционировании незамечаемая; а когда она обращает на себя внимание — именно при некотором расстройстве этого налаженного аппарата — ее своеобразные проявления кажутся чем-то ненормальным и исключительным. И лишь в сравнительно редких случаях, когда нормальное течение жизни уже совершенно нарушено — в случае, когда увлечение совсем завладело душой, или в случаях потери или измены близкого человека и т. п. — у человека вдруг открываются глаза и он с изумлением замечает, что то, что казалось ему какой-то мелочью, каким-то придатком к жизни, есть, собственно, самое главное, основное и глубокое, на чем держится и чем движется вся жизнь. Такие события и перевороты, обнаруживая человеку внутреннюю сторону жизни, часто ведут к его духовному перерождению, к перемене всех взглядов и оценок, к возрождению заглохшего или лишь механически действовавшего религиозного чувства и т. п. Точно так же и при приближении смерти, когда нам непосредственно угрожает гибель нашего «я» или по крайней мере неведомый переворот в его судьбах, часто — да и то не всегда — впервые раскрываются глаза на этот столь близкий и важный нам, но ранее не замечавшийся великий внутренний мир, на эту вселенную, по сравнению с которой весь необъятный чувственно-предметный мир кажется тогда ничтожным и призрачным.

Нечто вполне аналогичное этому возможному действенному, *практическому* отношению к душевной жизни мы имеем и в научно-философском, *теоретическом* отношении к ней. Прежде всего, для естествоиспытателя в узком смысле слова, чей умственный взор направлен на физический мир, душевная жизнь есть лишь какая-то мелкая, ненужная, призрачная прибавка к этому миру. Он или вообще отрицает объективное бытие душевной жизни (ибо под объективным бытием он разумеет лишь материальный предметный мир) и считает явления этой области чем-то «только субъективным», «кажущимся» (причем остается непонятным — но об этом и не ставится вопрос — *кому же* собственно «кажется» эта иллюзия или откуда она вообще берется) или же, поскольку уже удалось, что явления душевной жизни суть все же реальные *факты*, хотя и не вмещающиеся в материально-предметный мир и мешающие его стройности, — он считает эти явления побочным,

производным спутником явлений материальных, всецело определенных механизмом последних. Материализм и даже позитивизм, знающий только единичные душевные процессы во внешней закономерности их обнаружений в предметном мире, психологически объясним лишь этим незамечанием мира внутренней душевной жизни. Казалось бы, на иной точке зрения должен стоять психолог, задача которого есть изучение именно этого внутреннего мира. Однако в отношении господствующей позиции психологии это предположение не оправдывается. Не говоря уже о так называемой психофизике и психофизиологии и сосредоточиваясь исключительно на эмпирической психологии, легко заметить, что основой, как бы остовом системы понятий, в которую укладываются ее наблюдения, является картина внешне-предметного, т. е. материального мира. Говоря о душевных явлениях человека, она под «*человеком*» мыслит прежде всего конкретный пространственный образ, т. е. человеческое тело, в составе тоже телесной окружающей среды. И душевная жизнь представляется каким-то маленьким мирком, заключенным где-то внутри этого тела. Декарт помещал его в шишковидную железу мозга, теперь принято его местопребывание находить в более широких слоях головного, а может быть и спинного мозга. И если душевная жизнь, таким образом, худо ли или хорошо, пространственно локализована, то она тем более локализована во времени. Явления душевной жизни мыслятся, как объективные *процессы*, т. е. как хронологически определимая смена реальных событий, и главная задача психологии есть изучение закономерности этой смены. Можно определить их длительность, их связь с материальными процессами, порядок их смены и т. п. Это значит: их можно приурочивать к определенным процессам телесного мира (например, к движению часовой стрелки или к астрономическим процессам). Вся совокупная область этих процессов — психическая жизнь человечества — есть вообще лишь малый отрезок и производное целостной биологической, а тем самым и космической эволюции. Мы видим: сколь многого эмпирическая психология ни достигала бы в описании состава и своеобразия душевной жизни, весь подход ее к этой области опирается на обычную картину мира, которую называют *наивным реализмом* и которой — как это полезно отметить в этой связи — есть обычно вместе с тем *наивный материализм*. По сравнению с этой наивностью позавидуешь и самым беспомощным сомнениям и усложнениям так называемой теории познания! Замечательна при этом та невинная беспечность, с которою психологи сочетают эту свою позицию с философским образованием. Как совместима эта картина мира, в которой душевные явления выступают как спутники или единичные проявления в рамках материально-предметного бытия, хотя бы с тем общеизвестным фактом, что все это бытие, с другой стороны, в качестве «моих представлений» есть содер-

жание моего сознания? Этот вопрос или вообще не ставится, или же отклоняется удобной ведомственной ссылкой на необходимое разделение научного труда (так начальник одного ведомства равнодушно терпит величайшие, препятствующие его деятельности непорядки, раз только ответственность за них может быть возложена на другое, неподчиненное ему ведомство); или же — что, пожалуй, еще хуже — единым духом исповедуются две прямо противоположные общефилософские точки зрения — одна для гносеологии, другая для психологии. Путаница понятий так велика, что понадобилась, ведь, особенная проницательность ряда исследователей (Бергсона и некоторых немецких гносеологов), чтобы уяснить, казалось бы, очевидную с первого взгляда несовместимость этого понимания душевной жизни, как маленькой сферы явлений, приуроченной к определенному месту телесного мира и подчиненной ему, — как с идеализмом, так и с реализмом.

Этому наивному натуралистическому пониманию явлений душевной жизни мы противопоставляем здесь, на данной ступени нашего исследования, не какую-либо теорию, а лишь иную общую *позицию* в отношении душевной жизни. Мы должны на время забыть о всяком предметном мире, о всем вообще объективном содержании нашего знания и лишь опытно воспринять душевную жизнь, как таковую. Опытно же воспринять значит здесь как бы идеально *погрузиться в* эту смутную, загадочную стихию. Мы пытались с этой целью напомнить состояния полудремоты или аффекта, когда мы фактически как бы с головой погружены в эту стихию, и отметили далее, что эта стихия присутствует в нас и тогда, когда не все наше сознание занято ею. Если мы теперь, как бы следуя зову этих указаний, постараемся мысленно воссоздать эту стихию и подметить ее существо, то нам станет очевидным, что в лице ее, как таковой, мы имеем дело не с какими-либо отдельными процессами или явлениями предметного, реального мира, а с какой-то безусловно новой областью, как бы совершенно выпадающей из рамок предметного мира и образующей целый особый мир. Во всяком знании самое важное — это просто подметить особую реальность там, где мы раньше ничего не видели. И вот это-то усилие мы должны здесь сделать. Не будем судить о душевных явлениях приблизительно так, как психиатр судит о странных переживаниях своих пациентом, — т. е. со стороны, исходя сами из совсем другого мира; не побоимся сознавать их так, как сам душевнобольной сознает свои — непонятные для других, но очевидные для него самого — переживания, т. е. с точки зрения самого переживающего субъекта. Тогда не может быть и речи о том, что душевная жизнь есть совокупность процессов, объективно совершающихся во времени, локализованных в теле, и через эту двойную определенность приуроченных к определенным маленьким местам

объективно-предметного мира; напротив, душевная жизнь предстанет нам тогда, как великая неизмеримая бездна, как особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином *измерении* бытия, чем весь объективный пространственно-временный мир. То обстоятельство, что при другой, обычной, внешне-объективной позиции сознания душевная жизнь выступает в совсем ином виде, лишь как некая мелкая деталь трезвой, общеобязательной, единой для всех людей картины предметного мира, ничуть не устраняет этого ее внутреннего существа и, так сказать, совсем не конкурирует с последним, подобно тому, как внешний облик вещи — например, внешняя картина здания на фоне других зданий или ландшафта — не конкурирует с картиной внутренней жизни, в нем происходящей и незаметной снаружи. Душевная жизнь — пользуясь еще раз счастливым выражением *Лотце* — *есть* именно то, за что она выдает себя в непосредственном переживании. Раз мы только избежим наивного отождествления целокупного бытия с предметной действительностью, то совершенно очевидно, что бесформенный мир наших грез и мечтаний, страстей и стремлений, восторгов и отчаяния с непререкаемой необходимостью есть именно то, что он есть, т. е. то, что мы в нем переживаем. Мы хотим этим сказать не то, что он вообще есть факт в смысле чего-то, реального с точки зрения самого же предметного сознания; никто, конечно, не отрицает, что человек есть существо одушевленное, т. е. что в состав объективных процессов, образующих его реальность, входят и душевные переживания. Нет, помимо того, этот своеобразный мир *есть* в том самом смысле и *есть именно то*, в каком и что́ он есть *для самого себя*. Он есть именно совершенно самобытный и в известном смысле самодовлеющий мир, имеющий собственные условия жизни, бессмысленные и невозможные в другом плане бытия, но единственно естественные и реальные в нем самом. О нем нельзя сказать, ни *где* он находится, ни *когда* и *как долго* совершаются процессы его жизни, ибо он — везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что эти мерки вообще к нему не применимы. Эти утверждения суть не выдумка и не гипотеза, а чистый *опыт*, в самом строгом и точном смысле этого слова. И раз зафиксировав этот опыт, мы уже можем сопоставить его содержание с содержанием иного, внешне-предметного опыта, без того, чтобы первое от этого лишилось своей реальности на своем месте или в своем измерении бытия. Мы не скажем уже, что «объективно» или в «действительности» душевная жизнь человека есть лишь совокупность процессов, совершающихся в определенном отрезке объективного времени и приуроченных к телесному организму. Напротив, этот предметный психофизический облик человека будет для нас отныне лишь проступающей во вне маленькой вершиной, *за которой* мы знаем бытие все расширяющейся вглубь и неизмеримой бездны. Человек в своем внешнем проявлении в предметном мире

носит как бы скромную личину маленькой частицы вселенной и на первый взгляд его существо исчерпывается этой внешней его природой; в действительности же то, что называется человеком, само в себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешне-закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил; и его подземная глубь так же мало походит на его внешний облик, как мало внутренность огромной, скрывающей и богатство, и страдания темной шахты походит на маленькое отверстие спуска, соединяющее ее со светлым, привычным миром земной поверхности. [1]

[1] Это общее понимание душевной жизни как особого мира мы хотели бы конкретно иллюстрировать на примере одного типа душевных переживаний, именно явлений детской игры, а также художественных переживаний (что явления этих двух родов имеют некоторый общий корень — это можно и нужно утверждать, отнюдь не разделяя теорий Шиллера и Спенсера, отождествляющих искусство с игрой). Обычный подход психологии к этим явлениям есть подход извне со стороны; в большинстве психологических объяснений этих явлений нетрудно подметить оттенок изумления перед самим их существованием, отношение к ним как к чему-то ненормальному. Зачем вообще нужно ребенку воображать себя лошадью, разбойником, солдатом? Почему он не удовлетворяется тем, что он есть «на самом деле»? И зачем также всякому человеку нужно питаться вымыслами искусства, наслаждаться изображениями несуществующих людей, их страданий, грехов и подвигов или вкладывать в природу жизнь и смысл, которых в ней на самом деле нет? Большинство теорий игры и искусства сознательно или бессознательно пытаются дать ответ именно на *такую* постановку вопроса. Но именно такая постановка вопроса *в корне ложна.* Ребенок, «воображающий» себя разбойником, солдатом или лошадью и «изображающий» из себя эти существа, в действительности *более прав*, чем его родители или ученые психологи, видящие в нем только маленькое, беспомощное существо, живущее в детской. Ибо под этой внешностью *действительно* таится потенциальный запас сил и реальностей, не вмещающихся во внешне-предметную реальность его жизни. В этом маленьком существе *действительно живут* силы и стремления и разбойника, и солдата, и даже лошади; оно *фактически есть* нечто неизмеримо большее, чем то, чем оно кажется постороннему наблюдателю, и потому оно неизбежно не может удовлетвориться ограниченным местом и значением, которое ему отведено во внешне-предметном мире. Точно также и взрослый человек в своей душевной жизни есть нечто неизмеримо-большее, чем тот облик, с которым он выступает во внешнем мире. Чтобы осуществить самого себя, чтобы конкретно быть тем, что он *действительно есть*, он *вынужден* дополнять узкий круг переживаний, доступных при столкновении с предметным миром, бесконечным богатством всех возможных человеческих переживаний, которое ему дарует искусство. Какой-нибудь уравновешенный, положительный и трезвый обыватель *фактически есть* в своей внутренней жизни и искатель приключений, и страстный влюбленный, и подвижник, и темный грешник — в том смысле, что «ничто человеческое ему не чуждо» и что лишь в бесконечной полноте всечеловеческой и даже вселенской жизни он мог бы действительно исчерпать и изжить свое подлинное внутреннее существо. Где этого нет, где внутреннее существо человека *вполне* приспособлено к его внешне-предметному положению и удовлетворено им и человек действительно не нуждается ни в искусстве, ни в религии, там мы имеем уродливую ненормальность «обывательщины». О значении в этом отношении религиозных переживаний будет сказано позднее, в гл. VII.

* * *

Для уяснения, хотя лишь предварительного, существа этого подземного мира, для отграничения его от всех иных областей бытия, мы старались доселе прежде всего отграничить его от всего, на чем лежит печать сознания и сознательности; или, вернее, этим путем мы старались просто навести мысль читателя на этот мир. Быть может, нам хоть до некоторой степени удалась эта последняя задача; нам удалось, быть может, пояснить, о чем собственно идет речь, когда мы говорим о нашей «душевной жизни». Эта область непосредственно намечается через отграничение ее от предметного мира: а так как и предметный мир нам дан как «содержание нашего сознания», то разграничительная линия проходит через область нашего сознания. Все, что есть в нашем сознании собственно-сознательного или «разумного», выражает отношение нашего сознания к предметному миру или же к каким-либо иным, тоже объективным сторонам бытия, но не есть душевная жизнь, как таковая; последнюю мы находим лишь там, где мы замечаем в себе своеобразный комплекс явлений совсем иного, внеразумного и необъективного порядка, где мы наталкиваемся на противостоящую и противоборствующую объективному миру и разуму стихию слепого, хаотически бесформенного внутреннего бытия — таинственный и столь знакомый нам мир грез, страстей, аффектов и всех вообще непосредственно переживаемых состояний нашего «я», необъяснимых «разумно», т. е. из категорий и понятий объективного мира, а проникнутых совсем иными началами.

Эти указания, конечно, еще не дают искомого нами *точного* отграничения области душевной жизни. Отличение «слепых» переживаний от мира, раскрывающегося предметному сознанию, от всего разумного и осмысленного не только остается пока самым неопределенным, но способно вызвать серьезные сомнения по существу. Может ли вообще душевная жизнь быть *чем-то противоположным «сознанию»*? Не есть ли, напротив, «сознание», как это показал еще Декарт и как это ясно, по-видимому, из любого самонаблюдения, основной, конститутивный признак именно всего «душевного», в отличие от телесного, «неодушевленного»? Поэтому, чтобы ответить на эти недоумения, нам нужно уяснить понятие сознания и точно определить его отношение к области «душевной жизни».

Глава II

ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И СОЗНАНИЕ. ПОДСОЗНАТЕЛЬНОЕ

I

Слово «сознание», которое, на первый взгляд, все понимают одинаково, т. е. относят к одному и тому же кругу явлений, в действительности есть одно из самых многозначных и неопределенных слов человеческого языка. Наметим главные, существенные для психологии значения, в которых может употребляться это слово.

В самом широком и общем смысле слово «сознание» употребляется, например, в приведенном выше допущении, что всякое душевное явление есть «явление сознания». Сознание в этом смысле неопределимо, ибо есть некоторая первичная и неразложимая черта. Мы можем лишь указать на его значение косвенно, направив, посредством некоторых намеков и символических описаний, внимание читателя на надлежащую область явлений. В этом смысле мы могли бы сказать, что сознание есть некоторого рода непосредственная самоявственность, некое «для-себя-бытие», самопроникнутость, как бы внутренняя прозрачность душевных явлений. Уловить эту черту весьма легко — она знакома всякому. При этом, однако, очень важно не вкладывать в это понятие иных, добавочных смыслов, кроме того, которое ему действительно присущ, т. е. ясно отличать «сознание» в этом широком, общем значении от более узких возможных его значений. Так, при невнимательном отношении к делу легко кажется, что сознание в этом смысле равносильно *знанию* переживаемого, тому, что часто называется «внутренним восприятием». Но ведь если бы это было так, то все люди с самого своего рождения — более того, всякое «одушевленное существо» вообще — были бы тем самым всеведущими и непогрешимыми психологами. Ясно, что иметь или «сознавать» душевное переживание и знать его — суть разные состояния. Не углубляясь здесь в уяснение точного смысла этого различия, скажем пока, что сознание шире знания тем, что оно охватывает и *безотчетные, неуясненные* состояния самопроникнутости или «бытия-для-себя». Но, может быть, это значит, что мы *сознаем* нашу душевную жизнь только неотчетливо, что она предстоит нам в смутном виде, вроде предметов, удаленных от нашего взора, например, букв книги, находящейся на таком расстоянии от нас, при котором мы уже не разбираем их, или вроде предметов в полутьме? Это допущение тоже соблазняет своей правдоподобностью, но и оно неверно, ибо сужает сферу сознания, отожде-

ствляя ее лишь с одной, частной в отношении ее, области явлений. Смутные представления или восприятия, хотя и по суть (в той мере, в какой они смутны) знание, суть все же *познавательные содержания*; они сознаются нами в особой форме *предметов*, которые предстоят или противостоят нам и на которые мы направлены. Они характеризуют, поэтому, лишь особую группу душевных явлений, которым присуща черта на правленности, и притом только одну сторону этих явлений, именно саму цель или мишень, на которую мы направлены, тогда как само *состояние* направленности «сознается» при этом уже лишь в обычном, широком смысле, т. е. как всякое иное наше переживание. Именно потому, что в такой форме смутного познавательного содержания нам предстоит всегда лишь что-нибудь отдельное, — будь то предмет внешнего мира или какое-либо явление душевной жизни, — все остальное содержание душевной жизни (включая и само переживание направленности) в этот момент «сознается» нами уже в иной форме. Оно не есть ни ясное, ни смутное содержание или предмет познания оно не предстоит или противостоит нам, оно просто *есть* в нас или, вернее есть мы сами. Общая сознаваемость всей душевной жизни есть именно, за указанным исключением, намеченная нами не посредственная прозрачность, живое бытие-для-себя, принципиально отличное, как это явственно показывает внимательное наблюдение, от того характера сознания, который присущ для нас «предметным содержаниям».

Сказанным мы уже наметили и *второй* смысл, в котором часто употребляется слово «сознание». Когда мы говорим о ком-либо, что он «не сознает» чего-либо, например, угрожающей ему опасности, важности или трудности предстоящей ему задачи, когда мы требуем, чтобы человек «отнесся сознательно» к нашим словам и т. п., под словом «сознавать» мы разумеем «отдавать себе отчет», т. е., проще говоря, *знать* что-либо, отчетливо различать содержания предмета. Понятие сознания как знания, однако, по большей части сливается с несколько более широким, только что упомянутым нами понятием «внимательного отношения» или «направленности на предмет» вообще. Не все, что мы *хотим* знать, нам удается действительно знать; сфера подлинно познанного всегда у́же сферы познаваемого. Но как ни важно различие между познанным и не познанным, практически в нашей жизни — а потому и теоретически, для уяснения понятия сознания — еще важнее различие между наличностью и отсутствием познавательного отношения вообще. Первая задача умственного воспитания — заставить человека вообще думать о чем-либо, развить в нем «умственный интерес», «внимание», т. е. в этом смысле сделать человека *сознательным* существом, кто имеет привычку или склонность обращать внимание на вещи

познавательно направляться на них, тот уже стоит на пути знания, все равно, сколько бы ему ни удалось актуально познать. Различие между познающим и непознающим — как бы между бодрствующим и дремлющим сознанием — неизмеримо значительнее, чем различие между знающим и незнающим. Это различие, впервые намеченное Лейбницем, как различие между «апперцепцией» и «перцепцией», заставляет весьма часто называть сознанием вообще только бодрствующее, внимательное, обращенное на предмет сознание. Сознание в этом смысле есть то, что мы назвали выше «предметным сознанием». В нем единое переживание, в котором переживаемое слито с самим процессом переживания, сменяется характерной двойственностью между противостоящим нам *предметом* и нашей устремленностью на него. В лице его наша душевная жизнь как бы выходит за свои пределы, и устанавливается связь между нашим «я» и окружающим нас миром. То самое, что в простом переживании было только нашим внутренним состоянием, становится здесь самостоятельным, вне нас сущим предметом, на который направлено наше сознание. Всякий может воспроизвести это типичное различие, вспомнив, например, переход от полудремоты, предшествующей пробуждению, к самому пробуждению, когда смутные, невыразимо слитые с нашим самочувствием грезы или кошмары вдруг преобразуются в различенные и знакомые предметы вне нас; а более тонкое самонаблюдение обнаруживает то же самое и в каждое мгновение нашего бодрствования. Как возможно это предметное сознание — это есть основной вопрос теории знания, который нас здесь не касается. Для нас достаточно отметить, что сознание в смысле «предметного сознания» есть нечто, характерно и резко отличное от сознания, присущего душевной жизни, как таковой.

Но здесь тотчас же бросается в глаза и *третье* существенное значение слова «сознание». Это есть область, как бы сопутствующая «предметному сознанию» и вместе с тем в известном смысле прямо противоположная ему. Когда мы требуем от человека, чтобы он «сознательно отнесся» к чему-либо, когда мы говорим о развитии «сознательности», то мы подразумеваем обыкновенно, двоякое: с одной стороны, возникновение, как бы выделение предметного сознания из состава сознания-переживания, и, с другой стороны, выделение, как бы на противоположной стороне душевной жизни, того ее ядра или средоточия, которое вместе с тем служит руководящим и господствующим началом и которое мы называем нашим «я». Сознание в этом смысле тождественно с *самосознанием*. Самосознание есть, быть может, наиболее распространенный и существенный смысл слова «сознание». В древности, которой как это ни кажется нам странным — вообще понятие сознания было чуждо, оно было впервые введено стоиками, как со-знание

(*συναίσθησις*), т. е. как высшее, общее знание о нашем «я», сопутствующее всем частным ощущениям и впечатлениям. Оно имело прежде всего практический смысл: сознание должно было быть со-ведением, *совестью* — той стороной сознания, которая главенствует над остальными и через посредство которой разум управляет нашими страстями, стихиями нашей душевной жизни. И когда при возникновении новой философии, понятие сознания было вновь использовано и получило на этот раз широкое распространение, импульсом к этому послужил глубокий индивидуализм эпохи Возрождения, обостренное и усилившееся *самосознание* нового человека. Декартово «Cogito ergo sum», проложившее путь понятию сознания, наметило сознание именно в лице *самосознания*, как самоочевидной и ближайшей человеку реальности.

Возникновение предметного сознания есть, как было указано, выделение «не-я» из состава сознания-переживания; но «не-я» предполагает соотносительное себе «я», и, таким образом, вместе с «не-я» и рождается и «я». Правда, это *может* означать просто отграничение сферы предметного бытия от «душевной жизни», и в таком случае «я» есть лишь иное обозначение для «душевной жизни». Но обыкновенно это имеет еще и иной смысл. Возникновение предметного сознания не только ослабляет значительность душевной жизни, отодвигает ее на задний план, как бы в глубь сознания, но по большей части и качественно изменяет ее. Дифференциация сопровождается интеграцией. Душевная жизнь, перестав быть сплошным бесформенным целым, как бы выпускает из себя щупальца, направленные во вне, вместе с тем сосредоточивается, уплотняется изнутри. По меньшей мере всякое практическое предметное сознание сопровождается этим характерным образованием «ядра» душевной жизни: когда мы «сознательно» относимся к предмету практически, т. е. оцениваем его, любим или ненавидим, стремимся к нему или отталкиваемся от него, то мы вместе с тем имеем типичное сознание «умышленности», т. е. сознаем, что это отношение есть связь между предметом и нашим «я», как средоточием или ядром нашей душевной жизни. В числе душевной жизни, — все равно, объемлет ли она все наше сознание, как в описанных состояниях дремоты или возбуждения, или существует рядом с предметным сознанием, но вне живой связи с последним, лишь как невытесненный остаток той же стихии, — не мы стремимся и отвращаемся, любим и ненавидим, действуем, хотим, а в нас что-то стремится и отвращается, нас куда-то тянет, или, вернее, — как об этом подробнее в своем месте — здесь еще нет никакого «мы», отличного от самих стремлений и тяготений. Но в душевной жизни, поскольку она состоит именно в действенной направленности на предмет, имеется всегда и живое присутствие единого центрального субъекта этой направленности. Быть сознательным — значит

в этом смысле преобразовать безразличное единство душевной жизни в резко выраженную двойственность между *центром* некого пучка душевных лучей и сферой, освещаемой ими. Отсюда уже ясно, что и теоретическая направленность, т. е. само внимание или предметное сознание, поскольку оно умышленно или, как обыкновенно говорится, «произвольно», есть тоже некое *действие* нашего «я», т. е. форма (основная и первичная) практической устремленности. Неумышленная направленность, предметное сознание, как таковое, поскольку представить себе его как чистое, бездейственное созерцание, правда, может и не сопровождаться самосознанием, т. е. выделением «ядра»: таково состояние, когда мы безвольно погружены в предмет, как бы утонули в нем, и внепредметное сознание только как бы по инерции, будто в полусне, продолжает свою стихийную жизнь в нас [1]. Но если вспомнить, какая значительная часть нашего предметного сознания определена нашим «интересом» — понимая под «интересом» не только «практические» интересы в узком смысле слова, но и интересы бескорыстные, т. е. всякие вообще «задачи» и «цели», которые мы себе ставим, — то мы должны будем признать, что фактически предметное сознание по общему правилу всегда сопровождается самосознанием, и что обе эти области сознания, ограничивающие с двух разных сторон стихийную душевную жизнь, пробуждаются и живут в человеке одновременно.

Присмотримся теперь к природе самосознания. Подобно предметному сознанию и сознанию как душевной жизни вообще, самосознание есть особый специфический вид сознания. Уловить этот, уже более глубоко лежащий слой сознания, несколько труднее, и тут более всего грозит опасность поддаться растяжимым ходячим значениям слов и подменить подлинное самонаблюдение какими-нибудь предвзятыми теориями. Поэтому необходимо отделить истинный, опытно данный смысл этого понятия от естественных, но ложных его пониманий. Что касается, прежде всего, объекта этого самосознания, именно нашей «самости» или нашего «я», то могущественные побуждения влекут увидеть в нем особое, отделенное от всего остального, самодовлеющее высшее начало. Эти побуждения, составляя сами часть нашей души, тем самым не могут быть признаны просто ложными; *притязания* на обладание высшим началом душевной жизни и *вера* в это обладание суть сами свидетельства какой-то возможности обладания им — иначе соответствующая идея не могла бы возникнуть в нас. То, что человек не хочет быть только природным существом, — справедливо говорит Вл. Соловьев, — уже

[1] Классической страной такого бездейственного созерцания является, как известно, Индия; и характерно, что ориентированная на этом созерцании индусская философия склонна отрицать реальность нашего «я».

свидетельствует, что он есть нечто большее. В своем месте мы учтем это важное свидетельство. Но не нужно сразу же отождествлять его с простым, повсеместным присутствием в нас той черты, в силу которой мы обладаем самосознанием; и протест «эмпирической психологии» против гипостазирования и обособления этой черты в известной мере вполне справедлив. Правда, эмпирическая психология обыкновенно впадает в противоположную крайность, просто отрицая такую особую инстанцию в сознании и отождествляя самосознание с душевной жизнью. Внимательное и беспристрастное самонаблюдение, думается, совершенно явственно говорит нам, что истина — посередине. Наше «эмпирическое я» не есть совершенно исключительная, обособленная, высшая инстанция, но вместе с тем определенно отличается от душевной жизни вообще и занимает в ней особое место. Выразить его своеобразие довольно трудно; здесь можно опять лишь косвенными средствами побудить читателя самого вглядеться в это своеобразие и мысленно воспроизвести его перед собой. Это «я» не есть чистое, абсолютное единство, абстрактная бессодержательная точка центра душевной жизни; оно сложно, изменчиво и имеет определенное содержание. Оно есть именно «ядро» душевной жизни, место, в котором общее душевной сознание как бы сгущается и тем самым просветляется — центральная часть пламени душевной жизни; и вместе с тем это центральное, наиболее светлое ядро имеет особое действенное значение: оно есть место, откуда ведется управление душевной жизни, где как бы хранится направляющая энергия сознания. Влечения и стремления присущи и душевной жизни; но хотения и желания всегда исходят из нашего «я» и в качестве «сознательных» волевых явлений явственно отделяются от слепых устремлений душевной жизни. Правда, мы и здесь должны остерегаться преувеличивать их значение. Мы уже видели, что «сознательность» наших волевых действий часто есть лишь почетная фикция, и что у грешного смертного «сознание» по большей части находится в плену у слепой душевной жизни. Но и фикция есть не ничто, а своеобразная реальность, и плененный вождь остается почетным, т. е. высшим, лицом. Как лицемерие есть, согласно известному изречению, дань, которую порок платит добродетели, так и *видимость* сознательности в душевной жизни есть все же форма (хотя и не глубокая, только внешняя), в которой обнаруживается подчиненность душевной жизни нашему «я».

К тому же явлению мы можем подойти и с другой стороны, рассматривая самосознание не со стороны его *самости*, а с той стороны, с которой оно есть *сознание*. Здесь в особенности нужно оберегаться от подстерегающей нас опасности смешения понятий. Самосознание не есть ни *самопознание*, ни *познание своей ду-*

шевной жизни, с которыми их так легко смешать. Оба эти явления суть, подобно всякому познанию, виды предметного сознания: в них то наше «я», то наша душевная жизнь предстоит нам как предмет, на который направлено или обращено наше сознание. Нечто принципиально иное есть наше *самосознание*. Когда мы говорим в жизни о самосознании (терминологию научной литературы позволительно оставить здесь в стороне ввиду ее неустановившегося характера)? Мы говорим о появлении «самосознания» у ребенка, конечно, не тогда, когда он занят *познанием* своей душевной жизни или своего «я» (ни один нормальный ребенок этим не занимается), а когда мы подметили само непосредственное *присутствие* в его сознании момента «я», например, когда он впервые начал вообще употреблять *слово* «я» или когда в нем так же непосредственно отделяется мир его личности, как особое единство, от предметного мира (конечно, без того, чтобы он в этом отдавал себе какой-либо разумный отчет). Нормальный взрослый человек в бодрствующем состоянии всегда обладает самосознанием; но мы говорим здесь о различной *силе* самосознания, отличая, например, человека, на всех действиях, чувствах, желаниях которого лежит яркий и сильный отпечаток его личности, как *единства*, от человека, подобного «гиблемой тростинке», взгляды, оценки и действия которого не выражают никакого устойчивого внутреннего единства, который безволен, легко переносит обиды и т. п. Итак, что касается, прежде всего, различия между самосознанием в этом смысле и *познанием своей душевной жизни* (тем, что обычно зовется «самоанализом»), то оно очевидно, и его легко выяснить на примерах; так, сильная личность, налагающая на все свои мысли и действия отпечаток своего «я», как бы окрашивающая всю свою жизнь в цвет своего «я», противопоставляющая всем внешним и внутренним явлениям своей жизни властное «я так хочу, и не могу иначе!», т. е. обладающая явно выраженным самосознанием, может быть совершенно не склонной к «самосозерцанию» и не обращать никакого внимания на свою внутреннюю душевную жизнь. И напротив, какая-нибудь истерическая женщина, всецело подвластная слепым капризам своей душевной жизни и почти не имеющая самосознания, как руководящей сознательной инстанции жизни, по большей части бывает большим знатоком своих ощущений, своих болезненных радостей и страданий и проводит свое время в постоянных наблюдениях над своей драгоценной особой. Что же касается *самопознания*, т. е. познания именно своей личности как руководящего центра своей душевной жизни, то оно принадлежит к редчайшим и высшим достижениям человеческого духа, доступным вообще только немногим. И даже поскольку под самопознанием мы будем разуметь не какое-либо действительное *знание* своего «я», а лишь саму поз-

навательную направленность на это «я», оно есть довольно редкое и исключительное состояние нашего сознания. Мы указывали выше, насколько обычное сознание (и даже «научное») чуждо этой позиции познавательной обращенности на внутренний мир душевной жизни. Тем более редко обращение внимания на центр и руководящее единство этой жизни, которые мы называем нашим «я», нашей личностью. В другом месте выше мы отметили, что открытие этого внутреннего мира как особого *единства* — открытие своей *личности* или «души» — бывает по большей части как бы настоящим откровением, изумляющим самого субъекта познания раскрытием перед его взором какой-то новой реальности. Еще более, наконец, редко эта обращенность на себя самого приносит реальные познавательные плоды, так что человек не только знает, что у него вообще есть личность, но и действительно знает существо своей личности. И дельфийскому оракулу, конечно, не нужно было бы настойчиво взывать: «познай самого себя!», если бы самопознание было тождественно с повсеместно и почти всегда присущим человеку самосознанием.

Легко, напротив, видеть, что самосознание, как тип сознания, стоит ближе к сознанию как непосредственной душевной жизни, чем к предметному сознанию. В самосознании нет двойственности между сознающим и сознаваемым, и наше «я» не противостоит нам; как предмет, на который мы направлены; напротив, сознание нашего «я» и есть не что иное, как его простое *переживание*. Мы сознаем наше «я», поскольку мы есмы «я», и в этом сходство самосознания с сознанием как душевной жизнью: то и другое суть непосредственная самопроникнутость или самоявственность простого бытия. Но самосознание, будучи такой самопроникнутостью центральной, сгущенной части душевной жизни, есть вместе с тем *потенцированная*, более яркая и тем самым качественно своеобразная самопроникнутость душевной жизни в целом: в лице ее душевная жизнь светит не присущим ей самой рассеянным, сумеречным светом, а как бы ярче, а потому и иначе, озарена одним центральным светом. И этот свет есть не только свет, но и сила и потому интегрированности сознания соответствует и интегрированность действенной жизни: душевная жизнь, озаренная этим центральным светом, из состояния бесформенной сплошности переходит в состояние дифференцированности и «подобранности», сознает в себе центральную власть и подчиненность этой власти периферических душевных явлений, в ней образуются — если говорить по аналогии с телом — центральное нервное ядро и нервные нити, которые дают этому ядру возможность реагировать на периферические явления и руководить ими.

II

Мы рассмотрели теперь три основных смысла понятия «сознание», которым соответствуют три вида или области «сознания» в широком смысле слова. Мы видим теперь, что, поскольку под сознанием разумеется предметное сознание или самосознание, мы были вправе отличать душевную жизнь от сознания, тогда как, напротив, поскольку под сознанием разумеется некоторая более широкая и менее специфическая область — сознание как непосредственная самопроникнутость или себе-данность — сознание — по крайней мере ближайшим образом, на основании сказанного доселе, — очевидно совпадает с душевной жизнью. Гораздо важнее и не так просто разрешимо другое недоумение, которое здесь естественно возникает и на которое мы должны ответить. Если жизнь нашего сознания слагается из трех указанных областей — из сознания, как непосредственного переживания, предметного сознания и самосознания — причем первое дано в чистом виде или целиком заполняет наше сознание только в весьма редких, исключительных состояниях, обычно же образует лишь задний фон или промежуточную среду для других видов сознания, то почему мы выбрали одну лишь эту область для характеристики душевной жизни и отождествили ее с последней? Конечно, терминология есть дело условное, на обсуждение которого не стоит тратить много слов. Но вряд ли могло бы быть оправдано столь существенное изменение ходячего значения слова «душевная жизнь», если бы это изменение не опиралось на определенное понимание существа дела.

Поскольку под «душевной жизнью» мы разумеем всю область бытия, остающуюся за вычетом *материальных* предметов и процессов, очевидно, конечно, что душевная жизнь должна охватывать все виды сознания. Но мы уже указали мимоходом выше, что душевная жизнь противостоит не только области телесного бытия, но и таким сферам, как математические содержания, нравственность, социальная жизнь и т. п. Не углубляясь здесь в смысл и сущность этих содержаний, назовем их, все совместно, областью «духа»; тогда мы в праве сказать, что не-материальное состоит из «духовного» и «душевного». Каково отношение между этими двумя областями, — этого мы не будем пока обсуждать подробно; здесь нам достаточно лишь наметить, что предметное сознание и самосознание суть отражения или проявления сферы «духовности» в области душевной жизни. В самом деле, предметное сознание, в качестве *познания* (все равно, есть ли оно совершенное знание или только приближение к нему), возможно — как это показывает теория знания — лишь через связь нашего сознания с возвышающейся над нашим «я», единой для всех

человеческих сознаний вневременной и идеальной, т. е. духовной стороной бытия [1]; а так как самосознание возможно лишь на почве предметного сознания, то то же применимо и к нему. Вот почему, входя также, в известном смысле, в состав душевной жизни, предметное сознание и самосознание суть не проявления, так сказать, чистой субстанции душевной жизни, как таковой, а усложненные, производные явления, выражающие взаимодействие душевной жизни с областью, лежащей за ее пределами.

Иное оправдание нашего различения «душевной жизни» и «сознания» в широком смысле (объемлющем все три его вида) заключается в следующем. Душевная жизнь в принятом нами смысле есть как исходная точка, так и постоянный, неустранимый субстрат всех явлений сознания. Насколько мы можем иметь представление о жизни сознания у новорожденного ребенка, или у низших животных, которых мы считаем одушевленными, мы конечно, вряд ли можем сомневаться, что такое сознание исчерпывается одной лишь «душевной жизнью» в описанном смысле. С другой стороны, эта же душевная жизнь есть общий фон, всеобъемлющая стихия, лишь на почве которой и в неразрывном единстве с которой возможны высшие формы сознания, — как самосознание, так и предметное сознание. То и другое суть вообще лишь высшие, усложненные виды душевной жизни, ибо и направленность на предмет, и самосознание суть, как таковые, тоже «переживания». Поэтому деление сознания на три вида — сознание как душевня жизнь, как предметное сознание и как самосознание — есть не деление на равноправные виды, из совокупности которых слагается жизнь сознания, напротив, первый вид есть вместе с тем потенциальная основа и постоянный субстрат двух остальных. Он относится к ним как корень или ствол дерева к его ветвям, листьям и плодам или — что, быть может, адекватнее выражает отношение и представляет не одну лишь внешнюю аналогию — как в общей нервной системе субкортикальные нервные центры относятся, с одной стороны, к произрастающим на их почве полушариям, головного мозга и, с другой стороны, к их продолжениям в лице сенсорных и моторных нервных путей. Душевная жизнь есть, коротко говоря, зародыш и субстрат всякого сознания вообще. Правда, в качестве таковой, она не могла бы быть просто тождественна *одному* из своих проявлений, а должна была бы в скрытом виде заключать в себе своеобразия всех, возникающих из нее проявлений, если бы она была замкнутой субстанцией и из своей изолированной внутренней природы порождала все явления сознания. Но именно это не имеет места; стихия душевной жизни есть чистая потенция,

[1] Подробнее об этом см. в нашей книге: «Предмет знания», в особенности гл. VII.

в чистом виде проявляющаяся лишь в низшей, обрисованной нами форме душевной жизни, как таковой, в высших же своих обнаружениях всецело опирающаяся на иную силу, как бы питающаяся хотя и не чуждыми ей, но все же и не ею самою созданными соками.

Но, может быть, мы в праве высказать еще более существенное и общее утверждение в вопросе об отношении между душевной жизнью и сознанием. Господствующий взгляд видит в «сознании» отличительный и существенный признак «душевной жизни». Как бы широко ни мыслилось при этом понятие «сознания» и как бы его первичная сущность ни была отличаема от его высших, производных форм — предметного сознания и самосознания, — этот взгляд страдает некоторой интеллектуализацией или спиритуализацией душевной жизни. Прежде всего необходимо отметить, что признак «сознания» не исчерпывает собой природы душевной жизни. Сознание, как самопроникнутость или самоявственность, есть принадлежность чего-то, некой реальности: мы не только сознаем себя, но и существуем, и сознаем себя именно как нечто сущее — хотя и не как предмет, противостоящий сознанию, но все же как реальность, не исчерпывающуюся этой своей сознанностью. В таких сторонах нашей душевной жизни, как чувства и стремления, эта *реальная* сторона душевной жизни выступает на первый план, тогда как *идеальность* («осознанность») ее есть лишь как бы побочный ее спутник. Можно было бы сказать, что эта реальная сторона есть сама субстанция душевной жизни, тогда как идеальная ее сторона есть атрибут этой субстанции. Что это за субстанция? В чем состоит само *бытие* душевной жизни? Логически определить ту основную черту, которая — помимо сознания — объединяет между собой чувства, настроения, ощущения, стремления, невозможно; можно только — да и то требует больших усилий абстрагирующего внимания — просто подметить, уловить ее. Это есть именно то, что мы называем *переживанием* или непосредственным бытием, поскольку оно не исчерпывается сознанием. Если сознание есть бытие-*для-себя*, то кроме момента этого «*для-себя*», этой самоявственности, есть и момент самого *бытия*, как его очевидное условие. И вот, мы утверждаем, что этот момент непосредственного бытия есть более существенный и первичный признак душевной жизни, чем момент сознания. В той мере, в какой *жить* важнее и первее, чем *сознавать*, в какой *действенность* предшествует *созерцанию*, душевная жизнь есть прежде всего *реальная сила* и лишь производным образом идеальный носитель сознания. Конечно, в конкретном сознательном переживании обе стороны могут быть отделены только абстрактно, и всегда даны не только совместно, но и в теснейшем слиянии или единстве. Но в этом единстве первенство принад-

лежит именно моменту жизни, как таковой. Это утверждение лишь высказывает в самой общей и основной форме то убеждение в первичности *иррационального* в человеческой жизни, которое есть, быть может, главное завоевание современного понимания человеческой жизни (в психологии и обществоведении), добытое в борьбе против рационализма и спиритуализма прежнего времени.

Мы могли бы формулировать этот вывод еще следующим образом. В качестве чистой жизни, бытия, силы, действенности, душевная жизнь есть актуальная, так сказать, готовая, относительно самоутвержденная реальность. В качестве же сознания, она есть лишь потенция, возможность, как бы зародышевое состояние или сырой материал для реальности, которую она может приобрести лишь извне, через приобщение себя к актуальности духа. В самом деле, рассматриваемое только как сознание, описанное нами элементарное сознание — душевная жизнь есть лишь как бы зародыш или ослабленная форма тех высших видов сознания, которые мы наметили в лице предметного сознания и самосознания; именно поэтому это первичное сознание так трудно подметить. Конечно, в *качестве* именно такой потенции она есть самостоятельная реальность, невыводимая из той актуальности, потенцией для которой она является — как тень есть нечто отличное от предмета, ее отбрасывающего, или как материал отличен от актуальной формы, которую он воспринимает в себя или в которую облекается. Но все же душевная жизнь как сознание есть лишь тень актуального сознания как «духа», или бесформенная потенция для него; тогда как в качестве *жизни* она есть актуальное начало, отличное от духа. Точнее говоря: именно то в сознании — душевной жизни, что придает ему характер лишь *потенции* некой высшей реальности и в силу чего оно, в качестве такой потенции, есть вместе с тем самостоятельная реальность, есть не сам момент сознания, не чистая мысль или созерцание, а именно сознание как *жизнь*; момент жизни или непосредственного бытия именно и есть *реальный носитель* сознания, как особой потенции. Поэтому хотя сознание есть необходимый момент готового целостного сознательного переживания, оно есть вместе с тем момент в известном смысле побочный и производный по сравнению с тем истинно первичным моментом, в силу которого переживание есть подлинное *переживание*, то есть жизнь или бытие.

Эти, несколько чрезмерно абстрактные и в этой форме не для всех убедительные соображения приобретают сразу если не бесспорность, то по крайней мере живое и конкретное значение настоящей проблемы, если мы свяжем их теперь с вопросом о так называемой «бессознательной» или «подсознательной» психической жизни. При всей спорности теорий, относящихся к этой

области, сами факты здесь настолько поучительны, что никакое общее учение о сущности психического не может обойтись без углубления в этот особенно темный угол темной сферы душевной жизни.

III

Ничто не обнаруживает так явно неудовлетворительности учения о «душе» как о *res cogitans** простого отождествления «душевного» с сознательным или сознаваемым, как явления, известные под именем бессознательных или подсознательных. Мы имеем ряд явлений, теснейшим образом связанных с нашей душевной жизнью, играющих в ней значительную роль и имеющих все внешние признаки явлений душевных и в то же самое время, по непосредственному свидетельству самонаблюдения, не сознаваемых. Для господствующего понимания душевной жизни, однако, бессознательное душевное явление есть просто contradictio in adjecto, вопрос о котором решается так же просто, как вопрос о деревянном железе и круглом квадрате. Положение, казалось бы, удобное, но оно не спасает: интуитивное чутье правды протестует против такого слишком легкого решения, и вопрос о «бессознательном» не сходит со сцены в психологии и даже все обостряется по мере расширения чисто опытных и практических ее завоеваний.

Укажем, прежде всего, на соответствующие факты, ограничиваясь лишь немногими, наиболее интересными. Прежде всего, мы имеем явления, относящиеся к области так называемого спиритизма. При всей спорности более сложных и «чудесных» явлений такого рода, производимых обычно с помощью профессиональных «медиумов», в добросовестности которых всегда можно сомневаться, в обстановке, исключающей или затрудняющей точную проверку, мы имеем здесь и явления гораздо более простые и совершенно бесспорные. Эти элементарные явления во всяком случае безусловно удостоверены самыми компетентными, опытными и трезвыми исследователями, совпадают с данными экспериментальных исследований и могут быть опытно подтверждены всяким наблюдателем, в совершенно нормальной обстановке, почти с закономерностью, свойственной явлениям природы. Достаточно 4—5 заведомо добросовестным лицам в самом трезвом и скептическом настроении сесть вокруг небольшого стола, положив на него ладони, чтобы, в 9 случаях из 10 (в особенности, когда в сеансе принимают участие женщины) минут через 5—10 стол начал «двигаться» и «отстукивать» то бессмысленные, то неожиданные для всех участников, а порою глубокомысленно-проницательные слова и фразы. При соответственно

иных условиях у весьма многих, вполне «нормальных» людей обнаруживается способность к «автоматическому письму», при котором планшетка или просто карандаш в их руках «сами» пишут изумляющие их вещи. Ближайшее существо этих явлений так очевидно, что о нем не может быть спора: оно состоит в том, что *руки* участников сеансов с помощью столов, блюдцев, планшеток, карандашей, отстукивают, отмечают или просто пишут слова и фразы, которые для *сознания* участников являются совершенно неожиданными. Объяснение, которое навязывается здесь с почти принудительной силой, заключается в том, что за пределами нашего бодрствующего сознания в нас и наяву продолжает действовать *не замечаемое* нами душевное состояние, аналогичное сну, работа которого, с помощью указанных приемов, может быть легко обнаружена. Это объяснение фактически разделяют, кажется, все без исключения участники и наблюдатели спиритических сеансов, раз удостоверившиеся в реальности самих явлений — самые трезвые и скептические наряду с самыми восторженными и убежденными спиритами, которые уверены, что в этом «сне наяву» мы являемся лишь посредниками для мыслей и действий добрых или злых «духов». Не пускаясь здесь в разбор теорий спиритизма, запутанных и шарлатанством, и легковерием, и столь же легковерным сомнением, мы ограничиваемся здесь лишь констатированием того *бесспорного факта*, что едва ли не каждый из нас может при известных условиях диктовать или писать нечто, о чем он сам и не подозревает.

На совершенно аналогичные факты в совсем иной области душевной жизни обратила недавно внимание известная психотерапевтическая школа Фрейда, которая практически достаточно себя зарекомендовала, чтобы заставить считаться с собою. Обнаружилось, что многие душевные и нервные болезни — если не большинство из них — объяснимы тем, что некоторые тягостные и мучительные для нас представления, чувства, желания, которые именно в силу своей тягостности как бы изгнаны из пределов сознания и о которых сами пациенты даже и не подозревают, оказывают как бы подземное давление на сознание и тем нарушают его нормальное функционирование, и лечение, основанное на этом диагнозе, приводит часто к удивительно успешным результатам. Лечение это состоит в доведении до сознания пациента этого подземного содержания его душевной жизни; часто достаточно одного этого *освещения сознанием*, чтобы такой подсознательный элемент жизни *потерял* свою исключительную, болезненную остроту и силу.

К фактам обоих этих родов присоединяются далее общеизвестные в современной психиатрии явления каталептического со-

тояния [1], естественного или гипнотически вызванного сомнамбулизма, раздвоения и сужения личности при истерии — ряд фактов, имеющих ту общую черту, что в них обнаруживаются душевные состояния, мысли, действия и т. п., остающиеся не-сознанными для нормального сознания пациента, т. е. настолько отсутствующие из его памяти, как будто они совсем не сознавались им. Не останавливаясь далее на этих патологических явлениях, сопоставим их с самыми общеизвестными нормальными явлениями, обнаруживающими явное сходство с ними. Рассеянному человеку, и особенности человеку, углубленному в созерцание чего-либо или в упорное размышление, задается вопрос; он, по-видимому, его не слышит, потому что не реагирует на него; через некоторое время он разумно отвечает на него по собственной инициативе, как будто вопрос был только что ему поставлен. Что с ним произошло? Скажут: он слышал вопрос, но не «воспринял» или не понял его, т. е. он имел ощущения, не имея соответствующей «апперцепции», восприятия, воспроизведения смысла и т. п. Пусть так, но не будем успокаиваться на словесных решениях. Что значит невоспринятое, неапперципированное, неосознанное ощущение? Если это есть какое-либо состояние *сознания*, то сознание должно было как-либо сразу реагировать на него, например, человек должен был бы переспросить собеседника или ход его размышления должен был как-либо нарушиться; если же никакого изменения *сознания* вообще не произошло, то как человек был в состоянии потом понять смысл вопроса и ответить на него? Еще один пример из тысячи других возможных. Известно, что многие люди способны, ложась спать, внушить себе проснуться в определенный час, и это внушение часто выполняется ими с точностью образцового будильника. В какой форме эта мысль жила в них во все время сна, когда они или вообще ничего не сознавали, или были погружены в сновидения, далеко унесшие их мысль от этого требования и всех соображений, которыми оно было мотивировано? Должны ли мы удивляться после этого лишь с виду более замечательным явлениям внушения со стороны, когда разумный, трезвый человек вдруг с точностью в назначенный час и в заранее строго предопределенной форме выполняет бессмысленное, внушенное ему действие? Не знаем ли мы, наконец, из свидетельства едва ли не большинства выдающихся мыслителей и художников, что научные решения или художественные осуществления, не дававшиеся никаким их сознательным размышлениям и усилиям, являлись им неожиданно, в готовом виде, при самых, казалось бы, несоответствующих условиях их сознательной жизни? Не сказал

[1] Что и явления каталептического состояния не могут быть объяснены, как чисто рефлекторные, — это убедительно показывает Пьер Жане * («Психический автоматизм», русск. пер. 1913, стр. 20 и сл.).

ли компетентнейший в этом отношении авторитет, Гете, что все вообще великие осуществления, все истинно глубокие и плодотворные мысли приходят в голову без размышления, как свободные божьи дети, которые появляются перед нами и говорят: вот мы!

IV

Все эти факты и тысячи других, им подобных, общеизвестны. Но для объяснения их прямолинейным противникам понятия «бессознательной» или «подсознательной» душевной жизни приходится прибегать лишь к допущению гипотетических физиологических процессов, не сопровождающихся никакими душевными явлениями, т. е. процессов чисто автоматических или механических, последний итог которых предстает в нашем сознании уже как душевное явление. Это допущение, конечно, находится в выгодном положении, потому что по самому своему существу не допускает прямой опытной проверки. При этом не помогает и косвенное доказательство через излюбленную аналогию с деятельностью низших центров органической жизни (например, пищеварения или кровообращения), заведомо действующих, не сопровождаясь душевными явлениями. Во-первых, сама аналогия плоха, ибо здесь мы имеем дело именно с иной, низшей областью, никогда не дающей тех *итогов* — появления в сознании богатых и сложных духовных содержаний — которые, согласно допущению, должна давать чисто физиологическая деятельность высших центров; во-вторых, действительное отсутствие в этой низшей области соответственно низших форм бессознательной душевной жизни тоже есть лишь предположение, и аналогия между этими двумя областями могла бы вести и к прямо противоположному допущению. Не останавливаясь здесь на вопросе об условиях распознания непосредственно не данной душевной жизни, отметим те косвенные соображения, которые говорят против этого легкого объяснения бессознательного как чисто-физического.

Прежде всего, оно должно опираться на маловероятное допущение, что одни и те же нервные центры должны действовать, то сопровождаясь, то не сопровождаясь душевными явлениями, без возможности объяснить, почему и как возможно такое принципиальное различие, — или же на другое, тоже маловероятное допущение, что один и тот же итог в *сознательной* душевной жизни может быть в одних случаях результатом процессов душевной же жизни или соответственных физических процессов, в других же — последствием деятельности совсем иных физиологических центров, не сопутствуемых душевными явлениями. Впрочем, здесь мы находимся в области столь произвольных догадок, что и опровержение их не может быть вполне убедитель-

ным. Если что заслуживает названия *метафизики* в дурном смысле неопровержимых и недоказуемых рассуждений, то именно такого рода излюбленные физиологические псевдообъяснения трудно объяснимых явлений душевной жизни.

Обратимся к более доступной психологической стороне вопроса. Клинические наблюдения и эксперименты над истеричными с неопровержимой убедительностью показывают наличность явлений бессознательных, не объяснимых иначе, чем психологически. Таковы, например, внушенные частичные или так называемые «систематизированные» анестезии и в особенности явления, часто называемые парадоксальным именем «отрицательных галлюцинаций». Испытуемому внушают не видеть известных предметов, лиц, цветов и т. п., и он их действительно «не видит». При этом опыт может быть поставлен так, что для такого «невидения» оказывается совершенно необходимым довольно сложное психическое усвоение соотвествующего содержания. Пьер Жане внушал своей пациентке не видеть листков бумаги, на которых поставлен крестик или даже написано «число, кратное трем». Пациентка выполняла внушение, была «слепа» для листков с крестиком или для листков с цифрами 6, 9, 12, 15. Решающими, однако, оказываются не эти факты сами по себе, как они ни замечательны, а то обстоятельство, что в это же самое время пациентка с помощью автоматического письма сообщает самые точные сведения о невидимых ею предметах и — что еще важнее — позднее при известных условиях *точно их вспоминает* [1]. Никто еще никогда не сомневался, что вспоминать можно лишь действительно пережитое, что не может быть воспроизведенных образов там, где не было соответствующих ощущений. С полной убедительностью Пьер Жане показывает, что существо всякой истерической анестезии сводится не к действительному отсутствию ощущений, а к такого рода «психической слепоте». При этом уясняется полная аналогия между такой анестезией и *обычной рассеянностью*; первая оказывается лишь крайним, предельным случаем последней.

Эти краткие выводы из подавляющих числом и убедительностью опытов должны быть сопоставлены с рядом общих соображений. Все, что мы знаем, говорит о непрерывности душевного развития. Не может быть сомнения, что уже новорожденный ребенок имеет душевную жизнь, а, быть может, и ребенок в утробной своей жизни. Но когда мы пытаемся воссоздать состояние сознания, которое должно быть составлено из чистых ощущений без всякой памяти и самосознания, это оказывается невозможным, и такое состояние равносильно бессознательности. Точно так же единство органической жизни безусловно говорит за непрерывность душев-

[1] *Жане Пьер.* Психический автоматизм, русск. пер., стр. 256 и сл.

ного развития на разных ступенях лестницы животного царства. Где первая ступень этой лестницы? Мы этого не знаем; но мы должны были бы опрокинуть все наши представления о мире, впасть в совершенно софистические, серьезно никем не разделяемые парадоксы, вроде декартова учения о животных как бездушных машинах, если бы мы захотели упрямо утверждать, что эта ступень не ниже простейших, известных нам по внутреннему наблюдению, форм человеческого *сознания.*

Наконец, то, что мы называем сознанием, фактически немыслимо вне памяти, вне связи настоящего с прошлым. Но как, в таком случае, оно могло бы вообще когда-либо *возникнуть, начаться,* если ему не предшествовало бы состояние, которое, не будучи сознанием в обычном смысле, есть душевное состояние, из которого может возникнуть сознание?

Все это — скажут нам — лишь более или менее правдоподобные соображения, которые не исключают возможности и противоположного. Но прежде всего, конечно, есть такая степень правдоподобия, которая — не с точки зрения возможностей отвлеченного спора, а с точки зрения внутренней уверенности — практически стоит на границе полной достоверности, и именно эту степень мы имеем здесь. Нам ответят, однако, что философия требует от нас полной достоверности — или логической, или опытной. Пусть так, у нас есть и чисто опытные данные в строжайшем смысле этого слова о состояниях, по крайней мере приближающихся к «бессознательным» душевным явлениям и граничащих с ними. Оставим в стороне все итоги объективных наблюдений, экспериментов и общих соображений. Сосредоточимся на данных чистого самонаблюдения.

V

Чем дальше идет развитие психологического наблюдения, чем более утончается самонаблюдение, тем очевиднее становится глубокая мысль Лейбница о ступенях или степенях сознания, о непрерывности перехода в нем от минимума к максимуму ясности и интенсивности. Было время, когда казалось, что сознание доступно нам только в форме *самосознания* или предметного сознания, когда считалось логически противоречивым утверждать, что мы можем иметь что-либо в сознании, чего мы не замечаем или в чем не отдаем себе отчета (вспомним основанные на этом допущении возражения Локка против «врожденных идей»). И отголоски такого мнения можно встретить в психологии вплоть до нашего времени. Уже само намеченное нами выше различение сознания переживания от мысли и созерцания, от предметного сознания и самосознания, есть, по существу, завоевание психологической интуиции Лейбница и идущего по ее стопам новейшего утончения

самонаблюдения. Но это сознание-переживание всегда ли само однородно по своей силе или ясности, *как сознание*? Приведенные выше примеры полудремоты или аффекта суть ли низшие, доступные нам формы сознания? Еще более тонкое и обостренное наблюдение показывает, напротив, что сознание-переживание само может иметь различные степени. Психологам удавалось — в прямом ли, или в ретроспективном наблюдении — подметить состояния сознания, гораздо низшие, чем приведенные выше примеры чистых «переживаний». Что испытываем мы в первые дни и месяцы нашего земного существования? Что мы сознаем в момент первого, едва начинающегося пробуждения от глубокого сна или — еще лучше — обморока? Или что сознаем мы в момент, непосредственно предшествующий потере сознания при наступлении обморока или полной анестезии? Описать это, конечно, почти невозможно за отсутствием соответствующих слов, но дело тут не в описании, а в простом констатировании. Толстой — и мы можем поверить ему, ибо гений обладает исключительной памятью — вспоминает о смутном состоянии неловкости, несвободы и невыразимого протеста, которое заполняло его сознание, когда его пеленали. А Герцен-сын описывает состояние своего пробуждения от обморока; пишущий эти строки по собственному опыту знает об этом незабываемом состоянии, когда выплываешь из непостижимой тьмы небытия, и сознание исчерпывается смутным однородным еле ощущаемым шумом в ушах. Сомнений здесь быть не может: сознание, взятое даже как непосредственное переживание, за устранением всего предметного сознания и самосознания, по свидетельству опыта допускает еще переходы по силе и может быть прослежено до некоторого своего почти исчезающего минимума [1].

Но тут мы стоим перед основным возражением, рассмотрение которого вместе с тем подведет нас к окончательному решению вопроса. Даже минимум сознания — скажут нам — не есть полная бессознательность и потому ничего не говорит о последней; количественные различия в степени или силе сознания принципиально отличаются от качественного различия между присутствием и отсутствием сознания. Явление же отсутствия сознания никогда не может быть опытно констатировано, ибо, чтобы иметь опыт, надо иметь сознание.

Как ни убедительно, на первый взгляд, это возражение, оно несостоятельно уже потому, что доказывает *слишком много.* Ведь опытно констатировать — это все равно, что опытно *знать*, т. е. иметь отчетливое представление о предмете или, точнее, иметь

[1] Отрицание возможности степеней сознания у Шармана («Philosophie des Uberwussten», т. 2, гл. III, 4) основано на смешении сознания с предметным сознанием, в конечном счете — с знанием. Поэтому нет надобности на нем останавливаться.

содержание, как предмет *очевидного суждения*. Как же мы можем, в таком случае, опытно констатировать состояния сознания, несоизмеримо низшие и слабейшие, чем состояние отчетливого познавания, — состояния, в которых у нас нет ни объектов, противостоящих нам, ни суждений о них? Недоумение, очевидно, решается тем, что непосредственный опыт здесь основан на так называемом первичном воспоминании, т. е. на сохранении и присутствии предыдущего, низшего состояния сознания в составе последующего, высшего. Но если так, то усматриваемое в опыте состояние сознания никогда не есть простое определенное качество, как бы говорящее только о самом себе, а есть всегда некоторое сложное целое, в составе которого присутствуют и простейшие, менее интенсивные и яснее, чем само целое, элементы.* Или, иначе говоря, в содержании такого самонаблюдения нам дана не одна определенная ступень сознания, а само движение перехода с одной ступени на другую, как живое целостное единство, как некий отрезок динамического целого, *по которому мы имеем непосредственное знание о самом целом, как таковом.*

Вышеприведенное возражение основывалось на противопоставлении чисто количественного различия в душевной жизни различию качественному. Но, с одной стороны, теперь уже стало почти трюизмом в психологии, что душевная жизнь не ведает количественных различий, а что все ее различия — чисто качественные, что, следовательно, немыслимы два качественно тождественных душевных явления **. С другой стороны, это, само по себе вполне верное указание часто повторяется без понимания его истинного смысла и всех вытекающих из него последствий. Не отдают себе отчета в том, как при этом условии в психологии возможны обобщения, а не одни лишь строго-единичные суждения — более того, как в ней возможны суждения вообще, хотя бы единичные, раз в составе всякого суждения входят общие понятия? Очевидно, это указание должно дополняться и умеряться учением *относительной однородности и сродства* самих качественных различий в состав душевной жизни, или — что то же самое — признанием *особого смысла понятия качества* в применении к душевной жизни, в силу которого в ней не существует тех резких непроходимых разграничений, которые даны в *логических различиях* между предметными содержаниями, а есть постоянная непрерывность в переходе от одного к другому, качественная близость всего бесконечного ее многообразия. Лишь два-три примера из бесчисленного множества возможных. «Круглый квадрат» как геометрическое содержание, есть бессмыслица, но в непосредственных конкретных образах вполне возможен непрерывный переход от образа квадрата к образу круга через постепенное закругление сторон квадрата и стушевывание заостренности его углов (или в обратном направлении), возможно, следовательно, и

уловление чего-то промежуточного между тем и другим, пример чего в изобилии дает художественная орнаментика, в особенности при вычурности ее стиля. Точно так же звук, как предметное содержание, лежит в совсем иной качественно области бытия, чем цвет, и логический переход от одного к другому невозможен. Но известный факт «цветового слуха», который есть нечто большее, чем непонятная ассоциация между разнородными содержаниями, свидетельствует, что в душевной жизни на известном ее слое возможно переживание качественной однородности этих столь разнородных ощущений. О том же свидетельствуют странные отождествления в кошмарном сне, когда мы считаем вполне естественным и очевидным, что одно лицо, оставаясь самим собою, есть *вместе с тем* совсем другое лицо, а иногда и какое-нибудь чудовищное животное, или что, задыхаясь в дыму пожара, мы одновременно тонем в море и т. п. И вся влиятельность и убедительность художественных образов основана на этой однородности в душевном переживании качественно разнородного.

Из этого для нашего вопроса следует одно: само противопоставление количественных отличий между светлыми и темными, сильными и слабыми состояниями сознания, с одной стороны, и качественного отличия между сознательными и бессознательными душевными явлениями — с другой стороны, в *корне ложно*. Как отличие первого рода не тождественно с качественной однородностью, так и отличие второго рода не есть абсолютная, непроходимая качественная разнородность. Сторонники и противники идеи «бессознательного» обыкновенно одинаково неправы, последние — отрицая возможность уловления чего-то, качественно столь отличного от обычного состояния душевной жизни, первые — подчеркивая абсолютность самого этого различия. Поэтому прежде всего, вместе со многими современными авторами, мы предпочитаем говорить о «подсознательном» вместо «бессознательного», чтобы отметить относительность самого различия, неадекватность его характеристики через чистое или логическое отрицание. Бессознательное — или, как мы отныне будем говорить, — подсознательное есть для нас лишь *бесконечно мало сознаваемое*, предел ослабления сознания-переживания; причем вместе с тем необходимо помнить об общем законе душевной жизни, по которому количественное различие есть вместе с тем и *качественное*, следовательно, признать, что такое понимание подсознательного ничуть не мешает нам говорить о нем как об особом, своеобразном типе душевных явлений. Мы, конечно, не можем уловить непосредственным опытом подсознательное в его чистой, изолированной от иных состояний форме, но умение пристально, чутко вживаться в пограничные состояния ослабления сознания дает нам возможность конкретно наметить путь в этой области, как бы предвидеть конец клубка, который мы

распутали почти до конца, или первый исток реки, до высших верховий которой мы уже дошли, так что в конце доступного горизонта мы *почти* видим или видим в туманных очертаниях ее первое зарождение. Подсознательное познается тем своеобразным темным знанием, *λογισμός νόθος*, которое предугадывал уже гений Платона.

Большинство защитников понятия «подсознательного» обосновывают его косвенно, ссылкой на факт действий живых существ, не объяснимых иначе, как в виде результатов более или менее сложных умственных процессов, и вместе с тем не сознаваемых самими деятелями. Эти указания, при всей их практической, жизненной убедительности, как мы видели, не разрушают философских сомнений, ибо оставляют по крайней мере *мыслимым* объяснение таких фактов чисто физиологическими процессами. «Никто еще никогда не показал — говорит Спиноза — пределы того, на что способно наше тело». Отчего не допустить, что тело — головной или даже спинной мозг — может само «рассуждать», «вычислять» и т. п., т. е. функционирует так, что результаты его деятельности тождественны итогам, в других случаях обусловленным сложными умственными процессами? И если «душа» есть *сознание*, то, по-видимому, вообще не остается места для другого допущения. Для противодействия этим сомнениям мы пытались в согласии с нашим общим методом, подойти к явлениям подсознательным с иной, *внутренней* их стороны. Мы судим о них или утверждаем их наличность не на основании умозаключений от их предполагаемых следствий, а на основании наблюдения *их собственного существа*. В чем состоит это существо? В подсознательных душевных явлениях, с нашей точки зрения, дано *чистое переживание, как таковое*, т. е. сама сущность душевной жизни, изолированная от высших форм бытия или от высших своих проявлений.

VI

Но тут мы наталкиваемся, кажется, на новую трудность, или, вернее, старая и единственная трудность понятия подсознательного опять выступает перед нами. Переживание мы определили выше как тип *сознания*; мы пытались его охарактеризовать, как самоявственность, непосредственное бытие для себя и т. п. Не есть ли подсознательное нечто прямо противоположное этому — как бы «скрытость от себя», «бытие-не-для-себя»? Мы не будем здесь ссылаться на только что приведенное разъяснение подсознательного как бесконечно малого в жизни сознания, ибо это разъяснение в известном смысле еще остается на поверхности. Воспользуемся напротив, приведенным сомнением для более глубокого проникновения в существо вопроса.

Что значит сознание-переживание, «бытие-для себя» в отличие от содержания предметно-сознаваемого? Это есть, так сказать, само непосредственное, как бы самодовлеющее внутреннее бытие, как оно первичным образом дано себе или изживает само себя. Тщетно искать каких-либо логических признаков этого элементарного, первичного бытия: о нем можно только сказать, что оно есть *бытие*, и притом не предметное, не предстоящее чужому взору или вообще чьему-либо созерцанию, а как бы сущее в себе. Термины субъект и объект в их обычном смысле, как мы знаем, не имеют силы в отношении сознания-переживания: сказать, что в нем сознающий совпадает с сознаваемым, значит, строго говоря, сказать, что в нем нет ни *сознающего*, ни *сознаваемого*, а есть лишь непосредственное бытие самого сознания, как нераздельного первичного единства. *Но это, собственно, все равно, что сказать, что здесь нет и сознания в обычном смысле слова.* Но разве мы не условились считать переживание *особым типом сознания*, отличным от самосознания и предметного сознания, т. е. от форм сознания, характеризуемых присутствием субъекта и объекта, сознающего и сознаваемого? И разве опыт, вне всяких теорий, не говорит нам, что в таких состояниях, как приведенные примеры полудремоты или эмоциональной исступленности, присутствует какое-то сознание? Оба сомнения разрешаются сразу: и теоретическое понятие переживания, как типа *сознания*, и приведенные образцы были лишь *приближениями к* чистому понятию переживания. Легко составить предварительное отрицательное понятие сознания, отличного от предметного сознания и самосознания; но надо еще интуитивно осуществить для себя это понятие, и в самом этом предварительном определении этого еще не сделано. Точно так же, руководясь уже приведенными примерами еще более низких и элементарных форм душевной жизни, легко усмотреть, что в пропедевтически указанных образцах сознания-переживания мы не имеем чистых примеров переживания, как *такового*. Напротив, в этих состояниях мы имеем переживания, *еще сопутствуемые* ослабленными, как бы сумеречными лучами предметного сознания и самосознания, как в этом легко убедиться из самонаблюдения. Слова о самозабвении, о потере представлений внешнего мира в полуремоте или в состоянии сильнейшего аффекта, конечно, должны пониматься cum grano salis: мы не *забываем* себя и мир, а *почти* теряем их из виду или имеем их в каком-то тумане. Это «почти», этот «туман» суть все же следы некоторых высших форм сознания; и эти следы могут все более и более изглаживаться. Допустим теперь, что они совсем изгладились. Что вообще осталось? Ничто? Нет, осталось все же само *переживание*, само *внутреннее бытие субъекта*. И это есть то, что мы зовем подсознательной жизнью. Момент «бытия для

себя», характеризующий переживание, отнюдь не должен необходимо означать *сознанности*, хотя бы слабой. Он значит здесь лишь непосредственность, как бы внутренняя самопроникнутость *бытия*, в чем и состоит сущность переживания. Количественное уменьшение или ослабление того момента, который мы зовем *сознанием*, приводит к существенному качественному изменению самого существа душевного явления.

Эти абстрактные соображения полезно опять оживить ссылкой на конкретный душевный опыт. Исходной точкой для этого мы берем страх смерти как уничтожения нашего «я». Чего, собственно, мы боимся, когда содрогаемся перед мыслью о гибели нашего «я»? Что нам так дорого в нем? Привычные ли наши представления и чувства — все то, что образует эмпирическое содержание нашего бытия — или само бытие нашего «я», как «гносеологического субъекта», как «мыслящей субстанции» и т. п.? Простой умственный эксперимент показывает, что, по крайней мере, основу этого страха не образует ни то, ни другое опасение. Нас уже успокоит обещание бессмертия, даже если после смерти наступит совершенное, радикальное изменение содержания нашей душевной жизни, всех наших представлений, чувств и настроений; нас успокоит существенно даже обещание, что мы — мы сами, наше «я» — будем жить хотя бы в форме душевной жизни былинки, если только это будет действительно сохранение внутреннего бытия и при том *нашего*. Все-таки мы не перестанем *существовать*! Значит, дело — в сохранении нашего сознания? Но что это значит — «наше сознание»? Центр тяжести сознания лежит здесь, очевидно, на слове «*наше*», а совсем не на слове *сознание*. Сохранение нашего существа в сознании потомства или даже во всеобъемлющем и вечном сознании Бога еще не есть *наше личное* бессмертие; а если вообразить, что все содержание нашего сознания, все наши чувства, желания, представления, наш характер после нашей смерти перейдут в другое существо, *станут достоянием другого «я»*, то это не только нас не успокоит, но еще более устрашит: ибо мало того, что *наше-то собственное «я»* при этом все же погибнет, оно будет лишено своей высшей ценности — значения чего-то единственного и неповторимого. Важнее всего на свете для нас не данное содержание нашего сознания и не сама сознательность как таковая, и не единство того и другого, а *бытие* — какое бы то ни было — самого *вот этого неповторимого носителя сознания*, того, что мы называем «я» и что по самому существу для каждого из нас есть в единственном числе, как неповторимый и ни с чем не сравнимый центр всего остального *. Этот носитель или субъект не есть ни то или иное содержание сознания, но голая форма «сознания вообще».

Но что же такое есть этот носитель или субъект сознания

Позднее мы ознакомимся с более глубокими формами и значениями его для нас, мысль о которых соучаствует или может соучаствовать в этом стремлении к сохранению «я». Но в общей форме то «я», которое предстоит всем людям без различия глубины и ценности их самосознания и мысль об уничтожении которого повергает нас в головокружительный ужас, — это «я» не отличается никакими особыми достоинствами и не имеет никакого конкретного содержания. Этот бесформенный и бессодержательный «носитель» сознания есть для нас лишь живая, реальная точка бытия, которая от всего на свете отличается тем, что это есть точка, в *которой бытие есть непосредственно для себя* и именно в силу того действительно *есть безусловно.* Все остальное есть или содержание сознания, или его форма, и в том и другом случае есть лишь относительно, *для* другого или *у* другого. То, что мы зовем самим нашим «я», есть, напротив, живое внутреннее бытие, как последняя опорная точка для всего, в нем или для него сущего.

Мы видим: эта последняя опорная точка не есть ни само сознание — ибо она есть лишь данный конкретный его *носитель*, — и вместе с тем не есть ни мертвое, материальное или вообще объективное бытие — бытие для другого, — ни абсолютное ничто. Она есть то, что делает идеальный свет сознания живой, конкретной *реальностью.* Реальность же сознания есть его бытие как *переживания*, как внутреннего бытия-для-себя, все равно, сознано ли само это переживание или нет. Когда мы в обыденной речи говорим о нашей «душе», мы имеем в виду *именно эту реальность* — это внутреннее бытие субъекта, хотя обычно и неразрывно слитое с тем специфическим началом идеального света, которое мы зовем сознанием, но не тождественное с ним. *Отождествление* души или душевной жизни с сознанием или основано на смутном, нерасчлененном понятии сознания, когда в нем идеальный момент сознательности, как таковой, не отделен от момента конкретного реального носителя этого чистого безличного света, или же необходимо ведет, додуманное до конца, к самому примитивному пантеизму, для которого существует лишь одно всеобъемлющее безличное сознание — на пути к чему и стоит современная гносеология, поскольку субъект сознания тожествен для нее самой форме «сознания вообще». Напротив, непосредственное усмотрение душевной жизни как конкретной реальности ведет к признанию, что душевная жизнь, как таковая, не тождественна сознанию. Рассмотренные явления «подсознательной» душевной жизни важны для нас прежде всего как показатели *внесознательности* душевной жизни. И центр спора между сторонниками и противниками «бессознательного» или «подсознательного» лежит не в вопросе, возможна ли душевная жизнь при полном отсутствии сознания — этот вопрос мы выше решили уяснением неправильности самой его пос-

тановки, признанием *самой относительности различия между абсолютными и относительными, качественными и количественными различиями* в душевной жизни — а лишь в вопросе, тождественна ли душевная жизнь сознанию и исчерпывается ли она им одним, или же, будучи *носителем* сознания, она, как таковая, отлична от него. Ответ на этот вопрос теперь для нас не может быть сомнительным: существо душевной жизни лежит в переживании, как таковом, в непосредственном внутреннем *бытии*, а не в сопутствующем ему сознании. Что осталось еще неясным здесь, уяснится нам в дальнейшей связи.

VII

В заключение отметим чисто практическое, конкретное значение намеченного понимания душевной жизни. Как бы кто ни относился к самому понятию подсознательного, к общему учению о внесознательности душевной жизни и отвлеченному его обоснованию, одно совершенно бесспорно: между степенью *сознательности* душевного переживания и его *силой* или *интенсивностью* как действенной реальности, нет никакой прямой пропорциональности. Наиболее сознательные или сознанные наши душевные состояния отнюдь не суть наиболее сильные или влиятельные в нашей жизни; и степень общей сознательности личности тоже отнюдь не пропорциональна интенсивности и действенности ее душевной жизни. Правда, в известном смысле преобладание подсознательных или полусознательных состояний есть показатель «психической слабости», о которой справедливо говорят, например, в применении к истерическим, легко внушаемым, склонным к сомнамбулизму и т. п. субъектам. Но то, что здесь разумеется под «психической слабостью», есть собственно слабость духовная, слабость *личности* как управляющего и сдерживающего волевого центра и тем самым слабость *формирующих, целестремительных* сил душевной жизни. Напротив, интенсивность самой душевной жизни, как таковой, обычно пропорциональна ее разнузданности: достаточно указать на бурность ее проявлений, на склонность таких субъектов к страстным аффектам, на явления исступленности, одержимости и т. п. Легкость, с которою воля опытного психиатра управляет душевной жизнью таких субъектов, обусловлена не слабостью самих их переживаний, а лишь их слепою подвижностью, т. е. силой, которую может приобретать в их составе каждое отдельное содержание, в том числе и внушенное врачом. Как бы то ни было, но по меньшей мере сравнение разных переживаний в составе каждой отдельной личности никогда не подтверждает соответствия между сознательностью и силой переживания. Скорее наоборот; есть много данных, говорящих в пользу наличности здесь — при прочих равных условиях — пропорциональности *обратной*. Так, упомянутый выше

метод лечения школы Фрейда заключается в *ослаблении* тягостного переживания путем его отчетливого осознания, и на практике этот прием употреблялся психиатрами, педагогами и просто в дружеских утешениях, конечно, задолго до учения Фрейда. Популярнейшее психологическое наблюдение говорит, что «самоанализ убивает чувство»; самые сильные и упорные наши страсти противодействуют освещению себя сознанием, как бы инстинктивно защищаясь от грозящего им при этом ослабления или разрушения; отсюда стыдливость и лучших, и худших, но всегда самых глубоких и сильных наших побуждений. В жизни хорошими психологами в отношении себя самих бывают обыкновенно разочарованные и скучающие скептики, люди типа Онегина и Печорина; «вся тварь разумная скучает», говорит Мефистофель у Пушкина. Гений того же Пушкина уронил другую, смелую и тонкую мысль. «Поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой», — сказал мудрейший из наших поэтов. Очевидно, «ум», ясность познания, обычно препятствует живости и полноте поэтического творчества. Все такого рода утверждения, конечно, не имеют значения точных общих суждений, а лишь подмечают преобладающие типичные соотношения. Но с этой оговоркой мысль Пушкина, очевидно, может быть распространена и на любовь, на душевных двигателей нравственной и политической жизни, на религиозное чувство и т. п.

Если продолжить до конца, мыслить в предельных формах психологическое соотношение, выраженное в этих общеизвестных фактах, то надо будет прийти к заключению, что сознание и жизнь, будучи конкретно связаны между собой, по своему существу антагонистичны: чистое сознание, в качестве совершенного созерцания, есть бездействие, душевная смерть; чистая жизнь, как могущественная всепобеждающая действенная сила, есть совершенная слепота сознания. Правда, в высших областях нашей жизни, в той сфере, которую мы будем рассматривать позднее под именем *духовной жизни*, возможно и обратное соотношение, своеобразная гармония между этими двумя сторонами: для примера укажем здесь лишь на область религиозной жизни, где помимо слепого чувства и рассудочного отрицания возможна еще иная, высшая форма, в которой самый жар религиозной страсти питает яркость религиозного созерцания, и пламя жизни одновременно и светит, и греет. Но это касается, во-первых, лишь высших видов страсти, тогда как низшие «земные» страсти при этом необходимо замирают или ослабевают; и, во-вторых, это свидетельствует не против самой намеченной антагонистичности, а лишь против возможных преувеличений ее значения (вроде известных метафизических преувеличений Гартмана *); но возможность примирения этого антагонизма в высшем единстве, достигаемом лишь с трудом и при исключительных условиях, есть сама скорее косвенный показатель антагонистичности этих начал в их господствующем, преобладающем состоянии.

Но если так, то здесь мы имеем самое конкретное и живое свидетельство противоположности или, по крайней мере, несовпадения между душевной жизнью и сознанием. Душевная жизнь в качестве *жизни*, со стороны своей импульсивности и интенсивности, т. е. в качестве конкретной и действенной реальности, есть нечто отнюдь не тождественное сознанию, и сознание совсем не есть ее существенный отличительный признак. Скорее мы имеем в лице того и другого два разных начала, как бы материю и форму внутреннего существа человека, которые хотя в конкретном бытии человека всегда связаны или соприкасаются, но для анализа являются разными и разнородными началами. Лишь эта *материя* внутреннего бытия человека есть то, что может быть названо в строгом смысле *психическим* в нем; она есть как бы особое начало «*душевности*», в отличие от присоединяющегося к нему иного, высшего начала *Логоса* или *духа* (*νοῦς*), выражение которого мы имеем в лице так называемого сознания, взятого, как таковое. Со отношение между этими двумя началами может быть подробнее намечено лишь позднее; здесь нам нужно было только выделить и приблизительно зафиксировать саму область *психического*. Итак, *область психического, как такового, есть область переживания, непосредственного субъективного бытия. И поскольку явления сознания имеют сторону, в силу которой они суть переживания в указанном смысле этого понятия, постольку они суть явления душевной жизни.* Этот вывод может показаться, на первый взгляд, столь самоочевидным и банальным, что, по-видимому, не было надобности в сложных соображениях, которыми мы пытались его обосновать. Но если эти соображения были убедительны, то из них явствует, что содержание, скрытое под этим простым и привычным обозначением, далеко не общеизвестно и обыкновенно остается вообще незамечаемым. В лице душевной жизни мы имеем, как мы видим, совершенно особый мир, — вернее, особую стихию, отличную от всего объективного, предметного бытия и противостоящую ему, — и вместе с тем не идеальное начало чистого сознания, света разума, а вполне реальную и могущественную силу и сферу бытия. Будучи связана и с предметным бытием, и с моментом сознания, она является нам конкретно лишь как придаток, с одной стороны, предметного *мира* и, с другой стороны, разумного предметного *сознания*, оставаясь, однако, сама в себе особым и совершенно самобытным миром.

Для дальнейшего уяснения душевной жизни нам нужно теперь определить ее основные характерные черты, а затем наметить ее состав.

Глава III

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Наметив область душевной жизни и уяснив ее отношение к области сознания, попытаемся теперь вглядеться в душевную жизнь и определить основные черты, присущие этой своеобразной стихии. Мы не строим здесь никаких гипотез, не пытаемся проникать в скрытые основания или источники душевной жизни, а должны просто, непредвзято и по возможности адекватно *описать* совершенно своеобразный, единственный в своем роде тип бытия, который мы имеем в лице душевной жизни. Несмотря на то, что мы ставим своей задачей простое, бесхитростное описание данного — или, может быть, *именно поэтому* — задача эта не так проста, как это может показаться с первого взгляда. Мы так привыкли, в силу практической необходимости, сосредоточиваться на предметном мире, что невольно склонны мыслить все вообще в категориях этого предметного мира, и потому переносить и на душевную жизнь черты, присущие не ей, а только предметному миру. Немало психологов, начав с решительного заявления, что «психическое» есть нечто совершенно отличное от внешнего, «материального» бытия, кончают все же подменой чистого описания теориями, которые переносят на «психическое» черты материального мира. Весь так называемый «ассоциационизм» — учение, изображающее душевную жизнь как результат комбинации неизменных психических элементов, — покоится на такой материализации душевного; и, быть может, большая часть того, что считается «законами душевной жизни», могла быть «открыта» только через посредство такой непроизвольной мистификации, заменяющей непосредственно данное гипотетически допущенными содержаниями предметной формы.

Давнишнее и распространенное учение утверждает, что сущность своеобразия душевной жизни определяется непротяженностью психического, в отличие от протяженности материального. Но если верны развитые выше соображения, по которым душевное отличается не только от материального, но и от «духовного», то сразу видно, что это учение недостаточно по крайней мере в том отношении, что не указывает отличительного признака душевного, как такового, ибо в том смысле, в каком непротяженно душевное, во всяком случае непротяженно и духовное. Не только настроение, чувство, стремление, но и математическая теорема, нравственная заповедь, государственный закон не могут быть измерены аршином, иметь объем в пространстве, передвигаться в нем, иметь материальный вес и т. п. Но оставим даже в стороне

эту недостаточность рассматриваемого взгляда, спросим лишь, в каком смысле «душевное» действительно непротяженно?

Тут мы прежде всего сталкиваемся с гносеологической трудностью, с которой мы уже имели дело в начале нашего размышления. Дерево есть материальный, т. е. протяженный предмет; но то же дерево, как содержание моего восприятия, должно быть психическим и потому непространственным; но как это возможно, если это есть одно и то же дерево? Очень просто это сомнение решается только для того воззрения, которое исключает ощущения или — шире говоря — образы из состава психического; ибо для него зрительный образ дерева вообще не есть душевное явление, а таковым является только процесс или акт *смотрения* на дерево, который явно непротяжен. Но мы указывали, что это воззрение не вполне удовлетворительно, и можем поэтому оставить его в стороне, тем более, что учение о непротяженности психического постоянно утверждается и теми, кто включает пространственные образы в состав душевной жизни. Итак, сосредоточимся на различии между деревом как материальным предметом и деревом как зрительным образом. Верно ли, что это различие есть различие между протяженным и непротяженным? Ясно, что нет: ибо образ дерева, как и *само* дерево, в каком-то смысле есть нечто протяженное. Конечно, мы не станем повторять наивного вымысла, будто этот образ есть что-то отдельное, находящееся в нашей голове, в отличие от «самого» дерева, укорененного в земле вне нашего тела. Нет, образ дерева по своему месту и величине ближайшим образом как будто вполне совпадает с материальным деревом. Если так, то зрительный образ столь же протяжен, как и материальный предмет. И то же можно сказать о всех других «образах»: не только зрительные ощущения, но и шумы, и звуки, и осязательные ощущения, и запах, и вкус, и температурные ощущения воспринимаются в определенном месте и имеют некоторый «объем».[1] И все же все они как-то характерно отличаются от материальных предметов. В чем же состоит это различие? Вглядываясь непредвзято, легко увидеть, что это есть различие не между протяженным и непротяженным, а лишь между *определенно* и *измеримо* протяженным и неопределенно и неизмеримо протяженным. Я могу сказать, что *само* дерево имеет две сажени в вышину, но я не могу того же сказать о моем зрительном образе дерева, хотя он — казалось бы — равновелик самому дереву; я могу сказать, что дерево отстоит от дома на столько-то аршин, но не могу определить расстояния между образом дерева и дома, или, вернее, понятие «расстояния», именно как измеримого проме-

[1] Очень хорошо это описано у Джемса («Prinz. of Psychol»., II, стр. 133 и сл.).

жутка, сюда неприменимо. Мы должны, следовательно, различать между *протяженностью* и *принадлежностью к пространству*. Протяженность есть простое качество, в одинаковой мере присущее и материальным предметам, и душевным явлениям (по крайней мере, части их), ибо оно есть качество того материала, из которого слагается и то, и другое. Пространство есть математическое единство, *система определения*, конституирующая именно материальный мир; «образы» же, хотя бы и протяженные, входят в иное единство — в единство моей душевной жизни, которое по самому существу своему не есть система определения, и потому не есть «пространство», как математическое единство протяженности; поэтому в душевной жизни протяженность может присутствовать лишь как бесформенное, неизмеримое *качество*, а не как определенное и потому измеримое математическое отношение. Когда от «самого дерева» мы переходим к «образу дерева», то теряется *мерило*, объективный масштаб, в силу которого материальные предметы имеют для нас определенную величину и занимают определенное место, и лишь различие между наличностью и отсутствием этого *мерила* образует различие между материальным предметом и душевным образом его. Материальные предметы *находятся в пространстве*; это значит, что их протяженность есть для них *форма их бытия*, момент определяющей их логической системы бытия: образы же, в качестве элементов душевной жизни, не входят в эту систему, и поэтому их протяженность есть для них лишь простое бесформенное, непосредственное и неопределимое внутреннее качество.

Но если так, то так называемая «непротяженность» психического есть лишь производная и неточно обозначенная его черта. Отчего обращают внимание только на эту, так называемую «непротяженность» психического и не замечают, что совершенно также душевное, как таковое, «*невременно*»? В самом деле, поскольку мы погружены всецело в нашу душевную жизнь и не имеем предметного сознания, мы не имеем и сознания времени как измеримого единства. Не одни только «счастливые часов не наблюдают»; их не наблюдают и люди, всецело охваченные несчастьем или любым вообще аффектом (вспомним так часто описанное состояние воина во время атаки!), и грезящие или дремлющие, — словом, все, в ком волны душевной жизни затопили сознание внешнего мира. Но тогда мы должны признать, что и там, где душевная жизнь сопровождается предметным сознанием, она сама, как таковая, невременна. Это не замечается только потому, что непосредственное познание душевной жизни, как таковой, познание, так сказать, изнутри, как опознанное переживание, подменяется наблюдением отношения между душевными явлениями как реальными процессами и внешним (телесным) миром. В психологии постоянно идет речь

об измерении времени душевных явлений. Но что́ собственно и как при этом измеряется? Мы имеем общее сознание некоторой (опять-таки никогда *точно не определимой*) единовременности душевных явлений определенным предметным процессам. Измеряя последние, мы переносим их измеренную длительность на длительность душевных переживаний. Мы можем сказать: наше угнетенное настроение длилось 1 час, так же, как мы можем сказать: боль в руке занимает место от плеча до локтя, т. е. около 10 вершков. И как в последнем случае мы не прикладывали аршина к самой боли, а только к нашему телу, в котором в неопределенной форме «локализована» боль, так во втором случае мы измеряем не душевный процесс, как таковой, а совпадающий с ним (приблизительно) отрезок времени предметных процессов. Только потому, что мы выходим из внутреннего мира душевного переживания, как такового, переносимся в предметный мир и уже в самом последнем помещаем переживание, как его особую часть, мы имеем возможность измерять время душевного переживания. Поскольку я действительно *переживаю*, переживание лишено измеримой длительности, не локализовано во времени; лишь поскольку я возношусь над переживанием, как бы отчуждаюсь от него и *мыслю* его, т. е. подменяю его невыразимую непосредственную природу его изображением в предметном мире, я могу определить его время. Пусть кто-нибудь попытается, переживая какое-нибудь сильное чувство, в то же время и не уничтожая самого чувства, определить его длительность, и он тотчас же убедится, что это — неосуществимая, более того, внутреннее противоречивая задача.

Эти соображения приводят нас к выводу, что по крайней мере одна из основных черт душевной жизни, в ее отличии от предметного мира, есть ее неизмеримость: так называемая не протяженность — которую точнее нужно было бы назвать *не пространственностью* — душевной жизни, есть лишь одно из проявлений этой неизмеримости. Но для того, чтобы уловить своеобразие душевной жизни в его существенных чертах, мы должны опять исходить не из каких-либо теорий и их критики, а из непредвзятого описания душевной жизни, как она непосредственно нам дана. Тогда мы увидим, что то, что мы назвали общим и неопределенным термином неизмеримости, развертывается в сложное многообразие конкретных черт.

II

Первое, что мы наблюдаем в душевной жизни, есть присущий ей характер *сплошности, слитности, бесформенного единства*. Прежняя психология, можно сказать, целиком строилась на игнорировании этой основной черты. Под сознанием или душевной жизнью разумелось какое-то (большей частью, молчаливо допу

скаемое) пустое, чисто формальное единство, нечто вроде пустой сцены или арены, которая как бы извне наполнялась содержанием; и это содержание состояло в том, что на сцену (из-за неведомых кулис) выходили определенные, строго обособленные персонажи, в лице «ощущений», «представлений», «чувств», «стремлений» и т. п. Эти персонажи вступали в определенные отношения друг с другом — дружеские и враждебные, они то выталкивали друг друга со сцены или боролись за преобладание на сцене, то сближались так, что позднее выходили на сцену лишь совместно. В психологии Гербарта * можно найти подробное описание этих фантастических феерий. Но, в сущности, такова была вся вообще старая психология.

К счастью, теперь становится почти общим местом убеждение, что это было заблуждением, выдумкой, а не описанием действительного существа душевной жизни. Однако и теперь критики этой ложной теории по большей части ограничиваются тем, что указывают на ее недостаточность. Удовлетворяются указанием, что сцена не исчерпывается одними действующими лицами: во всякой сцене должны, ведь, по крайней мере, быть декорации, кулисы, подмостки, освещение, которые *сами уже не выступают на сцене как действующие лица*, а выполняют иную «роль» — роль общих условий для разыгрывания действующими лицами их особых ролей. И видят глубокую психологическую мудрость в том, что в душевной жизни, наряду с отдельными ощущениями, чувствами, стремлениями, находят некоторые общие, далее неопределимые «состояния сознания» [1].

Лишь в самое последнее время, преимущественно по почину Бергсона, намечается окончательное уничтожение этой фантастической феерии сознания. Приглядываясь внимательно к душевной жизни, мы замечаем, что она целиком носит характер некоторого сплошного единства. Это, конечно, не значит, что она абсолютно проста и бессодержательна; напротив, она всегда сложна и многообразна. Но это многообразие никогда не состоит из отдельных, как бы замкнутых в себе, обособленных элементов, а есть многообразие неких оттенков и переливов, неразличимым образом переходящих друг в друга и слитых между собой. Стихия душевной жизни подобна бесформенной, неудержимо разливающейся стихии жидкого состояния материи: в ней есть множество *волн*, подвижных выпуклостей и понижений, светлых и темных полос, есть белизна гребней и мрак глубин, но нет твердых островов, обособленных предметов. Когда наше анализирующее внимание выделяет элементы душевной жизни, то мы, поддаваясь невольному самообману, смешиваем логическую обособленность

[1] Таковы «fringes»** Джемса, «Bewusstseinslagen»*** «вюрцбургской» психологической школы.

психологических *понятий*, присущую только самой форме понятий, с реальной обособленностью предметов этих понятий. Сюда же присоединяется неумение различать между содержаниями предметного сознания и содержания душевной жизни. Но первая задача психологии — выразить своеобразие переживаемого, как такового, в его отличии от формы предметного содержания знания.

Итак, невыразимый далее момент сплошности, слитности, бесформенного единства, есть первая характерная черта душевной жизни. Но для того, чтобы как следует уяснить себе это своеобразие, нужно уметь отличать его не только от определенной множественности обособленных элементов, но и от чисто логического, абстрактного единства. Указание на отличие душевной жизни от суммы отдельных частей часто принимается, тем самым, за достаточное доказательство единства «души» как особого *центра* или как логически определимого единства поля или арены сознания. Но это совершенно ложно. Имеется ли вообще нечто такое, как субстанциальное единство «души» или «сознания» — этот вопрос мы оставляем здесь пока в стороне. Но нельзя не признать правоты эмпирической психологии, когда она протестует против отождествления душевной жизни с единством души. Душевная жизнь, не будучи определенным множеством, не есть и определенное единство, а есть нечто среднее между тем и другим, вернее, есть состояние, не достигающее в логическом отношении *ни того, ни другого*: она есть некоторая экстенсивная сплошность, которой так же недостает интегрированности, как и дифференцированности, замкнутости и подчиненности подлинно единому центру, как и отчетливого расслоения на отдельные части. В логическом отношении она есть чистая потенциальность, неосуществленность никакой логически точной категории: она есть неопределенное, т. е. как бы *расплывшееся*, лишь экстенсивное единство, так же, как она есть неопределенная, т. е. слитная, неотчетливая множественность; в том и другом отношении она одинаково есть *бесформенность*. Она есть материал, предназначенный и способный *стать* как подлинным единством, так и подлинною множественностью, но именно только бесформенный материал для того и другого.

Относительный, чисто экстенсивный характер единства душевной жизни, — то, что в лице этого единства мы имеем дело не с каким-либо абсолютным центром, а лишь с бесформенной слитностью или сплошностью душевных явлений — яснее всего обнаруживается в том факте, что это единство *может иметь различные степени*. Различия в степени сознанности, о которых мы говорили в предыдущей главе, суть вместе с тем различия в степени объединенности душевной жизни. Ибо единство или объединенность душевной жизни есть лишь иное обозначение для намеченного там

понятия самоявственности или самопроникнутости. Конкретно это соотношение лучше всего обнаруживается в явлении, которое обозначается прекрасным термином *рассеянности*. С одной стороны, рассеянность есть ослабление сознаваемости, сумеречность или туманность сознания. И экспериментальные данные, о которых мы уже упоминали, свидетельствуют, что и подсознательные явления душевной жизни, вроде совершенной анестезии (разумеется, поскольку она не обусловлена разрушением нервных центров, а есть чисто психическое состояние), суть лишь крайние формы этой сумеречности сознания. С другой стороны, *рассеянность* в своем буквальном смысле означает *дезинтеграцию*, распыленность или, вернее, расплывчатость душевных состояний, и это есть здесь отнюдь не простая метафора. Правда, мы не можем говорить здесь о действительной разъединенности, в смысле обособленности и прерывности душевных явлений, а именно лишь о разлитии, расплывании душевной жизни как сплошного целого. Но оставляя в стороне как недопустимые всякие аналогии с атомистической теорией материи, мы имеем право говорить о степенях сгущенности и разреженности душевной жизни, которые наглядно можно было бы пояснить скорее аналогией с динамической теорией материи — и здесь, быть может, есть не одно лишь внешнее сходство (вспомним Лейбница!). Во всяком случае, в метафорическом смысле можно было бы формулировать нечто вроде физической теоремы о душевной жизни: интенсивность *света сознания* — начиная с его минимума, как первого еле различимого мерцания во тьме и кончая максимумом — прямо пропорциональна степени слитности или сгущенности душевной жизни. Этим вместе с тем с новой стороны уясняется совместимость подсознательности некоторых сторон душевной жизни с присущим ей общим характером самоявственности или самопроникнутости: эта самопроникнутость имеет разные степени и может быть бесконечно малой, не переставая быть все же самопроникнутостью; ибо разлитие, дезинтеграция душевной жизни, как бы далеко они ни шли, никогда не нарушает ее сплошности или единства.

Впрочем, в некоторых случаях кажется, что такое безусловное разрушение единства действительно имеет место; и именно в этих случаях эмпирическая психология часто с злорадным торжеством усматривала фактическое опровержение «метафизического» учения о единстве души. Мы имеем в виду общеизвестные случаи так называемой раздвоенности сознания или расщепления душевной жизни. Мы не чувствуем здесь потребности и надобности защищать это метафизическое учение в его старом, традиционном смысле. Более того, мы думаем, что оно действительно повинно в смешении низших и высших сторон духовного бытия, в наивной упрощенности своих понятий. Одно лишь кажется нам бесспорным и интересует нас здесь: упомянутое легкое опровержение учения о единстве души

или сознания повинно само в таком же наивном упрощении и смешении понятий. Оно смешивает, во-первых, *фактическое единство сознания с сознанием или познанием этого единства* [1]: если человеку *кажется*, что он раздвоился на разные личности, значит ли это необходимо, что он действительно раздвоился? Это ведь значит стоять на точке зрения тех старинных судей, которые не сомневались, что устами одержимой говорит не она сама, а действительно вселившийся в нее дьявол, или разделять трогательную уверенность спиритов, что через слова или писания медиума с ними действительно общается любезно навещающий их дух Наполеона или апостола Павла! С другой стороны, факты действительного раздвоения сознания, в смысле распадения человека на два личных центра с разными воспоминаниями, еще не свидетельствуют об отсутствии *единства душевной жизни*. Напротив, экспериментальные исследования показывают, что мнимо исчезнувший круг представлений и чувств фактически продолжает подсознательно жить в душевной жизни с иным сознательным центром и может быть легко в нем обнаружен (например, с помощью автоматического письма и т. п.), так же, как более тонкое наблюдение показывает скрытое присутствие сомнамбулических, истерических и т. п. явлений и в перерыве между соответствующими припадками, в так называемом нормальном состоянии субъекта. Именно отличение душевной жизни от сознания и самосознания, как и признание *степеней интенсивности* единства сознания, помогает уяснить *сплошность, слитность* душевной жизни и там, где на поверхности сознательной жизни имеет место некоторого рода раздвоение. Болезненное явление образования нескольких центров душевной жизни есть засвидетельствованный факт; но все, что мы об этом знаем, говорит, что здесь мы имеем дело лишь с возникновением нескольких *уплотнений*, как бы с делением *протоплазмического ядра* душевной жизни. Напротив, еще никогда и никем не было замечено что-либо, что могло бы быть истолковано как действительный и совершенный разрыв, так сказать, самой протоплазмической массы душевной жизни.

III

Сплошное единство душевной жизни, в силу которого все в ней слитно, все есть конкретно неотделимый момент некоторого первичного целого, так что в строгом смысле слова нельзя говорить о разных душевных явлениях, а можно говорить лишь о разных состояниях или моментах *душевной жизни* — это сплошное единство есть лишь одна сторона бесформенности жизни, как бы характеристика ее со стороны интегрированности. Другой, в известном смысле обратной стороной этой бесформенности является — так-

[1] Ср.: *Ziegler Th.* Das Gefühl, 1899 (3-е изд.), стр. 62.

лишь редко улавливаемая в ее своеобразии — характерная *неограниченность* душевной жизни. В психологии часто говорят о «поле сознания», пытаются определить его «объем» и т. п. При этом по большей части имеют в виду (не сознавая этого точно) предметное сознание. Как обстоит в этом отношении дело с предметным сознанием, — это мы здесь также оставляем в стороне. Но в отношении душевной жизни непредвзятое наблюдение показывает, что она никогда не имеет какого-либо ограниченного и определенного объема. Она, конечно, *не безгранична* в том смысле, что не охватывает актуально бесконечности, хотя бы уже потому, что она вообще не есть актуальность, а по самому своему существу есть чистая потенция; но вместе с тем она и *не ограничена*; в этом отношении она также стоит как бы в промежутке между двумя логическими категориями, не достигая ни одной из них. Душевная жизнь есть некоторая полнота или ширь неопределимо-бесформенного объема: она не имеет границ не потому, что объемлет бесконечность, а потому, что положительное ее содержание в своих крайних частях каким-то неуловимым образом «сходит на нет», не имея каких-либо границ или очертаний. Мы знаем, что все переживаемое нами в любой момент есть лишь малая часть всего мыслимого богатства бытия; но какова эта часть, где грань между сферой, объятой и необъятой переживанием, — этого мы не можем определить; более того: этой грани, *как грани*, вообще нет. Ибо охватывая своей центральной областью лишь немногое, потенциально, как бы своими краями, душевная жизнь охватывает бесконечность, и сам переход между тем и другим есть переход постепенный, сплошной, не допускающий точного качественного разграничения. Или, быть может, здесь будет точнее говорить не о центре и краях, а о поверхностном и глубинном слое. Душевная жизнь уходит в глубь до бесконечности. «Пределов души не найдешь, исходив и все ее пути — так глубока ее основа» говорил еще Гераклит. Как можем мы знать, что мы действительно переживаем, если переживание совсем не тождественно сознанию и не исчерпывается сознанной, а тем более опознанной своей стороной? Но этот вопрос не следует понимать как скептическое утверждение неведомости, неисследимости пределов переживания; он имеет совсем иной смысл. Мы не стоим здесь слепыми и беспомощными перед вопросом о пределах душевной жизни, а напротив, имеем совершенно достоверное знание об *отсутствии этих пределов*. Это кажется невозможным лишь при том наивном понимании опыта, для которого опыт есть предстояние нам плоской и замкнутой картины ограниченного содержания; но мы уже не раз указывали на несостоятельноть этого понимания. Опыт дает нам всегда потенциальную бесконечность [1]; опыт же душевной жизни — как это мы видели при рассмотрении понятия подсознательного — со-

[1] Подробнее об этом см.: «Предмет знания», гл. III.

держит всегда положительное указание на предшествующую, более глубокую и темную сторону всякого сознательного переживания. Мы видим: неограниченность душевной жизни есть лишь иное выражение ее сплошности; она есть выражение ее единства с *качественной* его стороны. Не в том здесь дело, что мы улавливаем в составе переживания бесконечно большое содержание, а в том, что мы никогда не в состоянии определить это содержание каким бы то ни было комплексом качественных черт. Мы не можем сказать: моя душевная жизнь характеризуется в настоящий момент *такими-то* переживаниями, а не иными, в том смысле, что иных в ней уже нет. Всякая характеристика есть здесь, напротив, лишь характеристика преобладающего, выступающего на первый план, более заметного. Если учесть эти неопределимые, но бесспорно наличные придаточные, дополнительные стороны, эту «бахрому» душевной жизни (выражение Джемса) — и притом учесть их во всем их своеобразии, не впадая в предвзятые допущения, заимствованные из наблюдений над материальными явлениями или предметными содержаниями — то именно ее качественная *неопределимость*, которая есть не субъективное отражение бессилия психологического наблюдения, а *объективное существо самого наблюдаемого предмета* — будет для нас равнозначна ее *потенциальной количественной неограниченности*. Перед лицом этой непосредственно сознаваемой неограниченности, как бы бездонности душевной жизни, мнение, будто возможно в психологическом анализе разложить, хотя бы лишь с приближением к исчерпывающему итогу, душевную жизнь на ее составные части обнаруживает свою полную неадекватность существу душевной жизни. Напротив, всякий психологический анализ имеет здесь смысл разве только как анализ преобладающих сторон, и при том в смысле разложения не на части, а на *измерения* или направления, каждое из которых в свою очередь заключает в себе бесконечность.

В конце концов «переживать», как мы старались пояснить выше, равносильно простому «*быть*» в смысле непосредственного или внутреннего бытия. Но как бытие вообще охватывает все сущее, есть основа всего сущего и вместе с тем ничто в отдельности, так и внутреннее бытие, бытие в себе и для себя, с которым мы имеем дело в лице душевной жизни, есть потенциально *все* и тем самым ничто в отдельности. Мы напоминаем здесь то, о чем шла речь во вступлении: пусть не смущает и не обманывает нас внешняя скромность, ничтожность облика, с которым душевная жизнь является в составе объективного предметного мира. Эта внешняя сторона, конечно, не есть иллюзия, а реальный факт, весьма существенный для характеристики исследуемой нами области. Но здесь мы имеем дело только с внутренним ее существом, и о нем мы имеем право сказать, что в себе и для себя оно есть *потенциальная бесконечность*. Кто может определить раз навсегда, на что способен человек и на что он уже не

способен? Кто может предвидеть, какой круг бытия будет захвачен им изнутри, как достояние его жизни, его души? Кто — включая и самого носителя душевной жизни — может исчерпать ее хотя бы в данный миг? Душевная жизнь или ее субъект есть — как было указано — точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укреплена и укоренена в самом абсолютном бытие, другими словами — точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием в себе и для себя, самопроникнутым бытием. В качестве таковой, она разделяет безграничность самого бытия. Признать это не значит *обожествить* человека, хотя это и значит действительно до некоторой степени уяснить себе его *богоподобие*. Не говоря здесь об упомянутой внешней роли душевной жизни в предметном мире, которая свидетельствует об ограниченности человеческого существа с известной его стороны * — о чем у нас еще будет идти речь ниже — отметим здесь лишь принципиальное различие между потенциальной и актуальной, а тем более абсолютной бесконечностью [1]. Душевная жизнь есть именно потенциальная бесконечность, неограниченное (indefinitum), в отличие от бесконечного (infinitum). Лучше всего это понимал Лейбниц: душевная жизнь или, как он говорил, внутренний мир монады охватывает всю вселенную и даже Бога, но выражает или «представляет» эту бесконечность лишь смутно.

IV

Наконец, еще с другой стороны намеченная нами бесформенность выразима как *невременность* душевной жизни; мы уже говорили об этом, и должны здесь лишь несколько точнее, и притом с положительной стороны, наметить своеобразие этой черты. Подобно тому как душевная жизнь стоит как бы в промежутке между единством и множественностью, между бесконечностью, и ограниченностью, так же она есть нечто среднее между чистой сверхвременностью и совершенной погруженностью во временный миг. *Сверхвременно* наше *знание*: высказывая любую истину, хотя бы истину о том, что совершается в данный миг, мы улавливаем некоторое *общее* содержание, которое поэтому всегда возвышается над временным мигом, отрешено от прикрепленности к данному моменту. Не только такие истины, которые говорят о вечном (вроде истин математики), но и истины вроде той, что такого-то числа, в таком-то часу в данной местности шел дождь, имеет *вечную* силу; они не становятся ложными в следующее мгновение, а идеально закрепляют на веки текущее событие. Следовательно, в лице знания мы возвышаемся над временем и живем в вечности. Другой пример сверхвременности мы имеем, например, в той стороне сознания, которую

[1] Ср.: опять «Предмет знания», гл. XI.

мы называем памятью (и существо, и условия возможности которой будут исследованы нами ниже). В лице ее мы обладаем способностью в настоящем обладать прошлым; прошлое не ускользает от нас, не теряется нами; живя в настоящем, мы, так сказать, не погружены в него с головой, а возвышаемся над ним и, как бы стоя на некоторой высоте, озираем то, что во времени удалено от нас. Напротив, *всецело погруженным в текущий миг* времени мы мыслим мертвое, чисто телесное бытие; для него прошлого и будущего вообще нет — то и другое есть лишь для сознания, — а есть только миг настоящего, ежемгновенно сменяющийся новым мигом. И каждое событие в телесном мире мы в принципе можем всецело приурочить к определенному моменту времени. В промежутке между тем и другим стоит наша душевная жизнь. В отличие от познания (и высших форм сознания), она также погружена в настоящее; когда мы переживаем, а не мыслим, мы живем именно настоящим; но это настоящее есть не математический миг, а некая бесформенная *длительность*, в которой математический миг настоящего слит с прошедшим и будущим без того, чтобы мы могли различать эти три момента. Эта чистая бесформенная длительность есть не существо времени, как то думает Бергсон, а лишь потенция сознания времени [1], равносильная невременности в смысле неподчиненности времени. По почину Джемса и в особенности Бергсона принято говорить о «потоке сознания», отмечать, как характерный признак душевной жизни, ее изменчивость и текучесть. Поскольку этим подчеркивается живой, динамический характер душевной жизни, чуждость ей всего фиксированного и неподвижного, это определение вполне верно. Но этот динамизм отнюдь не тождествен изменчивости в буквальном смысле, т. е. смене одного другим (что признает и Бергсон), а потому не тождествен и временному течению (вопреки мнению Бергсона). Душевная жизнь и в этом отношении есть нечто среднее между двумя логически фиксированными понятиями — неизменностью и изменчивостью или, точнее, не подходит ни под одно из них. В ней все движется и переливается и вместе с тем ничто не сменяется и не проходит в абсолютном смысле. Взятая сама в себе, вне отношения к своему проявлению в временном предметном бытии, она походит скорее на вечно волнуемый и все же неподвижный океан, чем на безвозвратно протекающую реку. Не достигая ни строгого логического единства, ни определенной множественности, содержание душевной жизни не может быть ни неизменным, ни изменчивым, а может пребывать лишь в состоянии бесформенной невременной слитности. Эта потенциальная невременность душевной жизни стоит в таком же отношении к вечности, в смысле актуального единства времени, в каком неограниченность душевной жизни вообще стоит к актуальной бесконечности. И здесь не нужно поддаваться соблазну упомянутого

[1] Ср.: «Предмет знания», гл. X.

внешнего облика душевной жизни человека в составе предметного мира. Будучи в своем отношении к внешнему миру частью этого мира, она необходима локализована во времени, так же как по крайней мере отчасти — поскольку она связана с телесным организмом — она некоторым образом локализована в пространстве. Душевная жизнь человека возникает в определенный момент — скажем для простоты: в момент его рождения — имеет известную длительность и в определенный момент кончается, по крайней мере в пределах земного бытия. Этим, как мы далее рассмотрим это подробнее, необходимо обусловлена известная подчиненность человека времени (как и пространству). Но этим нисколько не затрагивается и не ограничивается внутренняя невременность душевной жизни, так каковой; ибо эта невременность есть чистое внутреннее *качество* душевной жизни, не имеющее никакого отношения к ее внешней локализованности и ограниченности. В любой, кратчайший миг душа может пережить какую угодно (но всегда неопределенную) длительность (вспомним быстроту, иногда мгновенность, богатейших по содержанию снов), может пережить и вечность (ср. знаменитое описание мига, предшествующего эпилептическому припадку, у Достоевского*). В лице наших грез, воспроизведенных образов, в лице всего этого как бы бесформенного блуждания нашей души по всему миру или, вернее, по области, чуждой самого времени, мы имеем живой образец этой невременности душевной жизни (память, как *знание* прошлого, относится, как указано, не сюда). Точно так же все, чем человек когда-либо был и чем он станет или только может стать, — а если вглядеться глубже, и то, чем были его предки и будут его потомки — все это потенциально *есть* в его душевной жизни в каждом ее миге. Душевная жизнь есть, таким образом, потенциальная сверхвременность, невыразимый бесформенный материал, из которого создается та сверхвременность, вне которой немыслимо сознание и знание.

Все намеченные выше черты душевной жизни, как мы видим, в конце концов лишь с разных сторон или в разных отношениях характеризуют ту единственную ее черту, которая образует само ее существо: ее бесформенность, неопределенность — ту невыразимую, лишь отрицательно описуемую ее природу, в силу которой она отлична от всего предметного и логически-определенного. Душевная жизнь, как таковая, есть в духовном мире *πρώτη ὕλη*, первая материя Аристотеля, чистая потенциальность и как бы внутренность или зачатость бытия. Но прежде, чем подвести окончательные итоги существу душевной жизни, мы должны еще рассмотреть ее со стороны ее состава, т. е. попытаться наметить конкретные явления или состояния, ее образующие.

Глава IV

СОСТАВ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

I

Мы впали бы в противоречие со всем вышесказанным, если бы пытались дать «классификацию душевных явлений» в обычном смысле такого начинания. Мы знаем уже: не существует вообще множественности обособленных душевных *явлений*, а существуют лишь разные проявления или состояния единой в себе душевной жизни. Современная психология в значительной мере уже учла это своеобразное положение: если сначала борьба против «психологии способностей», разлагавшей душу на ряд отдельных замкнутых выдвижных ящиков, велась в форме уяснения сложности каждой такой «способности» и, следовательно, ее дальнейшей *разложимости*, то понемногу на первый план стала выдвигаться другая, обратная сторона: переплетенность и связанность в душевной жизни всех ее отдельных явлений. Не существует (по) «чувства», которое не сопровождалось бы «представлениями» и «стремлениями», ни «представления», не связанного с стремлениями и чувствами, и т. д. Часто, впрочем, это все же представляется как какая-то лишь внешняя связанность по существу единичных, замкнутых в себе конкретных явлений: в душевной жизни, с этой точки зрения, единичные явления выступают всегда разношерстной толпой или кучкой. Более тонкий анализ, однако, уясняет, что это есть не толпа или куча, а первичное, лишь абстрактно-разложимое единство — вроде того, как пространство не составлено из наложенных друг на друга или сложенных в целое трех своих измерений, а есть единство, на почве которого впервые мыслимо идеальное различие измерений. Но, если мы не ошибаемся, исконность и, так сказать, интимность этого единства еще недостаточно учтена современной психологией. Главным препятствием здесь является спутывающее все черты смешение душевной жизни с предметным сознанием. В составе предметного мира существуют такие глубокие и резкие различия, такое коренное расслоение на разнородные области, что, когда предметный мир, в качестве «содержания нашего сознания», целиком включается в душевную жизнь, неизбежно должно утрачиваться понимание ее внутренней слитности и однородности. Какое отношение, например, имеет звук или цвет, как таковой, к какому-либо чувству или желанию, кроме разве только чисто внешне констатируемой закономерности сопутствуя между ними? Или что общего между восприятием пространства и, скажем, чувством страха или свободы? С этой точки зрения такие явления как, например, так называемый «чувственный тон ощущений» (при

ятный и неприятный, возбуждающий и успокоительный характер отдельных цветов, звуков и т. п. или их комбинаций) или болезненное состояние «страха пространства», или обратное ему наслаждение широтой горизонта суть для нас внутренне совершенно непонятные, лишь чисто-внешне констатируемые закономерности связи между разнородными, замкнутыми в себе «явлениями» [1]. Напротив, существо этого исконного, интимно-внутреннего единства душевной жизни с ясностью предстанет перед нами, если мы будем держаться отчетливого разграничения между душевной жизнью и содержанием предметного сознания.

Мы исходим из традиционного деления душевной жизни на явления «интеллектуальные», «эмоциональные» и «волевые». Посмотрим прежде всего, какие из этих явлений должны быть откинуты как вообще не принадлежащие к душевной жизни. Наибольшее богатство «плевел», подлежащих устранению, дает, очевидно, область «интеллектуальных» явлений. Прежде всего, отделяются такие явления как восприятия, представления, мысли (понятия, суждения, умозаключения, вопросы, сомнения и т. п., узнавание, локализация в прошлом и т. п.) с той их стороны, с которой в них имеется раскрытие или предстояние сознанию *предметных содержаний*. Если мы подойдем к тому же вопросу с другой, положительной стороны, то мы можем сказать, что в состав душевной жизни здесь войдут только *ощущения* (при строгом, разъясненном в гл. I, отграничении ощущений как переживаний от сознаваемых предметных содержаний ощущения), *представления* (все равно, воспроизведенные единичные ли ощущения или комплексы их), взятые как *чистые образы*, вне отношения к их возможному предметному смыслу, и, наконец, сами переживания *направленности* в мысли и внимании (мысли и созерцания как чистые переживания или душевные состояния). Казалось бы, что по крайней мере явления области «чувства» и «воли» целиком входят в состав душевной жизни. Однако это не так. Ибо значительная их часть суть сложные комплексы, в состав которых входят восприятия, представления и мысли о предметных содержаниях, и вся эта сторона, очевидно, также должна быть исключена. Так, например, сознательные чувства любви или ненависти к определенному человеку, тем более так называемые высшие чувства — нравственные, религиозные, эстетические, — как и сознательные желания или стремления к тем или иным объективным целям, взятые в целом, суть тоже состояния предметного сознания, а отнюдь не явления

[1] Но и учение так называемой «функциональной психологии», как это понятно само собою на основании сказанного (см. выше стр. 449, 450 и сл.), не могло содействовать уяснению внутреннего единства этих сложных душевных состояний.

чистой душевной жизни. Это утверждение на первый взгляд кажется парадоксом, каким-то чудовищным искусственным сужением области душевной жизни. Может показаться — и это часто утверждалось — что предметная сторона относится здесь целиком к интеллектуальной области, тогда как собственно волевая и эмоциональная сторона этих явлений по своей природе одна и та же, привходит ли к ней момент предметного сознания или нет и, следовательно, бесспорно принадлежит к сфере душевой жизни. Но с этим невозможно согласиться. Укажем прежде всего на последствия такого взгляда. Для него религиозная, моральная, эстетическая, правовая жизнь оказывается лишь подвидами душевной жизни, и мы получаем самый невыносимый и противоестественный с точки зрения соответствующих специальных наук *психологизм* в религии, этике, эстетике, праве. Скажут: объекты таких переживаний надо отличать от самих переживаний, и лишь последние суть душевные явления. Но именно это отличение в качестве реального разграничения здесь, как об этом уже упоминалось (выше стр. 450—451), невозможно. Так, религиозное или молитвенное настроение совсем не есть какое-то чисто внутреннее душевное состояние (вроде простого чувства беспредметной радости или скорби, бодрости или подавленности и т. п.) *плюс* бесстрастная, объективная мысль о Боге. Это есть, наоборот, единство настроения, само существо которого состоит в сознании своей живой связи с Божеством или живого присутствия в себе или близ себя Божества. И то же самое относится к явлениям жизни нравственной, эстетической, социальной. Существо недоразумения заключается в том, что предметное сознание — сознание предстояния и раскрытости объективных содержаний — кажется относящимся лишь к чистой *мысли*, явлением только интеллектуального порядка, тогда как возможно и прямое отношение волевой и эмоциональной области к предметному бытию. Правда, здесь неизбежно обнаруживается необходимость совершенно нового понятия, помимо понятий душевной жизни и предметного сознания — понятия *духовной жизни*, как высшей и более глубокой формы объективного сознания, чем предметное сознание в его обычном смысле; в силу такого соотношения может уясниться, что предметные чувства (как и хотения и т. п.), не входя в состав душевной жизни в указанном смысле чистого субстрата внутреннего бытия, вместе с тем входят в состав той конкретно оформленной и обогащенной душевной жизни, которую мы имеем в виду под именем духовной жизни; об этом у нас будет идти речь ниже. Пока же мы ограничиваемся следующим, очевидным после приведенных разъяснений, разграничением: явления волевой и эмоциональной жизни, связанные с предметным сознанием, входят в состав душевной жизни лишь постольку, поскольку они имеют в себе

элемент чистого переживания вне отношения к предметному сознанию. Проще говоря: чувства и волевые явления принадлежат к душевной жизни лишь поскольку они *беспредметны*, поскольку они суть чистые переживания, т. е. отмечены всеми изложенными выше признаками бесформенности душевной жизни.

Но эта формулировка влечет еще к дальнейшему ограничению: сфера чистого переживания граничит, как мы знаем, не только с предметным сознанием, но и с *самосознанием*. Но именно в области волевой жизни самосознание играет первенствующую роль. Сознательное в этой области значит прежде всего определенное самосознанием, отмеченное участием «я», как центра сознания. Такие явления, как сознательная расценка стихийных побуждений и отбор между ними, *поскольку это есть действительно результат самосознания*, а не простая видимость его вмешательства (ср. выше стр. 459 и сл.), также не суть целиком душевные явления, а суть, как увидим позднее, проявления обратной, внутренней стороны *духовной жизни*. Правда, самосознание в известном смысле или в известном отношении есть само особое переживание, и поскольку это так, обусловленные им явления суть также явления душевной жизни. Но так же, как мы должны отличать содержание предметного сознания от самого переживания его, как особого душевного состояния направленности, мы должны отличать *само реальное бытие и действие «я»* (там, где оно действительно имеет место) от его переживания, и лишь последнее относить к составу душевной жизни. Таким образом, волевые явления суть чистые переживания, то есть моменты душевной жизни, лишь поскольку они, так сказать, извне отделены от своего отношения к предметному бытию, а изнутри отграничены от воздействия высшей силы «я» как самосознания.

Теперь, после этих предварительных разъяснений, посмотрим, что такое суть эти предполагаемые стороны душевной жизни — «интеллектуальная», «эмоциональная» и «волевая» — и каково их отношение друг к другу.

II

Связь «ощущений» и «представлений» с тем, что называется «чувствами», давно отмечена в психологии. Но, как уже указано выше, связь эта большей частью мыслится чисто внешней, как некоторого рода сопутствование разнородных элементов. Уже самый спор о том, возможно ли в чувствах собственное качественное многообразие, кроме различия между «удовольствием» и «страданием», или же все качественное многообразие должно

быть отнесено за счет «интеллектуальной» стороны (так что богатство и разнообразие волнующих нас чувств, настроений и пр. оказывается собственно иллюзией, и наша эмоциональная жизнь есть лишь монотонное чередование удовольствия и страдания — по истине, невеселая жизнь!) — этот спор показывает, сколь внешней мыслится здесь связь этих двух сторон. «Ощущения» и «представления», с одной стороны, «чувства», с другой, представляются глубоко, коренным образом различными явлениями, между которыми лежит непроходимая пропасть, и именно новейшая психология старательно подчеркивает глубину этого различия. Мы уже указали источник этого взгляда: поскольку под «ощущениями» и «представлениями» разумеются мыслимые в них или через них предметные содержания, они действительно принципиально отличны от чувств: они суть *знание*, чувства же — лишь переживания, лишенные всякого элемента знания. Усмотрение этого основополагающего различия есть само по себе весьма ценное достижение. Но мы указали также, что эта истина затенила собою факт ощущений и представлений как *чистых переживаний* вне отношения к возможному через их посредство знанию. Но поскольку мы сосредоточиваемся на последних, всякое отграничение ощущений и представлений от чувств сразу же становится шатким и неопределенным. Яснее всего это видно на так называемых органических ощущениях. Когда я не извне, в качестве постороннего наблюдателя-психолога, изучаю свою душевную жизнь, а стараюсь изнутри прислушаться к ней и осветить ее сознанием, то, признаюсь, я не в силах различить, где, например, в переживании голода кончается ощущение (ощущение «сосания под ложечкой» и т. п.) и где начинается неприятное чувство; мне трудно ясно отграничить такие органические ощущения как стесненность дыхания, начинающаяся тошнота, сжатие сердца, общее утомление от таких чувств или настроений как уныние, тоска, подавленность. И нужно обладать большой порочностью и душевной холодностью, чтобы уметь в своей половой жизни отличать специфически-половые «ощущения» от общих «чувств». В указании на эту неразличимость состоит ведь, существо известной теории эмоций Джемса-Ланге, обратившей на себя общее внимание каким-то, содержащимся в ней, зерном правды (к ней мы вскоре еще вернемся). Менее очевидна неразличимость от «чувств» так называемых внешних ощущений, и ей совсем уже нет места, по-видимому, в отношении «представлений». Но все это — лишь благодаря указанному смешению их как переживаний с их предметным значением. Я предлагаю мысленно перенестись, например, в состояние бреда, когда именно утрачено понимание предметного значения ощущений и представлений. Я полагаю, что в этом состоянии какие-нибудь красные пятна, заполняющие наше зрительное поле и

мучающие нас своей назойливой и грозной яркостью, все шумы и звуки, врывающиеся в наше сознание, бесформенные образы каких-нибудь чудовищ-великанов, обступающих нас и наваливающихся на нас, переживаются не иначе, чем ощущения головокружения, тошноты, замирания сердца, давления в области желудка или кишечника и т. п. — именно, как что-то неразличимо-слитное с «чувствами», как неотделимый момент общего душевного состояния. Кто, далее, в силах отличить, в момент самого переживания, в сильно тошнотворном или дурманящем запахе, так сказать, холодное бесстрастное *качество* запаха от его тошнотворности или головокружительности? Точно так же сильный и неожиданный шум, вроде оглушительного грома или пушечного выстрела, непосредственно столь же неразличимо слит с чувством содрогания, испуга, как и органическое ощущение, например, внезапной потери равновесия. И я предполагаю — по аналогии с человеческим сознанием — что быки вряд ли отличают красный цвет от своего волнения по его поводу [1]. Затем следует отметить еще один род непосредственных данных, который обычно (скорее по предполагаемым физиологическим или же гносеологическим основаниям, чем по указаниям чистого психологического описания) отличают от «ощущений», но первичный характер которого (как переживания) в настоящее время бесспорен. Это то, что обычно зовется «восприятием пространства», и что мы здесь берем, как чистое переживание протяженности (ср. выше гл. III, стр. 497 и сл.). С точки зрения внутреннего самонаблюдения нет ни малейшего сомнения, что переживания, например, пространственной ничтожности или грандиозности, образы «бездны», «пустоты», «узости» и «шири» и т. п. настолько неразличимо слиты с чувствами, что их хочется скорее назвать «чувством», чем ощущением или образами. Поэтому такие переживания как страх бездны, восторг шири, тягостность низких потолков или узкого горизонта, снисходительная нежность ко всему маленькому, тонкому и т. п. суть не загадочные сочетания разнородных элементов душевной жизни, а проявления первичного, непосредственно переживаемого сродства ощущений или образов с чувствами.[2] Вообще говоря,если

---

[1] О том же явлении у людей, например у первобытных народов, свидетельствуют путешественники. Ср. описание этого явления у племени *бакуба* в Центральной Африке, цит. у Циглера («Das Gefühl», 1899, стр. 96).

[2] Известно, что в переживаниях протяженности существенное участие принимают так называемые кинэстетические ощущения. Отсюда и для обычного понимания легко объясняется эмоциональный характер этих образов; мы не думаем, однако, чтобы этим здесь могло быть дано исчерпывающее объяснение. Здесь, кстати сказать, ясно видна вся относительность различия между внешними и внутренними ощущениями.

оставить в стороне, с одной стороны, различие физиологического происхождения или условий «внешних» и «органических» ощущений, и, с другой стороны, различие в их полезности для расширения знания и ориентировки в мире, то с чисто психологической точки зрения не остается никакого принципиального различия между органическими и внешними ощущениями, и мы не имеем права даже на само деление их на эти два класса: мы имеем лишь бесчисленно многие роды и оттенки ощущений с одинаковым общим характером как ощущений вообще; и потому и их связь с чувствами остается всюду принципиально однородной [1]. Если, далее, по крайней мере в отношении представлений кажется, что они гораздо отчетливее отделяются от лишь «сопровождающих» их чувств, то это — лишь потому, что они в качестве переживаний или чистых образов обычно слабее ощущений и поэтому в них на первый план выдвигается их предметное значение. Но если опять-таки сосредоточиться на их чисто конкретном, непосредственно наличном в переживании содержании, если вспомнить такие явления как галлюцинации, иллюзии, сны, внушения (воображаемое распинание подражающих страданиям Христа ведет к появлению стигматов, воображаемое наложение горчичника у истеричных — к появлению красных пятен, по величине и форме точно соответствующих листу горчичника), наконец, если и здесь оставить в стороне вопрос о различии предметного значения представлений и ощущений — то не только трудно провести какую-либо определенную разграничительную черту между ощущениями и представлениями, но такой черты фактически нет в самой душевной жизни; и, следовательно, эмоциональный характер тех и других, по существу, одинаков. Наконец, если от ощущений и представлений перейти к чистой мысли, к началу предметного сознания, взятому, как *чистое переживание* вне отношения к усматриваемому или мыслимому предметному содержанию — например, к переживанию внимания или к процессу припоминания и т. п., то неотличимость этих состояний от «чувств» или их смутная слитность с чувствами тотчас бросается в глаза, в особенности в более крайних, напряженных их формах. Полугипнотическая прикованность наша к внезапно раскрывшемуся нам зрелищу, ужасающему нас или дарующему блаженство, не только «сопровождается» сильными чувствами, но

[1] Что и обычная познавательная расценка этих двух родов ощущений в сущности, весьма поверхностна — в этом легко убедиться, если не отождествлять практически познавательной ценности в смысле ориентировки во внешнем мире с познавательной ценностью вообще, — или внешнего мира с объективным бытием вообще. Органические ощущения раскрывают нам тайный как бы подземный слой бытия, для внешне-практической жизни бесполезный и даже вредный, но по существу не менее глубокий, сложный и богатый, чем мир видимый и осязаемый.

сама есть нечто, ясно не отличимое от чувства или общего состояния. Мучительное припоминание чего-то важного, но забытого (неизвестно чего) или напряженное ожидание появления чего-то решающего и окончательного играет в кошмарных снах такую же роль, как кошмарные ощущения и представления. И не даром, когда в новейшее время обратили внимание на своеобразие переживания мысли, как таковой, для его определения прибегли к обозначению, которым обычно поясняют природу «чувства»: его назвали «состоянием» или «положением» сознания (Bewusstseinslage). В известном смысле чистая мысль даже еще ближе к «чувству», чем ощущение и представление: ибо, подобно чувству, оно есть переживание, лишенное элемента наглядности, некое неуловимо-неопределенное, хотя вполне конкретное, общее состояние душевной жизни. И совсем не случайно мы говорим о *чувстве* любопытства, сомнения, таинственности, уверенности, ожидания и т. п.

Но вернемся к ощущениям и представлениям. Оставим пока в стороне только что мимоходом отмеченный элемент наглядности в них и сосредоточимся еще раз на их близости к чувствам и сродстве с ними. Мы уже упомянули о теории эмоций Джемса-Ланге. Как известно, эта теория объясняет чувство как комплекс или итог органических ощущений. При этом, очевидно, предполагается, что генетически или, по крайней мере, чисто логически «ощущение» есть нечто более первичное, чем «чувство»: ведь лишь в силу этого сведение чувства к ощущениям содержит *«объяснение»* природы чувства [1]. Но не впадаем ли мы при этом в основное заблуждение «психической химии», которое так красноречиво изобличил сам Джемс: не принимаем ли мы здесь последние результаты психологической абстракции за *реальные первичные элементы*? Сенсуализму, как простейшему и самому наглядному объяснению, можно сказать «везет» в психологии: то и дело в него впадают даже его принципиальные противники. Принимая основное содержание теории Джемса-Ланге, по крайней мере в умеренной форме утверждения неотделимого соучастия органических ощущений в составе «чувства», присмотримся, однако, к ее логическому построению. Что *генетически* отдельные разрозненные ощущения не предшествуют их слиянию в общее чувство или эмоцию, в этом вряд ли кто будет сомневаться. Скорее все признают бесспорным, что душевная жизнь начинается с состояния смутного, слитного единства и лишь позднее диффе-

[1] Мы оставляем здесь в стороне, очевидно, неопределенное и трудно осуществимое различие между «эмоциями» и «чувствами вообще». Если мы не ошибаемся, в духе авторов этой теории и по существу дела здесь должна быть допущена некоторая однородность.

ренцируется на сложное многообразие. Но и чисто логически — много ли мы достигаем, «сводя» чувство к природе «ощущений»? И если даже кое-что при этом объясняется, не имеем ли право также и обернуть это соотношение? Не значит ли это, с другой стороны, что так называемое ощущение (по этой теории — по крайней мере органическое) с самого начала содержит в себе что-то похожее на чувство и *есть* само зародышевое чувство — ибо как иначе комплекс ощущений мог бы создать своеобразие «чувства»? То, что вызывает протест непосредственного сознания против этой теории и придает ей характер парадокса и притом какого-то оскорбительного, обездушивающего нас парадокса (наша печаль есть *только* ощущение слезотечения, поникновения головы, стесненности дыхания и пр.!), есть именно сведение такого живого, полного, внутреннего переживания как «чувство» к комбинации холодных, чисто «объективных», чуждых нашей интимности ощущений. Не предполагает ли это, напротив, что самое ощущение совсем не есть то, что под ним обычно разумеют, что оно само в себе не есть что-то безразличное для нашей интимной жизни, чисто объективно-качественное, какая-то «равнодушная природа» в нас самих, а, наоборот, есть именно живое, интимно-душевное состояние? [1] Мы не предлагаем поставить теорию Джемса-Ланге вверх ногами и сводить «ощущения» к «чувству». Ибо под чувством по большей части разумеется именно то, что остается *за вычетом* ощущений, как бесстрастных качественных данных, и чисто логически парадоксальность этой теории состоит в том, что мы невольно совершаем в ней смешение понятий: то, что остается за вычетом ощущений, так понимаемых, должно быть в свою очередь комплексом ощущений! Мы приходим лишь к выводу, что «ощущения» и «чувства» суть соотносительные, лишь логически отделимые понятия: не только нет ощущений без чувств и чувств без ощущений, но то и другое — поскольку у именно каждое из них мыслится изолированно, как особый, замкнутый в себе качественный элемент душевной жизни — по-общему не суть в отдельности конкретные явления, а суть лишь абстрактные моменты целостного переживания. Пусть называют его как угодно, но *конкретно* ощущение само в такой же мере есть чувство, в какой чувство есть комплекс ощущений. И если под чувством мы условимся разуметь всякое *конкретное* общее душевное состояние, то всякое ощущение, как и всякое переживание вообще необходимо есть чувство — именно в силу того общего условия, что в душевной жизни нет разъединенных единичных явлений, а есть лишь видоизменения или моменты общего душевного состояния. В конце концов все сводится здесь

[1] Ясные намеки на это понимание ощущения имеются у самого Джемса

к действительно последовательному преодолению грубого заблуждения «психической атомистики». Естественнее всего под «чувством» разуметь целостное конкретное состояние душевной жизни, характеризуемое именно со стороны своего общего качественного своеобразия. Тогда ясно, что ощущение, взятое как конкретное переживание, само *есть* чувство, а взятое как что-то отличное от чувства, есть лишь абстрактный ингредиент чувства. Иначе говоря, не целое есть здесь, как и всюду в душевной жизни, продукт сложения своих элементов, а, наоборот, так называемые элементы суть лишь производные стороны абстрактного разложения первичного целого и конкретно мыслимы лишь в составе целого.

III

Теперь мы можем, без опасения впасть в «психическую атомистику», отметить своеобразие «ощущения», или «образа» вообще, в отличие от чувства. Это есть упомянутый выше момент *наглядности* образа. Но что значит наглядность? Два ближайшим образом навязывающихся здесь понимания должны быть очевидно исключены. Наглядность образа не может означать его *конкретности*, его, так сказать, «присутствия воочию», как некой самодовлеющей и полной реальности, в душевной жизни. Ибо эта конкретность присуща, ведь, и чувству, есть свойство всякого вообще «переживания»; более того, поскольку чистый момент ощущения, как таковой, мы *отличаем* от чувства, конкретность есть как раз признак самого чувства и только его одного. Во-вторых, наглядность образа не может означать его предметности, его познавательного значения или смысла; ибо образ, как таковой, есть чистое переживание, а никак не предметное содержание, и мы уже не раз подчеркивали необходимость и важность различия между тем и другим. Однако это второе возможное понимание смысла «наглядности», будучи само по себе, в указанной своей форме, ложным, способно одно лишь, кажется, *навести* на верное понимание. Наглядность образа, как таковая, не тождественна с его предметным смыслом или содержанием; но ее существо целиком исчерпывается этой *способностью* или *возможностью* образа *стать* предметным содержанием или *привести к нему*. В самом деле, что остается в образе за вычетом того, что он есть конкретное душевное состояние (ибо в этом качестве он есть чувство)? То, что он есть *так* некой реальности, *отправная точка* возможного познания. При всей важности различия между чистым образом и достигаемым через него предметным содержанием — между, например, несмысленным *ощущением* красного (хотя бы у волнуемого им

быка) и *самой красноте*, как неизменным тождественным содержанием, платоновской «*идеей*» красноты, достигаемой только мыслью — не нужно забывать, что это различие — все же относительное, и что переживаемое «красное» как таковое (если оставить, повторяем, в стороне само переживание его) есть только «подобие», зародыш, отправная точка — коротко говоря, *потенция* «самой красноты» как *идеи* или предметного содержания. Различие между «чувством» и «ощущением» намечается, таким образом, вполне ясно. Момент *чувства* есть качественное своеобразие целостного душевного переживания, как такового; момент *ощущения* или, шире говоря, *образа* есть как бы вкрапленное в целостное переживание качественное своеобразие потенции или зародыша предметного содержания. К этому можно, наконец, присоединить и *момент чистой мысли*, как такое видоизменение качественного своеобразия целостного душевного переживания, в силу которого оно есть не только замкнутое в себе душевное состояние, но вместе с тем и потенция общего отношения к предметному бытию или общей направленности на него. Конкретная душевная жизнь есть всегда не только внутреннее, замкнутое в себе состояние, но вместе с тем и потенция чего-то высшего и иного — именно предметного сознания. Образ и мысль суть в ней отправные точки и самый путь к этому *иному*; «чувство» есть момент ее внутреннего пребывания в самой себе, и именно поэтому оно есть как бы общий фон, окрашивающий собою и все остальное в ней, ибо и это остальное, будучи зародышем и путем к иному, все-таки пребывает в душевной жизни, составляет ее внутренний ингредиент. Отсюда понятна бóльшая, так сказать, интимность, «внутренность», слитность с «я» чувства по сравнению с образами и мыслями, которые в душевной жизни образуют как бы периферическую сторону или нити, уводящие от нее во вне.[1]

IV

Но мы еще ничего не говорили о третьей стороне душевной жизни, об области волевой, в которой часто и не без основания

[1] Если я имею образ «красного», то нельзя сказать «я красен», как можно сказать «я печален» или «я весел». Это, в настоящее время часто подчеркиваемое в особенности сторонниками «функциональной психологии», указание было сделано еще проницательным Мен де Бираном («Essai sur les fondements de psyhologie», Oeuvres inédifs de Maine de Biran, publieés par E. Naville, t. I, p. 37). Чтобы не впасть в односторонность, здесь необходимо, впрочем, помнить и обратную сторону дела — указанную выше слитность образов с чувством в конкретном переживании. «Я полон звуков», — говорит о себе музыкант, «душа моя — элизиум теней» (Тютчев) и т. п.

усматривают само существо или наиболее характерную и центральную сторону душевной жизни. Страстность и нередкая бесплодность споров, которые разгорелись вокруг этого вопроса между «волюнтаристами» и их противниками, в значительной мере обусловлена также смешением душевной жизни, как таковой, с сознанием в его высших формах. Такие вопросы как вопрос о возможности вмешательства «воли» в ход представлений или вопрос о наличности или отсутствии сознания активности нашего «я» не могут быть не только разрешены, но и правильно поставлены, пока им не предшествует познание элементарной волевой стороны чистой душевной жизни, как таковой. Но эту элементарную сторону надо искать не в единичных явлениях, рассматриваемых как «элементы» более сложных состояний (вроде «чувства мускульного усилия» и т. п.), а, напротив, в простейшем *общем фоне* душевной жизни как целостного единства. Да будет нам позволено, не примыкая к какой-либо готовой формулировке этого вопроса, подойти к нему с нашей общей философской позиции.

Длительный, подвижный, так сказать, «процессуальный» характер нашей душевной жизни, вообще говоря, очевиден (особенно ярко он изображен, как известно, в новейшее время Бергсоном): всякое душевное переживание есть не неподвижное статическое пребывание в одном состоянии, не стояние на месте, а изменение, поток душевной жизни. Во всяком душевном переживании что-то делается или совершается. Спрашивается: значит ли это, что что-то делается с *нами* или *в нас* или что что-то *делается нами*? Так можно формулировать существо «волевой проблемы» и противоположность между двумя основными типами ее решения. Но если исходить из намеченного нами общего понимания душевной жизни, то легко убедиться, что сама постановка дилеммы к ней неприменима и возможна лишь в отношении высших, более сложных форм сознания. Ибо она предполагает различие между *двумя инстанциями* —нашим «я» и *тем, что совершается* в нем или им, все равно, мыслится ли отношение между первой и второй инстанцией как пассивно-созерцательное или как активно-творческое. К существенному, серьезному смыслу этой проблемы мы вернемся позднее, именно при рассмотрении высших форм внутренней человеческой жизни. Здесь же мы должны ответить на нее лишь *отрицанием обеих частей дилеммы:* то, что делается или совершается в душевной жизни, *не делается ни с нами или в нас, ни нами*, по той простой причине, что в душевной жизни, как таковой, не существует никакого «мы», отличного от того, что «делается». Может показаться, что это есть лишь словесное уклонение, и что на самом деле мы соглашаемся с первой, «антиволюнтаристической» частью дилеммы. В действительности это совер-

шенно не так, и это сразу же будет видно из самой краткой формулировки нашего понимания. Итак, повторяем, то, что делается в душевной жизни, не делается ни *«с нами»* или *«в нас»* ни *«нами» — ибо то, что делается в душевной жизни, и есть* (на этой ступени) *мы сами.* Тут нет ни пассивного созерцания готовых перемен, ни активного руководительства процессом или созидания его, а есть *само делание.* Здесь все дело опять-таки в том, что мы должны не извне смотреть на душевную жизнь, как на какой-то объект для постороннего наблюдателя, как *на содержание нашего предметного сознания,* а улавливать этот характер нашей душевной жизни изнутри, стараясь созна тельно его *пережить.* Из всех сторон душевной жизни волевая дальше всего отстоит от предметного сознания, и потому не диво, что *объективное* наблюдение, так сказать, чисто теоретическое созерцание (хотя бы в форме самонаблюдения) не может его уловить. Для такого объективного наблюдения все вообще в душевной жизни становится ощущением и комплексами ощущений, понятыми как предметные содержания — по той простой причине, что объектом предметного сознания не может быть ничего *кроме именно предметных содержаний.* Но мы знаем уже, что на этом пути утрачивается вообще живое познавательное обладание душевной жизнью, так как ковой.

Итак, погружаясь в нашу душевную жизнь и созерцая ее изнутри, мы замечаем, что наша душевная жизнь с характерной для нее изменчивостью и подвижностью не есть ни объективно развертывающаяся перед нами, лишь, так сказать, a posteriori задним числом открывающаяся нам картина, ни заведомо, a priori замышленное действие субъекта, а есть *чистая жизнь,* образующая наше существо и сознаваемая именно в самый момент ее переживания, в нераздельном единстве с процессом этого изживания или осуществления.

V

Этот момент *внутреннего делания* в душевной жизни не нужно смешивать ни с переживанием какого-либо внешнего телесного действия (с так называемыми кинэстетическими и моторными ощущениями), ни с руководительством ходом сознания (например, в форме управления вниманием, самопреодоления и т. п.). Переживание физического движения, в чем бы оно ни заключалось, есть лишь частное содержание душевной жизни, имеющее по меньшей мере отчасти — характер ощущения, т. е. образа; тогда как всякого рода руководительство ходом душев-

ной жизни принадлежит вообще уже не к самой душевной жизни, как таковой. Мы же имеем здесь в виду общий и чисто внутренний момент стихийного делания, как имманентную черту самой душевной жизни. Этот общий динамический характер душевной жизни можно выразить как характер *тяготения* или *устремленности*. Его природу можно было бы наметить с двух сторон.

С одной стороны, это есть не что иное, как переживание изменчивости. Повторяем: не перед нами, как в кинематографе, и даже не в нас происходит душевная смена переживаний, течет поток душевной жизни, а мы сами движемся в нем, *есмы* это движение. Во всякий, абстрактно-фиксируемый момент нашей душевной жизни мы не погружены неподвижно в настоящее, а как бы тянемся или стремимся вперед, предвосхищаем следующий момент — но не познавательно (как это бывает в сознательно-целесообразных действиях), а, так сказать, бытийственно, в самом переживании: мы *есмы* в каждый миг потенция следующего мига, и именно это реально-душевное предвосхищение будущего есть первичная устремленность или тяготение. Ярче всего это выступает в бурных движениях душевной жизни, которые называются «аффектами» или «душевными движениями» par excellence *: в припадке ярости неудержимая волна внутреннего движения властно несет нас куда-то вперед — или, вернее, мы сами состоим из этого несущего бурного потока; нас тянет — или мы тянемся — от прилива глухого, все растущего внутреннего волнения к напряжению всех мускулов, потом к удару кулаком об стол, разрыванию или ломанию предметов вокруг нас, иногда к избиению человека, на которого обрушился наш гнев, потом к тяжкому дыханию и постепенному замиранию волнения и т. п.; и параллельно с этим ощущениями и внешними действиями идет соответствующая, вызванная и несомая самим внутренним душевным движением смена образов, мыслей и чувств. В таких случаях сразу же видно, что изменчивость душевной жизни есть наше собственное существо, что последнее, так сказать насквозь пронизано специфической внутренней устремленностью или тяготением, а не есть как бы посторонний зритель, перед которым эта изменчивость развертывалась бы как объективная смена состояний. Но такие случаи отличаются от обычного типа душевной жизни лишь своей интенсивностью: в более слабой форме мы всегда движемся в нашей душевной жизни через это тяготение, через реальное предвосхищение будущего в настоящем; и даже состояние бездейственной грезы есть не внутренняя неподвижность, не стоячая вода, а лишь еле заметное медленное течение или колыхание стихии душевной жизни. Эта сторона душевной жизни, в силу которой она есть внутренняя изменчивость, живое слитное ста-

новление, как известно, прекрасно охарактеризована Бергсоном *, и нам достаточно здесь сослаться на его тонкое описание.[1]

Другая сторона этого общего динамического момента, тесно связанная с первой и образующая как бы качественное дополнение к формальной природе первой, заключается в следующем. В настоящее время уже может считаться общепризнанным, что каждый образ или идея имеет и при известных условиях обнаруживает свой импульсивный, «идеомоторный» характер (этот — особенно хорошо разъясненный Джемсом — факт не замечается обычно лишь в силу загроможденности развитого сознания бесконечным множеством образов и мыслей). При этом дело идет ближайшим образом о том, что образ как бы автоматически вызывает некоторое телесное движение, и сам Джемс подчеркивает отсутствие при этом сознания какой-либо внутренней силы, производящей движение. Он прав, поскольку при этом имеется в виду сила, исходящая из нашего «я» и противопоставляемая «образу». Но оставляя совершенно в стороне телесное движение и сосредоточиваясь только на душевном переживании, мы должны сказать: именно в силу импульсивности «идеи», она есть нечто большее, чем пассивный образ, «немая картина на стене» (как иронически говорил о сенсуалистическом понимании идей Спиноза). Если мы видели, что образ есть вместе с тем живое переживание, в форме чувства, то так же мы имеем право сказать, что образ есть какое-то тяготение, некий фактор — не в объективном смысле причины действия, а в субъективном смысле самого делания — нечто, что делает что-то и вместе с тем нераздельно от самого делания. Вернее, однако, сказать: то, что при этом делается, хотя не производится «нашим я», но не производится и самим образом скорее образ есть ингредиент, нераздельно слитый с деланием самой душевной жизни. В чем же состоит это делание? Ближайшим образом его можно определить как движение в *сторону* образа, активное *принятие* его, согласие на него, слияние с ним — тот первичный момент, который образует психологический зародыш суждения в предметном сознании. Но при некоторых условиях это «делание» имеет и прямо обратный характер: внутреннее отталкивание образа, стремление ослабить, погасить его, отделаться от него, неприятие, враждебность. Мы имеем здесь элементарные душевные реакции типа «приятного» и «тягостного» или — что то же — элементар

[1] Приведенная выше (стр. 508 и сл.) поправка к этому пониманию, в силу которой изменчивость не должна отождествляться с временными течением душевной жизни, а должна постигаться, наоборот, в связи с характерной непременностью душевной жизни, как таковой, — в рассматриваемом отношении не имеет значения.

ные *оценки*, как «должного» и «недолжного», «хорошего» или «дурного» в душевной жизни. И именно эти реакции — или, скорее, так как тут еще не было никакого предшествующего им действия — эти первичные, душевные действия суть *реальные качественные стимулы, направляющие движение душевной жизни.* В силу их одна идея вкореняется в нас, удерживается, усиливается, другая — изгоняется, ослабевает, бледнеет, исчезает, и это есть не собственное дело самих идей и не наше произвольное действие, а дело первичных сил самой душевной жизни. Давнишняя популярная, ныне, кажется, уже окончательно дискредитированная теория усматривает в «удовольствии» и «страдании» единственные «мотивы» или «двигатели» человеческих действий и стремлений. Намеченные нами основные качественные моменты движущих сил душевной жизни не имеют ничего общего с этими понятиями наивной рационалистической теории. В ней дело идет, прежде всего, о предметном сознании: стремления к «удовольствию» и к устранению «страданий» означают стремления к сознательным целям, к *объектам*, подлежащим осуществлению; и сами удовольствия и страдания суть сознаваемые последствия тех или иных предметных содержаний сознания. Но, во-первых, ныне уже достаточно уяснено, что мы можем стремиться и к иным объектам, кроме собственного «удовольствия» и избежания «страдания», и что такого рода внегедонистические стремления суть даже преобладающий тип волевой жизни. Во-вторых, у нас дело идет вообще не о целях или мотивах, т. е. предвосхищающем предметном сознании объектов стремлений или их последствий, а о непосредственной природе самих «стремлений», как простейших «*позывов*», т. е. в форме первичных элементов движения душевной жизни. И, наконец, в-третьих — что, быть может, важнее всего — этими стремлениями и силами являются у нас не «удовольствие» и «страдание», как чисто пассивные состояния или чувства специфического содержания, а общий и при том динамический момент *одобрения* и *неодобрения*. На что направлен этот момент, *что именно* одобряется и не одобряется, нравится и не нравится, этим еще совершенно не предрешается: это может быть наше собственное «удовольствие» и «страдание», но может быть и любое иное содержание — или предметное содержание, или же состояние душевной жизни. В одобрении и неодобрении, в положительной и отрицательной оценке (всегда фактически слитых с общим эмоциональным моментом «приятности» или «радостности» и «тягостности», «неприятности», без того, чтобы они сами совпадали с этим эмоциональным моментом или чтобы он являлся их сознательной целью) — в этих первичных моментах проявления душевной силы или действенности мы усматриваем качественную первооснову ди-

намического, так называемого волевого начала душевной жизни. Одобрение и неодобрение, которое в высших формах сознания — в предметном сознании — является сознательным отношением к объектам, а в самой душевной жизни, в своей элементарной первооснове, есть чистое переживание действенного или динамического отношения к состояниям душевной жизни или еще точнее, качественный признак самого существа внутреннего «делания» — это начало несводимо ни к чему иному, не есть ни «чувство» (в смысле чистого состояния), ни образ или мысль, а есть третий первичный момент душевной жизни. Весь дальнейший механизм волевых явлений, особенно выступающий в предметном сознании и прослеженный в нем, есть лишь усложнение, многообразные вариации этого первичного момента, в более или менее чистом виде присутствующего, например, в той неустанной действенности привлечения одного и борьбы с другим, которую мы переживаем в бреду, в бессмысленно-смутном сне и т. п. Прослеживать далее этот механизм влечений, желаний, хотений, их борьбы, вмешательства центральной инстанции в нее и т. д. не входит в нашу задачу. Отметим лишь кратко первый этап или общую основу такого анализа. В составе чистой душевной жизни эта первичная оценка и элементарное «стремление» есть *одно* и *тоже*: одобрять, принимать душевное состояние *значит именно* влечься к нему или тяготеть к его осуществлению, отвергать, не одобрять его *значит* отталкиваться от него или отталкивать его от себя. Здесь нет еще сознания или оценки, которые *предшествовали бы* стремлению или действенности в отношении объекта оценки: само тяготение и отталкивание *и есть* здесь единственная действенность, которая поэтому есть не *реакция* на предшествующее состояние сознания, а чистая первичная *акция*; или, что то же самое, здесь нет объекта, противостоящего сознанию субъекта, а есть чисто внутренний динамизм *самопротивоборства или самоосуществления душевной жизни*, силою которого осуществляется самый ход душевной жизни. Но с момента возникновения хотя бы зачаточного предметного сознания начинается и дифференциация, в силу которой стремления к объекту или от него, к его укреплению приближению или уничтожению и удалению становятся вторичным, производным моментом, отличным от обосновывающего их момента оценки, который, оставаясь практически динамическим актом, имеет — именно в силу своего отличия от следующего за ним стремления — видимость какой-то чисто теоретической, пассивной позиции (яркий характерологический пример: пассивность бездейственного «брюзжания» или столь же бездейственного радостного благословения всего на свете — по сравнению с активностью типично действенных натур!). Из этого соотношения объясняется и основная ложь гедонизма, и скрытая

в нем, лишь неудачно формулированная правда, которая придает ему такую психологическую устойчивость. То, что он скрытым образом собственно имеет в виду, есть, быть может, именно первичность и универсальность динамических моментов одобрения или неодобрения, тождественных с переживаниями радостного приятия или тягостного неприятия, как целостными, нераздельными единствами. Но смешивая душевную жизнь с предметным сознанием, гедонизм совершенно ложно формулирует это наблюдение, утверждая, что удовольствие и отсутствие страдания суть единственные объективные *цели* наших стремлений, или что предметное предвидение удовольствия и страдания всегда и необходимо определяют направление наших стремлений; он смешивает, таким образом, динамический характер одобрения и неодобрения с чисто пассивными «чувствами», и эти пассивные чувства делает предметным содержанием и в этой форме двигателями или причинами производных от них стремлений. Непосредственное, чисто душевное единство первичных актов одобрения и неодобрения он берет не полностью, а частично (как чистое «чувство»), делает из него далее частичный момент сложного предметного сознания (именно содержание практической, целевой направленности) и этот частичный и по своему качеству, и по роли в составе механизма развитого сознания момент объявляет затем универсальной первоосновой всей волевой жизни.

Намеченные выше две стороны момента тяготения или устремленности — тяготение как формальный динамический характер реального предвосхищения будущего, как выражение общей потенциальной сверхвременности душевной жизни и качественная природа его как первичной оценки, как действенности «приятия» и «отвержения» — дают в нераздельном своем единстве представление об общем характере первичной *целеустремительности душевной жизни*. Душевная жизнь — здесь мы опять опираемся на блестящие и убедительные изыскания Бергсона [1] — не есть механическая смена душевных состояний, из которых каждое последующее строго причинно определено природой отличного от него предыдущего; но она не есть и свободное осуществление сознательно поставленных целей, как бы свободная власть сознанного будущего над настоящим; она есть потенциальное сверхвременное единство, в котором прошедшее слито с будущим — живое и вместе с тем все же лишь слепое делание самого будущего из недр времяобъемлющего целого, «жизненный порыв», не обусловленный ни

[1] А также на менее известные, но не менее проницательные исследования William'a Stern'a: «Person and Sache», 1906; ср. нашу статью: «Личность и вещь», в сборнике наших статей «Философия и жизнь», 1910.

своей отправной, ни своей конечной точкой, а из своего единства стихийно развивающий весь свой путь. «Вначале было дело!» Мы рождены — и все живое наравне с нами — не для того, чтобы созерцать или пассивно «чувствовать»; наша жизнь так или иначе есть непрерывное действенное развитие и обнаружение потенции, образующей само существо душевной жизни. Даже бездейственный созерцатель вечно стремится к самому созерцанию, даже расслабленный неврастеник вечно внутренне борется; и dolce far niente* — кого не тянуло к нему хоть изредка? — есть лишь замена сознательного и потенцированного творчества чисто растительным душевным творчеством в нас.

Этим мы совсем не провозглашаем какой-либо отвлеченный волюнтаризм, не усматриваем в «воле» как особой «сущности» исчерпывающее выражение природы душевной жизни. Напротив, намеченный нами *динамизм* или *устремленность* душевной жизни есть лишь неотделимый абстрактный ее момент, как конкретного целого, соотносительный статистическому моменту душевного «состояния», которое мы назвали чувством. Нет устремленности, которая не была бы вместе с тем чувством, как и нет чувства, не слитого неразрывно с динамизмом, с внутренним деланием. И то, и другое совместно, далее, слито в неотделимом единстве с моментами «образов» и «мыслей» — с зачатками предметного сознания, отношения душевной жизни к окружающему ее бытию. Этим мы возвращаемся к началу наших размышлений о «составе душевной жизни»: душевная жизнь есть не мозаика элементов, а сплошное единое целое, неопределимое, а лишь непосредственно переживаемое в своем единстве; и лишь абстрактно мы можем наметить стороны или моменты этого единства, мыслимые лишь на почве единства целого, не как его «элементы», а как проступающие в нем, незаметно сливающиеся друг с другом *оттенки*.

Этим мы закончили предварительное описание душевной жизни, как особой *стихии*. Это есть та стихия, которую с такой проницательностью и глубиной сознавал и раскрыл нам поэтический гений Тютчева:

Как океан объемлет шар земной,
Так наша жизнь кругом объята *снами*.
Настанет ночь — и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой
. . . . . .
Прилив растет и быстро нас уносит
В *неизмеримость темных волн*.

Само собою разумеется, что мы не исчерпали природы этой стихии. Полное ее описание есть дело более глубоко идущего анализа, который имеет задачей раскрыть содержание этого внутреннего стихийного мира во всем его богатстве. Такое более глубокое проникновение в этот мир, по пути к которому движутся некоторые наблюдения современной психологии и в особенности психопатологии, открыло бы в нем, как существенное его содержание, например, природу грозной, многообъемлющей стихии половой жизни, ее связь как со многими душевными расстройствами, так и с самой основой душевной силы и творчества, темную внутреннюю стихию преступности, загадочную природу сновидений и воображения и т.п. Короче говоря, общей задачей такого более глубокого анализа было бы не только наметить, но с возможной полнотой и многосторонностью описать стихию *безумия* как реальный ингредиент и субстрат всякого живого сознания. Тогда обнаружилась бы также близость самых точных, даже клинических наблюдений с таинственными, не вполне понятными нам, и все же волнующими нас предчувствием какой-то правды догадками глубочайших мистиков, вроде творцов Каббалы или Якова Беме. Но это истинно внутреннее наблюдение душевной жизни, ее *живое знание изнутри*, есть в значительной мере дело будущего, и мы встречаем в современной психологической литературе скорее лишь случайные, отрывочные начала для него. Нам же здесь нужно было описать эту область лишь настолько, насколько это необходимо для уловления ее общего своеобразия, ее коренного отличия от всего иного на свете. Мы имеем теперь достаточное для этой цели представление о стихии душевной жизни как о субстрате нашей внутренней жизни, который при всей неразрывной слитности его с началами иного порядка сам в себе есть особая сфера бытия.

Но стихия душевной жизни, как мы пытались ее описать, совсем не тождественна и душевной жизни в ее конкретном проявлении, а есть лишь несамостоятельный момент или элемент

последней, в свою очередь слитый с совершенно иными началами и именно потому, как мы уже указывали, часто даже совсем не замечаемый. В лице предметного сознания, самосознания, «внешнего облика» душевной жизни в предметном мире мы соприкасались с этими иными началами; и самые известные явления, бросающиеся в глаза и практическому наблюдению, и наблюдению научно-психологическому, относятся именно к этим началам и сознательно отстранялись нами доселе. Мы должны теперь присмотреться к их общей природе. Уяснение душевной жизни в ее конкретном проявлении должно показать нам место душевной жизни в общей системе сущего, ее связь как с низшими, так и с высшими началами бытия, и тем раскрыть, так сказать, общий смысл и назначение душевной жизни.

Часть вторая

КОНКРЕТНАЯ ДУШЕВНАЯ ЖИЗНЬ И ЕЕ ФОРМИРУЮЩАЯ СИЛА

Глава V

ДУША КАК ФОРМИРУЮЩЕЕ ЕДИНСТВО

I

Выше мы рассматривали душевную жизнь как чистую потенцию или бесформенный, хаотический *материал*, из которого состоит или слагается наше конкретное внутреннее бытие. Уяснение этого специфического материала, как такового, было необходимо для предварительного отграничения самой области внутреннего психического бытия. Но мы уже указывали, что этим материалом природа конкретной душевной жизни отнюдь не исчерпывается; и это ясно уже из того, что для уловления и характеристики этого «существа» душевной жизни нам нужно было, так сказать, спуститься ниже нормального уровня человеческого сознания, подметить его элементарный, зародышевый субстрат, в чистом виде проявляющейся разве только в состояниях величайшего ослабления сознательной жизни. Мы отметили, что душевная жизнь, как такого рода лишь абстрактно выделимая стихия, с одной стороны, изнутри сдерживается и управляется нашим «я», тем специфическим ядром, которое нам дано в лице самосознания, а с другой стороны, извне ограничено предметным сознанием; и нам предстоит теперь присмотреться ближе к этим высшим, ограничивающим и усложняющим стихию душевной жизни началам. Мы начинаем с внутренней стороны, с проблемы самосознания или «я».

Непосредственно, вне всяких теорий, на основании смутного общего самонаблюдения, каждому из нас по крайней мере *кажется*, что в лице нашего *я* мы имеем дело с совершенно особой реальностью, с какой-то глубокой, первичной инстанцией в нас, которую мы обычно называем по преимуществу нашей «душой». И философские теории, исходя отсюда, говорят о «душе» как о «субстанции» или «носителе» душевной жизни. Что может означать это понятие души и в какой мере точный анализ может признать его правомерным?

Прежде всего, на основании всего, доселе намеченного, мы должны признать смутным, многозначным и потому неправомерным понятие души как «субстанции», в смысле носителя качеств и состояний. Душевная жизнь совсем не есть собрание таких, как бы витающих в воздухе, абстрактных качеств или состояний, которые нуждаются в том, чтобы что-то иное, чем они сами, их «имело» или быть их «носителем». Поскольку под субстанцией разумеется просто субстрат, так сказать, материя в широком смысле слова, т. е. бесформенная реальность «чего-то вообще», к чему прикреплены или в чем осуществляются единичные стороны и состояния, конкретного явления, душевная жизнь, как таковая, и *есть сама* такого рода субстрат. Она есть настоящая конкретная *стихия*, которая — рассуждая чисто логически — совсем не должна быть прикреплена еще к чему-то иному или осуществляться в чем-то ином. Поэтому вопрос о «душе», как чем-то отличном от душевной жизни, может ставиться вообще не в смысле вопроса о субстрате душевной жизни, а лишь в смысле вопроса о некой инстанции, отличной от этого субстрата. Это значит: существует ли «душа» как некий фактор, некая действующая или формирующая сила, отличная от имманентных свойств и сил субстрата душевной жизни?

Прежде, чем решить этот вопрос по существу, мы должны напомнить один предварительный вывод, к которому мы пришли уже выше: существует ли такая «душа» как высшее, строгое единство «я» или нет, во всяком случае мы не имеем права отождествить с ней наше «эмпирическое я», непосредственную область нашего самосознания. Мы видели, что это эмпирическое «я» есть лишь продукт некоторого уплотнения или интеграции душевной жизни, некое центральное ее ядро весьма сложного и изменчивого состава, по характеру своему близкого к душевной жизни, как таковой. Наше «эмпирическое я», наш «характер», наша «личность» — словом, то, что мы находим в себе как объект самосознания, есть ближайшим образом лишь относительное единство более центральных, длительных, устойчивых сторон нашей душевной жизни: наше общее органическое самочувствие, сгусток укрепившихся влечений и представлений, чувств и настроений, — так называемая «апперципирующая масса», оказывающая сильное влияние на периферические слои душевной жизни, но в свою очередь непрерывно питающаяся ими и видоизменяющаяся под их действием [1]. Явления «раздвоения личности», коренных переворотов в характере и настроении на

[1] Мы сознательно говорим о «сгустке» или «ядре», а не о «связке» или «комплексе», ибо механистическое представление о скоплении или суммировании из единичных, разрозненных элементов должно быть, как было указано, совершенно устранено из понимания душевной жизни.

шего «я» и, в конце концов, простой факт влияния среды и воспитания на личность достаточно об этом свидетельствуют. Поэтому интересующий нас вопрос может быть поставлен только в следующей форме: объяснимо ли без остатка это центральное место нашей душевной жизни как такого рода сгусток имманентных сил и содержаний самой же душевной жизни, исчерпывается ли его природа этим его изменчивым и сложным *материалом*, или же мы можем и должны допустить соучастие в его образовании некого высшего, подлинного *центра*, вокруг которого и притягательной или формирующей силой которого слагается это эмпирическое ядро душевной жизни, называемое нашим «я»?

Эта формулировка вопроса о «душе» уклоняется от обычной постановки вопроса в современной философской литературе. Ибо обычное отождествление душевной жизни с сознанием ведет к тому, что под «душой» разумеется сразу же субъект сознания или знания. При такой постановке вопроса ответ на него кажется простым и очевидным: непосредственное единство сознания и знания, на первый взгляд, с очевидностью говорит, что есть некий центр или носитель, *для которого* раскрывается сознаваемое содержание или который объемлет и обозревает его. Однако легкость такого решения искупается его бесплодностью. Двоякое можно разуметь — и часто без отчетливого различения, разумеется — под субъектом сознания: либо единство сознания и знания вообще, само начало общей сознаваемости или познаваемости — то, что Кант называл единством чистого сознания или трансцендентальной апперцепции, — либо же единство *личного* сознания, самым характерным выражением которого является память. Что касается первого понятия субъекта, — субъекта «гносеологического» — то уже Кант справедливо отличал его от эмпирического самосознания и основательно (хотя и в устарелых понятиях) показал нелепость смешения этого формально-гносеологического понятия с конкретно-онтологическим понятием «души»; а современная гносеология, идя по тому же пути, еще резче подчеркнула противоположность этих двух понятий. Гносеологический субъект или единство сознания вообще есть в конце концов чистая бессодержательная точка, лишь символизующая единство сознаваемого, как такового — в лучшем случае абстрактный момент в составе живого эмпирического субъекта, но отнюдь не его конкретная реальность. И когда продумываешь гносеологическую проблему до конца, то необходимо обнаруживается, что это высшее единство есть вообще не единство какого-либо субъекта или сознания, а абсолютное единство бытия, возвышающееся над самой противоположностью между субъектом и объектом [1]. Это высшее единство бытия и знания подводит нас

[1] Ср.: «Предмет знания», гл. IV.

к единству абсолютного, сверхмирового Начала бытия, которое вместе с тем есть единство абсолютного Света или Разума, но именно в силу этой универсальности непосредственно ничего не говорит о единстве человеческой личности или души; и все трудности и противоречия, от которых еще доселе страдает современная кантианская гносеология, вытекают в конечном итоге из этого противоестественного, онтологически недопустимого смешения высшего абсолютного единства с единством человеческого сознания.* Что же касается понятия субъекта как единства личного сознания, выраженного, например, в самосознании и личной памяти, то оно, конечно, вполне правомерно, как выражение общего единства индивидуального сознания и душевной жизни, как опровержение наивного атомизма в психологии и указание на общую синтетичность и невременность или сверхвременность душевного бытия, но оно идет слишком далеко, сразу же отождествляя это общее единство душевной жизни или самосознания с наличностью особого *центра* или *носителя*. Мы видели уже, что это единство есть непосредственно лишь общее бесформенное единство душевной жизни, ее «самопроникнутость» и «бытие-для-себя», и отнюдь не может быть отождествлено с строго логическим единством какого-либо абсолютного центра душевной жизни.

В согласии с нашим общим пониманием душевной жизни мы ставим вопрос о «душе» не как о *субъекте сознания*, а как о *субъекте именно душевной жизни*. Мы имеем в виду не вопрос о наличности *идеального носителя сознания*, а вопрос о присутствии некого *реального центра действующих и формирующих сил* душевной жизни. Исчерпывается ли конкретная душевная жизнь ее описанным выше стихийным, бесформенно-слепым характером, или в ней замечается присутствие начала организующего, формирующего, подчиняющего себе слепую игру стихийных сил?

Такое формирующее или организующее начало могло бы пониматься еще весьма различно или иметь различное онтологическое значение, смотря по степени, так сказать, его отдаленности от формируемого материала. Позднее мы постараемся показать, что то, что мы вправе называть «душой», действительно может иметь различную глубину, слагаться из разных онтологических слоев. Здесь у нас идет речь лишь о самом элементарном, простейшем смысле формирующего начала душевной жизни вообще, и мы ставим общий вопрос о присутствии вообще в душевной жизни чего-либо, что мы могли бы признать таким началом.

Вопрос, так поставленный, имеет аналогию со спором между «механистами» и «виталистами» в биологии — со спором о присутствии или отсутствии в органическом развитии особых детерминирующих сил или энтелехий, помимо общих «слепых сил» физико-химического порядка. Нам нет надобности вмешиваться

в этот спор, и достаточно лишь напомнить, что именно в настоящее время он снова приобрел в естествознании живое и серьезное значение. В области душевной жизни мы можем прийти в этом вопросе к самостоятельному решению, ибо здесь нам непосредственно, в живом опыте раскрыта та внутренняя сторона механизма жизни, о которой биологи вынуждены лишь косвенно умозаключать по внешним ее последствиям.

II

За исходную точку при обсуждении этого вопроса мы берем намеченную выше (в конце гл. IV) общую целестремительную природу душевной жизни. Что о чисто механистическом объяснении душевной жизни, в строгом смысле этого слова, не может быть и речи, это ясно само собой: ибо душевная жизнь не есть сумма или равнодействующая сталкивающихся между собой отдельных сил или процессов, а есть первичное слитное единство. Вопрос может заключаться лишь в том, есть ли эта общая целестремительность одна лишь бесформенная, хаотическая *динамичность* душевной жизни, как бы слепое течение реки душевной жизни или смена приливов и отливов ее океана, или же в ней обнаруживается участие формирующего организующего начала. Ближайший общий ответ на этот вопрос предрешен нашим предыдущим анализом. В составе общей целестремительности или «устремленности» нашей душевной жизни мы различили выше два момента: начало общей динамичности душевной жизни как процессуального, движущего ее характера, как некого «делания» вообще и начало *первичных оценок*, приятия и отталкивания, удовлетворения и неудовлетворения, соучаствующее в ходе душевной жизни и направляющее его. Мы отнесли, правда, оба начала к составу самой душевной жизни как чистой стихии и особенно подчеркнули отличие этих первичных элементарных оценок от всякого высшего, сознательного руководительства душевной жизнью. Нетрудно, однако, видеть, что в лице этого начала мы имеем все же *начало формирующее и направляющее*, по крайней мере зародыш чего-то, отличного от чисто стихийного, бесформенного характера душевной жизни, как таковой. Отнесение этого начала к составу самой душевной жизни лишь кажущимся образом противоречит его противопоставлению ей как особого формирующего ее начала: ибо в его лице мы имеем дело с явлением или началом *пограничного порядка*, которое стоит не вне, но и не внутри стихии душевной жизни, а как бы на пороге, отделяющем ее от высших или более глубоких областей. Непрерывность духовного мира не допускает здесь резких реальных отграничений. С одной стороны, душевная жизнь как чистая стихия превратилась бы почти в пустую абстракцию, в нечто

конкретно несуществующее и невозможное, если бы мы совершенно выделили из нее элементарное, простейшее формирующее начало, всегда и необходимо в ней присутствующее; ибо формирующий момент одобрения и неодобрения, притяжения и отталкивания присутствует даже на самых низших ступенях душевной жизни и есть как бы та низшая, первая форма, вне которой чистая материя или потенция душевной жизни вообще немыслима. И, с другой стороны, высшее, определяющее начало не могло бы быть реальной действующей силой, не имело бы внутренней связи с формируемым материалом, если бы оно не имело для себя точки приложения в этом пограничном моменте формирующей и вместе с тем стихийной действенности первичных оценок.

Однако признание, что в лице этого момента мы имеем элементарное, простейшее проявление «души» как подлинного формирующего начала, требует доказательства, что намеченное явление имеет действительно первичный, самостоятельный характер, а не есть лишь производный результат стихийного материала душевной жизни. Несомненно, что в конкретной душевной жизни направление оценок и характер получающегося отсюда подбора материала в известной мере определены уже накопленным ранее материалом, сгустившимся в упомянутое выше «ядро» эмпирической личности. Человеческая личность в этом смысле есть, *до некоторой степени*, как обычно говорится, «продукт воспитания и среды»; поскольку направление его активности, его оценок и стремлений, явно производно, и о человеке в этом смысле можно сказать словами Мефистофеля: «du glaubst zu schieben und du wirst geschoben» *. Но, во-первых, нужно обладать всей предвзятостью наивного рационалистического мировоззерцания, чтобы утверждать, что человек есть сполна и без остатка «продукт среды» и не замечать в составе каждой личности органических, невыводимых ни из каких внешних влияний и неистребимых ими первичных «прирожденных» оценок и стремлений. И, во-вторых, если бы даже весь дальнейший ход душевной жизни был определен его началом, первыми укрепившимися в нем влияниями, как совершается это первое образование «апперципирующей массы» или ядра душевной жизни? Не ясно ли, что с самого момента своего зарождения всякое одушевленное существо обладает уже определенным направлением первичных оценок-стремлений, в силу которого оно само подбирает для дальнейшее именно для себя из бесконечного, притекающего к нему материала душевной жизни и таким образом активно формирует свое первоначальное «ядро», а не есть — в смысле стремлений и оценок — пресловутая «tabula rasa» **. Мы можем как угодно объяснять возникновение инстинктивных и импульсивных действий, — то обстоятельство, что едва вылупившийся цыпленок

уже клюет и боится коршуна и т. п. есть *онтогенетически* свидетельство наличности в нем готового центрального аппарата, предопределяющего направление его действий. Чисто психологически, по меньшей мере в применении к соответствующим явлениям человеческой жизни, это значит, что направление нашего внимания, наших оценок переживаемого как «важного» и «неважного», «интересного» и «безразличного», радостного и тягостного, притягательного и отталкивающего определено некой первичной формирующей силой или инстанцией в нас; и эта первичная сила есть тот стержень, вокруг которого впервые отлагается эмпирическое «ядро» нашей личности.

Это соотношение само по себе фактически совершенно самоочевидно; но оно, на первый взгляд, допускает еще различные толкования, и именно господствующие привычки механистического миропонимания влекут обычно к определенному его истолкованию, устраняющему понятие подлинно-формирующего центра. Намеченная чисто внутренняя инстанция считается обычно лишь выражением определенного строения, либо физиологического, либо же психического механизма человеческой личности, но в том и другом случае продуктом или равнодействующей некоторых слепых сил или процессов, а никак не подлинно единым, определяющим их началом. Что касается физиологически-механического детерминизма, то о его непригодности для объяснения явлений душевной жизни в общей форме нам придется еще говорить позднее. Здесь мы лишь кратко заметим двоякое. *Во-первых*, поскольку мы вправе предполагать зависимость душевной жизни от строения и свойств физического организма, *следовало бы еще доказать, что сам этот организм есть чистый механизм*, т. е. слепой итог сложения единичных процессов, а не есть в свою очередь выражение и продукт единого формирующего начала. Ведь в последнем случае связь душевной жизни с строением телесного аппарата нисколько не противоречила бы ее подчиненности единому формирующему центру, определяющему сразу развитие и физической, и психической жизни. А механический характер органического бытия, как уже было отмечено, совсем не есть доказанный факт. *Во-вторых, поскольку мы допустим такую чисто механическую природу телесного организма,* безусловная подчиненность ему душевной жизни или универсальный параллелизм между тем и другим оказываются *логически невозможными*: ибо опытно-данный характер слитного, первичного единства душевной жизни, придающий особый отпечаток всей душевной жизни, есть нечто, по самому существу не имеющее аналогии в механически-телесном мире и потому не объяснимое ни из какой комбинации процессов или явлений этого мира. Но этим соображением устраняется также и механистическое объяснение в пределах самого психиче-

ского бытия. Ибо такое механистическое объяснение, как уже было указано, противоречит опытно-данной природе душевной жизни как первичного, неразложимого единства. Здесь не остается места ни для каких произвольных толкований: мы стоим перед фактом, простое констатирование и адекватное описание которого и дает искомое объяснение. Если ход душевной жизни, при всей его стихийности, не есть чистый хаос, совершенная бесформенность, если он фактически пролагает себе *определенное* русло и принимает *определенную форму*, которую мы называем «индивидуальностью», то при очевидном единстве и слитности душевной жизни мы имеем здесь дело с первичной *формой*, отпечатлевающейся в душевной жизни изнутри, силой некой первичной, действующей в ней инстанции.

Внешним аппаратом этой формирующей инстанции, как бы щупальцами, намечающими определенное русло для течения душевной жизни, являются, как указано, первичные оценки-стремления, как силы активного отбора в построении ядра душевной жизни. Чрезвычайно важным косвенным свидетельством этой связи между оценками-стремлениями и первичной формирующей силой служат экспериментальные данные психопатологии. Все явления потери личности, ее «расщепления», легкой внушаемости и пр., словом, все явления ослабления внутренней формирующей инстанции всегда сопровождаются общей психастенией, слабостью внутренних эмоционально-волевых реакций. Правда, чисто стихийная волнуемость и возбудимость душевной жизни при этом скорее даже возрастает, но она лишена специфической *внутренней* силы, у больного нет больше определенных, ему свойственных интересов, оценок, волнений; его душевная жизнь представляет лишь смену состояний бесформенно-тупого покоя и бесформенного же возбуждения; вместо определенного, оформленного русла потока душевной жизни и определенного направления его течения мы имеем здесь лишь стоячую воду душевной жизни, все равно, в покое ли или в волнении [1]. В таких случаях мы имеем приближение к состоянию чистого, бесформенного *динамизма* душевной жизни без *направляющего его начала* целестремительных, формирующих оценок-стремлений как бы к состоянию совершенной разнузданности стихии душевной жизни; ее бесформенная волнуемость, ее подвижность и беспокойство сочетается тогда с характерной бесчувственностью, эмоционально-волевым отупением, внутренним равнодушием и пассивностью. С другой стороны, школа Фрейда убедительно показала, что источником душевных заболеваний

[1] Кроме цитированного уже классического труда Пьера Жане см. еще интересную монографию: *Dugas L. u Montier T.* La dépersonnalisation. Paris, Alcan, 1911.

может быть иногда именно сама формирующая сила оценок-стремлений, поскольку при исключительных условиях она как бы целиком влагается в какое-либо одностороннее содержание и в силу этого теряет обычно присущую ей пластичность; тогда мы имеем, в скрытом или явном виде, состояние «навязчивых идей». Но и самый факт «раздвоения личности» — который мы уже рассматривали в связи с его отношением к общему, бесформенному единству душевной жизни — в этой связи не только не опровергает наличности центральной формирующей инстанции, но косвенно ее подтверждает. Прежде всего, это раздвоение всегда связано с *ослаблением* единства каждой из двух «личностей»: где есть «две личности», там *обе они* суть как бы лишь мнимые «личности», неустойчивые «ядра» без подлинного стержня. С другой стороны, именно учение Фрейда показывает, что такого рода раздвоение (которое, кстати сказать, часто бывает лишь концентрическим, так что одна «личность» есть лишь часть другой, более полной «личности») есть само особое, исключительное проявление формирующего или направляющего начала душевной жизни: где возникает интенсивная борьба разнородных эмоционально-волевых сил, там, именно как особое защитное приспособление, обеспечивающее хотя бы относительное примирение, сама формирующая сила создает такое раздвоение, как бы расщепление ядра душевной жизни вокруг единого стержня, подобно тому, как корень дерева, встречая на своем пути преграду, иногда расщепляется, чтобы обойти ее с двух сторон и вновь соединиться позади нее. Эта, так сказать «двуядерность» душевной жизни, таким образом, не только не тождественна «двуцентричности» ее или — что то же — отсутствию в ней подлинного центра, но есть, наоборот, выражение особенно интенсивной и сложной активности этого формирующего центра при ненормальных, исключительных условиях его действенности.

Вообще говоря: чем глубже идет наблюдение душевной жизни в ее нормальных и патологических состояниях, тем яснее становится универсальность и могущество *детерминирующего и формирующего единства душевной жизни.* Теперь уже можно сказать с полной определенностью, что — поскольку под «душой» мы будем разуметь это действенное единство душевной жизни — лозунг «психологии без души», провозглашенный как принцип чисто эмпирического, непредвзятого описания душевной жизни, есть в действительности лишь выражение предвзятого мнения, совершенно искажающего эмпирическую природу душевной жизни; психолог и психиатр, желающие изучать душевную жизнь и намеренно игнорирующие в ней «*душу*» как определяющее и формирующее ее единство, поймут в ней не больше, чем, например, критик, который при анализе подлинного поэтического или музыкального произведения исходил бы из допу-

щения отсутствия в нем определяющего единства темы, настроения или идеи.

III

Лишь во избежание недоразумения подчеркнем здесь то, что само по себе ясно из всего предыдущего: «душу» как формирующее действенное единство душевной жизни не следует смешивать с чисто феноменологическим внешним, экстенсивным единством самой стихии душевной жизни. Последнее единство, как было указано, есть лишь иное обозначение для сплошности или слитности душевной жизни и не имеет никакого формирующего значения. Будучи чисто логическим признаком стихии душевной жизни, как таковой, оно неотъемлемо от нее и присутствует и там, где душевная жизнь (в указанных выше случаях) приближается к состоянию совершенной бесформенности и, сохраняя общую динамичность, теряет всякую определенную целестремительность. Напротив, формирующее единство души есть *реальная действующая инстанция*, логически отличная от формируемого ею материала душевной жизни (хотя фактически в элементарной своей форме всегда присутствующая в конкретной душевной жизни и лишь способная ослабляться, приближаясь, как к пределу, к полному отсутствию, в указанных случаях болезненного освобождения душевной стихии из-под ее власти). В конкретной душевной жизни душевная *стихия*, как таковая, есть лишь асбтрактно-отделимый момент *материала*, неразрывно соединенный с противоположным ему моментом *действующей формы* или *энтелехии* душевной жизни, в силу которого душевная жизнь есть — как это было намечено в конце гл. IV — беспрерывное целестремительное творчество, неустанный процесс самоформирования и самосозидания душевного бытия. К этому первичному творчеству в настоящее время самые проницательные биологи, неудовлетворяющиеся механистическим миросозерцанием, склонны сводить и животные инстинкты, даже самые примитивные, и самые процессы органического развития [1]. Формирование организма из зародыша, построение гнезд, муравейников и пр. в животном царстве, имеет, по-видимому — как это предвидел уже Шопенгауэр — единую основу в лице слепой стихийной воли, élan vital *, органического целестремительного творчества жизни, как таковой; и по внутреннему своему существу оно не отлично от образований государств и наций или развития гениальных творений мысли и искусства из единой,

[1] См.: *Метальников.* Инстинкт, как творческий акт. Изв. Ак. наук., 191 и Русская Мысль, 1916, № 11; *Шульц Е.* Организм как творчество. Сборник по философии и психологии творчества, т. VII.

как бы зародышевой интуиции творческого человеческого духа. Как бы то ни было, душевная жизнь во всяком случае непосредственно обнаруживает такую целестремительную действенность формирующего единства. Непредвзятое наблюдение природы душевной жизни требует применения, по крайней мере к ней, забытого понятия *энтелехии* как формирующего единства. Эта есть та низшая, элементарная «душа», которую Аристотель усматривал уже в растительном царстве, а позднейшие платоники называли *φύσις* — *«действенной природой»*, в отличие как от высшей «души», так и от чистой пассивности мертвой материи.

Эта низшая, элементарная, как бы растительная энтелехия душевной жизни, как уже было указано, настолько тесно слита с стихией душевной жизни, с самим формируемым его материалом, что есть начало как бы пограничного порядка и обладает сама всей стихийностью и непроизвольностью душевной жизни вообще. В известном смысле можно было бы сказать, что эта формирующая сила имманентна самой душевной жизни: ибо лишь абстрактно, а не конкретно материал душевной жизни отделим от этого начала формы в ней, которое реально присутствует в нем же самом. Именно поэтому признание этой энтелехии есть не какое-либо гипотетическое умозаключение от следствия — оформленности душевной жизни — к его предполагаемой внешней причине, а простое *логическое выражение* самой целестремительности или формостремительности душевной жизни, как имманентной внутренней силы. Непрерывность, слитность душевной жизни требует и здесь совершенного отказа от механистического гипостазирования ее различных начал, как каких-то замкнутых в себе, обособленных, лишь внешним образом сообщающихся друг с другом существ. «Душа» не есть какая-либо особая вещь или субстанция и не есть даже реально обособленный центр сил, извне действующий на стихию душевной жизни: это есть целестремительная формирующая энергия самой душевной жизни, понятая как единство (ибо иначе целестремительная энергия не может быть понята). И оформленность душевной жизни есть не внешний результат ее действия, а непосредственное ее самообнаружение. Достигаемая цель, процесс ее осуществления и действующее целестремительное начало суть не три реально различные инстанции, а лишь разные моменты единой реальности, само существо и единство которой состоит в единстве формирующей действенности. Недоумение, в силу которого мы склонны еще спрашивать, *кто же* является носителем этой действенности и в *чем* состоит его внутреннее «существо», основано лишь на наивном материалистическом самообольщении, которое хочет все представлять по образцу осяза-

емой вещественной действительности и не в силах понять, так сказать, духовности душевного бытия.

С другой стороны, столь же важно уяснить себе, что несмотря на близость этого формирующего начала к стихии душевной жизни, оно все же реально отлично (хотя и не обособлено) от нее. «Душа» в этом смысле есть все же не одно лишь *название* для определенной черты душевной жизни, не результат гипостазирования абстрактного момента: в качестве силы или энергии, она есть совершенно самостоятельная конкретная реальность (хотя и не осуществимая вне связи с формируемым материалом). Конкретно это яснее всего обнаруживается в упомянутых явлениях относительного освобождения стихии душевной жизни из под власти формирующего начала. Больной, который постоянно теряет свое «я» — целестремительное, оформляющее, интегрирующее единство своей душевной жизни — и внутреннее единство которого постоянно заполняется безбрежным, разнузданным хаосом душевной бесформенности, есть живой пример противоположности формы и материи душевной жизни, как разнородных и противоборствующих начал. Но и в жизни «нормального» человека все явления страсти и аффекта суть образцы такого противоборства двух начал. Эмоционально-волевая реакция, которая непосредственно выражает лишь целестремительную направленность душевной энергии по известному пути, нужному для целостной оформленности душевной жизни, в этих случаях выходит из под власти направляющего начала, которое уже не в состоянии управиться с неудержимо хлынувшей хаотической силой, вызванной к действию им самим. Страх, парализующий нас, вместо того, чтобы быть стимулом спасения, ярость любовной страсти, доводящая до убийства любимого существа, и т. п. таковы явные примеры противоположности между стихийными и оформляющими или целестремительными силами душевной жизни. В таких случаях совершенно ясно, что даже чисто органическая, элементарная формирующая сила осуществляется с известной затратой энергии, через преодоление противоборствующих хаотических сил душевной жизни. В других случаях эта внутренняя борьба, это самопреодоление менее интенсивны и потому легко остаются незамеченными. Тем не менее всякая конкретная душевная жизнь, даже самая элементарная, есть такого рода внутренняя борьба и самопреодоление. Под оформляющей силой целестремительной действенности в каждом из нас дремлет и глухо волнуется сдерживаемый ею душевный хаос. В явлениях бесформенной рассеянности, душевной вялости и инертности, беспричинного «упрямства», «капризов», «раздражительности» и т. п. хаос душевной жизни на каждом шагу напоминает о себе и вынуждает формирующую действенную силу бороться с собой. В каждое мгновение формирующая це

лестремительность наталкивается в нас на преграды, слепые противодействия и должна внутренней борьбой расчищать себе дорогу.

IV

Характер самопреодоления или внутренней борьбы в такой мере типичен для конкретной душевной жизни и образует само ее существо, что его отсутствие равносильно душевной болезни, разложению душевного существа. Именно поэтому явление самопреодоления есть лучший показатель существа формирующей действенности «души», и наблюдение его разнородных форм непосредственно обнаруживает *различные слои* самого формирующего единства души. Доселе мы имели дело с элементарным единством стихийной целестремительности вообще — с тем началом, которое, отвечая на чувственные впечатления непосредственной реакцией одобрения и неодобрения, приятия и отталкивания, производит первичный отбор чувственного материала и через его посредство создает элементарное единство ядра душевной жизни. Это есть единство низшей, чувственно-эмоциональной сферы, через область ощущений связанной с человеческим телом — то единство, которое обычно разумеется под совершенно неточным обозначением «инстинкта самосохранения» [1]. В его лице человеческая душа обнаруживается как прикрепленная к единичному телу энтелехия психической особи. Вся область физических эмоций, т. е. эмоций, непосредственно слитых с ощущениями, и соучаствующих в них волевых моментов, поскольку она слагается в оформленное единство, относится сюда. Но присматриваясь к явлениям самопреодоления, мы встречаем в душевной жизни и явные признаки формирующего единства высшего порядка.

Этот дальнейший, более глубокий слой формирующего единства не может быть конкретно охарактеризован лучше, чем *платоновским* указанием на явления *«мужества»* или *«благородных аффектов»* вообще [2]. Ближайшая, самая заметная и распространенная область его проявления есть сфера родовой жизни в широком смысле слова, именно там, где целестремительная действенность родовой жизни сталкивается с индивидуальной целестремительностью психической особи. Явления материнской

---

[1] Отношение душевной жизни и ее различных инстанций к телу будет исследовано подробнее в гл. VIII.

[2] Платоново деление души на «три части»* часто понимается по аналогии с новым психологическим учением о «способностях» или «сторонах» душевной жизни. В действительности оно, конечно, имеет совсем иной смысл: это есть именно попытка наметить различные по глубине и близости к метафизическому первоисточнику слои душевного единства. Характерно, что Платон подчеркивает в этой связи важность явления самопреодоления.

и супружеской любви, племенной или родовой солидарности не только в человеческом, но и в животном мире, поскольку они связаны с самопожертвованием, с преодолением «эгоизма» или «инстинкта самосохранения», суть в душевной жизни типические случаи *самопреодоления* в форме победы высшего формирующего начала над низшим. Но то же самое, по существу, мы имеем в явлениях самопожертвования или самоотречения личности в порыве национального, государственного и т. п. чувства. Во всех этих случаях мы непосредственно переживаем не борьбу отдельных «побуждений» или «стремлений», а именно подчинение — в результате более или менее интенсивной и заметной внутренней борьбы — низшего целестремительного единства высшему. Характер такого переживания неопределим иначе, как в понятии *мужества* или «*силы воли*»: это есть специфическое сознание *общей силы* высшего порядка, преодолевающей столь же общую, центральную силу низшей, органически-эгоистической целестремительности. Правда, с чисто этической точки зрения такое самопреодоление может иметь и эгоистическую цель: с тем же чувством «мужества» или «силы воли» мы решаемся, например, на необходимую для нашего здоровья мучительную или опасную операцию или на нужное в наших личных целях тягостное «объяснение» с человеком; но и здесь характер переживания соответствует объективному смыслу переживаемой борьбы двух инстанций. Ибо и в этих случаях элементарная стихийная целестремительность побеждается высшей формой предметного сознания, которая, даже будучи по цели «эгоистической», по формальной своей природе, как увидим позднее, выводит за пределы индивидуальной душевной обособленности. Психология доселе не обращала достаточного внимания на своеобразие этих переживаний самопреодоления. Руководясь предвзятым мнением, она рассматривала их как явления простой борьбы или столкновения отдельных побуждений. Джемс, кажется, первый отметил, что когда «идеальный» мотив «побеждает» мотив низшего порядка, само переживание имеет своеобразный качественный оттенок усилия, соучастия центральной волевой инстанции: пьяница, лентяй, трус никогда не говорит (и не переживает), что он *преодолевает* в себе стремление к трезвости, энергию, самообладание, как это имеет место в обратных случаях победы высших мотивов; он говорит, наоборот, о своей порабощенности страстям и привычкам [1]. При этом следует, однако, обратить внимание еще на два характерных момента. *Во-первых*, подлинное *самопреодоление* описанного типа психологически отлично не только от обратного случая победы низшего мотива над высшим и не только от простой борьбы единичных стихийных побуждений

[1] *James*. Principles of Psychology, 1891, v. II, стр. 548 и сл.

(вроде борьбы, например, между чувством голода и отвращением к неприятному вкусу блюда), но и от элементарного «самообладания» в смысле переживания сдерживающей силы элементарной, низшей формирующей инстанции, ее непосредственной власти над стихией душевной жизни. Когда человек сдерживает прилив рыданий, грозящий перейти в истерический припадок, или вспышку гнева, готовую вылиться в неистовую ярость, или, убегая от опасности, старается не поддаться чувству панического, бессмысленного и обессиливающего ужаса, он, правда, испытывает особое чувство «самообладания», но переживание внутренней борьбы носит совсем иной характер, чем в случаях подлинного самопреодоления. Здесь есть сознание столкновения двух сил — хаотической и оформляющей или сдерживающей, — но нет сознания столкновения двух *властей, двух центральных направляющих инстанций.* Напротив, когда в порыве самоотвержения или мужества мы преодолеваем, так сказать, само «разумное» чувство самосохранения, мы имеем сознание, что побеждаем не бесформенные, хаотические силы в нас, а именно *нас самих*, наше низшее «я», которое *само* боится, протестует против боли, лишений, опасности и т. п. Действуя вопреки нашему низшему, элементарному «я», мы сознаем здесь вместе с тем свободную, победоносную силу в нас центральной управляющей инстанции еще более глубокого порядка: здесь переживается именно столкновение *двух «я»* и победа высшего из них над низшим. *Во-вторых*, не нужно думать, что своеобразие переживаний такого рода определено исключительно сознанием высшей ценности побеждающего мотива, чисто интеллектуально-этическим отношением к нему. Мать, в заботах о ребенке преодолевающая все свои естественные стремления к свободе, покою, здоровью и пр., солдат, идущий в атаку, а тем более человек, спокойно выносящий боль при выдергивании зуба или подавляющий в себе ради спокойствия и упорядоченности жизни какое-нибудь естественное, но вредное влечение — по общему правилу совсем не переживают сознания «этической ценности» или «идеальности» побеждающего мотива. Наоборот, в чистом виде самопреодоление такого типа носит, в известном смысле, еще совершенно непосредственный, внеразумный характер. Здесь нет — или по крайней мере может не быть — специфического переживания *долга*, высшей обязанности, нет никакого сознания абсолютного, сверхиндивидуального значения побеждающей инстанции, и именно в этом заключается специфическая особенность этого самопреодоления и его отличие от самопреодоления высшего типа, к которому мы перейдем тотчас же ниже. Характерное сознание победы «высшей» инстанции над «низшей» имеет здесь совсем не этический смысл (такого рода этическая оценка может здесь быть лишь внешним сопутствующим моментом), а смысл исключительно *психологически-онтологический*: мы имеем сознание власти бо-

лее *глубокой, внутренней, духовной* инстанции в нас самих над формирующим слоем менее глубоким, более стихийным и непосредственным. Если представить себе символически душевную жизнь в виде конуса, обращенного вершиной вниз, вглубь, то внешняя его сторона (его обращенное наружу основание) имеет периферию и центр, который в свою очередь связан с более глубоким центром — лежащей в глубине вершиной конуса. В таком случае описываемое явление самоопределения имеет характер зависимости внешнего центра — центра горизонтальной плоскости — от сил, идущих из глубины, по вертикальному направлению. При этом, однако, более глубокий центр сознается тоже лишь как эмпирическая инстанция нашего индивидуального «я». Одно «я» преодолевается другим «я», одно «хочу» — другим, более глубоким и центральным «хочу»; и если первое «хочу» «*должно*» подчиниться второму, второе есть все же само по себе, по характеру своего действия и переживания также лишь фактическая, личная сила *хотения*, а не идеальная мотивация долга.

Этим намечены два формирующих центральных единства душевной жизни, которые мы будем называть по преобладающим моментам их переживания — *чувственно-эмоциональным* и *сверхчувственно-волевым*. Механизм действия чувственно-эмоционального единства был уже нами прослежен: живя в сфере чувственных впечатлений-ощущений и слитных с ними эмоциональных переживаний, низшее единство пластически организует эту стихию душевной жизни через непосредственные оценки-стремления, укрепляющие в душевной жизни и привлекающие в нее «желательное», «приятное» и ослабляющие и отталкивающие «нежелательное», «тягостное». Здесь, как и во всякой душевной жизни, конечно, присутствует волевой элемент, именно в виде оценок-стремлений; но здесь нет того, что можно было бы в строгом смысле слова назвать *волей*. Ибо волевой элемент есть здесь лишь неотделимый ингредиент чувственно-эмоционального переживания; формирующее волевое единство как бы совершенно имманентно формируемому стихийному материалу, и его действие как бы предопределено слитым с ним душевным материалом ощущений и эмоций. Это есть — выражаясь в терминах древней психологии — «растительно-животная» или «низменно-вождельющая» душа человека, которая, не будучи внешне-детерминированным механизмом, а будучи активной формирующей энтелехией, все же всецело прикреплена к чувственному материалу и выражает низшую, зависимую от тела сторону душевного единства. Это есть то, что обычно обозначается как «власть плоти» над человеком. «Власть плоти» не есть, конечно, механическое влияние тела как материи. Наша зависимость от голода и жажды, от полового чувства, от страха и т. п. есть, конечно, чисто душевное явление, и притом не механическое

продукт физических раздражений, а внутренняя, спонтанная реакция волевого единства в нас на эти раздражения. Но при наличности данного направления оформляющей активности, характер целостного переживания предопределен самим оформляемым чувственным материалом; в этом смысле человек, именно в качестве внутренне-спонтанного, но *подавленного* существа, есть *раб* своего тела (не будучи его слепым механическим продуктом или отражением). Но именно это сознание подчиненного, рабского характера этого низшего, «соматического» единства душевной жизни (сознание, которое есть у всякого разумного человека, совершенно вне отношения к его этическому или религиозному миросозерцанию), непосредственно свидетельствует, что активное единство «души» не исчерпывается этой низшей энтелехией. В лице самопреодоления, переживания «мужества» или «силы воли» мы имеем непосредственное проявление второго, высшего *сверхчувственно-волевого* единства души. Это единство есть то начало в нас, которое в собственном смысле слова зовется *волей*. О нем гласит мудрое слово Гете:

Над силой той, что естество связует,
Себя преодолевший торжествует [1]*.

Человек *не есть* раб своего тела. Его «плоть», соматическая энтелехия его чувственно-эмоциональной души есть в нем, правда, могущественная и часто угрожающая ему и подавляющая его сила, но все же сила, с которой он может бороться; и на высших ступенях духовного освобождения и святости она есть — как говорил тонкий психолог и виртуоз борьбы с плотью, Св. Франциск Ассизский **— лишь «брат осел», которого человек может по желанию и укрощать, и миловать. Здесь нам нет надобности пускаться в споры о том, свободна ли эта воля, которая властвует над органическим душевным существом человека; ибо решение здесь, очевидно, зависит от того, что мы будем разуметь под свободой. Существенно лишь, что действие этой высшей центральной инстанции не зависимо от чувственного материала душевной жизни и от предопределенного последним действия чувственно-эмоциональной души и, по существу, предназначено для противодействия последней. Механизм ее формирующей действенности состоит не из первичных оценок-стремлений, как непроизвольных реакций на чувственное переживание, а из высших наслоящихся на эту элементарную область актов *предпочтения* или выбора, как активного вмешательства в естественную целестремительность соматической энтелехии и противодействия ей. Как бы ни было, в свою очередь, в другом отношении

[1] Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet («Die Geheimnisse»).

предопределено направление этой высшей целестремительной силы, оно не предопределено *соматически*, не зависит от чувственно-органической стороны душевной жизни, а есть обнаружение силы именно высшего порядка. Переживания такого рода, как «мужество», «самопреодоление», «сила воли» — как бы их ни характеризовать и называть — во всяком случае не подходят под тип «эмоций» в духе теории Джемса-Ланге: они суть не непроизвольные волнения, слитые с органическими ощущениями и выражающие телесное самочувствие, а, напротив, *одоление* таких волнений или противоборство им. Это утверждение есть не метафизическая догадка о каком-то скрытом, недоступном, лишь предполагаемом начале, а простое констатирование опытно данного своеобразия душевного переживания. Единство *сверхчувственной воли* как направляющего начала есть такая же опытная черта переживаний определенного рода, как единство элементарной целестремительности или бесформенное единство душевной жизни вообще. Напротив, признанию этого очевидного факта препятствует лишь произвольная метафизическая теория — либо в форме пресловутой «психической атомистики» отрицающая вообще наличность центрального единства душевной жизни, либо в форме материалистического параллелизма утверждающая недоказуемую универсальную зависимость всех явлений и сторон душевной жизни от единичных телесных процессов. В противоположность этим предвзятым теориям, *воля* — не как таинственная обособленная «сущность», а как формирующее единство целестремительной действенности, по направлению своему не связанное с ходом чувственно-эмоциональной душевной жизни, а противостоящее и противодействующее ему, — есть просто факт, который можно объяснять как угодно, но которого нельзя отрицать. Вмешательство *воли*, как направляющего единства, характеризуется совершенно специфическим переживанием, которое Джемс довольно удачно выразил как «действие по линии наибольшего сопротивления», как соучастие особого центрального элемента «*усилия*», дающего в борьбе мотивов перевес слабейшей, внешней соучастия, стороне. Нужно поистине быть ослепленным предвзятыми механистическими теориями, чтобы отрицать столь очевидное и существенное данное самонаблюдения.

V

Но мы уже отметили мимоходом, что этой второй, высшей энтелехией, которую мы назвали *сверхчувственно-волевой*, так же еще не исчерпывается сложная иерархия в составе формирующего единства души. Третьей и наивысшей инстанцией этой иерархии является направляющее начало, которое можно назвать *идеально-разумным или духовным*. Его ближайшим пол

зателем служат переживания *нравственного порядка*, своеобразие самопреодоления из сознания *долга*, веления абсолютной *идеи* в нас *. Канту принадлежит великая заслуга первого указания на своеобразие этого душевного переживания: в нем мы сознаем *идеальную* мотивированность, противостоящую всем эмпирическим силам и инстанциям нашего «я» и вместе с тем не отрешенную от нас, а тождественную нашему самому глубокому, «чистому» или «идеальному» «я». Однако Кант при этом интеллектуализировал характер переживания, превратив «веление долга» как бы в чисто теоретическое сознание идеи и единственным психологическим двигателем этого сознания признав холодное «чувство уважения» к идее. Этим нравственная воля была лишена своего конкретного значения активно-направляющей *силы* и превращена в абстрактное начало «долженствования» или «закона»; и возможность реальной действенности и победоносности этого долженствования осталась сама лишь «этическим постулатом», не получив конкретного психологического объяснения. Непредвзятое наблюдение должно признать идеальную или духовную волю началом менее холодно-возвышенным, но гораздо более интимным, действенным и конкретным.

Существо этого своеобразного переживания состоит в том, что направляющая сила некой центральной инстанции в нас сознается, как сила абсолютная, как *сверхиндивидуальная авторитетность и мощность*, которая вместе с тем не порабощает извне наше «я», и действует через самый глубокий центр нашей душевной жизни и потому переживается как совершенно свободное действие. В отношении низших инстанций нашего душевного существа эта сила принимает характер долженствования, принудительного неоспоримого веления, «категорического императива»; но это есть лишь одностороннее, производное ее определения. Сама в себе, или в отношении проявляющейся в ней высшей формирующей инстанции она есть не веление, долг, закон, а абсолютное творческое начало. «Я должен» есть, собственно, бессмысленное словосочетание, поскольку мы не различаем разных инстанций нашего «я», — ибо никакая власть не может повелевать себе самой; и когда человек переживает сознание «я должен», он, собственно, внутренне говорит себе самому: «*ты* должен», он повелевает некой низшей инстанции в себе. Но поскольку мы оставим в стороне эту обращенность к низшей инстанции, действенность самой высшей инстанции столь же неточно выражается моментом «должен», как и понятием чистого, своевольного «хочу». Существо самого переживания заключается в сознании действенной силы, по характеру *возвышающейся* над противоположностью между «должен» и «хочу». Это есть свободное хотение без всякого элемента своеволия, и, напротив, с сознанием идеальной невозможности иного хотения — хотение, в отношении которого абсолютная необходи-

мость и абсолютная свобода есть *именно одно и то же*: ибо, с одной стороны, хотение вытекает из глубочайшего центра нашего «я» и потому совершенно свободно и, с другой стороны, это «я» есть здесь уже не какая-либо ограниченная реальная инстанция, а тождественно некой абсолютной и изначальной действенной первоосновы, которая не может колебаться и иметь разные хотения, а в хотении которой выражена лишь ее собственная неизменная и универсальная сущность. «*Я так хочу, я должен, я не могу иначе*» ибо я, в своей последней глубине, и *есмь* та сила, которая здесь во мне сказывается, и которая потому обладает для меня абсолютной и непререкаемою мощностью и авторитетностью» — так можно было бы приблизительно описать переживание высшего, идеального формирующего единства в нас. Если ближайшим образом это переживание характерно для области так называемой «нравственности», т. е. для идеального нормирования поведения и отношений к людям, то оно отнюдь не есть исключительное достояние одной лишь последней. Оно имеет место всюду, где мы сознаем сверхэмпирическую, сверхиндивидуальную инстанцию нашего «я», в форме «*призвания*», Сократова «демона», всякого высшего «голоса» в нас. Художник, которого влечет властное призвание творить образы, хотя бы осуществление этого призвания требовало жестокости и безучастия к ближним, и притом творить в определенном направлении, пренебрегая всеми установившимися среди людей мерилами и оценками, — мыслитель, который чувствует необходимость поведать истину, непосредственно открывшуюся ему и как бы через посредство его ума влекущуюся к самораскрытию — государственный деятель, сознающий себя призванным вести людей к ему одному открытой цели, — святой, услышавший голос, влекущий его к подвижничеству, — даже влюбленный, в душе которого любовь раскрылась как великая сила, озаряющая всю его жизнь, и дарующая ей смысл, — все они переживают действие высшего, духовного или идеально-разумного единства своего «я» не иначе и не в меньшей мере, чем человек, подчиняющийся требованию нравственного Добра.

Это переживание и обнаруживающееся в нем высшее или глубочайшее существо души мы исследуем позднее с той его стороны, с которой оно есть *живое знание* или *откровение* в широком смысле слова. Здесь мы берем его — в общей связи нашего изложения — лишь со стороны его значения как показателя действенной формирующей инстанции нашей душевной жизни. В этом отношении мы имеем здесь дело с формирующей инстанцией очевидно совершенно особого порядка. Чисто феноменологически она явно отлична как от чувственно-эмоциональной, соматической сферы нашей душевной жизни, так и от центральной инстанции *воли* в узком смысле слова. Низшее единство нашего «я», как было указано, через чувственный материал душевной жизни связано

с единичным телом и переживается лишь как направляющая и охраняющая сила психофизической животной особи. Сверхчувственно-волевое единство есть уже некоторая свободная, внутренняя сила самопреодоления, некое высшее «я», которое, однако, переживается все же как стихийная сила высшего «побуждения», как относительная центральная власть *субъективного* порядка. Напротив, духовное или идеально-разумное «я» непосредственно выступает как *объективная и сверхиндивидуальная* инстанция в нас и вместе с тем как последний, абсолютный корень нашей личности. В его лице мы сознаем себя орудием или медиумом чего-то высшего, чем какое-либо отдельное «я», и, с другой стороны, не слепым и внешним его орудием, а именно центральной силой, само глубочайшее существо которой состоит в осуществлении сверхиндивидуальной, объективной цели. Само существо нашей души, нашего «я» здесь обнаруживается как творческая сила живой объективной *идеи*, как *дух*, противостоящий не только бесформенной *стихии* душевной жизни, но и формирующим ее инстанциям чисто *душевного* же порядка. Это есть начало совершенно иного порядка в душевной жизни, не имманентная, а трансцендентная, формирующая ее сила — «глубокий Логос, присущий душе и сам себя питающий» по выражению Гераклита, «разумная часть души» в описании Платона, «действенный разум» по характеристике трезвого Аристотеля. Своеобразие его переживания состоит, коротко говоря, в том, что в его лице мы непосредственно имеем то коренное и глубочайшее единство нашего «я», которое связует наше душевное существо сверхиндивидуальной сферой абсолютного, или, вернее говоря, которое *есть сама эта связь*, само излучение абсолютного сверхиндивидуального единства в ограниченную область душевного единства индивида. Общий смысл этого высшего начала может быть уяснен лишь позднее, в иной связи, ибо его собственное существо состоит не в его функции как формирующей волевой инстанции, а в его значении *живого знания* или *сущего разума*, как бы луча идеального света, образующего субстанциальную основу самого *бытия* души. Здесь в этом отношении достаточно лишь отметить, что очерченное своеобразие его переживания как формирующей действенной инстанции, характеризуется именно сознанием волевой силы в нас, отличной от всякой субъективной, «душевной» силы, а непосредственно выступающей как инстанция сверхиндивидуального *бытия* и *света знания*. Мы имеем здесь дело опять-таки не с метафизической догадкой, а с феноменологическим описанием своеобразного душевного переживания. Подобно тому как сознание *силы воли*, властвующей над органической целестремительностью душевной жизни, есть переживание совершенно особого порядка, так и сознание, что наша душевная жизнь и действенность иногда подчиняется некой сверхиндивидуальной силе в нас, в лице которой нам раскрыва-

ется и само существо, и объективный смысл нашей личности есть специфическое переживание, непосредственно ни к чему иному не сводимое. И если, наоборот, так называемая эмпирическая психология истолковывает это специфическое переживание по образцу душевных явлений низшего порядка, например как победу господствующих, привычных мотивов над менее крепкими и укоренными побуждениями и т. п., то именно это объяснение есть в лучшем случае гипотетическая конструкция *генезиса* переживания, а не действительное описание его непосредственного своеобразия и потому никак не может опровергнуть последнего. Подлинное внутреннее самонаблюдение, — которое, как мы уже не раз указывали, больше принципиально провозглашается, чем действительно осуществляется в психологии — совершенно явственно опытно обнаруживает присутствие этого высшего единства нашей душевной жизни, ни к чему иному не сводимого и ни на что не разложимого. Всякий раз, когда в процессе нравственного, эстетического, религиозного творчества нам открывается бесспорная, самоочевидная высшая *цель* и *ценность* нашей жизни, мы вместе с тем переживаем непосредственное самораскрытие, присутствие в нашей душевной жизни этого безотносительного же последнего корня или единства нашего существа. Поэтому, если «эмпирическая психология» склонна отрицать этот факт, окрашивающий совершенно своеобразным, характерным цветом внутренний духовный мир разумного человеческого существа, то — тем хуже для нее самой! Конечно, гораздо легче соединять с отвлеченным эмпиризмом, с принципом почтения к фактам невнимательное отношение к фактам, не укладывающимся в предвзятую теорию или непохожим на факты другого, привычного типа, и готовность к поспешному их отрицанию и искусственному, искажающему перетолковыванию, чем непредвзято и сосредоточенно наблюдать и описывать явления совершенно своеобразного порядка.

VI

Мы наметили, таким образом, три отдельных, как бы возвышающихся друг над другом, центра или формирующих единства нашей душевной жизни, не считая самой душевной стихии, самого формируемого материала. Что же это значит? Можно ли признать, что мы состоим, помимо субстрата душевной жизни, из трех разных «душ»? Против такого вывода протестует не только «здравый смысл» и все сложившиеся привычки мысли, но он противоречит и непосредственно опытно-данному, описанному нами сплошному единству душевной жизни. Прежде чем разрешить это кажущееся противоречие в общей форме, отметим одно смягчение этого мнимого вывода, которое вытекает уже из

сказанного об этих трех центрах. Различие между вторым и третьим, высшим направляющим единством есть не различие в действующем аппарате или в характере волевого переживания, как такового, а исключительно в характере познавательного переживания авторитетности и онтологического значения самого действующего центра. Момент «самопреодоления», вмешательства «силы воли», «мужества», как таковой, совершенно одинаков, испытываем ли мы действие в нас относительной, субъективной сверхчувственной воли или же безотносительного сверхиндивидуального корня действенной сверхчувственной силы, разница в характере переживания относится только к осознанию глубины и онтологической природы самой действующей силы. Иначе это можно выразить так, что наше духовное «я» действует всегда *через посредство* субъективного сверхчувственно-волевого я, как бы сливаясь с ним и обогащая его своей авторитетностью и онтологической значимостью. Поэтому различие между двумя высшими центрами душевной жизни есть скорее различие между двумя абстрактными моментами или сторонами сверхчувственного формирующего единства — моментом субъективно-индивидуального *волевого, действующего* единства, как такового, и моментом сверхиндивидуального *бытия* и объективного *самопознания* личности, — причем вторая сторона может и совершенно отсутствовать. Если принять, далее, во внимание возможность в конкретной душевной жизни *непрерывного возрастания* интенсивности и явности осознания этой второй, высшей стороны сверхчувственной жизни, — начиная с бесформенно-смутного «так надо, я должен!», сопутствующего едва ли не всякому переживанию типа самопреодоления, и кончая ясно осознанным голосом абсолютной инстанции в нас, раскрывающим нам смысл нашего бытия — то сфера сверхчувственно-направляющего духовного бытия предстанет нам как сплошное единство, в составе которого мы можем лишь различать как бы отправной и конечный пункт движения, возвышающего нас над соматической, чувственно-эмоциональной областью душевной жизни. Схематически пользуясь уже приведенным образом *конической* формы душевного мира, мы могли бы иллюстрировать это соотношение как различие между простым возвышением над основанием конуса, движением по направлению к его вершине и достижением самой вершины, в которой он соприкасается с трансцендентной ему областью; при этом непрерывность движения, единство оси конуса как направления, возвышающегося над поверхностью его основания, так же сохраняются, как и различие между внутренней, лежащей внутри самого конуса, линией самой оси и ее внешней вершиной, соединяющей конус с объемлющей его сферой. Таким образом, сохраняя все онтологическое различие между субъективной инстанцией *индивидуальной воли* и объективной

инстанцией надындивидуального духа, мы можем усмотреть, вместе с тем, их коренное единство и имеем право слить их в единство сверхчувственно-формирующего начала души, противостоящего единству чувственно-соматическому.

Мы получаем, таким образом, двойственность между сверхчувственным и чувственным, духовным и элементарно-соматическим единствами или центрами душевной жизни — двойственность, которая сама по себе не может быть отрицаема и о которой свидетельствует, как было указано, всякий факт самопреодоления. В какой мере эта двойственность противоречит характеру сплошного единства душевной жизни? Здесь нет надобности прибегать к каким-либо отвлеченным конструкциями и недоказанным предположениям; феноменологическое, опытно-данное строение душевной жизни говорит само за себя. И тут нельзя достаточно настойчиво подчеркнуть, что «душа» есть не единство субстанциальное, не какой-либо замкнутый в себе атом и неподвижный комок, а лишь единство *формирующее*, энергетическое, центр целесоответительных, формообразующих сил. Конкретная субстанция душевной жизни есть ее субстрат в лице самой стихии душевной жизни, которая, с одной стороны, есть всегда единство, и с другой стороны — единство лишь бесформенное и экстенсивное, подчиняющееся многообразному «формированию» [1]. Поэтому двойственность «души» есть не раздвоение ее на два обособленных существа, а лишь двойственность центральных формирующих сил, действующих в едином неразрывном субстрате, подобно тому, как в единой атмосфере возможны воздушные движения в разном направлении или как в одном океане возможны разные центры водоворотов. При этом двойственность формирующих сил или центров сама по себе не тождественна ни их коренной разнородности ни необходимости борьбы и столкновения между ними. Явление самопреодоления или внутренней борьбы есть лишь удобный крайний случай, познавательно ценный как яркое обнаружение двойственности, но отнюдь не необходимая и универсальная форма их отношения между этими двумя инстанциями. Напротив, оно есть все же лишь одно из возможных отношений, которому противостоит отношение гармонии, слитности направлений действия низшего и высшего центров. Более того: по самому своему существу эта двойственность имеет значение двойственного обнаружения некого единства, именно единства *формирующей силы вообще*. Мы уже отметили, что само действие элементарной, чувственно-эмоциональной формирующей силы носит, в отношении формируемой ею стихии душевной жизни, характер внутренней

[1] О субстанциальном значении момента *духа*, высшего центра души, мимоходом отмеченного нами выше — подробнее позднее; там мы увидим, что оно также не противоречит энергетическому пониманию души.

борьбы и может быть в известном смысле названо также *самопреодолением*. И само обозначение ее как чувственной или «соматической» души имеет лишь условный смысл: чувственна не ее собственная природа, как формирующей силы — в этом смысле она есть спонтанная активность и потому сверхчувственное начало — а лишь формируемая ею стихия, к которой она прикована, несмотря на свою активность. Таким образом, по своей внутренней природе она, собственно, однородна с сверхчувственно волевой душой и есть как бы обнаружение или отпрыск последней в низшей области; и лишь в качестве такого низшего отпрыска, отпечатлевая на себе ограниченность своей задачи и связанность с чувственной средой, в которой она действует, она отличается от сверхчувственного начала, как такового, в его чистом виде. Для уяснения этого своеобразного двуединства «высшей» и «низшей» души нужно научиться брать его *так, как оно непосредственно обнаруживается и есть*, во всей единственности и несравнимости его своеобразия, не искажая его в угоду отвлеченной прямолинейности логической схемы и памятуя о лишь символическом, приблизительном значении всех наглядных пояснений. Тогда мы непосредственно осознаем в нас как коренную двойственность целестремительных формирующих инстанций на почве общего душевного единства, так и глубочайшее внутреннее единство этих двух разных, часто противоборствующих инстанций. Самая цельная, гармоническая личность сознает или может сознавать борьбу в себе высшего единства долга, призвания, духовного требования против низшего единства чувственных потребностей или по крайней мере само различие между этими началами даже при отсутствии борьбы между ними. И наоборот, человек, совершенно раздираемый внутренней борьбой, например между сознанием долга и «плотской» страстью, непосредственно сознает внутреннее единство своего «я», разделенного на две противоборствующие, враждебные силы; и если даже, как это часто бывает, он ближайшим образом сознает одно из этих «я», как что-то постороннее и внешнее «ему самому», говорит, например, о своей борьбе с «дьяволом» в себе или, наоборот, о спасительном вмешательстве высшей силы благодати, то все же он чувствует орудием этих сил *себя самого, свое «я»*, и, следовательно, и самой раздвоенности сохраняет сознание непосредственного своего единства. Ни единство, ни двойственность не есть здесь «иллюзия», «самообман»; то и другое есть выражение действительного, непосредственно очевидного строения душевной жизни, которое, повторяем, надо брать так, как оно есть.

Так как в нашем изложении мы особенно подчеркнули реальность двойственности, то здесь мы, в частности, должны указать и на такую же реальность *единства* «души», как формирующей силы, — единства, которое отнюдь не совпадает с простым бесформенным единством стихии душевной жизни и не исчерпы-

вается им. То, что мы в нашей душевной жизни зовем «плотью» и «духом», есть, несмотря на всю противоположность и возможную остроту борьбы между ними, лишь два выражения или две ветви единого формирующего начала вообще, как по характеру непосредственного переживания, так и по качественной природе их действий. Где лежит в составе личности резкая разделяющая грань между темпераментом «физиологическим», между общим формирующим единством чистого физического «самочувствия», и единством характера духовного, высшей духовной формой целостной личности? Наше духовное существо, глубочайшее метафизическое единство нашего «призвания», нашего внутреннего своеобразия отражается на всем строении душевной жизни, придает особый «стиль» всем, даже чисто соматическим нашим потребностям и вкусам. О внутреннем, духовном существе человека в известной мере говорит все в нем — его манера ходить, одеваться, говорить, его чисто «физические» вкусы в области питания, половой жизни, степень и качественные особенности его внешней возбудимости или спокойствия и т. д. Во всяком эстетическом «общем впечатлении» от человека мы имеем некоторого рода смутное предугадывание своеобразия его личности, формирующего единства его души. А в том особом, чутком проникновении в чужую душу, которое дарует любовное отношение к человеку — как бы часто оно ни было обманчиво в иных случаях — нам непосредственно предстает коренное первичное единство, связующее «дух» человека с его «плотью», таинственное, глубочайшее своеобразие его внутреннего духовного *я* с блеском его глаз, модуляцией голоса, манерой движений, со всеми его прихотями, вкусами и инстинктами. *Живой субъект* душевной жизни — то, что мы зовем живой, конкретной личностью — есть именно это непосредственное конкретное единство психофизической, «соматической» формирующей силы с *духовным* своеобразием — единство, сохраняющееся даже в самой острой раздвоенности и противоречивости между «низшей» и «высшей» стороной человека. Невыразимая тайна личности есть именно тайна этого глубочайшего единства разнородного в ней — тайна, которая может быть лишь художественно выявлена, но не логически вскрыта. В логической схеме это может быть уяснено лишь в общем понимании коренного единства двойственности человеческого существа: чувственно-органическая формирующая сила в нем и его внутреннее духовное единство с этой точки зрения представляются двумя разнородными, идущими в разных направлениях отпрысками или разветвлениями все же единого и потому однородного ствола, вырастающего из единой формообразующей энтелехии «души» как семени сложной и взаимно противоборствующего богатства организма душевной жизни. «Низшая» и «высшая» часть души, будучи разнородными

и относительно самостоятельными формирующими центрами, суть все лишь производные центры, передаточные инстанции некоторого более глубокого, связующего их первичного единства,— подобно тому, например, как в здоровом государственном организме самая ожесточенная борьба партий или общественных слоев выражает лишь внутреннее трение многообразных сил, совместно коренящихся в единстве национального или государственного целого.

Непрерывность и целостность душевной жизни, которую мы ранее уяснили в отношении стихии или материала душевной жизни, обнаруживается, таким образом, и как существенная черта ее формы или формирующего начала. Эта целостность конкретно совместима даже с величайшей раздробленностью, с острейшим противоборством относительно самостоятельных формирующих центров; и для конкретной душевной жизни столь же характерно как невыразимое глубочайшее единство нашего формирующего «я», так и присущая ему природа неустанной внутренней борьбы разнородных начал, внутреннего самопреодоления. В конкретной душевной жизни глубина и актуальность этого последнего единства личности измеряется скорее именно остротой и осознанностью внутренней борьбы, интенсивностью духовного развития в форме самопреодоления и самоподъятия, чем совершенной мирностью и, так сказать, гладкостью душевной гармонии, которая в большинстве случаев есть лишь показатель слабости, неактуализованности формирующей энергии душевного единства. Благополучный обыватель, «всегда довольный сам собой, своим обедом и женой» — есть существо менее целостное, менее оформленное внутренним единством души, чем грешник, внутренне раздираемый борьбою между плотью и духом. Ибо сама эта борьба есть свидетельство страстной, интенсивной энергии *самооформления*, стремления к высшему единству; и сами борющиеся разнородные начала обнаруживают свое внутреннее единство именно в единстве объемлющей их борьбы, направленной на гармоничное слияние их, на установление нормального равновесия между ними на почве глубочайшей объединяющей их формообразующей основы.

Если, таким образом, целостная непрерывность одинаково характерна и для материала, и для формирующей силы душевной жизни, то она проникает, наконец, — как это уже было отмечено — и само отношение между формой и материалом душевной жизни. При всей глубочайшей разнородности между стихией душевной жизни в ее чистом виде, как бесформенным хаосом душевного бытия, и вышей духовной формирующей силой душевного единства — между ними нет абсолютно непроходимой грани, которая не допускала бы незаметного, постепенного перехода от одного начала к другому. Напротив, мы видели, что элементарное, чувственно-эмоциональное целестремительное единство формирующей

силы — это низшая инстанция или ступень формирующего единства вообще — непосредственно примыкает к общему, неопределенно-бесформенному динамизму самой стихии душевной жизни и слито с ним так тесно, что может быть лишь абстрактно отделено от него. Но тем самым — в силу намеченной непрерывности связи между низшим и высшим формирующим центром — формирующая сила души вообще через низшую свою инстанцию как бы слита с формируемым материалом и переливается в него, — чем отнюдь не уничтожается принципиальная противоположность между началами формы и материи в душевной жизни. Ту же самую непрерывность между разнородными началами формы и материи душевной жизни можно было бы уяснить со стороны момента единства, присущего каждому из них: при всей противоположности между бесформенным единством душевной жизни, как таковой, и действенно формирующим единством души, как актуального центра целестремительных сил, одно незаметно переходит в другое или сливается с другим. С одной стороны, единство души, как мы видели, не есть абсолютное единство, исключающее многообразие, а выражается лишь в объединенности производных, разнородных и противоборствующих формирующих сил; в этом смысле оно как бы носит на себе отпечаток хаотичности, потенциальности, жизненно-динамического, никогда не законченного характера самой стихии душевной жизни; и, с другой стороны, единство самой этой стихии, несмотря на всю свою бесформенность, есть все же потенция чистого или строжайшего единства — как бы лишь слабейшая, минимальная, совершенно общая оформленность или объединенность самого материала душевной жизни.

Доселе, следуя общему пониманию существа душевной жизни, мы рассматривали душу или единство душевного бытия лишь как формирующую силу, т. е. лишь как начало действенности или жизни. Мы по-прежнему только мимоходом касались момента *сознания* в собственном смысле слова, в его характернейшем проявлении как предметного сознания, в котором обычно усматривается существенный отличительный признак душевной жизни и души. Теперь пора обратиться к рассмотрению этого момента как в его собственной общей природе, так и в составе конкретного душевного бытия, под действием формирующей силы индивидуальной души.

Глава VI

ДУША КАК НОСИТЕЛЬ ЗНАНИЯ

I

В лице предметного сознания — предварительная характеристика которого уже была дана выше, в гл. II — и его конечной цели или завершающей формы — объективного знания — мы имеем совершенно новую, инородную всему доселе рассмотренному, сторону душевной жизни и души. Доселе мы изучали душевную жизнь как некую самостоятельную, замкнутую в себе область бытия, как самобытную стихию внутреннего переживания. Но такое понимание может иметь значение лишь необходимой предварительной абстракции. Конкретно душевная жизнь неразрывно слита с предметным сознанием, в лице которого само существо душевной жизни обнаруживается как потенция познавательной направленности на запредельное ей объективное бытие. В конкретном человеческом бытии внутренний мир переживания не только всегда *сопровождается* предметным сознанием как отношением познавательного обладания объективным миром или стремления к такому обладанию, но и *есть* не что иное, как лишь отправная или опорная точка для осуществления этого отношения. Пользуясь приведенным уже в своем месте сравнением предметного сознания с пучком лучей, освещающим некоторую область бытия, мы могли бы сказать, что душевная жизнь, как мы ее доселе рассматривали, есть стихия внутреннего горения; но это пламя душевной жизни есть лишь субстрат, который конкретно обнаруживает свою природу не только в моменте внутреннего горения, но и в моменте *света* как специфического отношения *озарения* окружающего бытия и тем самым слитности с этим бытием через это свое лучеиспускание. С этой своей стороны душевная жизнь не есть вообще какая-либо замкнутая в себе область бытия: она есть, наоборот, своеобразное начало, специфическая природа которого состоит именно в функции направленности, познавательной устремленности на объективное бытие, как бы в идеальной слитности с запредельным себе миром; она есть пучок лучей, существо которого и заключается именно в *преодолении* грани, отделяющей сам источник горения от окружающего его бытия, в живом познавательном соприкосновении со всем, запредельным душе, и в идеальном впитывании или включении его в себя.

Будучи таким живым отношением направленности на объективное бытие, конкретная душевная жизнь поэтому неразрывно слита с открывающимися ей в этой направленности предметными содержаниями, и лишь с помощью как бы насильственной абст-

ракции мы могли доселе игнорировать эту теснейшую, неразрывную связь и рассматривать душевную жизнь как самодовлеющую, обособленную от всего иного внутреннюю стихию. Поэтому и формирующая сила души, как творческого целестремительного единства, конкретно направлена не на обособленную стихию душевных переживаний, как таковых, а на полноту душевной жизни в связи с познавательным обладанием предметными содержаниями и тем самым на сами предметные содержания, поскольку они через отношения познания соприкоснулись с душевной жизнью и как бы вошли в круг ее бытия или в сферу ее влияния. То, что нам «нравится» и «не нравится», «приятно» и «тягостно», притягательно для нас или отталкивает нас, к чему мы стремимся и от чего отвращаемся, — и что через эти отношения оценки, стремления, отбора формируется в нас в некое единство личности,— не есть явления чистого переживания, как такового, а именно слитые с переживаниями предметные содержания. Мы любим и ненавидим, признаем и отвергаем, действенно привлекаем к себе или отталкиваем от себя, осуществляем или разрушаем известные объекты, предметы или предметные состояния. Формирующая сила души, создающая внутренний фонд нашей личности, имеет, таким образом, своим материалом всегда конкретную душевную жизнь, как стихию переживаний, слитых с раскрывающимися в них отрезками объективного бытия, — пламя душевного света в единстве с озаренной им и как бы соединившейся с ним в этом озарении сферой предметных содержаний.

Для абстрактного анализа это единство распадается, однако, на две стороны: на момент самого *света* познавательной направленности или на осуществление в душевной жизни его, как такового, в его чистой, собственной природе, — и на соучаствующее в этом осуществлении то ограничивающее и искажающее, то обогащающее и углубляющее влияние самого процесса *горения*, т. е. самой душевной жизни, как стихии чистого переживания и управляющего ею формирующего единства.

В описании первой стороны — предметного сознания, как такового — мы можем быть кратки, отчасти ограничиваясь лишь необходимыми дополнениями к тому, что было о нем сказано выше в предварительной его характеристике (гл. II), отчасти просто ссылаясь на итоги *теории знания*, которая имеет своей задачей именно исследование природы и условий возможности предметного сознания, как познавательного раскрытия объективного бытия для индивидуального субъекта, т. е. для носителя личного сознания.

Теория знания показывает нам, что то, что мы называем «объективным бытием», есть система содержаний, мыслимых в составе сверхвременного всеединства. *Познавать* — во всех областях познания — значит связывать имманентный чувственный материал познания — переживания, в лице ощущений и образов,

со сверхвременным всеединством или усматривать в этом материале следы системы всеединства. Всякое познание есть суждение или подведение «данного» под систему понятий; понятия же (мыслимые содержания) суть определенности, т. е. вневременные единства (идеи), а система понятий есть в конечном счете обнаружение непрерывного единства многообразия в абсолютном всеединстве. «Познать» что-либо значит найти его место в этом всеединстве, усмотреть его в составе вечного всеобъемлющего единства бытия. Поэтому процесс познавания есть процесс приобщения сознания к сверхвременному всеединству [1].

Ближайшее условие возможности познания легко уясняется из намеченной нами природы душевной жизни. Мы видели, что душевная жизнь по самому существу своему потенциально едина и невременна, или — что то же самое — потенциально объемлет все бытие в смысле *способности* расширяться до бесконечности и возвышаться над временем и всяким раздробленным многообразием, всякой ограниченностью частного содержания. Но мы видели также, что переживание, хотя и будучи такой потенцией, само по себе строго отлично от знания как актуального обладания сверхвременным всеединством. Отсюда ясно, что познавание есть не что иное как *актуализация* потенциального единства душевной жизни, ее невременности и неограниченности, — превращение их в *актуальное* единство, в *актуальную* сверхвременность и бесконечность. Но душевная жизнь сама по себе есть потенция лишь в пассивном смысле слова, в смысле материала, способного к формированию или развитию, но никак не в смысле самой активной *способности* этого формирования. Как в области чистого переживания или душевного бытия, как такового, мы должны были усмотреть особую формирующую инстанцию «души», логически отличную от формируемого ею материала (хотя конкретно тесно с ним слитую), так и в области познавательной стороны душевной жизни, или ее предметного сознания мы должны — и здесь это выступает еще гораздо отчетливее — признать такую особую, формирующую или актуализирующую инстанцию. Природа самой этой инстанции сама по себе, в чистом, отвлеченном ее существе, есть нечто столь первичное и простое, что ее можно только просто констатировать, обнаружить, но нельзя в собственном смысле описать. Это есть как бы *чистый свет знания*, идеальная озаренность или прозрачность бытия, его абсолютная самопроникнутость и самоявственность, — специфическое первичное идеальное начало *знания* или *разума*, которое должно быть уловлено во всем его своеобразии как некий абсолютно первичный момент, ни откуда не выводимый и не сравнимый ни с каким реальным отношением или действием. Как бы трудно ни было уловить и фиксировать это

[1] Подробнее об этом см.: «Предмет знания», в особенности ч. I и II.

начало само в себе, в его абсолютной самодовлеющей природе, — конкретно, в составе живой личной душевной жизни, мы непосредственно замечаем присутствие или соучастие его, как момента света сознания, отличного от имманентного переживания, как такового, — так же, как в пламени начало *света* отлично от самого процесса горения или внутреннего жара.

При всей слитности этого специфического начала с душевной жизнью, оно не только логически отлично от переживания, как такового, но в известном смысле даже противоположно ему и находится в отношении противоборства к нему, как это уже было отмечено выше, в гл. II. Поэтому его господство или присутствие в конкретной душевной жизни поддерживается особой душевной силой, особым специфическим волевым напряжением, которое называется *вниманием*. Внутреннюю природу внимания, как особого душевного состояния, так же трудно наметить в ее собственном существе, как легко описать сопутствующие ему характерные душевные и даже физиологические явления. Внимание по собственной своей природе есть то состояние направленности, «сосредоточенности», преобразования потенциального, хаотического единства переживания в строгое, оформленное единство сознания, то состояние невыразимой «самоподобранности» и внутренней интегрированности, через посредство которого потенция душевной жизни именно и приобщается к свету знания, делается способной быть его носителем и обладателем. Внимание, как известно, может быть произвольным и непроизвольным. Но совершенно независимо от этой своей подчиненности волевым движениям — то стихийно импульсивного, то центрально-формирующего порядка — оно само в себе, как особое переживание, есть волевое усилие или напряжение, правда, совершенно своеобразного характера: оно есть действенность, направленная на *общее формальное состояние душевной жизни*, как бы чисто централизующая или интегрирующая сила душевной жизни, имеющая назначение выдвинуть в ней момент «сознания» или «сознательности». Особенно важно в этом отношении, что всякое практическое самообладание и самопреодоление осуществляется через посредство централизующей силы внимания, как это тонко подметил Джемс.

Но в чем бы ни заключалась природа внимания как переживания или формирующей силы, его *действие* — или его природа как носителя предметного сознания — состоит в том, что в нем самодовлеющий хаос душевной жизни преобразуется в пучок лучей, направленных во вне, как бы выпускает из себя щупальца, через посредство которых субъект душевной жизни соприкасается с объективным миром или — что то же самое — возвышается до соучастия в сверхвременном единстве бытия. Отправной или опорной точкой этой специфической актуализации или саморасширения душевного бытия служит, как было

указано, чувственный материал в лице ощущений и образов. Момент самого движения от ощущений к идеальному единству, незаконченное пребывание как бы на полпути между отправной и конечной точкой есть то состояние предметного сознания, которое зовется *мыслью* (и которое может иметь разные степени актуализованности или потенциальности, смотря по близости или отдаленности от своей конечной цели). Это есть промежуточное, как бы сумеречное состояние между слепым переживанием и чистым светом знания. Относительная, ближайшая познавательная проясненность или опознанность частичного, непосредственно данного материала ощущений и образов есть *восприятие* и *представление*. Наконец, уловление или достижение самого идеального всеединства есть то, что зовется *интуицией* или (сверхчувственным) *созерцанием* [1].

Ограничиваясь здесь этими немногими краткими разъяснениями природы знания и предметного сознания, как такового, мы завершаем их одним принципиальным, существенным указанием. Чистый разум или свет знания, взятый, как таковой, в его собственном существе, есть начало совершенно *сверхиндивидуальное и сверхличное*. Так называемый «гносеологический субъект» — центр или носитель знания — и с точки зрения проблем теории знания, и с точки зрения чисто феноменологически-психологического анализа не может быть отождествлен с живым индивидуальным субъектом, с моим конкретным «я». В составе моего конкретного «я» это есть как бы луч света, к которому я приобщился или который светит во мне или через меня, но который не есть мое особое достояние и не тождествен с индивидуальным субстанциальным существом моего «я», как особого, отдельного единства душевного бытия. Этот свет сам по себе, напротив, *один и тот же* во всех индивидуальных сознаниях; он вечен и всеобъемлющ, ибо и *есть* не что иное как пронизанность всего бесконечного бытия его идеальным сверхвременным единством; различно в каждом душевном существе лишь соучастие в этом свете — по степени интенсивности слияния с ним или приобщенности к нему или, что то же, по степени его яркости и широте освещаемого им — в каждом данном существе — горизонта объективного бытия. Если, однако, это чистое «я», как свет знания, конкретно не только неразрывно связано с индивидуальным «я», как единичным душевным организмом и его формирующим единством, но для непосредственного наблюдения образует некое первичное неразложимое

[1] Обо всем этом подробнее: «Предмет знания», в особ. гл. VII—IX. В изложенное там мы вносим теперь лишь ту поправку, что изменяем значение термина «восприятия», возвращая ему его обычный, общепринятый смысл наглядного *предметного* знания.

единство, то это может быть объяснимо лишь так, что наше индивидуальное, частное «я» своими последними корнями слито со сверхиндивидуально-всеобъемлющим светом разума. Та самая трансцендентная, абсолютная первооснова единства душевного бытия, на которую мы натолкнулись при рассмотрении формирующе-действенных сил душевной жизни, обнаруживается здесь перед нами с той своей стороны, с которой она есть чистый свет созерцания или знания, независимый от какой-либо душевной жизни и потому возвышающийся над ней, хотя конкретно и слитый с нею.

Общее онтологическое значение этого соотношения для уяснения понятия «души» будет оценено позднее. Теперь мы должны описать обратную сторону этого соотношения — определяющее влияние стихии душевной жизни и ее формирующих сил на сверхиндивидуальное единство знания и предметного сознания.

II

Если, с одной стороны, самый факт необходимого, неотъемлемого присутствия момента знания в конкретной душевной жизни и его слитности с «я» как формирующим живым единством личности свидетельствует о каком-то органическом, коренном сродстве «души» с чистым светом знания, с объективной «истиной» — о том сродстве, о котором так красноречиво говорят Платон и бл. Августин, — то, с другой стороны, быть может, столь же существенно для характеристики существа душевного бытия общераспространенное скрептико-пессимистическое жизненное наблюдение, обнаруживающее, наоборот, некий коренной антагонизм между душевной жизнью и чистым знанием, какую-то природную несвойственность чистого объективного знания живой человеческой душе *. В гл. II мы говорили об этом антагонизме, поскольку он выражается в отсутствии всякой пропорциональности — или даже в наличности обратной пропорциональности — между силой переживания и интенсивностью сознания. Здесь мы должны обратить внимание на другую сторону дела — на противоборство между душевной жизнью и *объективностью знания*. То, что называется в области познавания «пристрастием», «предвзятостью», «ограниченностью кругозора», есть, по-видимому, в известной мере необходимое условие самого конкретного существования человека. Человек рожден, чтобы жить и стремиться, любить и ненавидеть, страдать и радоваться, а не чтобы познавать. Познание есть в его жизни лишь служебное средство, а не цель; поэтому оно всецело подчинено коренным, более первичным целям и стремлениям человеческой души; и лишь в редких, исключительных натурах — будем ли мы их оценивать как натуры «избранные» или как натуры «ненормальные» — чистое познание становится самодовлеющей целью и главенствующей страстью, и

душа от своей естественной роли субъективной действенной силы переходит к назначению быть бесстрастным «зеркалом вселенной». Обычно все мы — профессиональные «ученые» и «мыслители» в этом отношении не образуют принципиального исключения — знаем лишь то, что *хотим* знать или что нам *нужно* знать; и — что еще важнее — вместо того, чтобы вообще что-либо знать, мы *мним* знать то, во что нам нужно или хочется верить. Наше знание не только ограничено, но и существенно искажено нашими субъективными пристрастиями и предубеждениями, свойствами нашего темперамента, случайностями нашего воспитания, господствующими в нас и вокруг нас привычками мысли и т. п.; и то, что мы зовем нашими убеждениями, мнениями и верованиями, в значительной мере состоит из такого мнимого знания, в котором «желание есть отец мысли». Но для надлежащей оценки этой необходимой субъективной ограниченности и слабости человеческого знания здесь нельзя оставаться на поверхности общего, бесформенного ее констатирования и бесполезных жалоб на нее, а нужно конкретно выявить ее основные, последние психологические источники.

Ближайшей общей основой этой субъективности человеческого знания является ограниченность и разнородность в каждом сознании того непосредственного чувственного материала ощущений и образов, к которому, как к своей исходной или опорной точке, в известном смысле приковано конкретное развитие нашего познания. Состав притекающего к нам чувственного материала, который образует исходную точку всякого нашего знания, конечно, независим от нашей воли, от нашего духа: он предопределен, с одной стороны, свойствами нашего тела — чувственный мир слепого и глухого иной, чем у зрячего и слышащего, а более мелкие, но весьма существенные своеобразия в характере доступного чувственного материала имеются и у всех «нормальных» людей, — и, с другой стороны, положением нашего тела во внешнем мире, окружающей нас средой, и притом не только в пространственном, но и во временном измерении мира: самоед имеет иные чувственные впечатления, чем обитатель Центральной Африки, деревенский житель — иные, чем горожанин, современный человек — иные, чем гражданин древнего Рима или современник каменного века; и даже участники одной общей пространственно-временной среды — скажем, обитатели одной деревни или члены семьи, живущие совместно — имеют каждый свой *особый* (хотя и сходный) мир чувственных впечатлений, смотря по пространственной удаленности или близости тех или иных частей среды от каждого из них и по своеобразию *смен* впечатлений в зависимости от положения и передвижения каждого единичного человеческого тела. Вообще говоря, каждое человеческое существо имеет всегда свою *особую* чувственно-наглядную картину мира, в центре которого стоит его особое, «собственное» тело, и эта особая чувственная картина, образует конкретно центральную, основополагающую

отправную сферу, как бы твердую базу для всего его знания и «миросозерцания». В этой предопределенной ограниченности чувственной основы знания обнаруживается роковая слабость человеческого духа, его прикованность к ограниченному человеческому телу.

Как бы значительно ни было ограничивающее влияние этой стороны душевной жизни, его не следует преувеличивать, как то склонно делать обыденное психологическое размышление, сознательно или бессознательно исходящее из некоторого вульгарного сенсуализма. Необходимо помнить, что, по крайней мере при нормальном, более или менее здоровом человеческом теле, чувственный материал — как бы он ни был ограничен и своеобразен у каждого — сам по себе достаточен для достижения общей, всеобъемлющей картины мира. Ибо обычно упускается из виду, что предопределен и ограничен только непосредственно-данный *сырой материал* чувственных ощущений, а никак не какое-либо готовое предметное знание. Что каждый может *познать* на основании этого материала — это зависит от него самого, от направления его внимания и мысли, от спонтанной силы самого познающего сознания. Для того чтобы знать мир, не нужно чувственно воспринять всю бесконечность его состава. Кант, не выезжая из Кенигсберга, не только построил грандиозную философскую систему, но — что непосредственно кажется более замечательным — имел богатые, самые детальные и конкретные географические знания. О Моммзене говорят, что в последние годы своей жизни он путал современный ему Берлин с древним Римом, в котором, силою творческого исторического воображения, он *идеально прожил* большую часть своей жизни. И известно, что в сознании творцов-художников образы их творческого духа часто совершенно заслоняют реальный, окружающий их мир. Но разве и средний человек не живет не только чувственно-воспринимаемой средой, но всегда вместе с тем и прошлым, и будущим, и теми пространственно-далекими, отсутствующими в чувственном восприятии местами, к которым почему-либо приковано его внимание? Эта способность расширения наглядного знания за пределы чувственно-данного называется *воображением*, и общеизвестные данные психологического и гносеологического анализа показывают, что и то, что мы зовем *восприятием*, есть не нечто непосредственно-данное, в готовом виде предстоящее и как бы лишь пассивно запечатлеваемое нами, а итог аналогичного творческого построения образов на основе чувственно-данного материала или, вернее говоря, проникновения в реальность, запредельную самому чувственному материалу [1]. Правда, этим не устраняется тот бесспорный факт, что воспринять «воочию» что-либо значит иметь более точное и совершенное знание о нем, чем знание, достижимое воображением или мыслью, — что,

[1] Ср.: «Предмет знания», гл. I.

например,путешествие по своему образовательному значению превосходит тысячи географических книг или что последней основой исторического знания являются все же показания современников или конкретно-воспринимаемые реальные следы и остатки прошлого. Но как бы существенно ни было это различие, оно — как мы пытались это показать в другом месте [1] — только относительно. Восприятие, непосредственно наслояющееся на чувственно-данный материал или вырастающее из него, есть лишь более легкое, непроизвольно-навязывающееся и вместе с тем более яркое и наглядное знание, чем знание, достижимое воображением и мыслью; при этом, однако, не надо упускать из виду, что, с одной стороны, восприятие, как бы легко и непроизвольно оно ни было на первый взгляд, есть тоже трудный и ответственный итог познавательной деятельности внимания и что, с другой стороны, соучаствующие в нем воображение и мысль *принципиально*, при достаточной остроте и напряженности, могут и сами по себе — вне приуроченности к данной комбинации чувственного материала — также достигать вполне конкретного и точного знания. В лице восприятия мы имеем знание до известной степени даровое или, точнее говоря, знание, приобретение которого облегчено нам внешними телесными условиями нашего существования; но человек не мог бы использовать даже этих благоприятных внешних условий, если бы он не обладал творческой силой выходить за пределы самого чувственно-данного, как бы разрывать оковы телесной ограниченности своего сознания.

Если обычно, однако, чувственный материал непосредственно окружающей среды оказывает сильнейшее влияние на характер и строение познавательного содержания сознания, то это обусловлено некоторыми внутренними свойствами душевной жизни: с одной стороны, естественной инертностью познания, склонного идти по линии наименьшего сопротивления, и, с другой стороны, тем, что ближайшее, окружающее нас предметное бытие имеет для нас особое *практическое* значение и потому в особой мере привлекает наше *внимание*. Основной, важнейшей ограничивающей силой человеческого знания является в действительности не внешняя ограниченность чувственно-доступного ему горизонта, а внутренняя ограниченность *направления его внимания*.

III

Внимание, как мы знаем, есть психологическое условие предметного сознания вообще. Из совокупности ежемгновенно протекающих в нас ощущений и образов *предметный смысл*, т. е. значение показателей некой объективной реальности, приобретают

[1] См.: «Предмет знания», гл. XI.

лишь те, на которые произвольно или непроизвольно мы направляем внимание. Поле внимания, сфера, озаренная или осмысленная вниманием, имеет всегда центральную точку — как бы центр мишени, на которую устремлено внимание — и периферические части, озаренные как бы лишь косвенными лучами внимания и потому пребывающие в промежуточном состоянии между чистыми образами и образами осмысленными, «опредмеченными». Вокруг же этого поля внимания простирается область чистых переживаний — ощущений и образов, неосвященных мыслью, а просто бессмысленно живущих в нас, в прихотливых переливах роящихся в душевной жизни. В силу этого предметное сознание есть всегда результат некоторого *отбора*, и притом двойного: с одной стороны, из всей совокупности ощущений и образов лишь небольшая, избранная часть становится носителем предметного значения, и, с другой стороны, эта избранная часть истолковывается каждым сознанием различно,— точнее говоря, берется только с определенных сторон, как показатель лишь определенных предметных содержаний из бесконечного числа возможных вообще, связанных с ним предметных содержаний. Живя в деревне, один человек может обращать внимание на природу, другой — на людей и обряды их жизни, третий — на строения, четвертый — на небо и пр.; но и природа — например, злаки и травы — для сельского хозяина означает одно, для ребенка —другое, для ученого ботаника — третье. Так каждый человек из состава бесконечного богатства окружающей его среды подбирает себе свой особый мир.

Чем определяется направление этого отбора? Конечно, тем, что мы в широком смысле слова называем нашими «интересами» — будут ли то первичные оценки-стремления или более развитые, сознательные цели и хотения. Какими бы силами душевной жизни не производилось деление предметов окружающего мира на «важные» и «неважные», «интересные» и «неинтересные» — для нас фактически это деление совпадает с делением среды на стороны, обращающие на себя наше внимание, и стороны, ускользающие от него. Но так как лишь при направлении внимания предметы впервые вообще открываются нам и начинают конкретно для нас существовать, то мир *практически для нас существует только как единство всего «важного»*, так или иначе «интересного» или «существенного» для нас. Отвлеченно все мы, конечно, знаем мир как бесконечное, необъятное, единое для всех целое, вмещающее в себя всю полноту мыслимой реальности. Но это есть чистая «идея», общее бесформенное сознание бесконечного богатства, с одной стороны, и единства и объективности — с другой. Конкретное предметное содержание, заполняющее для нас эту общую идею объективной реальности вообще, есть нечто сравнительно очень бедное: оно состоит из ближайшего нам по степени «важности» и «интересности» отрезка объективной

реальности. Если я не географ по специальности или призванию и если не произойдут какие-либо события, которые так или иначе затронут мои практические или духовные интересы, то какие-нибудь страны Центральной Африки или Австралии для меня, а для менее образованных людей даже все за пределами их родины, и может быть даже за пределами их города или уезда вообще существует только на бумаге, как пустая идея, как предмет школьного учения или газетного чтения, но не как *живая подлинная реальность*. Точно так же для светской дамы практически «не существует» ничего, о чем не принято говорить в «хорошем обществе», для «положительного» человека не существует всего мира страстей, увлечений, падений и подвигов, для горожанина, видавшего деревню лишь из окна вагона, не существует конкретно всего бесконечно богатого мира земледельческого труда и природы, в котором живут по крайней мере три четверти людей; для ограниченного и педантически преданного службе чиновника весь мир, за исключением разве только его собственной семьи и ближайших знакомых, существует лишь, поскольку он отражается во входящих и исходящих бумагах и в отношениях к начальству и сослуживцам и т. д. А многие ли из нас имеют подлинное *реальное* знание той астрономической действительности, которая нам всем была раскрыта в школе, при изложении хотя бы коперниканской системы, и которую мы, в качестве элементарно-образованных людей, казалось бы, обязаны признавать? Многие ли из нас действительно *сознают*, что мы лепимся вокруг какого-то шара, который с невыразимой быстротой вращается и несется в мировом пространстве — сознают с той живостью и конкретностью реального убеждения, с какой, например, сидя в поезде, мы знаем о нашем передвижении в пространстве? Я думаю, что большинство даже образованных людей сошло бы с ума или по крайней мере пережило величайшие душевные муки, если бы их заставили действительно помнить и сознавать эту реальноть и конкретно представлять себе свою жизнь и деятельность на фоне этого целого. Скорее мысль об этом изредка, в минуту безделья и праздных грез, промелькнет перед нами как жуткий сон, чтоб тотчас же уступить место той «*подлинной*» реальности, в которой нас, как некий центр, окружает маленький, привычный, прочный мир, созданный нашими интересами, симпатиями и нуждами. А многие ли из нас *знают* даже столь существенную для нас реальность как неотвратимый грядущий факт нашей смерти — знают с той серьезностью подлинного знания, которая определяет соответствующую *практическую* ориентировку? Вся практическая жизнь человека, по-видимому, вообще возможна лишь на почве такого инстинктивного самообмана и невежества, не почве целесообразного ограничения себя и искусственно подобранным уютным,

знакомым, привычным мирком, сложенным по образу и подобию наших вкусов, желаний и стремлений. Конкретно для человека существует только то, что ему нужно, важно или чего ему хочется.

Каждый из нас живет в таком особом мире, который мы назовем *предметным мирком человека.* Мы имеем, конечно, некоторое общее сознание, что этот мирок есть лишь частный отрезок необъятно-великого, единого общего для всех мира, — сознание, которое является уже условием необходимого постоянного расширения, исправления, и вообще подвижности и пластичности этого предметного мирка. Подобно душевной жизни, предметное сознание человека не ограничено в том смысле, что не имеет твердых, замыкающих его границ. Напротив, то обстоятельство, что мы *принципиально можем* познавать всю бесконечность реальности, свидетельствует, что именно в потенциальной форме наше предметное сознание безгранично. Подлинным предметом его является всегда, как мы это подробно показали в другом месте, всеединство бытия во всей его бесконечной полноте. Но этот предмет присутствует в сознании лишь как X, как непроясненная бесконечная тьма *чего-то вообще* или — что то же самое — всего вообще. Мы непосредственно *имеем* перед собой эту бесконечность, *не зная* ее содержания [1]. Здесь, однако, для нас существенно лишь двоякое. Во-первых, поскольку из этого неопознанного бесконечного единства выделяется опознанная часть, принципом отбора являются наши интересы, определяющие направление нашего внимания; этим намечается особая часть мира, которая *для нас* образует центральную, существенную часть. И, во-вторых, эта избранная, опознанная часть бытия, сливаясь с единством нашей душевной жизни, формируется в *особый производный мирок*, с особым центром в лице нашей собственной личности или ее главенствующего интереса и с особым размещением своих частей.

Мы подошли к констатированию этого своеобразного явления — «предметного мирка» — из уяснения субъективного, ограничивающего влияния сил душевной жизни на человеческое знание. Но, по существу, это явление имеет в феноменологии душевной жизни гораздо более общее и принципиальное значение. В его лице намечено особое характерное, глубоко заложенное в нас и чрезвычайно существенное *единство конкретного человеческого сознания.*

То, что мы обычно называем «содержанием нашего индивидуального сознания» и что, по крайней мере до последнего времени, в неуясненном виде считалось, по некоторому безмолвному соглашению, естественным предметом психологического исследования, есть именно этот предметный мирок человека в связи со слитыми с ним душевными переживаниями в собственном смысле слова

[1] См.: «Предмет знания», ч. I.

Так называемые «представления», «восприятия», «мысли» — взятые, не только как своеобразные переживания представления, воспринимания и мышления, но и со стороны своих предметных содержаний — совместно с эмоционально-волевой стороной душевной жизни образуют некоторое своеобразное производное единство. Если мы говорим о личностях образованных и необразованных, о натурах широких и узких, о богатстве и бедности «духовного мира» человека, то мы разумеем личность как единство, формирующую силу и носителя «предметного мирка». И если так называемая «функциональная психология» сказала услугу своим резким разграничением двух сторон этого мирка — предметной его стороны и чисто-душевной в узком смысле,— то из-за полезности этого разграничения (не говоря здесь о его, намеченных выше, внутренних неточностях) не следует упускать из виду, что и само *единство* этих двух сторон есть существенная черта *конкретного* душевного бытия.

Формирующая сила «души» как целестремительного единства душевной жизни, а вместе с тем и сама душевная жизнь в конкретном единстве ее строения предстает нам здесь с новой, существенной своей стороны. Описанная в предыдущей главе формирующая сила целестремительного единства действует — во всех своих инстанциях, начиная с низшего, чувственно-эмоционального центра и кончая высшим духовным «я» — прежде всего как направляющая сила *внимания* и — тем самым — как сила, формирующая *единство предметного мирка*. Мы можем здесь сослаться на прекрасный, тонкий анализ Джемса. Весь механизм центрально-волевого управления ходом нашей жизни сводится к управлению *вниманием*, к способности выдвигать перед собой определенные предметные содержания и сосредоточиваться на них. Вся драма волевой жизни есть, как метко говорит Джемс, драма чисто *духовная* — драматический ход предметного созерцания. Отсюда открывается новое конкретное единство душевной жизни. В отличие как от абстрактно взятого материала душевной жизни. (как чисто-бесформенной стихии), так и от абстрактно-взятого формирующего начала души, конкретное единство душевной жизни — то, что можно было бы назвать конкретной душой человека — есть оформленное, управляемое волевым центром и слитое с душевными переживаниями *единство предметного мирка*. Душевная жизнь, не как чистая потенция — в смысле ли пассивного материала или активного формирующего начала, —а как конкретно-осуществленная реальность, есть единство переживания с предметно-сознаваемым бытием; в этом смысле душа *есть то, что́ она* знает и созерцает [1]. В этом конкретном единстве сразу обна-

[1] Ср.: *Плотин.* Ennead. IV, 3, 8: (ψυχὴν ἄλλην ἄλλα βλέπειν και ἅπερ βλέπει εἶναι και γινεσθαι).*

руживается двойственная связь между душевной жизнью и знанием. С одной стороны, как только что было описано, конкретно мир человеческого знания определен субъективной формирующей силой душевной жизни и через это образует некое по существу субъективное, иррационально-душевное *единство*. Человеческая душа не есть чистый, бесстрастный взор или луч объективного знания, а есть живое индивидуально-действенное субъективное единство, формирующее знание в ограниченное субъективное целое, необходимое для задач практической жизни. С другой стороны, несмотря на эту подчиненность начала чистого знания субъективной формирующей силе жизни, сама функция знания, как универсального *средства* формирования личности и ее душевной жизни, свидетельствует о неразрывном единстве начала знания или созерцания с существом душевной жизни. Душа как начало действенности и жизни управляет знанием *именно в силу того*, что она искони, по самому своему существу, есть потенция знания, как бы внутренне родственна началу знания и слита с ним в глубочайшем своем корне. Так конкретная природа формирующего начала душевной жизни обнаруживается перед нами как субъективная действенно-формирующая сила жизни, неотделимая от знания и осуществляющаяся в неустанном творчестве субъективно-объективного единства предметного сознания человека. Все наши чувства и желания, радости и страдания, волнения и удовлетворения конкретно никогда не существуют в замкнутой внутренней стихии, а направляются на реальность, на объективное бытие, которое они подбирают и формируют для себя. Душевная жизнь в этом смысле не противостоит объективному миру, как посторонняя, чуждая ему область, а есть сама своеобразно оформленный, пропитанный внутренними душевными силами и соками отрезок объективного бытия.

Ниже, при анализе духовной жизни, мы рассмотрим более глубокую форму этого своеобразного единства. Теперь же, для более точного уяснения общей природы этого единства, мы должны обратить внимание на особую сторону, которую обнаруживает всякое предметное сознание. Мы имеем в виду *память*.

IV

«Память», как известно, есть общее название для совокупности многих разнообразных явлений и черт душевной жизни и сознания. Вся полнота этого многообразия нас здесь не интересует, да она в общем уже в достаточной мере уяснена психологическим анализом. Но обычно не вполне отчетливо разграничивают две принципиально разных стороны этого многообразия — причисляемые к памяти явления или черты *чистой душевной жизни*, с одной стороны, и те моменты памяти, в силу которых она есть

прежде всего и по существу *предметное сознание* — с другой. Так, чистое воспроизведение, в смысле простого факта, что раз пережитое как бы потенциально остается в распоряжении душевной жизни и может снова переживаться без всякого внешнего раздражения, а также так называемое первичное воспоминание — то, что к ощущению непосредственно примыкает воспроизведенный его образ — и т. п. суть черты душевной жизни, выражающие просто намеченную выше (гл. III) невременность или потенциальную сверхвременность душевной жизни, присущий ей характер потенциально-всеобъемлющего единства. Этим явлениям противостоят такие как знание прошлого, узнавание воспринятого или воспроизведенно-представляемого, локализация в прошлом, сознательное припоминание и т. п. — явления, которые характеризуют память как некоторое *знание* или *предметное сознание*. Лишь эта последняя — по существу самая важная — сторона памяти нас здесь интересует.

В этом смысле память может быть определена как *знание пережитого* или *раз познанного*. В лице памяти в этом смысле мы имеем своеобразную черту сознания, феноменологическая особенность которой, если мы не ошибаемся, еще не была оценена в достаточной мере. Нигде субъективно-объективный характер единства предметного сознания не обнаруживается так ярко, как в лице памяти. С одной стороны, память есть *знание*, которое, как всякое знание, направлено на предметное бытие, — именно на объективную действительность прошлого. С другой стороны, это знание — в отличие от знания в собственном смысле слова — имеет своим предметом и объемлет не всю бесконечную полноту самой объективной действительности, а лишь тот ее отрезок, который уже был познан, усвоен нами, т. е. который вошел в состав «нашей жизни», и мы имеем право сказать, что память есть *самопознание* или *самосознание*, — знание внутреннего содержания того *субъективного мирка*, который мы в широком смысле слова называем нашей *жизнью*. Память, коротко говоря, есть способность обозревания намеченного выше *предметного мирка* как субъективно-объективного единства. Строго говоря, этот предметный мирок *существует лишь в силу памяти, есть* сам не что иное как *сознаваемая целостность* пережитой, включенной в субъективное единство совокупности предметных содержаний. Лишь в силу этого сохранения, потенциального удержания в составе некого длительного обозримого единства всего, на что хоть раз был направлен луч предметного сознания и что через этот луч как бы соприкоснулось с нашей душевной жизнью, — лишь в силу этого, так сказать, *прилипания* к сверхвременному единству души предметных содержаний, раз затронутых или освещенных сознанием, возможно образование «предметного мирка» — того, что мы зовем нашим индивидуальным сознанием

в конкретном смысле этого слова. Благодаря этому наша душа в течение всей своей жизни как бы *облепляется* всеми предметными содержаниями, которые она сознавала или познавала и становится живым носителем этого приобретаемого ею предметного облачения — подобно тому, как (пользуясь метким образом Платона) мифическое морское божество выходит из воды, облепленное ракушками и водорослями; это облачение сливается в живое единство с его носителем и для многих, слишком многих душ заслоняет собою или искажает естественные, прирожденные формы того, что Платон называл обнаженным телом души — саму внутреннюю творческую энтелехию душевной жизни.

Механизм этого «прилипания» раз познанных или сознанных содержаний выражается, как известно, в так называемых «законах ассоциации». В настоящее время ни для кого не секрет, что в лице этих «законов» мы имеем лишь грубые, приблизительные и чисто внешние определения гораздо более глубоких и центральных сил или соотношений душевной жизни. Не углубляясь здесь в бесконечные споры, выросшие вокруг формулировки этих законов, и оставляя в стороне все детали, уясним себе в общей форме принцип этого механизма, непосредственно вытекающий из нашей характеристики душевной жизни и предметного сознания и — если мы не ошибаемся — вполне согласующийся с наиболее существенными достижениями новейшего углубления вопроса об «ассоциации». Для нас, конечно, не может быть и речи о каком-либо соединении или слеплении между собой двух отдельных, обособленных «представлений» или душевных явлений вообще, ибо ни в душевной жизни, ни в предметном сознании нет вообще таких отдельных, замкнутых в себе содержаний или явлений. Всякая ассоциация, по какому бы пути она ни шла, есть в конечном итоге — как это теперь достаточно уже выяснилось — ассоциация *части с целым*, непосредственное слияние частного содержания с более широким или глубоким слоем душевного единства, как бы врастание всего вновь притекающего частного материала в это целостное единство. Но здесь именно сказывается характерная двойственность, присущая единству памяти как предметного сознания. Смутное сознание этой двойственности, по-видимому, проникает собой все, в большинстве случаев довольно беспомощные и логически неотчетливые споры о принципах ассоциации и не позволяет примириться с единым принципом. Память есть, с одной стороны, единство предметного сознания, которое, в качестве знания, в конечном счете выражает лишь *объективное единство самого предметного бытия* и, с другой стороны, *субъективное*, определенное целестремительными формирующими силами *единство душевной жизни*. Будучи одновременно и объективным знанием, и субъективным самосознанием, она предполагает всегда два синтеза — объективный и субъективный, включение познанного содержания

как в объективное, ему самому присущее единство системы бытия, так и в субъективное единство нашего предметного мирка как системы и обнаружения формирующих сил нашей душевной жизни. Поэтому здесь необходимо выступают два конкурирующих между собой принципа объединения — воспоминание по *объективному порядку или объективным связям самих предметных содержаний,* и воспоминание *по субъективному порядку их опознавания и сознавания.* Так как предметное сознание одной своей стороной — осознанными в нем предметными содержаниями — прикасается к объективному бытию и в этом смысле *есть* отрезок объективного бытия, другой же своей стороной — как единство и порядок самих процессов сознавания и познавания — принадлежит к душевной жизни, то синтез, осуществляемый в лице памяти, может идти также по двум направлениям — быть обозрением «предметного мирка» либо как части объективного бытия, либо же как единства субъективного порядка его переживания [1]. В этом двуединстве конкретно обнаруживается, что наш «предметный мирок» есть, с одной стороны, отрезок *объективной действительности,* способный расширяться в сторону всеобъемлющего единства самого объективного бытия, и, с другой стороны, — лишь как бы периферия субъективного единства нашей жизни.

Это промежуточное положение или значение памяти как субъективной формы предметного единства или как сферы, в которой

---

[1] С этой точки зрения можно оценить два общепринятых принципа ассоциации — по смежности и сходству. В отношении принципа смежности нужно прежде всего строго отличать смежность *переживаний и процессов познания* от смежности *самих объективных содержаний*: психологически между ними нет ничего общего, хотя фактически они естественным образом часто совпадают. Если историк, например, от мысли об эпохе Цицерона и Цезаря переходит к мысли о начале римской империи, то эта «ассоциация» коренным образом отлична от той «смежности», которая имеет место, когда, например, восприятие местности, в которой мы провели детство, приводит нам на память наши детские годы. В первом случае мысль также легко могла бы, например, от Цезаря перейти к Наполеону, или от эпохи расцвета римской образованности к эпохе ее упадка и т. п., во-втором случае ход воспоминания мог бы навести нас на мысль, например, о совершенно другой, отдаленной местности, в которую мы потом переселились, или о героях Купера, которыми мы в то время увлекались и пр. Словом, принцип смежности имеет серьезное значение лишь в качестве смежности душевных переживаний и есть главнейшая форма синтеза по *субъективному единству* предметного сознания (главнейшая, но не единственная; ибо сюда же должна быть отнесена ассоциация по сходству эмоциональной реакции, общего самочувствия и т. п.). Ассоциация же *по сходству* — за исключением только что указанного типа сходства *переживаний* — есть *частный случай* ассоциаций по *объективным отношениям и связям,* который следует поставить в один ряд с ассоциацией по контрасту, по отношению причинной или логической связи, по объективной пространственной или временной смежности воспоминаемых предметов и т. п. — По преобладанию того или иного типа ассоциаций можно было бы разделить людей на типы «объективного» и «субъективного» умственного склада, и такая классификация имеет чрезвычайно большое характерологическое значение.

абсолютное всеединство бытия соприкасается с частным, потенциальным всеединством нашей душевной жизни и дано нам отраженным в последнем, находит свое выражение также в промежуточном характере той *сверхвременности*, которая образует существо памяти. Не раз указывалось, что в лице памяти мы имеем непосредственное фактическое свидетельство сверхвременного единства нашего сознания, явно несовместимое ни с каким механистическим или атомистическим пониманием душевной жизни [1]. Как ни справедливо само по себе это указание, оно упускает из виду производный и относительный характер того единства, которое обнаруживается в лице сверхвременности памяти. Память есть лишь производная и ограниченная форма *знания* и последним, основным свидетельством сверхвременного единства души должен быть признан — по примеру Платона и бл. Августина — самый факт *возможности для нас знания*, т. е. соучастия души в абсолютном единстве и вечности *знания*. Поскольку же память, по существу, ограничена пределами нашей жизни, для нее, как такой, характерна лишь *относительная сверхвременность*: она есть именно объективная сверхвременность знания, отраженная в субъективной, лишь потенциальной невременности душевной жизни. При этом не только — как это ясно само собой — объективное все-объемлющее единство самого бытия и знания простирается дальше того ограниченного клочка бытия, которое обозревается нашей памятью, но и субъективное единство и невременность нашей *жизни* гораздо шире нашей памяти: так, переживания первых лет нашей жизни входят в состав единства душевной жизни, но не объемлются единством памяти как предметного сознания; и многие вообще содержания нашего душевного *бытия* лежат за пределами нашей памяти. Сверхвременность памяти есть, таким образом, относительное, производное единство *абсолютной сверхвременности* знания или предметного сознания с *субъективно потенциальной невременностью* душевной жизни.

V

Отсюда чисто феноменологически уясняется отношение конкретного индивидуального сознания как к *объективной действительности*, так и к *идеальному единству чистого знания*. Что касается первого отношения, то проблема, поставленная в самом начале нашего исследования — как ограничить область душевной жизни, внутреннего мира нашего «я», от внешней действитель-

[1] Обстоятельнее и глубже всего это уяснено в многочисленных, относящихся сюда блестящих исследованиях Л. М. Лопатина; эта же мысль образует, как известно, одну из центральных идей онтологии Бергсона *. Ср. также учение Тейхмюллера **.

ности или объективного бытия вообще — получает здесь новое освещение. В первой части нашего исследования мы достигли разграничения этих двух областей, наметив своеобразную сферу переживания как самостоятельную *стихию душевной жизни*, не имеющую как бы ничего общего с формами и отношениями предметного бытия. Но эта стихия через предметное сознание — которое с той своей стороны, с которой оно также есть переживание, входит в состав ее же самой — не только *соприкасается* — в форме идеального познавательного раскрытия или озарения — с объективным бытием, но и сливается с ним в некоторое производное единство, которое характерно для всякой конкретно-осуществленной душевной жизни — в единство индивидуального предметного мирка. С другой стороны, центральная внутренняя формирующая сила душевной жизни действует именно через управление вниманием, как познавательной направленностью и тем самым через подбор предметных содержаний. В этом смысле душа как *конкретное единство* субъективной формирующей деятельности, материала душевной жизни и как бы извне вовлекаемых предметных содержаний есть не замкнутая в себе отрешенная от всего иного субстанция, а как бы субъективное *«зеркало вселенной»* или — говоря точнее — *субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия.* Если при этом вспомнить, что «предметный мирок», при всей ограниченности своих *опознанных* содержаний, в своей неопознанной, лишь смутно сознаваемой полноте потенциально *бесконечен* — так как предметное сознание направлено всегда сразу на бесконечность всеединства и содержит его в себе — т. е. совпадает с самой всеобъемлющей бесконечностью бытия, то чисто феноменологический анализ приведет нас к лейбницевскому пониманию души как монады, т. е. как вселенной, отображенной лишь с неполной прозрачностью и под известным субъективным углом зрения, определенным субъективно-целестремительными силами своеобразной индивидуальной энтелехии. Но если, далее, не впасть в наивный гносеологический дуализм, к которому был склонен Лейбниц, т. е. не упускать из виду очевидной гносеологической истины, что содержание предметного сознания есть не повторение, не *копия* предметного бытия, а тождественно ему самому, то этот субъективный мир мы должны будем признать не «идеей», не «отображением» объективной вселенной как другой, замкнутой в себе реальности, а *особым родом бытия* самой же объективной «вселенной». Сказать, что вселенная существует, во-первых, объективно, сама в себе и сверх того, отражается в бесчисленных копиях в индивидуальных сознаниях или душах, — значит выразиться лишь грубо приблизительно и упрощенно. Это искажение Лейбниц сам сознавал и пытался исправить своим учением о замкнутости монады, о том, что монада из себя

самой, а не извне черпает все свои представления. Но это было лишь заменой одного упрощения другим, более глубокомысленным, но, пожалуй, еще более искажающим. Более адекватно со отношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием можно было бы определить так, что объективное бытие, существуя само в себе, во всей бесконечной полноте своих содержаний или — что то же самое — в свете всеобъемлющего и всеохватывающего абсолютного знания, вместе с тем существует не в отражениях или копиях, а в *слабых и субъективных освещениях* под разными углами. Представим себе картину, которую можно осветить или на которую можно смотреть с разных сторон, под разными углами зрения и сосредоточивая свет или созерцание на разных ее частях. Тогда все образы, открываемые этим освещением или созерцанием, будут частями, и притом своеобразно сформированными, единого в себе содержания самой картины. Таково же отношение между индивидуальным сознанием и объективным бытием. Последнее, существуя в себе, т. е. во всей своей объективной полноте, вместе с тем частично и несовершенно содержится в индивидуальных сознаниях, тем самым в этой частичности обнаруживая своеобразную сформированность, чуждую ее объективному бытию.

С другой стороны, это «сродство» души как монады с самим бытием или укорененность ее в последнем обнаруживается, если мы присмотримся к отношению между индивидуальным сознанием и объективным *знанием*. Так называемая «объективная действительность» не есть сама нечто самодовлеющее, замкнутое в себе: предметное бытие есть лишь абстрактно-выделимая сторона всеединства как единства субъекта и объекта, или знания и бытия [1]. Абсолютное бытие, как таковое, есть именно единство знания и бытия, чистое, совершенное бытие для себя, внутренняя самоосвещенность абсолютной жизни, лишь абстрактными сторонами которой являются предметное бытие и озаряющий его свет знания. Но душа в качестве единства индивидуального предметного сознания есть такое же субъективное преломление и ограниченное обнаружение самого луча или света чистого знания, как она есть субъективно-ограниченная форма предметной действительности. Конкретно, как мы видели, душевная жизнь и формирующая ее центральная субъективная сила неотделимы от проникающего их и в их среде проявляющегося луча чистого знания; конкретное сознание есть именно это единство формы и материи душевной жизни с моментом чистого знания. Поэтому душа как «монада» с двух сторон — и со стороны «предметности» своего сознания, и в качестве *субъекта* сознания — слита с самим бытием, причем с последней стороны эта связь, по

[1] Ср.: «Предмет знания», гл. IV и XII.

существу, гораздо глубже и значительнее, чем с первой. Если извне, в своей периферии, душа через предметное сознание соприкасается и сливается с *предметной стороной бытия* и в силу этого становится носителем субъективно-освещенного и сформированного «внешнего мира», то изнутри, в самом своем корне, она укреплена в абсолютном субъекте и есть как бы субъективный канал, через который душевная жизнь проникается силой чистого знания и становится субъективным его носителем. Так, душа есть не только «образ» *мира*, но и *образ* Духа или Бога, чистый свет разума, хотя и преломленный в стихии душевной жизни и субъективно преобразованный индивидуальными целестремительными силами душевной энтелехии. Извне и изнутри — в озаряемом и втягиваемом в себя предметном своем содержании и в самой озаряющей силе знания — душа слита с бесконечностью и *есть* реальность, потенциально уходящая в бесконечность, как бы безгранично расширяющаяся или углубляющаяся; лишь как бы по середине, в точке самой встречи субъекта с объектом, при самом вступлении своем во внешний мир, душа есть небольшая, скромная частица бытия, извне стесненная пространственно-временной ограниченностью тела, к которому она привязана, и, в силу этого, ограниченностью и случайным порядком протекающего к ней чувственного материала знания, изнутри сдерживаемая субъективно-ограничивающими силами своей индивидуальной формирующей инстанции и затемняемая хаотическими силами самой душевной стихии. Две бесконечности, как бы выходящие из непостижимых глубин бытия, — бесконечность чистого, всеобъемлющего света знания и бесконечность озаряемой им вселенной — суживаясь и преломляясь в смутной и ограниченной среде, встречаются между собой в малой точке — и эта точка есть *индивидуальное сознание.*

Но все это описание души как реального носителя или восприемника чистого знания еще недостаточно глубоко проникает во внутреннюю связь между душой и объективным, сверхиндивидуальным бытием. Ибо, поскольку мы берем индивидуальное сознание лишь как предметное сознание, связь между объективной и субъективной стороной душевной жизни остается чисто внешним соприкосновением или слиянием разнородных и антагонистических начал. Субъективная сторона этого единства — сама стихия душевной жизни, как и ее формирующие целестремительные силы и центры — оказывается здесь лишь моментом ограничивающим, ослабляющим и искажающим надындивидуальное начало объективного бытия и знания. Существует, однако, более глубокое единство этих двух сторон, уяснение которого бросает новый свет на само существо души и ее отношение к абсолютному бытию. Это единство называется *духовной жизнью.*

Глава VII

ДУША КАК ЕДИНСТВО ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

I

Выше, при исследовании самого понятия душевной жизни, нам пришлось уже мимоходом напомнить о том специфическом характере *абсолютности*, который в сознании каждого из нас присущ нашему «я» как конкретному носителю непосредственного бытия (см. гл. II, стр. 496 и сл.). В совсем иной связи (гл. V, стр. 549 и сл.) мы затем наметили *другой момент абсолютности* — момент абсолютной значимости, ценности или авторитетности — который обнаруживается в высших, трансцендентных душевной жизни в собственном смысле, направляющих и формирующих силах нашего бытия, в лице которых наше субъективно-индивидуальное *«я»* становится непосредственным проводником начал духовного порядка — нравственной, религиозной, познавательной, эстетической жизни. Как ни различны эти два чувства или сознания абсолютности — их различие можно было бы конкретно иллюстрировать на примере различия между слепым, эгоистическим ужасом смерти и светлым, спокойным настроением добровольного самопожертвования ради высшей цели, — между ними есть и нечто общее: оба они суть разные формы *самоутверждения*, переживания *абсолютного корня нашего единичного «я»*. И можно наметить конкретные явления душевного бытия, в которых очевидная разнородность между низшей и высшей формой абсолютности нашего «я» как бы совершенно погашается, сменяясь каким-то трудно выразимым единством их обеих или промежуточной между ними формой абсолютности. Мы говорили, при анализе природы высшей формирующей инстанции нашей душевной жизни, о сознании призвания, абсолютного назначения или смысла нашей жизни. Есть личности, для которых это сознание, по крайней мере в некоторые моменты жизни, принимает форму отчетливого, точного знания той высшей, трансцендентной силы, орудием которой они в таких случаях себя сознают. Но было бы рационалистическим извращением природы душевной жизни усматривать в таком *«точном знании»* само существо соответствующего переживания. Самое неопределенное, безотчетное, совершенно смутное *чувство* какой-то высшей, абсолютной, сверхиндивидуальной ценности нашей жизни имеет здесь, по существу, то же значение. Но такое чувство мы имеем всегда, когда нами владеет какая-либо глубокая, сильная страсть или душевная сила, которую мы сознаем слитой с глубочайшей основой нашего бытия и как бы тождественной ей. В жизни каждого человека бывают минуты,

когда все остальные, служебные, производные цели, ценности и стремления его жизни сознаются именно во всей своей относительности и производности и заслоняются сознанием основного существа или стремления его «я», которое тогда сознается именно как нечто *абсолютное*. Самым обычным примером такого переживания может служить глубокая, охватывающая само существо человека, любовная страсть: тогда мы непосредственно сознаем, что вне соединения с любимым существом или вообще того или иного осуществления нашей страсти наша жизнь теряет свой *смысл*; мы сознаем, иначе говоря, что в лице этой страсти мы имеем дело не с той или иной субъективной потребностью, а с самим существом нашего «я»; и это «я» само есть для нас не частная, относительная реальность, а инстанция абсолютного порядка, требования, которой *священны* и которой мы, как чисто эмпирические существа, *должны служить*. Все трагедии на свете, когда-либо пережитые или описанные, суть *подлинные трагедии* лишь постольку, поскольку они сводятся к борьбе, опасностям, надеждам и неудачам этого абсолютного существа нашего «я», все же удачи и неудачи, страхи и радости, касающиеся отдельных, эмпирических потребностей и влечений человека, как бы сильны и глубоки ни были эти влечения, лишены того момента абсолютного *смысла*, вне которого нет трагедии, и суть лишь материал для комедии человеческой жизни. Всюду, где, «средь лицемерных наших дел и всякой пошлости и прозы», нас вдруг пронизывает луч *абсолютного смысла нашей жизни*, — а это бывает, когда этот смысл вступает в конфликт с внешними условиями жизни и находится под угрозой умаления или неосуществления — возникает та *объективность*, та глубочайшая, неотвратимая *серьезность* страдания, которая есть существо трагедии; мы чувствуем тогда, что гибнет или находится в опасности что-то бесконечно-драгоценное, какое-то сокровище, которое мы должны оберегать, которое мы не можем, не вправе терять; и *объективность* этой ценности внешним образом засвидетельствована тем, что — в самой жизни или в искусстве — такая трагедия *может быть понята*, т. е. сочувственно пережита и *с общеобязательностью познания* всяким человеческим существом. И — что самое знамечательное — трагедия как борьба за *смысл* жизни есть всегда вместе с тем борьба за саму жизнь, за сохранение личности, — даже там, где утверждение смысла жизни требует физической смерти личности; ибо смысл жизни и сознается как *существо* самой жизни, и его утверждение есть всегда *самоутверждение*, хотя бы и через посредство самопожертвования. И, с другой стороны, даже в самом низменном, эгоистическом инстинкте самосохранения, в животном страхе физического уничтожения, кроме чисто эгоистического момента привязанности к земным благам звучит та же

глубокая метафизическая нота страха за *смысл* жизни, боязни утраты чего-то *абсолютного*; но только абсолютной ценностью здесь кажется голый факт *бесформенного и бессодержательного бытия вообще*. Это есть страх оторваться от бытия вообще, от абсолютной почвы жизни — низшая форма, в которой, хотя лишь в грубом и, по существу, извращенном виде, обнаруживается все та же глубочайшая метафизическая инстанция нашего душевного бытия. «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою, тот обретет ее» — в этих словах выражена одновременно и внутренняя несостоятельность «инстинкта самосохранения», поскольку подлинное самосохранение возможно именно лишь через самопреодоление, через пожертвование эмпирической инстанцией нашего «я» ради его абсолютной метафизической инстанции, и законность его конечной цели, которая состоит все же в *спасении своей души*, в *абсолютном самоутверждении*.

Так — каждая личность, во всех могучих первичных своих побуждениях — от низших до высших — непосредственно, хотя бы лишь в смутной форме, сознает абсолютную метафизическую основу своего бытия. Но тогда как животный страх смерти заключает в себе то противоречие, что содержит сомнение в *абсолютной прочности абсолютной первоосновы бытия*, т. е. одновременно и сознает эту абсолютную первооснову, и не верит в нее, смешивая ее с преходящим эмпирическим существованием, — самоутверждение высшего порядка основано на действительном сознании абсолютности, сверхиндивидуальной значимости и силы первоосновы личного бытия и тем самым заключает в себе непосредственную очевидность ее вечности. Вера в личное бессмертие есть в конечном счете всегда сознание, что *первооснова* личности есть именно обнаруживающийся в ней ее *абсолютный смысл*, который по самому понятию своему неразрушим. В этом смысле Гете глубокомысленно замечает, что лишь тот заслужит бессмертие в иной жизни, кто верит в него и тем самым *обладает им* уже в этой; и эти слова суть лишь почерпнутое из непосредственного опыта гения подтверждение общепризнанной религиозной истины, что бессмертие даруется душе за ее *веру*. Под верой здесь, конечно, было бы нелепо разуметь какое-либо определенное мнение в смысле теоретического убеждения, она может значить лишь то *живое знание*, которое есть вместе с тем само *реальное существо* нашей души, и ценность которого состоит не в том, что оно отвлеченно опознано, а в том, что в его лице в нас реально присутствует та живая инстанция высшего света, которая сама по себе есть гарантия нашей вечности. Именно эта сущность веры в личное бессмертие как сознания или, вернее, живого самоосуществляющегося присутствия в нас абсолютного смысла и ценности нашей личности, объясняет

вместе с тем ту черту *трагического сомнения* в бессмертии и суровой *борьбы за бессмертие*, которая присуща именно живой религиозной вере (а не холодному метафизическому убеждению). Вечность самого абсолютного *смысла* или *света* бытия в нас есть нечто самоочевидное для нас. Но остается под сомнением, в какой мере прочно *мы сами*, т. е. наша личность, *укоренены* в нем. Или, так как этот вечный свет есть не неподвижное бытие, а по самому существу своему есть творческая действенность и познавательное озарение, то простое смутное его *присутствие* в нас равносильно лишь *возможности* бессмертия для нас, актуальное же бытие его в нас или единство с нами лишь *осуществляется нами самими* всем ходом нашей жизни, в течение которой мы *должны стать тем*, что мы потенциально есмы — должны еще *осуществить в себе* то истинное наше «я», которое по самому существу своему вечно.

II

Какое теоретическое, объективное значение имеет эта своеобразная сторона нашей душевной жизни? Что она сама по себе, в качестве переживания или определенной черты душевной жизни, есть реальность, — в этом — как мы уже говорили — может сомневаться лишь тот, кто не психологические теории строит в соответствии с реальными фактами, а подгоняет и отвергает факты в угоду предвзятой теории. Но, может быть, мы имеем здесь дело лишь с реальностью субъективного порядка, как бы с врожденной иллюзией в составе нашей душевной жизни? Какое, казалось бы, абсолютное значение может иметь в действительности жизнь каждого из нас — ничтожной, тленной былинки в бесконечной жизни всеобъемлющего мироздания? Не есть ли это переживание простое субъективное «раздувание» нашей личности, объяснимое простым психологическим фактом, о котором говорит пословица «у страха глаза велики»? И если по крайней мере иногда ценность и глубина корней чужой личности кажутся нам столь же абсолютными, то ведь и у *любви* «глаза» не менее «велики», чем у страха.

Прежде чем по существу ответить на это сомнение, уясним себе существо той позиции, для которой это сомнение есть нечто естественное и почти неизбежное. Это есть та позиция натуралистического миросозерцания в отношении внутреннего мира душевной жизни, которую мы уже достаточно охарактеризовали. Конечно, человеческое существо, поскольку оно через посредство своего тела есть участник внешнего мира, входит в состав бесконечной и текучей природной действительности, есть реальность ограниченная и относительная, лишенная какого-либо абсолютного значения. Но ведь для этой точки зрения *вся* вообще душевная жизнь, как она дана себе самой и переживается и познается изнутри себя самой,

есть сплошная «иллюзия». И, конечно, поскольку эти два совершенно разнородных плана или измерения бытия не различаются отчетливо, а смешиваются между собой,— поскольку, например, позитивистически-мыслящий человек, не понимая сам себя, объясняет свой страх смерти или свое непреоборимое стремление осуществить себя и свое призвание желанием принести «пользу» людям, своей «незаменимостью» для того или иного внешнего дела — мы можем по праву говорить о субъективной иллюзии тщеславия и самомнения. В конце концов, все толки и рассуждения об «ограниченности» человека имеют в виду ничтожность и тленность его *тела* и телесного бытия в составе бесконечного телесного мира — что, конечно, ясно само собой. Но кто когда-либо доказал, что человек сам в себе, в своем душевном и духовном существе, есть нечто *только* относительное и ограниченное? Не только это никогда не было доказано, но противоположное — как это, надеемся, уже достаточно уяснено — есть очевидный факт внутреннего опыта: человек уже в чистой, бесформенной стихии своей душевной жизни есть, наоборот, по существу бесконечность; наш внутренний мир есть великая, необъятная, потенциально-сверхвременная *вселенная*, значительность которой ничуть не умаляется тем, что в другом измерении бытия она выступает как ограниченная по своему пространственно-временному объему реальность — подобно тому, как бесконечность каждого измерения пространства не умаляется тем, что, проецированное на другие измерения, как бы в составе последних, оно есть *ноль* — непротяженная *точка*.

Но раз мы встанем на эту точку зрения внутреннего опыта, то сомнение и по существу разрешается само собой. В лице переживания абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашей личности мы имеем не сближение между собой двух несоизмеримо-разнородных величин — ограниченного и относительного с безграничным и абсолютным — а усмотрение связи или слитности двух по существу *однородных* величин — относительной, потенциальной бесконечности с бесконечностью абсолютной и актуальной. И это непосредственное усмотрение есть не «субъективное переживание», объективный смысл которого может стоять под сомнением, а самоочевидное знание, *интуиция*, носящая достоверность в самой себе. Прежде всего очевидно, что само понятие вечности, актуальной бесконечности, абсолютной значимости есть не гипотетическое создание человеческой мысли, а самоочевидная истина, ибо она есть *условие всякого знания вообще*. В лице факта предметного сознания и знания — факта, сомнение в котором логически противоречиво, ибо само сомнение *есть* уже знание и предполагает истину [1] — мы непосредственно имеем присутствие в нашей душевной жизни начала *сверхвременного со-*

[1] Подробнее об этом см.: «Предмет знания», в особенности гл. IV и XI

та и смысла. Абсолютная и вечная жизнь есть сама по себе условие, вне которого немыслимо никакое частное бытие и знание, — немыслима, следовательно, и частная реальность нашей душевной жизни. К этому самоочевидному присутствию в нас абсолютного света и смысла, абсолютной первоосновы бытия вообще, в рассматриваемом нами переживании присоединяется лишь сознание слитности с ним или укорененности в нем той производной реальности, которая есть существо нашего «я», — сознание, в силу которого двойственность между сверхличным, абсолютным светом знания в нас и нашей субъективной личностью оказывается чем-то производным, поверхностным, исчезающим в самом глубоком корне нашего духовного единства. Достоверность этого сознания есть нечто самоочевидное; ведь это сознание есть, в конце концов, лишь констатирование общей черты духовного и душевного бытия — его единства и непрерывности — в отношении глубочайшего, первичного его слоя. Не нужно забывать, что при всей существенности логического различения между объективным и субъективным в нашем сознании, между сверхличным светом чистого разума или знания и субъективно-индивидуальным душевным нашим миром, это различие — подобно всякому логическому анализу — предполагает первичное единство различенного и есть лишь одностороннее выявление момента различия, неадекватное органическому *единству* единства и многообразия в самой абсолютной природе предмета.

В *живом знании*, которое мы имеем в лице нашего глубочайшего *самосознания*, нам непосредственно дано именно это *органическое единство* самого бытия, в силу которого все производное, относительное, субъективное вместе с тем коренится в абсолютном, первичном, самодовлеющем и есть лишь его обнаружение. Та глубина, в которой наша душевная жизнь слита с абсолютным всеединством и переживается и сознается в этой слитности и в которой, в силу этого, душевное переживание не есть нечто только субъективное, а есть вместе с тем объективное знание и укорененность в объективном бытии — эта глубина есть область, которую мы называем нашей *духовной жизнью.*

Ее зародышевой формой является уже *самосознание предметного сознания* вообще, поскольку каждый из нас сознает, что сверхиндивидуальное познающее «я», при всем его отличии от конкретно-субъективного «я» душевной жизни, все же лишь абстрактно отделимо от последнего, конкретно же слито с ним в едином субъективно-объективном живом центре или носителе сознания. Это, казалось бы совершенно отвлеченное, практически несущественное «умозрение» имеет то живое значение, что в нем непосредственно обнаруживается единство *знания* и *жизни* в нашем конкретном бытии. Тем самым это, само по себе лишь чисто формальное и бессодержательное единство есть основа

более глубокого и интимного, так сказать, материального единства, о котором мы уже говорили при рассмотрении высшего вида действенно-формирующей инстанции душевной жизни. Всюду, где наше «я», содержание нашего самосознания, раскрывается нам как некая абсолютная и движущая *идея*, где наша жизнь подчинена голосу некого призвания или откровения, нам обнаруживается единство *существа* и *смысла* нашего бытия. Тогда мы сознаем, что сама субстанция, сам корень нашего «я» — то, что мы в высшем и строжайшем смысле слова вправе называть нашей «душой» — и есть не что иное как самоосуществляющаяся, творчески-формирующая сила абсолютной *идеи* и что все иное в нашем бытии — и сама стихия душевной жизни, и низшие, управляющие ею силы, и все внешне-предметные содержания и события нашей жизни — суть лишь материал, орудия или преграды и трения для этой действенной субстанциальной формы нашего «я». Конечно, под словом «субстанция» здесь надо разуметь нечто иное, чем то, что мы привыкли под ним разуметь в применении к предметному, в частности материальному, миру. Это — не «носитель» в смысле «субстрата», в смысле неизменной и неподвижной основы или опорной точки всех состояний, качеств и процессов, а именно творчески-формирующая, притягательно-отталкивательная сила, существо которой состоит именно, с одной стороны, в ее формирующей действенности, а с другой — в ее идеальной значимости, как луча живого абсолютного света. Это непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего «я» есть, сознательно или бессознательно, основа всей человеческой религиозности. Ибо самосознание и Богосознание есть здесь одно и то же: путь к Богосознанию ведет именно через углубление в самого себя, через усмотрение трансцендентного *субъективному* «я» абсолютного корня нашего «я» (через transcende te ipsum* бл. Августина). Практически существенно здесь, конечно, не познание этого факта как отвлеченной истины, а живое присутствие и действие в нас самой абсолютной реальности Истины, — той Истины, которая сама о себе говорит, что она есть «истина, путь и жизнь». В этом смысле, как это давно уже замечено, интеллекутально-неверующие могут быть подлинно-религиозными, как и лишь холодно-интеллектуально верующие могут в действительности быть лишенными света истины. И хотя полнота и явственность религиозной жизни все можна лишь при ее опознанности, существо ее состоит в том живом знании, сила и значительность которого обнаруживается лишь в его действенно-практическом переживании. Присутствие «живого Бога» в нас мы действительно сознаем, не когда мы *размышляем* о нем, а чаще всего лишь в минуты трагической борьбы за само существо нашей жизни, когда нам непосредственно открывается бесконечная глубина и абсолютный смысл нашего

бытия. В этом смысле религиозная жизнь в широком смысле слова просто тождественна с *внутренней духовной жизнью вообще*, как бы с простым *присутствием* объективной, сверхиндивидуальной, последней *опоры* или *почвы* под ногами нашего субъективного *я* — в чем бы ни заключалась эта опора и как бы мы ни отдавали себе отчета в ней. И самый *факт* присутствия этой внутренней почвы, как и *действенное ее значение* как опорной точки для творчески формирующего определения нашей жизни, есть свидетельство высшей природы нашей души как действенного воплощения или излучения абсолютного разума или духа.

В лице внутренней духовной жизни мы имеем, таким образом, живое, интимное единство тех двух начал предметного сознания и формирующей энтелехии, которые мы выше рассматривали обособленно и которые в низших слоях душевного бытия и существуют независимо друг от друга. Поскольку единство личности обнаруживается как глубочайшая внутренняя гармония ее *жизни* и *знания*, как некое подлинно-живое, как бы художественно-целостное единство мысли и переживания, созерцания и действенности, — поскольку мы не только *имеем* практически-теоретическое миросозерцание, но в самом существе нашего «я» *есмы* как бы воплощенное целостное миросозерцание или жизнечувствие и обнаруживаем и осуществляем его в нашей жизни, — постольку наше бытие, при всей ограниченности его внешних проявлений, при всех внутренних трениях и недостатках эмпирического механизма его чувственной и волевой жизни, имеет действительно объективное надындивидуальное значение и есть обнаружение «души» как подлинно-вечного, высшего единства живой формирующей идеи.

III

Но этим мы подведены к другой, противоположной, именно периферической стороне духовной жизни. Мы видели выше, что формирующая действенность энтелехии душевной жизни вообще направлена не на один лишь материал внутренних переживаний, а, прежде всего — через посредство управления вниманием — на содержания предметного сознания, которые она формирует в субъективно-индивидуальный «предметный мирок». Поэтому и духовная жизнь в качестве формирующей силы отражается в строении предметного сознания и обнаруживает себя как объективный творческий смысл или идею, не только в глубинах самосознания, но и в сфере предметного сознания. При анализе предметного сознания мы видели также, что субъективное единство нашей душевной жизни есть среда, в которой встречаются или соприкасаются две объективных бесконечности — бесконеч-

ность познающего разума или духа и бесконечность предметного бытия. Это дает возможность заранее сказать, что духовная жизнь, будучи жизнью «души» в духе, укорененностью субъективного единства нашего «я» в глубинах надындивидуального света, есть вместе с тем жизнь души в предметном бытии, некоторая органическая слитность ее с миром объектов. Для того чтобы уяснить себе эту сторону духовной жизни, мы должны, оставив на время в стороне более глубокую, центральную природу духовной жизни, сосредоточиться на некоторых элементарных ее обнаружениях, которые принадлежат к самым общеизвестным, но вместе с тем и к самым загадочным для обычной психологии явлениям человеческой жизни.

Анализируя элементы или стороны сознания, мы говорили о душевной жизни, предметном сознании и самосознании. Но есть целая группа своеобразных, хорошо всем знакомых явлений нашей жизни, которая не укладывается ни в одну из этих трех областей сознания. Это — явления, которые психология — как бы расписываясь тем в своем бессилии — обозначила и словесно, и по смыслу неудачным и беспомощным термином *вчувствования* (Einfühlung). Мы «чувствуем» грусть или веселье, приветливость или угрюмость *другого* человека, красоту пейзажа, унылость, мятежность или игривость музыкальной мелодии, скорбную прелесть тонких образов Ботичелли и благородную строгость светотеней Рембрандта. Каждый цветок в природе, даже каждая геометрическая фигура или линия определенной формы имеет для нас какую-то «физиономию», какой-то собственный «облик», который мы, с одной стороны, сознаем как принадлежность самого предмета и который вместе с тем не есть логически определимое, интеллектуально-познаваемое бесстрастное объективное *содержание*, а уловимо лишь в сочувственном сердечно-эмоциональном впечатлении и как бы *есть* само только такое впечатление или субъективное «переживание». Что такое суть эти явления и как они объяснимы?

Нигде, быть может, философская беспомощность «эмпирической психологии» и необходимость философской психологии, как описания родовой природы душевной жизни и уяснения ее отношения к другим областям бытия, не обнаруживается с такой очевидностью и конкретной остротой, как в описании и объяснении этих явлений так называемого «вчувствования». При всем многообразии генетических объяснений процесса или механизма «вчувствования» феноменологически его описывают как некоторого рода объективацию или проецирование во вне и прикрепление к предметным содержаниям внутренних эмоциональных переживаний личности *. При этом оказывается, по-видимому, забытой даже азбучная истина о непространственности сознания или душевной жизни. Эмоциональное переживание кажется само по себе

«очевидно» принадлежащим *нам*, ибо оно разыгрывается ведь *внутри* нас — это значит, конечно: внутри нашего тела, вероятно где-то в груди, в области сердца или по близости от него; и если оно представляется принадлежащим внешнему предмету или прикрепленным к нему, то, «очевидно», это есть результат некоторого «выбрасывания наружу» того, что совершается «внутри» нашей души (а следовательно, и внутри нашего тела). Смущает, правда, то обстоятельство, что никакое самонаблюдение никогда не может подметить здесь этого выбрасывания наружу и что этот таинственный процесс обнаруживает подозрительное сходство с тем «проецированием во вне» ощущений (например, зрительных образов или «картинок на сетчатке»), которое уже давно распознано как наивный миф беспомощной гносеологии. Но что же делать — другого выхода здесь, по-видимому, не остается [1].

Две загадки смущают обычное сознание в явлении «вчувствования» и образуют как бы pons asinorum для «эмпирической психологии»: 1) почему «впечатления» такого рода переживаются не «внутри», а «вне» нас? 2) почему они переживаются не как наше собственное, субъективное душевное явление, а как принадлежность или содержание познаваемого объекта? Первая загадка — поскольку в ней «внутри нас» значит именно «внутри нашего тела», — конечно, для гносеологически-просвещенного сознания не представляет никакой трудности. Душевная жизнь, как таковая, вообще не «помещается» нигде, и, следовательно, не должна быть непременно локализована внутри нашего тела. «Внутри нашего тела» локализуются только *органические ощущения*; и поэтому факт так называемого «вчувствования» говорит просто о том, что по крайней мере эмоциональные переживания *этого рода* феноменологически не исчерпываются «комплексом органических ощущений», а имеют отделимую от них сторону чистого, нечувственного и потому вообще нелокализованного «переживания». Красота пейзажа, выражение лица, характер музыкальной мелодии, впечатление от геометрической формы — все это пространственно не «сидит» ни внутри нас, ни вне нас, как бы прилепленное к поверхности внешнего явления: все это живет непространственно, как непространственно сознается наша мысль, наша воля или какая-нибудь истина. Труднее вторая загадка, в которой мы в свою очередь должны различать две стороны — противопоставленность таких «впечатлений» субъективному душевному миру, сознаваемому как область нашего

[1] Мы сознательно представили основную мысль теории «вчувствования» в упрощенном и в этом отношении, конечно, шаржированном виде. Большинство образованных психологов в большей или меньшей степени отдает себе отчет в том, что гносеологически в идее «вчувствования» есть что-то неладное и старается утончить и так или иначе смягчить эту неладность. Но в конце концов под их теориями все-таки скрывается эта наивная концепция.

индивидуального «я», и их принадлежность к определенным внешним объектам. Первая сторона имеет по крайней мере аналогию себе в других душевных явлениях. Как только в конкретной душевной жизни совершилась дифференциация между центральной управляющей инстанцией нашего «я» и стихией бесформенной душевной жизни, мы имеем всегда характерное сознание различия между «*моими* переживаниями», как переживаниями как бы истекающими из личного центра душевной жизни и творимыми или управляемыми им, и «переживаниями *во мне*» [1], как явлениями душевной жизни как бы еще недисциплинированными, неподчиненными центральной власти, совершающимися спонтанно и лишь как бы задним числом обнаруживаемыми этой центральной инстанцией. Целый ряд стремлений, настроений, эмоций переживается как что-то, что неожиданно, как бы извне «напало» на нас, «навязалось» нам, и иногда эта посторонность их нашему «я» сознается с такой остротой, что воспринимается как одержимость, как присутствие в нашей душевной жизни какого-то постороннего, чуждого «нам» существа. Но, конечно, аналогия переживаний этого рода с рассматриваемым типом «впечатлений» лишь неполная: «переживания во мне», не будучи «моими» в смысле близости их к моему «я» или производности от моего «я», суть все же «мои» в смысле принадлежности к общему душевному миру, который я называю «моим», тогда как «впечатления» как бы принадлежат самой объективной действительности. Но это различие, значение и смысл которого мы тотчас же попытаемся уяснить, не устраняет того факта, что и в лице этих чуждых нам переживаний мы имеем явления, как бы лишь внешне констатируемые, т. е. что *не все* содержания моей душевной жизни суть вместе с тем переживания моего «я», не все группируются вокруг личного центра душевной жизни, а что, наоборот, некоторые из них как бы выпадают из личного единства и обособляются во что-то самостоятельное, «независимое от нас». Остается, таким образом, вторая сторона «внесубъективности» явлений «вчувствования» — их определенная *не* субъективность, принадлежность к предметным содержаниям. И здесь простое феноменологическое описание должно ограничиться констатированием очевидного факта: в явлениях этого рода мы имеем — вопреки нашим обычным классификациям — явления *непосредственного внутреннего единства переживания с предметным сознанием*, и притом единства не формального, в силу которого предметное сознание имеет вместе с тем сторону, с которой оно есть переживание, а *материального*, в силу которого явления такого рода по своему *содержанию* суть неразложимое далее единство или промежу

[1] Пользуемся здесь удачной терминологией Н. О. Лосского.

точное состояние между «переживанием» и предметным сознанием; само *«переживание»* не есть здесь нечто «только субъективное», а предметное сознание не есть холодная интеллектуальная направленность; мы имеем здесь, напротив, *направленность и предметно-познавательное значение самого эмоционального переживания, как такового.* Наше «впечатление» есть *«чувство», раскрывающее нам объективное бытие* *. «Вчувствование» есть в действительности *прочувствование, эмоционально-душевное проникновение в природу объекта,* — переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевным явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью и образует явление sui generis **. В этом своеобразном явлении нам не трудно теперь признать элементарное обнаружение *духовной жизни*, т. е. того типа жизни, в котором само существо нашего «душевного бытия» не есть нечто только субъективное, а укоренено в объективном бытии или органически слито с ним.

IV

Здесь, в лице этих элементарных, общедоступных и для эмпирической психологии все же столь непостижимых явлений так называемого «вчувствования», лежит, быть может punctum saliens*** всего понимания духовной жизни, а тем самым и природы души и душевной жизни вообще. Обычное представление о душевной жизни, основанное на резком противопоставлении «внутреннего» мира — «внешнему», на понимании душевного бытия как некой обособленной «субъективной» сферы, как бы замкнутой где-то «внутри нас», обнаруживает здесь свою коренную несостоятельность. Поправки, которые мы доселе внесли в это понимание, ещё недостаточны. Мы усмотрели, с одной стороны, своеобразную бесконечность или неограниченность, как бы «бездонность» этой субъективной сферы и, с другой стороны, ее внутреннюю связь с предметным сознанием — связь, в силу которой душевная жизнь как бы воспринимает и пропускает через себя пучок лучей познавательной направленности на объективное бытие и сливается с этим пучком, теряя тем свою обособленность. Но неограниченность душевной жизни сама по себе еще не противоречит ее замкнутости, поскольку мы можем мыслить ее как неограниченность одного, именно замкнутого в себе, измерения или состояния бытия, не соприкасающегося с другими измерениями или областями бытия. Связь же душевной жизни с предметным сознанием, как бы тесна она ни была, есть все же нечто лишь добавочное, извне присоединенное к собственному существу душевной жизни, как таковой. Таким образом, бездна, отделяющая «внутренний» мир от «внешнего», «субъективную жизнь» от объективного бытия, еще не за-

полнена, и лишь мимоходом, в кратких намеках нам приходилось доселе касаться той точки бытия, в которой органически слиты эти два разнородных начала и образуют первичное единство. В лице духовной жизни и при том яснее и убедительнее всего в лице элементарных ее обнаружений — явлений, рассматриваемых нами под именем «вчувствования» — мы прямо наталкиваемся на эту точку и воочию имеем ее перед собой.

Мы рассматривали доселе душевную жизнь и ее формирующее единство как силы, хотя и тесно связанные с предметным сознанием и сливающиеся совместно с содержаниями последнего в производное единство «предметного мирка», но все же лишь ограничивающие, искажающие, видоизменяющие в субъективном направлении слитое с ними начало чистого, объективного знания. В лице явлений «вчувствования» или, — как мы отныне будем их называть более подходящим именем, — *прочувствования* мы имеем единство *жизни и знания* совершенно иного порядка — то самое органическое, первичное единство, которое мы только что усмотрели в высшей форме самосознания. Само субъективное *переживание*, как таковое, есть вместе с тем нечто не только субъективное, а начало, как бы изнутри озаряющее нас светом знания и объединяющее нас с объективным бытием. Сама *жизнь* есть *знание* [1] — в этом простом, но трудно усвояемом, при господствующих привычках мысли, факте заключается вся разгадка явлений прочувствования (как и «духовной жизни» вообще). В лице переживания мы не всегда обособлены от объективного бытия и как бы замкнуты в призрачной области единичного субъективного «я». Если переживание в области чисто-чувственной действительно обособляет отдельные душевные единства друг от друга (об этом подробнее ниже), если, далее, переживание, как таковое, само по себе есть начало субъективности, в смысле обнаружения своеобразной области бытия — обрисованной нами стихии душевной жизни — то вместе с тем оно имеет сторону, в которой оно изнутри слито с объективным бытием и знанием. Уже тот, не раз отмеченный нами факт, что в лице переживания мы вообще *есмы*, т. е. что душевная жизнь есть *бытие вообще*, содержит указание на сверхиндивидуально-объективную сторону переживания. Ибо, хотя бы все *содержание* нашей душевной жизни было сплошь субъективным и индивидуальным, само *бытие ее* есть нечто сверхиндивидуально объективное, означает укорененность ее во всеобъемлющем единстве абсолютного бытия. Но это различие между бытием и содержанием душевной жизни само по себе еще слишком грубо, недекватно выражает органическое единство этой сферы: ибо содержание душевной жизни, как чистого переживания — поскольку мы строго будем воздерживаться от смысла, в котором мы употребляем

[1] Ἡ ζωὴ σοφία* — говорит Плотин.

слово «содержание» в отношении предметного сознания или бытия — и *есть* не что иное, как определенное *состояние*, т. е. определенный характер *внутреннего бытия*. Поэтому «субъективность» и «объективность» переживания не следует размещать как бы по двум раздельным «частям» переживания — его содержанию и бытию; напротив, в них надо усмотреть две абстрактно-соотносительные стороны переживания как некого неразложимо-первичного единства. Душевная жизнь «субъективна» в том смысле, что она не тождественна самому абсолютному бытию в его абсолютной актуальности, в его в себе сущей бесконечной полноте и самодовлении, а есть лишь низшая форма бытия, отмеченная изображенными нами чертами стихийности и потенциальности; но она же объективна, поскольку она вся целиком есть все же форма *того же абсолютного бытия* и, в качестве таковой, изнутри, в своем собственном существе объединена со всем бесконечным богатством объективного бытия, вырастающем на почве абсолютного всеединства. «Переживать», «чувствовать» значит не только «быть в себе», как бы жариться в собственном соку отрешенной субъективности; это значит вместе с тем *быть во всем*, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т. е. это значит *переживать и все остальное на свете*. Эту своеобразную сторону переживания, в силу которой можно вообще переживать *что-либо* т. е. в силу которой переживание может иметь *объект* (а не только быть переживанием самого себя), надо просто констатировать как первичный факт, а не игнорировать или отрицать за ее несоответствие нашим теориям и понятиям. В силу этой своей «объектной» или познавательной стороны переживание есть, по существу, нечто большее, чем субъективное «душевное» состояние: оно есть именно *духовное* состояние как единство жизни и знания. «Пережить», «прочувствовать» что-либо значит *знать объект изнутри*, в силу своей объединенности с ним в общей *жизни*; это значит внутренне *пребывать* в том надындивидуальном единстве бытия, которое объединяет «меня» с «объектом», *изживать* само объективное бытие.

Понятие этого *живого знания* как *знания-жизни*, как транссубъективного исконно-познавательного надындивидуального переживания столь же важно в гносеологии [1], как и в психологии. При свете этого понятия мнение об исключительной субъективности и замкнутости душевной жизни обнаруживается как слепой предрассудок. Внутренний, как бы подземный мир наших переживаний не есть подземная тюрьма, в которой мы отрезаны от внешнего мира. Именно потому, что этот подземный мир есть не какой-то ограниченный, замкнутый снизу колодезь, а имеет бесконечную глубину, в нем как бы открываются ходы, соединяющие его изнутри с другими подземными кельями, и эти коридоры сходятся на неко-

[1] О гносеологическом его значении см.: «Предмет знания», гл. XII.

торой глубине в обширном, свободном пространстве, из которого весь светлый божий мир виден лучше и глубже, чем с поверхности или из маленького отверстия, соединяющего с ним нашу единичную подземную келью. Нет надобности ссылаться на переживания мистического или религиозного порядка в узком смысле слова, чтобы усмотреть эту незамкнутость, транссубъективность, надындивидуальность душевной жизни. Самые обыденные явления человеческой жизни, и то, что эти явления могли оставаться необъясненными и представлять собой неразрешимую загадку, есть testimonium paupertatis* традиционных философских предпосылок эмпирической психологии. Таков уже факт *общения между людьми*, на котором построена вся социальная и нравственная жизнь человека и с которой связана вся его духовная жизнь. Факт *общения*, знания чужой душевной жизни, непосредственной практически жизненной связи между людьми этот загадочный для современной психологии и гносеологии факт — есть простое выражение транссубъективности переживания, наличности в душевной жизни такого пласта, в котором она есть не «моя личная» жизнь, а жизнь сверхиндивидуальная, через которую *моя* жизнь соприкасается с «*твоей*» или чужой вообще. В силу этого же моя жизнь есть часть жизни моей страны, нации, государства, человечества, может осуществлять в себе объективные, надындивидуальные содержания права и нравственности; и в силу этого же мне изнутри доступны надындивидуальные содержания искусства и религиозной жизни. В силу этого, наконец, всякое вообще познавательное соприкосновение с объективным бытием в известной мере есть или по крайней мере может быть и *душевным* соприкосновением с ним — его внутренним переживанием, т. е. тем, что мы называем *духовной жизнью*.

V

Оставляя пока без более подробного рассмотрения соотношение между обособляюще-единичной и надындивидуально-общей стороной душевной жизни (мы обратимся к нему тотчас же ниже), уясним здесь несколько точнее природу этой «периферической», *предметно*-духовной жизни и ее связь с изложенной выше внутренней стороной духовной жизни как *самосознания*. Душевная жизнь и ее формирующее единство суть, как мы теперь видим, силы, способные не только ограничивать и субъективно преломлять или искажать объективное знание, но и положительно содействовать ему и обогащать его. То, что мы назвали «предметным мирком» человека, есть не только ограниченный и субъективно-окрашенный отрезок содержания холодно-интеллектуального предметного знания; в нем обнаруживается также творческая, в высшем, объективном смысле формирующая сила нашей души. Что наши страсти и влечения, симпатии и антипатии «ослепляют» нас, ограничивают наше

знание, делают нас пристрастными — это, конечно, верно, но это есть только половина истины, которую принимает за полную истину лишь филистерская ограниченность «трезвого рассудка»; то, что есть *живого* в человеке, знает, что страсть, порывы, любовь не только ослепляют, но и *озаряют* нас, раскрывают нам недоступные «рассудку» (чистому, отрешенному от душевной жизни предметному сознанию) глубины бытия, — что есть такое «безумие» в нас, которое, как говорил его величайший провозвестник Платон, ценнее всякого ума и имеет пророчески-озаряющее значение. И здесь опять-таки нет надобности ссылаться лишь на высшее по своему предмету религиозное знание, хотя оно и есть самый яркий пример познавательной ценности переживания. Но и влюбленный, как бы часто он ни был «ослеплен», еще чаще с ему одному присущей чуткостью знает душевную жизнь любимого существа лучше, глубже и полнее, чем равнодушные. И если нас часто смешит родительская любовь, превозносящая как гения маленькое существо, в котором мы можем усмотреть лишь нечто весьма ординарное, то ложность таких оценок лежит лишь в связанных с ними сравнениях: не интересуясь другими детьми и не замечая их душевных или умственных способностей, любящие родители естественно склонны ставить высоко над средним уровнем *своего* ребенка, но те способности и черты, которые их чуткое проникновение открывает в ребенке *безотносительно* обычно действительно ему присущи, и слепота в этом отношении — на стороне тупого, равнодушного взора посторонних людей. Известно также, какое большое положительное значение для научного знания может иметь любовь к предмету — та вдохновенная нежность, с которой ботаник, например, любуется тонкими формами цветка или анатом рассматривает отвратительные для нас внутренности животного. Положительная роль вдохновения, страсти, безумного порыва как для успеха какого-либо практического дела, так и для чисто научных открытий есть также факт, который психологически не может быть отрицаем. Во всех этих случаях мы имеем примеры расширяющего и обогащающего влияния «душевной жизни» на познание — примеры, в которых обнаруживается творческая сила духовной жизни как *озаряющего, познающего переживания*, как внутреннего единства жизни и знания. «Предметный мирок» человека имеет, в силу этого, не только *границы*, но и *углубления*, недоступные бесстрастному и безличному предметному сознанию, а обусловленные силами личной душевной жизни. И когда мы говорим, что личность есть монада, которая *«с своей точки зрения»* созерцает или отражает вселенную, то это есть не одно лишь *ограничение*: ее *индивидуальная* «точка зрения» не только стесняет ее горизонт, но по крайней мере часто и *освещает* его с особенной, ей одной присущей силой.

И здесь мы непосредственно усматриваем внутреннюю связь духовной жизни как *самосознания* с духовной жизнью как живым

предметным знанием. Если формирующая сила души вообще выражается в созидании, через посредство управления вниманием, субъективного единства «предметного мирка», то, поскольку душа есть не только эмпирически-субъективная энтелехия, а в глубочайшем своем корне вместе с тем действенное проявление надындивидуальной *идеи*, единство созидаемого ею «предметного мирка» есть тоже единство объективное и имеет надындивидуальную ценность. Лучшим примером здесь может служить всякое духовное творчество *гения*. Гений, с одной стороны, есть существо, которому дарована исключительная сила объективного проникновения в бытие или объективных практически-творческих достижений: результат его творчества — выражается ли оно в познании, в искусстве, в религии, в практических осуществлениях — имеют всегда объективное, надындивидуальное значение, совершенно независимое от индивидуальной личности их творца. С другой стороны, гений есть существо, вся жизнь и творчество которого есть непосредственное обнаружение его глубочайшего *личного* единства, осуществление *призвания*, которое образует как бы само существо его *личности*; и все его дела и творения отмечены печатью глубочайшей оригинальности, неповторимой *единственности* подлинной индивидуальности. Объективная и субъективная, надындивидуальная и индивидуальная стороны его внутренней жизни, образуют не внешнее, а органически-внутреннее единство, в силу которого объективно и надындивидуально в его жизни и творчестве *именно то*, что есть обнаружение его глубочайшей *личной индивидуальности*. Ибо существо его личности, его «души» и есть объективная *идея*, которая в своем творческом осуществлении обнаруживается как сила исключительного проникновения в объективное бытие и тем придает объективное значение его личным достижениям. Та художественная гармония личности, в которой мы выше, при описании внутренней духовной жизни, усмотрели выражение подлинного, высшего единства души как живой *идеи* есть вместе с тем надындивидуальное единство объективного *знания*, чистый, общезначимый *свет*, озаряющий и раскрывающий нам бытие. Предметное сознание не есть здесь чистый, холодно-бесстрастный свет отрешенного от жизни созерцания, а насквозь пропитан жаром душевной жизни и есть лишь обнаружение творческой силы *личного* бытия; но, с другой стороны, личная душевная жизнь не есть здесь темный жар страстей, лишь разрушающая, чуждая всему объективному, хаотическая сила слепого переживания: она, напротив, насквозь пронизана светом объективности, есть творчески-формирующая и озаряющая сила. И два момента человеческого сознания, которые мы раньше различали и противопоставляли друг другу как *свет* и *жар* пламени душевной жизни, здесь образуют нераздельное исконное единство.

То, что с такой непререкаемой очевидностью обнаруживается во внутренней и внешней стороне личности гения, в его самосо-

нании и предметном сознании и творчестве, есть в известной мере, лишь в потенциальной и скрытой форме, последнее существо человеческой личности вообще. Ни один человек, как бы духовно беден, слаб и неоригинален он ни был, не лишен по крайней мере зачатков духовной жизни как в своем самосознании, так и в своем предметном сознании. Каждый имеет и хотя бы иногда и смутно сознает неповторимую единственность своей личности как некой объективной ценности — о чем уже свидетельствует описанный выше объективно-метафизический характер *самоутверждения*, оттенок которого присущ даже низшим формам «инстинкта самосохранения», и каждый имеет свою своеобразную точку зрения на мир или, вернее, в известной мере *есть* такая своеобразная точка зрения — не только в субъективно-ограничивающем, но и в объективно-озаряющем смысле такой личной формы бытия и знания. Таков последний, самый глубокий смысл, в каком, на основании факта духовной жизни, мы вправе утверждать, что каждая душа есть «монада» — «малая вселенная», «образ и подобие Бога». Ибо если в абсолютном всеединстве чистый субъект и объект, озаряющий свет разума и озаряемая им картина объективного бытия суть лишь производные, выделенные стороны первичного единства абсолютной сверхвременной жизни, то и человеческая душа есть в конечном итоге лишь обнаружение этой абсолютной жизни в низшей сфере единичного душевного бытия, одною своею стороною ввергнутого в временной поток бытия и тем обособленного от всеединства в его целостности; и две стороны этой жизни — жизнь как слепое бытие или переживание и жизнь как свет знания — суть именно лишь две, в низших формах душевной жизни обособимые, но изнутри, в глубочайшем своем корне слитые стороны первичного единства абсолютной жизни, возвышающейся над самой противоположностью как между сознанием и бытием, так и между субъективностью и объективностью, единичностью и надындивидуальной общностью. В этом своем глубочайшем корне, человеческие души как носители или единства духовной жизни суть не что иное, как отдельные излучения всеединства абсолютной жизни, как таковой: как говорит гениальный Лейбниц, Бог воплощает в отдельное существо или бытие определенное свое созерцание, и это существо есть душа человека [1].

VI

Теперь, прежде чем перейти к завершающей оценке духовной жизни как особой формы или стадии жизни сознания, наряду с

[1] Так же и у Плотина: индивидуальная душа в своей основе есть единичный логос (творческое понятие) единого Духа: λόγος εἷς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα (ψυχή) *. Enn. IV, 3, 5 в конце.

душевной жизнью и лично-предметным сознанием, мы должны, пользуясь итогами рассмотрения духовной жизни, уяснить соотношение между *единичностью, общностью* и *индивидуальностью* душевного бытия вообще. Это суть именно три разных момента душевного бытия, которые должны быть и строго различены, и уяснены со стороны своей взаимной связи. Мы уже отметили несостоятельность того обычного понимания внутреннего мира человека, для которого он есть целиком нечто единичное и обособленное, и видели, что единичность душевного бытия совместима с его общностью. Теперь мы должны систематически рассмотреть соотношение между этими двумя сторонами, к которым, в качестве особой, третьей стороны, присоединяется *индивидуальность* души.

Что касается, прежде всего, единичности или обособленности внутреннего мира человека, то мы уже знаем ее источники: она обусловлена, с одной стороны, тем, что душевная жизнь человека, через ее связь с единичным телом, приурочена к особому пространственно-временному месту и питается особым и ограниченным чувственным материалом ощущений*, и, с другой стороны, тем, что она управляется особой энтелехией, которая формирует чувства и стремления человека и подбирает подходящий себе субъективный «предметный мирок». В силу этого и интересы каждого человека, и его предметное сознание суть нечто «субъективное», обособленное, единичное («своя рубашка ближе к телу!» и «сколько голов, столько умов!»). Но эта обособленность и единичность не только не исключает *общности* душевной жизни, но скорее целиком на нее опирается. Подобно тому как единичность каких-либо материальных предметов — скажем, отдельных икринок или капель воды — не мешает им быть лишь разными экземплярами одного и того же общего состава, так и единичность душевной жизни совместима с общностью ее содержания. Именно в раздельной, обособляющей нас на разные и даже противоборствующие эгоистические существа чувственной жизни у каждого из нас нет ничего неповторимо-оригинального, и все мы — лишь слепые, бессильные орудия общих стихийных сил душевного бытия. Голод и жажда, половое влечение, стремление к наслаждениям и боязнь страдания, все вообще низшие страсти и стремления человека суть проявления его общеродовой, в основе единой для всех природы. Здесь в *низшем смысле* слова имеет силу правило: «ничто человеческое мне не чуждо» («человеческое, *слишком* человеческое»!). Ибо, каково бы ни было здесь различие между единичными душевными мирами, все они суть лишь как бы незначительные вариации на одну общую тему, несущественные видоизменения одного родового содержания. Мы здесь *объединены* самим *содержанием* разъединяющих нас страстей и ограниченностей; самый факт существования *общей* психологии (и даже психопатологии как описания *общих* уклонений от нормального содержания или

общих же типических видоизменений этого содержания или строения) есть свидетельство этой коренной общности душевной жизни. Но кроме этой, чисто логической общности содержания обособленных единичных жизней, по большей части не доходящей до сознания самих субъектов переживания, в душевной жизни есть и иная общность, как бы прямо противостоящая ее единичности и обособленности и противоборствующая ей. Биологическая психология уже давно отметила, наряду с «инстинктом самосохранения», и инстинкт «сохранения рода», и при оценке сверхчувственно-волевой «души» нам уже пришлось столкнуться с внутренней стороной этой надындивидуальной (точнее: надъединичной) душевной силы. Кроме общности эгоистических целей, которую так остроумно отметил еще Кант и в силу которой каждый хочет — *для себя* — того же самого, чего хочет и другой, тоже лишь для себя, — в нас есть и общность целей и душевных переживаний, которую мы непосредственно *переживаем и сознаем как* возвышающуюся над единичностью и раздельностью наших обособленных существ *общность жизни*. Известен первобытный коммунизм именно жизни низших народов, при котором индивид чувствует себя лишь орудием и слугой общей жизни или интересов своего племени; в лице единства семьи, материнской и супружеской любви, национальной жизни и т. п. мы имеем эту непосредственную общность душевной жизни в самом субъективном ее переживании; и утверждение, что человек «по природе эгоист» и что «борьба всех против всех» есть единственное возможное «естественное» его состояние — вне производного культурного и нравственного его перевоспитания — принадлежит к числу тех наивных выдумок, которые, к счастью, теперь уже потеряли свою репутацию «научных истин». Душевная жизнь человека, как мы уже знаем, отнюдь не прикована к единичному чувственному материалу и к единичной энтелехии ее чувственно-эмоционального бытия и не всецело предопределена ими в лице своего сверхчувственного формирующего единства она возвышается над этой своей единичностью и обособленностью и является проводником высших, общечеловеческих и даже сверхчеловеческих начал и движущих сил. Эта внутренняя общность душевной жизни достигает наиболее глубокого, полного и осознанного своего осуществления в лице духовной жизни. Мы уже видели, что элементарный факт *общения между людьми*, выливающийся в сложное и многообразное единство социальной жизни и общечеловеческой духовной культуры, есть выражение этой первичной общности, надъединичности, как бы слитности духовной жизни вообще, в которой наша *личная* жизнь есть вместе с тем изживание чужого, объективного для нас бытия, т. е. наша жизнь преодолевает противоположность между единичным и общим, субъективностью и объективностью. Нельзя с достаточной остротой — вопреки господствующим предубеждениям, обуслов-

ленным натуралистической картиной мира — подчеркнуть этот общий, надындивидуальный характер нашего духовного бытия. Если гносеологии пришлось — в борьбе с наивным психологическим индивидуализмом, для которого каждое сознание есть замкнутая в себе, обособленная единичность — выработать понятие «сознания вообще», отметить общеродовое или абсолютное, сверхэмпирическое и сверхиндивидуальное единство сознания, поскольку оно выражается в общечеловеческом единстве *знания*, в едином для всех сознаний свете чистого разума, — то, быть может, еще гораздо важнее выяснить единство чистой, сверхиндивидуальной *жизни*. Как объективность и общеобязательность предметного знания возможна лишь в силу укорененности индивидуальных сознаний в свете единого разума, так всякая общность человеческой жизни, солидарность и взаимоприспособленность человеческого поведения, наличность взаимного жизненного понимания, объективность духовной культуры — религии, искусства, нравственной и правовой жизни — возможны лишь в силу этого внутреннего единства и коренной общности духовной жизни. В этом смысле — поскольку мы избавимся от натуралистической ограниченности, для которой все сущее ограничивается лишь единичными, пространственно и временно локализованными реальностями — мы не только вправе, но и *обязаны* признать бытие не одних лишь единичных «душ» или сознаний, но и общеродовой, национальной, общечеловеческой, вселенской «души». Такие начала как «душа народа» или «гений человечества» суть не пустые абстракции, не чисто «словесные» единства, а подлинные живые, конкретные единства, на каждом шагу обнаруживающие свою силу и не утрачивающие объективного бытия от того, что в составе единичных душевных реальностей они суть лишь абстрактно выделимые стороны, слитые с моментами индивидуализирующего, обособляющего значения — подобно тому, как во обще все общие силы бытия существуют как подлинные объективные единства, несмотря на то, что они связаны с единичными реальностями и обнаруживаются лишь в них и через них [1]. Преобладающий в современном сознании индивидуалистический психологизм делает просто невозможным все обществоведение, а это значит, что он обнаруживает свою несостоятельность перед *фактами* социальной жизни человека. Такие неоспоримые, практически важные и грозные реальности как, например, государство, нация, закон, нравственность и т. п. с точки зрения индивидуалистического психологизма превращаются в фикцию, в *обманчивые призраки*. Но когда теория так резко

[1] Об общей правомерности и смысле логического реализма см.: «Предмет знания», особенно гл. VII, XI и XII.

сталкивается с фактами, что должна их просто отрицать, это есть свидетельство негодности самой теории.

И действительно, индивидуалистический психологизм ложен в самой своей основе. Человеческая душа, как уже было указано, не есть замкнутая со всех сторон келья одиночного заключения как в ней есть сторона, благодаря которой обособленность индивидуальных сознаний не препятствует единству и надындивидуальности объективного предметного знания — как бы окно из кельи, через которое мы видим единый для всех необъятный Божий мир, — так и в ее внутренней жизни, в ней, наряду с стороной обособляющей и отъединяющей, есть сторона объединяющая — глубокие подземные ходы, через которые отдельные кельи изнутри соединены и сливаются как бы в великое, просторное единство общей жизни. Или — пользуясь давнишним, постоянно повторяемым сравнением, которое имеет значение не одной лишь внешней аналогии [1] — можно сказать, что человеческая душа подобна листу дерева, который, будучи относительно самостоятельным существом, обособленным от других листьев, вместе с тем питается единой жизнью ствола и корня дерева и через эту внутреннюю свою сторону образует живое единство со всеми другими листьями.

Но здесь, в лице духовной жизни, мы наталкиваемся и на третью сторону душевной жизни — на ее индивидуальность; ибо духовная жизнь, как мы видели, будучи, с одной стороны, объективным знанием, есть вместе с тем выражение глубочайшего качественного своеобразия души как особой, единственной и неповторимой «точки зрения», как абсолютной внутренней *оригинальности* индивидуального бытия и его центральной формирующей силы. Индивидуальность, конечно, есть не то же самое, что простая единичность, хотя конкретно каждая единичная душа вместе с тем хотя бы в минимальной степени есть и неповторимая индивидуальность. Единичность, как таковая, есть лишь раздельность и обособленность; индивидуальность есть внутреннее качественное своеобразие. Казалось бы, что в лице индивидуальности мы имеем начало, уже коренным образом противоположное *общности* душевной жизни. В действительности это, однако, не так. Прежде всего сошлемся на факты. Гений — существо с наиболее ярко выраженной и сильной индивидуальностью в смысле неповторимой оригинальности личности — есть вместе с тем существо наиболее *многообъемлющее*, творчество которого имеет объективное значение и потому встречает наиболее широкое

[1] Это сравнение встретилось нам у Плотина, Вл. Соловьева и Эд. Карпентера («Искусство творения», в нем. переводе Federn'a: «Die Schöpfung als Kunstwerk» 1908, стр. 59) и, кажется, употребляется весьма многими иными мистиками, причем здесь нет основания думать о позаимствовании.

понимание и отклик в человечестве. Оставаясь по большей части непонятым или не до конца и не как следует понятым своими современниками, ближайшей ему средой, дух его живет многие века в человечестве и постепенно постигается как выражение некой объективной, сверхчеловеческой правды. Да и сам гений, чувствуя себя одиноким в своей ближайшей ограниченной среде, вместе с тем сознает свое глубочайшее сродство с вечными и универсальными силами и началами бытия. Гениальность есть менее всего отрешенность, замкнутость в себе, бесплодное, никому не понятное и не нужное чудачество; она есть, напротив, универсальность, глубочайшая укорененность в вечном и общем, сила, открывающая ценные и общие всем людям начала бытия. Чем глубже и богаче гений, тем более в нем живет человек вообще — вечное, всеобъемлющее существо человека; — и о нем в *высшем смысле* может быть сказано, что ничто человеческое ему не чуждо.

Как это возможно? Как совместима подлинная, неповторимая оригинальность с общностью? Дело в том, что общность и индивидуальность суть вообще не разнородные, противоборствующие начала, а соотносительные, взаимно-связанные стороны высшего единства. Общность, которая с внешне-эмпирической своей стороны есть *одинаковость многих*, сама в себе есть единство, соучастие и укорененность многообразия в единстве, именно в определенной стороне абсолютного всеединства. С другой стороны, индивидуальность есть лишь — как уже намечено — своеобразное *конкретное* выражение объективного, надындивидуального единства абсолютного духа [1]. Индивидуальность есть *самая глубокая, ибо вполне конкретная общность*, тогда как общность в смысле «*средней одинаковости*» есть лишь поверхностная, *абстрактная общность*. Поскольку наша личность не есть лишь пустая или бесформенная среда, в которой как бы тускло проявляются рассеянные общие силы бытия, а живой, конкретный луч духовного света, мы *глубже* укоренены в абсолютной, надындивидуальной основе бытия и *полнее* ее выражаем; ибо каждый такой луч, каждое своеобразное «созерцание Бога» со своей стороны и в своем роде потенциально вмещает и отражает в себе *всю* бесконечную полноту бытия и света. Совершенная индивидуальность есть вместе с тем совершенная универсальность; та и другая совместно и нераздельно суть черты, отличающие духовную жизнь от низших ступеней сознания и образующие как бы само ее существо; и та и другая есть лишь последний, до конца не осуществимый предел внутреннего развития человеческой души, как бы ее слияния с ее глубочайшим

[1] Подробнее о логическом соотношении между общим и индивидуальным см.: «Предмет знания», гл. XI и XII.

и абсолютным корнем, последняя цель внутреннего самосознания и самоосуществления души, ее возвращения к ее *«небесной родине»*.

VII

Мы завершаем это рассмотрение природы духовной жизни оценкой ее места и значения в ряду других конкретных форм внутренней жизни человека. Наблюдая развитие и состав внутренней жизни человека или его конкретной душевной жизни, мы можем — генетически и систематически — наметить три основных ее состояния: состояние чистой душевной жизни, состояние самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни. Чистая душевная жизнь, изображение которой дано в первой части нашего исследования — есть пребывание в бесформенной общности душевной стихии; здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между «я» и «не-я». Из этого хаоса чистой и универсальной потенциальности человеческое сознание выходит ближайшим образом через своеобразный процесс дифференциации и интеграции: через выделение содержаний предметного сознания из душевной жизни и образование противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного «я». Это есть как бы царство раздельности и обособленности, и при том в двух отношениях: с одной стороны, в форме резкой раздельности между «я» и «не-я», внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия, — и, с другой стороны, в форме столь же резкой обособленности единичных индивидуальных сознаний или различных «я». Таково среднее и господствующее состояние нашей конкретной душевной жизни. Но как бы прочно ни было его преобладание, оно не может исчерпывать собою нашей жизни, не может целиком вытеснить из нашего бытия ни остатков или следов бесформенно-хаотической душевной жизни, ни зачатков высшего, третьего состояния — духовной жизни. В этом третьем состоянии мы как бы на высшей ступени, в новой форме воссоздаем первичное единство исходной ступени нашего душевного развития. Противоположность между субъектом и объектом, «я» и «не-я», внутренним и внешним бытием, как и противоположность между разными, раздельными «я» здесь хотя и не погашается, но существенно видоизменяется, ибо мнимо-абсолютная раздельность и обособленность сменяется сознанием и переживанием высшего, коренного единства этой раздельности и множественности: наше «я» сознает себя, с одной стороны, в глубоком внутреннем сродстве с объективным бытием и, с другой стороны, в единстве со всеми другими «я». Оно в большей или меньшей степени сознает себя, коротко говоря, лишь частным излучением абсолютного единства жизни и духа, возвышающегося и над

противоположностью между субъектом и объектом, и над противоположностью между разными субъектами. Не теряя ни индивидуальности самосознания, ни объективности и отчетливости предметного сознания, а, напротив, углубляя то и другое, наша душа знает вместе с тем и ту единую в себе глубину, в которой коренится то и другое. Все подлинно-творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас.

Специфический характер этой эволюции, которая на последней своей ступени как бы возрождает в высшей форме то, что в потенциальной форме составляло существо первой ее ступени, говорит нам о том, что *духовная жизнь* есть в известном смысле осуществление, актуализация того зародышевого состояния, своеобразие которого мы усмотрели в чистой душевной жизни и положили в основу нашей характеристики существа душевной жизни. Единство сознания и переживания, слитность «я» и «не-я», субъекта и объекта, самопроникнутость и бесконечность в разных формах одинаково характерны и для чистой душевной жизни, и для духовной жизни. И мы видели также, что непосредственное «я» как бесформенный и бессодержательный носитель чистого переживания, потенциально заключает в себе тот же момент *абсолютности*, который присущ глубочайшей основе личности как носителя духовной жизни. Но это соотношение мы вправе теперь обернуть, использовав его для более глубокого определения существа *душевной жизни*. То, что мы называем душевной жизнью, как таковой, эта стихия бесформенного единства и потенциальной сверхвременности, есть не что иное как *потенция духовного бытия* или *низшее, ослабленное, деформированное и потенциализованное состояние духовного бытия*. Источник и значение этого ослабления, этой деформации и потенциализации духа в стихии душевной жизни уяснится нам при рассмотрении соотношения между *душой* и *телом* [1].

---

[1] Некоторая близость между низшей и высшей ступенью душевного бытия или исходной и конечной его ступенью есть источник постоянного соблазна их смешения и отождествления, которое характерно для многих ложных, уродливых форм мистики — теоретической и практической. Популярный, бесформенный пантеизм и «монизм», религиозное увлечение спиритизмом, гипнотическими состояниями и другими формами подсознательной, бесформенной душевной жизни, вера в непогрешимость вещих «снов», слепого «вдохновения» без напряжения энергии личного познавательного духа и т. п. относятся сюда; попытки духовного возвышения кончаются здесь часто жалким падением — душевной болезнью, тупым индифферентизмом и т. п. — Намеченные три состояния или стадии конкретной душевной жизни Эд. Карпентер различает под именем трех степеней сознания, из которых последнюю он называет «космическим сознанием» (ук. соч., гл. IV), несколько преувеличивая, кажется, ее принципиальную инородность господствующему состоянию сознания и недостаточно учитывая постепенность перехода к ней и присутствие ее зачатков во всяком конкретном человеческом сознании.

Глава VIII

ДУША И ТЕЛО

I

Уже не раз мы попутно указывали на ту сторону нашего душевного бытия, которой оно реально соприкасается с временной предметной действительностью, входит в состав последней и выступает в ней как ограниченная временная реальность. Эта сторона душевного бытия первая бросается в глаза; для сознания, привыкшего познавать лишь эмпирическую реальность предметного мира, т. е. для натуралистической картины бытия, эта сторона есть единственное вообще замечаемое содержание души и душевной жизни; и вся так называемая эмпирическая психология — по крайней мере в принципе — покоится на мнении, что этой стороной исчерпывается либо вся вообще реальность душевной жизни, либо достоверно познаваемой в ней. Поэтому для обнаружения истинного, собственного существа душевной жизни, как совершенно особого мира, отличного от всей эмпирически-предметной стороны бытия, нам приходилось все время бороться с этим подходом к душевному бытию извне и сознательно отстранять от рассмотрения эту периферическую сторону душевной жизни. В первой части нашего исследования мы пытались наметить существо самой стихии душевной жизни как совершенно своеобразной, потенциально самодовлеющей области бытия, которая образует непосредственный субстрат нашей души, но именно в силу своей своеобразности чаще всего не замечается — не только исследователями натуралистического образа мыслей, но и спиритуалистами и идеалистами, склонными отождествлять конкретный субстрат душевной жизни как таковой, с высшими сторонами бытия — с областью духа, чистого знания и т. п. Мы перешли затем к рассмотрению более глубоких и центральных начал и сил душевного бытия, образующих различные стороны или моменты того высшего единства, которое мы в собственном смысле слова вправе называть нашей *душой*: мы рассмотрели душу как действенно-формирующую энтелехию, как носителя знания или предметного сознания и как единство духовной жизни. Это исследование увело нас далеко вглубь душевного бытия и еще более отдалило нас от периферически-эмпирической стороны душевной жизни и тем самым от традиционного эмпирического ее понимания. Если мы и вправе думать, что — каковы бы ни были несовершенства нашего личного выполнения этих исследований — сама область знания, которой мы были заняты, методологически и по существу достаточно обоснована и достаточно говорит за себя, чтобы нам нужно было

еще считаться с предвзятыми упреками в «метафизичности» и «произвольности», — то, с другой стороны, не только дидактически, для популяризации итогов наших исследований, полезно, но и, по существу, необходимо обратиться теперь к уяснению именно оставленной доселе без внимания периферической стороны душевной жизни.

Мы уже указывали, что эта эмпирическая сторона душевной жизни, с которой она проявляется во вне и есть соучастник внешнего предметного мира, есть та ее сторона, *которой она непосредственно связана с телом*. Лишь через связь с телесными процессами душевная жизнь является пространственно и временно локализованной реальностью, предстоит нам как совокупность и единство *процессов*, протекающих в определенном месте и в определенное время; и лишь через эту же связь с телом она обнаруживает вообще эмпирическую *закономерность* своих явлений, ибо закономерность, в качестве определенного порядка сосуществования и последовательности, предполагает уже локализацию во времени (а практически, по крайней мере в большинстве случаев, и в пространстве) [1]. В себе же самом, т. е. в своей внутренней качественной природе, душевное бытие, как мы пытались показать, не только непространственно, но и невременно, и потому к нему неприменимы все категории эмпирически-предметного знания.

В силу этого вопрос об отношении между «душой» и «телом» — психофизическая проблема — не есть для нас какая-то посторонняя тема, лишь внешним образом соприкасающаяся с областью чистой психологии и дополняющая ее. Напротив, то или иное понимание этой проблемы сознательно или бессознательно определяет собой понимание самой природы душевной жизни, как таковой; и мы уже указывали, что так называемая «эмпирическая психология» по существу есть психофизика и психофизиология и всецело опирается на понимание душевной жизни как сферы, подчиненной эмпирически-предметной системе бытия. Поэтому и для нас «психофизическая проблема» есть в известном смысле пробный камень нашего понимания душевной жизни. «Внешняя» и «внутренняя» сторона душевного бытия, его «проявление» и его «сущность» — как бы глубоко ни было различие между ними — не суть все же раздельно-обособленные явления, здесь, как и всюду в душевной жизни, имеет место первичная непрерывность, коренное единство, объемлющее и покрывающее собой всякую разнородность. И если бы мы не учли этих *реальных* условий человеческой жизни, которые суть не только внешняя рама или фон душевного бытия, но и внутренние его

[1] В силу общеизвестной соотносительности и взаимосвязанности пространственных и временных определений. Ср.: «Предмет знания», гл. III.

ограничения и преграды, *изнутри сознаваемые и действующие* как тяжкие оковы, как жестокая реальность человеческой ограниченности и слабости, наше изображение природы душевной жизни и души осталось бы односторонним и в этом смысле неправдивым и могло бы справедливо навлечь на себя упрек в мечтательном преувеличении и идеализации.

II

Присмотримся прежде всего к явлениям, в которых выражается связь души с телом, причем ближайшим образом остановимся лишь на явлениях зависимости «души» от «тела». Общий характер ее мы уже знаем: это есть зависимость чувственного материала душевного бытия от телесных процессов. Эта зависимость выражается в двоякой форме или в двух областях: в предметном сознании и в душевной жизни. Что касается предметного сознания, то здесь, как мы уже указывали, ограниченность «души» в силу ее связанности с телом обнаруживается в том, что в зависимости от телесных процессов (от свойств нашего организма и, косвенно, от характера окружающей нас телесной среды) стоит определенный характер доступных нам *восприятий*, т. е. непосредственно-данного конкретно-образного содержания предметного сознания. Правда, мы указывали и на естественный корректив этой ограниченности: с одной стороны, притекающий к нам чувственный материал, при всей свой ограниченности, все же достаточен, чтобы — через посредство действия памяти, воображения и мысли — служить исходной точкой для принципиально безграничного расширения предметного сознания; с другой стороны, характер доступного нам чувственного материала определяется не только чисто пассивно — свойствами нашего организма и его положением в окружающей среде — но в гораздо большей мере есть результат активного отбора, производимого нашим *вниманием*, т. е. зависит от центральных сил самого душевного бытия. Но если в этих двух коррективах и обнаруживается успешное противодействие центрально-активной и сверхвременой стороны душевной жизни ограничивающему влиянию на нее тела, само это влияние все же имеет место и ничем не может быть устранено. Мы можем сколь угодно полно использовать для расширения нашего предметного сознания управляющую вниманием силу воли и свободную сверхвременность памяти, воображения и мысли; мы все же не можем изменить того факта, что мы обречены воспринимать, т. е. иметь в наиболее яркой и актуальной форме предметного сознания, то, а не иное. Никакая сила воображения, памяти и мысли не может сполна заменить узнику, томящемуся в одиночном заключении, скованному в своих восприятиях четырьмя стенами

своей кельи и маленьким клочком мира, видным через окно, — живого общения с ближними и с природой. А разве не все мы — такие узники, замкнутые — отношении живого общения — узким клочком мира, доступным в данный момент и в данном месте непосредственному восприятию? Как страстно жаждем мы иногда воскресить невозвратное прошлое, жить в будущем, перенестись через пространства, отделяющие нас от близких людей или от дорогих или интересных нам мест! Но никакие мечты, воспоминания и мысли не могут до конца преодолеть пространственно-временную ограниченность наших восприятий, заменить нам подлинно-живое общение через непосредственное восприятие.

Уже из этих примеров, однако, видно, что главное, наиболее существенное ограничение, вносимое телесными условиями в нашу внутреннюю жизнь, касается не предметного сознания или знания, как такового, а именно душевной жизни. Как бы важно ни было восприятие для *чистого знания*, для бескорыстного, незаинтересованного, холодного *созерцания* предметного мира, — в конце концов, даже минимального числа восприятий достаточно для принципиально безграничного его расширения. Даже слепой и глухой страдают не от недостатка чистого *знания*, а более всего от ограниченности своего *живого общения* с действительностью — тем более человек, обладающий нормальной телесной организацией. Незаменимое значение восприятия по сравнению с воспроизведенными образами и мыслями заключается в непосредственно связанной с ним *эмоциональной* реакции нашей душевной жизни, т. е. в его влиянии на саму душевную жизнь. Восприятие существенно содержащимся в нем моментом чувственного ощущения, в силу слитности ощущений с чувствами и эмоциями. И в этом отношении внешние ощущения (и вырастающие на их почве восприятия), при всей их существенности, имеют не большее, а скорее меньшее значение, чем ощущения органические (как и среди внешних ощущений большее значение имеют не те, которые более содействуют объективному предметному знанию, а те, которые сильнее влияют на самочувствие; так, обоняние и осязание имеют в этом отношении большее значение, чем зрение и слух). Голод и жажда, тепло и холод, духота и свежесть, утомление и бодрость, физические страдания и наслаждения — вот область, в которой наша душа яснее всего испытывает свою зависимость от тела. Область нашего физического самочувствия или жизнечувствия есть как бы тот реальный фундамент, на котором строится вся наша душевная жизнь и от которого, как иногда кажется — а часто и непосредственно обнаруживается — всецело зависит и высшая сторона нашей душевной жизни — наши мысли и нравственные отношения к людям, наши взгляды на мир и жизнь, наша сила в сфере ума

венного и духовного творчества. Но именно этот фундамент всецело определен внешними, телесными условиями, как бы опирается на независимую от человеческой воли, предопределенную почву нашего телесного устройства и состояния и окружающей нас внешней среды. Отсюда — то рабство человека, которое с такой мучительной остротой сознают и сознавали все, стремящиеся к свободной духовной жизни, и которое материализм и натурализм провозглашает естественным состоянием человека и смакует в изречениях вроде того, что «человек есть то, что он есть» или что «без фосфора нет мысли».

III

Эта зависимость душевной жизни от телесных процессов конституирует ту сторону душевной жизни, которой она реально соприкасается с предметным миром и входит в состав последнего. В силу этой своей стороны душевная жизнь приобретает чуждые ей самой пространственно-временные определения, становится, как было указано, совокупностью реальных процессов, совершающихся в определенном месте и в определенное время. Рассмотрим в отдельности каждую из этих двух внешних черт, которые присущи душевной жизни в ее обращенности к предметному миру — пространственную и временную.

Что касается, прежде всего, пространственных определений, то мы можем как угодно ясно постигать и красноречиво описывать «непространственность» нашей души, но мы не можем изменить того непосредственного факта, что фундамент всей нашей душевной жизни, наше ближайшее, как бы наиболее осязательное наше «я» есть наше самочувствие — некое неопределимое центральное состояние, помещающееся где-то внутри нашего тела, и что вместе с тем наше тело есть и местопребывание нашего «я», как центра предметных содержаний наших восприятий. Никакие теории не могут устранить того факта, что в этом смысле наша душа действительно прикреплена к телу, что тело есть келья, внутри которой мы сидим и через окна которой мы глядим на внешний мир и общаемся с ним. Мы видим то, что отражается на сетчатке нашего глаза, мы чувствуем то, что прикасается к нашему телу и совершается внутри его; мы физически страдаем только от *нашей* боли, т. е. от нарушения функций нашего тела, мы злы и нетерпеливы, когда *наш* желудок пуст, и благодушествуем, когда он наполнен; всюду здесь «своя рубашка ближе к телу», и мы не можем «вылезти из своей шкуры».

Впрочем, в отношении этой пространственной прикованности «души» к телу и обусловленности им, ближайшее же философское размышление показывает относительность и ограниченность этой

связи. Если в области чувственной жизни и восприятий наше тело есть местопребывание «души» и центр нашего предметного мира, то мы вместе с тем имеем ясное сознание относительности этого центра. Мы *можем* посмотреть на наше тело извне и в нашей объективной мысли всегда смотрим на него извне; тогда оно есть лишь ограниченный клочок реальности в составе бесконечного мира. В нашей мысли, в воспоминаниях и грезах мы уносимся далеко от нашего тела, витаем по всей вселенной, и маленький отрезок непосредственно-воспринимаемой действительности вместе с его центром — нашим телом — уходит тогда от нас куда-то вдаль, теряет свое центральное положение. И если мы *физически* чувствуем только *наши* страдания и наслаждения, т. е. состояния нашего тела, то мы способны переживать и сознавать и чужие страдания и радости, и для всякой матери в отношении ее ребенка последние неизмеримо острее и существеннее первых. Все это было бы совершенно невозможно, если бы наша «душа» действительно целиком «сидела» внутри нашего тела или была безусловно прикована к нему. Непосредственное и непредвзятое феноменологическое описание скорее дает здесь ту картину, что наша душа, будучи одним концом своим прикована к телу и определена его состояниями, другим концом своим как бы совершенно независима от него, в известном смысле объемлет в себе весь необъятный мир и свободно витает в нем или над ним. И именно эта очевидная внетелесная сторона нашего душевного бытия привела к общему признанию непространственности — а, следовательно, и сверхпространственность — нашей «души».

Гораздо важнее, глубже и шире представляется *временная* связь души с телом, и этим объясняется, почему — вопреки очевидным данным, которые мы приводили, — душевная жизнь считается, по существу, целиком подчиненной времени. Связь с телом и, через его посредство, с общим телесным миром здесь так глубока и значительна, что она уже не замечается *как связь*, как подчиненность внешнему, постороннему началу, а явления, в которых обнаруживается эта связь, кажутся принадлежащими к самому существу душевной жизни. Разве изменчивость, переход от одного состояния к другому, временное течение ощущений, чувств и желаний, жизнь в потоке времени не принадлежит самой душе, не есть ей самой присущая черта? Так, по крайней мере, кажется с первого взгляда; и даже если это мнение, как мы уже видели и как уясним это еще подробнее, есть неточное и одностороннее, а потому искажающее изображение существа душевной жизни, оно не есть чистая иллюзия, а ему соответствует какая-то объективная реальность. Быть может, самая трагическая сторона человеческой жизни лежит в этой ее подчиненности времени; вся религия, поэзия и непосредственное личное само-

сознание полны горького чувства, возбуждаемого этой стороной жизни. Не только вне нас, в предметном и телесном мире, но и внутри нас, в нашей душе, все течет, все изменяется, нет, кажется, ничего прочного и неизменного. Лучшие чувства наши и наших ближних с течением времени ослабевают и разлетаются как дым, сильнейшие привязанности возникают и исчезают; то, чем мы жили вчера или несколько лет тому назад, в чем мы видели весь смысл нашей жизни, сегодня ушло от нас, стало бессильным, ничтожным призраком воспоминания; наша молодость — не только физическая, но и душевная — быстротечна, наше вдохновение, любовь и ненависть, страдания и радости — все проходит, все становится тенью прошлого, и мы безвозвратно, роковым образом старимся не только телом, но и душой. Всеобъемлющее и всепобеждающее время царит над всем сущим, над нашей душой, как и над телом; вся наша душевная жизнь есть поток, безвозвратно несущий нас, и мы бессильны с ним бороться. Нигде рабство, зависимость человека от чуждых, равнодушных ему сил природного бытия не сознается с такой трагической остротой, как в этой власти времени над нашей душой.

Но уже то обстоятельство, что этот временной характер душевной жизни сознается как рабство, как гягостная подчиненность какой-то внешней силе или инстанции, говорит о том, что мы имеем здесь дело с моментом, некоторым образом извне навязанным душевной жизни и противоположным ее собственному существу. Присмотримся поближе, в чем собственно состоит эта подчиненность душевной жизни времени или погруженность ее во время. Мы имеем тут, прежде всего, явления зависимости душевной жизни от потока внутренних и внешних ощущений, приуроченного к временной смене телесных раздражений. Эта зависимость глубока и многообразна. В силу ее наша душевная жизнь отражает в себе всю изменчивость и нашего тела, и окружающего нас предметного мира. Сюда относится не только изменчивость нашего физического самочувствия и связанных с ним настроений, чувств, влечений, направления нашего внимания, но и общий ход нашей душевной жизни в связи с развитием и упадком нашего телесного организма — характерная смена в нашей душевной жизни периодов детства, отрочества, юности, зрелости и старения — точнее говоря — всего богатства и многообразия изменчивых душевных состояний, которое скрывается под этими общими условными разграничениями. Сюда же, в силу слитности конкретной душевной жизни с непосредственно воспринимаемой нами предметной действительностью, относится изменчивость душевной жизни, обусловленная изменчивостью окружающего нас внешнего мира. Смена дня и ночи, времен года, возникновение, изнашивание и разрушение вокруг нас

предметной обстановки, рождение, возрастание, старение и умирание всей живой природы — начиная с растений и кончая нашими близкими, — все это запечатлевается в нашей душевной жизни и сопутствуется в ней потоком соответствующих ощущений и настроений. Так изнутри и извне, в своей связи с внутренней жизнью тела и с внешне-предметным миром, наша душа как бы подтачивается потоком временного бытия, подхватывается и увлекается им и плывет вместе с ним.

Но не предполагает ли это *внутреннюю* подчиненность душевной жизни времени? Как мог бы этот временной поток отражаться на душевной жизни и уносить ее за собой, если бы она, так сказать, в силу собственного своего удельного веса не была предопределена быть погруженной в него и плыть вместе с ним? Ведь истинно сверхвременное бытие никоим образом не может подчиняться временному потоку и соучаствовать в нем, так, не может же время влиять, например, на значимость математической истины или на логическую связь понятий! С другой стороны, вправе ли мы вообще считать душевную жизнь *только извне* увлекаемой временным потоком предметного и телесного бытия? Не обнаруживает ли изменчивость наших чувств, настроений, верований и взглядов, отношений к людям и пр., так сказать, самочинную внутреннюю изменчивость нашей душевной жизни, как таковой, совершенно не зависимо от влияния на нее телесного организма и внешнего мира? Разве не существует *чисто душевной* молодости и старости, совершенно независимых от расцвета и старения нашего тела? И разве наша изменчивость — например, нетвердость убеждений, неверность в отношениях к людям — мы не сознаем как душевную *измену*, как греховную шаткость, за которую несет ответственность сама наша душа?

В этих сомнениях, несомненно, заключается доля еще не оцененной нами истины, которую мы должны примирить с уже ранее невременностью и сверхвременностью душевной жизни и управляющих ею высших инстанций. Прежде, однако, мы должны еще раз напомнить о неподчиненных времени сторонах нашего душевного бытия и тем подчеркнуть часто упускаемую из виду *ограниченность* этой подвластности душевной жизни времени. Так, уже формальное единство нашей душевной жизни, в силу которого вся изменчивость наших состояний образует единую, потенциально всегда присущую нам непрерывность, так что, например, и в старости потенциально присутствуют впечатления и переживания детства, и наша жизнь от ее начала до конца образует некое неразрывно-единое целое, есть та сторона нашего душевного бытия, которая стоит над временем и не подчинена ему. В силу этого даже самый изменчивый, внутренне-бесформенный человек, который как зыблемый ветром трост

ник без противодействия отражает на себе все внутренние и внешние влияния, есть все же некое потенциальное единство, остается *самим собой* во всей своей изменчивости. Точно так же та промежуточная сверхвременность, которую мы усмотрели в лице *памяти* и обусловленного ею единства личного сознания, по самому существу своему есть начало, противостоящее времени и возвышающееся над ним, как бы сильно ни влияло на него время с той его стороны, с которой оно связано с изменчивостью душевной жизни. Ибо если время — внешняя изменчивость окружающей нас среды, внутренняя изменчивость нас самих — ограничивает нашу память, погружая отдаленные — по времени или по характеру наших текущих интересов — части нашего прошлого в мраке забвения, то всякое забвение лишь относительно, все забытое *может* вспомниться и, следовательно, потенциально продолжает быть охваченным сверхвременным единством памяти. Далее, единство нашего предметного сознания как *чистого знания* по самой своей природе не зависимо от времени: рабы времени в нашей жизни, мы в знании — его властелины; мы высказываем вечные истины, мы можем познавать бесконечно удаленное от нас прошлое и предвидеть будущее. Наконец, в том последнем единстве нашего бытия, которое обнаруживается в нашей *духовной жизни*, мы также возвышаемся над временем. В религиозной, нравственной, эстетической жизни, во всем, где в нашей жизни непосредственно обнаруживается ее внутреннее существо как идеи или объективного смысла, мы живем вечным, или наша жизнь *есть* сверхвременная вечность. И неустранимое трагическое чувство личной ответственности за нашу жизнь, за все, пережитое нами, основано именно на непосредственном сознании, что — как бы ни действовала на нас изменчивость внешнего мира, нашего тела и стихии душевной жизни — в конечном счете *мы сами*, глубочайшее существо и единство нашей души повинно в том, как сложилась вся наша жизнь, что и сколько нам удалось в ней осуществить. В этой духовной жизни мы непосредственно усматриваем не только эмпирическое бесформенное единство нашей душевной жизни, не только относительную сверхвременность памяти и личного сознания и формальное единство субъекта знания, но и глубочайшее материальное единство нашего «я», как надвременной идеально-формирующей силы нашего бытия.

Таковы стороны душевного бытия, непосредственно обнаруживающие надвременность души и свидетельствующие, что и в отношении времени — как и в отношении пространственности — наша душа, так сказать, лишь одним концом своим прикреплена к ограниченному месту бытия и разделяет его относительность и частность (в этом измерении — его изменчивость), тогда как другим своим концом она возвышается

над временем и свободна от него. Теперь мы должны объяснить, как возможна вообще для души эта прикрепленность, хотя бы лишь с одной ее стороны, к времени.

IV

Стихия душевной жизни — о ней здесь должна идти речь, ибо лишь она одна (и лишь косвенно, через слитность с ней, низшая формирующая ее инстанция) подчинена времени — как мы видели ранее (гл. III), сама по себе невременна. Но невременность не есть *вневременность*, совершенная отрешенность от времени; это есть, напротив, — как это было разъяснено в указанном месте — потенциальное состояние, как бы промежуточное между чистым единством вневременности и сверхвременности и чистой разъединенностью или внеположностью временного бытия. Это есть потенциальное, экстенсивное единство единства и множественности. В другом месте (гл. IV, стр. 520, 521 и сл.) мы подчеркнули момент *динамичности*, неустанного делания или перехода, как неотъемлемую интегральную сторону существа душевной жизни. В этом смысле мы вправе сказать, что *изменчивость* не только не чужда самой душевной жизни, но есть характерная внутренняя ее сторона. Но чистая изменчивость еще не есть временность, подчиненность времени. Под временем мы разумеем как бы опредмеченную, измеримую, математически систематизированную изменчивость; время есть смена, объективный переход от одного к другому, в силу которого «одно» отлично от «другого» и становится внеположным ему, а потому «одно» всегда *вытесняет* другое, и получается характерный момент смены, ухода или исчезновения одного и прихода или замещения его другим. В душевной же жизни есть чистая изменчивость как само делание, как слитное живое единство чистого становления [1]. Эта изменчивость, как таковая, не только не противоречит невременности и единству душевной жизни, но, напротив, есть не что иное как выражение *живой* невременности, динамической слитности душевной жизни. Но вместе с тем этот динамический момент содержит в себе ту черту гибкости, шаткости, внутренней подвижности, которая есть исходная точка и внутреннее условие для способности душевной жизни подчиняться времени, как бы тонуть в потоке времени. Стихия душевной жизни, будучи вообще началом как бы промежуточным

[1] Соотношение между изменчивостью (или «чистым становлением») и временем подробно выяснено в нашей книге «Предмет знания», гл. X, где изложено также отношение нашего учения к известной теории Бергсона, влияние которой на нас — но и расхождение с которой — легко подметит здесь сведущий читатель. Ср. также выше, стр. 508 и сл.

между идеальным бытием и эмпирически-предметной действительностью, есть, в частности, промежуточная область, по самому своему существу уготованная служить посредствующим звеном между сверхвременным и временным бытием, как бы стоят одной ногой во всеразрушающем потоке времени, а другой — вне его. Взятая, как таковая, в своей внутренней природе, душевная жизнь, прочем, не стоит ни там, ни тут, а занимает свое особое, именно промежуточное место, которое мы — и в отношении к моменту времени — старались определить в первой части нашей книги; это есть невременная слитность и единство становления, как бы спутанность в едином живом клубке того материала, который *может* развернуться в тонкую, прямую нить времени и вместе с тем *может* слиться в центральное единство сверхвременного строения. Будучи слитным единством динамичности, душевная жизнь сама в себе не есть временное течение, — в смысле локализованности каждого ее состояния в определенном миге и временной смены одного другим — но и не неизменна; именно поэтому она может соучаствовать и во временной изменчивости предметного бытия, и в сверхвременной неизменности бытия идеального. Внутренняя изменчивость душевной жизни, как таковой, есть ее живая подвижность как *бесформенная потенциальность* и временного, и вневременного бытия. Но в силу своей общей динамичности она — рассматриваемая на фоне предметного бытия — является нам соучастницей этого временного потока; то, что изнутри есть живое единство подвижного сплетения или клубка, извне обнаруживается, как нить, растянутая по линии времени. Внутреннее же основание для возможности этой эмпирически-предметной проекции душевной жизни заключается в ее связи с телесными процессами, в силу которой (в лице ощущений, эмоций и всего, что с ними связано или ими определено) на первый план душевной жизни выступает и обнаруживает преобладающую актуальную силу, в зависимости от тех или иных телесных процессов, те или иные ее состояния. И эта изменчивость, оставаясь сама в себе слитным единством, — для предметного сознания, приурочившего все к эмпирической картине предметного бытия, естественно представляется *временной сменой* душевных состояний. Так и внешняя изменчивость душевной жизни в зависимости от телесных процессов (в ее собственном организме и во внешнем мире), и та изменчивость, которую мы приписываем внутренним силам самой душевной жизни, в конечном итоге имеет один общий корень — бесформенную динамичность душевной жизни, в силу которой она может сливаться с временной изменчивостью телесного мира и проецироваться в предметной действительности как соучастница этой изменчивости. И если эта пассивная гибкость и пластичность стихии душевной жизни, эта живая динамичность

переживаний, соприкасаясь с телесным миром и выступая на его фоне, как бы вытягивается в линию временной последовательности и становится соучастницей временного потока бытия, то — ввиду указанной нами непосредственности, внутренней слитности между активной и пассивной стороной душевной жизни, ее формирующей силой и формируемым материалом — в этой временной последовательности, через посредство внутреннего потока переживаний, косвенно соучаствует и по существу сверхвременное формирующее единство нашей души. Будучи в себе устойчивым сверхвременным единством, наша душа в своей действенности, в своем формирующем творчестве принимает характер *процесса развития*, последовательного осуществления стадий и состояний душевного бытия. И мы получаем ту характерную картину душевного бытия, в которой единство души обнаруживается лишь как идеальное формирующее единство реально-временного процесса душевной жизни.

Итак, и пространственная, и временная локализованность или прикованность душевного бытия есть не его собственное внутреннее свойство, а черта, отраженная от телесного бытия — результат некого приспособления душевной жизни к телесному миру; и «падение» души в телесный мир, о котором говорит Платон и которое утверждают едва ли не все религии в мире, в этом смысле есть не пустая выдумка, не произвольная гипотеза, а вполне соответствует точным данным феноменологического анализа. Теперь мы должны уяснить себе, в чем состоит существо этой приуроченности душевной жизни к телесному миру и зависимости от него. При этом, однако, полезнее поставить вопрос шире. Если связь между «душой» и «телом» обнаруживается, с одной стороны, как зависимость душевных явлений от телесных, то, с другой стороны, она непосредственно проявляется как обратная зависимость телесных процессов от целестремительной формирующей активности душевного бытия. Мы должны поэтому поставить здесь общий вопрос о характере и сущности связи между душевным и телесным бытием.

V

Непосредственное эмпирическое наблюдение, как известно, ближайшим образом показывает закономерную связь душевных и телесных явлений в смысле их взаимозависимости: так, ощущения, эмоции и т. п. с необходимостью возникают при известных раздражениях нервной системы, и, с другой стороны, душевные явления волевого типа суть эмпирическое условие осуществления известных телесных процессов (например, движения органов тела). Но известно также, что при истолковании этой эмпирической картины взаимозависимости душевных и те-

лесных явлений возникают онтологические трудности и сомнения, которые привели к длительному, доселе неразрешенному спору между теорией «психофизического взаимодействия» и теорией «психофизического параллелизма», причем — по крайней мере до последнего времени — преобладающее мнение психологов и философов склонялось к последней теории. Отчасти ввиду этой популярности теории психофизического параллелизма, отчасти ввиду того, что уяснение рассматриваемой онтологической проблемы, по существу, удобнее вести через оценку сомнений и утверждений, на которые опирается теория психофизического параллелизма, мы здесь исследуем эту проблему именно в форме критики оснований этой популярной теории; наше отношение к обратной теории «психофизического взаимодействия» уяснится попутно само собой.

Два основных соображения обычно приводятся как доказательства невозможности подлинного *взаимодействия* между душевным и телесными явлениями и необходимости допущения лишь мнимой, кажущейся взаимозависимости между ними, которая обозначается термином «параллелизма»: это — во-первых, совершенная разнородность душевных и телесных явлений, исключающая возможность причинной связи между ними, и, во-вторых, то, что такая причинная связь нарушала бы физический закон сохранения энергии. Рассмотрим каждое из этих соображений в отдельности.

Как обстоит дело по существу с разнородностью душевных и телесных явлений, об этом мы будем говорить позднее. Здесь нам достаточно следующих общих формальных соображений. Под причинной связью можно разуметь двоякое: либо чисто эмпирическую закономерность временной последовательности двух явлений, либо же более глубокую онтологическую связь, в силу которой одно явление действительно «производится» другим или «вытекает» из него. Легко показать, что ни одно из этих двух пониманий не требует *тождественности* между причиной и действием и совместимо со сколь угодно резким эмпирическим различием их качеств. Что касается причинности, как чисто-эмпирической закономерности, то после Юма этого не приходится доказывать; приходится скорее лишь удивляться, как часто на практике забываются общепризнанные в теории, неопровергнутые и неопровержимые итоги юмова эмпирического анализа причинной связи. Неужели нужно еще повторять, что опыт *нигде* вообще не обнаруживает непосредственно логической связи между причиной и действием и отношения аналитической тождественности между ними? Неужели нужно еще доказывать, что когда перед нами, например, один биллиардный шар, сталкиваясь с другим, приводит его в движение, мы имеем непосредственно такую же чисто внешнюю, лишь опытно констати-

руемую связь *разных* явлений, какую мы имеем, когда раздражение имеет своим последствием ощущение, или желание — движение органа нашего тела? Лишь непостижимое недомыслие может не видеть, что под «параллелизмом» разумеется именно то самое, что составляет существо причинной связи с чисто эмпирической ее стороны, т. е. что с точки зрения чисто эмпирической теории причинности как закономерной связи последовательности вопрос о «характере» связи между душевными и телесными явлениями вообще лишен всякого смысла.

Конечно, что бы ни говорили некоторые из «параллелистов» (или даже большинство из них), нет сомнения, что их теория есть, по существу, метафизически-онтологическое учение, ибо она сознательно или бессознательно опирается на понимание причинной связи как непосредственно-эмпирически не данного, но необходимо предполагаемого внутреннего сродства или единства причины и действия, в силу которого причина действительно *производит* действие или действие *вытекает* из причины. Такое понимание, по существу, совершенно законно и совсем не противоречит юмовскому эмпирическому анализу причинной связи, а лишь дополняет его. Тот факт, что нас никогда не удовлетворяет простое констатирование эмпирической закономерности и что мы, напротив, всегда ищем ее *объяснения*, ставим в отношении ее вопрос «почему»? — а ведь все развитие научного знания основано на этом факте — свидетельствует, что одной эмпирической закономерностью причинная связь для нас не исчерпывается. Мы действительно ищем *необходимой внутренней* связи между явлениями, и лишь ее признаем подлинной причинной связью. Но что это значит — необходимая внутренняя связь? Если бы она была равносильна качественной *тождественности* причины и действия, то искание ее было бы действительно безнадежным делом, ибо качественно различное никогда не сводимо без остатка к тождественности. Но даже и логическая необходимость не есть простая тождественность, а есть логически неотмыслимое единство различного, т. е. синтетическое единство. То же следует сказать и о внутренней онтологической природе причинной связи. Причинную связь мы признаем там, где мы можем усмотреть первичное единство *изменения*, где причина *A* и действие *B* (т. е. два *разных* явления, связанных непрерывностью временной последовательности) обнаруживаются перед нами, как *проявления временной дифференциации единой в себе синтетической* (точнее: металогической) *целостности ab* [1]. Так, теплота и движение, будучи эмпирически качественно-разнородными явлениями, через посредство понятия молекулярного движения обнаруживают свою внутреннюю сопринадлежность и

[1] Подробнее об этом см.: «Предмет знания», гл. XII.

постигаются как проявления первичного единства. Поэтому *эмпирически констатируемая качественная разнородность двух явлений сама по себе никогда не является достаточным опровержением возможности внутренней причинной связи между ними, т. е. необхимого синтетического их единства.* Ибо, с одной стороны, нет таких двух явлений, которые были бы *абсолютно разнородны*, т. е. которые в какой-либо точке или области бытия не были укоренены в некотором единстве (это необходимо уже в силу единства бытия в целом), и, с другой стороны, нет таких двух, связанных временной последовательностью явлений, которые были бы абсолютно однородны (ибо тогда они были бы тождественны и не было бы вообще *смены «одного»* явления *«другим»*). Поэтому ссылка на разнородность эмпирически связанных явлений никогда не оправдывает отрицания причинной связи между ними; напротив, достаточно удостоверенная эмпирическая закономерность заключает в себе всегда неустранимое *требование* искать и найти в той или иной области бытия ту внутреннюю нить необходимого синтетического единства, которая есть логическое основание внешне-констатированной связи. Мы вправе отрицать *одно* причинное объяснение, если можем подыскать другое, более вероятное; но отрицать, при наличности закономерной последовательности, причинную связь на основании нашего неумения найти ее вообще значит поступать по примеру того анекдотического немецкого педанта, который, найдя несоответствие между местностью и ее описанием в путеводителе, признал местность «ложной».

Не более основательным, при ближайшем рассмотрении, оказывается и второй аргумент психофизического параллелизма. Психофизическое взаимодействие — говорят нам — нарушало бы «закон сохранения энергии», так как затрата физической энергии на создание «душевных явлений» означала бы с физической точки зрения невозмещенную потерю энергии, а возникновение телесных явлений под влиянием душевных было бы с этой же точки зрения возникновением физической энергии из ничего. Для опровержения этого аргумента мы не будем пользоваться излюбленным за последнее время указанием на недоказанность закона сохранения энергии в отношении физически «незамкнутой» душевно-телесной системы. Уже заранее было мало вероятно, чтобы человеческое тело, как таковое, было изъято из действия этого закона, а новейшие опыты Атватера и других [1] достаточно опровергли это рискованное предположение. Но в таком допущении и нет никакой надобности. Что касается воздействия телесных явлений на душевные, то никакой закон

[1] О них см. статью Бехера в «Новых идеях в философии», выпуск «Душа и тело».

сохранения энергии не препятствует физическому явлению наряду с производимым им другим физическим явлением, которое сохраняет затраченную на него энергию, имеет своим последствием, так сказать, в виде бесплатного приложения, явление душевное; между этими двумя действиями не может быть никакой вообще конкуренции, как нет, например, потери физической энергии в том, что со смертью человека (обусловленной ведь физическими причинами) уничтожаются (по крайней мере в эмпирической системе бытия) силы его душевной жизни. Что же касается гораздо более существенной проблемы воздействия душевных явлений на телесные, то это воздействие может не затрагивать закона сохранения энергии на том простом основании, что *этот закон определяет исключительно количественную, а не качественную сторону физических явлений.* Определяя, что сумма энергии при всех ее превращениях должна оставаться неизменной, закон этот совершенно не определяет, должно ли вообще иметь место какое-либо превращение, и далее — при каких условиях, в какой момент и в каком направлении оно должно совершаться. Поэтому сохраняется полный простор для влияния начал, действие которых заключается не в вложении новой энергии, а только в направлении и формировании процессов превращения наличного запаса физической энергии. Правда, в чисто физической системе всякой переход из одного состояния в другое или всякое изменение направления процесса (например, направления движения) требует, в силу закона инерции, затраты известного, хотя бы минимального количества энергии. Но кто когда-либо доказал, что закон инерции не только вообще имеет силу в отношении одушевленных тел, но и единовластно царит над всеми сменами их состояний? Ведь это утверждение равносильно признанию чисто механического характера одушевленного тела, т. е. уже *опирается на отрицание* возможности влияния на него начал иного, немеханического порядка. Кто, например, когда-либо доказал, что не только в мертвых телах, но и в одушевленном существе всякое высвобождение потенциальной энергии требует особой затраты энергии, а не может, с механической точки зрения, совершаться «самой собой», под влиянием какого-либо нетелесного фактора? Что живое тело, подобно мертвому, должно — согласно ньютонову правилу, высказанному лишь в отношении мертвой природы — вечно «perseverare in statu suo» *, что все изменения в нем суть лишь результаты столкновения внешних механических сил, сдвигающих его с неизменно присущего ему косного пребывания в одном и том же, раз данном состоянии — это есть лишь предвзятый догмат универсального механистического миропонимания, ничем не доказанный и противоречащий всему нашему опыту. Нужно было отвергнуть как иллюзию свидетельство внутреннего опыта

и произвольно выдумать бесконечное множество никем никогда не виденных телесных коррелатов нашей душевной и духовной жизни, чтобы сделать вероятным механическое истолкование факта влияния наших чувств, желаний, мыслей, оценок на наши действия. Не проще ли признать очевидный факт, утверждаемый здравым смыслом и жизненным опытом и нашедший свое выражение в аристотелевском учении о формирующем влиянии души на тело, т. е. о душе, как начале «произвольного» (разумеется — произвольного лишь с механической точки зрения) движения живых тел? Повторяем, никогда и никем еще не была доказана универсальность какого-либо физического закона, которму противоречило бы признание такого *направляющего и формирующего влияния душевных сил на телесные процессы*; и распространенное убеждение в невозможности такого влияния есть лишь слепой, предвзятый догмат материалистической и механистической метафизики.

Здесь мы касаемся самого существенного порока теории «психофизического параллелизма», разделяемого ею, впрочем, и с обычными теориями «психофизического взаимодействия» и обусловленного господствующим в современной психологии общим искажением природы душевных явлений. Замечательно, что учение о психофизическом параллелизме, возникшее, как дань сознанию разнородности душевного и телесного мира, совершенно не учитывает действительно существенной стороны этой разнородности и строится, напротив, на искусственном приспособлении природы душевной жизни к прокрустову ложу форм телесного бытия. Сколь бы слабой и мнимой ни мыслилась в нем связь между душевными и телесными явлениями, она есть для него связь между отдельными, локализованными во времени и хотя бы отчасти в пространстве, явлениями обоих миров. Душевная жизнь мыслится им по аналогии с телесным миром, как временная смена отдельных, обособленных процессов или явлений, т. е. атомистически-механистически; и само обозначение этого учения говорит о том, что душевный и телесный мир мыслятся хотя и не соприкасающимися друг с другом, но имеющими, так сказать, одинаковую форму и направление (по аналогии с двумя параллельными линиями или плоскостями). В действительности же ни о каком параллелизме между этими двумя мирами — в смысле, хоть сколько-нибудь оправдывающем аналогию с прямым геометрическим смыслом этого термина — не может быть и речи именно ввиду коренной разнородности *формального строения* (а не только материального содержания) этих областей бытия. Если телесный мир можно иллюстрировать аналогией с геометрической линией или плоскостью, то своеобразие душевного бытия пришлось бы тогда изобразить уподоблением его *кругу* или *шару*; какой смысл имеет тогда говорить о «параллельности»

между линией и кругом или плоскостью и шаром? Такие две геометрических формы легко могут *соприкасаться* между собой, но никогда не могут быть параллельными. Эта чисто символическая, фигуральная критика — не пустая игра ума; она имеет чрезвычайно серьезный, существенный смысл. В самом деле, душевная жизнь, как мы видели, есть сплошное единство, взаимопроникнутость, невременность или потенциальная сверхвременность; она есть субстрат для неразрывно действующих в ней центрально-формирующих целестремительных сил. Поэтому в ней немыслимы отдельные обособленные друг от друга — по качественному различию и по времени — состояния или процессы; все ее многообразие есть, напротив, многообразие слитное, невременное, насквозь пронизанное коренным сверхвременным единством. Поскольку это многообразие есть выражение чистого субстрата или стихии душевной жизни, оно есть всегда бесформенное единство; поскольку же оно отражает на себе действие центральных формирующих сил души, оно есть единство оформленное и сверхвременное; в обоих отношениях оно немыслимо как чисто количественная система замкнутых в себе, логически и временно разобщенных элементов-атомов. Отсюда ясно, что о соответствии между определенными телесными и душевными явлениями или о параллелизме между двумя *рядами* этих явлений не может быть речи просто потому, что душевная жизнь не есть сумма или ряд каких-либо отдельных явлений. Но нельзя ли, в таком случае, удовлетвориться легким изменением терминологии и говорить о соответствии между телесными явлениями и определенными «состояниями» душевной жизни как целостного единства? Такая формулировка, конечно, уже ближе к существу соотношения, но и она не улавливает адекватно его своеобразия. «Состояния» душевной жизни никогда не могут *точно соответствовать* определенным телесным явлениям, ибо они сами не имеют точной определенности, не разграничены между собой логически и во времени, а при всем своем многообразии всегда отражают на себе сверхвременное и сверхлогическое единство душевного бытия. То, что есть правильного в мотивах теории психофизического параллелизма — сознание внутренней разнородности и несравнимости душевного и телесного бытия — может быть приблизительно выражено лишь в следующем определении соотношения между ними: *состояние душевной жизни, связанное с определенным телесным процессом, никогда не есть ни «продукт» одного этого процесса, ни даже закономерно-определенная «параллель» или «аналог» к нему, а есть всегда целостная, определенная сверхвременным и сверхкачественным единством, спонтанная реакция душевной жизни и ее центральных целестремительно-формирующих сил на данное телесное явление, с которым соприкасается душевная жизнь.*

Существенно здесь помнить одно: душевная жизнь по своему формальному строению — по своему единству, своей сверхвременности, сверхкачественности и спонтанности, бесформенности своего материала и формирующе-целестремительному характеру своих центральных сил — не имеет себе аналогии в механически-телесном бытии. Поэтому схема механически-внешней причинности неприменима не только к отношению *между* ней и телесным миром, но и в пределах ее самой; поэтому же само понятие *закономерности* неприменимо к душевной жизни в том смысле, в каком мы говорим о закономерности явлений природы, т. е. телесно-предметного мира. Всякое конкретное душевное состояние слито с сверхвременным единством души и душевной жизни как целого, есть спонтанное обнаружение этого целестремительного единства; поэтому оно никогда не зависит целиком ни от какого отдельного, определенного по качеству и времени, явления и не может быть предопределено и высчитано, как его закономерное последствие [1]. Поскольку мы не будем смешивать душевной жизни с раскрывающимися через посредство связанного с ней знания предметными содержаниями [2], мы должны будем сказать, что душевная жизнь по самому существу своему незакономерна и спонтанно-свободна — не в смысле абсолютной беспричинности, а в смысле непредопределимой целостности и жизненности ее проявлений — и при том сразу в двух противоположных, но связанных между собой значениях, которая имеет понятие «свободы». Ибо с одной стороны, душевные состояния суть проявления бесформенной спонтанности стихии душевной жизни — той неопределимой и, по существу, неопределенной динамичности, которая отражается в сознании как необъяснимое «хочется», как произвол каприза, страсти, душевного раздражения. С другой же стороны, поскольку в душевной жизни обнаруживается формирующее действие центральных сил, и притом высших из них, слитых с аб-

[1] Ср. блестящую критику психического детерминизма у Бергсона, «Время и свобода воли»*.

[2] Поскольку определенным физическим и физиологическим процессам соответствуют определенные предметные содержания — например, определенным колебаниям воздуха или эфира — определенные звуки или цвета — мы имеем дело не с отношением между телесными и душевными явлениями, а с отношением между разными явлениями (материальными и *идеальными*) объективно-предметного бытия, и тут, конечно, возможна строгая закономерность (внутреннее существо которой есть объект исследования общей онтологии — широко понятной физики! — но никак не психологии). При этом, как это с неопровержимой убедительностью показал Бергсон,** совершенно невозможно считать «мозг» или «нервную систему» носителем этих идеальных содержаний, и связь между телесными раздражениями и «ощущениями» (в смысле познания предметных содержаний) заключается лишь в том, что раздражение есть повод, побуждающий душевную жизнь *направить внимание* на определенное предметное содержание. Такое же понимание развивает и Н. Лосский в своей новейшей работе «Мир как органическое целое».

солютно-идеальной инстанцией бытия, они суть проявления свободы, не как бесформенной смутной неопределенности, а как действия в эмпирической среде последних, самодовлеющих творческих сил абсолютного бытия; в этом смысле свобода есть *самопреодоление*, подчинение хаотической стихии душевной жизни и ее низших формирующих сил высшему абсолютному началу, проникновение в низшую, обусловленную среду действенной силы первичного, слитого с нашим глубочайшим «я», подлинно-творческого света самого абсолютного изначала бытия [1].

VI

Отсюда может быть уяснено подлинное существо взаимозависимости между душевными и телесными явлениями. Прежде всего мы должны различать характер зависимости душевных явлений от телесных, от характера обратной зависимости телесных явлений от душевных: общее слово «зависимость» скрывает здесь в обоих случаях совершенно разные соотношения. Присмотримся к каждому из них в отдельности.

Что касается зависимости душевных явлений от телесных, то ближайшим образом, как мы уже видели, она состоит в том, что телесный процесс есть повод для некоторой спонтанной или самодеятельной реакции душевной жизни. Но что значит эта связь между «поводом» и «реакцией» на него и как она возможна? Непосредственно телесный процесс, как известно, «отражается» в душевной жизни возникновением в ней некоторого ощущения и связанных с ним переживаний эмоционального и чувственно-волевого характера. Казалось бы, что мы имеем здесь некоторое обогащение душевной жизни новым «содержанием» — обогащение, обусловленное телесным раздражением; и здесь именно возникает знаменитая загадка связи между телесным раздражением и ощущением. Но прежде всего мы должны уяснить себе, что это обогащение — совершенно мнимое [2]. Мы знаем, что душевная жизнь сама по себе потенциально бесконечна, что душа есть всеобъемлющее, безграничное целое, укорененное в абсолютном всеединстве. Потенциально она содержит в себе все или вернее *есть* все и потому не допускает обогащения в строгом

[1] Бергсон в своем цитированном выше обсуждении проблем детерминизма и свободы воли слишком отождествляет свободу с простой недифференцированной слитностью своего élan vital — в согласии со своим общим мировоззрением — и тем не достигает утверждения действительной свободы.

[2] В этом уяснении мы опираемся на учение Бергсона (см. выше прим. 1 на стр. 623), однако видоизменяем его, ибо считаем существенным недостатком теории Бергсона отсутствие в ней точного различения между предметным сознанием и душевной жизнью.

смысле слова как прибавления какого-то нового содержания. Единственное возможное вообще для нее обогащение есть лишь усиление ее сознательности и сознанности ее переживаний; и то, что мы называем возникновением «ощущения» (и связанных с ним эмоционально-волевых переживаний) есть именно такого рода *выступление на передний, освещенный план душевной жизни* ее собственных, потенциально всегда присущих ей содержаний. Но для того, чтобы учесть истинный смысл этого относительного обогащения, мы должны предварительно понять существо, так сказать, предшествующего ему обеднения душевной жизни. Почему собственно душевная жизнь есть только *потенциальное* всеединство, почему не осуществляется в ней актуально все ее богатство, т. е. в силу чего душевная жизнь не совпадает с идеально-всеобъемлющим светом чистого знания? Идеальное всеединство, в смысле актуального присутствия и озаренности бесконечного бытия, есть *актуальная сверхвременность*, совершенная охваченность и пронизанность бесконечного бытия светом *сверхвременного единства*, — тем, что мы выше назвали чистым или актуальным Духом. Душевная жизнь, как мы знаем, не тождественна с чистым Духом, а есть как бы его впадение в тьму потенциальности; *ее* сверхвременность лишь потенциальна, есть лишь бесформенное единство *невременности*, слитная динамичность, одной своей стороной соприкасающаяся с временной изменчивостью эмпирически-предметного бытия. *Это обеднение или ослабление духа в лице «душевной жизни» и есть не что иное как состояние его, обусловленное его общей связью с телесным миром.* Соприкасаясь с телесным миром, в котором все ограничено, пространственно и временно внеположно и разъединено, и «одно» всегда вытесняет «другое», наше душевное бытие отражает на себе его бедность, как бы погружается в сон подсознательности, чистой потенциальности и приобретает характер бесформенной невременности, актуально осуществляющейся лишь в слитно-динамической изменчивости *. В этой общей сумеречности душевного бытия, обусловленной его связью с телесным миром и являющейся единственным подлинным *действием* «тела» на «душу», имеются как бы отдельные просветы: где телесные процессы таковы, что — в силу внутренне-целестремительной природы душевного бытия — требуют активного вмешательства в них, творческой реакции со стороны формирующих сил энтелехии живого существа, там концентрируется или усиливается рассеянный внутренний свет душевного бытия и возникает то, что мы зовем «ощущением». Таким образом, ближайшее общее действие тела на душу заключается в описанном выше обеднении, ослаблении, так сказать, потенциализовании душевного бытия; косвенно же, через сохраняющиеся при этом просветы актуальности, обусловленные как бы бдительной

активностью душевного бытия, сохраняющейся и в этом его дремотном состоянии, это действие тела на душу состоит в превращении актуально-всеобъемлющей сверхвременной жизни духа в игру и переливы ощущений и эмоционально-волевых переживаний, в характерный поток сознания, как бы неустанно пробивающий себе путь через тьму чистой потенциальности. Таким образом, с одной стороны, действительное влияние тела на душу заключается не в каком-либо обогащении последней или порождении в ней положительных содержаний, а лишь в общем ее ослаблении или стеснении; с другой стороны, где в эмпирической картине душевной жизни телесным процессам соответствует возникновение (точнее — актуализация) определенных положительных переживаний, это есть результат собственной формирующей активности душевного бытия, для которой телесный процесс суть лишь повод.

Отсюда видно, что то, что на первый взгляд кажется действием тела на душу, есть, по существу, обратное действие души на тело или связанная с этим действием самодеятельность души, ее собственная внутренняя реакция на ее стесненность и ослабленность. Это соответствует природе действия *души на тело*. Как уже было указано, это действие есть активно-формирующая и направляющая действенность. В силу нее телесный механизм становится орудием целестремительных сил центральной инстанции живого существа. Правда, в обычной, наиболее частой своей форме эта направляющая целестремительная активность по своему характеру, путям и средствам своего действия со своей стороны подчинена всей слепоте хаотической душевной жизни, обусловленной в свою очередь зависимостью души от тела. Где человек живет чисто-чувственной жизнью, где им движут лишь ощущения, чувственные эмоции и вожделения, там жизнь — игра слепых страстей, в которой обнаруживается его зависимость от его тела и условий окружающей среды. Но, во-первых, это есть все же не механическая предопределенность, а лишь стесненность внешними условиями некой спонтанной, внутренне-целестремительной силы, в свою очередь воздействующей на стесняющие ее условия и ценой зависимости от них все же осуществляющей свою самодеятельность; и, во-вторых, эта рабская зависимость — которая как всякое рабство уже сама предполагает внутреннюю свободу порабощенного — может сменяться и состоянием действительной свободы, поскольку сверхчувственно-волевая и духовная энтелехия душевной активности способна преодолевать чувственно-связанную сторону душевной жизни. Нигде не обнаруживается так резко предвзятость и односторонность механического миропонимания, как в упорном отрицании очевидного факта этой формирующе-направляющей действенности души, в желании во что бы то ни стало видеть в человеке

только чистый механизм, а в его жизни — слепой результат столкновения внешних сил этого механизма. Это предвзятое утверждение не только ничем не доказано, и не только противоречит непосредственному внутреннему опыту, но и бессильно дать онтологическое объяснение человеческой жизни, и притом в двух отношениях. С одной стороны, в качестве общей онтологической теории, оно требует сведения всей качественности и оформленности бытия вообще к чисто количественным началам, что равносильно признанию качественной стороны бытия продуктом слепого случая; и если одно время могло казаться, что естествознанию в лице дарвинизма удался наконец этот кунстштюк устранения всех качественных и формирующих сил из объяснения органической жизни, то в настоящее время вряд ли можно сомневаться, что это было лишь самообманом. По существу, здесь есть выбор лишь между признанием творческого влияния формирующих сил самой жизни и признанием предустановленной гармонии, в силу которой слепой механизм осуществляет чуждые его собственной природе, извне предписанные ему цели. При этом втором допущении, однако, творческая активность целестремительности была бы не устранена, а только — вопреки очевидности — ограничена лишь первоисточником этой гармонии, и мы ничего не выиграли бы [1]. С другой стороны, это механистическое миропонимание ведет к отрицанию, к признанию чистой иллюзией всей области духовной жизни, культуры, искусства, науки, техники и пр. — области, в которой мы непосредственно переживаем и сознаем творческую активность человеческого духа; а это, в сущности, означает капитуляцию этой точки зрения перед лицом всей области духовного бытия, ее неспособность по существу быть целостным миросозерцанием. Нужна по истине совершенная ослепленность, чтобы, несмотря на противоречие внутреннему опыту и непосредственному самосознанию, несмотря на отсутствие каких-либо эмпирических данных и доказательств, поддерживать это парадоксальное и — перед лицом целостного бытия — совершенно бессильное учение о невозможности формирующего влияния целестремительных душевных сил на телесный мир. И наоборот, достаточно лишь непредвзято отнестись к эмпирическим чертам действительности, характеризующим органическую жизнь, душевное бытие и духовный мир, чтобы усмотреть необходимость признания, наряду с силами механического порядка, особых, немеханических сил целестремительного, формирующе-направляющего характера.

[1] Необходимость для естествознания использовать учение Аристотеля о действующей форме хорошо разъяснена в работе Карпова «Натурфилософия Аристотеля».

VII

Теперь нам остается сделать последний шаг в объяснении взаимозависимости душевного и телесного мира. В силу чего вообще *возможна* эта взаимозависимость? Мы видели, что всякая причинная связь в конечном счете опирается на внутреннее единство причины и действия. Но где здесь найти это единство? В чем можно отыскать соединительное звено между столь разнородными областями?

На этот вопрос мы прежде всего отвечаем другим вопросом: в чем собственно состоит эта разнородность и действительно ли она так велика, как это кажется и обычно допускается? В понимании существа «души» и «тела» доселе еще преобладает резкий, непреходимый дуализм декартова учения: душа есть «субстанция мыслящая», тело — субстанция протяженная: а что может быть общего между мыслью и протяженностью? Но все наше изображение природы душевного бытия было как бы молчаливым опровержением декартова понимания «души»; как справедливо говорит Лейбниц, Декарт смешал чистую мысль с живым субъектом или носителем ее, который сам отнюдь не тождествен ей — и именно это мы старались подробно разъяснить. Нам нужно теперь лишь использовать итоги нашего исследования и хотя бы кратко проверить традиционное картезианское учение о теле, чтобы найти путь к преодолению пропасти между «душой» и «телом».

Бесспорно, конечно, что материя конкретно невозможна без протяженности. Но, с другой стороны, в настоящее время уже ни один физик не будет утверждать вместе с Декартом, что протяженность есть существо материи, как таковой т. е. что пространство и материя тождественны *. Напротив, как бы ни расходились взгляды на сущность материи, вся современная физика, конечно, вслед за Лейбницем отличает пространство, как чисто геометрическую область, от заполняющей его материи. Этого для нас достаточно. Ибо это значит, что материя, как таковая, сама по себе есть нечто иное, чем идеально-геометрическое начало протяженности или пространственности, хотя она и такова, что фактически неразрывно сочетается или слита с этим началом. Что же такое есть материя сама по себе? Здесь нам нет надобности искать исчерпывающего определения существа материи и разбираться в господствующих теориях материи. Для наших целей достаточно уяснить это существо с той его стороны, с которой оно отлично от душевного бытия. А это уже было нами намечено: мы видели, что материальное бытие есть бытие, всецело погруженное во время, бытие сменяющихся мигов, в отличие от невременной слитности душевного бытия. Но и

погруженность во время — поскольку время есть идеально-математическое начало — есть (по аналогии с пространственностью) не внутреннее свойство самой материи, а лишь результат некоторого внутреннего его свойства, допускающего такую погруженность и проявляющегося в ней. Это свойство нельзя определить иначе, как признав его *абсолютной или предельной бесформенностью*, чистой *рассеянностью* или *разобщенностью*, в силу которой материя, как она дана в пространстве и времени, является, по существу, внеположностью, раздельностью или обособленностью единичных точек бытия. Материальным бытием — повторяем, каково бы ни было его внутреннее существо — мы называем ту сторону бытия, которой оно целиком вмещается в единичные миги времени, как и в единичные точки пространства, и потому необходимо разобщено и внеположно.

Нетрудно видеть, что эта природа материи, в которой состоит ее существенное отличие от слитности, невременного или потенциально-сверхвременного единства душевной жизни, вместе с тем может рассматриваться как *максимум или последний предел бесформенной экстенсивности и потенциальности душевной жизни*. Невременность душевной жизни есть, как мы знаем, не строгое, актуальное единство сверхвременности, а лишь слитность, экстенсивное единство изменчивости, как бы промежуточное состояние между сверхвременностью и временной разобщенностью. Но и сверхпространственность душевной жизни такова, что отдельными своими моментами или сторонами — именно в лице чувственных ощущений или, по крайней мере, некоторых из них — душевная жизнь может быть пространственно локализована и обладать бесформенной протяженностью. Это своеобразное промежуточное состояние между чистым единством и чисто-экстенсивным, внеположным многообразием может быть понято как единство (конечно, не производное, а первичное и коренное) этих двух сторон бытия. Вообразим себе теперь, что в душевной жизни ее высшая сторона — ее слитность, сверхвременность, актуальное единство — доведена до минимума, приблизилась к нулю (мы имеем тем более права на это гипотетическое уменьшение, что сама душевная жизнь, как таковая, основана на таком же ослаблении строгой актуальности и сверхвременности чистого духа). Тогда мы получим состояние, приближающееся к материальному бытию, т. е. к чистой экстенсивности и абсолютной потенциальности внеположного бытия. Материальное бытие есть, таким образом, лишь *минимум* духовности, как этому учил Плотин и как это в настоящее время утверждает Бергсон. Поскольку существо душевного бытия есть не «чистая мысль», а непосредственная *жизнь* как взаимопроникнутость или для-себя-бытие слитно-бесформенного экстенсивного многообразия, и поскольку материя есть не «простран-

ственность», а лишь абсолютно-экстенсивная бесформенность, основанная как бы на полной потере сверхвременного единства, — мнимая коренная разнородность между «мыслящей» и «протяженной» субстанцией преобразуется для нас в непрерывное единство, через усиление и ослабление момента слитности, невременности, актуального единства связующее между собой состояния душевного и телесного бытия [1]. Этим связь между душевными и телесными явлениями лишается всякой загадочности: это есть связь высших, более актуальных, объединенных, слитых проявлений бытия с его низшими, более потенциальными, разобщенными, бесформенно-экстенсивными проявлениями. И эта связь выражается, как мы видели, с одной стороны, в формирующем, целестремительном, актуализующем, как бы спасающем от власти внеположности и мгновенности влиянии высшего состояния на низшее, и, с другой стороны, в потенциализующем, деформирующем, втягивающем в чистую экстенсивность и разобщенность влиянии низшего состояния на высшее. Стихия душевной жизни, именно в качестве *стихии*, уже сама в себе заключает тот момент экстенсивности, бесформенности, пассивной потенциальности, который в его чистом, отрешенном виде образует существо материального мира. И с другой стороны, телесный мир, будучи сам по себе, по своему субстрату, этой первоматерией чистой бесформенности и экстенсивности, неразрывно слит с моментом чистой духовности уже потому, что конкретно он дан в единстве с идеально-математической формой пространства и времени — единстве, в котором обнаруживается, что чистая материя есть лишь абстрактно-выделимая сторона, противостоящая обращенному на нее, озаряющему и оформляющему ее актуальному единству чистого духа. В основе двойственности между «душевным» и «телесным» бытием лежит то самое коренное единство *света* и *жизни*, актуальности и потенциальности, или идеальности и реальности, в котором мы раньше усмотрели существо самой душевной жизни.

Конкретная душевная жизнь человека вся протекает на почве этого двуединства душевного и телесного бытия. На каждом шагу обнаруживается, с одной стороны, противоборство между спонтан

[1] Уяснение момента качественной однородности душевных и телесных явлений или связующего их единства имеет не только принципиально-онтологическое значение, но существенно и для чисто-эмпирической психологии. Проницательный психолог Вильям Штерн показывает, как предвзятый дуализм мешал доселе психологии обратить внимание на область явлений, которые он метко уясняет под именем «психо-физически нейтральных явлений». Таковы, например, черты телесно-душевной возбудимости, скорости и медленности процессов, подвижности и косности, стойкости и гибкости и т. п. — черты чрезвычайно важные для характерологии и классификации типов личности. См.: *Stern William.* Differentielle Psychologie.

ностью, свободной целестремительностью, сверхвременным единством его души и внеположностью, ограниченностью, пространственно-временной прикованностью его телесного бытия — противоборство, которое в свою очередь выражается как в форме активного самоопределения и формирующего влияния души на направление телесных процессов, так и в подчинении центрального единства души временному течению и пространственной органичности телесного бытия. И в каждом конкретном состоянии человеческой жизни обнаруживается, с другой стороны, не одно лишь внешнее соприкосновение, но и внутреннее *единство* душевной и телесной стороны человечества бытия; в силу этого единства возможно вообще взаимодействие между этими двумя сторонами и та пластическая их взаимоприспособленность и внутренняя слитность, благодаря которой живой человек не составлен из двух раздельных половинок, а есть именно целостное существо, единая душевно-телесная энтелехия, имеет единый «облик», уловимый в том едином эстетическом впечатлении, которое говорит нам сразу и о телесном, и о душевном лике человека.

Рассмотрение соотношения между душой и телом, таким образом, оправдывает то понимание душевной жизни, которое было развито нами на всем протяжении нашего исследования. Конкретная душевная жизнь есть своеобразная промежуточная сфера бытия как потенция, с одной стороны слитая с актуальностью духовного бытия и идеального света разума и с другой стороны соприкасающаяся с внеположностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия. Пока душевная жизнь мыслится как некая замкнутая сущность, как комплекс логически определенных содержаний, реально отделимых от содержаний материального и всякого иного бытия, до тех пор понятие душевной жизни остается неосуществимым. Оно или охватывает все на свете, как это имеет место в субъективном идеализме, и потому теряет всякий определенный смысл, или же — как в учении «функциональной» психологии — становится чисто абстрактным моментом. Но душевная жизнь не есть какая-либо замкнутая сфера определенных содержаний, противостоящая другим областями мира: взятая сама по себе, она вообще не есть *часть мира*. Она есть *все* и *ничто*: все — потому что она есть потенция ко всему, ничто — потому что она есть *только* потенция. В силу этого она, с одной стороны, есть лишь обнаружение бесконечной полноты и всеединства чистого Духа и всеобъемлющего изначала бытия, и, с другой стороны, будучи *только* потенцией, может вмещаться в ограниченную часть телесно-предметного бытия и являться нам *малой частицей самого внешнего мира*. Так в душевной жизни необходимо слиты две ее стороны, и потому она предстоит нам с

двух разных точек зрения, как бы в двух своих аспектах: изнутри, так, как она непосредственно переживается и есть в себе и для себя, она есть потенциальная бесконечность, некоторая безграничная вселенная, или, вернее, неоформленная возможность быть такой вселенной; извне, в своем отношении к миру объективно-существующих вещей и процессов, она есть ограниченная в пространстве и времени реальность, определенная частица временного потока реальности.

Таким образом, чисто феноменологическое рассмотрение душевной жизни, основных характерных ее черт и ее отношения к высшим и низшим областям бытия, подводит нас к определению сущности душевной жизни, т. е. ее места в системе бытия как целого. Конкретная душевная жизнь как единство, или «душа» — под душой мы разумеем здесь, в завершающем итоге нашего исследования, именно конкретное единство центральной духовно-формирующей инстанции душевного бытия с формируемой ею стихией душевности — есть своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия. Этим мы приближаемся к древнему, по существу, платоновскому пониманию души как посредника между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни. «Голова души, — говорит Плотин, — находится на небе, ноги ее — на земле», и в этом единстве, связующем необъятную бесконечность, полноту, актуальную прозрачность и единство абсолютного бытия с ограниченностью, темнотой, разобщенностью и изменчивостью эмпирического бытия и состоит существо человеческой души.

Комментарии

ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ

Об основах и пределах отвлеченного знания

Книга была написана по итогам научной командировки Франка в Германию в 1913—1914 гг. и опубликована в Петрограде в 1915 г. в серии «Записки Историко-филологического факультета императорского Петроградского университета» (Часть CXXVI). В предуведомлении к тексту книги указано, что она печатается по определению Историко-филологического факультета, подписанному деканом факультета 29 июня 1915 г.

Первая краткая положительная рецензия[1] на книгу Франка появилась уже в конце 1915 г. в журнале «Русская мысль» (№ 12); ее автором был Н. О. Лосский. Затем в течение 1916 г. появилось четыре развернутых отклика, в которых концепция Франка подвергалась всестороннему критическому анализу (причем все рецензенты подчеркивали высокий теоретический уровень исследования).

С. Н. Булгаков в своей статье «Новый опыт преодоления гносеологизма», опубликованной в журнале «Богословский вестник» (т. 1, январь), высоко оценивая достоинства книги Франка, тем не менее считает ее главный замысел («преодоление гносеологизма») нереализованным. «Если „предмет познания", — пишет Булгаков, — трансцендентен, действительно имеет „металогическую природу", значит он не познается, а открывается, и гносеология должна стать учением об откровении. И по какому же праву гносеологическую область откровения, понятого в широком смысле, Франк ограничивает одним только искусством? где же религия и проблема религиозного догмата? где мистика и проблема мистического образа? Где разъяснение природы *образа* в искусстве?.. Отбросив картонный меч чистого гносеологизма, автор не выковал себе нового меча духовного и остался с пустыми руками...» («Богословский вестник». 1916. Т. 1. С. 152). Главные возражения Булгакова направлены против концепции Абсолюта у Франка; согласно Булгакову, в рамках этой концепции Абсолют не допускает рядом с собой ни подлинной индивидуальности, ни подлинной свободы, ни подлинного творчества. «Проблема *человека* вообще отсутствует. Временность (и связанная с нею вневременность) поясняются как „производные" от вечного бытия, причем непонятно, что разуметь под этой производностью: эманацию, творение или же иллюзию, через которую надо прорваться к единой реальности? Почему и в каком смысле совершается это выделение из вечного или сверхвременного, абсолютного бытия вневременного-временного становления, иначе говоря, как понимать отношение Бога и мира?.. Бесспорно, что в абсолютном совмещается все: и покой, и движение, но если мы будем ограничиваться лишь такой постановкой вопроса, то останемся в пределах парменидовского учения о всеединстве бытия, не сделав ни шагу дальше. И в действительности в метафизике своей Франк оказывается

---

[1] Библиография критических отзывов на книгу «Предмет знания» предоставлена составителю А. А. Ермичевым.

ближе к Пармениду, чем Плотину, Платону и Николаю Кузанскому» (там же. С. 153).

Этой же теме была посвящена очень интересная и во многом точная статья Н. А. Бердяева «Два типа миросозерцания (По поводу книги С. Л. Франка „Предмет знания")», опубликованная в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 134). Общий тон статьи достаточно критичен. «От книги веет философским оптимизмом, преодолением трагедии познания или недостаточно острым ее сознанием. От слишком ясной мысли Франка ускользают некоторые темные изгибы проблемы познания» («Вопросы философии и психологии». 1916. Кн. 134. С. 303). Бердяев очень точно формулирует все самые существенные проблемы философской системы Франка: «...для пантеистического монизма непреодолимую трудность представляет проблема изменения, творческого движения, возникновения нового, небывшего, а также и проблема космической множественности индивидуальности... Проблему творческого изменения, как и проблему множественности индивидуальностей, Франк разрешает слишком упрощенно и легко. Проблемы эти представляют для него неизмеримо большие трудности» (там же. С. 305—306). Прослеживая в истории философии два типа миросозерцания — «парменидовский», абсолютизирующий статичность бытия, и «гераклитовский», признающий динамический, творческий характер бытия, — Бердяев утверждает, что Франк предпринял попытку синтезировать эти два направления, но потерпел неудачу в этом синтезе, поскольку в понимании познания он все-таки присоединился к пантеистическому монизму парменидовского типа. «Если бытие просто тождественно знанию, то у знания нет никакой задачи в бытии. Творческая природа знания предполагает реализм, а не идеализм. И поскольку Франк реалист, он расчищает почву для творческого понимания знания. Но у него человек на вершине своего познания сливается с абсолютным, приобщается к всеединству. Для него не стоит вопроса о том, что человек, его знание и его творческая активность есть новое в движении абсолютного. Другая точка зрения принуждена смотреть на человека как на отпадение от абсолютного; как на умаление всеединства. Человека не видно в концепции Франка... Знание в последней своей бытийственной глубине есть богорождение в тьме, загорание солнца внутри темного бытия или темной бездны, которая глубже всякого бытия» (там же. С. 311). Здесь Бердяев подходит к самому главному тезису своей статьи. Истоком всех трудностей, с которыми сталкивается Франк, по его убеждению, является именно стремление к последовательному монизму и отрицание онтологической значимости полярного по отношению к бытию иррационального начала, которое Бердяев обозначает терминами «тьма», «бездна», «Ungrund». «Свет в вечности рождается из темной бесконечности, из темной основы бытия. Изначальная тьма не есть зло, зло рождается уже после появления света, как его тень. Приливы темных волн безосновной основы бытия, бездонного его дна ставят динамические, творческие задачи преодоления, оформления, просветления. Знание потому имеет творческую природу, что оно должно одолевать этот вечный напор тьмы, пронизывать его светом, оформлять этот изначальный хаос... Всеединство у Франка не имеет никакой в себе темной природы, темной основы, в нем нет никакой бездны, из которой вечно бьют темные источники. Поэтому знание может быть лишь приобщением к всеединству, слиянием с ним. Всеединство созерцается статически. Признание же темной бездны есть признание вечного источника динамического процесса... Единое съедает множественное, Божество съедает человека. Его философия — все же родовая философия, философия единого-общего, в ней нет выхода в индивидуальное бытие» (там же. С. 312—313).

Н. О. Лосский в большой рецензии, опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 132—133), в качестве источника всех неясностей и противоречий книги Франка видит чрезмерное сближение абсолютного и относительного бытия, Абсолюта и мира в системе Франка. «Такое чрезвычайное сближение Абсолютного и мира не может не вызывать опасений, что отсюда возникнут безвыходные затруднения, характерные для философских систем с пантеистическою окраскою, затруднения в вопросе о зле и его связи с Абсолю-

ным, в вопросе о свободе и т. п.» (там же. С. 173). Выход из этих затруднений Лосский видит в отказе от понимания Абсолюта как всеединства. «Мысля обо всем, что может стать предметом исследования, мы ставим в одну сторону Абсолютное, а в другую сторону всеединство, но лишь мировое всеединство как бытие живое и тем не менее определенное (в смысле подчинения его закону тождества и противоречия)... Но в таком случае абсолютное, играющее такую большую роль в книге Франка, не оказывается ли лишенным всякого значения? — Нет, главная роль по-прежнему продолжает оставаться за ним. С. Л. Франк блестяще обосновывает мысль, что *существование* системы логически определенного бытия, в котором есть отношения тождества и противоречия, возможно не иначе как благодаря Высшему началу, стоящему над этими законами. Но он не прав в том, будто *знание* о каждой мировой отдельности требует интуиции этого высшего бытия. В гносеологии не требуется так часто ссылаться на Абсолютное, как это делает Франк» (там же. С. 176—177). Можно признать справедливыми основные возражения Лосского (особенно его указание на чрезмерное сближение абсолютного и относительного бытия у Франка), однако тот выход, который он предлагает, по сути возвращает нас к традиционной концепции Абсолюта и его отношений с миром и человеком, пересмотр которой и составлял главную заслугу Франка. По всей видимости, Лосский не смог понять, что главное достижение философии Франка — это разработка новой онтологии, в которой по-новому трактуется статус человеческого бытия; для него главное в рецензируемой книге — разработка уже укоренившихся к тому времени в философии принципов интуитивистской гносеологии.

Чрезвычайно подробный анализ гносеологии Франка содержится в статье С. И. Гессена «Новый опыт интуитивной философии (По поводу книги С. Л. Франка „Предмет знания")», появившейся в журнале «Северные записки» (№ 4—5, апрель—май). Заслугой Франка Гессен считает стремление преодолеть крайности трансцендентализма и интуитивизма, которые базируются соответственно на представлении об определимости познания исключительно законами самого сознания и представлении о возможности непосредственного и целостного познания трансцендентного объекта. Совмещение этих двух позиций достигается за счет введения понятия интуиции, которая, по Гессену, выражает иррациональный момент всякого знания, являясь «осознанием единства данного с запредельным» («Северные записки». 1916. № 4—5. С. 229). Основную ошибку Франка Гессен видит в том, что он не останавливается на понимании интуиции как *момента* во всяком знании, а превращает ее в самодостаточное и подлинное *знание*. В результате отвлеченное, логическое знание становится вторичным, ненужным и даже необъяснимым, ибо непонятно, почему и зачем наряду с подлинным «живым знанием», даваемым интуицией, мы обладаем еще и «недостаточным», «раздробленным» отвлеченным знанием (этот же недостаток отмечает и Лосский в упомянутой выше рецензии). Но еще более существенно для Гессена то, что при таком понимании интуиции Франк попадает в ловушку интеллектуализма. «Может ли преодолевающая *всякую* частичность „интуиция Абсолюта" быть тем частным аспектом Абсолюта, который есть *теоретическая* сфера? Ведь, будучи теоретической, она все-таки оставалась бы *частной* системой, а это противоречит описанию сущности ее Франком... „Интуиция" как особое знание не только сплавляет в себе все частные науки, которым и противостоит в качестве целого и подлинного знания (метафизики), но и сливается с нравственным действием, эстетическим созерцанием, религиозным откровением» (там же. С. 233). «Таким образом, интуиция Франка остается в последнем счете неопределенной. Она слишком интеллектуалистична для того, чтобы быть только металогическим основанием знания, его иррациональным моментом. Она слишком внетеоретична для того, чтобы быть теоретическим отношением к предмету, т. е. особым знанием. Постольку позиция Франка колеблется между точкой зрения чистого трансцендентализма и чистого интуитивизма... Причина этого колебания заключается в том, что в течении всего своего исследования Франк не выходит из теоретической сферы... Не ограничивая самой теоретической сферы от внетеоретических сфер нравственности, искус-

ства, религии, он поэтому и подвергается опасности смешения сверхнаучного *знания* (философии) с *внетеоретическим „имением" Абсолюта* в нравственном и художественном переживании... Поэтому интуиция Франка и не в силах окончательно уничтожить интеллектуализм. Преодолеть последний возможно, только выйдя из теоретической сферы, т. е. указав особое место всей теоретической сфере в системе всеединства через отграничение ее от других, уже внетеоретических сфер выражения Абсолюта» (там же. С. 234—235).

Небольшая подчеркнуто положительная рецензия Б. Шлецера под названием «Новая метафизика (По поводу книги С. Франка „Предмет знания")» появилась в газете «Биржевые ведомости» (№ 15889 от 28 октября 1916 г.).

Наконец, через шесть лет после выхода книги (в 1922 г.) появился еще один (единственный резко отрицательный) отклик на книгу Франка — статья И. И. Лапшина «Мистический рационализм С. Л. Франка» (журнал «Мысль», 1922, № 3). Однако критика Лапшина свидетельствует скорее об априорном неприятии философской позиции Франка, чем о сколько-нибудь глубоком понимании ее принципов (сам Лапшин защищает типично неокантианский подход к познанию, эклектически соединяя его с элементами эмпиризма). В связи с этим возражения Лапшина, как и его статья в целом, не представляют существенного теоретического интереса.

Несомненно, в критических откликах С. Булгакова, Н. Бердяева, Н. Лосского и С. Гессена были вскрыты действительные слабые пункты концепции Франка. Развернувшаяся дискуссия оказалась достаточно плодотворной и помогла Франку прояснить некоторые спорные моменты своей системы в последующих работах (и первую очередь, в книге «Непостижимое»).

Еще при жизни автора книга «Предмет знания» вышла в сокращенном переводе на французском языке под заглавием «La Connaissance et l'Etre» (Paris, 1937, chez Fernand Aubier).

В 1974 г. книга была переиздана на русском языке в Париже в издательстве YMKA-PRESS.

Все цитаты из сочинений Николая Кузанского в книге приводятся по первому изданию его сочинений (Париж. 1514. Т. 1), при этом Франк не всегда точен в воспроизведении латинских текстов. В настоящем издании правка цитат не производилась, за исключением исправления нескольких наиболее существенных неточностей (оговоренных в примечаниях). Переводы этих цитат приводятся по последнему русскому изданию: *Кузанский Николай.* Соч. в 2-х т. М., 1979, 1980.

С. 38 * «Нельзя отрицать, что вещь существует по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует... так что нет науки о модусе бытия, хотя очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания» («Компендий», 1, пер. В. В. Бибихина; см.: *Кузанский Николай.* Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 319).

С. 39 * *Шуппе Вильгельм* (1836—1913) — немецкий философ, один из родоначальников имманентной философии.

Коген Герман (1842—1918) — немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства;

Ремке Йоханнес (1848—1930) — немецкий философ, представитель имманентной философии, ученик В. Шуппе; защищал субъективно-идеалистический вариант гносеологического монизма (познаваемое имманентно сфере сознания).

** Ср. в книге «Непостижимое»: «В качестве таковой философия есть не „критика" и не анализ отрешенного от реальности „разума", а — пользуясь недавно введенным термином — *„фундаментальная (основоположная) онтология"* или — употребляя старое, простое и хорошее обозначение Аристотеля — *„первая* философия"» (*Франк С. Л.* Сочинения.М., 1990. С. 305). Здесь, наряду с определением Аристотеля, Франк употребляет термин, введенный М. Хайдеггером в книге «Бытие и время» (1927).

С. 40 * Упомянутые слова Мефистофеля из второго акта второй части «Фауста»:

Ступай, чудак, про гений свой трубя!
Что б сталось с важностью твоей бахвальской,
Когда б ты знал: нет мысли мало-мальской,
Которой бы не знали до тебя.

(пер. Б. Пастернака; см.: *Гете И. В.* Собр. соч. в 10-ти т. Т. 2. М., 1976. С. 257).

** Франк, конечно, имеет в виду традицию неоплатонизма (ср.: *Франк С. Л.* Сочинения. С. 183). Его отношение к философии самого Платона было гораздо менее однозначным (см. прим. на с. 15 во вступительной статье к настоящему изданию).

С. 41 * *Введенский Александр Иванович* (1856—1925) — русский философ и психолог, крупнейший представитель русского неокантианства.

С. 44 * *Геффдинг Харальд* (1843—1931) — датский философ и психолог, близкий к позитивизму.

С. 46 * *Зигварт Христоф* (1830—1904) — немецкий логик, близкий к баденской школе неокантианства; пытался обосновать логику с помощью психологического анализа мышления (за это его логическое построение резко критиковал Э. Гуссерль).

** *Бергманн Эрнст* (1881—?) — немецкий философ.

С. 47 * «ноэматическое ядро» (нем.) — одно из центральных понятий феноменологии Гуссерля.

С. 48 * *Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — русский философ, один из наиболее ярких представителей русского интуитивизма, очень близкий по исходным принципам своей теории познания к Франку.

** *Липпс Теодор* (1851—1914) — немецкий философ и психолог, один из представителей крайнего психологизма в логике.

Кон Ионас (1869—1947) — представитель баденской школы неокантианства.

С. 49 * *Ласк Эмиль* (1875—1915) — немецкий философ; пытался соединить неокантианские идеи Риккерта с феноменологией Гуссерля.

С. 51 * *Лотце Рудольф Герман* (1817—1881) — немецкий философ и естествоиспытатель, в философии стоял на позиции, близкой объективному идеализму Лейбница; в теории познания развивал идею полной независимости сознания от бытия.

С. 52 * *Каринский Михаил Иванович* (1840—1917) — русский логик и философ; критиковал логическую теорию Канта и неокантианцев с позиций, близких материализму.

С. 54 * *Брентано Франц* (1838—1917) — немецкий философ, предшественник феноменологии Гуссерля.

С. 61 * *Рейнгольд Карл Леонард* (1758—1823) — немецкий философ, последователь и популяризатор философии Канта; позже стал сторонником философских идей Фихте и Якоби.

** *Нельсон Леонард* (1882—1927) — немецкий философ и психолог, представитель «психологического» направления в неокантианстве; доказывал невозможность построения общей теории познания.

С. 62 * *Конт Огюст* (1798—1857) — французский философ, основатель позитивизма и научной социологии.

С. 66 * *Гартман Николай* (1882—1950) — немецкий философ-неокантианец, который в 30—40-е годы под влиянием М. Шелера и Э. Гуссерля пришел к онтологической концепции, во многом близкой к той, что излагается в книге «Предмет знания».

Вундт Вильгельм (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог и философ.

Штумпф Карл (1848—1936) — немецкий философ и психолог, последователь Брентано и Лотце, учитель Гуссерля; один из создателей феноменологии.

Фолькельт Йоханнес (1848—1930) — немецкий философ, психолог и эстетик; развивал систему «транссубъективизма», основанную на постулировании некоего объективного бытия, данного одновременно каждому человеческому со-

шению к прямолинейной интерпретации пространства Минковского как *реального* пространства, как бы «расширяющего» трехмерное пространство нашего мира. Однако такая интерпретация (весьма популярная и поныне) не соответствует тем физическим принципам, которые лежат в основе эйнштейновской теории относительности (см.: *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 194—195).

С. 143 * Эту очень важную мысль в русской философии впервые высказал и обосновал С. Н. Трубецкой в статье «О природе человеческого сознания»; см.: *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. II. М., 1908. С. 84—86.

** В этом пункте Франк решительно расходится с представлением о сознании А. Бергсона (см. прим. к с. 139).

С. 147 * Самоё ум и умопостигаемое взяты вместе, подобно тому, как двоица вместе; если же они — два, нужно, следовательно, чтобы двоица была прежде... Если Оно не ум и не умопостигаемое есть, то что Оно? Оно — то, утверждаем, откуда ум и умопостигаемое... каким образом можно выразить приобщение к чему-то, что превосходит природу ума?.. Объясним, насколько это возможно: мы полагаем, что в нас есть подобие Того.

Одно, следовательно, ум и умопостигаемое, и сущий, и первично сущее (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

С. 148 * Ср.: «Ибо сознание возвышается над отдельными состояниями, над моментами времени и пространственными отношениями, и оно воспринимает их только потому, что заключает в себе идеальный синтез последовательных и отдельных моментов, состояний и отношений» (*Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. II. С. 85).

С. 157 * Мыслю, следовательно существую (лат.).

** Мыслю, следовательно есть мышление (лат.).

С. 158 * Мыслю, следовательно мыслю себя существующим (или мыслимое существует) (лат.).

С. 159 * до крайности, беспощадно (фр.).

** «есть мышление» (лат.).

С. 160 * «мания задавать вопросы» (англ., нем.).

С. 161 * «колебание голоса» (лат.).

** «причина самой себя» (лат.).

С. 162 * основная, главная форма (лат.).

С. 163 * этим самым (лат.).

С. 165 * не *под знаком мыслимости*, а *под знаком существования* (лат.).

С. 175 * Формы вещей различны лишь постольку, поскольку они конкретно ограничены; поскольку они абсолютны, они суть единая неразличенная форма, божественное Слово... Необходим и достаточен только один бесконечный прообраз, в котором все пребывает так, как упорядоченное покоится в своем порядке, и который с точнейшим равенством свернуто заключает в себе все сколь угодно различные сущности вещей («Об ученом незнании», книга II, гл. 9, пер. В. В. Бибихина; см.: *Кузанский Николай.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 126. В цитате восстановлены пропущенные Франком слова «una» — «единая» — и «infinitum» — «бесконечный»).

** В науке... деятельность предуготавливает части, которые ей нужны, и простирает их перед собой, затем и все другие части, скрывая тем свои возможности, и вся есть в своих частях... Не ошибемся, считая, что положения одной науки существуют изолированно от других (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

С. 187 * «Тогда у него в руке все части, отсутствует лишь, к сожалению, духовная связь!» (нем.) — пер. В. А. Тарасова. Слова Мефистофеля из четвертой сцены первой части «Фауста».

С. 192 * в сжатом виде; *букв.*: в орехе (лат.).

С. 196 * Эйдосы содержатся, конечно, дважды: в душе развернутые и разделенные ею, в уме же — все вместе (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

С. 197 * *Лапшин Иван Иванович* (1870—1955) — русский философ и психолог, ученик А. Введенского; сторонник неокантианства.

С. 199 * то же через то же самое (логическая ошибка в определении) (лат.).

С. 203 * с крупинкой соли, с умом (лат.).

С. 205 * единство или свертывание противоположностей (лат.).

** «не иное» (лат.).

*** то же и иное (лат.).

**** *Брахманизм* — основное направление древнеиндийской философии, приобретшее окончательную форму в «Упанишадах»; признавало абсолютное начало мира (Брахма), заключающее в себе в зародыше все вещи и все противоположности бытия.

Герметизм — религиозно-философское направление эпохи эллинизма и поздней античности, в некоторых чертах предвосхитившее философию неоплатонизма; описывало мир как цепь эманаций божественного ума-логоса.

Филон Александрийский (последняя четверть I в. до н. э. — середина I в. н. э.) — иудейско-эллинистический философ, соединивший принцип абсолютной трансцендентности Бога с платоновским учением об идеях.

***** *Дионисий Ареопагит* (V или начало VI в.) — христианский мыслитель, отец церкви, создатель доктрины христианского платонизма.

****** *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810—ок. 877) — средневековый философ, развивавший мистический пантеизм в духе Дионисия Ареопагита.

Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт) (ок. 1260—ок. 1327) — немецкий философ-мистик, близкий по своим взглядам к христианскому неоплатонизму.

******* *Банзен Юлиус* (1830—1881) — немецкий философ, ученик Шопенгауэра, пытавшийся соединить волюнтаризм последнего с диалектикой Гегеля.

С. 206 * Проблема соотношения целого и его частей, которой посвящены следующие страницы, анализировалась Франком в статье «Личность и вещь (Философское обоснование витализма)»; см.: *Франк С. Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 163—217.

** *Эренфельс Христиан фон* (1859—1932) — австрийский искусствовед и психолог, впервые применивший при описании целостных явлений искусства понятие гештальта, ставшее центральным понятием гештальтпсихологии.

С. 216 * «отличный (иной)», «не тот же самый» (лат.).

** *Дунс Скот Иоанн* (ок. 1266—1308) — средневековый теолог и философ; в описании реальности исходил из двух принципов: об однозначности бытия и о формальном различии, позволяющем описать индивидуальные вещи; это приводило к огромной роли логических дистинкций в его теоретических изысканиях.

*** различие реальное, модальное и мыслимое (лат.).

С. 217 * не то же самое (лат.).

** различенное (лат.).

С. 220 * В современном русском философском языке термин «понятийное знание» является уже достаточно привычным.

С. 222 * Следует... ум считать отличным от того, что рассуждает и называется рассудочным, и... ум... имеющим в себе все и являющим собой все множеством, неразделенным и, опять таки, разделенным. Ведь те, что в нем, ни разделены, как понятия, мыслимые уже по одному, ни смешаны, ибо каждое выступает отдельно; как и в науках, хотя все знания пребывают в неделимом, тем не менее каждое из них пребывает отдельно (древнегреч.) — пер. М. А. Гарнцева.

С. 230 * *Шелер Макс* (1874—1928) — немецкий философ, основоположник философской антропологии; развивал идеи философии жизни и феноменологии в направлении экзистенциальной онтологии, предвосхитившей фундаментальную онтологию М. Хайдеггера. В последние годы жизни Шелер был одним из самых близких друзей Франка.

С. 235 * Сформулированная здесь проблема будет подробно проанализирована в книге «Душа человека».

С. 236 * Таким образом, сознание человека через акт внимания становится формой «актуализации», «само-явления» абсолютного бытия. Эта идея станет центральной в следующей книге Франка.

С. 237 * Очень характерное место, показывающее, что в рамках последовательно проводимой онтологии всеединства творчество может пониматься только

как *актуализация* (а не *творение*!) уже потенциально данного в абсолютном бытии (см. также далее, с. 239). Пытаясь избежать умаления творческого начала в человеке, Франк в «Непостижимом» несколько сместит акценты в понимании всеединства и выдвинет на первый план моменты иррациональности, трансфинитности, трансрационального становления и свободы в структуре Абсолюта (см.: *Франк С. Л.* Сочинения. С. 233—236, 240—255). В «Предмете знания» эти моменты остаются на втором плане (см. гл. X—XI).

** здесь и теперь (лат.).

С. 238 * Ведь большинство не понимает, что без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину (древнегреч.) — пер. Н. Н. Томасова.

С. 241 * См. сноску на с. 222.

С. 249 * «неразличимая тождественность» (лат.).

** *Кассирер Эрнст* (1874—1945) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства, известен работами по философским проблемам естествознания и культуры.

С. 257 * Причины этого «расслоения» Франку так и не удается объяснить ни в «Предмете знания», ни в других своих трудах. Поэтому остается непонятным, почему наше знание распадается на существенно независимые сферы и почему взаимосвязи между этими сферами носят весьма неоднородный характер.

С. 259 * Единство непостигаемой истины познается в простейшем единстве истины через инаковость, построенную на предположениях, а также через предположение об инаковости («О предположениях», пролог, пер. З. А. Тажуризиной; см.: *Кузанский Николай.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 188. В парижском издании 1514 г., на которое ссылается Франк, пролог обозначен как глава 2).

С. 261 * *Бине* (*Binet*) *Альфред* (1857—1911) — французский психолог; одним из первых начал применять экспериментальные методы к изучению высших психических функций (прежде всего мышления).

С. 263 * «Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей» — одно из наиболее ранних сочинений Спинозы (1661). Анализ этого трактата (наряду с другими ранними сочинениями Спинозы) составлял центральный момент статьи Франка «Учение Спинозы об атрибутах» («Вопросы философии и психологии». 1912. Кн. 114(4) С. 523—567), сыгравшей огромную роль в формировании той концепции отвлеченного знания, которая нашла окончательное выражение в «Предмете знания».

С. 272 * знание предмета, знание о предмете (лат.).

С. 277 * Эта важная тема получит развитие в последующих работах Франка. Искусство и эстетическое чувство (чувство прекрасного) будут неизменно рассматриваться им как важнейшие формы соединения человека с Абсолютом, «трансцендирования» к абсолютному бытию (всеединству); см., например, раздел «Красота» в книге «Непостижимое» (*Франк С. Л.* Сочинения. С. 424—433).

** *Дьюи Джон* (1859—1952) — американский философ, один из главных представителей прагматизма.

С. 278 * существенно сущее (древнегреч.).

С. 279 * хорошо обоснованное явление (лат.).

** Здесь Франк очень четко формулирует существенное отличие своей монистической онтологии от дуалистической онтологии Платона. Однако в связи со всем сказанным (с. 278—279) возникает естественный вопрос: если все наше познание есть, в сущности, познание всеединства через его относительное выражение во множестве, почему в нашем знании (а также и в нашей жизни как таковой) все-таки господствует раздробленность и относительность, а не цельность? Почему столь непрост для человека путь к хотя бы относительному единству и связности бытия? Развиваемая Франком концепция ведет к неоправданному *метафизическому оптимизму*, преодолеть который он пытался в более поздних работах за счет признания определенной «ущербности» всеединства. Особенно характерна в этом смысле идея «трещины во всеединстве», вводимая в книге «Непостижимое» для объяснения укорененности зла в мире (см.: *Франк С. Л.* Сочинения. С. 533).

С. 280 * Упоминаются сочинения Николая Кузанского «О видении Бога», «О даре Отца светов», «Охота за мудростью», «О возможности-бытии».

С. 281 * Названная первичной сущность не есть тень от сущего, но она способна пополниться бытием. Сущность же полна, когда имеет эйдос ума и жизни. В одном и том же, следовательно, ум, живое и сущее (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

** Множественность вещей произошла оттого, что божественный ум одно понимает так, другое — иначе («Простец об уме», гл. 6, пер. А. Ф. Лосева; см.: *Кузанский Николай*. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 407).

*** В самом деле, если говорит кто-нибудь, что время — это душа, в движении переходящая от жизни к жизни, то не сказано ли этим нечто? (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

**** Имеется в виду работа Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания»; см.: *Бергсон А.* Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. С. 82—110.

С. 282 * *Фреге Готлоб* (1848—1925) — немецкий логик, впервые осуществивший формализацию арифметики на основе логической теории предикатов; первым попытался реализовать идею о полной сводимости математики к логике (направление логицизма в обосновании математики).

** *Рассел Бертран* (1872—1970) — английский философ, логик и математик, один из создателей аксиоматической теории множеств, на основании которой была предпринята попытка последовательного сведения математики к логике (в фундаментальном трехтомном труде «Principia Mathematica» (1910—1913), написанном Расселом совместно с А. Уайтхедом).

С. 283 * *Кантор Георг* (1845—1918) — немецкий математик, разработавший математическую теорию множеств и теорию трансфинитных чисел; его работы оказали огромное влияние на развитие математики и логики в XX веке.

С. 284 * *Пуанкаре Жюль Анри* (1854—1912) — французский математик и методолог науки; в области обоснования математики был непосредственным предшественником интуиционизма — направления, критически относившегося к логицизму Фреге и Рассела.

** *Дедекинд Рихард Юлиус Вильгельм* (1831—1916) — немецкий математик, автор первой системы строгого обоснования теории действительных чисел.

*** Речь идет о двух противостоящих друг другу направлениях, связанных с попытками строгого обоснования математики: логицизме и интуиционизме. Первое развивало идею Лейбница о том, что все истины математики носят чисто аналитический характер, и пыталось свести математику к логике; второе считало основой математики некоторые интуитивно ясные, но логически не формализуемые понятия и принципы (типа понятий «порядок» или «отношение»), на основе которых конструируются все более сложные математические объекты. В настоящее время ни логицизм, ни интуиционизм (в той форме; в какой их пытались реализовать математики и философы начала XX в.) не признаются за универсальный метод обоснования математики.

С. 288 * «Немногие философы поняли это. Не очень видно, чтобы они познали это начало связи, без которого ничего бы не существовало... Промахнувшись здесь, они не пришли к истиной мудрости» («Охота за мудростью», гл. 25, пер. В. В. Бибихина; см.: *Кузанский Николай*. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 387. При воспроизведении латинского текста в издании 1915 г. не был указан большой пропуск в середине цитаты).

С. 289 * первое по отношению к нам (древнегреч.).

** первое по природе (древнегреч.).

*** «ученое незнание» (лат.).

**** Этот принцип Франк положил в основу наиболее фундаментального и последовательного изложения своей философской системы в книге «Непостижимое».

С. 293 * Это понятие играло центральную роль в философии Дунса Скота (см. прим. к с. 216).

С. 300 * под знаком вечности (лат.).

С. 303 * Имеется в виду работа Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания».

С. 307 * Соответствующее место из «Фауста» Гете в переводе Б. Пастернака

Я в буре деяний, в житейских волнах,
В огне, в воде,
Всегда, везде,
В извечной смене
Смертей и рождений.
Я — океан,
И зыбь развитья,
И ткацкий стан
С волшебной нитью,
Где, времени кинув сквозную канву,
Живую одежду я тку божеству.

(*Гете И.-В.* Собр. соч. в 10-ти т. Т. 2. М., 1976. С. 25).

** становление и уничтожение, (которое) в самом деле никогда не есть (древнегреч.).

С. 309 * Поистине, первая сила есть движение и покой, она, следовательно, превышает то и другое (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

** Вечное — не иное ни для чего из всего становящегося, хоть оно само и не становится. Тем самым оно начало и конец возможности стать; становление есть воспроизведение неподверженного становлению вечного («Охота за мудростью», гл. 38, пер. В. В. Бибихина; см.: *Кузанский Николай.* Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 408).

*** «Становление... есть беспокойство в себе» (*Гегель.* Энциклопедия философских наук. § 88). Природа хлопотливая и все желающая переменить (нем., древнегреч.).

С. 313 * Эта идея станет основой понимания абсолютного бытия (всеединства) в книге «Непостижимое» (см. прим. к с. 237).

С. 324 * Ведь не в соответствие мыслящему следует ставить Единое, но, лучше, в соответствие мышлению (древнегреч.) — пер. М. А. Гарнцева.

С. 331 * Признаваемая Франком «несимметричность» нашего отношения к идеальному и материальному бытию создает существенные затруднения для онтологии всеединства, развиваемой в книге «Предмет знания». Эту «несимметричность» вряд ли можно объяснить, если признать, что «временное и вневременное бытие суть лишь зависимые моменты единого конкретно-сверхвременного бытия...» (см. выше, с. 325). Позже (в книге «Непостижимое») указанная трудность преобразуется в проблему объяснения зла, господствующего в материальном бытии, которая также окажется неразрешимой для Франка.

** «чем вспоминать счастливое время в несчастье» (ит.) — слова Франчески да Римини из «Божественной комедии» Данте («Ад», Песнь V).

*** Это утверждение — ясное свидетельство того «метафизического оптимизма», который является следствием последовательно проводимой онтологии всеединства (см. прим. к с. 279).

С. 332 * Это объяснение можно было бы принять, если бы Франк уже определил, что есть человек в его онтологической системе и каково отношение конечного человеческого бытия к абсолютному бытию всеединства. Поскольку же такое определение отсутствует, приводимое здесь объяснение особой значимости для нас реального, временного бытия не выдерживает критики и явно содержит логическую ошибку item per item (временное бытие особенно близко нам «потому», что мы живем во времени). Проблема, собственно, в том и состоит, чтобы объяснить, почему мы столь зависимы от временного бытия и почему эта зависимость не преодолевается тем, что одновременно мы причастны и сверхвременному бытию, почему в отношении человека всеединство оказывается столь «бессильным», неспособным соединить полярные стороны нашего бытия. «Объяснение», которое дает Франк, было бы совершенно естественным в дуалистической философии

платоновского типа, но в рамках провозглашаемого Франком гносеологического и онтологического монизма это больше похоже на попытку уйти от проблемы. Впрочем, эта тема получит дальнейшее развитие в следующих крупных сочинениях Франка.

С. 333 * Ведь жизнь — мудрость, мудрость же не виновница рассуждений, потому что она вечно пребывает целокупно вся и ничего не упускает из того, что требовало бы мыслительного поиска, она первична и существует не через другое, а есть сущность, которая — мудрость (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

** вечные истины (фр.).

С. 334 * «истины факта» (фр.).

** что (нем., лат.).

*** какой, который (нем, лат.).

С. 336 * *Штерн Вильям* (1871—1938) — немецкий психолог и философ, развивавший систему «критического персонализма», оказавшую большое влияние на формирование философии Франка.

С. 337 * Эти (и дальнейшие) рассуждения Франка несомненно восходят к мыслям Вл. Соловьева о сущем как совокупности деятелей; см.: *Соловьев В. С.* Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 50—56.

С. 339 * из ничего — ничего (лат.).

С. 340 * *Гамильтон Вильям* (1728—1856) — английский философ, сочетавший эмпиризм «шотландской школы» с элементами кантианства.

Гейманс Герардус (1857—1930) — немецкий философ.

Мюнстерберг Гуго (1863—1916) — немецкий психолог и философ; пытался построить систему, в основе которой лежало понятие надындивидуальной воли, проявляющейся в априорных ценностях.

С. 349 * См., например: *Лейбниц Г. В.* Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1982. С. 405, 422.

С. 352 * *Гершензон Михаил Осипович* (1869—1925) — русский историк литературы и общественной мысли, один из участников сборника «Вехи».

С. 353 * внутренне (лат.).

** внешним образом, явно (лат.).

*** *Мальбранш Никола* (1638—1715) — французский философ, последователь Декарта и главный представитель *окказионализма* — учения, утверждавшего невозможность прямого взаимодействия души и тела; видимость такого взаимодействия признавалась этим учением за результат непрерывного чуда — прямого вмешательства Бога, координирующего процессы в духовной и материальной субстанции.

**** *мотекаллемины* — правильно: *мутакаллимы*, наиболее ортодоксальное направление в исламском богословии, доказывавшее, что всемогущество Аллаха несовместимо с признанием естественной причинности и свободы воли человека.

С. 358 * Это важнейшее для системы Франка определение человека, его сознания, его душевной жизни как *самобытия*, как формы открытости бытия самому себе будет играть центральную роль в двух следующих крупных сочинениях философа — книгах «Душа человека» и «Непостижимое».

С. 359 * ум, «нус» (древнегреч.).

С. 362 * Приведенное здесь объяснение эстетического явления «вчувствования» удивительно созвучно трактовке искусства и эстетического чувства у Х. Ортеги-и-Гассета, который писал в одной из своих статей 1914 г.: «...подумаем, что означал бы язык, или система выразительных знаков, функция которых состояла бы не в рассказе о вещах, но в представлении их нам как осуществляющихся.

Такой язык — искусство. Именно это делает искусство. Эстетический объект — это внутренняя жизнь, как она есть, это любой предмет, превращенный в „я"» (*Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 103). Нужно отметить, что, как и Франк, Ортега-и-Гассет развивал свою концепцию человека и культуры, отталкиваясь от идей Э. Гуссерля.

С. 364 * «ты еси То», «ты — одно с Тем» (санскрит) — центральное положе-

ние мировоззрения ранних упанишад (несколько раз повторенное в «Чхандогья упанишаде»), обозначающее тождество Брахмана и Атмана, субъекта и объекта, человека и абсолютного начала мира; см.: Упанишады. Т. 3. Чхандогья упанишада. М., 1992. С. 19—20, 114—118.

** *Зиммель Георг* (1858—1918) — немецкий философ и социолог, один из наиболее известных представителей философии жизни.

С. 365 * Ведь сказанное древними об умопостигаемом много лучше и выражено как подобает образованным людям, что может быть легко познано теми, кто не поддался присущей людям лжи (древнегреч.) — пер. Л. Ю. Лукомского.

** *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109) — известный представитель средневековой схоластики, архиепископ Кентерберийский (с 1093 г.).

С. 366 * первое относительно нас (древнегреч.).

** первое по природе (древнегреч.).

С. 368 * «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (нем.).

С. 369 * *Упанишады* — древнеиндийские философско-религиозные сочинения, составившие основу ведийской философии.

** *Брахма(Брама)* — высшее божество индуистской мифологии, творец мира.

С. 371 * что душа всецело бессмертна и неуничтожима (древнегреч.).

С. 373 * Ведь вечно движущееся бессмертно; то же, что движет другое и движимо другим, прерывает свое движение — прерывается и его жизнь (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

С. 374 * парадигма... живого вечного бытия (древнегреч.).

** сама же идея жизни... бессмертна (древнегреч.).

С. 376 * превыше сущности (древнегреч.).

С. 377 * «живое существо» (древнегреч.).

** причина причины (древнегреч.).

*** «Первоосновы теологии», гл. 9—10, О самодовлеющем (лат., древнегреч.).

**** простое Благо (древнегреч.).

С. 379 * *Арно Антуан* (1612—1694) — французский богослов и философ, последователь Декарта; прославился известным сочинением «Логика, или Искусство правильно мыслить» (написанным совместно с П. Николем, 1662), в котором было дано систематическое изложение картезианской логики.

** Имеется в виду сочинение Декарта «Размышления о первой философии» (или «Метафизические размышления», 1641).

*** *Дильтей Вильгельм* (1833—1911) — немецкий философ и историк культуры, яркий представитель философии жизни.

С. 381 * по преимуществу (древнегреч.).

С. 382 * *Боэций Аниций Манлий Северин* (ок. 480—524) — римский философ, теолог и поэт, оказавший огромное влияние на формирование средневековой философии. Упоминается самое известное его сочинение «Утешение философией».

С. 383 * иное есть вещь, существующая в представлении, иное — представлять существующую вещь (лат.; см.: *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв. М., 1972. С. 250—251).

** то, больше чего невозможно (ничего) мыслить (лат.).

*** в вещах (лат.).

**** в представлении (лат.).

***** существовать в представлении (лат.).

****** представлять существующую вещь (лат.).

С. 384 * «там, за глупым человеческим лбом» (нем.).

** переход к иному роду (древнегреч.).

*** *Гассенди Пьер* (1592—1655) — французский философ, последователь атомистического материализма Эпикура.

**** «ни в Боге, ни в какой-либо другой вещи существование не есть

совершенство; оно лишь то, без чего не бывает совершенств» (лат., пер. А. Гутермана; см.: *Гассенди П.* Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1968. С. 468).

***** «существование не есть ни свойство, ни какое-либо определение сотворенных вещей» (лат.; тезис П. Гассенди против «Размышлений» Декарта).

С. 385 * одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее ее речение; другое дело — уразуметь самое вещь как таковую (лат., пер. С. С. Аверинцева; «Прослогион», гл. 4; см.: «Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв.» С. 252).

** «ничто не могло побудить меня... высказывать (свои убеждения) кроме относящихся сюда писаний католических отцов и, в особенности, блаженного Августина» (лат.).

С. 386 * то, больше чего невозможно мыслить (лат.).

С. 387 * «Поскольку бытие Бога есть свое собственное бытие, и потому нам недоступно, это основное положение, что Бог есть, есть определение себя в соответствии с собой, но ни в коей мере не для нас» (лат.).

** в сфере представления (лат.).

*** в природе вещей (лат.).

С. 388 * В современном переводе: «непостижимо постигается непостижимое» («Простец о мудрости. Книга Первая», пер. В. А. Тажуризиной; см.: *Кузанский Николай.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 364). Это положение Николая Кузанского составляет важнейший принцип философии Франка, недаром указанное латинское выражение он сделает эпиграфом к своей главной работе — книге «Непостижимое».

С. 390 * возможность сама по себе (лат.).

С. 391 * само бытие вещей («Ученое незнание», I, гл. 8; см.: *Кузанский Николай. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 60).*

** основа самой возможности стать (возникнуть) («Охота за мудростью», гл. 38; см.: Кузанский *Николай.* Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 410).

С. 392 * *Гарнак Адольф фон* (1851—1930) — немецкий богослов-протестант.

** подобно тому, как вещь через простое различение ее знака зримо воспринимается (лат.).

С. 394 * «величайшее сущее» (лат.).

С. 395 * «Мыслю, следовательно есть бесконечное бытие» (лат.).

** сущее от самого себя (лат.).

*** «Бог есть самостоятельное (свое собственное) существование» (лат.).

С. 404 * «рассудок, управляющий разумными существами» (лат.).

С. 405 * *Вольф Христиан* (1679—1754) — немецкий философ, последователь Лейбница, идеолог раннего Просвещения; пытался построить всеобъемлющую систему философского знания на основе последовательного проведения принципов рационализма; оказал большое влияние на развитие немецкой философии XVIII в. (вплоть до Канта),

Баумгартен Александр Готлиб (1714—1762) — немецкий философ, последователь Вольфа, известен как родоначальник эстетики, понимаемой как строгая философская дисциплина.

Мендельсон Мозес (1729—1786) — немецкий философ, активный проповедник гуманистических идей Просвещения.

С. 406 * *Кедворт Ралф* (1617—1688) — английский философ, ведущий представитель школы кембриджских платоников; пытался сочетать неоплатонизм с христианской теологией, идеи креационизма с учением об эманации.

С. 407 * *Вышеславцев Борис Петрович* (1877—1954) — русский философ, представитель метафизического трансцендентализма, автор ряда работ по истории философии.

С. 409 * «Кто говорит: А не есть, у того оно уже есть в мышлении» (нем.).

** слово и дело (то, что говорится, и то, что реально делается) (нем.).

С. 413 * «могущее быть», «первовозможность (изначальная возможность)», «само существующее» (нем.).

** «(единичное) существующее» (нем.).

С. 414 * причина существующего (древнегреч.).

** *Шлейермахер Фридрих* (1768—1834) — немецкий философ и протестантский теолог, доказавший исходное значение внутреннего личного переживания в обретении религиозной веры.

С. 415 * часть вместо целого (лат.).

** *Ильин Иван Александрович* (1883—1954) — русский философ, один из ярких представителей европейского неогегельянства; упоминаемая Франком статья позже вошла в качестве отдельной главы в известную книгу Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (т. 1—2, 1918).

ДУША ЧЕЛОВЕКА

Опыт введения в философскую психологию

Книга писалась в 1916 г. как вторая часть задуманной Франком философской трилогии. Первая часть (книга «Предмет знания») была посвящена построению основ онтологической и гносеологической системы, третья, реализованная значительно позже (книга «Духовные основы общества»), — социальной философии. Книга была опубликована в 1917 г. в Москве в издательстве Г. А. Лемана и С. М. Сахарова. В предуведомлении к книге указано, что она печатается по определению Историко-филологического факультета Петроградского университета, подписанному деканом факультета 12 августа 1917 г. Второе издание было осуществлено в 1964 г. в Париже в издательстве YMKA-PRESS.

С. 417 * Прежде всего человеку нужно вернуться к самому себе, с тем, чтобы, словно сделав шаг, подняться и вознестись к Богу (лат.). Этот же эпиграф Франк предпошлет второй части книги «Непостижимое» (указанная часть посвящена рассмотрению человеческого бытия, понимаемого как «самобытие»).

С. 419 * для своего дома (лат.).

С. 420 * Надеждам Франка не суждено было сбыться в полной мере. В 1922 г. ему удалось опубликовать лишь предельно краткий вариант своей работы по социальной философии — брошюру «Очерк методологии общественных наук», в которой главным был критический анализ различных направлений в социальной философии. В полном объеме эта тема была развернута Франком в книге «Духовные основы общества», опубликованной в Париже в 1930 г.

** Эти строки свидетельствуют о том, что первоначально Франк планировал издать книгу в «Записках Историко-филологического факультета Петроградского университета» (как и первую свою книгу «Предмет знания»).

С. 422 * *Каббала* (древнеевр., *букв.*: предание) — мистическое течение в иудаизме, соединившее идеи неоплатонизма и гностицизма с иудейской верой в Библию как мир символов.

Бёме Якоб (1575—1624) — немецкий философ-мистик, оказавший большое влияние на развитие немецкой философии.

Сен-Мартен Луи Клод (1793—1803) — французский философ-мистик.

Баадер Франц Ксавер фон (1765—1841) — немецкий ученый и религиозный философ, последователь теософских идей Бёме и Сен-Мартена, яркий представитель немецкого романтизма.

** *Мен де Биран Мари Франсуа Пьер* (*Гонтье де Биран*) (1766—1824) — французский философ и политический деятель, роялист; считал, что внутренний мир человека может быть понят по аналогии с внешним миром через самонаблюдение.

С. 423 * *Геббель* (*Хеббель*) *Кристиан Фридрих* (1813—1863) — немецкий писатель, прославившийся своими трагедиями на библейские и мифологические сюжеты.

Амиель Генри (1821—1881) — швейцарский профессор философии, автор

изданной посмертно книги «Отрывки задушевного дневника», переведенной на русский язык Л. Н. Толстым.

Карлейль Томас (1795—1881) — английский публицист, историк, философ, испытавший сильное влияние немецкого романтизма и немецкой классической философии.

Моммзен Теодор (1817—1903) — немецкий историк, прославившийся своими трудами по истории Древнего Рима.

Ключевский Василий Осипович (1841—1911) — известный русский историк.

С. 425 * *Карпентер Эдвард* (1844—1929) — английский писатель, поэт и публицист.

С. 426 * безответственная философия (фр.).

** *Штейнер Рудольф* (1861—1925) — немецкий философ-мистик, основатель антропософии.

С. 427 * *Метерлинк Морис* (1862—1949) — бельгийский писатель.

С. 431 * *Жан-Поль* (псевд.; наст. имя Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) (1763—1825) — немецкий писатель-романтик.

Новалис (псевд.; наст. имя Фридрих фон Харденберг) (1772—1801) — немецкий поэт и философ, представитель раннего романтизма.

Вейнингер Отто (1880—1903) — австрийский философ, автор книг «Пол и характер» (1903) и «Последние слова» (издана посмертно).

С. 434 * *Лотце Р. Г.* Основания психологии. СПб., 1884. С. 120.

С. 438 * последнее, но не менее важное (англ.).

С. 443 * *Шварц Герман* (1864—1950) — немецкий психолог реалистического направления.

** *Вюрцбургская школа* — направление экспериментального исследования мышления, существовавшее в первом десятилетии XX в. в психологическом институте Вюрцбурга (Германия); ее основателем и главным теоретиком был О. Кюльпе.

С. 444 * *Бокль Генри Томас* (1821—1862) — английский историк и социолог позитивистского направления.

** *Лампрехт Карл* (1856—1915) — немецкий историк позитивистского направления.

С. 445 * познай самого себя (древнегреч.).

С. 449 * *функциональная психология* — направление в психологии конца XIX — начала XX в., рассматривавшее психологические явления как функции сознания, необходимые для приспособления организма к изменяющимся условиям окружающей среды.

С. 460 * для данного случая (лат.).

С. 461 * *Пастер Луи* (1822—1895) — французский микробиолог и химик, основоположник современной микробиологии и иммунологии.

С. 481 * мыслящая вещь (лат.).

С. 483 * *Жане Пьер* (1859—1947) — французский психолог, развивавший психологическую концепцию неврозов; критически относился к психоанализу З. Фрейда.

С. 488 * Здесь Франк возражает А. Бергсону, который утверждал, что все состояния сознания носят чисто качественный характер и принципиально не поддаются оценке с точки зрения понятия интенсивности; см.: *Бергсон А.* Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 51—81.

** Имеются в виду идеи А. Бергсона, см. предыдущее примечание.

С. 492 * Эти рассуждения Франка очень близки к тому, что пишет о человеческом бытии М. Хайдеггер в книге «Бытие и время». Однако здесь важнее отметить существенное различие между позициями двух философов. Для Хайдеггера главными онтологическими характеристиками человеческого бытия являются его временность и конечность; это есть «бытие к смерти». В связи с этим переживание страха смерти является самым фундаментальным феноменом душевной жизни. Для Франка же апелляция к переживанию страха смерти оказывается не более чем «мысленным экспериментом», который имеет целью доказать, что в своей онтологической основе сознание есть «непосредственное самобытие»,

что человеческое бытие укоренено в абсолютном бытии. И этот факт скорее свидетельствует о несущественности и преодолимости страха смерти — ведь абсолютное бытие неуничтожимо и сверхвременно. В результате Франк вновь попадает в ловушку «метафизического оптимизма», не способного объяснить феномены смерти и зла.

С. 495 * Имеется в виду онтологическая концепция «слоев» бытия Н. Гартмана. Выделяя в реальном бытии «слои» различной онтологической природы, Гартман выводит отсюда соответствующее радикальное различие уровней человеческого бытия (душа, личный дух, объективный дух).

С. 501 * *Гербарт Иоганн Фридрих* (1776—1841) — немецкий философ и педагог, привнесший заметные элементы эмпиризма и психологизма в развитие немецкого идеализма.

** Мн. число от fringe — *букв.*: бахрома, кайма (англ.).

*** «положение сознания» (нем.).

С. 507 * Однако объяснить неабсолютность человеческого бытия, его ограниченность «с известной его стороны» в онтологической системе Франка оказывается непросто (если вообще возможно); см. прим. к с. 279.

С. 509 * В романе «Идиот»; см.: *Достоевский Ф. М.* Собр. соч. в 15-ти т. Т. 6. Л., 1989. С. 227—228.

С. 523 * по преимуществу, в особенности (лат.).

С. 524 * В уже не раз упоминавшейся работе «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889).

С. 528 * сладко ничего не делать (ит.).

С. 534 * Поскольку в системе Франка упомянутое «сверхмировое Начало бытия» есть всеединство, *охватывающее все и вся в мире* и не приемлющее наряду с собой никакого столь же онтологически значимого начала, то эта система на деле не в состоянии преодолеть указанное «онтологически недопустимое смешение».

С. 536 * «ты веришь, что ты движешь, а тобою движут» (нем.).

** «гладкая доска» (лат.).

С. 540 * жизненный порыв (фр.) — центральное понятие онтологии А. Бергсона.

С. 543 * См.: «Федр», 246 ab, 253 d — 256 e.

С. 547 * Из стихотворения Гете «Тайны».

** *Франциск Ассизский* (наст. имя — Джованни Бернардоне) (1181—1226) — христианский святой, основатель ордена францисканцев.

С. 549 * Далее Франк развивает идеи, впервые сформулированные им в статье «Фр. Ницше и этика любви к дальнему» (1902).

С. 564 * Откуда происходит и почему оказывается возможным такой коренной антагонизм между душевной жизнью и чистым знанием в системе Франка остается неясным.

С. 571 * Разной (душе) видится разное, и то, что она видит, она и есть, и становится (тем) (древнегреч.) — пер. Р. В. Светлова.

С. 576 *Впервые она была высказана Бергсоном в книге «Материя и память» (1896).

** *Тейхмюллер Густав* (1832—1888) — немецкий философ, последователь Лейбница, создатель своеобразного варианта христианского персонализма.

С. 586 * выход за пределы себя самого (лат.). В дальнейшем понятие трансцендирования (во вне и внутрь себя), обосновывающего бытие личности, займет центральное место в системе Франка (в книге «Непостижимое»). «К существу непосредственного самобытия необходимо принадлежит... трансцендирование, выхождение за пределы самого себя, переход через границы своей собственной области бытия. Ибо лишь когда оно овладевает чем-то иным и как бы льнет, прилипает или прикрепляется к чему-либо иному, оно приобретает прочную основу и его потенциальность может достигнуть прочности актуальности и тем самым своей подлинной цели» (*Франк С. Л.* Сочинения. С. 343).

С. 588 * Такое объяснение механизма «вчувствования» принадлежит Т. Липпсу.

С. 591 * Ср. соответствующее объяснение в «Предмете знания» (с. 361—362).

** в своем роде, своеобразный (лат.).

*** важный пункт (лат.).

С. 592 * жизнь — мудрость (древнегреч.).

С. 594 * свидетельство о бедности (лат.).

С. 597 * (эта душа) — единичный логос Ума (древнегреч.).

С. 598 * Это «объяснение» заставляет вспомнить соответствующие рассуждения в книге «Предмет знания» о причинах особой значимости для человека преходящего, временного бытия. Как и там, здесь явно содержится логическая ошибка item per item (см. прим. к с. 332). Ведь то, что в данном случае выступает основой объяснения, прежде всего само требует объяснения; вопрос именно в том и заключается: почему, несмотря на то, что душа укоренена в абсолютном, сверхвременном бытии, она оказывается столь существенно зависимой от материального тела.

С. 620 * «сохраняться в своем состоянии» (лат.).

С. 623 * Такое название имела в русском переводе 1910 г. работа Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания».

** Вновь имеется в виду книга Бергсона «Материя и память».

С. 625 * Это рассуждение может быть принято только в том случае, если телесный мир, материальное бытие будет признано за *особое* онтологическое начало, противостоящее в своей сущности абсолютному бытию как всеединству и способное «разрушить», «ослабить» всеединство, придать ему качество потенциальности. Но в своей монистической онтологии Франк не предполагает такого начала, поэтому, хотя он и развивает здесь очень оригинальную и достаточно естественную концепцию взаимосвязи души и тела, эта концепция не вполне согласуется с исходными принципами онтологии всеединства.

С. 628 * Это утверждение Франка оказалось поспешным. После создания общей теории относительности в теоретической физике возобновились попытки чисто геометрической интерпретации материи; наиболее известным примером такой интерпретации в наши дни является так называемая «геометродинамика» американского физика Дж. Уилера (см.: *Девис П.* Суперсила. Поиски единой теории природы. М., 1989. С. 177—179).

СОДЕРЖАНИЕ

И. И. Евлампиев. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка 5

ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ
ОБ ОСНОВАХ И ПРЕДЕЛАХ ОТВЛЕЧЕННОГО ЗНАНИЯ

Предисловие 37

Часть первая. **Знание и бытие** 42
Глава I. Предмет и содержание знания 42
Глава II. Проблема трансцендентного предмета и основные направления в ее разрешении 75
Глава III. Состав непосредственно-очевидного: «данное» и «имеющееся» . . . 117
Глава IV. Сознание и бытие. Понятие абсолютного бытия 147

Часть вторая. **Интуиция всеединства и отвлеченное знание** 175
Глава V. О сущности логической связи 175
Глава VI. Всеединство и закон определенности 196
Глава VII. Первое определение и сущность интуиции 222
Глава VIII. Знание как система всеединства 238
Глава IX. Интуиция и отвлеченное знание 259

Часть третья. **Конкретное всеединство и живое знание** 281
Глава X. Время и число 281
Глава XI. Идеальное и реальное бытие 309
Глава XII. Конкретное бытие и живое знание 333
Приложение. **К истории онтологического доказательства** 365

ДУША ЧЕЛОВЕКА
ОПЫТ ВВЕДЕНИЯ В ФИЛОСОФСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ

Предисловие 419
Вступление. **О понятии и задачах философской психологии** 421
Часть первая. **Стихия душевной жизни** 447

Глава I. Мир душевной жизни 447
Глава II. Душевная жизнь и сознание. Подсознательное 469
Глава III. Основные черты душевной жизни 497
Глава IV. Состав душевной жизни 510

Часть вторая. **Конкретная душевная жизнь и ее формирующая сила** . . . 531
Глава V. Душа как формирующее единство 531
Глава VI. Душа как носитель знания 559
Глава VII. Душа как единство духовной жизни 580
Глава VIII. Душа и тело 605

Комментарии 633

СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

Предмет знания. Душа человека

Публикуется по изданиям:
«Предмет знания» — Петроград, 1915г.;
«Душа человека» — Москва, 1917 г.

ЛР № 020297 от 27.11.91. Подписано к печати 29.11.95
Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 41.12. Уч.-изд. л. 46.
Тираж 4050. Тип. зак. № 3530. С 1264

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12.