

## ОТЗЫВЫ О КНИГАХ

*ETIENNE GILSON. Etudes de Philosophie Médievale.* Strasbourg, 1921.

Повышенный интерес к философскому творчеству средневековья, несколько позже чем в Германии пробудившийся во Франции, вызвал за последние годы целый ряд работ, посвященных научному исследованию философии средневековья. Наиболее выдающимися из них являются без сомнения работы профессора Жильсона, известного уже своими замечательными исследованиями по истории картезианства и связи философии Декарта со средневековьем.

Этюды Жильсона в значительной части уже были опубликованы ранее — так этюд V — *Le raisonnement par analogie chez T. Campanella* в *Annales de philosophie chrétienne* в 1913, VI — *L'innéisme cartésien et la théologie* — в *Revue de métaphysique et de morale*, 1914 и два последние — *Descartes, Harvey et la scolastique* и *Météores cartésiens et météores scolastiques* в *Revue Philosophique* 1920 и 1921.

Первые четыре этюда — *Le sens du rationalisme chrétien*, *La servante de la théologie*, *La doctrine de la double vérité* и *La signification historique du thomisme* являются новыми, и в них и лежит, по нашему мнению, центр тяжести книги.

По парадоксальному, но глубоко верному замечанию Жильсона, трудность изучения и понимания философских доктрин и теорий прошлого, особенно средневековья, заключается не в том, что мы слишком мало знаем, а наоборот, в том, что мы знаем слишком много, и что, чтобы понять основы мироусмотрения средних веков, нам надо забыть все или почти все, что мы знаем, что мы привыкли считать ясным, недопускающим сомнения. Для современного мыслителя — даже для верующего католического теолога — разум и вера, откровение и наука, принадлежат двум, связанным правда, но в то же время и разделенным, отдельным в своей самостоятельности мирам, и как бы ни был убежден верующий католический

ученый в том, что мир создан Богом, в том, что человек есть образ и подобие Божества — истины эти вряд ли найдут себе место в курсе геологии или физиологии. Для нас, для современной мысли, мир здешний — и разум, направленный на изучение и познание мира — являются самостоятельными, законченными сущностями.

Не то для мыслителя раннего средневековья. Мир для св. Ансельма или Скота Эриугены — как и для св. Бонавентуры является в действительности ничем иным как символом, подобием или вернее отображением божества. Сам по себе он почти ничто, почти даже не существует. Весь смысл мира — быть естественным откровением божества, и изучение мира постольку только и возможно, постольку только и имеет смысл, поскольку мы открываем в нем следы присутствия и творческой деятельности божества.

Проблема отношения веры к разуму, проблема христианского рационализма, разума и авторитета становится совершенно не понятной, если мы не примем во внимание, что и для Эриугены, и для Ансельма, и даже для Бонавентуры всякая мысль, всякое познание есть откровение и на откровении основано.

Но, к сожалению, Бог не может непосредственно открыться нашему взору, или, вернее, мы не способны воспринять его непосредственного откровения, неспособны даже узреть его в его теофаниях, в которых он открывается се-

бе, чистым духам, ангелам. Откровение божественное поэтому необходимо является символическим. Вся задача разума — есть истолкование божественного символа, божественного откровения, данного нам как непосредственное — в Писании, и как посредственное — в творении.

Отсюда ясно и отношение веры и разума, разума и авторитета. Ясен — и разумен — примат веры, веры в откровение божественной истины. Ясно, что Писание, содержащее богодухновенный символ, есть наилучший и наиболее полный источник познания; ясно, что вера должна служить проводником для мысли, ясно, что непреложный авторитет Писания — истинный авторитет есть авторитет истины — является помощью, а не препоной мысли, ясно и то, что мысль, поддержанная верой, может и должна стремиться к познанию божества, что процесс мысли есть только переход от одного откровения к другому. Ибо познание смысла божественного откровения есть откровение. Резкие выпады Эриугены против авторитета, доказательства *ex rationibus necessariis* Ансельма — не противоречат, а подтверждают это толкование, ибо Эриугена восстает лишь против авторитета человеческого, а Ансельм дает *необходимые доказательства* лишь для разума, освященного светом божественного откровения. Да и что такое *неверующий* эпохи Ансельма? Лишь тот, кто *еще* не верит, и вся разница между ним и верующим лишь в одном: один

хочет понять — чтобы поверить, другой — верит и хочет понять.

Весь рационализм Эриугены и Ансельма заключается в признании необходимости и права применять разум к истолкованию темных и непонятных символов откровения, к уяснению разумом истин, уже данных вере.

Это подчиненное по отношению к вере положение разума имеет впрочем и обратную сторону: если вера и разум имеют один и тот же объект — совершеннейшее существо, один и тот же источник — божественную истину, то ясно что никогда разум — постольку, поскольку он не впадает в заблуждение — не может быть в противоречии с божественной истиной; и что, будучи чем-то средним между неразумной верой и непосредственным возвранием святых, будучи как и это последнее наградой веры, познание принципиально охватывает все, и нет ничего ему недоступного.

Статья — *Служанска теологии* излагает историю неудачи «университетской политики» пап. Основанный папой *ad majorem ecclesiae gloriam* парижский университет, который должен был служить рассадником теологического образования и где философии должно было быть отведено подчиненное и служебное место, явился как раз тем центром, где под влиянием изучения Аристотеля, зародилось самостоятельное изучение природы, разрушившее в конце концов средневековое мировоззрение и мироощущение.

Чрезвычайно интересной и но-

вой в своих выводах является статья: *La doctrine de la double vérité*, освещая чрезвычайно интересный момент развития и, по мнению проф. Gilson'a, перелома средневековой мысли, ознакомления ее с учением Аристотеля. Теория двойной истины является одной из тех теорий, — философско-теологических жупелов, — которых никто никогда в действительности не поддерживал. Ни Сигер Брабантский, ни Ян Яндунский никогда не защищали теории двух истин — никогда не утверждали, что какое-либо положение, верное в теологии, может быть неверным в философии. Это лишь вывод, который из их доктрин делали их противники, вывод, долженствовавший показать всю невозможность занятой Сигером позиции. Действительно, позиция была невозможная.

Верный сын церкви, не бывший ничуть еретиком или новатором, Сигер не в силах справиться с новым «откровением» Аристотелевой философии; откровение веры и откровение разума не совпадают, и аверроисты беспомощно повторяют: философия нас учит тому-то, но *верить* следует другому.

Четвертая статья *La signification historique du thomisme*, составляет центральную часть книги. Ее можно резюмировать так: Альберт Великий и особенно Фома Аквинский являются родоначальниками новой эры в философии, новой эры в религиозном мироощущении и мировоззрении. Альберт и св. Фома оконча-

тельно порывают с имманентизмом христианского рационализма, с августино-платоновской традицией, с отождествлением природы веры и разума, с иллюминативизмом, с теорией врожденных идей и мира — символа божества. В первый раз в истории западноевропейской христианской мысли делается строгое различие между областью природы и царством благодати; в первый раз за миром физическим признается самостоятельное, реальное и независимое бытие; соответственно этому и человек низводится с неба на землю. Дух человеческий является не как бы противоестественно связанным с телом, душа не существует только в теле, а является его естественной формой; тело не является больше мешающим только придатком, тюрьмой свободного духа, а совершенно необходимой составной частью целого человека; — познание не является направленным на созерцание идей и божественной сущности, оно по природе своей направлено на здешний материальный мир; чувственное восприятие не является только — как для Августина и Августинцев — по-водом для мышления врожденных нам, Богом нам данных истин, но является единственной и единственной возможной основой нашего познания. Кроме него нам ничего не дано; лишь путем абстракции, лишь рассуждениями и выводами, основанными на понятии причинности, приходим мы к познанию общего; нет ни данности, ни даже мыслимости, ни Бога, ни

даже духовной субстанции. Все что мы знаем о них, лишь отрицания.

Учение Фомы не апологетика, не попытка спасти и защитить от критики аверроистов-аристотеликов старое традиционное мировоззрение. Фома идет дальше Аверроэса по пути отрицания возможности познания Бога, возможности рационализировать догму. Томизм — признание самостоятельного значения за философской мыслью, освобождение ее от подчинения теологии; Жильсон правильно указывает на то, что учение св. Фомы было верно оценено августинцами как опасное новшество, было осуждено и победило именно силой своей чисто философской системы.

Мы не будем излагать содержания последних очерков — как уже появившихся в печати. В них Жильсон с чрезвычайным вниманием и точностью анализирует связь мышления Декарта с современными ему течениями богословской мысли, главным образом с возрождением августинианства и иннеизма у Мерсенна и Суареца.

Отметим повсюду необычайно ясное изложение, блестящий стиль и столь свойственное французским ученым умение оживить и сделать близким и понятным смысл давно забытых учений и споров.

A. Коирэ

\*

ALEXANDRE KOYRE. *L'idée de dieu dans la philosophie de st. Anselme*. Paris. Édit. Ernest Leroux, 1923. Стр. IX + 245.

Явно усиливающееся онтологическое устремление современной философии естественно вызывает

интерес к онтологическому доказательству бытия Божия и творцу этого доказательства в западной философии — Ансельму Кентерберийскому. Уже С. Л. Франк в приложении к своему «Предмету знания» дал краткий очерк истории онтологического доказательства, в частности и новую интересную характеристику доказательства Ансельма. Однако у Франка его очерк преследует исключительно систематические цели. Интересная книга А. Койре напротив представляет собою прежде всего историческое исследование. Она ставит своей задачей на основании тщательного документального исследования установить точный смысл доказательства Ансельма. Для этого автор устанавливает место онтологического доказательства во всей философско-теологической системе его творца, причем делает это на фоне яркой характеристики личности и эпохи Ансельма (введение). Тем самым тема его естественно разрастается: исследование онтологического доказательства стоящее в центре изложения, превращается в исследование идеи Бога, в философии Ансельма. (гл. 1 и 2). Логика исторического исследования ведет однако автора еще дальше. Желая установить своеобразие Ансельмова доказательства, он ставит вопрос об источниках философии Ансельма и, на основании тщательного анализа идеи Бога у Плотина, Дионисия Ареопагита, Скота Эриугены, бл. Августина (гл. 3—8), приходит к выводу, что единственным

источником философии Ансельма является бл. Августин. Ансельм новоплатоник лишь в той мере, в какой новоплатоником был его непосредственный источник — бл. Августин. Доказательству этого положения посвящена большая часть книги. Уже из этого одного видно, что цель автора была не столько доказать это положение, само по себе чрезвычайно вероятное и, по свидетельству самого автора, мало кем оспариваемое, сколько по существу ограничить идею Бога Ансельма (и бл. Августина) от идеи Бога новоплатонизма и христианского отрицательного богословия. Цель эта автором выполнена блестяще: всегда самостоятельный, изобилующий оригинальными историко-философскими экскурсами анализ идеи Бога у Плотина, Дионисия Ареопагита, Скота Эриугены и бл. Августина имеет самостоятельное значение, далеко выходящее за пределы того повода, ради которого он им предпринят. На фоне этого анализа излагаемое автором в следующей главе (9) знаменитое доказательство Прослогиона выступает во всем своем своеобразии, отчетливо ограниченное от возможных неправильных истолкований. Изложение завершается, наконец, тщательным разбором полемики с Ансельмом *Гаунило* (гл. 10): автор становится здесь решительно на сторону Ансельма и старается показать, что все последующие возражения (напр. *Гассенди* и *Канта*) в сущности повторяют аргументы *Гаунило*. В специальном приложении возражения *Кан-*

та подвергаются особому анализу: автор пытается показать здесь, что критика Кантом онтологического доказательства затрагивает не столько доказательство Ансельма, сколько ту искаженную форму его, которую ему придали Лейбниц и Вольф. Это дает автору повод отграничить учения Ансельма не только от его предшественников, но и от его преемников — Декарта и Лейбница. «Система Ансельма несомненно ныне уже превзойдена, заключает Койрэ; она устарела, но некоторые из ее идей живы и поныне, и, в частности, онтологическое доказательство отнюдь еще не стало простой проблемой истории. Нам кажется, что не может быть для мыслителя большей награды, как остаться в некотором смысле современным спустя восемьсот лет после смерти».

Уже отсюда явствует, что сам автор придает своему труду значение, выходящее за пределы историко-философского исследования. И это с тем большим правом, что последнее произведено автором с безупречной тщательностью и с исключительной эрудицией. Основываясь всюду на первоисточниках, автор обнаруживает редкое в наше время знание сколастической философской литературы, так же как и современной литературы о новоплатонизме в средние века и о сколастике (к книге приложена ценная библиография главных трудов по затронутым автором в тексте вопросам, единственным недостатком которой является, быть может, только

отсутствие в ней указания на русскую литературу, особенно досадное потому, что автор сам — русский). Не входя в рассмотрение этой стороны работы Койрэ (что потребовало бы с нашей стороны столь же тщательного историко-философского исследования), остановимся только на основном тезисе его труда, имеющем и систематическое значение.

Оригинальность и новизна доказательства Ансельма, по мнению Койрэ, заключается в том, что он соединяет в нем принцип совершенства с принципом противоречия (196). Этим отличается доказательство Ансельма не только от идеи Бога, развитой в отрицательном богословии Ареопагита и Эриугены, для которых сверхбытийная сущность Бога и Его непознаваемость исключали самую возможность применения к понятию Его логического принципа противоречия и выведения из существа Бога Его существования, но и от учения бл. Августина, который, утверждая непознаваемость Бога лишь для нас, а не в себе (171), высказал уже мысль, что существование Бога составляет одно с его существом (*Deus est suum esse*). Доказательство это, исходящее из понятия *ens*, quo *majus cogitari nequit* и пользующееся методом от противоречия, может быть сведено, по мнению Койрэ, к формуле: если Бог возможен, он существует необходимо. «Он утверждает лишь необходимое отношение между возможностью и необходимостью существования Бога» (210). Самая

возможность Бога не доказывается, а дается верою. Постольку доказательство Ансельма не аналитическое, а синтетическое: между идеей совершенства и существования в нем утверждается не отношение тождества (*contenance*), а необходимой связи (*convenance*). Так было впоследствии и у *Декарта*, воспринявшего всецело доказательство Ансельма и только заменившего в нем термин *ens quo majus cogitari nequit* формулой *ens perfectissimum* (226, 228, 232). Только *Лейбниц* (не Спиноза ли уже?), заменив эту формулу идеей «необходимого существа», придал всему доказательству характер аналитической дедукции (суждение «необходимое существо существует» действительно аналитическое), разоблаченной в ее неправильности *Кантом*. Но потому именно критика Канта имеет силу только против аналитического доказательства Лейбница, а не против синтетического доказательства Декарта, Ансельма и его сколастических последователей (*Бонавентуры, Фомы Аквинского и Дунса Скота*).

Недостаток места не позволяет нам к сожалению подвергнуть критике интересные и тонкие соображения Койрэ. Отметим только один пункт, вытекающий из изложения самого К. и подвергающий сомнению защищаемый им тезис. От «отрицательного богословия» восточно-христианских новоплатоников до Лейбница и Вольфа идея Бога подвергалась, как существует из изложения самого Койрэ, непрерывной интеллектуализа-

ции. Сверхлогическая и сверхбытийная (*ὑπερούσιος*) у *Ареопагита* (и Эриугены), она у бл. Августина утверждается только непознаваемой для нас, а не сверхлогической в себе: в связи с этим и бытие Бога не поглощается в Его совершенстве, как в новоплатонизме, но отождествляется с Его существом. Постольку у бл. Августина имеется уже зачаток онтологического доказательства. Ансельм прямо определяет Бога, как существо, больше которого мыслить невозможно. Возвращаясь к формуле совершеннейшего существа, Декарт однако понимает совершенство не как выход за пределы сферы бытия, а как логически мыслимый идеал максимального бытия. Дальнейший шаг делают *Спиноза* и *Лейбниц*, сводя идею Бога к идее абсолютно-необходимого существа, т. е. к рациональной идее бытия, как такового. Естественным завершением этого процесса является «единственно возможное доказательство» Канта 1763 г., в котором не бытие выводится из идеи Бога, а идея Бога явно сводится к идее не могущего быть отрицаемым бытия вообще. (Все доказательство Канта сводится здесь к двум положениям: 1) бытие вообще не может быть отрицаемо, т. к. абсолютное бытие есть предпосылка всякого утверждения и отрицания; 2) это не могущее быть отрицаемым бытие и есть Бог). Постольку и вся критика Кантом впоследствии онтологического доказательства направляется против этой самим им до конца доведенной интеллектуализа-

лизации идеи Бога. Существо и ошибка онтологического доказательства заключается по Канту не столько в том, что из идеи Бога выводится его существование, а в том, что идея бытия обожествляется, или абсолютируется. Абсолют выше бытия, и потому бытие поглощается Абсолютом и не может быть предметом логической дедукции. Постольку Кант несомненно возвращается к основному мотиву «отрицательного богословия», от которого его отделяет впрочем его моралистическое понятие Бога (преодоленное затем *Фихте* в его второй и третьей стадии развития).

Свободно ли от интеллектуализации в указанном выше смысле доказательство Ансельма? Не означает ли определение Ансельмом идеи Бога, как существа, больше которого нельзя мыслить, уже интеллектуалистического ограничения идеи Бога, умаления ее в направлении бытия, только дальнейшим этапом которой и явилась Лейбница формула абсолютно необходимого существа? Пусть Ансельма нельзя упрекнуть в понимании им связи между идеей Бога и признаком существования, как связи аналитической. Не является ли ошибкой его новизна его по сравнению с отрицательным богословием, которая привела его к ограничению идеи Бога до идеи существа, не могущего быть превзойденным в мышлении? Койрэ не касается всех этих вопросов: точка зрения Ансельма представляется ему очевидно превосходящей учение отрицательного бо-

гословия. К сожалению, он нигде не доказывает этого своего взгляда, почему и соприкасающиеся с отрицательным богословием мотивы Кантовой критики остаются им недостаточно оцененными. Отсюда видимая парадоксальность его выводов; онтологическое доказательство Ансельма защищается им в форме строго правоверной, идущей далеко за пределы того, что считают достаточным сохранить от онтологического доказательства самые крайние представители современного онтологии.

С. Гессен

\*

RICHARD KRONER. *Vom Kant bis Hegel, Bd. I. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie.* Tüb. 1921. стр. 612.

Прошло уже более 10 лет со времени речи Виндельбанда о возрождении гегельянства («Wiedergeburt des Hegelianismus», 1910), а литературные результаты этого возрождения все еще заставляют себя ждать. Вряд ли может служить показателем оживления интереса к Гегелю ряд слабых и сомнительных работ, появившихся в последние годы (ср. юбилейную речь *Scholz'a*, изданную в приложении к «Kantstudien», слабые книги *Brunswig'a*: Hegel, 1922 и *K. Leese*: Hegels Geschichtsphilosophie, 1922, мало удачна и юбилейная брошюра *H. Heimsoeth'a*), еще менее — участвовавшее (и часто анекдотически-недачное) цитирование Гегеля авторами всех направлений и спе-

циальностей; мало нового привносят и посвященные Гегелю отделы в больших работах (напр., в 3-ем томе *Cassirer*'овской истории теории познания или в претенциозных книгах *A. Liebert*'а, особенно в «Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?»); не свидетельствуют о возрождении и солидные и основательные введения заслуженного *G. Lasson*'а к переиздаваемым им сочинениям Гегеля: в этих обстоятельных работах все осталось по-старому — застывшее и неподвижное,— как было у последних эпигонов старшего поколения гегельянства 20—30 лет назад (ср. его же «Was heißt Hegelianismus?» 1919). Плодотворны по крайней мере исторически работы о развитии политико-философских идей Гегеля: *v. Bülow* («Hegel's Staatsphilosophie». 1920) и особенно *F. Rosenzweig*'а («Hegel und Staat». 1920, 2 тома, богатых новым и ценным материалом). О реальном влиянии Гегеля в пределах различных философских школ весьма трудно судить, т. к. из относящихся сюда работ лишь немногие уже доступны (см. для школы Риккера: предисловие к новому изданию «Grenzen», работы *Glöckner*'а о личности философа и о *Th. Vischer*'е; для Марбургской школы: влияние Гегеля в «Metaph. der Erkenntnis» — *Hartmann*'а, его же «Aristoteles und Hegel», 1924., II том его истории нем. идеализма, равно как и лекции *Cassirer*'а и наброски системы *Natorp*'а, еще не опубликованные; в *Jahrbuch*'е *Husserl*'а объявлена работа *J. Eb-*

*binghaus*'а о юношеском развитии Гегеля; Гегелево влияние очень сильно и в таких значительных и различных книгах, как «Historismus» *Troeltish*'а и «Psychologie der Weltanschauungen» *Jaspers*'а). К сожалению, о Гегеле почти всех перечисленных работ приходится сказать, что он является лишь «Гегелем воображаемым», и работа, долженствующая показать Гегеля во весь его действительный рост, — настоятельнейшая потребность наших дней.

Работа Кронера — первый том которой пока рассмотрим — и ставит своею задачей дать «современную» интерпретацию философии Гегеля в ее исторической ситуации. Тема Гегеля берется Кронером во всем ее объеме, и поэтому в лежащем перед нами первом томе мы имеем дело еще только с тем историческим развитием, которое привело к Гегелю. «Тема Гегеля» — лишь вырезок другой, более обширной, имя которой «немецкий идеализм». «Немецкий идеализм» для Кронера — необходимое порождение немецкого духа и прелюдия к нему были уже Я. Беме и Эккегарт, Лютер и Лейбниц (мы прибавили бы еще Николая Кузанского). Процесс развития немецкого идеализма был обусловлен и неизбежен не только исторически, но и логически. После того, как основное положение немецкого идеализма — принцип Ichphilosophie был сформулирован Кантом, был намечен путь, по которому с неизбежностью должно было пройти до конца дальнейшее философ-

ское развитие. Этим концом, завершением и полной реализацией Кантовских интенций и является гегельянство. — В отличие от вышеназванной работы *Liebert'a* и интересных небольших работ *J. Ebbinghaus'a* (*Absoluter und relativer Idealismus*, 1910) и *S. Marck'a* (*Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Begriffe*, 1917), Кронер не упрощает своей задачи, гегелянизируя Канта или кантианизируя Гегеля. Отдельные моменты в развитии немецкого идеализма — для Кронера — внеположны и связаны лишь идеальной необходимостью диалектического развития. Задача книги, поэтому, — показать, что Фихте, Шеллинг и Гегель преодолели Канта потому, что его поняли. Эта задача — не только историческая, но и основная систематическая задача современности (ибо: что в современности не затронуто веянием кантианства?).

Кант разрушил *только* натуралистическую и объективистическую метафизику нового времени, противопоставив ей метафизику платоновско-аристотелевскую в новой транспозиции ее в плоскость *Ichphilosophie* (в противопоставлении *Weltphilosophie* = трансцендентной метафизике!). Суть этой транспозиции в замене идей — сознанием идей, бытия — (трансцендентальным) Я, «духом». Я — центр, объединяющий бытие и познание. Но это объединение действительно только в *практическом я*. — Оригинальность Кронеровской интерпретации Канта в общем и целом связана с этим передвижением

аспекта из теоретической в практическую сферу (ср. его же брошюру *«Kants Weltanschauung»*, 1914. — далее мы отмечаем лишь некоторые моменты). — Перенесение центра тяжести на «практическое я» означает *открытие рефлексии я* на самое себя. Кант, впрочем, еще не сознает всех вытекающих отсюда выводов. Он кладет в основу познания принцип синтеза, кроющий в себе элементы дальнейшего философского развития. Синтез основоположений чистого рассудка является основанием (далнейшего) синтеза (— синтеза эмпирического материала) в опыте. Но применяемый Кантом в обосновании опыта метод субсумпции (— подчинения) частного общему обнаруживает свою недостаточность. Между тем (Кронер пытается преодолеть кантианский дуализм Ласка) для перехода к опыту здесь совершается *скакок* в иную сферу (от формы — к материи), для преодоления которого требуется замена принципа субсумпции — принципом диалектического развития. Кант не замечает, что в его принципе синтеза уже даны элементы такого диалектического развития: синтез есть синтез самого себя и «не-синтеза». Я — не одна из противоположностей, но — исходный синтез обеих. Из теории схематизма следовало бы сделать вывод, что трансцендентальное сознание тождественно с продуктивной способностью воображения. — Я стоит и в центре учения о вещи в себе. Вещь в себе есть у Канта «я в себе». Но и здесь Кант не доходит до *полной*

ясности. Его рефлексия есть, по существу, не рефлексия я на себя самое, а на объективированное, ему противостоящее я. Поэтому у Канта оторваны друг от друга конечный (рационально) мыслящий рассудок и интуитивный (бесконечный) рассудок и он не сливает обоих в единство я. Между тем мыслящий себя самого рассудок и есть не что иное, как бесконечный рассудок. Но если признать, что трансцендентальное я продуцирует одновременно и мышление и созерцание, проблема границ познания претерпела бы значительный сдвиг. — Проще говоря, разум, устанавливая свои границы, тем самым уже переступает их. Философствующая о себе философия преодолевает собственную ограниченность.

Отметим еще только Кронеровскую интерпретацию отдельных основных моментов теоретического мировоззрения Канта, вытекающих из основной его этико-критической (*еще не этико-спекулятивной*, как у Фихте!) позиции. Подобно нравственному я, нравственному именно потому, что оно сознает свою неабсолютность и противопоставляет себя Абсолютному, — разрушающему объективированные, вне я поставленные ценности, — и теоретическое я сокрушает противостоящие ему объективированности *Weltpolosophie* (Коперниково деяние!). — Дуализм практической сферы отображается соответствующим дуализмом теоретической. — Характер устремленности к Абсолютному в сфере познания есть также отра-

жение соответствующей позиции практического я.

Вскрывая ограниченность Кантовской точки зрения в «Критике способности суждения», Кронер тем самым открывает возможности для плодотворного анализа чрезвычайно широкого влияния этой книги, как в немецком идеализме, так и в немецкой духовной жизни вообще. Суждение об этой главе, однако, приходится отложить до разбора 2-го тома.

Через Якоби, Рейнгольда и Маймона ведут пути к Фихте. Якоби открыл проблему противоположности «жизни-мышления»; Рейнгольд выдвинул идею системы и иерархического ее построения (*Stufenbau*), осознал проблему «логики философии» (во многом сходно с Ласком!); Маймон подчеркнул идею бесконечно-го рассудка, вернул философии понятия определяемого и определения (Спиноза!), поднятые на высшую ступень (*Ich — Nicht Ich* Фихте).

Основная задача, поставленная перед собою Фихте, — развитие философии Канта до ее логического конца, до ее завершения. Фихте отвергает мышление только практическое, оторванное от теоретического: нравственное сознание есть одновременно философское сознание. Логика философии для него — логика спекулятивно-этнического рассудка. *Tathandlung* объединяет в себе деяние и знание деяния (374). Фихте показывает, что Кантом преодолены лишь прежние *ответы* на «метафизические» вопросы, но

не сами вопросы. Абсолютное, недоступное познанию (оторванному от него), доступно воле («хотящей себя самое»). На этом пути Фихте приходит к утверждению, как систематического, принципа волюнтаризма — в существе своем *антисистематического*. Поэтому его система неизбежно должна быть противоречива. Противоречие становится принципом философской систематики.

Но принцип рефлексии, положенной в основание системы, порождает и основную слабость ее: безысходное противоречие между спекулятивно-логическим требованием *завершенности* системы и спекулятивно-этическим принципом невыполнимости, *незавершаемости* логически-требуемого. Здесь корень того обстоятельства, что система Фихте рассыпается в застывших неразрешенных и неразрешаемых противоречиях; диалектика Фихте — только аналитическая; я как объект и как субъект остаются разделенными (как у Канта). Путь системы, правда, более не бесконечный путь к идеалу, а реализовавшийся путь. Но этот путь остается незамкнутым, противоречие — неснятым. Тезис у Фихте — абсолютирован и антитезис не заключен в нем с необходимостью, хотя антитезис и влечет за собою диалектический синтез (438—9). Но синтез не подымается над тезисом, а начало движения дуалистично (*Ich* — *Nicht Ich*, как у Канта я и «вещь в себе»).

Философия Шеллинга представляется Кронеру, в известном

смысле, шагом назад, уклоном от «философии я» к «философии мира» (в докантовском смысле; хотя на этом пути — и Гегель, синтезирующий греческую философию и философию немецкого идеализма), омертвением диалектики в движении между противоположностями («полюсами»). Но Шеллинг уже в ранних своих работах (о них только и идет речь в I-м томе) гораздо глубже Фихте разумеет «тезис», как момент, в котором уже заложено начало движения, тождество «бытия» и «ничто»(!). Шеллинг расширил сферу философии не только снова на природу, но и на культуру (искусство!). — Наконец, он узрел момент воли в «мышлении мышления». Отсюда — самодвижение.

Только тот, кто прочтет книгу, может оценить всю полновесность ее стиля, обилие ярких и острых формулировок, почти неисчерпаемую способность автора снова и снова возвращаться к одной и той же теме, подходить к ней все с новых и новых сторон и открывать в ней все новые и новые моменты. Весь отдел, посвященный Фихте, представляет собою выдающееся явление в литературе о Фихте по ясности и — поскольку возможно — доступности. Очень ярка также и глава о Маймоне. Несмотря на систематическую ориентацию книги, очень много ценного фактического материала рассыпано, как в примечаниях, так и особенно в главе о Шеллинге. Следует особо отметить также обе итоговых главы: «Критика разума и наукоучение» (362—396) и «На-

укоученіе и философия природы» (556—612). — Вся перспектива немецкого идеализма совершенно перестроена автором. Кант — лишь великий зачинатель, проблематик (и скептик). Фихте и Шеллинг строят на почве правильно понятого кантианства великие, но незавершенные системы. Гегель — не уклон и регресс — но вершина и свершение. Параллель с античною философию выглядела бы так: Кант—Сократ, Фихте и Шеллинг — различные аспекты Платона, Гегель—Аристотель. А этим, конечно, в корне изменяется положение Гегеля в современности. Но и школьная, бесплодная схоластика прежних «гегельянцев» не найдет поддержки в книге Кронера. С проблемами, связанными с Гегелем, следует, однако, подождать до появления II тома.

Здесь мы укажем на те пункты, в которых Кронер остановился на полдороге и в которых нам представлялось бы возможным дальнейшее проникновение вглубь. — 1) В проблеме немецкого идеализма автор углубился только до национальной неопределенности «немецкого». Нам кажется, что нем. идеализм гораздо глубже характеризуется отчетливым понятием «протестантизма». В этом религиозном истоке гораздо глубже, чем в *только* «немецком» (мы признаем значение и этого момента) — зачатки всех основных позиций как глубоко-религиозных мыслителей: Канта, Фихте и Гегеля, так и срывающегося к эстетической иллюзии религиоз-

ности (и потому бесплодного) Шеллинга. И докантианский «нем. идеализм» Кронера (Беме, Лютер, Эккегарт) и кантианство (Рейнгольд, иудаистская религиозная традиция Маймона или Когена) — в той же плоскости. — 2) В фигуре Канта слишком сгущены краски, характеризующие его, как проблематическую фигуру. Кант гораздо чаще не видит проблем, выдвинутых дальнейшим развитием нем. идеализма, чем то кажется автору, и у него далеко не все так «неблагополучно» в смысле синтеза *Sein* и *Sollen*, как то (за Шиллером и Гегелем) полагает Кронер. Заслуживали бы упоминания далеко заходящие вперед «к Гегелю» «Оsn. к метаф. нравов» и поучительные страницы в «Вечном мире». — 3) Фихте представлен только как автор WL 1794 г. Правда, приходится согласиться с автором, что в систематической работе невозможно охватить всю полноту исторического материала, а тем более не нужно для очерка эволюции немецк. идеализма давать характеристику подобных отпрывков и ответвлений его (к ним точно так же, как «запоздавший» Бек, или Шопенгауэр и Гербарт — принадлежат и поздние работы Фихте, Шеллинга...). Но в *раннем* развитии Фихте упущены некоторые моменты, играющие крупную роль (*систематическую*, а не только историческую) и в развитии Гегеля. Мы имеем в виду «просвещение» (ср. «Kritik der Offenbarung» и ранние политические памфлеты Фихте). Отсутствие характеристики (*системати-*

ческой роли) этих мотивов ощущается, как пробел. Как пробел ощущается по отношению к Фихте и отсутствие характеристики вне-теоретических мотивов, — Фихте в книге Кронера гораздо более чистый теоретик (хотя и теоретизирующий о практическом я), чем Кант. Вряд ли это правильно. — 4) Несомненный пробел и отсутствие упоминания о Шиллере, — лишь беглое упоминание о Гёльдерлине. Их роль (как по отношению к Гёльдерлину мимоходом отмечает сам автор) значительно крупнее, чем обычно думают, а их место — непосредственно перед Шеллингом — осталось в книге незаполненным. Оправдание некоторых моментов, ныне представляющихся нам сомнительными (напр. глава о схематизме), на-деемся найти в следующем томе, которому, б. м., удастся приблизить к современности подлинного Гегеля.

Дм. Чижевский

\*

Э. РАДЛОВ: *Очерк истории русской философии*. Изд. 2-ое. Петербург. 1921. стр. 98.

Столь краткий очерк русской философии по неизбежности должен быть субъективным в выборе материала. Весь вопрос в том, оправдывается ли эта «субъективность» современным состоянием истории русской философии.

Нам представляется, что очерк Э. Радлова (*весьма* переработанный в сравнении с первым изд. 1912 г.), дающий много широкой публике (для которой он судя по всему

предназначен), дающий ряд ценных указаний и для специалиста (*кое-что* позже обстоятельней изложено в его очерках в недолговечной «Мысли»), все же не может целиком удовлетворить ни первой, ни второго. — Для профана чтение книги затрудняется до чрезвычайности упоминанием десятков имен, вряд ли этого упоминания заслуживающих (примеры ниже!); тем более тяжело это обилие имен, что о многих из них читатель из «очерка» ничего не узнает (напр. «вопросу о свободе воли посвящены в 1-м выпуске Трудов Московского Психологического Общества статьи проф. Грота, Лопатина, Бугаева, Токарского и Корсакова» — стр. 83 — два последних имени нигде более в книге не упоминаются, ср. также список имен авторов, *упомиавших* о Канте — сочинения их при этом не названы — стр. 15, — естествоиспытателей, занимавшихся философскими вопросами — стр. 25, длиннейший список безвестнейших марксистов вроде: Оленева, Рахова, Давыдова, Брама... — стр. 28 и так *passim!*), а если и узнает, то очень мало и вряд ли ему необходимое (так, о Михаиле Скидиане сообщается, что 1) он был «медиком, читавшим естественное право», 2) что на него влиял Пуффендорф (в какой мере?) и 3) что он «называл философию Канта подогретыми щами» — стр. 15!). И так обстоит дело с более чем половиной названных в книге имен.

Если остановиться на книге с точки зрения специалиста, то

«очерку» можно поставить в упрек: 1) сомнительность и спорность исходных точек зрения, 2) пропуск важных фактов, 3) фактические неточности. Количество и тех и других и третьих довольно значительно.

1. Сомнительной является прежде всего характеристика всего «послепетровского» периода, на котором только и останавливается автор, как периода «уничтожения схоластической образованности» (5, была ли в старой Руси такая?), и связанное с этою точкою зрения небрежение всем традиционно церковным (презрительное замечание об Иоанне Дамаскине), что оплодотворяло философскую мысль богословских и религиозных писателей. От этого пострадало, как изложение Соловьева (стр. 37—40), так и характеристика славянофилов, да и многие иные страницы. — Вряд ли можно согласиться и с тем, что «этико-религиозная» и «этико-политическая» точки зрения в философии, а также «любовь к объективному» (!) и мистицизм являются характерными чертами русской философии (стр. 6, 7, 8, 32 и след., 42—46) — все эти черты очень неясны и вряд ли не общечеловеческие, последнюю же трудно считать характерной для русской мысли, если к ней относить и позитивизм и всякий политический радикализм, и марксизм, как то делает автор; при этом вряд ли возможно осуществить характеристику русской философии, как «этико-религиозной» и «мистической» при том игнорировании религиозной традиции, которое

мы отметили у автора. — Чрезвычайно сомнительна и — во многом объясняющая выбор материала — оценка русской философской современности, как борьбы между «школою марксистов, с одной стороны, и школою идеалистов, вдохновленною Вл. Соловьевым» (к последним автор относит, между прочим, и С. Франка с его «Предметом знания») — (47, вряд ли это было правильно и в 1912 г.). — Но наиболее опасною для книги является невысказанная предпосылка автора: всякая напечатанная книга заслуживает упоминания. Только этим объясняется упоминание (в популярном очерке!!) о таких, напр., явлениях, как фантастический философ математики М. Аксенов (25), как автор книги о прагматизме Я. Берман (книга его о диалектике не названа, 29), как компилятивная работа Б. Личкова (53, изложено содержание), как книга Щукарева (52); в обзоре логической литературы мы встречаем не только работы Ягодинского, Лейкфельда и Зеленогорского, но и изложение содержания пустейшей брошюры Ив. Менделеева (51), встречаем брошюру Рагозиной об Елене Келлер (66), в обзоре психологической литературы повествуется о Тихоне Фадееве (64) и Тим. Соловьеве (67, пересказано оглавление книги, из коего ясно только, что «третья часть самая сомнительная!»), изложена вздорная брошюра Тормазова («Генезис смеха и речи» ... из потребностей пищеварения — стр. 73—4!) и т. д. и т. д. Эта полнота материала не была бы

так прискорбна, если бы ей не соответствовала непонятная неполнота в других случаях.

2. Отметим только некоторые из пропусков: если уж останавливаться на истории Киево-Могилянской Академии, то недопустимо говорить о переходе от Аристотеля к Лейбничу и Вольфу, не упомянув о влиянии картезианства, и не упомянуть в *этой* связи о влиянии Бэкона и Гоббса (ср. стр. 17); почему то ничего нет о *первых* переводах немецких идеалистов (подробно — о переводах Милля и Спенсера — 21); о Флоренском только 2 небрежных и бессодержательных упоминания (47, 94), *ни слова* о Юрьевиче (! только *название* двух его работ и цитата из него по постороннему поводу — 49, 55, 61); Герцен назван *только* по поводу «изложения главных моментов истории мысли» в его «*письмах об изучении природы*» (48, только имя — 41); о Лосском 10 строк (меньше, чем о Тормазове) без названий произведений, не упомянут он ни в обзоре гносеологической литературы (только «*Введ. в фил.*»), ни в обзоре психологической; о Введенском читатель почти ничего не узнает (стр. 23, 51, 52, 63, речь идет только о его Логике и Психологии); ничего нет о Лопатине, как о психологе (ему принадлежат будто бы только «лекции по психологии на правах рукописи»); странно на конец и отсутствие какого бы то ни было упоминания обо всей деятельности «Логоса» (на стр. 98 он упомянут... как источник библиографических сведений по рус-

ской философии); в обзоре иностранной литературы о русск. фил. (обзоре, который автор хотел сделать полным) нет ни работ о Соловьеве (Steppuhn'a, Usnadse...), ни одной из многочисленных работ о Толстом... — Этот список можно было бы продолжить. Но, если даже предположить, что автором руководили некие скрытые критерии, заставившие его предпочесть Тормазова Герцену, Ив. Менделеева — Юрьевичу и Рагозину — Лосскому, то есть ряд мест, где мы можем просто констатировать фактические неточности.

3. Таковы хотя бы: взгляд, что уровень Могилянской и Славяно-греко-латинской Академии в Москве был одинаков (6), безоговорочное причисление Ф. Прокоповича к последователям Аристотеля (12), утверждение, что влияние Гегеля «обнаружилось с полною силою в марксизме» (18), цитирование слов Гилярова-Платонова о нечитавших Гегеля его поклонниках после перечисления таких имен, как Гогоцкий, Б. Чичерин, Дебольский... (18—19). Не веришь глазам, читая по поводу эмпириокритицизма (русского), дюрингианства Д. Ройтмана (стоило ли упоминать о нем!), *всей* деятельности Лесевича, имманентной школы: «все эти направления можно подвести под понятие неокантианства (23, о *действительных* неокантианцах — пара строк), вряд ли можно сказать, что «последнее слово западного, по преимуществу немецкого (а еще какого? Д. Ч.) влияния заключается в марксизме» (26); недоумеваешь,

кто это «многочисленные поклонники Штейнера» (26); конечно неверно, что «гносеологию марксисты (все?) заимствовали у Маха и Авенариуса» (28); вводит в заблуждение обозначение отрывочных очерков Владиславлева в его Логике (и Ж. М. Н. П.), как «истории логики» (48), нельзя назвать Баумгартина представителем «вольфовой эстетики» (!), тем менее Бутервека (70)...

Впрочем, многие из этих неточностей — плод только небрежности выражения. Если бы обратить внимание на эту небрежность, то можно было бы представить огромный список неясных и двусмысленных мест.

Перевод этой книги объявлен одним немецким издательством («Jedermanns Bücherei»). Между тем, отмеченные выше недостатки делают брошюру вряд ли пригодной для иностранцев, которые могут из нее получить сколько-нибудь ясное представление только о славянофилах. «Очерк» является лишним свидетельством того, что время для популяризации истории русской философии еще не пришло, во всяком случае для авторов, не видящих особой исключительной ценности в русской философии, — получается история многих ненужностей, «проселочных дорог» русской мысли. Очень жаль, что автор не выдержал своей книги в стиле и масштабе своих монографий (вроде «Гельвеция в России», упомянутых статей в «Мысли» — ). Такая книга была бы без сомнения интересна и

поучительна для каждого специалиста.

Дм. Чижевский.

\*

*ETTORE LO GATTO. I problemi della letteratura russa (Napoli, 1921, XIII+133).*

В этой небольшой книжечке автор рассматривает вкратце две основных проблемы русской литературы: религиозно-моральную и политico-социальную, настаивая на той мысли, что «русский писатель говорит обычно проповедническим тоном потому, что является представителем мессианического духа всего своего народа» (59), и что, как и самый народ русский, он проникнут убеждением, что зло может быть преодолено только через страдание и через любовь, и что именно есть предназначение народа русского в мировой истории. Являясь по своему внутреннему интимному характеру явственно пассивным, женственным и эмоциональным (78), это основное начало русской души исторически и жизненно приобретает активный характер и становится грандиозным, волевым и мужественным принципом, наглядным доказательством чего является русская государственная и духовно-культурная история (67). Русская народная и духовная жизнь есть грандиозное, жадное, могучее усилие содействовать осуществлению на земле «чистой человечности» (74), ярким примером чего служит также и крайний русский нигилизм.

Этих немногих строк доста-

точно для того, чтобы показать, насколько глубоко автор проник в суть русской жизни и освоился с русской литературой и философией (разумеется, он хорошо знаком по первоисточникам и с Толстым, и с Достоевским, и с Соловьевым, и с русскими критиками), и насколько полезна его книжечка для итальянского читателя, в высшей степени смутно ориентированного еще до сих пор в духовных и культурных делах народа русского.

Но автор, к счастью, не ограничился опубликованием только одной этой книжки. В том же самом 1921 году он начал издавать журнал «Russia», специально посвященный тщательному ознакомлению итальянской публики с культурными сокровищами России, и в особенности с русской литературой, помещая там также и переводы совершенно не известных в Италии доселе произведений и статей (в журнале сотрудничали также Б. Яковенко, Е. Шмурло, П. Муратов, Е. Ляцкий, Д. Пальмьери). Параллельно в лучших журналах и газетах имъ был помещен ряд статей, посвященных характеристике новейших культурных (главным образом, литературных) проявлений России, сделан ряд переводов русских авторов (Достоевского, Чехова, Салтыкова, Островского, Мамина-Сибиряка, Сологуба, Куприна) и книг о духовной жизни России (Кропоткина, Масарика (т. I), выпущен ряд новых самостоятельных произведений («Saggi sulla cultura russa», 1923; «Poesia russa

della rivoluzione», 1923; «Massimo Gorkij», 1924). С 1921-го же года Ло Гатто читает систематический курс лекций по «истории русской литературы» в римском университете, а с 1923 года — систематические же курсы о русской культурной жизни в «Школе восточных языков». Наконец, в качестве секретаря и неутомимого устроителя «Института Восточной Европы», им было за эти годы сделано не мало для дела распространения правильных знаний о духовном облике России среди итальянской публики (в частности устроена при Институте богатейшая библиотека русских книг, в которую основным стержнем вошла библиотека проф. Шмурло).

В заключение добавим, что Ло Гатто является в настоящее время наиболее точным и умелым переводчиком с русского на итальянский.

#### **Б. Яковенко**

\*

*NICOLAI HARTMANN. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. XII+389 (Berlin, 1921).*

В последние десятилетия до войны, прошедшие под знаком нового расцвета идеалистической философии, проблема идеализма настолько осложнилась и подверглась столь различным, меняющим ее первоначальный смысл толкованиям, что для непредвзятого наблюдателя философской жизни не могло быть сомнения: эта эволюция идеализма завершится серьезным внутренним кризисом,

который потребует коренного пересмотра всех основных предпосылок и методов идеализма, в особенности же его исходной точки — самой постановки проблемы знания. За годы войны этот кризис окончательно созрел, и на смену отживающего свой век гносеологического идеализма являются новые течения философской мысли, которые, сохранив его ценные завоевания, решительно порывают, однако, с его субъективистическими и позитивистическими традициями и неуклонно развиваются в сторону утверждения онтологической метафизики. В России почва для этого движения была подготовлена интуитивизмом Лосского. Самое полное и яркое выражение оно нашло в «Предмете Знания» С. Л. Франка (1916). В Германии его наиболее характерными представителями являются М. Шелер и Н. Гартман; первый из них выпустил еще в 1916 г. свою этику под заглавием: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (первая вводная часть ее появилась в 1913 г. в *Jahrbücher für Philos. und phänomenolog. Forsch.*). Капитальное исследование Гартмана *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, рассматривающее проблему познания во всем ее объеме, вышло значительно позже, — в начале 1922 года.

Познание — так гласит основной тезис труда Г. — не порождает и не построет своего предмета, как утверждает идеализм старого и нового времени, оно лишь схватывает и постигает то, что суще-

ствует до всякого познания и независимо от него. Этот тезис определяет и самое название книги Г. Если верно, что не познание обуславливает предмет (сущее), а предмет обуславливает знание, то, очевидно, не теория познания может служить основою философии как учения о сущем, а наоборот, сама теория познания нуждается в онтологическом обосновании. В этом смысле всякая подлинная гносеология, т. е. гносеология, которая действительно исследует вопрос о постижении объекта субъектом, должна иметь свои *метафизические* корни. И идеализм не является в этом отношении исключением. Либо он вынужден предположить некоторое метафизическое бытие (безразлично, будет ли то бытие эмпирич. субъекта или же «субъекта вообще»), либо же он вообще отказывается от решения проблемы познания. Самая сущность этой проблемы заключается именно в том, что субъект постигает отличный от него и трансцендентный объект. Этот момент трансцендирования (выхождения за самого себя), необходимо присущий познанию, и сообщает гносеологической проблеме метафизический характер. Всякая теория, не признающая этого феноменологического факта или пытающаяся истолковать его в имманентном смысле, тем самым либо проходит мимо проблемы познания, либо подменяет ее другой, отличной от нее проблемой. Не правы поэтому все те разновидности идеализма, которые (как напр. психо-

логический идеализм или абсолютный идеализм) рассматривают объект, как имманентное сознанию или мышлению субъекта образование, а также и логический (или методологический или научный) идеализм, достигающий имманентности в отношении между субъектом и объектом тем, что растворяет оба члена соотношения в идеальной сфере логического бытия. Помимо целого ряда других затруднений и противоречий, в которых запутываются все эти учения (как напр. ипостазирование логического субъекта в самостоятельную реальность), главный недостаток их именно в том, что они в своих построениях не считаются с фактическим обстоянием проблемы познания. Отсюда вытекает, между прочим, что все попытки исправить учение Канта, устранив из него понятие трансцендентной вещи в себе и заменив его имманентной сознанию идеей бесконечного задания, не удачны; они не улавливают как раз истинно-смыслового смысла этого понятия, как понятия независимого от сознания реального предмета. Такая трансцендентность объекта, по мнению Г., однако отнюдь не противоречит тому «закону сознания», на который обычно ссылаются идеалисты и который гласит, что сознание постигает свои собственные содержания и неспособно выйти за свои пределы. Мысль о предмете, конечно, имманентна сознанию; но это не значит, что предмет, на который она направлена, имманентен мышлению. Наоборот, за исключением

того случая, когда оно направлено на само себя, мышление всегда мыслит свой предмет как нечто отличное от себя, лежащее за его пределами. Мысль поэтому не совпадает с самим предметом, а лишь «представляет» его в сознании; в этом нет ничего невозможного, даже если предположить, что между мыслию и представляемым ею предметом нет никакого прямого сходства. — Таким образом, Гартман снова реабилитирует «репрезентативную» теорию знания, которая одно время считалась уже окончательно дискредитированной: субъект познает через посредство имманентной ему мысли трансцендентный объект. Это возможно, потому что и субъект и объект входят в состав одного и того же бытия и связаны между собой бытийными отношениями. Особый вид такого отношения и представляет познание. В силу своих реальных связей со всем остальным бытием, субъект в большей или меньшей степени отражает (рефлектирует) его в себе. Вот эти данные непосредственно отражения бытия он и познает в себе, сознавая, однако, при этом, что они «представляют» собою нечто такое, что лежит за пределами имманентной ему мысли. Возможность познания поэтому отнюдь не предполагает полного тождества субъекта и объекта; она предполагает лишь их принадлежность к единой сфере бытия, все элементы и части которого так или иначе необходимо между собой связаны. Иначе говоря: принципы реального предмета (сущего)

и принципы познания должны, по крайней мере частично, совпадать между собой. Полного совпадения для возможности познания не требуется, да его и не может быть. Это явствует из трансцендентного характера предмета познания. Субъект способен познавать бытие, потому что он сам в нем укоренен и подчинен (хотя бы частично) тем же самым принципам, что и объект. Но из возможностей познания еще не следует, что сфера познаваемого покрывает собою всю сферу сущего. Наоборот, самый характер роста и развития знания подтверждает, что эта последняя значительно шире первой. Во всех науках решение какой-нибудь одной проблемы влечет за собой возникновение целого множества новых более сложных проблем, ряды которых не сходятся, а все более и более расходятся. Перед научным исследованием стоит поэтому бесконечная и навсегда неразрешимая до конца задача. Область непознанного будет всегда неизмеримо больше области познанного и в этом смысле можно утверждать, что в бытии есть нечто принципиально непознаваемое (иррациональное). Эта иррациональность характеризует, однако, не только конкретное реальное бытие, изучаемое положительными науками. Не в меньшей степени она свойственна принципам бытия и даже принципам познания, которые обычно, как априорные начала, считаются насквозь рациональными. Если внимательно проследить историю учения о категориях, то не-

трудно убедиться в том, что все те понятия принципов и категорий которыми пользуются наука и философия, представляют собой лишь несовершенные попытки облечь эти принципы в логическую форму, т. е. это — формулировки, которые никогда не совпадают с самими принципами и не исчерпывают их сущности. Эту общую мысль Г. иллюстрирует на целом ряде примеров, показывая, между прочим, что даже логическим принципам присуща известная доля иррациональности. Чем выше принцип, чем сложнее тот комплекс бытия, который он обосновывает, тем более усиливается в нем момент иррациональности. Высшим формам бытия поэтому свойственна наименьшая степень рациональности (рациональность низшего порядка). Ограниченная сфера познаваемого (рационального) оказывается так обр. вклинившей между двумя неограниченными иррациональными сферами конкретного бытия и его принципов. Граница между областями рационального и иррационального бытия, однако, подвижна. Сфера уже познанного непрерывнорастет за счет охватывающей ее сферы еще непознанного. В силу внутренней связности этих двух сфер и принадлежности их к единому бытию, переход из одной сферы в другую не только возможен для познания, но даже необходим. Доказательством этого служат те отрицательные понятия, которыми пользуются как наука, так и философия, и кото-

рые либо предваряют положительное знание, либо замещают его. Эти понятия обозначают нечто такое, что хоть лежит в сфере иррационального (непознаваемого), но тем не менее должно быть признано за реальность, так как этого требует доведенное до своего конечного предела познание рациональной сферы (таковы напр. негативные определения атома, Бога, Абсолюта и т. д.). Таким образом вся область рационального в целом оказывается в конечном итоге укорененной в сфере иррационального. Связь между этими двумя противоположностями осуществляется целым рядом промежуточных областей, в которых рациональное и иррациональное сочетаются и как бы проникают друг друга; это области частично-иррациональные. Правда, противоположность рационального и иррационального как таковая существует лишь в гносеологическом плане, тем не менее она имеет и общефилософское метафизическое значение. Именно то, что все рациональное укоренено в иррациональном, а не наоборот, доказывает, что основная философская дисциплина не гносеология, а онтология; и что гносеология может иметь свое последнее обоснование только в онтологии. Онтология же, охватывая одинаково и реальное и идеальное бытие, по самому своему существу не может быть ни идеалистической, ни реалистической; плоскость, в которой она ведет свои исследования, находится по ту сторону этой противоположности.

Вот главные положения «Основ метафизики познания» Гартмана. В столь краткой передаче они утрачивают, конечно, в значительной степени свою убедительность; стираются также устанавливаемые автором тонкие различия понятий, на которых построена его критика идеалистической гносеологии. Во многих отношениях критика эта может считаться исчерпывающей. Вскрывая основные недостатки идеализма, Г. отмечает вместе с тем и его исторические заслуги перед философией: открытие самостоятельной сферы логического бытия и обнаружение априорного момента в знании. В критической части труда, посвященной разбору современных гносеологических теорий, ощущается как некоторый пробел отсутствие главы, посвященной Риккерту и его школе. — Глубине гносеологического анализа в исследовании Г. не мало способствует также принимаемый им, по примеру Аристотеля *апоретический* метод. Исходя из априорного рассмотрения смысла каждого гносеологического вопроса, Г. вскрывает сначала все кроющиеся в нем затруднения и затем критически взвешивает возможные способы их разрешения. Богатством своего содержания и широтой философского захвата труд Г. возбуждает у читателя целый ряд вопросов, решения которых можно ожидать лишь от дальнейших гносеологических и онтологических изысканий автора. Укажем здесь только на один вопрос, рассмотрение которого,

как нам кажется, входит в задачу основоположения метафизики познания, т. к. то или иное решение его должно существенно повлиять на руководящие линии онтологически ориентированной метафизики. Гартман исходит из гносеологической проблематики Канта и преодолевает его субъективный идеализм, развивая заложенные в учении самого же Канта онтологические мотивы. Поэтому естественно было бы ожидать, что критическому рассмотрению будет подвергнуто также Кантовское понятие *опыта*. Для Канта возможный опыт — это опыт теоретический (собственно — естественно-научный). Между тем он включает в свою систему еще две самостоятельные части — этику и эстетику. Вопрос о своеобразном характере опыта, лежащего в основе этих областей, остается у Канта невыясненным. Если признать самостоятельность нравственного, эстетического, а также религиозного опыта — а сделать это необходимо, то перед теорией знания возникает новая проблема: определить отличительные особенности всех этих форм опыта и их отношение к опыту теоретическому. Ибо каждой форме опыта соответствует и особый вид знания (нравств., эстетич., религиозное). Такое расширенное понимание опыта должно, конечно, неизбежно отразиться и на концепции некоторых основных гносеологических понятий, в особенности на понятиях рационального. То, что иррационально в области научного знания, может оказаться рациональным в

плоскости этического или эстетического знания (напр., *свобода*). Предлагаемое Г. понимание противоположности рационального и иррационального, кажется нам односторонним, ибо оно ориентировано исключительно на научном опыте. — Трудно согласиться также с защищаемой автором репрезентативной теорией знания. — Гартман несомненно прав, настаивая на том, что предмет познания и схватывающая его мысль или обозначающий его символ — две вещи различные. Но отсюда не следует, что предмет, как таковой, абсолютно трансцендентен целостному акту познания. Закон сознания, на который ссылается Г. далеко не может считаться таким бесспорным, как это кажется на первый взгляд; иначе концепция «открытого» сознания, свойственная интуитивизму, была бы невозможной и бессмысленной. Именно с феноменологической точки зрения едва ли будет правильно утверждать, что в актах внешнего восприятия или узрения идеальной сущности существует каким-то образом не сам предмет, а лишь замещающий его символ или образ. — Кроме того, трансцендентность предмета не во всех актах познания одна и та же (напр., в познании внешних предметов и в познании душевного мира), т. е. не везде имеет одинаковый смысл. Наконец, в самом познании необходимо различать две ступени или два момента его актуализации: во-первых момент непосредственной данности предмета сознанию, и во-

вторых, момент усвоения предмета мышлением, фиксирования в понятиях-словах и суждениях. Имманентность предмета сознанию в этих двух моментах акта познания, несомненно, неодинакова. Окончательное решение этой проблемы потребовало бы во всяком случае точного выяснения вопроса об отношении познания к логическим актам, а также логических актов к речи (языку).

B. Сееман

\*

BERTRAND RUSSELL. «*Mysticism and Logic* and other essays.

4-е издание. London 1921. p. 234.

Видный английский философ, математик, социолог и политик Берtrand Рэссель издал сборник статей и докладов разнородного характера и достоинства. Первые 4 статьи — популярного характера и значительного интереса не представляют. В интересной статье «о понятии причинности» указывается на эмпирический характер причинных законов и признается возможность разнообразия причин для одного и того же явления, что открывает путьteleологическому и волевому объяснению наравне с физическим.

Главный интерес сборника представляют статьи «о последних составных частях материи» и «о чувственных данных и физике». Проблема реальности чувственных качеств или, вернее, проблема реальности вообще решается Рэсселем крайне своеобразно. Относительно реальности наших восприятий возможны четыре теории.

По первой, восприятия сплошь субъективны. По второй, восприятия частью субъективны, частью реальны (напр., у Локка). По третьей, восприятия сами по себе сплошь субъективны, но являются воздействиями или отражениями или символами реальностей. Четвертая возможная теория учит, что восприятия сами по себе целиком реальны. Она представлена в современной философии рядом мыслителей (Лосский, Бергсон, Шеллер). Однако отсутствовали попытки провести ее последовательно и ответить на ряд очень веских возможных возражений. Такую попытку дают упомянутые статьи Рэсселя. Содержания восприятий, по Рэсселю, всегда материальны; психическими являются только соответствующие им акты. Так открывается путь к признанию объективности чувственных качеств. К материальному миру принадлежит не единый предмет, скрывающийся за бесчисленными содержаниями восприятий, а сумма этих последних. Единый материальный предмет, «вещь» — только «логическая конструкция», позволяющая «сокращенно выразить очень сложные соединения фактов» (стр. 128). Нет пребывающих во времени вещей. Предмет во времени — сумма частичных объектов, следующих друг за другом во времени. «Истинная теория материи требует деления вещей на временные корпускулы как и на пространственные корпускулы». Мир распадается на множество «частностей», классы или соединения этих «частностей», о кото-

рых удобно говорить как о целых, объединяются нами в «вещи». Зависимость восприятий от воспринимающего организма и от среды (между организмом и воспринимаемой вещью) сводятся к причинному воздействию последних на соответствующие физические объекты, причем под последними следует разуметь не пребывающие во времени «вещи», а мгновенные «частности». Причинность понимается Рёсселем, как функциональная зависимость. Она имеет место между бесчисленными «частностями» объекта восприятия, среды и организма. «Видимое мною солнце 8 минут тому назад есть класс «частностей». То, что я вижу есть член этого класса. «Частности» этого класса связаны друг с другом известной непрерывностью и известными внутренними законами изменения... вместе с известными модификациями, связанными внешним образом с другими «частностями», не входящими в этот класс. Эти внешние модификации суть те факты, которые мы, в нашем предыдущем изложении, изобразили как влияние глаз и нервов на то, чем нам является солнце» (стр. 137). Признание обусловленных воспринимающими органами или средой особенностей содержаний восприятия - изменениями в физическом предмете восприятия побуждает Рёсселя предложить гипотезу, по которой они могут иметь место в соответствующих физических частностях при наличии организма или среды независимо от присутствия воспринимающее о духовного субъекта.

Признание реальности всех частных содержаний восприятия в различных сознаниях кажется противоречивым, ибо должно означать одновременное существование различных реальностей в одном и том же пункте. Во избежание этой трудности Рёссель предлагает учение о пространстве в шесть измерений. Различие всех предметов в воспринимаемом пространстве одного субъекта от всех предметов в пространстве другого субъекта наводит Рёсселя на мысль, что эти пространства не имеют между собой никаких общих пунктов. Мир содержит множество реальных трехмерно-циональных пространств, часть которых, может быть, недоступна никакому наблюдению. Эти частные пространства могут быть размещены в одном общем пространстве, что производится благодаря наличию соответствующих друг другу «частностей» в различных частных пространствах, считаемых членами одной и той же вещи. Когда ряд людей считает, что видит одну и ту же «вещь», те, у которых относимое к вещи содержание восприятия занимает большую часть поля зрения, считаются более приближенными к реальному предмету. Так создается, конструируется, «пространство перспектив», обнимающее «частные пространства», локализирующие «частности». Мы получаем мир шести измерений, ибо для установления положения частности необходимы три измерения для указания ей места в частном пространстве и еще три измерения для установ-

вления места ее пространства среди остальных, в «пространстве перспектив». Аналогично время одной из перспектив не совпадает со временами остальных. Объективное время — только конструкция. Сходные и непрерывно друг в друга переходящие, соотносительно с переходом из одной перспективы в другую, части перспектив («частностей») образуют класс, именуемый «вещью». Определение перспективы: «все частности (particulars), одновременные с данной частностью» (стр. 141), причем одновременность не относится к общему времени физики. Практическая жизнь и физика предполагают вещи, скрывающиеся за частностями. «Место физической вещи есть место в пространстве перспектив», занимаемое перспективой, представляющей вещь наибольшей. Каждая «частность» занимает в пространстве перспектив 2 места: 1) место, откуда она появляется, место перспективы, к которой она принадлежит и 2) место, где находится вещь, член которой — данная «частность» (мы только что указали, как последнее определяется). Материя вещи, то к чему применимы законы физики, есть граница, к которой приближаются соответствующие «частности» по мере уменьшения расстояния между ними и вещью. По мере увеличения последнего, частности все более подвержены воздействию среды или организмов (см. выше). Вещи суть классы «частностей», материя которых (см. только что данное определение) повинуется

законам физики. — Мы старались изложить сущность учения Рёсселя. Учение о друг с другом не совпадающих реальных частных пространствах напоминает монадологию Лейбница. Рёссель сам неоднократно указывает на это сходство. Различие между Лейбницием и Рёсселем заключается в том, что содержания монад у первого являются отражением реального мира и носят характер представлений, в то время как содержания перспектив второго реальны. Риль, Авенариус, Циген уже до Рёсселя намечали объяснение обуславливаемых воспринимающим организмом качественных особенностей восприятия воздействием организма на реальные предметы. Учение Рёсселя, ссылающегося на английских реалистов Alexander'a и Nunn'a, идет несравненно дальше упомянутых германских философов. Он развивает логические возможности реализма и успешно встречает и предупреждает наиболее веские возможные возражения. Рёссель дает продуманную систему реализма. Доказал ли он ее? Вопрос остается спорным. Рёссель прав в ограничении актов восприятия от их содержаний, в отнесении последних во внешний мир, в тот же реальный мир, в котором находятся ионы и электроны. Но *весь* внешний мир, разорванное единство которого Рёссель так успешно восстановил, нам известен лишь, как содержание сознания и остается трудным мыслить его вне всякого к нему отношения.

И. Донский.