

от призраков и «чужовещ» описанных им в его двух первых книгах, или ему суждено жить и творить под их гнетом? Это другой вопрос. Нам кажется, что слишком частое повторение одних и тех же «лейтмотивов» может грозить автору оскудением. Но, что несомненно, это, что Грин обладает истинно-творческим и трагическим дарованием.

В наши дни, когда литература слишком часто строится на форме, на стилистических фокусах, чисто интеллектуальных приемах, романы Жюльена Грина могут быть встречены, как исключительно ценное и значительное явление.

Елена Извольская

А. Ф. Лосев. Философия имени. Москва. 1927 г. 254 стр. издание автора.

А. Вейдеман. Мышление и бытие (Логика достаточного основания). 327 стр. Рига 1927 г.

Если на рубеже 19-го и 20-го веков в философском мышлении преобладало враждебное рационализму направление, то за последние десятилетия намечается как будто поворот в обратную сторону: среди новых течений мысли все определеннее вырисовываются такие, которые явно тяготеют к рационализму и пытаются восстановить его в правах. Это показывает, что рационализм далеко еще не преодолен и не изжит философией и что в нем таятся еще не использованные возможности, имеющие существенное значение для всестороннего развития философского умозрения. — Правда, этот неорационализм есть рационализм особой формации: менее всего он похож на классический рационализм эпохи Просвещения. Почву подготовил для него отчасти тот логический априоризм который вырос из недр неокантианства (Марбургская школа); отчасти феноменология Гуссерля. Но своеобразие неорационализма заключается в том, что в утверждении ра-

ционального начала он идет гораздо дальше указанных концепций, кладя в основу своей систематики именно то, что чуждо классическому рационализму, — *антиномику и диалектику* чистой мысли. В этом сказывается возврат к панлогизму Гегеля или же — попытка воскресить античный идеализм в той его форме, которая была выработана платонизмом и в особенности неоплатонизмом. — Знаменательно, что это рационалистическое течение нашло отклик в русской философии. Об этом свидетельствуют последние две ее новинки: «Философия имени» — А. Ф. Лосева и «Мышление и бытие» — А. В. Вейдемана.

Особенно интересен труд Лосева, интересен именно потому, что представляет оригинальный синтез подлинного Платонизма и живых тенденций современного умозрения. Автор — тонкий знаток античной философии, но вместе с тем он остро ощущает и проблематику современной мысли. Отбывая ее в формы античной диалектики он не только не мертвит ее, а сообщает ей, наоборот, особую напряженность. —

«Философия имени» не есть философская теория имени (слова) как особой философской проблемы; это, по призыванию самого автора, целая философская система, «действительно возможная философия», центральным понятием которой и является понятие мысли. Почему именно имени отводится руководящая роль, это выясняется из самого хода диалектических рассуждений автора, которые вкратце сводятся к следующему: Существо имени (слова) заключается не в его звуковом составе (фонеме), а в его значении (семеме), т. е. той мысли, которую оно обозначает и выражает. Но всякая мысль есть мысль о предмете, о сущем. Значит, сходной точкой всякого значения и всякой философии должно служить понятие сущего (предмета). Но предмет есть нечто, есть сущее, лишь

поскольку он отличается от иного. Отличаться же он может только тогда, когда у него есть определенная форма, определенные очертания. Различие между сущим и «иным» — коренное, принципиальное. Иное не должно быть понимаемо как иное сущее, — иначе сущее и иное были бы не внаквозь различны и имели бы нечто общее, — а как не-сущее, как *меон*, т. е. как тот общий фон, на котором обрисовывается сущее, как таковое, и которым обусловлена его определенность. Стало быть, «иное» как несущее, представляет собою лишь необходимый момент в самом сущем, это — лишь утверждение его оформленности и определенности, но отнюдь не самостоятельное начало, которое обладало бы бытием и значением и помимо и независимо от самого сущего. Такое превратное понимание «несущего» неизбежно ведет к натуралистической метафизике. «Несущее» диалектически связано с сущим. Они взаимно определяют друг друга также, как свет и тьма. Также как световой образ существует, лишь поскольку он выступает из окружающей тьмы, т. е. поскольку в его оформлении участвует и тьма, также и оформленность сущего обусловлена его соотносительностью с несущим. Противоположность между сущим и несущим может быть освещена еще с другой стороны. Сущее, как определенное полагание, есть «полагание определенного смысла»; оно — «последнее основание смыслового, рационального». Поэтому *меон*, как иное сущего, есть и иное полагания или смысла. Иначе говоря, оно есть иррациональное, и в качестве такового составляет необходимый момент в рациональности (осмысленности) самого сущего. Рациональное и иррациональное также взаимопределяют друг друга, как сущее и несущее. — Спрашивается: какое значение имеет эта необходимая соотносительность сущего с несущим для структуры самого

сущего? — Автор различает два вида *меона*, или вернее, две его функции, которые оно выполняет по отношению к сущему. С одной стороны оно *имманентно* сущему и участвует в установлении его определенности (это — *интрисущностный меон*); с другой — оно *противостоит* ему как иное, как та среда, в которой сущее проявляет себя вне себя самого (абсолютный или *внесущностный меон*). *Меон* в этом втором значении и есть то начало, через посредство которого осуществляется связь между разными «смыслами», та среда, в которой происходит их «встреча», их общение. Ведь связь одного смысла (сущего) с другим (и прежде всего одной категории бытия с другой) означает, что он есть бытие не только для себя, но и для другого, что он «является» не только себе, но и другому. Явленная сущность поэтому есть не что иное как «инобытие» сущего, проявление или выражение его в ином. Поскольку же это выражение или проявление сущего осуществляется в *меоне* и через него, инобытие сущности вместе с тем знаменует собою, пребывание ее в несущем или «*меонизацию*» сущего. —

Таким образом соотносительность сущего (смысла) и несущего определяет собой и диалектическую связь между сущностью и явлением, или между сущностью в ее «для себя бытии» и в ее *меональном* «вне себя бытии» (инобытии). Сущность и тут и там одна и та же и вместе с тем различна, поскольку она в явленности своей вышла из себя и подверглась *монизации*. В этом сказывается диалектический характер жизни сущности.

В пределах процесса *меонизации* разворачивается все качественное и количественное многообразие мира действительности. Многообразие это обусловлено прежде всего тем, что характер *меонизации* зависит в каждом отдельном случае от той сущности, которая подвергается *мео-*

низации (потому меоню столько, сколько существует категорий бытия); а кроме того и тем что степень явленности или выраженности сущности может быть различной.

Но меонизация, погружение сущего в инос имеет еще другое значение: это переход от сущности (чистого «эйдоса», идеального бытия) в сферу действительности (мир «фактов»). Ибо, действительно существующее всегда сочетается в себе и сущее и несущее. Если же сущность (эйдос) есть устойчивость, определенность (рациональность), то несущее, — наоборот, начало неустойчивости, иррациональной неопределенности, изменения. Стало быть, все действительное (эмпирическое), т. е. сущность, подвергнутая меонизации (мир «явлений») есть necessarily нечто текущее, меняющееся, становящееся. И в алогическом становлении ее расщепляется качественное и количественное многообразие ее проявлений.

Этим определяется значение двух основных понятий, играющих в философии ямни руководящую роль: понятия энергии сущности и понятия символа (символического бытия). — Эргия сущности — это сущность в ее обращенности к мону, сущность, выражающая себя в «этом». Она проявляется в многообразии своих «эргем», т. е. воплощений в меоне. Но воплощения эти никогда не исчерпывают сущности целиком, а выражают лишь те или иные ее аспекты или стороны. Поэтому сущность всегда заключает в себе некоторый «качественный» момент, не находящийся себе адекватного выражения в мире явлений (в доступной опыту действительности). С другой стороны вся действительность — как выражение явленной сущности, есть бытие символическое, не довлеющее себе, а имеющее свой источник и свое основание в том бытии, которое им знаменуется, — т. е. в сущности в ее в себе-бытии.

Какие же выводы вытекают из этой диалектической структуры сущего для природы бытия и знания?

Если действительное бытие обусловлено взаимоопределением и взаимообобщением сущего и несущего, и если многообразие мира действительности зависит от степени проявления смысла в ином (или что то же от степени осмысления иного), то очевидно в результате меонизации смысла (сущности, эйдоса) получается «шпелая лестница» восходящих по своей осмысленности типов оформления меона (просветления бессмыслия). На нижней ступени этой лестницы возникает то, что принято называть неживой, неодушевленной природой — физической вещью. Здесь преобладает меональное начало дискретности, внеположности всего всему. Смысл проявляется лишь как чисто внешнее, механическое объединение частей. Это — смысл в чистом своем вне себя бытии. Все дальнейшие высшие ступени взаимоопределения сущего и несущего отличаются от нижней тем, что смысл постепенно начинает преодолевать меон и проявляется не только в своем вне себя бытии, но и в своем для себя бытии. А для себя бытие смысла — нечто иное как сущность знания или «интеллигенция». Поэтому все высшие ступени процесса меонизации смысла заключают вместе с тем и последовательные стадии в развитии знания или интеллигенции.

Растительному организму соответствует как форма знания — раздражитель, известному организму — ощущение, наконец, человеческому субъекту — мышление в трех его последовательных стадиях, т. е. восприятие, внутренний образ (представление) и чистая безсубъектная мысль. Переход от каждой данной ступени к следующей высшей характеризуется все большим и большим вывлечением для себя бытия смысла, т. е. постепенным ростом сознательно-

сти, осознанности самого знания. Так пишушую ступень знания, свойственную растительному организму, представляет раздражение, — т. е. неосознанное знание «живого» без знания самого себя. На следующей ступени, необходимо возникающей из предыдущей, знание внешнего предмета пополняется знанием себя; это — ощущение, которое, однако столь же бессознательно, как раздражение. Наконец, в мышлении знание впервые достигает сознательности, т. е. оно осознает самую противоположность субъекта и объекта (внутреннего и внешнего) и становится благодаря этому раздельным и отчетливым как по отношению к объекту (в восприятии), так и по отношению к субъекту (в уместном образе). Но только в чистой безобразной мысли, смысл приходит к самому себе, он становится подлинным самосознанием, которое вращается в самом себе; ибо только в четкой мысли и «познающая сила и познаваемый материал принадлежат самому субъекту». Иначе говоря: смысл на этой ступени не искажен мейном, он мыслит только себя и постольку содержанием его может быть только вечное.

Однако процесс развития самосознания (интеллигенции) еще не завершается чистой мыслью. В ней еще сохраняется противоположность субъекта, знающего и знаемого, противоположность, являющаяся результатом погружения смысла (эйдоса) в мейон. Вершину своего развития мышление достигает в том сверхумном созерцании, в котором исчезает раздельность субъекта и объекта, и в котором оно непосредственно сознает свою полную тождественность с первоначальным немемозированным смыслом. Это сверхумное созерцание воплощается в состоянии экстаза. В человеческом субъекте все указанные ступени знания (за исключением последней) обычно сосуществуют, и поэтому ни одна из них не

проявляется здесь в чистом виде. Так, напр., нет мышления, которое не сопровождалось бы ощущениями или чувственными наглядными образами и т. д.

Во всей изложенной схеме процесса мейонизации сущего уже заключается объяснение того, почему автор видит в имени или слове ту узловую точку, в которой сходятся все основные проблемы гносеологии и онтологии (т. е. вообще философии).

Слово со стороны своей внутренней сущности есть постигаемый, разумеваемый предмет, т. е. предмет (смысл) в некотором особом бытии, — а именно, в его явленности сознанию. Но мы уже видели, что все действительное бытие, необходимо заключая в себе момент мейональности, есть бытие символическое, т. е. смысл в состоянии явленности или бытия. Вот почему в этом широком смысле (т. е. в смысле явленности, мейоничности) всякое действительное бытие есть не что иное как слово. «Космос — лестница реальной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней явленности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем». (стр. 166).

Эта универсальность слова ярче всего обнаруживается перехода его в мейотике. Средой бытия служат в данном случае не абсолютный мейон, а субъективная стихия сознания, в которую погружается эйдос. Результатом этого погружения и является мысль «возма» — т. е. внутренний момент слова. Ноэма, однако, не тождественна с самой предметной сущностью (чистым эйдосом), ибо в структуре своей обусловлена и природой субъективной стихии, изменяющей и искажающей погруженный в нее эйдос. Эти изменения и искажения не зависят только от индивидуальных черт (психической природы) каждого отдельного конкретного субъек-

та, но также и от социальной среды, национальных и языковых особенностей и т. п. Поэма представляет поэтому обычно лишь тот или другой, более или менее адекватный аспект предметной сущности (Так напр. грек понимает истину как незабываемое — *aletheia*, римлянин — как предмет веры или доверия — *veritas*). — Тем не менее в поэме есть и момент адекватности познаваемой сущности; иначе она вообще не была бы знанием. Лишь в устремленности своей к полной адекватности т. е. к *идее*, поэма выполняет свою познавательную функцию. Осуществляемое в знании тождество бытия и мышления только и может быть правильно понято, если принять во внимание взаимоотношение между идеей и адекватно в ней познаваемой предметной сущностью (эйдосом). По смыслу — идея тождественна с предметной сущностью; ибо, будучи адекватным знанием, она не содержит в себе ничего, чего бы не было в предметной сущности. Но с другой стороны — по факту — она отлична от нее, так как являет собой эйдос, погруженный в ивобытие сознания. — Что же касается отношения эйдоса (или идеи) к его конкретным воплощениям в тех или других поэмах, то это — по существу — то же отношение, в котором находится эйдос физической вещи (напр. «карадашность») к своим реальным воплощениям в отдельных конкретных экземплярах (напр. карандашах черных, белых, больших, маленьких и т. п.). Разница лишь в том, что в первом случае эйдос воплощается в неживучей материи, во втором — в материи физической. — В чистой идее мейнальный момент дан в человеческом слове. Оно совмещает в себе все вышеуказанные степени знания или выраженности смысла. Оно обладает физической оболочкой (фонемой), но вместе с тем представляет собой и «биологическую вели-

чину», нуждающуюся во многих анатомических и физиологических условиях; на ступени животного организма оно проявляется как животный крик и, наконец, у человека оно становится членораздельным разумым словом, носителем самосознающего себя мышления, способным служить символическим выражением и высших духовных смыслов. На этой ступени слово — «фактор общения данного существа со всем иным». «Приходя в слове к самосознанию, человек впервые приходит к подлинному знанию иного, что есть кроме него». — Поскольку же в слове и через слово осуществляется знание мира и общение с ним, оно обладает *магической* природой. «Ибо слово (имя) есть сама вещь в аспекте своей понятности для других, в аспекте своей общительности со всем прочим». —

Мы не будем здесь касаться всех остальных сторон «философии имени» диалектически и систематически связанных с только что изложенной концепцией имени и взаимопределения сущего и несущего. Такова, напр., диалектическая дедукция основных категорий бытия и различия эйдоса (смысла в его интуитивной целостности) и логоса (смысла в его дискурсивной расчлененности) во II-й главе, классификация наук (науки о смысле и науки о факте) в IV гл. и др. Понимание этих глав затруднено крайней сжатостью и отвлеченностью изложения; надо надеяться, что автор в дальнейших своих исследованиях подробнее разработает именно эти стороны своего учения (отчасти это быть может уже сделано в другой работе Л. «Алчный космос и современная наука», которая нам неизвестна).

Сейчас остановимся только на двух пунктах, которые, как нам думается, заслуживают особого внимания в «философии имени». Это прежде всего — развиваемая автором концепция познания.

И познание он рассматривает как процесс меонизации смысла, субъекта познания сведен до минимума; он сказывается лишь в том, что сохранилось еще противостояние субъекта и объекта. Но и этот последний след меональности исчезает в «сверхумном обстоянии» — в экстазе, когда в субъекте нет ничего кроме самой познаваемой предметной сущности. Именно поэтому сверхумное созерцание не выражимо адекватно ни какими словами; ведь и человеческое слово еще связано своей физической оболочкой (фонемой), свидетельствующей о его меональной обусловленности.

Не менее интересно и глубоко толкование, которое Л. дает проблеме сущности и явления. Проблема эта, которая в античном умозрении занимала центральное положение в новой философии была истолкована часто субъективистически (явление — как явление сознанию), и благодаря этому утратила в значительной мере свое метафизическое значение. Л. возвращается к античной традиции и устанавливает, не только возможность, но и правомерность онтологического понимания проблемы сущности и явления. Главным методическим рычагом и в данном случае служит ему понятие меона (несущего). Нельзя не признать крупной заслугой автора, что он вновь выдвинул этот принцип античного умозрения и показал его систематическую плодотворность.

Правда, в понятии меона кроются и серьезные трудности которые, как нам кажется, не удалось устранить и нашему автору. Трудности эти — в многозначности понятия меона. С одной стороны, несущее есть только иное сущего, отрицательный момент в самом сущем, негативное условие его оформленности. А с другой стороны, — это — нечто большее, это — начало, определяющее собою избытие сущего и степени его выраженности или явленности; и только в этом смысле меону может быть

присвоено значение материи, той среды, в которую погружается, и которой видоизменяется и искажается смысл (сущее). Если же избытие сущего — при таком понимании меона — определяется не только самим сущим, но и несущим, то несущее неизбежно приобретает некоторую бытийность и само становится особым порядком сущностью (как это и случилось в платонизме и неоплатонизме). Аналогия со светом и тьмой — несмотря на всю свою внешнюю убедительность, не разрешает затруднения, ибо не затрагивает его существа. Тьма, конечно, есть отсутствие света, его меон, но она — не только это, иначе, она была бы просто ничто. В построениях Лосева эта многозначность или внутренняя неоднородность меона сказывается уже в том, что он вынужден различать два типа меона, выполняющих совершенно разные и в отличие как будто не связанные между собою функции: одно внутри исщупное, а другое внесущ острое или абсолютное меон. Но даже если признать это различие правомерным, то все же остается неясным, на каком основании меону присваивается еще третье значение — начала текучести и изменения. Одного указания на то, что текучесть, изменение есть отрицание устойчивости, свойственной сущему, для этого еще недостаточно, ибо текучесть, изменение — не есть часто отрицательное понятие. — Неясность в понятии меона несомненно обусловлена и некоторой двойственностью в понимании той диалектики сущего (меонизации смысла), которая лежит в основе философии имени. Она имеет одновременно и онтологическое и гносеологическое значение. Но которому из них принадлежит первенство? Казалось бы, что — онтологическому значению, ибо в познании автор видит лишь частный случай онтологического процесса меонизации сущего. Однако, читая «философию имени», трудно отделаться от впечатления, что Л.

ориентируется на гносеологическую проблему, по результатам гносеологического анализа истолковывает и в онтологическом смысле.

На религиозные и богословские взгляды, связанные с «философией имени», мы находим в настоящем труде лишь немногие намеки. Но для внимательного читателя не может быть сомнения, что диалектика сущего и несущего служит оправданием для христианско-платонического понимания отношения между Богом и миром (первосущность — меонизированная творная сущность) ч, в частности, должна философски обосновать имяславство.

Исследование А. Вейдемана «Мышление и бытие (логика достаточного основания)» дает больше, чем обещает его заглавие. Это целая система философии, не только охватывающая гносеологию (логику), этику и эстетику, но и намечающая применение этих теоретических дисциплин к конкретным проблемам культуры (напр., и в объеме воспитания и др.). Правда подробно разработана только первая логическая часть системы, ко именно эта часть является основополагающей, предопределяющей собою структуру всей системы в целом. — Автор — правоправный последователь традиций немецкой идеалистической философии; его система, по его собственному признанию, представляет попытку восполнить критику Канта онтологической диалектикой Гегеля и исправить метафизику Гегеля критicismом Канта. Основной недостаток учения Канта, по мнению В., в том, что Кант недостаточно радикально поставил проблему знания, ограничившись лишь вопросом о возможности математики и естествознания и не подвергнув исследованию самую сущность знания как такового. Этот методологический недостаток и привел его к непримиримому дуализму мышления и бытия, разума и опыта. Разум

не имманентен знанию о действительности, а критикует его как бы извне. Гносеология оказывается оторванной от онтологии (метафизики) и становится безпредметной и потому критицизм в конечном итоге неизбежно упирается или в беспринципный позитивизм или в скептицизм и агностицизм. Гегелю удалось преодолеть этот коренной порок учения Канта; он признал торжество бытия и мышления и тем восстановил внутреннее единство системы философии. Но он встал в противоположную крайность, оторвав метафизику от гносеологии, знание от его субъективной основы — самого мыслящего субъекта. Благодаря этому его метафизика снова впадала в догматизм. А с догматизмом ее связали и другие существенные ее недостатки: с одной стороны ее логический эволюционизм, отождествляющий историческое развитие с логическим (историю философии с системой философии), с другой — ее натурализм, уличающий границы между миром природы и миром культуры. Освободить систему Гегеля от погубивших ее ошибок можно, по мнению автора, лишь в том случае, если признать необходимую коррелятивную связь гносеологии и метафизики, субъективного и объективного начала знания, сохраняя при этом, однако, положение о принципиальном тождестве бытия и мышления. Мышление не может иметь никакого другого содержания кроме бытия, но с другой стороны и необходимо формой этого содержания может быть лишь форма самого мышления. Форма и содержание знания связаны необходимым корреляцией; но вместе с тем они непрерывно переходят друг в друга; форма порождает из себя содержание, т. е. содержание есть не что иное как развитие и раскрытие самой же формы. Иначе говоря: мышление не постигает какой-то трансцендентный ему предмет; оно и не реконструирует нечто данное

ему явнее; оно строит или порождает объект из своих собственных недр и на основании своей собственной закономерности. Для концепции знания это понятие порождения имеет двойное значение: во первых оно обеспечивает автономность мышления, его самодеятельный характер; мышление не зависит ни от какой вне его лекащей данности. Объект (бытие) ему не дан, а задан; он составляет проблему, которую само мышление ставит и само же мышление разрешает. Но порождение означает еще и нечто другое; не только внешнюю, но и внутреннюю автономию. И само мышление не есть нечто данное, оно не сквапно какими либо естественными стоящими над ним законами. Оно само устанавливает эти законы в своем внутреннем развитии т. е. процессе его развития есть процесс самотворчества, самопорождения. В этой изначальности мышления сказывается его свобода, но свобода не в смысле произвола, а в смысле начала той закономерности или, точнее той систематичности, которая определяет собой процесс познания во всех его стадиях. Система знания приобретает благодаря этому не статический, а динамический характер; не только в историческом, но и в логическом аспекте. И только этот динамический характер обеспечивает знание с одной стороны его внутреннее принципиальное единство, а с другой неограниченную свободу бесконечного развития и расширения. Иначе говоря: — система, руководящая развитием знания идея, которая воплощается в каждой его стадии, но вместе с тем и возвышается над каждой из них. В динамическом своем аспекте она проявляется как направляющий знание метод. Развитие знания имеет поэтому телеологический характер; его конечная цель — объективная истина, т. е. объект в его систематическом единстве.

Если мышление довлеет себе

и автономно, оно и критерий своей истинности должно черпать не из другого источника, а находить его в самом себе. Это значит: оно должно быть самодостоверным. Но самодостоверностью оно может обладать лишь в том случае, если оно непосредственно созерцает истину в самом себе, т. е. если оно по самому существу своему *интуитивно*. Интуитивностью определяется основополагающее значение мышления для знания; оно преодолевается Кантовская противоположность между дискурсивностью рассудка и созерцательным, характером чувственности. В силу своей интуитивности мышление способно породить из себя и начала чувственного познания. Но помимо этого интуитивность обуславливает и диалектическую структуру мышления.

С одной стороны мышление, непосредственно находя в себе самом истину, в своем самосозерцании не выходит из себя и в этом смысле аналитично. Но это самосозерцание не пассивно, оно есть творческий акт самоутверждения или самополагания мышления и потому оно — с другой стороны — синтетично. Синтетичность мышления не противоречит, однако, аналитичности, а наоборот рождается из нее, как необходимый ее коррелят. Из аналитически-синтетической природы мышления выростает непосредственно вся внутренняя диалектика чистого знания. Все его принципы и категории связаны между собою соотношениями коррелятивности и тождества. Каждая последующая категория возникает из предыдущей как противостоящий ей и необходимо дополняющий ее коррелят; но вместе с тем она раскрывает и утверждает лишь то, что потенциально, в зародыше уже содержится в предыдущей. В этом смысле оба члена корреляции лишь разные аспекты объединяющего тождества. Так, напр., между собою связаны основные логические принципы — тождества,

противоречия и исключенного третьего. Принцип тождества лежит в основе самополагания мышления. Но определенность этого самополагания возможна лишь при условии противопоставления полагаемому А отличного от него не — А. Это условие устанавливает принцип противоречия. Вместе с тем необходимость корреляции А и не — А, показывает, что первичный акт самополагания мышления охватывает одинаково А и не-А в полном своем раскрытии знаменует их систематическое единство (и тождество). Этот третий объединяющий момент и выражает, в толковании автора, принцип исключенного третьего. Все три принципа, являясь категориями качества, очерчивают сферу логики. Им противостоят, как их диалектическое отрицание категории количества, характеризующие область математики. К систематическому единству качество и количество приводятся в категориях отношения, определяющих их собой структуру естествознания. Каждой из этих областей знания, логически разбивающихся одна из другой свойственно свое особое систематическое единство и свой особый метод (логике — дедукция, математике — «традукция», естествознанию — индукция).

Отсюда уже явствует, что процесс диалектического развития мышления не ограничивается переходом от одной группы категорий к другим логически с ним связанным, но и ведет от общего к конкретному, т. е. что он характеризуется постепенным усложнением, обогащением и расчленением содержания знания. Математика конкретизирует логику, а математика — естествознание (понимаемое, как описательное естествознание или учение об органической природе). Этим трем ступеням конкретизации научного знания соответствуют в интерпретации В. модальные категории: возможности, действительности и необходимости, или в ином аспекте:

начала логичности (аналитичности), «достаточности» (синтетичности) и достаточного основания.»*) Но достаточное основание — по отношению к знанию в его целом — означает не последнюю предпосылку знания, а идею систематического единства, определяющую, собою как безусловная цель, и самую структуру и диалектическое развитие знания.

Естествознание завершает собою построение мира как объекта познания. Но объект необходимо предполагает познающий его субъект. Поэтому вторая основная проблема философии — это построение мира как субъекта. Решение этой задачи берет на себя этика. Посредствующим звеном между теоретической и практической философией служат психология. Она изучает объект, поскольку он приходится к созданию самого себя, т. е. становится субъектом. Но в логике субъект, как субъект познания, остается лишь одной возможностью, лишь необходимым предпосылкою, которая в пределах логики не находит своего оправдания. Действительно, самотворчество мышления, порождающее мир объекта возможно лишь в том случае, если мышление обладает самолично активностью. Эта активность и есть не что иное как воля. Поэтому субъект познания необходимо укоренен в субъекте действующая; а поскольку и этика обосновывает собою логику. Этика строит мир нравственный, мир культуры, который характеризуется противоположностью бытия (природы) и долженствования. Природа, как зло, должна быть преодолена, для того, чтобы мог осуществляться абсолютный идеал добра. Но идеал этот в силу своей абсолютности бесколечен и потому в эмпирии никогда не может быть реализован. В пределах этики

*) На языке формальной логики этим ступеням соответствует понятие — суждение и умозаключение.

противоположность природы и долженствования остается поэтому непримиримой. Примирить ее может только та область, в которой абсолютный идеал перестает быть только нормой и становится реальностью. Это — область эстетики. Красота и есть воплощенный в действительности идеал. Субъективно мир красоты выражается как чувствование, объективно — как целесообразность. Моментом целесообразности эстетика связывается с логикой, моментом идеальности — с этикой. Таким образом эстетика завершает собой систему идеализма. В толковании автора, она знаменует собой не только философию искусства, но и философию религии. Эта связь искусства и религии особенно ярко обнаруживается в трагедии, как высшей форме художественного творчества. Разрешение трагического конфликта сводится в конечном итоге к религиозной идее искупления через страдания и смерть. В акте самоотречения человек преодолевает конечность и несовершенство своей природы и, утверждая абсолютность идеи, сам приобретает к ее бесконечности и совершенству. В этом высший смысл не только отдельного человека, но и исторического бытия народов и всего человечества.

Общая философская концепция В. отличается архитектурной стройностью и логической согласованностью всех ее структурных элементов. Диалектическая связь отдельных частей системы проведена с исключительной последовательностью. В развитии научного идеализма и априоризма, выросшего на почве неокантианства Марбургского толка, она занимает новый этап, который характеризуется преодолением узкого методологизма Когена и Натерпа и преобразованием его в идеалистическую метафизику. Нам кажется только, что и на этом этапе остановиться нельзя. Автор совершенно прав, настаивая на неразрывной связи гно-

сеологии и метафизики (оптологин). Но признание этой связи обязывает его выйти за пределы той гносеологической и логической установки, на которую опирается научный идеализм. Принцип тождества бытия и мышления вполне правомерен в пределах логической теории науки; для научного мышления реально только то, что запечатлено в понятиях. Но в метафизической теории оно не может быть принято без предварительного критического анализа, иначе философия рискует впасть опять в тот самый догматический рационализм, в котором автор справедливо упрекает Гегеля. Между тем именно этого критического анализа понятий мышления и бытия и их взаимоотношения мы в системе В. не находим. Вследствие неразличения гносеологической и оптологической проблемы недостаточно выясненным остается и целый ряд других понятий, которыми пользуется автор: таковы, напр., понятия аналитичности, интуиции, истины и др. Общая концепция автора несомненно выиграла бы в определенности и отчетливости, если бы он выявил свое отношение к другим современным философским теориям, стремящимся одинаково к возрождению критической метафизики: в особенности к феноменологической школе и всем близким к ней течениям.

В. Сасман

Валерий Муравьев.
Овладение временем. Понятие автора. Москва 1924. 120 стр.

Автор задается целью исследовать вопрос о времени не только теоретически, но осмыслить его и с практической стороны, т. е. выявить те пути и средства, которые дадут человечеству возможность управлять по своему усмотрению временем. Вопрос этот по мнению автора имеет решающее значение для судьбы человечества и решение его должно составить главную задачу