

НОВЫЙ ОПЫТ СИСТЕМЫ ЛОГИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

(Н. О. ЛОССКИЙ. ЛОГИКА. — Часть I и II. — 2-ое изд.

Стр. 166+199. Изд. Обелиск. Берлин. 1923)

С. Гессена

Первое издание этого последнего труда Н. О. Лосского вышло еще в России в самый разгар военного коммунизма. Хотя оно и разошлось тотчас же, выход его в свет прошел по условиям времени незамеченным. Тем более следует приветствовать появление второго исправленного издания этого примечательного труда, которому на долгое время придется повидимому стать не только основным пособием университетского преподавания, но и настольной книгой всякого, приступающего к научному изучению логических проблем. В этом отношении появление в свет «Логики» Лосского является событием не только русской, но и мировой философской литературы. Не подлежит никакому сомнению, что по глубине трактовки логических проблем, по стройности и изяществу изложения, по свежести мысли «Логика» Лосского стоит на первом месте по сравнению с многочисленными логическими трактатами, вышедшими за последние 10—15 лет.

Сам автор указывает, что «основная задача его системы логики — преодоление противоположности иррационализма и рационализма, апостериоризма и априоризма, противоположности опыта и мышления». Постольку она опирается на гносеологию интуитивизма, на идеал-реалистическое миропонимание, которые были развиты автором в его предыдущих работах («Обоснование интуитивизма», «Введение в философию» и «Мир как органическое целое»). «Согласно той разновидности интуитивизма, которую я отстаиваю, все предметы, как реальные, так и идеальные, даны в непосредственном созерцании, т. е. в опыте, а согласно идеал-реализму все реальное пропитано идеальными моментами, и некоторые из них при вступлении предметов в кругозор сознания образуют логи-

ческую сторону суждения и умозаключения. Таким образом даже первичное знание, констатирующее данные чувственного восприятия, рассматривается мною, как обоснованное не только эмпирически, но и логически» (Предисловие). Следует признать, что задача построения автором этой одновременно идеал-реалистической и интуитивной логики, выполнена превосходно. Нигде автор не ограничивается простым изложением своей общей точки зрения, но и проводит ее сквозь конкретные логические вопросы. Благодаря этому традиционный материал логических трактатов приобретает новое интересное освещение, оправдывающее в глазах читателя если и не безусловную правильность, то во всяком случае плодотворность исходного воззрения. Этим именно «Логика» Лосского существенно отличается от других новейших трактатов, носящих то же название. Наиболее философские из них («Логика» — Когена, маленькая «Логика» — Наторпа, «Логика» — Кроче), уже слишком удаляются от собственно логических проблем в узком смысле слова и представляют собою скорее гносеологические и метафизические трактаты, в которых исследование специально логических вопросов имеет только чисто служебное или иллюстративное значение. Напротив, другие (А. И. Введенский, Криз, Циглер и Пфендер) уже слишком отделяют логику от общих философских вопросов и даже там, где претендуют реформировать учения традиционной логики, делают это случайно, фрагментарно, в целом же повторяют учения последней в полном отрыве от общих гносеологических и метафизических (или антиметафизических) своих взглядов. В восстановлении живой связи между гносеологией и метафизикой, с одной стороны, и специальным логическим материалом традиционной логики, с другой, — и заключается главная ценность «Логики» Лосского, придающая ей, по крайней мере в русской литературе, характер своего рода уникала. Характерной особенностью изложения Лосского является при этом то, что свою гносеологическую и онтологическую точку зрения в исследовании специальных логических проблем он проводит не догматически, а в постоянном противопоставлении ее другим логическим направлениям. Такими направлениями, сопоставление с которыми имеет целью резче оттенить особенности проводимой самим автором точки зрения, Н. Лосскому служат логика, опирающаяся на гносеологию индивидуалистического эмпиризма, и логика, основанная на критицизме Канта*). Этот способ изложения еще более

*) Только в учении о силлогизме подвергается также подробному анализу и логика рационализма.

повышает чисто педагогическую ценность труда Лосского, показывая даже мало подготовленному читателю тесную связь гносеологических точек зрения со специально логическими вопросами. Уже в гносеологическом введении в логику, которым открывается весь труд, ясно сказываются достоинства принятого автором способа изложения. Правда, по сравнению с предыдущими изложениями Н. Лосского его гносеологических взглядов, это введение в логику не дает ничего существенно нового. Однако, несмотря на краткость изложения, гносеология интуитивизма выступает здесь с ясностью, превосходящей все предыдущие изложения Лосским его гносеологической теории. В центре этой теории лежит, как известно, описание гносеологической координации между субъектом знания и его объектом (в отличие от интуитивизма эмпиризм мыслит отношение между субъектом и предметом знания как субординацию субъекта предмету, критицизм напротив утверждает субординацию предмета субъекту). Эта координация представляет собою своеобразное отношение между субъектом и объектом, которое носит характер внепространственной и вневременной связи и благодаря которому предмет предстоит сознанию в подлиннике, в силу чего Лосский и причисляет свою теорию к «имманентным» теориям знания. Эта теория характеризуется далее своим антипсихологизмом (антинатурализмом) и утверждением тождества логических основ знания с онтологическими идеальными основами мира. Однако, логические основы знания составляют только часть идеального бытия. А именно к области логического относится «лишь то, что принадлежит к составу и свойствам строения объективной стороны доказательств». Постольку логика отличается от метафизики или онтологии, исследующей общие свойства всякого идеального бытия вообще. С другой стороны, логика отличается и от психологии, исследующей субъективную (индивидуально психическую) сторону знания в ее зависимости от других, не познавательных психических процессов, и от гносеологии, исследующей «объективную сторону знания и отношение ее к субъекту с целью познать свойства истин и условия возможности их». Постольку логика «задается весьма скромною и сравнительно узкою целью изучить только общие методы обоснования истины». Обосновать же истину, или доказать какому-либо лицу истинность мысли — «это значит поставить это лицо в такие условия, при которых оно усмотрит наличность предмета высказывания, так что высказанная мысль приобретает для него характер объективной принудительности» (стр. 50 сл.). Здесь не место излагать подробно, как Лосский

на деле проводит в исследовании логических вопросов свою гносеологическую точку зрения. Отметим только наиболее характерные пункты богатого содержания книги. В теории суждения сюда относится учение о связи между субъектом и предикатом, как связи основания и следствия, учение об однозначности связи основания и следствия, об относительности качества суждения. В теории понятия — критика номинализма и концептуализма и изложение собственной «идеал-реалистической» теории понятия. В учении об умозаключении наибольший интерес представляет учение о непосредственных умозаключениях, интуитивистическая теория силлогизма и глава о материально-синтетических умозаключениях. Заключительная глава дает сжатую и ясную общую характеристику систем логики «идеал-реалистического интуитивизма, индивидуалистического эмпиризма и кантовского априоризма». Правда, большая часть перечисленных выше учений была уже высказана Н. Лосским в предыдущих его сочинениях (особенно в логических статьях за 1910—1911 гг.). Однако, в настоящей книге все они не только сведены в законченное целое, но и изложены с подкупающей ясностью и простотой.

2

Не вдаваясь здесь в подробную критику нового труда Лосского, остановимся опять-таки лишь на нескольких главных пунктах, представляющих особый интерес, как по существу, так и в симптоматическом отношении. С этой последней точки зрения «Логика» Лосского является ярким примером характерного для современного философского момента *сближения трансцендентализма и интуитивизма*. Она представляет собой совершенный аналогон к книге Гартманна (см. рецензию о ней в настоящей книге «Логоса»): если последний, исходя от трансцендентализма, вбирает в свою теорию основные мотивы интуитивизма, то Лосский, напротив, все больше и больше приближается к первому, что, впрочем, в отличие от предыдущих своих работ, он сам неоднократно подчеркивает. В самом деле, излагая в нескольких местах различие между интуитивистической логикой и логикой Кантовского априоризма, он сам формулирует это различие следующим образом: «1. Идеальные формы суть не субъективные, не психические, тем более не антропологические, а космические сверхвременные основы природы (Мировой Логос); 2) познаваемые предметы, подчиненные этим формам, суть не явления, а подлинное бы-

тие (Кантовские вещи в себе); 3) условия возможности вещей (подлинного бытия), т. е. системы мира, суть вместе с тем и условия знания» (I, 48). Утверждая, что «идеальная сторона мира, будучи условием системности мира, есть вместе и условие познаваемости мира в суждениях» (I, 34), Лосский тем самым вполне принимает, только иначе акцентируя его, основное положение Канта, что «условия возможности знания суть условия возможности вещей». Одним словом, от исторического Канта теория интуитивизма в последнем ее изложении отличается, по видимому, только своим отрицанием субъективизма и связанным с ним различием в теоретической области между вещами в себе и явлениями. Это очень много, но именно в этих пунктах отличается от Канта и современный трансцендентальный идеализм, все более отказывающийся ныне даже от субъективистических терминов, как «сознание вообще», «чистое мышление» и т. п. Признавая далее, что заслугой Канта является «открытие им синтетической рациональной (идеальной) стороны суждения», Лосский отвергает наличие аналитических суждений и чистых суждений восприятия и утверждает синтетический характер *всех* суждений, а также наличие в каждом суждении восприятия идеального (рационального) момента. И в этом пункте, как известно, трансцендентальный идеализм усматривает свое различие от исторического Канта: утверждение всеобщей синтетичности и идеальности суждений является одним из самых существенных видоизменений им Кантовой теории знания*). Как упомянуто уже, Лосский сам подчеркивает эту близость. «Процесс развития этого направления (трансцендентального идеализма), говорит он, в обоих его главных видоизменениях, и в Марбургской школе Когена, и в Фрейбургской школе Риккерта, идет с каждым шагом все отчетливее по пути возрождения Платоновского идеализма и склоняется к новому учению о сознании, подобному тому, какое с самого начала решительно и недвусмысленно высказано интуитивизмом» (I, 49; срав. 105, 41).

С чисто педагогической точки зрения Лосский, быть может, прав в том, что, «в виду переходного состояния трансцендентально-логического идеализма», он не касается в своей «Логике» сложного вопроса о взаимоотношении к нему интуитивизма и ограничивается противопоставлением своей теории критицизму Канта в его психологистически-феноменалистиче-

*) Точно так же, напр., отделение идеи причинности от идеи законосообразности и выработка понятия индивидуальной причинности (II, 193) является одним из самых характерных достижений школы Риккерта.

ском толковании. Однако, с другой стороны, безоговорочное признание логики А. И. Введенского за «систему логики Кантовского априоризма» представляется нам тоже чрезмерно односторонним. Несмотря на все свои неоспоримые достоинства, «Логика» А. И. Введенского не может быть признана таковой не только потому, что она слишком много дани отдает традиционной логике, но и потому, что понимание Введенским Кантовой теории знания во многих отношениях еще более субъективно и неисторично, чем трансцендентально-идеалистическое толкование Канта. Поэтому во многом справедливые замечания относительно теории индукции и теории априорных суждений А. И. Введенского, думается, вряд ли затрагивают самые основы логической системы критицизма даже в его психологистически-феноменалистическом толковании.

Отмечая сближение логических взглядов Лосского с воззрениями трансцендентального идеализма, мы этим отнюдь не хотим умалить значение его труда. Напротив, ценность «Логики» Лосского в значительной мере заключается, на наш взгляд, именно в том, что ему удалось в чрезвычайно ясной, простой и систематической форме выразить то, что в известном смысле стало уже как бы общим достоянием современной логической мысли в самых разнообразных ее направлениях.

3

В ряде существенных пунктов эта подкупающая ясность достигается однако ценою значительного упрощения проблем. На нескольких примерах такого упрощения мы хотели бы здесь остановиться. Все своеобразие основной гносеологической точки зрения Лосского заключается в том, что познавательное отношение между субъектом и объектом он рассматривает как некоторое первоначальное отношение, могущее быть только усмотренным и описанным, но не выведенным или объясненным из других известных нам отношений или связей. В частности эта «гносеологическая координация» не может быть выведена из причинной связи психофизиологического характера, существующей между внешним телесным миром, с одной стороны, и психофизическим организмом человека, с другой. Ошибка так наз. трансцендентных теорий, в частности индивидуального эмпиризма, заключается, по мнению Л., именно в том, что они пытаются вывести гносеологическую координацию и ее свойства (сверхвременность и сверхпространственность познавательного отношения) из психофизической

причинной связи между субъектом и внешним миром. Недостатки Кантовой теории сводятся тоже в сущности к остаткам в ней натурализма и психологизма, проявляющимся в понимании идеальных форм знания, как субъективных, и в понятии вещи в себе. Весь интуитивизм сводится в сущности к утверждению несводимости ни на что другое гносеологической координации, к усмотрению в чистом виде ее исконной первоначальности.

Этот совершенно правильный и глубокий подход к проблеме знания, общий интуитивизму с целым рядом современных философских направлений (феноменология Гуссерля, отчасти Бергсон, отчасти наиболее феноменологистически мыслящие представители трансцендентального идеализма: Ласк и Гартманн), можно было бы назвать методом богатства, всеединства или полноты. В самом деле, если противоположный метод, напр. подход эмпиризма пытается объяснить знание (гносеологическую координацию) из отсутствия знания (причинного отношения между внешним миром и познающим человеком), то интуитивизм правильно утверждает тщетность всех этих попыток: надо исходить не из незнания для получения из него нашего знания, а из всезнания, которое есть исконное и первоначальное свойство субъекта. В таком случае, проблема заключается не в том, почему мы, психофизические существа, выходим в знании за пределы нашей телесной и психической ограниченности и вступаем с объектом во всевременное и всепространственное отношение, а почему мы, познающие существа, не обладаем всезнанием, почему гносеологическая координация при всей своей всевременности и всепространственности остается все же частичной и фрагментарной. Одним словом, проблема заключается не в том, чтобы объяснить наше знание из незнания, а наоборот — наше незнание из знания. Это тот же самый метод, которым Бергсон подходит к проблеме памяти: проблема не в том, как из отсутствия памяти (физических следов в мозгу и т. д.) возникает память, а как исконно присущая нам память умалывается до забвения.

Этим же самым методом Лосский (в согласии опять-таки с Бергсоном и Шелером — срав. его «*Das Wesen der Sympathie*» ч. 3) подходит к проблеме восприятия чувственных качеств: попытки объяснить богатую качественность мира из его бедной количественности тщетны. Внешний мир на деле не беднее воспринимаемого нами мира, а богаче: он не бесцветен и бескачественен, а всецветен и всекачественен. И проблема заключается не в том, почему мы бескачественный мир восприни-

маем качественным, а почему мы всекачественный мир воспринимаем ограниченно качественным (в частности окрашенным не во все цвета, а в некоторые). В сущности, этот метод умаления абсолютного, в противоположность методу сведения абсолютных свойств знания к относительным психофизическим связям и объяснения их из этих последних, восстанавливает основной мотив Платоновой теории знания (учение об анамнезисе), который Платином был возведен в основной метод философского знания вообще. Лосский сам неоднократно подчеркивает это родство своей точки зрения с философией Платона, близость к которому во все большей мере сознается и другими представителями современной философии (Ласк, Шелер, Н. Гартманн).

До конца последователен ли Лосский однако в применении этого метода? Исследование этого вопроса поможет нам вскрыть не только основную недостаточность интуитивизма Лосского, но и уяснить различия между ним и другими современными гносеологами, которые приходят к тому же «методу умаления» от трансцендентального идеализма и отношение к которым интуитивизма самим Лосским, как мы видели, не формулировано с достаточной ясностью. Если наше ограниченное и частичное знание должно быть понято как умаление бесконечного всезнания и если основные свойства гносеологической координации (сверхвременный и сверхпространственный характер отношения между субъектом и объектом) суть не что иное как просвечивающие в умаленном знании первоначальные и истинные свойства абсолютного знания, то, очевидно, перед гносеологом встает прежде всего задача выяснить: чем именно ограничивается наше знание? в силу чего мы не знаем всего? т. е. объяснить незнание (в противоположность эмпиризму и другим теориям, пытающимся объяснить не незнание — умаление всезнания до ограниченного знания, а возникновение знания из незнания). Таким путем шли Платон и Плотин, объяснявшие забвение идей (т. е. незнание) падением души в материальный мир. В известном смысле так ставил вопрос и Кант и молодой Шеллинг и Фихте, объяснявшие ограниченность знания нравственным отношением к миру (мы не знаем всего не потому, что наш ум слаб, а потому, что долг наш не велит нам всего знать: иррациональность мира есть обратная сторона его деонтологичности; или иначе: мир иррационален и не познаваем абсолютным образом потому, что он не только предмет знания, но и предмет действия; или еще иначе: познавательное отношение к миру есть только член более обширной дисъюнкции, другим членом которой является нравственное отношение к миру). По-своему тот же мотив развивает

Бергсон в своей теории знания: для него мы не знаем всего потому, что мы не только чисто созерцательные существа, но и существа активные, а активность с ее орудиями есть как бы пробка знания, закрывающая от нас мир в его истинном бытии, который раскрывается нам в меру преодоления (быть может опять-таки активного) нами нашей активности, в меру возвращения нашего на стезю чистой созерцательности.

Как бы мы ни объясняли факт незнания (по Платону, Канту или Бергсону), очевидно далее, что наша познавательная деятельность не столько создает знание, которое, напротив, первоначально и исконно, сколько устраняет незнание, являющееся производным и вторичным. Познавая, мы боремся с незнанием, которое тем самым познается нами до всякого положительного нашего знания. В знании незнания, или в сознании проблемы мы восстанавливаем таким образом утраченное нами чисто познавательное отношение к миру и приобщаемся вновь к исконному его всезнанию. Платон выразил эту мысль в своей формуле: знание есть воспоминание. Плотин выразил ее своим различием пути вниз и пути вверх: душа отпала от единства (*πρόδος* — умаление всезнания, которым объясняется факт незнания) и в процессе познания обращается назад (*ἐπιστροφή*) к Единому, с которым она исконно соединена. Так или иначе сфера знания, или логическая сфера не есть сфера самого всеединого бытия (бытие совпадает с знанием лишь для всезнающего субъекта, если таковой есть), но отличная от него сфера умаленного всеединства, или точнее — сфера восстанавливающего свое исконное всезнание незнания, сфера преодолевающей свою умаленность и воссоздающей свое всеединство расщепленности, в которой всезнание всегда смешано с незнанием*). Это и есть подлинный синтез рационализма и иррационализма, к которому, повидимому, стремится и сам Лосский.

Нельзя сказать, чтобы этот ход мысли был чужд Лосскому. Напротив, он представлен у него в различении содержания и предмета знания, или рационального субъекта, выступающего в суждении на фоне иррационального предмета. Но Лосский не идет до конца в данном направлении, в силу чего и получается упомянутое упрощение гносеологической проблематики. Это последнее обнаруживается уже в вопросе о взаимоотношении логики и онтологии.

Для Л. идеальные и рациональные формы, наличествую-

*) К такому пониманию знания приближается напр. Ласк в своей теории суждения, как пребывающего в «расщепленности логического и алогического» воссоздания исконного единства самого предмета.

щие в каждом познавательном феномене (суждении, понятии и умозаключении), суть формы Мирового Логоса, пронизывающего самое бытие. В этом смысле Л. и говорит, что все логические отношения суть в последнем счете онтологические связи, и что умозаключение, следуя первым, в сущности, прослеживает последние. Поэтому и логические законы суть в последнем счете онтологические законы. Но каково более подробно отношение между логическими формами и идеальными формами самого бытия, — это остается не ясным. Повидимому, логические формы суть только часть идеальных форм вообще. Если да, то какая именно часть, и что именно выделяет их из совокупности последних? Между тем отношение части к целому недостаточно характеризует отношение логического и идеального: логическое есть в каком-то более глубоком смысле умаление всеединства, и если верно, что все логические формы суть *в последнем счете* идеальные формы самого бытия, то отсюда не следует еще, что они суть не что иное как эти последние. С другой стороны, и самое понятие идеальных форм остается неясным. Повидимому идеальная форма, уже в силу самой своей идеальности, рациональна. Это отождествление идеальности и рациональности, несмотря на всю свою спорность, Л. просто предлагается как очевидное. В связи с этим именно стоит утверждение Лосским значимости закона противоречия не только для сферы знания, но и для сферы самого мирового целого (всеединства), которое и естественно характеризуется поэтому Лосским как ограниченное. Это логизирование идеи мирового целого, или всеединства, является необходимым следствием отмеченного игнорирования им умаленности логической сферы по сравнению со сферой всеединства. Поэтому в интуитивизме Лосского, несмотря на всё его тяготение к иррационализму, имеется, можно сказать, избыток интеллектуализма. Иррациональность есть для Л. в сущности недостаточная опознанность идеальной связи, которая по существу есть связь рациональная. Поэтому в отношении обнаружения иррационального в самой логической сфере интуитивизм Лосского уступает не только трансцендентализму Риккерта, в котором, правда в очень искусственной форме, мотив иррациональности выражен в идее трансцендентного долженствования, но и трансцендентальному идеализму Когена, у которого тот же мотив выражен в идее проблемы.

Тот же перевес рационального над иррациональным называется и в способе мышления Лосским *взаимоотношения между гносеологической координацией и причинным психофизическим отношением*. «Физиологические процессы, говорит

Лосский, хотя и соучаствуют в возникновении знания, всё же они не создают содержания знания». Физиологический процесс «есть повод, подстрекающий мое я, т. е. меня, как духовное существо, направить свое внимание *вне себя*, на сам тот внешний предмет, который задел своим влиянием мое тело. В результате этого направления внимания, этого чисто духовного акта получается знание, именно созерцание самого подлинного предмета внешнего мира» (20, 26). Значит ли это, что физиологические процессы, не создавая содержания знания, порождают самый факт гносеологической координации между субъектом и объектом (не создавая «что» знания, порождают факт знания)? Очевидно Л. не имел в виду этого утверждать, ибо вневременный и внепространственный характер гносеологической координации исключает уже самую возможность постановки вопроса о «возникновении» ее (во времени?) и о «получении» ее из первоначального ее отсутствия. И всё же несомненно приведенные фразы кроют в себе более, нежели чисто терминологическую неточность. Если гносеологическая координация не может ни возникать ни исчезать, а пребывает первоначально вне времени, то психофизический процесс не может быть «поводом», в результате которого «она получается». Он может только ограничивать ее, затушевывать (т. е. быть поводом не нашего знания, а нашего незнания — Платиново *πρόοδος*) и, во-вторых, в обратном своем, вызывающем наше внимание движении (*ἐπιστροφή*) быть поводом устранения незнания, устранения забвения, т. е. воспоминания в Платоновом смысле. Как в первом случае он не уничтожает гносеологической координации, а только скрывает ее от нас, так во втором случае он не может «участвовать в ее возникновении», а только направляется на однородное ему, т. е. устраняет то, что скрывало от нас гносеологическую координацию, что умаляло истинное всеединство знания. Но если так, то предмет никогда не дан нам в знании в подлиннике, а лишь на фоне подлинника, только включенным в подлинник, который, правда, является его непосредственным продолжением, а не отдаленной от него «вещью в себе», как утверждают трансцендентные теории знания и критический априоризм по терминологии Лосского. Он дан нам «в подлиннике» лишь постольку, поскольку он есть часть *подлинника*, но, будучи *частью* подлинника, он не есть тем самым уже *подлинник*. Иначе говоря: если внимание и вся активность познающего есть повод не возникновения гносеологической координации, т. е. знания, а только повод устранения того, что ограничивало гносеологическую координацию, т. е. незнания, то иррациональное, пре-

пятствующее безоговорочно называть содержание знания подлинником предмета, в гораздо большей мере есть элемент знания, чем это полагает Л.*).

Аналогично упрощает проблему Лосский и при рассмотрении частного вопроса о *восприятии чувственных качеств*. Вместе с Бергсоном — и вполне правильно — он считает, что воспринимаемый предмет не беднее качествами по сравнению с содержанием восприятия, а богаче последнего. Так, напр., он не бесцветен, а всецветен, и «восприятие есть только выборка из состава предмета некоторых сторон его» (21). Поскольку речь идет о цветах, то согласимся, что нет противоречия мыслить воспринимаемый частный предмет, как всецветный. Можно ли однако сказать, что данный частичный предмет также одновременно и всеформен, напр. ромб и квадрат сразу, так что один воспринимающий субъект выбирает из его всеформности ромбичность, а другой — квадратность. Отрицая субъективность чувственных качеств, вряд ли Лосский будет приписывать форме предмета бóльшую первичность (объективность), чем его окраске, и с другой стороны, вряд ли признает он вразумительным и во всяком случае согласным с законом противоречия, которому он приписывает онтологическое значение, вышеприведенное рассуждение о всеформности данного частичного предмета. Между тем это рассуждение необходимо вытекает из его, на наш взгляд упрощенного, истолкования гипотезы Бергсона. На деле Бергсон, говоря о всецветности и всеформности предмета, о его всеединстве, из которого воспринимающий субъект выбирает ограниченное частичное содержание, отнюдь не имеет в виду данного отдельного, якобы в подлиннике предстоящего нам предмета, но то последнее, закону противоречия не подчиненное всеединство предмета вообще, на фоне которого восприятие выбирает отдельные определенности, составляющие мир отдельных предметов, которые, однако, как эти ограниченные отдельные предметы, и не всеформны и не всецветны. Всеформна и всецветна не эта красная роза, а то всеединство физического, физиологического и психического бытия (*ибо и человеческий организм входит в мир объектов*), на фоне которого эта роза выделяется для этого психофизического субъекта необходимо как красная.

Аналогичные неясности и противоречия возникают и в *теории суждения* Н. Лосского, представляющей впрочем один

*) Такой взгляд на знание отнюдь не означает восстановления феноменализма. Не надо забывать, что феноменализм объясняет свойствами субъекта богатство знания, метод же «умаления всеединства» объясняет ими только его бедность и недостаточность.

из самых интересных пунктов его «Логики». Суждение есть по Л. «трехчленная система», слагающаяся из трех элементов: предмета, содержания и отношения между ними. Содержание, опознанное в данном суждении, называется предикатом. Отношение между предметом и предикатом есть связь основания и следствия, понимаемая в широком смысле слова, так что в нее входят и причинная связь и отношение субстанциальности, математич. функциональная зависимость, связь цели и средства, мотива и поступка и т. д. (25, 65). — «Обыкновенно, однако, не весь состав предмета, а только какая-либо часть его служит в точном смысле слова основанием предиката. Это ядро предмета, играющее важнейшую роль в суждении, следует обозначить особым термином, назовем его субъектом суждения. Итак, субъект суждения есть основание предиката: предмет же... содержит в себе основание для предиката». Несмотря на всю подкупающую ясность этого различения, Л. сам не в состоянии его выдержать. Прежде всего, по точному смыслу приведенного различения, из него следовало бы наличие бессубъектных суждений, т. е. таких, в которых, при наличии предмета суждения, отсутствует «опознанное ядро суждения», являющееся основанием предиката. Таковы все те простейшие суждения, которые Франк называет «тетическими», а также суждения тождества и экзистенциальные. В самом деле в суждении «лист» (это — лист! пример Лосского) имеется предикат — содержание знания (лист), предмет (неопознанное «это»), кроющий в себе основание предиката, но субъекта — выделенного «ядра предмета», являющегося основанием предиката, в нем явно нет. Одно из двух: или есть бессубъектные суждения, как это полагает Липпе, у которого Лосский заимствовал понимание субъекта и предиката как основания и следствия; тогда вся эта теория применима только к определенному виду суждений. Или подлинных, последних субъекта и предиката суждения надо искать глубже, позади тех элементов, которые в сложных суждениях могут действительно быть названы основанием и следствием в широком смысле этого слова. Но тогда отношение содержания суждения к предмету не есть простое отношение опознанного и неопознанного, а должно быть мыслимо как отношение некоего более сложного умаления, как это и полагает, напр., Ласк, развивающий теорию суждения, которая применима ко всем суждениям и согласно которой состав суждения слагается из содержания (субъекта) и идеального начала — формы (предиката), тогда как мыслимый в суждении предмет составляет неразчлененное единство материального (алогического) и формального (логического) начал. В про-

тивоположность Лосскому мы и думаем, что субъект и предикат суждения лежат глубже того, что традиционная логика, рассматривавшая суждения не ради их самих, а ради использования их в теории силлогизма, определяла как субъект и предикат. Но Лосский, однако, отвергает, повидимому (148), и первую возможность — признания бессубъектных суждений. Даже если согласиться с его явно искусственным толкованием экзистенциальных суждений (напр. «Бог существует» = «Бытие Бога есть бытие транссубъективное», где предметом суждения и повидимому совпадающим с ним «выделенным ядром», субъектом — основанием является «бытие Бога», а содержанием — предикатом — следствием — «транссубъективное бытие»), остаются «суждения данности» («лист»!), «суждения тождества» ($A \text{ есть } A = A \text{ тождественно}$), не укладывающиеся в его схему.

Но и в применении к суждениям сложным («синтетическим» по терминологии Франка) теория Лосского вызывает целый ряд недоумений. Она противоречит развиваемому самим Лосским интересному учению о недоразвитости знания и заблуждении (стр. 156 сл.). «Вода кипит при 100^0 C ». В этом суждении предмет есть повидимому совокупность сторон и условий, из которых выделенным ядром — субъектом является «вода, нагретая до 100^0 C ». Содержанием — предикатом и одновременно следствием служит — «кипение». Но сам Лосский правильно показывает, что указанный субъект есть только *одна сторона* основания для предиката, тогда как другие стороны основания остаются в данном суждении неопознанными. Признать, что — «вода, нагретая до 100^0 C » не есть основание, Л. однако не может, ибо субъект суждения, по его же определению, есть не то, что содержит в себе основание (основание содержится в предмете), а то именно «ядро предмета, которое является основанием предиката». Признать же, что упомянутое ядро предмета не есть субъект, Л. тоже не может, ибо тогда все ассерторические суждения, отличающиеся от аподиктических неопознанностью основания — субъекта, оказались бы бессубъектными (153 сл.): ибо суждения с «неопознанным субъектом» суть в сущности суждения, в которых субъекта нет, а есть только предмет, кроющий в себе субъект уже для другого суждения. Но тогда Л. сам себе противоречит, многократно называя субъектом таких, напр., суждений, как «этот кленовый лист желт», не служащую основанием предиката, но выделенную из предмета часть последнего («этот

кленовый лист» — $\left\{ \begin{array}{c} \dots S \\ \dots \\ \dots \end{array} \right\} - P$, согласно его схеме).

В тесной связи с этим мельканием предмета и субъекта суждения стоит утверждение Л., что «суждение не может быть ложным» и что, следовательно, и «мышление не может быть неправильным» (66). Действительно, раз «всякое суждение есть логическая схема, содержащая в себе объективную связь основания и следствия», то ложными, повидимому, могут быть только «высказывания, внешне подделывающиеся под форму суждения и являющиеся продуктом не мышления, а какой-либо другой психической деятельности». Как согласовать однако с этим утверждением упомянутое учение Л. о недоразвитости знания и заблуждении, согласно которому заблуждение возникает тогда, когда содержание субъекта или слишком обеднено (напр. «вода кипит при 100° С», где пропущены условия «при нормальном давлении» и т. д.) или, напротив, содержит в себе некоторые лишние элементы («только проволока из меди электропроводна»). Одно из двух: или приведенные примеры суть не суждения, а только «высказывания, подделывающиеся под форму суждений», или суждения могут крыть в себе заблуждения, т. е. быть ложными. Повидимому Л. склоняется к первой возможности, ибо в указанной главе он, очевидно, для избежания противоречия, говорит именно о «высказываниях». Но, во-первых, он сам не выдерживает этой терминологии (так, на стр. 159 он говорит: «одно и то же *суждение* может содержать в себе оба противоположные недостатка: с одной стороны, некоторые элементы субъекта могут оставаться неопознанными, а с другой стороны от него могут быть не отделены некоторые лишние элементы»). А, во-вторых, тогда придется не только считать все ассерторические суждения, определяемые Л. именно как «суждения с неопознанным субъектом» (153), простыми высказываниями, но и отвергнуть наличие каких бы то ни было суждений, ибо, по правильному замечанию самого Л., даже геометрические аксиомы кроют в себе некоторые неопознанные элементы, в силу которых истинность их также оказывается обусловленной определенными условиями. Отсюда отнюдь не следует, что «тогда придется считать все положения современной науки прямо ложными», как думает Л. Оба эти утверждения «суждения не могут быть ложными» и «все суждения прямо ложны» не составляют альтернативы. На деле суждения всегда частично истинны и частично ложны: истинны постольку, поскольку всякое суждение есть приобщение к *абсолютному* знанию («всезнанию»), про которое только и можно сказать, что оно не может быть ложным, и ложны постольку, поскольку они суть только *приобщение* к абсолютному знанию, от которого они отличаются тем, что всезнание в них

всегда соединено с незнанием, в «забвении знания». Лосский попадает здесь в ту же основную ошибку: ошибку не различения между знанием умаленным (подлинная сфера «логического») и знанием абсолютным (превышающая логическую сферу сфера всеединства или «бытия в себе», в которой «логическое знание» укоренено). Перенос на сферу знания то, что имеет значение только для сферы абсолютного знания, или всеединого бытия в себе (в том и состоит его интуитивизм: утверждение наличия в знании предмета в «подлиннике»), он недооценивает иррационального начала в знании и интеллектуалистически упрощает всё решение гносеологической проблемы. Поэтому то, вслед за Липсом и отчасти Когеном, он вновь прибегает к фикции «чистого мышления», которое не может быть неправильным и которое искажается в действительном, заблуждающемся мышлении «другими психическими деятельностями». Область неискаженной истины есть не чистая *психическая* деятельность мышления, а область «всезнания», или точнее всеединого бытия в себе, умалением которой является гносеологическая координация. Эта последняя есть не психическая деятельность хотя бы «чистого» мышления, но непсихическое отношение между субъектом и объектом, в котором мы исконно пребываем и которое восстанавливается в своем менее или более умаленном виде тогда, когда мы направляем активность нашего никогда не чистого, а в действительности всегда пронизанного другими психическими деятельностями (волей и чувством) мышления на преодоление тех функций нашего я, которые, ограничивая наше «всезнание», умаляют его до простого «знания».

После сказанного выше нетрудно уже будет отнести критически также и к *учению Лосского о критерии истины*. Л. развивает очень удачные аргументы, возражая против рационалистического воззрения, принимающего за верховный критерий истины логические законы тождества и противоречия (II, 173 сл.). Критерий не может быть аналитическим. Синтетический характер суждения и умозаключения требует и синтетического критерия. Таковой Л. усматривает в «наличности предмета в знании, самосвидетельстве его о себе» (173). Можно ли однако удовлетвориться этим критерием истины? Не упрощается ли такой его формулировкой самая проблема критерия? В самом деле — сказать, что критерий истины есть «наличность предмета в знании» можно только тогда, когда в знании нет тех неопознанных сторон предмета, рассмотрению которых Л. сам отводит столько места в своей «Логике», иначе говоря, когда предмет нам дан как всеединство самого под-

линника, а не только как часть последнего — на фоне всеединства. «Наличность предмета в знании» есть не критерий истины, а сама истина, и поэтому определение Л. есть чистая тавтология, утверждающая, что критерий истины есть истина. Только в абсолютном знании (всезнании) истина может быть своим собственным критерием, в умаленном же знании имеет место неустранимое напряжение между содержанием знания и предметом знания (правота теории отображения), и критерий может заключаться только в некотором соответствии содержания предмету, *согласии* первого с последним. А так как предмет знания есть никогда не данное в умаленном знании всеединство, то критерием истины является в сущности согласие между собою опознанных сторон всеединства, согласие, обусловленное их совместной к нему отнесенностью. Этот критерий также синтетичен, а не аналитичен, хотя он и не абсолютен, а относителен (ср. Гартманн *Metaph. d. Erkenntnis*, гл. 50—52). Но ведь и само знание только отчасти абсолютно, отчасти же относительно, как это и признает сам Л., говорящий, что хотя «верховный критерий истины безошибочен, тем не менее наше знание полно заблуждений и ошибок» (177). Сказать, что «происходит это по нашей собственной вине, именно потому, что под влиянием своих страстей, привычек, легкомыслия и т. п.», мы не следуем голосу критерия истины, — это значит не только упрощать проблему, но и игнорировать историю науки. Ведь сколько раз именно величайшие открытия науки, достигнутые благодаря максимальному отрешению от «страстей, привычек, легкомыслия», оказывались только частично истинными, значит, кроющимися в себе заблуждение. Л. сам говорит: «если таковы источники ошибок, то можно быть уверенным, что искреннее искание истины почти всегда ведет если не к полному, то по крайней мере к частичному обладанию истиной, состоящему в том, что наше суждение нуждается лишь в поправках, чаще всего в ограничении или в расширении, чтобы стать полною истиною» (178). Совершенно верно. Но весь вопрос именно в том, каков критерий этой *частичной* истины, в отличие от ненуждающейся в особом критерии истины «полной», которая для умаленного знания является — увы! — только desideratum и заданием. И здесь, таким образом, основная ошибка Л. в неразличении сферы логики от сферы всеединства, или логического от онтологического. В противоположность психологизму и субъективизму он правильно подчеркивает онтологическую природу логического. Но интуитивизм его грешит именно тем, что он логическое отождествляет с онтологическим и не видит того, что логическое есть умаление онтологического.

Наша рецензия и так переросла обычные размеры критической статьи. Поэтому, в заключение, отметим только, уже без подробного обоснования, еще один недостаток книги Л. Оставаясь в пределах традиционного логического материала и вместе с тем подвергая его совершенно новому и подлинно философскому освещению, Л. тем не менее в некоторых пунктах не идет до конца и остается еще во власти традиционных логических учений. Это особенно проявляется в трактовке им «математической индукции» (II, 143 сл.). Эту последнюю он правильно отличает от «дедуктивных доказательств» и определяет ее как «обобщающее материально-синтетическое умозакключение», тогда как силлогизм есть «формально-синтетическое умозакключение». Постольку она ближе к эмпирической индукции, чем к силлогизмам, ибо и эмпирическая индукция определяется Л. как обобщающее материально-синтетическое умозакключение. Однако Л. противится дальнейшему сближению математической индукции с эмпирической, производимому Пуанкаре, для которого различие между обоими этими видами индукции сводится лишь к различию тех «гипотетических» принципов, которые лежат в их основании. Этот последний взгляд для Л. неприемлем потому, что Л. в нем видит «нечто в роде Кантовского априоризма». Но ведь априорные принципы могут быть и не субъективными, а «онтологическими» (ср. аналогичную критику классификации умозакключений Липпса, II, 118 сл.), так что указание на априоризм не опровергает самой возможности различать умозакключения по видам тех синтетических логически-онтологических связей, которые лежат в их основании. Сам Л. устанавливает чрезвычайно неясное различие между эмпирической и математической индукцией, игнорируя замечательную аргументацию Кассирера (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*) показывающего, что построение в математической индукции общего члена ряда ($n^{\text{ый}}$ член) есть такое же «выделение общего основания» ряда, как «отвлечение» в индукции эмпирической. Ведь и для идеал-реализма Лосского «отвлечение» не может быть абстракцией в смысле эмпиризма, а должно быть проникновением в идеальное основание явления. Между тем сближение математической и эмпирической индукции имеет громадное значение для теории умозакключения; усмотрение их родства должно необходимо привести логику к мысли, что индукция и дедукция не суть два различных вида умозакключения, а суть две стороны единого процесса умозакключения, сразу дедуктивного и индуктивного. Такой взгляд пред-

ставляется естественным следствием именно идеал-реализма, и досадно, что Л. сам не делает этого вывода, на который наталкивает вся современная литература вопроса (ср. Каринский, Классификация выводов). Это тем более странно, что гораздо менее важные преобразования традиционной логической теории, напр. предлагаемое им интересное упрощение правил обращения и противопоставления предикату, он возводит к особенности своей основной интуитивистической точки зрения, как бы подтверждая тем самым последнюю. Между тем подобное преобразование отнюдь не необходимо связано с интуитивизмом, как это показывает хотя бы пример «Логики» Пфендера, который, развивая до чрезвычайности сходное с теорией Лосского учение о непосредственных умозаклучениях (Logik IV, 5), исходит при этом из соображений, существенно отличающихся от интуитивизма Лосского.

Своими критическими замечаниями мы отнюдь не хотим умалить значения и достоинств капитального труда Лосского. Напротив, цель их — обнаружить перед читателем всю сложную глубину той философской проблематики, которую Л. с таким искусством вскрывает в традиционном логическом материале, и, быть может, вызвать автора на дальнейшее развитие им его точки зрения, в плодотворности которой после выхода «Логики» в свет не приходится сомневаться.