

## **А. И. ВВЕДЕНСКИЙ**

### **Основные гносеологические принципы послекантовской философии**

(Очерк историко-критический)

Вступая в последний период своего существования, философия насчитывала себе около двух с половиною тысячелетий. Между тем, подводя итоги этому продолжительному развитию философии, Кант нашел, что она не только не решила вопросов о последней основе, истинности и ценности бытия, но должна навсегда отказаться от мысли решить их, так как ее стремление проникнуть в сущность бытия будет всегда разбиваться о «вещь в себе» — о тот темный, непроницаемый для мысли (иррациональный) остаток, на который, как на предел разума, философ неизбежно наталкивается всякий раз, когда покидает сферу опыта. Философии оставалось, таким образом, или открыто сознаться в своей неспособности решить взятая на себя задачи, или попытаться отыскать новый гносеологический принцип, новый орган познания, при помощи которого можно было бы снять покров с того таинственного призрака, который указан философии Кантом. Так как первый исход равнялся бы самоупраждению философии, то она естественно остановилась на втором. Вот почему в новейшей философии мы видим постоянную смену гносеологических принципов, постоянную неудовлетворенность принципом прежним и искание начал новых,— видим ряд попыток открыть новый, неведомый Канту, орган философского познания.

Движение мысли, направлявшейся к отысканию нового гносеологического принципа, совершалось в трех различных направлениях: во-первых, думали найти такой принцип в высших, дотоле неизвестных функциях того самого теоретического разума, который признал некомпетентным Кант; во-вторых, хотели восполнить его недостаточность волею; наконец, обратились к показаниям нашего практического (нравственно-эстетического) смысла или чувства и в нем стали искать источник и критерий познания. Каждое из этих трех направлений отыскивало для себя точку опоры в философии Канта; каждое хотело ее восполнить и исправить; каждое пришло к более или менее ясному сознанию недостаточности вновь провозглашенного принципа, взятого в его исключительности и односторонности, и каждое, наконец, закончило более или менее решительным исповеданием бессилия чистой философской мысли и признанием необходимости мистического или религиозного начала для постижения истины.

## I

Представителями первого направления служат Фихте, Шеллинг (в первую половину своей философской деятельности) и Гегель. В частности их взгляды на наш предмет довольно различны, но все эти различия поглощаются в основном сходстве — в их общей *вере в samozаконность и самодостаточность нашего логического разума, как верховного принципа и органа познания*. Фихте прежде всего — проповедник морали, в духе и силе своего учителя, Канта: его философия холодна и серьезна, как сама мораль ригоризма, и пафос одушевления, которым согреты некоторые страницы его творений, лишь изредка поднимает его над сферой *отвлеченной рассудочности* в область живого, понятного также и сердцу, идеала. Шеллинг прежде всего художник: он хочет уловить истину посредством глубоких *мистических* прозрений, хочет созерцать ее в образе фантазии, постигнуть безотчетным чутьем художника и его мистические концепции далеко не всегда воплощаются в отчетливой форме логического суждения. Гегель доводит до конца то *«логизирование мира»*, которое дано лишь в скрытом состоянии в системах Фихте и Шеллинга. Он совмещает в себе абстрактную рассудочность Фихте с мистическою интуитивностью Шеллинга и в своем *чистом умозрении или спекуляции*, которая

вместе и отвлеченно-рассудочна и мистична, видит не только орган, но и самый объект познания, саму действительность во всем ее объеме и глубине, во всем ее многосложном процессе: ибо мировой процесс, по Гегелю, как известно, есть лишь процесс логический, который, как некоторый «круг кругов», сам собою начинается, сам себя развивает и сам себя и собою же заканчивает. Таким образом, в философии Гегеля теоретическое мышление заявило себя во всей своей абсолютности, — заявило не только как принцип адекватного познания, но и как принцип абсолютной действительности, абсолютного бытия, как *само абсолютное*. Гегель выразил мысль, которая, как скрытая сила, управляла умами рационалистов всех веков, — выразил ее так полно и вместе односторонне и притязательно, что другого Гегеля человечеству уже не нужно: принцип исчерпан раз и навсегда.

Итак, наш логический разум совершенно достаточен для осуществления задачи познания, так как сам он в своих процессах и есть та абсолютная действительность, к постижению которой стремятся философы: вот тезис рационалистов. К этому отождествлению абсолютного начала с философским разумом и к сведению законов бытия к законам мысли философия пришла совершенно последовательно, выходя из начал кантовой философии. Кант сказал: формы познания дает познающий разум сам от себя, а материал дает независимая от нас «вещь в себе»; мы же его только воспринимаем в ощущениях (страдательно). Но, — заметили Канту, — страдательного элемента в познании нет, да и быть не может, так как и самой «вещи в себе», которая, будто бы, дает материал для ощущений, с точки зрения самого же Канта, признать нельзя. В самом деле, ведь к ней не приложимы имеющие применение только в сфере опыта рассудочные категории сосуществования и причинности, а следовательно, о ней нельзя, с точки зрения Канта, сказать, что она существует и действует в нас. Таким образом, — таково неизбежное следствие собственных начал Канта, — познающее мышление дает не только формы, но и материал, или, — говоря иначе, — мир есть мое творение не только как мир *познаваемый* (что выходило у Канта), но весь вообще, всецело. Нельзя думать так, что одно какое-то чуждое мне начало дает жизнь всему, а другое — познает. Нет, творит и познает сотворенное одно и то же начало. Но творит оно безотчетно и сначала как бы не узнает само себя: именно, в *воззрении*, т.е. на ступени непосредственного сознания простого человека оно смотрит на свои акты, как на нечто ему чуждое, как на внешнюю действительность, косный и непроницаемый материальный мир. Но зато, когда поднимается на ступень философского познания, иллюзия пропадает: вещи внешнего мира снова признаются абсолютным началом, собственными актами, исторгнутыми им из себя по некоторому внутреннему побуждению. И так как познает бытие то же начало, которое его и производит, так как, следовательно, законы произведения бытия и познания одинаковы; то и познание должно быть полным: разум *совершенно* познает потому, что познает свое же собственное, — то, что сам, по своим законам, образует.

После того, как было признано, что природа абсолютного выражается в мышлении, оставалось только уяснить законы собственного мышления, раскрыть жизнь собственного разума, чтобы разрешить загадку бытия. Философ должен подметить в себе ту творческую жизнь, которая проявляется в природе, так сказать, подслушать в себе процесс творения и по себе истолковать все бытие. Он должен уподобиться художнику, который стоит перед своим произведением и на нем изучает свои собственные приемы и правила, по которым он безотчетно, повинувшись одному художественному инстинкту, произвел свое творение. Приступая к разрешению этой задачи, т. е. к выяснению основных процессов и законов мышления, философия нашла, что сущность всех логических процессов составляет диалектика, состоящая в переходе чрез самоотрицание и самораздвоение к утверждению себя; или мыслимого предмета в новой высшей форме. Диалектический метод с своею триадой тезиса, антитезиса и синтезиса не есть принадлежность одной только системы Гегеля. Нет, Гегель лишь последовательно провел то, на что указал уже Фихте и чем нередко уже пользовался Шеллинг. Но он впервые признал в диалектическом методе самую сущность философской спекуляции. Остановился на уяснении этого процесса.

Бытие многосодержательно и многосмысленно. Каждая вещь имеет много сторон. Каждое явление распадается на много моментов. Мир состоит из бесконечного числа предметов. Его история состоит из бесконечного числа событий. Обнять все вдруг разум не в силах. Он по необходимости должен переходить от одного момента мировой жизни к другому, с одного предмета на другой, с одной стороны, предмета на другую, и т. д. Философ я всегда знала эту

черту нашей деятельности, но не придавала ей надлежащего значения. Между тем, здесь-то, в этой особенности и лежит, по Гегелю, разгадка бытия: только путем подобного последовательного перехода можно, так сказать, развернуть все его складки. В самом деле, стоит только признать, что абсолютное начало в своей жизни, т. е. в своем мышлении подчиняется тем же законам, и тогда мы восстановим все его моменты. Абсолютное обращается на себя и определяет себе так или иначе (какими именно чертами, — это зависит от понимания каждым философом абсолютного начала, как я, субъекты — объекта или идеи). Это первый момент — тезис. Если бы кроме абсолютного было другое бытие, то после первой рефлексии абсолютное обратилось бы к этому бытию для сравнения его с собою. Но так как ничего вне абсолютного нет, то оно снимает с себя свои собственные определения, как бы не свои, как бы ему несвойственные, и выставляет их вне себя, так сказать, исторгает из себя свою конечность, причем определения мыслимые превращаются в определения реальные, а совокупность этих определений образует одно единство — вещь. Это второй момент — антитезис. В третьем моменте — синтезисе — абсолютное начало снова возвращается к себе и уничтожает в некотором высшем единстве разрыв между собою и отделенным от себя своим определением, а чрез то переходит в новую форму. Таким образом, абсолютное развивает из себя всю совокупность существующего по противоположностям. Каждое понятие, — или, что то же у Гегеля, — каждая вещь рождает из себя свою противоположность, с которой затем объединяется в единстве нового высшего понятия, новой более совершенной вещи и т. д. без конца, подобно кровообращению в животном организме. Бесконечный ряд подобных переходов, образующий бесконечное множество логических и вместе реальных единств, становящихся одно подле другого, и образует то, что простое сознание называет внешним миром. Однако ничего подобного, никакой косной, чуждой нашему духу и непроницаемой для мысли внешности не должно существовать для философа, проникающего умом в тайну мирообразования по законам противоположности. Пред его взором пелена спадает и его конструктивная, воссоздающая история мира, философия должна и непосредственное сознание освободит от иллюзии. И когда философ, освободившись от иллюзии наивного реализма и восстановив подлинную историю мирообразования, представить себе все вещи со всею полнотою их очертаний и красок в их существенном единстве; когда он или, — точнее, — само абсолютное в нем станет созерцать их в целом, как бы на одной картине (*интеллектуальное созерцание* Фихте и Шеллинга): тогда задача философии выполнена, высшая цель знания достигнута. На этой ступени познания философ удостоверяется, что все противоположности по своей сущности составляют одно и то же и должны быть понимаемы, как тождественные, и если при этом он до того увлечен внутреннею стороною мирового бытия, что как бы не видит внешних очертаний вещей, полноты их жизни и красок, то его ум совершенно освобождается от сознания противоположностей и погружается в самоудовлетворенное созерцание сущего в единстве понятий. Это усмотрение единства противоположностей и есть собственная сфера философии — *умозрение* или *спекуляция*<sup>1</sup>. В ней сущее постигается нами адекватно.

Что же получилось? Устранена ли та преграда, которая была поставлена умозрению Кантом? Снято ли покрывало с того таинственного призрака, который под именем «вещи в себе» Кант оставил в наследство философии? — Казалось, да. Но, присмотревшись к новым системам, критика без труда заметила, что все уверения рационалистов в том, что они будто бы достигли

<sup>1</sup> Непереводимым словом *спекуляция* обыкновенно обозначают внутреннюю, отвлеченную, осуществляющуюся в форме понятий; сторону того же самого процесса, который, когда его рассматривают со стороны внешней осуществляющейся в конкретной форме наглядных представлений, называют *интеллектуальным созерцанием*. Первая есть принадлежность главным образом системы Гегеля, второе — систем Фихте и Шеллинга. — Спекуляция и интеллектуальное созерцание могут быть подведены под третье, более общее понятие, — понятие *интуитивного мышления*, которое в свою очередь образует прямую противоположность мышлению *дискурсивному*. Первое непосредственно (как, напр., непосредственные ощущения внешних чувств) и направлено преимущественно на усмотрение сходного в различном, тождественного в противоположном; второе — посредственно (как, напр., суждения и умозаключения рассудка, отчего оно и называется так же рассудочным) и направлено преимущественно на установку связи в соотношения между различным. — Гегель в спекуляции, Фихте и Шеллинг в своем интеллектуальном созерцании видели нечто превышающее наличные познавательные наши силы и не уместяющееся в рамки индивидуального сознания, — нечто, следовательно, такое, что может быть понято и объяснено лишь как «откровение в нашем мышлении самого абсолютного», которое (откровение), как самодостаточное основание всякой очевидности, как орган абсолютного ведения, дается только философам, но не «профанам» (см. у Фихте *Wissenschaftleire* — «Einleitungsvorlesungeii» и у Шеллинга *Werke*, B. I, S. 181—182, по пер. изд.).

адекватного познания действительности, суть результат простого самообольщения. И прежде всего она увидела, что философы по-прежнему брали понятия и представления своих систем из опыта, так что их заявления, будто они «превышают опыт», разрешают все существующее в систему «чистых понятий a priori» и т. д., не соответствуют действительному положению дела. Она увидела, далее, что новый высший орган ведения, указанный в этих системах, есть не что иное, как старый формально-логический разум, с тою лишь разницею, что он стал теперь относиться к указаниям опыта произвольно (стал допускать натяжки, подстановки, символизм в значении слов и представлений и т. д.) и, начав действовать вне своей связи с нравственным и эстетическим смыслом, отождествил себя с миром внутренним и внешним, незаконно поставил себя и свои процессы на место всего другого и тем самым упразднил все, кроме себя самого. Она увидела, наконец, что смешение своих субъективных идей с идеями абсолютными, своего условного и ограниченного разума с разумом абсолютным, своих отвлеченных понятий и схем мирового бытия с творческими, живыми и конкретными первообразами сущего и т. д., — что такое смешение есть лишь результат горделивого самовозвышения разума, ослепленного своими мнимыми успехами. Вследствие всего этого, совершенно искренно признав великую заслугу систем Фихте, Шеллинга и Гегеля в том, что они указали на диалектику, как на верное средство к полнейшему раскрытию многосмысленной и многосодержательной истины, критика все же никак не могла примириться с односторонностью и глубокою неправдою этих систем, заключающеюся в том, что они думали добыть истину путем применения диалектических процессов мысли к самому же разуму и игнорировали все, лежащее вне разума, тогда как совершенно очевидно, что разум не может вместить в себя всех определений бытия, что им не исчерпывается сущность предметов, что то единство, в котором *мышление* примиряет противоположности реального бытия, есть лишь очень отвлеченное, одностороннее и несовершенное единство. Вот почему вслед за критикою и масса, после кратковременного увлечения, отвергла рассматриваемые системы. Она не в состоянии была, конечно, усмотреть всех их внутренних несообразностей; но не этим способом она и оценивает их. Не отдельные положения, не понятия привлекает она пред свою судейскую трибуну, но общий дух, общее направление системы, сличая его с общими потребностями своей жизни — физической, нравственной и религиозной. И так как на этот раз оказывалось, что права этих потребностей в рассматриваемых системах более или менее решительно отрицаются, то они и были непосредственным сознанием всецело отвергнуты. Таким образом, Кантов призрак, т. е. вышеразумный остаток бытия, снова встал пред философскою мыслью; и, хотя Гегель думал, что, признавши образование мира «прикладною логикою божественного разума», он тем самым сделал для себя реальное бытие столь же прозрачным, как прозрачна была для него его собственная логика, однако Фихте и Шеллинг, в системах которых отождествление бытия с разумом вообще не столь решительно, как у Гегеля, оказались не настолько ослепленными, чтобы не заметить хотя к концу своей философской деятельности, что и для них, несмотря на употребление ими при объяснении мира высших функций разума, в бытии оставалось нечто немислимое. В самом деле, хотя философский разум, на высшей ступени своего развития, постигает всю систему вещей, весь мир явлений как конечность, исторгнутую из себя в диалектическом процессе Абсолютным, однако само это Абсолютное, изводящее из себя вещи, очевидно, все еще остается не вполне проявившимся бытием: оно может извести из себя новые вещи и новые индивидуальные философские разумы. Следовательно, и теперь, рядом с светлою областью мысли остается для философа некоторая темная область бытия немислимого, не постигнутого. Нужно постоянно ожидать новых проявлений еще не вполне проявившейся природы Абсолютного и воспринимать лишь то, что открывается из темной глубины ее сущности в те моменты восторга, когда человеку кажется, будто он увлечен в иной мир и какое-то неизвестное существо некоторым удивительным образом располагает его к развитию высших идей и понятий. Как известно, к такому убеждению и пришел Шеллинг на закате своих дней. К этому же убеждению склонялся и Фихте. И — кто знает? — может быть, и Гегель сделал бы то же самое, если бы не сошел преждевременно с философской арены.

Попытки разрешить бытие в систему отвлеченных понятий и свести его к холодному единству формально-логического разума, как это обыкновенно бывает в истории философии, вызвали реакцию, пробудили движение мысли в направлении, совершенно противоположном. Дознанное историческим опытом бессилие теоретического разума познать метафизическую истину заставило признать, что она познается *как-то иначе*. Но как именно? Если разум, как выяснилось, способен к истолкованию лишь *формальной* стороны мирового процесса (в этом и его сила, и его бессилие), то, очевидно, *реальный* момент мировой жизни должен быть и истолкован столь же реальным началом духа. Но что в нас реальнее разума? Воля. Итак, философия естественно останавливается на нашей желательной способности, как верховном принципе и органе метафизического познания, — пытается воспользоваться волею, как истолковательницею бытия в его сокровеннейшей сущности. Волю, как принцип познания, провозгласил Шопенгауэр (и отчасти Шеллинг во второй период своей деятельности), а в системе Гартмана признана уже недостаточность и этого нового органа философского познания.

Наше знание, — рассуждает Шопенгауэр, опять таки примыкая к Канту, — состоит из элементов априорного и апостериорного, субъективных форм и эмпирического материала (ощущений). Если бы оно состояло всецело из элемента априорного, то бытие было бы для нас безусловно понятно. Если бы, напротив, оно состояло всецело из элемента эмпирического, то бытие было бы абсолютно не доступно нашему разумению. Отсюда следует, что чем менее в познаваемом предмете элемента априорного и чем более эмпирического, тем предмет для нас таинственнее, тем более, следовательно, проявляется в нем Кантова «вещь в себе». В человеке, как предмете познания, постижимая, т. е. выразимая в форме представлений и понятий сторона бытия почти совершенно заслонена эмпирическим элементом: явления собственно человеческой жизни, т. е. проявления свободы, кажется, совершенно не имеют никакого закономерного основания. Но — странно! — когда предмет всего менее поддается нашему *посредственному* (через рассудок) познанию, он всего полнее познается нами *непосредственно*: ибо этот предмет мы сами; в нас, в нашей воле, познающее как бы совпадает с познаваемым. Правда, это знание бедно по содержанию, но зато оно безусловно достоверно и по своей ценности бесконечно превышает все посредственное знание. И не только мы сами, открыв эти узкие врата к истине, перестаем быть для себя тайною; но в себе самих, в своем внутреннем разумении себя, как воли, мы находим ключ к разумению и всего остального бытия, с которым каждый из нас связан неразрывными узами, как одна из вещей мира, скрывающая в себе общемировую сущность. Уразумев себя в этом внутреннем ведении как волю, мы уже не отчуждаем себя более, как бы ослепленные и смущенные этим внутренним светом, от общемировой жизни; но там, где внешнее, опосредствованное знание устанавливает непрерывную, причинно-механическую связь явлений, мы привносим новое, изнутри полученное познание к внешнему, как его ключ, и познает торжество нашей воли с тем нам доселе неизвестным X, который являлся остатком при всяком внешнем рациональном объяснении, который Кант назвал непостижимой «вещью в себе», а обыденное сознание и несовершенная наука называют силою природы. Так, например, мы знаем теперь, благодаря внутреннему свету, что акт воли и действие нашего тела суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: с одной стороны, совершенно непосредственно, с другой же, в воззрении, для разума посредственно. Действие тела есть не что иное, как объективированный, т. е. вошедший в воззрение акт воли.

Таким образом, непосредственное познание служит как бы комментарием к познанию, опосредствованному рассудком. В каждой, по-видимому, самой инородной вещи мы можем, при свете внутреннего ведения, познать ту же волю, которая и в нас самих, но лишь — обедневшую и оскудевшую в своих реальных определениях, и потому более, чем мы сами, подпавшую определению внешними, чуждыми ей формами представления. Снимая же с воли несвойственные ее внутреннему существу формы представления, мы приходим в акте философской рефлексии к признанию ее в качестве метафизической, всеединой, безусловно свободной сущности. И так как эта мировая сущность не есть нечто чуждое нам; так как мы причастны ей: то она и не остается для нас, как Кантова «вещь в себе», непостижимой, хотя Шопенгауэр и не решается утверждать, что мировая сущность познается нами адекватно. Впрочем, по вопросу о пределах познания

мировой сущности и законности перенесения на нее свойств непосредственно известной нам воли, в ее психологической сущности, Шопенгауэр высказывается нерешительно. По-видимому, его выражение, что «*вещь в себе*» в воле только приподнимает свое покрывало, но не сбрасывает его «совершенно», дает основание думать, что он не уравнивал эмпирической воли с «вещью в себе», так что, хотя эмпирическая воля, как принцип жизни и познания мира явлений, и помогает нам уразуметь этот последний, однако она совершенно бессильна раскрыть пред нами тайну «бытия в себе», вне нашего познания. По крайней мере, так понимает Шопенгауэра большинство его толкователей.

Как бы то ни было, уже это колебание Шопенгауэра показывает, что и самому ему предносилась мысль, хотя и неясная, о недостаточности воли, как верховного принципа метафизического познания. Да и нельзя иначе. В самом деле, в актах эмпирически данной воли по непосредственному опыту мы узнаем только, что такое хотеть страдать (хотение не наполненное, по Шопенгауэру), наслаждаться (хотение наполненное, удовлетворенное). Но ведь акты воли, будучи сходны между собою с внешней стороны, как психологические процессы, весьма различны по своему внутреннему смыслу и, так сказать, по окраске: одни акты управляются разумными мотивами, другие — безотчетными идеальными стремлениями, третьи — низменными чувственными влечениями и потребностями и т. д. И как разум не может точно определить непосредственно известного нам психологического явления; как, далее, высшие влечения нашего духа, вносящие разнообразие в однообразный сами по себе психологический акт хотения, не могут служить заместителями и истолкователями этого последнего (*характер* акта одно, а *самый акт* — другое): так и наоборот, — психологическая природа воли не может разъяснить нам ни природы разума, ни природы наших высших влечений. Отсюда следует, что воля не может быть признана достаточно истолковательницей всего бытия. Вот почему Гартман столь решительно высказался против возведения воли, в ее *психологических* определениях, в верховный познавательный принцип.

Воля — таков смысл рассуждений Гартмана по данному вопросу — дана нам в сознании отдельных существ, как обусловленная; воля же мировая, как «корень подлинной действительности», как *nervus rerum*, как некоторый «иррациональный остаток» в бытии, лежит за пределами всякого эмпирического сознания, представляя из себя как бы плотину, задерживающую поток наших усилий исчерпать сущее. И так как именно по этому самому, предикаты первой (воли условной) не могут быть прямо перенесены на другую — (безусловную), то из непосредственного знания своей эмпирической воли мы и не можем сделать никакого употребления в целях метафизического изъяснения абсолютного начала. Остается только одно средство проникнуть в тайну бытия этого начала. Это — восприятие откровений самого Абсолютного (бессознательного) в непосредственном мистическом чувствовании единства индивидуального *я* с бесконечным первосубъектом. В этих откровениях сознание переполняется содержанием, как бы против нашей воли, и уже будет делом философии перевести это мистическое содержание из формы образа, символа, бездоказательного утверждения в форму рациональной системы. При объяснении мира, на помощь и в дополнение к этим чрезвычайным внушениям должна прийти «логическая спекуляция» (в смысле Гегеля)<sup>2</sup>. Так философия пришла к сознанию недостаточности и второго

---

<sup>2</sup> См. *Philosophie des Unbewussten von Eduard von Hartmann* (Methode der Untersuchung und Art der Darstellung) I SS. 5—13 neunte Auflage; *das Unbewusste in der Mystik*, SS. 313—315. Ср. у *Vaihinger'n*: Hartmann, Dilthey und Lange, SS. 10—13. 41—43. — «Непосредственное или мистическое знание может быть подведено под понятие *опыта*, так как оно оказывается в сознании независимо от воли, которая бессильна что-либо в нем изменить. Созидание, от которого ускользает его собственная глубочайшая основа, должно воспринимать возникающие из этой глубины мистические внушения, как нечто ему чуждое, вследствие чего в раннейшие периоды у людей философски необразованных, и возникает вера в божественные или демонические внушения интеллектуальных созерцаний. Так, как сознание знает, что из чувственных восприятий ни прямо, ни косвенно оно не может почерпнуть своего мистического знания, почему оно и является ему знанием *непосредственным*, то его происхождение остается объяснять лишь внушением Бессознательного, — и мы можем, след., определить сущность мистического так: оно *есть наполнение сознания содержанием* (чувство, мысль, желание), *которое возникает непосредственно из Бессознательного*. (Erfüllung des Bewusstseins mit dem Inhalte durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten; см. *Phil. des Unb.* V. I, S. 314). — Философия «разрабатывает преимущественно такие темы, которые стоят в теснейшей связи с мистическим чувством, — и именно вопросы об *отношении индивидуума к абсолютному*» (*ibid.* S. 316).

Желая устранить темный призрак, оставленный Кантом, философия, как уже мы отчасти видели, попала в сомнительную область творений из ничего и начала, — как еще Кант выразился о своих преемниках, — свое «бесплодное странствование по обширному и бурному океану, — настоящему царству призрачности». Вслед за действительно философскими умами, в поиски за новым органом истины выступила толпа мелких подражателей, которые громоздили в небо одну мысленную пирамиду за другою, забывая лишь об одном — основать их на твердой почве. Но чем сильнее было это метафизическое увлечение, тем болезненнее должно было оказаться разочарование. И оно, действительно, оказалось болезненным. Философия Ланге и новокантианцев, на которую можно смотреть, как на реакцию всему предшествовавшему движению идеалистической философии, приглашает «возвратиться на преждевременно оставленную позицию, приобретенную для философии Кантом», т. е. приглашает снова признать «вещь в себе» предельным понятием умозрения. Но так как, с другой стороны, развитие послекантовской философии самым очевидным образом доказало, что ум не может отказаться от поисков за высшей метафизической истиной, то приходилось искать нового выхода из того двусмысленного положения, в которое попадала теперь мысль, — из тяжелого колебания между жаждой знания и сознанием невозможности вполне удовлетворить этой жажде. Указать такой выход и пытаются новокантианцы в своей новой, оригинальной теории познания.

Взгляд Ланге, представителя этого нового направления в решении нашего вопроса, как уже сказано, образует реакцию взглядам на этот предмет мыслителей двух других, уже рассмотренных выше, направлений. Сущность первого взгляда (рационализма) состояла в том, что истина признается доступною отвлеченному формально-логическому разуму, взятому вне эстетического и нравственного смысла (высшие функции разума, на которые указывала философия; не изменили его отвлеченной природы и формализма). Шопенгауэр (представитель второго взгляда) признавал истолковательницею бытия волю, но опять-таки не в ее эстетической и нравственной

сущности, а в ее психологических определениях и функциях. Теперь Ланге возвращает похищенные права всем высшим влечениям человеческой природы — эстетическим, нравственным и архитектурным (т. е. стремлению к связности, цельности и законченности мирозерцания). Философские построения, по Ланге, суть не что иное, как продукт высшего синтеза, стремящегося установить гармонию между идеями, бессознательно производимыми указанными высшими влечениями нашей природы (идеями единства бытия, красоты, добра и т. д.) и действительностью, т. е. «совокупностью

необходимых явлений, данных принуждением чувств». Очевидно, с точки зрения Ланге, можно уже говорить не о философском *познании* истины, но о философском *творчестве*, построении истины («философия есть творчество в понятиях»). Очевидно, далее, что Ланге мог усвоить философским построениям не объективную истинность (ибо ни о каком соответствии или отношении к идеальной истине, с его точки зрения, не может быть и речи), но лишь истинность субъективную: эти построения истинны лишь потому, что, с одной стороны, они служат подлинным выражением нашей природы, а с другой — удовлетворяют ее коренным стремлениям. Для выяснения этого своеобразного взгляда Ланге на истину и ее орган нужно иметь в виду основные положения его гносеологии. Вещь в себе (в смысле независимого от нас бытия) существует: ибо есть вне нас что-то такое, что, очевидно, происходит из нас; между вещами происходит взаимодействие, которое независимо от нашего мышления ведет своею дорогою и которое нас самих охватывает и подчиняет своим законам. Но эта вещь в себе непознаваема: нужно твердо помнить, что, как доказала физиологическая психология своею теориею субъективности ощущений, мир явлений есть лишь наше представление, — принудительное только потому, что оно обусловлено нашею общею природою («организациею рода»: мы одинаково ощущаем потому, что, вследствие наследственности в одинаковых условиях жизни, имеем одинаковые органы ощущения). Итак, мир явлений есть наше произведение, хотя невольное и в этом смысле истинное. Если мы остановимся мыслью на причинно-механической связи явлений открываемой опытом, то придем к механическому мирозерцанию (материализму), которое образует сравнительно самую твердую (и в этом смысле истинную)

ступень философии, ибо, примыкая непосредственно к познанию природы, имеет значительную степень однородности и связности. Однако, принимая во внимание, что у материализма нет отношения к высшим функциям свободного человеческого духа, что он беден возбуждением, бесплоден для искусства и науки, равнодушен или склонен к эгоизму, что он, наконец, не может замкнуть кольцо своей собственной системы, не заимствуясь связующих элементов у идеализма, — принимая во внимание все это, нужно призвать материализм *лишенным истинности субъективно* (т. е. ценности для жизни частной и общественной). Но если мы восполним мим действительности миром идеала, внесем в указания опыта идеи, то мы получим мирозерцание, которое, переступая границы опыта, хотя и не точно соответствует действительности (в этом отношении не истинно); но зато удовлетворяет высшим стремлениям человеческого духа и в этом отношении может быть полною субъективной истиною. Таким образом, истинность философских построений определяется их ценностью, их жизненным значением. В этом отношении, как, впрочем, и в отношении к происхождению, на философию можно смотреть точно так же, как на поэзию и религию. Все эти культурные силы суть продукты творящего синтеза и все истинны и ценны лишь постольку, поскольку имеют значения для жизни. Все дальнейшие вопросы о происхождении и объективной *истинности* философии (равно как поэзии и религии) должны смолкнуть в виду опытом дознанной невозможности их решения. *Природа наша так устроена, что мы не можем обойтись без творчества*, будет ли то творчество понятия (философия), представлений (поэзия), или мифов (религия), — и удовлетвориться этим творчеством. Больше мы ничего не знаем; но и этого с нас совершенно довольно.

Взгляды Ланге, несмотря на сравнительно недавнее (с 1865 г.) появление их в его «Истории материализма», нашли широкое распространение. И это понятно. Наскучивши неудачами, которые испытывает в своих поисках за абсолютною истиною разум, не утратившая интереса к философии часть современного образованного общества с восторгом приветствовала мысль о том, что сердце может творить себе истину, не подчиняясь суровому контролю разума. На опустевший трон, занятый некогда философским разумом, возвели теперь творческое чувство, так как будто бы только оно своими сладкими грезами и мечтами может дать душе удовлетворение и обеспечить счастье. Но совершенно очевидно, что такое настроение умов не может быть продолжительным: ибо нельзя же в самом деле признать нормальным и возвести в принцип внутреннее раздвоение, разрыв между головою и сердцем. Вот почему, хотя и нельзя не видеть заслуги Ланге и новокантианцев в том, что они подняли энергичный голос за высшие и благороднейшие стремления человеческого духа, однако нельзя не согласиться с теми из его критиков, которые в их «субъективной истине» видят не что иное, как «плащ, которым думает скрыть свою наготу полусознательный скептицизм» (Гартман). В самом деле, философия, которая признает высшие влечения нашего духа и направляемое ими творчество поняла явлением совершенно законным, нормальным и истинным, и в то же время не может дать отчета в том, почему она так поступает, не хочет исследовать, как выражается Ланге, «трансцендентных корней субъективной истины», — такая остановившаяся на полдороги философия, конечно, не удовлетворит цельного, не раздвоенного духа. Если же так, то воззрение Ланге, как не удовлетворяющее коренным требованиям нашей природы, очевидно, не может быть названо истинным даже в смысле субъективном, которым только и дорожит названный философ.

Основная ошибка новокантианцев, как видно из сказанного, состоит в том, что они отрешили наше нравственно-эстетическое чувство от связи с объективными логическими процессами, признав тем самым в нашем духе радикальную двойственность и превратив теорию познания в исповедание нашего неведения. Отсюда ясно, в каком направлении должны быть исправлены их взгляды, показания и проекции нравственно-эстетического смысла должны быть рассматриваемы не в качестве заместителей логического мышления, совершенно бессильного будто бы в деле постижения верховной истины, и не в качестве непримиримой с ним его противоположности; но — лишь в качестве руководящего начала, которое, не вмешиваясь в чисто логический процесс установки формальных соотношений между вещами, дает для этих соотношений первичные термины, открывающиеся нашему духу в непосредственном переживании, и указывает для всего процесса верховную цель. В этом направлении, как известно, и прошел Лотце с своими последователями (между которыми особенно следует упомянуть о Тейхмюллере).



Мышление, — рассуждает Лотце, — по природе своей формально. Оно предполагает уже данными те элементы, между которыми оно должно установить соотношение. Понятий бытия, становления, действия и т. п. никакими усилиями, никакими «мысленными построениями», никакою «хитростью ума» нельзя объяснить тому, кто не узнал непосредственно, в собственном переживании, что значит быть, становиться, действовать и т. д. Еще менее можно уместить в отвлеченных понятиях идеи добра, блага, красоты. Все это испытывается нами так же непосредственно, как например, красота, сладость и другие впечатления внешних чувств. Отсюда видно, как несправедливо отождествление мышления и бытия и как неосуществимо стремление разрешить бытие без остатка в мысли: «в потоке мысли постоянно остаются неразрешимые единичные точки, представляющие разные стороны или грани того великого содержания, которое мы обозначаем именем бытия». Словом, «сущность вещей состоит не в мыслях, и мышление бессильно постичь ее». Она открывается лишь всей совокупности наших духовных сил. Лишь «целый дух в разнообразных формах своей деятельности и своей участливой возбудимости переживает существенный смысл всякого бытия и действия». Ощутить в сердце своем, пережить, угадать, непосредственным нравственно-эстетическим смыслом, те идеальные начала, которые созидают мир, и развить из них всю совокупность существующего, воспользовавшись для этой цели всеми средствами опыта и мышления, — развить в строгом согласии с его законами: вот верховная задача философии. И Лотце верит, что хотя и не скоро, но может наступить время, когда из верховного начала мировой жизни, Божественной любви, — начала, которое прозревает за миром непосредственное чутье души верующей, — будут развиты не только все метафизические истины, логические и математические аксиомы, но даже, например, «начало механики», которые будут истолкованы в качестве «крайних формальных, отпрысков добра, образующего начала и цель вселенной» (Микрокосм, русский перев., III, 281—290, 735 и др.).

Из представленного очерка последовательной смены гносеологических принципов послекантсвской философии видно, что каждый из этих принципов (за исключением третьего в модификации Лотце) страдает односторонностью. Их поборники забывают, что даже наше собственное существо (не говоря уже о всей совокупности бытия) не покрывается одною какою-либо своею стороною и не исчерпывается одною какою-либо функциею. Человек не разум только, отрешенный от хотения жить и взятый вне эстетического и нравственного смысла, и не слепая воля — хотение жить и действовать способом близким к животному, и не совокупность одних идеальных стремлений: нет, он — то, и другое, и третье вместе, в нераздельном единстве.

Впрочем, опираясь на исторические аналогии, в указанном факте противоборства и взаимоисключения отдельных гносеологических начал следует усматривать не новое доказательство бесплодности философских работ, но скорее предугадание близости всестороннего разрешения поставленного вопроса. В самом деле, история мысли показывает, что всестороннему определению того или другого положения, той или другой истины всегда предшествует частнейшее развитие ее отдельных сторон. Если и в данном случае будет иметь место то же явление, то можно ожидать, что философия будущего признает органом познания истины не ту или другую силу нашего духа в ее обособленности и исключительности, не ту или другую функцию, но всю совокупность сил, соединенных, как в фокусе, в том средоточии нашего духовного бытия, где сливаются в одно живое единство и разум, и воля, и совесть, и все высшие стремления духа к идеальному — к истине, прекрасному и благу. Будут ли называть это средоточие по платоновски — воспоминанием из идеального мира, или интуитивным воззрением, спекуляцией, сверхчувственным чувствованием, зрением ума, или как-либо иначе, все равно. Важно то, что новая гносеологическая теория уже не за одним отвлеченным разумом, и не за другою какою-либо силою в отдельности признает право налагать печать истины, но за всю совокупностью душевных сил. Тогда будет признано, что идеи, без которых не мыслима ни одна философская система, справедливо носящая это имя, суть очень сложные продукты, в образование которых вносят элементы все силы и функции нашего духа, входящего в многообразное соприкосновение с бытием и его сокровенною сущностью. Тогда и абсолютное начало бытия и жизни, если и не откроется пред нами во всей глубине своего внутреннего существа (что невозможно), то все же будет постигнуто настолько полно и жизненно, что даст основание для истолкования всего остального бытия. В самом деле, если и в системе Гартмана, которая, во

всяком случае, есть лишь весьма несовершенный синтез только двух первых гносеологических принципов (Гегеля и Шопенгауэра), некоторые не без основания усматривают выражение в форме рационального познания тех самых истин, которые в форме веры и духовного созерцания всегда утверждались в религиозных учениях христианского востока: то тем более мы в праве ожидать этого от времен грядущих, когда, судя по всем историческим аналогиям, должен произойти всесторонний синтез сил познающего духа, — как бы восстановление личности человека в ее первозданной неделимости.

Мысль о необходимости пользоваться при метафизическом истолковании бытия в его глубочайших основах всеми силами и способностями нашего духа в их живом единстве в недавнее время высказана и красноречиво развита талантливым представителем той нации, которая, кажется, наиболее одарена синтетическими стремлениями, известным французским мыслителем Фулье (*L'avenir de la metaphysique, fondee sur l'experience, par Alfred Fouillee, Paris. 1889*). Если он есть целое, то человек — его важнейшая часть. Если он — организм, то человек — его совершеннейший член. В том и другом случае он подобен универсу и по себе может истолковывать его. Если мир имеет внутренний смысл и истинность, то этот смысл и истина должны найти свое выражение в человеческом разум, — в его законах и в его эмпирическом содержании. Если мировой процесс стремится к цели, то и человеческая воля увлечена тем же стремлением и, следовательно, так или иначе, должна знать и оценивать его. Если мир устроен дурно и наполнен страданием, то и человек страдает с миром и по собственному опыту должен знать об этом и — наоборот. Словом, человек живет с миром одною жизнью, испытывает биение одного и того же пульса, с ним страдает или радуется, с ним плачет или смеется. Следовательно, человек может по себе истолковывать и мир, — может и должен во имя того права, которое дает ему его несомненная и реальная связь с миром. И чем глубже он войдет в самого себя, чем разностороннее выяснит свою природу и свои многообразные отношения к универсу, тем совершеннее будет его решение метафизической задачи.

Такова сущность взглядов Фулье. Эта речь прозвучала на западе, как новая весть, как призыв к Новому. Но она не совсем нова у нас. Мы, русские, несмотря на крайнюю бедность нашей систематической научно-философской литературы, всегда и настойчиво проявляли в области мысли тяготение к «синтетизму»<sup>3</sup>, тесно связанное с исконным недоверием к отвлеченному логосу. В частности, именно та литературная школа, которая, быть может, одна из всех наших школ сохранила свою полную самобытность от западных влияний и потому должна быть признана выразительницею одлинно-русской мысли с ее характерными особенностями (разумею славянофилов), эта школа уже давно и даже с большею силою и оригинальностью, чем Фулье, указывала, в противовес западному рационализму, как на высший критерий и источник самых значительных метафизических идей, на «внутреннюю цельность ума», на то «средоточие самосознания», «где настоящее место для истины и где не один только отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил кладут одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму, — как на Афонских горах каждый монастырь имеет только одну часть той печати, которая, слагаясь вместе из всех отдельных частей, на общем соборе монастырских предстоятелей, составляет одну законную печать Афона» (Киреевский, II, 312).

Конечно, сознать односторонность тех или других ложных движений мысли еще далеко не значит возвыситься над ними. В этом же последнем отношении значение славянофильской школы, как и вообще русской философской мысли, довольно незначительно. Но — всему свое время. Время протестам против чужих ошибок и поисков за новыми началами, время раскрытию и обоснованию этих начал. Важно уже и то, что мы, русские, начинаем свое философское развитие (ибо мы еще только его начинаем) с ясным сознанием крайностей западной философии. В этом залог самобытного будущего нашей мысли: по глубокому замечанию Спинозы, кто сознал ошибку, тот от нее уже наполовину свободен.

---

<sup>3</sup> Этот термин принадлежит одному из даровитых представителей нашей самостоятельной философской мысли, проф. Карпову, который едва ли не первый восстал против диктатуры в философии отвлеченного разума и стал настаивать на «уравнивании его с другими силами сознания». См. его *Введение в философию*, СПб. 1840, стр. 70—73.