Философія Шпира.

Такъ какъ для большинства читателей, даже философски образованныхъ, Шпиръ представляетъ собою совершенно неизвѣстную величину, то прежде чѣмъ обратиться къ его философіи, я считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ о немъ самомъ. Хотя свое главное произведеніе—Denken und Wirklichkeit, Versuh einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 1-ое изд. въ 1873 г.—Шпиръ написалъ на нѣмецкомъ языкѣ, а болѣе мелкія работы частью на нѣмецкомъ, частью на французскомъ, но его роднымъ языкомъ былъ русскій. Африканъ Александровичъ Шпиръ родился въ 1837 г., въ Херсонской губ., недалеко отъ Елисаветграда. Его отецъ, извѣстный въ свое время врачъ, былъ обрусѣвшій нѣмецъ, а мать славяно-греческаго происхожденія. Дѣтство и юность, т. е. ту пору жизни когда въ душѣ, еще открытой «всѣмъ впечатлѣньямъ бытія», образуются первыя и самыя неизгладимыя черты всего нашего міроощущенія, будущій философъ провелъ въ Россіи. Жажда абсолютной правды, которая позднѣе нашла себѣ такое полное удовлетвореніе въ его философскомъ творчествѣ, сначала проявилась въ немъ въ формѣ страстной преданности своей религіи (по матери, онъ принадлежалъ къ православной церкви). Пятнадцатилѣтнимъ мальчикомъ онъ рѣшаетъ сдѣлаться монахомъ; и только энергичной волѣ его отца удалось заставить его отказаться отъ этой мечты. Послѣ смерти отца онъ, по желанію глубоко любимой матери, поступилъ въ мореходскіе юнкерскіе классы въ Николаевѣ. Когда разразилась крымская война, онъ принялъ въ ней участіе въ чинѣ гардемарина и вернулся домой, украшенный знаками отличія, но съ глубокимъ отвращеніемъ въ душѣ къ этому способу рѣшенія международныхъ споровъ. За два года до освободительнаго акта 19-го февраля онъ отпустилъ на волю всѣхъ

своихъ крестьянъ, щедро надѣливъ ихъ землею (чѣмъ возбудилъ противъ себя сильную непріязнь окрестныхъ помѣщиковъ); а самъ, съ небольшими средствами, отправился за границу изучать науки. Съ тѣхъ поръ онъ только одинъ разъ побывалъ въ Россіи: когда пріѣхалъ проститься съ умирающей матерью, и съ 1867 г. окончательно утвердился въ Германіи, гдѣ жилъ сначала въ Лейпцигѣ, а потомъ въ Штутгартѣ, всецѣло посвятивъ себя развитію своихъ философскихъ идей.

Его научная карьера съ внѣшней стороны была весьма печальна: этотъ сынъ южно-русскихъ степей, настолько же мягкій и пассивный въ практической жизни, насколько онъ былъ энергичнымъ и гранитно-твердымъ въ области теоретической мысли, этотъ тихій ученый, весь ушедшій въ себя и въ свою мечту объ озарившей его абсолютной правдѣ, которая одна можетъ спасти заблудшее человѣчество,—менѣе всего былъ человѣкомъ, способнымъ завоевать себѣ вліяніе въ европейской республикѣ ученыхъ. Не имѣющій никакихъ ученыхъ степеней и никакихъ внѣшнихъ связей, лишенный къ тому же такого орудія борьбы съ равнодушнымъ міромъ, какимъ, напр., въ рукахъ Шопенгауэра былъ его блестящій литературный талантъ, Шпиръ расчитывалъ только на внутреннюю убѣдительность своихъ идей; и онъ торопится изложить ихъ все съ новыхъ и новыхъ сторонъ, все отчетливѣе и точнѣе граня свои аргументы. Но годъ проходилъ за годомъ—и ни одного дѣйствительно сочувственнаго отклика, даже ни одного сколько-нибудь серьезнаго критическаго разбора его теоріи! Двѣ рецензіи на его главное произведеніе, написанныя такими людьми, какъ Липпсъ (Philosophische Monatshefte, т. XIV) и Ренувье (La Critique Philosophique, 1878), отмѣчая кое-что цѣнное въ его трудѣ, посвящаютъ его основной мысли только нѣсколько уничтожающихъ замѣчаній А между тѣмъ эта мысль, даже если признать ее логически вполнѣ несостоятельной, заслуживаетъ самаго пристальнаго вниманія хотя бы по одному тому, что она дала своему творцу силу не только прожить долгую и высоко-осмысленную жизнь, но и умереть съ мужествомъ и спокойствіемъ истиннаго мудреца.—Хотя главное произведеніе Шпира было переведено на французскій языкъ его другомъ Penjon'омъ, профессоромъ Лилльскаго университета, однако Шпиръ почувствовалъ потребность написать новое популярное сочиненіе спеціально для философской публики Франціи: онъ надѣялся, что соотечественники Декарта сумѣютъ оцѣнить его стремленіе къ ясности и точности философскаго мыш-

ленія. Такъ возникли его Esquisses de philosophie critique въ двухъ серіяхъ, изъ которыхъ вторая вышла въ свѣтъ уже послѣ смерти Шпира. Эти Очерки критической философіи были переведены на русскій языкъ по указанію Льва Толстого и изданы «Посредникомъ».—Въ 1872 г. Шпиръ женился; отъ этого брака у него родилась дочь. Горячо и нѣжно любившая отца при жизни, она и послѣ его смерти осталась вѣрна его памяти и всѣми доступными ей средствами содѣйствуетъ распространенію его ученія (такъ, руководимая вѣрнымъ инстинктомъ, она прислала сочиненія своего отца Льву Толстому). Послѣдніе годы своей жизни Шпиръ провелъ въ Швейцаріи, куда переѣхалъ по совѣту врачей. Сначала онъ поселился въ Лозаннѣ; но скудость тамошнихъ библіотекъ скоро заставила этого неутомимаго читателя перебраться въ Женеву. Онъ умеръ въ 1890 г. недалеко отъ Женевы и похороненъ на кладбищѣ Св. Георгія. На простой мраморной плитѣ, которая украшаетъ его могилу, любящей рукой начертаны евангельскія слова: «Свѣтъ свѣтилъ во тьмѣ, но тьма не приняла его».

Самая характерная и оригинальная черта Шпира, какъ человѣка, это — соединеніе въ немъ фанатической вѣры въ то, что онъ первый открылъ для человѣчества абсолютную правду, съ чрезвычайной скромностью по отношенію къ своей собственной личности. Для него его твореніе было все, онъ самъ — ничто, въ полномъ согласіи съ его основнымъ ученіемъ, что все индивидуальное въ человѣкѣ совершенно ничтожно, но зато истинная мысль и добрые поступки имѣютъ божественную цѣнность. Когда онъ, напр., пишетъ, что установленіе его философскихъ теорій представляетъ собою важнѣйшее событіе девятнадцатаго вѣка или что, только усвоивъ его философію, человѣчество вступитъ въ эру духовнаго совершеннолѣтія, — то эти заявленія могутъ возбудить досаду въ человѣкѣ, еще недостаточно знакомомъ съ духовнымъ обликомъ ихъ автора. Но какъ онъ далекъ отъ всякаго тщеславія и самовосхваленія, видно изъ того, что онъ тотчасъ спѣшитъ прибавить, что своими открытіями онъ обязанъ отнюдь не своимъ личнымъ дарованіямъ, а лишь тому, что ему удалось найти правильную исходную точку зрѣнія. И если онъ склоненъ признать лично за собой какую нибудь заслугу, то только ту, что онъ остался до конца вѣренъ долгу всякаго честнаго научнаго мыслителя: въ изображеніе фактически существующаго не вносить ничего личнаго, никакихъ предвзятыхъ идей и традиціонныхъ объясненій. Какъ это непохоже на субъективный пафосъ Шеллинга или Шопенгауэра, у кото-

рыхъ вдохновенная вѣра въ возвѣщаемую имъ истину неотдѣлимо связана съ преклоненіемъ передъ собственной геніальной личностью!

Что касается до объективнаго содержанія его философіи, то Шпиръ полагалъ, что ему удалось найти ту высшую точку зрѣнія, съ которой выясняется истинная связь и взаимоотношеніе различныхъ элементовъ подлинно-философскаго міросозерцанія; сами же эти элементы въ отдѣльности почти всѣ уже были высказаны различными мыслителями. Да и могло ли бы быть иначе, послѣ того какъ на разысканіе философской истины уже было потрачено, въ теченіе столькихъ вѣковъ, столько усилій лучшими и благороднѣйшими умами! Сообразно этому, въ своемъ изложеніи философіи Шпира, которое я буду попутно сопровождать критическими замѣчаніями, я постараюсь рельефно выдѣлить эти элементы и показать, какъ всѣ они, группируясь вокругъ одной основной мысли, образуютъ въ цѣломъ новое и въ высокой степени оригинальное воззрѣніе на вещи. Въ слѣдующей за изложеніемъ критической оцѣнкѣ моя задача будетъ двойная: съ одной стороны, я покажу, что въ изложенной системѣ, вопреки непоколебимому убѣжденію ея автора, менѣе всего достигнуто свободное отъ противорѣчій пониманіе дѣйствительности; но, съ другой стороны, я постараюсь выяснить и то, что есть въ этой философіи непреходяще-цѣннаго и что дѣлаетъ ее, на мой взглядъ, однимъ изъ самыхъ прекрасныхъ памятниковъ человѣческой мысли. Ибо, какъ справедливо замѣчаетъ Зиммель въ своей удивительной книгѣ о Шопенгауэрѣ и Ницше: наличность въ какой-нибудь системѣ противорѣчія, т.-е. нѣсколькихъ непримиренныхъ между собою мотивовъ, еще отнюдь не предрѣшаетъ вопроса о философской цѣнности или значительности того или другого изъ этихъ мотивовъ.

A. Критическое изложеніе философіи Шпира.

1. Эмпирическій дуализмъ.

Декартъ нашелъ, по мнѣнію Шпира, правильный исходный пунктъ и правильный методъ философіи. Этотъ методъ заключается, какъ извѣстно, въ томъ, чтобы въ наличномъ содержаніи сознанія отдѣлить тѣ элементы, которые даны *непосредственно*, отъ тѣхъ, которые достигаются посредствомъ умозаключенія; ибо только первые вполнѣ достовѣрны и несомнѣнны, умозаключеніе же, какъ всякая человѣческая дѣятельность, подвержено все-

возможнымъ ошибкамъ. Послѣ того какъ такимъ образомъ для философской мысли установленъ незыблемый исходный пунктъ, ея дальнѣйшее движеніе должно заключаться въ томъ, чтобы ихъ непосредственно данныхъ фактовъ сдѣлать *всѣ* тѣ выводы — и *только* тѣ, — которые изъ нихъ вытекаютъ съ совершенной очевидностью. Шпиръ полагаетъ, что всѣми своими дѣйствительными успѣхами философія обязана тому, что слѣдовала этому методу; и если Декарту принадлежитъ та заслуга, что онъ первый далъ точную теоретическую формулировку истинно-философскаго метода, то практически наиболѣе полно осуществили его въ своемъ философствованіи такіе представители англійскаго эмпиризма, какъ Юмъ и Милль. Этихъ двухъ мыслителей Шпиръ ставитъ поэтому выше всѣхъ остальныхъ своихъ предшественниковъ. Наоборотъ, нѣмецкіе метафизики, отъ Лейбница до Шопенгауэра, отклонились, по его мнѣнію, дальше всѣхъ отъ здраваго метода въ область апріорныхъ конструкцій и потому не произвели ничего, кромѣ совершенно произвольныхъ и ненаучныхъ фантазій на богослозскія и философскія темы.

Однако, установленіемъ истиннаго метода не исчерпывается философская заслуга Декарта: лежащій въ основѣ всей его системы дуализмъ мыслящаго и протяженнаго начала также заключаетъ въ себѣ элементы непреходящей истины. Въ самомъ дѣлѣ, весь міръ непосредственно даннаго рѣзко распадается на двѣ половины: на опытъ внутренній и опытъ внѣшній, на душевныя переживанія и тѣлесныя вещи, на *я* и *не — я*. Каждая изъ этихъ двухъ половинъ характеризуется своими собственными чертами, которыя не встрѣчаются въ другой; и поэтому всѣ попытки вывести одну изъ другой и создать, такимъ образомъ, на основѣ чисто опытныхъ данныхъ монистическое міровоззрѣніе заранѣе обречены на неудачу. Ибо совершенно очевидно, что если мы имѣемъ два явленія, взаимное отношеніе которыхъ состоитъ въ томъ, что одно есть полное отрицаніе другого, то нѣтъ никакого смысла утверждать, что одно изъ этихъ двухъ явленій можетъ какъ нибудь породить другое. Иное дѣло, если мы скажемъ, что и психическое и физическое происходятъ изъ нѣкотораго общаго, высшаго начала. Но такое утвержденіе будетъ уже имѣть не опытный, а метафизическій характеръ; а метафизическія утвержденія могутъ быть оправданы только тѣмъ, что они съ совершенной очевидностью вытекаютъ изъ свойствъ непосредственно-данныхъ фактовъ. Прислушаемся же внимательно къ тому, что намъ говорятъ эти факты; болѣе глубокій анализъ

ихъ рѣчи приведетъ и насъ къ метафизикѣ,—но къ *метафизикѣ совершенно иного рода.*

Раздѣливъ весь сотворенный міръ на двѣ принципіально различныя и другъ къ другу несводимыя части, Декартъ училъ, далѣе, что все происходящее въ матерьяльномъ мірѣ безъ остатка разрѣшается въ процессы движенія различныхъ матерьяльныхъ частицъ. И въ этомъ пунктѣ Шпиръ всецѣло присоединяется къ основателю новой философіи. Своимъ механистическимъ воззрѣніемъ на природу Декартъ высказалъ не какую-либо метафизическую гипотезу, а установилъ незыблемую научную истину. Вытекая съ несомнѣнностью уже изъ простого анализа основныхъ свойствъ матеріи, эта истина получила блестящее подтвержденіе въ новѣйшихъ открытіяхъ физики. Теоремами о механическомъ эквивалентѣ теплоты и о сохраненіи энергіи безповоротно установлено, что всякое событіе во внѣшней природѣ состоитъ исключительно въ превращеніи одной формы движенія въ другую. Если же кто-нибудь высказалъ бы тотъ взглядъ, что процессы движенія образуютъ только феноменальную поверхность совершающихся въ природѣ событій и что подъ этой поверхностью, въ невидимой глубинѣ, таятся движущія силы, какъ нѣкія qualitates occultae, то Шпиръ и здѣсь возразилъ бы, что эти qualitates occultae относятся во всякомъ случаѣ въ область метафизики,—а мы пока заняты единственно только констатированіемъ того, что происходитъ въ мірѣ нашего опыта.

Таковы элементы истины, содержащіеся, по мнѣнію Шпира, въ психо-физическомъ дуализмѣ Декарта; теперь мы должны перейти къ тѣмъ пунктамъ, въ которыхъ Шпиръ самымъ рѣзкимъ образомъ расходится съ нимъ. Изъ всего изложеннаго для свѣдущаго читателя уже вполнѣ ясенъ одинъ такой пунктъ. Въ самомъ дѣлѣ: Шпиръ все время настаиваетъ на томъ, что различіе души и тѣла, внутренняго и внѣшняго, *я* и *не—я* дано въ самомъ непосредственномъ опытѣ,—между тѣмъ какъ по ученію Декарта непосредственно намъ даны только внутреннія переживанія нашего мыслящаго духа, о существованіи же матерьяльнаго міра мы узнаемъ лишь посредствомъ умозаключенія. То, что у Декарта является выводомъ изъ непосредственно достовѣрныхъ фактовъ, то у Шпира само есть такой непосредственно достовѣрный фактъ. Это, конечно, очень существенное различіе; но оно представляетъ собою только логическій выводъ изъ слѣдующаго кардинальнаго разногласія между Декартомъ и Шпиромъ. Для французскаго раціоналиста какъ психическій, такъ и физи-

ческій міръ состоитъ изъ *субстанцій*, т.-е. устойчивыхъ и другъ отъ друга независимыхъ вещей; наоборотъ, одно изъ фундаментальныхъ положеній въ системѣ Шпира гласитъ, что ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ не дано никакихъ субстанцій: то, что намъ представляется таковыми, есть на самомъ дѣлѣ только совокупность возникающихъ и исчезающихъ элементовъ нашего опыта или *феноменовъ*. Ясно само собой, что если такъ называемыя физическія тѣла состоятъ изъ элементовъ опыта, то ихъ воспріятіе можетъ быть только непосредственнымъ; ибо непосредственно восприниматься и быть элементомъ опыта — это только два различныхъ выраженія для одного и того же факта. Изъ феноменализма Шпира непосредственно вытекаетъ его интуитивизмъ въ вопросѣ о воспріятіи внѣшняго міра. Но Шпиръ полагаетъ, что такая же непосредственная связь существуетъ и между обоими тезисами Декарта: между его утвержденіемъ субстанціальности физическихъ тѣлъ и отрицаніемъ ихъ непосредственной наличности въ мірѣ нашего опыта. Если физическія тѣла суть субстанціи, т.-е. существуютъ независимо отъ сознающаго субъекта, то какъ могли бы они непосредственно присутствовать въ сознаніи этого субъекта? Шпиру и въ голову не приходитъ мысль о логической возможности того взгляда, который въ послѣднее время находитъ все бо́льшее и бо́льшее число защитниковъ: что реальность, по своему бытію независимая отъ познающаго субъекта, можетъ въ то же время быть для него предметомъ непосредственнаго воспріятія.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію феноменалистическаго момента шпировской философіи, обратимъ вниманіе на то, какъ Шпиръ и Декартъ діаметрально противоположны другъ другу въ ихъ отношеніи къ убѣжденію наивнаго сознанія. Съ точки зрѣнія послѣдняго, существованіе внѣшняго міра извѣстно намъ такъ же непосредственно, какъ наша собственная внутренняя жизнь; въ этомъ отношеніи Шпиръ беретъ сторону наивнаго сознанія противъ идеалистическаго исхода Декарта. Но поскольку, съ другой стороны, наивное мышленіе убѣждено такъ же въ субстанціальности, т.-е. взаимной независимоти и самостоятельности обоихъ міровъ, оно оказывается въ союзѣ съ Декартомъ противъ Шпира. Если взглядъ, по которому существованіе внѣшняго міра испытывается нами непосредственно, мы назовемъ интуитивнымъ реализмомъ, то мы можемъ сказать, что наивное представленіе о взаимномъ отношеніи внутренняго и внѣшняго слагается изъ двухъ моментовъ: изъ субстанціализма и интуи-

тивнаго реализма. Изъ этихъ двухъ моментовъ Декартъ принимаетъ въ свое ученіе только первый, а Шпиръ только второй. Это приводитъ, какъ мы сейчасъ увидимъ подробнѣе, къ совершенно новому рѣшенію вопроса о воспріятіи внѣшняго міра: ибо такимъ образомъ оказывается, что различіе *я* и *не — я*, внутренняго и внѣшняго, вовсе не зависитъ отъ существованія души и тѣла, какъ двухъ реальныхъ субстанцій.

2. Феноменализмъ.

Беркли училъ, что все, что мы въ своемъ наивномъ мышленіи принимаемъ за внѣшнія матерьяльныя вещи, есть на самомъ дѣлѣ только совокупность нашихъ воспріятій. Самыя же воспріятія онъ считалъ функціями духовныхъ субстанцій и не признавалъ никакой другой реальности въ мірѣ, кромѣ сотворенныхъ духовъ, бесѣдующихъ со своимъ Творцомъ на языкѣ тѣхъ образовъ, которые грубый здравый смыслъ принимаетъ за мертвыя и безсмысленныя вещи. Онъ уничтожилъ, такимъ образомъ, — къ великому ужасу благочестиваго Мальбранша — всѣ матерьяльныя субстанціи и оставилъ въ покоѣ однѣ духовныя. Но это было только начало знаменитаго философскаго похода противъ субстанцій. Явился Юмъ и всю силу своего искусно расчленяющаго ума направилъ на то, чтобы покончить и съ духовными субстанціями. Для этой цѣли онъ старался показать, что то, что мы привыкли считать нашимъ неизмѣннымъ и самотожественнымъ духовнымъ существомъ, есть на самомъ дѣлѣ только потокъ отдѣльныхъ состояній или, по его знаменитому выраженію, только «пучекъ воспріятій». Отношеніе Шпира къ этой теоріи Юма чрезвычайно своеобразно и характерно. Въ противоположность самому Юму и его обыкновеннымъ ученикамъ, Шпиръ полагаетъ, что отрицаніе единства и неизмѣнности нашего *я* есть самая парадоксальная мысль, какую только можно высказать; но въ тоже время онъ убѣжденъ, что она требуется непредвзятымъ анализомъ даннаго. И именно поэтому онъ прославляетъ Юма, какъ «самаго проницательнаго изъ людей»: разрушивъ догму о субстанціальности нашего *я*, Юмъ одолѣлъ по его мнѣнію ту естественную иллюзію, во власти которой находимся мы всѣ, въ ея самомъ неприступномъ фортѣ.

Послѣ того какъ, вслѣдъ за матерьяльными субстанціями, пали, подъ ударами юмовской критики, также и субстанціи духовныя, и все содержаніе дѣйствительности было такимъ образомъ сведено къ непрерывно мѣняющимся комплексамъ элемен-

товъ непосредственнаго опыта, — передъ каждымъ мыслителемъ, принявшимъ эту точку зрѣнія, долженъ былъ возникнуть слѣдующій вопросъ. Какимъ образомъ происходитъ раздѣленіе опыта на внутренній и внѣшній? Какъ приходимъ мы къ тому, что отличаемъ наше собственное *я* отъ противостоящаго ему внѣшняго міра? Есть ли это различіе нѣчто вторичное и производное, продуктъ нѣкоторой эволюціи, или же оно съ самаго начала заложено въ структурѣ нашего опыта, какъ его первичный и непроизводный моментъ? Милль, безспорно самый тонкій и послѣдовательный защитникъ юмовскихъ взглядовъ въ девятнадцатомъ вѣкѣ, выбралъ первый членъ этой альтернативы. Онъ попытался отвѣтить на поставленный нами вопросъ въ томъ смыслѣ, что всѣ элементы опыта, какъ таковые, имѣютъ первоначально одинъ и тотъ же характеръ; но благодаря дѣйствію законовъ ассоціаціи нѣкоторыя группы элементовъ выдѣляются изъ общаго потока и противополагаются ему, какъ устойчивые и независимые отъ него предметы. Этой теоріей Милль хочетъ одновременно объяснить возникновеніе и доказать иллюзорность воспріятія внѣшняго міра. Такъ какъ съ этой точки зрѣнія внѣшній или физическій міръ есть та реальность, существованіе которой я ошибочно предполагаю за предѣлами моего опыта, то все содержаніе послѣдняго оказывается сплошь психическимъ, и Милль съ полнымъ правомъ называетъ свою теорію воспріятія внѣшняго міра психологической. Вотъ противъ этого психологистическаго монизма, игнорирующаго исконную двойственность элементовъ въ составѣ непосредственнаго опыта, и возстаетъ, какъ мы видѣли, Шпиръ. Онъ утверждаетъ, что съ самаго начала одни элементы нашего опыта переживаются нами, какъ принадлежащіе къ нашему собственному *я*: таковы наши чувствованія, хотѣнія и мысли; а другіе — какъ объективныя качества, относящіяся къ внѣшнему для насъ міру: таковы всѣ такъ называемыя внѣшнія ощущенія. Въ самомъ дѣлѣ, почему чувственныя качества, зрительныя, осязательныя, слуховыя и т. д., мы называемъ внѣшними? Не потому, что впечатлѣнія соотвѣтствующихъ органовъ чувствъ приходятъ къ намъ извнѣ, изъ какой-то заопытной области, о которой мы пока ничего не знаемъ; и не потому также, что эти ощущенія имѣютъ внѣшнюю причину, ибо наши чувства радости и печали также могутъ имѣть внѣшнюю причину и все же составляютъ достояніе нашей внутренней жизни. Чувственныя ощущенія мы называемъ внѣшними потому, что самое ихъ содержаніе, присутствующее въ составѣ нашего опыта,

непосредственно испытывается нами, какъ что-то внѣшнее и чуждое нашему собственному *я*. Горе и счастіе, желаніе и отвращеніе я непосредственно воспринимаю, какъ различныя событія въ жизни моего *я*; но когда я вижу красный цвѣтъ или слышу звукъ *do*, то я безъ всякихъ умозаключеній и ассоціацій знаю, что это не я красенъ и звучу этимъ опредѣленнымъ образомъ не я.

Разсматривая различныя рѣшенія вопроса о существованіи и воспріятіи внѣшняго міра, мы всегда должны помнить, что выраженіе «внѣшній міръ» не однозначно, а заключаетъ въ себѣ два различныхъ смысла: оно означаетъ, во-первыхъ, міръ, который существуетъ независимо отъ нашего опыта, и, во-вторыхъ, міръ, который намъ *представляется* внѣшнимъ и, слѣдовательно, существуетъ въ составѣ нашего опыта. На необходимость строго различать эти два значенія и на вытекающую отсюда желательность установить для каждаго особый терминъ указалъ болѣе ста лѣтъ тому назадъ Лихтенбергъ, одинъ изъ самыхъ ученыхъ и въ то же время остроумныхъ писателей Германіи. Міръ, существующій независимо отъ нашего опыта, онъ предложилъ называть міромъ praeter nos, а міръ, который намъ представляется, какъ внѣшній, міромъ extra nos *). Примѣняя эти термины, мы можемъ сказать, что поскольку Миль отрицаетъ существованіе физическаго міра praeter nos, Шпиръ съ нимъ вполнѣ согласенъ; но глубокое заблужденіе Милля заключается, по его мнѣнію, въ томъ, что онъ не замѣчаетъ наличность въ нашемъ непосредственномъ опытѣ физическаго міра extra nos.

Что касается вопроса о существованіи *реальнаго* міра praeter nos, то Шпиръ никогда не останавливается на немъ подробно. Очевидно, онъ полагалъ, что сомнѣніе въ существованіи другихъ индивидуумовъ, кромѣ самого сомнѣвающагося, не заслуживаетъ философскаго разрѣшенія. Онъ принимаетъ безъ дальнѣйшихъ доказательствъ, что помимо его собственнаго *я* существуетъ множество другихъ *я*; каждое изъ нихъ имѣетъ, въ составѣ своего опыта, свой собственный физическій міръ; единство же мірозданія, безъ котораго было бы невозможно никакое общеніе между различными *я*, создается тѣмъ, что всѣ эти индивидуальные міры управляются одними и тѣми же, общими и неизмѣнными законами. Положеніе о существованіи всеобщихъ законовъ уже выходитъ за предѣлы феноменализма и указыва-

*) На удобство этой терминологіи указалъ въ свое время видный русскій кантіанецъ, проф. Ал. Введенскій.

етъ на слѣдующій, идеалистическій, моментъ философіи Шпира, къ которому мы сейчасъ и перейдемъ.

Освободивъ англійскій феноменализмъ отъ его односторонняго психологистическаго монизма, а декартовскій дуализмъ отъ его наивнаго субстанціализма, Шпиръ изображаетъ міръ опыта, какъ комплексъ элементовъ, распадающійся на двѣ различныя группы: въ составъ одной входятъ элементы, переживаемые субъектомъ опыта, какъ его собственныя опредѣленія, въ составъ другой — элементы, которые онъ воспринимаетъ, какъ нѣчто ему внѣшнее и чуждое. Но теперь возникаетъ новый вопросъ: какъ происходитъ то, что мы воспринимаемъ данныя опыта не такъ, какъ они даны на самомъ дѣлѣ, не какъ потокъ взаимно-обусловленныхъ элементовъ, а какъ какія-то пребывающія и другъ отъ друга независимыя вещи? Другими словами: почему то, что есть только рядъ феноменовъ, нами воспринимается, какъ совокупность субстанцій? Юмъ былъ правъ, показавши, что субстанціалистическое истолкованіе даннаго покоится на иллюзіи. Однако, эта психологически-необходимая иллюзія есть тоже фактъ, тоже данное — и, какъ таковое, требуетъ, чтобы мы и его приняли во вниманіе при построеніи философской системы. Въ самомъ дѣлѣ, ни Юмъ, ни кто-либо другой изъ феноменалистовъ не обратилъ вниманіе на то, что для того, чтобы эта иллюзія стала возможной, необходимы два слѣдующія условія:

1) Мы должны имѣть въ своемъ распоряженіи особую функцію *представленія* или *сужденія*, совершенно отличную по своему существу отъ всѣхъ остальныхъ нашихъ функцій и содержащую въ себѣ сознаніе *закона*, согласно которому мы вовсе не можемъ представить себѣ бытіе всякой вещи иначе, какъ въ формѣ субстанціи, и

2) всѣ предметы нашего опыта, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго, должны быть организованы такъ, чтобы *фактически* соотвѣтствовать этому требованію нашей мысли. Другими словами: не будучи субстанціями, они должны проявлять себя такъ, *какъ если бы* они были ими.

Если бы все въ нашемъ опытѣ не было организовано такъ, какъ если бы происходящія въ немъ событія были обнаруженіями простыхъ и неизмѣнныхъ субстанцій, то наше убѣжденіе въ субстанціальности нашего *я* и внѣшнихъ вещей очень скоро разоблачилось бы, какъ простая ошибка. Оно разрушилось бы отъ соприкосновенія съ опытомъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ именно опытъ внѣдряетъ въ насъ это великое и, какъ мы уви-

димъ дальше, пагубное заблужденіе. Но это значитъ, что въ основѣ всего нашего опыта лежитъ грандіозный, *систематически организованный обманъ*. Это лживое строеніе феноменальнаго міра особенно наглядно обнаруживается во внутреннемъ опытѣ. Какъ возможно, чтобы рядъ смѣняющихъ другъ друга состояній переживалъ самъ себя, какъ нѣкоторое внутреннее единство? Милль былъ достаточно честенъ, чтобы признать, что на этотъ вопросъ феноменализмъ не можетъ дать отвѣта. И въ самомъ дѣлѣ, этотъ основной фактъ всей нашей жизни настолько загадоченъ и непонятенъ, что въ своей послѣдней глубинѣ онъ, по мнѣнію Шпира, вообще недоступенъ никакому объясненію. Но во всякомъ случаѣ одно несомнѣнно: этотъ фактъ былъ бы невозможенъ, если бы комплексъ психическихъ элементовъ не былъ организованъ такъ, чтобы самому себѣ казаться не тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ: онъ отъ природы устроенъ такъ, чтобы казаться себѣ субстанціей, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ есть именно только комплексъ. Слѣдовательно, самое существованіе нашего *я*, которое не можетъ существовать безъ иллюзіи своей субстанціальности, обусловлено этимъ лежащимъ въ основѣ всего феноменальнаго міра грандіознымъ обманомъ. Великая обманщица и мистификаторша, природа ткетъ изъ преходящихъ элементовъ наши призрачныя эмпирическія *я*, заставляя насъ принимать самихъ себя за что-то устойчивое и самобытное, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности мы только проносящіяся явленія, только «сонъ тѣни», σκιᾶς ὄναρ, по меланхолическому слову Пиндара.

Мы вступаемъ теперь въ новый и высшій кругъ философскаго размышленія. До сихъ поръ мы разсматривали, въ качествѣ непосредственно даннаго, только единичные факты внутренняго и внѣшняго опыта; но теперь оказывается, что самое воспріятіе этихъ фактовъ было возможно не иначе, какъ при условіи существованія идеальной функціи мышленія, съ ея собственнымъ внутреннимъ закономъ. Фактическое сознаніе этого закона есть, такимъ образомъ, апріорное условіе всего нашего опыта; и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть источникъ раціональной достовѣрности, т.-е. всѣхъ общихъ познаній, выходящихъ за предѣлы констатированія единичныхъ фактовъ. Съ этой стороны, основной законъ мысли есть верховный принципъ логики; но поскольку онъ заключаетъ въ себѣ откровеніе объ истинномъ характерѣ реальнаго бытія (правда, эту трансцендентную значимость закона мысли, по мнѣнію Шпира, еще нужно доказать),

онъ оказывается одновременно также и верховнымъ принципомъ онтологіи.

Если психо-физическій дуализмъ Шпира разсѣкаетъ весь феноменальный міръ на двѣ несводимыя другъ къ другу части, то теперь мы подходимъ къ новому и высшему дуализму, къ установленію двухъ областей, которыя не только *отличны* другъ отъ друга, но въ самомъ своемъ существѣ другъ другу *противоположны*. Ибо открытая нами логическая норма заключаетъ въ себѣ безусловное осужденіе всякой лжи и неправды, а феноменальный міръ именно въ неправдѣ имѣетъ существенное условіе своего существованія.

3. Идеализмъ.

Родоначальникъ нѣмецкаго идеализма, Лейбницъ, показалъ въ своей критикѣ локковскаго Опыта, что въ нашемъ познаніи есть элементы, не выводимые изъ чувственныхъ данныхъ. Къ знаменитой формулѣ сенсуализма: *nihil in intellectu, quod non in sensu*, необходимо прибавить оговорку: *nisi ipse intellectus*. Затѣмъ Кантъ постарался изслѣдовать и измѣрить всю область этихъ чисто интеллектуальныхъ элементовъ нашего познанія и установить границы ихъ компетенціи. Однако, ни тотъ, ни другой не сумѣли, по мнѣнію Шпира, раскрыть истинную сущность интеллектуальной функціи. А между тѣмъ эта функція требуетъ особеннаго вниманія благодаря своей въ высшей степени чудесной и загадочной природѣ. Вѣдь именно благодаря ей человѣкъ, эта ничтожная песчинка въ необъятномъ мірозданіи, можетъ все это мірозданіе держать внутри себя. И даже болѣе того: въ то время какъ въ дѣйствительномъ мірѣ можетъ заключаться только вполнѣ опредѣленное, конечное число предметовъ, человѣкъ обладаетъ способностью безгранично увеличивать любое число. Слѣдовательно, онъ больше всего эмпирическаго міра, потому что онъ носитъ въ своей мысли безконечное число міровъ, котораго не можетъ осуществить никакая дѣйствительность.

Интеллектуальная функція есть способность представленія. Въ чемъ же состоитъ сущность этого послѣдняго? Я представляю себѣ, напр., розу: что это значитъ? Это значитъ, *во-первыхъ*, что я въ особомъ актѣ обладаю нѣкоторымъ комплексомъ зрительныхъ, обонятельныхъ и осязательныхъ содержаній, которыя существуютъ и сами по себѣ, т.-е. независимо отъ моего акта обладанія — именно, какъ элементы моего непосредственнаго опыта. Представленіе есть, такимъ образомъ, прежде всего *по-*

вторѣніе реальнаго предмета въ нѣкоторой новой формѣ. Поэтому слѣдуетъ строго отличать представленіе отъ представляемаго, реальный актъ повторенія отъ того, что въ немъ повторяется. Представляться можетъ любое содержаніе опыта; и было бы совершенно безсмысленно переносить характеръ этого содержанія на самый актъ представленія. Такъ, представленіе о треугольникѣ само не треугольно, представленіе о розѣ само не благоухаетъ, представленіе о грѣхѣ само не грѣховно и т. д. Представленіе подобно зеркалу въ томъ отношеніи, что оно можетъ повторить въ себѣ всѣ реальные предметы, не будучи ни однимъ изъ нихъ. Однако, этого мало: актомъ повторенія сущность представленія не исчерпывается: къ этому акту въ процессѣ представленія долженъ присоединиться, *во-вторыхъ*, актъ *увѣренности* или *утвержденія*, что представляемое содержаніе существуетъ также и независимо отъ самаго акта представленія. И именно этотъ второй актъ конституируетъ *логическую* сущность представленія: ибо только тогда, когда мы что-нибудь утверждаемъ, мы вступаемъ въ область, подлежащую оцѣнкѣ съ точки зрѣнія истины. Представленіе имѣетъ, такимъ образомъ, двойной характеръ: какъ психическое событіе, возникающее и исчезающее во времени, оно принадлежитъ къ феноменальному міру и подчиняется господствующимъ въ немъ естестественнымъ законамъ; но поскольку оно заключаетъ въ себѣ актъ утвержденія, оно управляется — или, по крайней мѣрѣ, должно управляться — не естественными законами, а логическими принципами. Только эти послѣдніе могутъ опредѣлять, какія представленія истинны и какія — ложны, какія, слѣдовательно, нормальны, а какія — нѣтъ; съ точки же зрѣнія естественныхъ законовъ различіе нормальнаго и ненормальнаго, должнаго и недолжнаго, не имѣетъ никакого смысла, и все существующее въ этомъ планѣ имѣетъ одинаковое право на существованіе.

Представленіе само въ себѣ не имѣетъ собственнаго содержанія. Слѣдовательно, представляя что-нибудь и eo ipso утверждая независимое отъ моего представленія бытіе этого нѣчто, я всегда утверждаю нѣкоторую истину: ибо разъ содержаніе представленія не вытекаетъ изъ изъ его собственной сущности, то, значитъ, оно должно приходить къ нему извнѣ. И въ самомъ дѣлѣ, я не могу себѣ представить ничего иного, кромѣ ощущеній, чувствованій, хотѣній и ихъ различныхъ комбинацій, — а все это содержанія, реально существующія въ составѣ моего опыта; и поэтому, приписывая имъ бытіе, независимое отъ

моего представленія, я высказываю истину. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, причинившій такъ много хлопотъ еще Платону: какъ возможны неистинныя представленія? Откуда берется заблужденіе? Если отдѣльныя содержанія представленія всегда истинны, то очевидно, что заблужденіе можетъ относиться только къ комбинаціямъ этихъ содержаній. Я могу соединить въ своемъ представленіи — и благодаря психологическимъ законамъ ассоціаціи дѣйствительно постоянно соединяю — такія содержанія, которыя на самомъ дѣлѣ, т.-е. въ мірѣ опыта, не составляютъ одного цѣлаго; моя увѣренность въ реальномъ существованіи такого цѣлаго, очевидно, будетъ заблужденіемъ.

Но теперь мы должны показать, что сознаніе своего заблужденія и, слѣдовательно, различеніе истины и лжи было бы невозможно, если бы мы не обладали сознаніемъ основного закона мысли. Животныя, у которыхъ этого сознанія нѣтъ, постоянно заблуждаются, но не догадываются объ этомъ; и въ такомъ же плачевномъ положеніи находится человѣкъ, поскольку онъ, какъ животное, слѣпо подчиняется эмпирической связи своихъ представленій, а не судитъ о ней на основаніи открытой ему логической нормы. Покажемъ это на простѣйшемъ примѣрѣ. Я давно не былъ въ Петроградѣ и успѣлъ забыть въ подробностяхъ памятникъ Александру III; я не помню, напр., что конь, на которомъ сидитъ императоръ, изображенъ съ обрубленнымъ хвостомъ. Но вотъ я пріѣзжаю въ Петроградъ и вижу передъ собой памятникъ, или случайно нахожу въ какомъ нибудь журналѣ фотографическій снимокъ съ него. У меня въ сознаніи оказываются два представленія: одинъ и тотъ же конь представляется мнѣ и съ хвостомъ и безъ хвоста. Я тотчасъ же заключаю, что только одно изъ этихъ двухъ представленій можетъ быть истинно, и, конечно, отдаю предпочтеніе тому, которое утверждаетъ себя въ моемъ сознаніи съ большей энергіей. Но откуда я почерпаю самую увѣренность въ томъ, что одинъ и тотъ же предметъ не можетъ существовать въ одно и то же время въ двухъ различныхъ формахъ? Изъ сознанія основного закона мысли — отвѣчаетъ Шпиръ, — согласно которому никакая вещь не можетъ отличаться отъ самой себя; или, выражая тотъ же законъ въ положительной формѣ, всякая вещь должна быть тожественна самой себѣ. Выше мы опредѣлили содержаніе верховнаго закона мысли, какъ требованіе, чтобы каждая вещь была субстанціей; теперь мы нашли сущность этого закона въ утвержденіи, что каждая вещь должна быть тожественна самой себѣ.

Мы должны, слѣдовательно, показать, какъ эти два требованія непосредственно содержатся другъ въ другѣ и представляютъ собою только два различныхъ выраженія одной и той же верховной истины.

Когда я говорю, что какая нибудь вещь тожественна самой себѣ, то я этимъ выражаю ту мысль, что она обладаетъ своей собственной, отъ вѣка ей принадлежащей сущностью. Но такая вещь ничѣмъ внѣшнимъ не можетъ быть произведена и ни отъ чего внѣшняго не можетъ зависѣть: она должна быть, другими словами, «вещью въ себѣ» или безусловной вещью. Терминомъ *субстанція* Шпиръ и обозначаетъ такую въ себѣ существующую и безусловную реальность. Три понятія: вещь въ себѣ, субстанція и безусловное — вполнѣ тожественны по своему логическому содержанію, и множество фиктивныхъ проблемъ въ философіи порожде о, по мнѣнію Шпира, именно ихъ неправильнымъ различеніемъ. — Но обратимся къ дальнѣйшему анализу понятія самотожественной вещи. Такая вещь не можетъ содержать въ себѣ нѣсколькихъ различныхъ качествъ. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что она есть *a* и *b;* если она есть *a*, то, значитъ, *a* образуетъ ея собственную изначальную сущность, потому что, кромѣ такой сущности, она ничего не можетъ заключать въ себѣ; но то же самое относится и къ *b* — и мы получаемъ очевидно нелѣпый выводъ, что одна и та же сущность есть *a* и *не-a* (именно *b*), или *b* и *не-b* (именно *a*). Слѣдовательно, вещь тожественная самой себѣ должна быть не только въ себѣ существующей, безусловной реальностью (субстанціей), но еще и абсолютно простой субстанціей. — Наконецъ, третій пунктъ, вытекающій изъ анализа понятія самотожественной вещи, заключается въ требованіи, чтобы она была неизмѣнной: ибо всякое измѣненіе означало бы, что она теряетъ, вполнѣ или отчасти, свою изначальную сущность, — что, очевидно, нелѣпо. Такимъ образомъ основной законъ мысли, выраженный во всей полнотѣ своего содержанія, гласитъ: всякая вещь должна быть тожественна самой себѣ, т.-е. она должна быть безусловной, абсолютно простой и неизмѣнной сущностью (субстанціей) *). Такъ какъ основной за-

*) Очень интересно, что Гербартъ, опредѣлившій природу реальнаго тѣми же чертами, именно на этомъ основаніи отказываетъ ему въ титулѣ субстанціи,— потому что подъ субстанціей онъ разумѣетъ то скрытое единство, которое лежитъ въ основѣ множественныхъ свойствъ и признаковъ. Этимологически и исторически правъ, конечно, Гербартъ. Но отсюда видно, какъ различно понимается различными мыслителями самый смыслъ термина

конъ мысли есть верховная норма всѣхъ нашихъ представленій и сужденій о бытіи вещей, то способъ бытія, охарактеризованный тремя приведенными признаками, Шпиръ называетъ *нормальной природой* всякой вещи.

Посмотримъ теперь, въ какомъ отношеніи находятся предметы нашего опыта къ закону нашей мысли. Повсюду въ опытѣ мы видимъ вещи, въ которыхъ соединено множество различныхъ качествъ. Если бы это соединеніе было безотносительнымъ, то это значило бы, что факты опыта находятся въ отношеніи логическаго противорѣчія къ верховному закону мысли; но тѣмъ самымъ этотъ законъ былъ бы фактически опровергнутъ и лишенъ всякаго объективнаго познавательнаго значенія: ибо сами факты доказывали бы возможность того, что онъ отрицаетъ. Однако, на самомъ дѣлѣ такого противорѣчія нѣтъ — потому что находимое нами въ опытѣ соединеніе многихъ различныхъ качествъ никогда и нигдѣ не бываетъ безусловнымъ, а всегда лишь относительнымъ: различныя качества одного и того же предмета всегда характеризуютъ его въ различныхъ отношеніяхъ. Но если предметы опыта не содержатъ въ себѣ *логическаго противорѣчія* съ закономъ мысли, то они тѣмъ не менѣе находятся въ положеніи *логическаго несоотвѣтствія* съ нимъ: ибо онъ требуетъ, чтобы всякая вещь была безусловной субстанціей, а въ мірѣ опыта всѣ вещи суть только обусловленные комплексы. Наконецъ, въ третьихъ, это *логическое* несоотвѣтствіе совмѣщается въ опытѣ съ *фактической* приноровленностью феноменальныхъ предметовъ къ логической нормѣ: ибо, какъ мы видѣли, всѣ предметы нашего опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, организованы такимъ образомъ, чтобы казаться соотвѣтствующими закону мысли.

Законъ мысли, какъ внутреннее достояніе познающаго субъекта, невыводимое изъ опыта, составляетъ идеалистическое начало нашего познанія; поскольку этотъ законъ является, далѣе, условіемъ возможности самого опыта, онъ выполняетъ функцію, которую со временъ Канта называютъ апріорной. Полагая идею

субстанція, противъ которой одни ведутъ такую ожесточенную войну, между тѣмъ какъ другіе не менѣе ожесточенно ее защищаютъ. Можетъ быть, вся эта борьба pro и contra утратила бы значительную долю своей страстности, если бы каждый философъ прежде всего точно опредѣлилъ, какой именно смыслъ онъ вкладываетъ въ этотъ освященный древностью терминъ. — Въ дальнѣйшемъ изложеніи я все время буду употреблять слово субстанція въ смыслѣ, установленномъ Шпиромъ.

апріорной функціи въ основу всей своей философіи, Шпиръ примыкаетъ къ кантовскому критицизму; но во всемъ, что касается болѣе подробнаго развитія этой идеи, онъ расходится съ нимъ самымъ рѣшительнымъ образомъ.

И, прежде всего, въ способѣ доказательства апріорности того или другого знанія. У Канта это доказательство основано, какъ извѣстно, на томъ соображеніи, что въ составѣ нашего познанія есть сужденія, обладающія характеромъ необходимости и общеобязательности; а такъ какъ опытъ можетъ намъ дать только знаніе того, что есть, но ни какъ не того, что необходимо и обязательно должно быть, — то указанный характеръ нѣкоторыхъ фактически существующихъ сужденій удостовѣряетъ ихъ происхожденіе изъ иного, внѣопытнаго источника. Это «трансцендентально-логическое» доказательство Канта, несмотря на то, что оно недавно сдѣлалось предметомъ суевѣрнаго обожанія, не имѣетъ никакой дѣйствительной убѣдительности. Въ самомъ дѣлѣ, по какому признаку можемъ мы убѣдиться, что такое-то сужденіе безусловно необходимо? Кантъ исходитъ изъ безусловной обязательности математическаго естествознанія, спеціально изъ ньютоновской механики; а между тѣмъ въ наши дни какъ разъ это величественное зданіе научной мысли, казавшееся нѣсколькимъ вѣкамъ ея самой непоколебимой твердыней, подвергается перестройкѣ въ своихъ глубочайшихъ основаніяхъ. А затѣмъ: если даже признать, что есть нѣсколько такихъ, наиболѣе общихъ сужденій, которымъ принадлежитъ безусловная власть надъ нашимъ мышленіемъ, то развѣ не могла бы эта власть быть продуктомъ простой эмпирической ассоціаціи, настолько частой и постоянной, что мы уже не въ силахъ разорвать созданную ею психологическую связь между двумя представленіями? Эмпиристическая аргументація Юма и Милля одерживаетъ въ этомъ пунктѣ верхъ надъ идеалистической позиціей Канта. И слѣдуетъ признать, что насколько обоснованіе апріорнаго шатко и неубѣдительно у Канта, настолько же оно прочно въ системѣ Шпира. Ибо здѣсь апріорность основного закона мысли вытекаетъ съ совершенной необходимостью изъ того обстоятельства, что ни одинъ предметъ опыта не имѣетъ той формы бытія, которая требуется этимъ закономъ. Не имѣя ни одного соотвѣтствующаго себѣ предмета въ опытѣ, онъ, конечно, и не можетъ быть почерпнутъ нами изъ опыта.

Какъ извѣстно, Кантъ устанавливаетъ двѣ апріорныя формы чувственности и двѣнадцать апріорныхъ категорій разсудка.

При этомъ весьма замѣчательно, что законъ противорѣчія онъ считаетъ не принципомъ предметнаго познанія, а всего только принципомъ пустого формальнаго мышленія. Познавательный аппаратъ у Канта превратился въ механизмъ, состоящій изъ четырнадцати слѣпо дѣйствующихъ и лишь внѣшне между собою связанныхъ колесиковъ. И такимъ-то громоздкимъ и мертвымъ механизмомъ должно осуществляться познаніе, это въ высочайшей степени живое и духовное отношеніе къ дѣйствительности! Неудивительно, что великіе преемники Канта, оставшіеся вѣрными его гносеологическому идеализму, попытались реформировать философію учителя прежде всего въ этомъ слабѣйшемъ ея пунктѣ: одни, какъ Шопенгауэръ, путемъ упрощенія его слишкомъ сложнаго и искусственнаго познавательнаго аппарата; другіе, какъ Фихте и Гегель, несравненно болѣе спекулятивно, посредствомъ органическаго развитія всей системы познавательныхъ формъ изъ одного внутренняго самораскрывающаго начала. Шпиръ комбинируетъ оба эти способа: онъ значительно сокращаетъ число апріорныхъ категорій и выводитъ эти категоріи изъ своего верховнаго закона.

Если бы міръ нашего опыта былъ такимъ, какимъ онъ долженъ былъ бы быть согласно закону нашей мысли, то всякіе дальнѣйшіе принципы познанія были бы и ненужны и невозможны. A=A, самотожественная субстанція есть самотожественная субстанція, — это было бы альфой и омегой всего нашего познанія. Но вотъ оказывается, какъ мы уже неоднократно повторяли, что ни одинъ предметъ опыта не соотвѣтствуетъ вполнѣ требованію мысли; и изъ этого несоотвѣтствія вытекаетъ необходимость новыхъ формъ познанія. Такъ, по закону мысли, безотносительное соединеніе двухъ различныхъ признаковъ невозможно; а между тѣмъ всѣ вещи въ мірѣ соединяютъ въ себѣ *различные признаки въ одномъ и томъ же отношеніи:* одинъ и тотъ же листъ является не только зеленымъ и круглымъ — въ этомъ еще нѣтъ логическаго противорѣчія —, но и зеленымъ и желтымъ, одинъ и тотъ же человѣкъ и молодымъ и старымъ и т. д. Чтобы уничтожить это противорѣчіе и сдѣлать возможнымъ существованіе такого міра, мы заключаемъ, что въ немъ господствуетъ законъ *временной послѣдовательности* или *смѣны.* — Далѣе, мы видѣли, что то, что мы себѣ представляемъ субстанціально существующими тѣлами, есть на самомъ дѣлѣ комплексъ элементовъ нашего же собственнаго опыта, только отмѣченныхъ особымъ характеромъ чуждости нашему *я*. Но всякая субстан-

ція, по требованію мысли, должна быть совершенно независимой отъ всѣхъ остальныхъ субстанцій; такъ возникаетъ необходимость мысленно помѣстить физическія тѣла въ особую, спеціально для этого существующую въ нашей душѣ, форму, въ которой они могли бы сосуществовать, оставаясь внутренно совершенно чуждыми другъ другу: эта форма и есть *пространство*.

Обратимъ вниманіе теперь же на одно важное разногласіе Шпира съ Кантомъ, все значеніе котораго вполнѣ уяснится только ниже. У Канта время и пространство обладаютъ однимъ и тѣмъ же гносеологическимъ характеромъ: обѣ эти формы имѣютъ исключительно субъективное или идеальное значеніе. У Шпира же только пространство субъективно-идеально, а время объективно и реально. Идеальность пространства вытекаетъ изъ того, что тѣла, для которыхъ оно служитъ формой совмѣстнаго бытія, существуютъ только въ представленіи субъекта, обманутаго лживымъ строеніемъ опыта и принимающаго свои собственныя ощущенія за независимыя субстанціи. Наоборотъ, законъ временной смѣны имѣетъ реальное значеніе, потому что феноменальный міръ, въ которомъ мы познаемъ перемѣны, имѣетъ реальные бытіе, независимое отъ функціи представленія.

Однимъ изъ важнѣйшихъ орудій научнаго познанія дѣйствительности служитъ законъ причинности. Скепсисъ Юма именно потому и выросъ въ такого опаснаго врага научнаго духа, что онъ грозилъ подорвать объективное значеніе этого закона; и всякая философія, которая стремится критически оправдать цѣнность научнаго познанія, должна быть озабочена прежде всего обоснованіемъ закона причинности. Шпиръ даетъ это обоснованіе въ слѣдующей, очень простой и изящной формѣ. Одно изъ выраженій основного закона мысли гласитъ: *всякая безусловная реальность неизмѣнна*; отсюда непосредственно слѣдуетъ выводъ: *всякое измѣненіе должно быть какъ нибудь обусловлено*; но это положеніе и составляетъ содержаніе закона причинности. Изъ этой его основной формулы аналитически вытекаетъ слѣдующее положеніе: *однѣ и тѣ же причины всегда производятъ одни и тѣ же дѣйствія.* Ибо если бы одно и то же явленіе А одинъ разъ порождало явленіе В, а другой разъ — явленіе С, то такое измѣненіе въ способѣ дѣйствія причины само было бы безпричинно; и, слѣдовательно, оно невозможно согласно основной формулѣ. Эта неизмѣнность связи между причиной и дѣйствіемъ, это постоянство господствующихъ въ природѣ законовъ, есть единственное неизмѣнное, что существуетъ въ этомъ мірѣ

текущихъ явленій. Безъ этого неизмѣннаго начала этотъ міръ былъ бы лишенъ послѣдней тѣни реальности, а изслѣдующія его законы естественныя науки — своего логическаго фундамента.

Такъ какъ законъ причинности требуетъ, чтобы всякое измѣненіе было обусловлено какимъ-нибудь другимъ, то отсюда слѣдуетъ, что никакое состояніе этого мѣняющагося міра не можетъ быть первымъ. Цѣль причинъ и дѣйствій безконечна съ обѣихъ сторонъ: она въ прошломъ точно такъ же не имѣетъ начала, какъ не имѣетъ конца въ будущемъ. Ниже мы увидимъ, какое фундаментальное и въ то же время роковое значеніе имѣетъ этотъ тезисъ о безначальности мірового процесса для всего міросозерцанія Шпира.

Мы переходимъ къ третьему и послѣднему пункту расхожденія Шпира съ Кантомъ въ развитіи идеи апріорной функціи. Апріорный законъ мысли заключается въ требованіи, чтобы всякая вещь въ своемъ подлинномъ бытіи была субстанціей. Но теперь спрашивается: открывается ли въ этомъ законѣ подлинная сущность самихъ вещей, или онъ составляетъ только продуктъ моей психологической организаціи? Я не могу представить себѣ нормальную природу всякой вещи иначе, какъ въ формѣ субстанціи; значитъ ли это, что и независимо отъ моего представленія нормальное бытіе вещей есть бытіе субстанціальное? Другими словами: имѣетъ ли апріорная функція познанія, какъ таковая, только субъективное, или также и объективное значеніе? Кантъ, какъ извѣстно, утверждалъ первое; то, что онъ называетъ объективностью познанія, есть только его общеобязательность и необходимость для всѣхъ познающихъ субъектовъ, — слѣдовательно, только особая форма субъективности. Наоборотъ, Шпиръ утверждаетъ, что въ основномъ законѣ мысли намъ открывается подлинная природа самихъ вещей. И здѣсь мы должны взять сторону Шпира противъ Канта; но здѣсь же мы должны замѣтить, что тотъ способъ, посредствомъ котораго Шпиръ доказываетъ объективную истинность апріорнаго закона мысли, совершенно несостоятеленъ и представляетъ собою одинъ изъ слабѣйшихъ пунктовъ всей его философіи. Это мнимое доказательство состоитъ въ слѣдующемъ. Согласно закону мысли, всякая вещь въ своей подлинной сущности есть абсолютно-простая субстанція; въ мірѣ же опыта всѣ вещи суть обусловленные комплексы многихъ элементовъ. Но именно тѣмъ, что вещи опыта не соотвѣтствуютъ закону мысли, онѣ подтверждаютъ его истинность: ибо всѣмъ характеромъ своего бытія, своей

составленностью изъ чуждыхъ другъ другу элементовъ и своей непрерывной измѣнчивостью, онѣ обнаруживаютъ, что у нихъ нѣтъ собственной, имъ самимъ принадлежащей сущности. Такимъ образомъ, бытіе эмпирическаго міра съ своей стороны удостовѣряетъ истинность закона мысли; а такъ какъ этотъ міръ у Шпира (въ отличіе отъ Канта) существуетъ независимо отъ познавательной функціи субъекта, то, значитъ, его свидѣтельство ручается за независимую отъ познающаго субъекта, реальную значимость закона мысли. Нетрудно видѣть, что это доказательство на самомъ дѣлѣ отнюдь не доказываетъ того, что требуется. Изъ него только явствуетъ, что предметы эмпирическаго міра существуютъ не въ той формѣ, которая требуется закономъ мысли; но вопросъ о томъ, существуютъ ли вообще гдѣ-нибудь такіе реальные предметы, которые этому закону соотвѣтствуютъ, этимъ нисколько не рѣшается. Пусть ничто въ мірѣ опыта не имѣетъ своей собственной сущности; слѣдуетъ ли изъ этого, что гдѣ-то существуетъ другой міръ, въ которомъ всѣ вещи, покорныя требованію нашей мысли, имѣютъ каждая такую собственную сущность? Развѣ *вся* дѣйствительность не могла бы быть только потокомъ безсущностныхъ явленій? — Нѣтъ, такого міра мы не можемъ мыслить! воскликнетъ Шпиръ. — Совершенно вѣрно; но вѣдь вы хотѣли доказать, что не только мы не можемъ его мыслить, но что онъ не можетъ и существовать. А этого вы, къ сожалѣнію, не доказали.

4. Трансцендентный дуализмъ.

Изъ положенія объ объективной значимости верховнаго закона мысли съ одной стороны, и фактическаго строенія эмпирическаго міра съ другой, Шпиръ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: нормальная природа всѣхъ вещей образуетъ особый, «истинный» міръ, лежащій за предѣлами опыта; въ опытѣ же всѣ вещи представлены въ искаженномъ и неистинномъ видѣ. Но такъ какъ искаженное и неистинное по самому своему существу противоположно истинѣ и нормѣ, то отсюда слѣдуетъ, что эмпирическій міръ, какъ таковой, содержитъ въ себѣ элементы, *абсолютно чуждые* нормальной природѣ вещей. Существованіе такого міра есть совершенно ирраціональный и необъяснимый фактъ. Ибо объяснить какое-нибудь явленіе значитъ вывести его изъ чего-нибудь такого, что само по себѣ прозрачно

для мысли; но для мысли прозрачна только соотвѣтствующая ея внутренней нормѣ истинная природа вещей; а сущность эмпирическаго міра въ томъ именно и состоитъ, что онъ являетъ собою неистинную и ненормальную форму существованія.

Поскольку метафизическое воззрѣніе на вещи разрушаетъ иллюзію абсолютности этого являющагося міропорядка и переноситъ истинное бытіе въ иную, сверхопытную сферу — постольку оно вполнѣ справедливо. Но коренной грѣхъ всѣхъ метафизиковъ заключается въ томъ, что они пытаются *объяснить*, какъ изъ того высшаго бытія проистекаетъ существованіе этого низшаго міра, не замѣчая, что мысль о самой возможности такого объясненія покоится на безсмысленной предпосылкѣ, что истинное и нормальное можетъ изъ самого себя породить свою собственную противоположность.

Совершенная необъяснимость всего эмпирическаго есть фундаментальное положеніе въ системѣ Шпира, тѣснѣйшимъ образомъ связанное съ ея основными онтологическими опредѣленіями. Согласно этимъ послѣднимъ, истинный міръ содержитъ въ себѣ всѣ вещи въ ихъ безусловной сущности, а міръ эмпирическій есть безначальный и безконечный рядъ явленій, обусловливающихъ другъ друга: на какой бы членъ этой коренной антитезы мы ни взглянули, мы убѣждаемся, что изъ высшаго никакъ нельзя вывести и объяснить низшее. Возьмемъ сначала высшій міръ. Онъ есть безусловное; но то, что по истинѣ и вполнѣ безусловно, то не только не можетъ быть обусловлено ничѣмъ другимъ, но и само не можетъ обусловливать ничто другое. Слѣдовательно, высшій міръ не можетъ заключать въ себѣ условіе или достаточное основаніе для возникновенія низшаго. Возьмемъ теперь этотъ низшій; какъ мы видѣли, онъ состоитъ изъ безначальнаго ряда условій и слѣдствій. Никакое событіе въ этомъ мірѣ не можетъ быть первымъ, потому что каждое вытекаетъ изъ нѣкотораго предыдущаго. Но это значитъ, что безусловное не можетъ быть причиной всѣхъ міровыхъ событій, потому что такая причина была бы первой. Въ этомъ именно и проявляется глубочайшая ирраціональность всего эмпирическаго: въ томъ, что будучи въ каждомъ своемъ моментѣ чѣмъ-то насквозь обусловленнымъ, оно одновременно и требуетъ объясненія и не можетъ получить его. Такова *фундаментальная антиномія*, которую философская мысль должна признать, какъ таковую, — вмѣсто того, чтобы, по примѣру метафизиковъ, истощаться въ безплодныхъ попыткахъ устранить неустранимое.

Своимъ трансцендентнымъ дуализмомъ, противополагающимъ міру явленій запредѣльный ему міръ вещей въ себѣ, Шпиръ также какъ и своимъ апріоризмомъ примыкаетъ къ Канту. Но подобно тому, какъ въ дальнѣйшемъ развитіи идеи апріорной функціи онъ далеко уклоняется отъ Канта и идетъ вполнѣ самостоятельными путями, такъ и та форма, которую получаетъ въ его системѣ трансцендентный дуализмъ, весьма существенно отличается отъ кантовской. И здѣсь также это различіе проявляется въ трехъ направленіяхъ.

Прежде всего, опять-таки въ способѣ обоснованія дуалистическаго воззрѣнія. Существованіе вещи въ себѣ, совершенно отличной по характеру своего бытія отъ міра явленій, вытекаетъ у Канта изъ того обстоятельства, что формы, въ которыхъ существуетъ міръ явленій, суть только формы воспріятія субъекта, не имѣщія никакого объективнаго значенія; существованіе трансцендентной реальности обосновывается, такимъ образомъ, на исключительной субъективности апріорныхъ функцій. Нетрудно убѣдиться въ несостоятельности такого обоснованія. Вѣдь понятіе бытія есть во всякомъ случаѣ апріорное понятіе; если, въ качествѣ такового, оно должно быть только субъективнымъ, то во что же превращается утверждаемое бытіе трансцендентной реальности? Въ субъективное представленіе, т.-е. въ свою собственную противоположность! Мы вполнѣ раздѣляемъ восторгъ Шопенгауэра передъ глубокомысліемъ Канта, разрушившимъ объективную реальность времени и пространства. Но это разрушеніе совершается не въ трансцендентальной эстетикѣ, какъ полагаетъ Шопенгауэръ, а въ трансцендентальной діалектикѣ: а здѣсь оно всецѣло опирается на объективную значимость закона противорѣчія. Въ противоположность Канту и Шопенгауэру, Шпиръ обосновываетъ свой трансцендентный дуализмъ именно на такой объективной значимости верховнаго закона мысли. И съ полнымъ правомъ: ибо если этотъ законъ, требующій опредѣленной формы бытія, имѣетъ объективное значеніе, а между тѣмъ эмпирическій міръ его требованію не удовлетворяетъ, то изъ такого положенія вещей съ совершенной логической необходимостью слѣдуетъ выводъ, что существуетъ иной міръ, въ которомъ требованіе мысли находитъ свое объективное осуществленіе.

Слѣдующее различіе касается уже самаго существа дѣла. У Канта эмпирическій міръ явленій существуетъ только въ представленіи познающаго субъекта; формула Шопенгауэра «міръ

есть мое представленіе» вполнѣ точно выражаетъ точку зрѣнія его учителя. Подобно тому, какъ объективность познанія означаетъ у Канта лишь особую форму субъективности, — такъ и эмпирическая реальность явленій, о которой онъ говоритъ, есть лишь особая форма идеальности: ибо она означаетъ только то, что являющійся міръ составляетъ необходимое содержаніе сознанія для всѣхъ познающихъ субъектовъ. Наоборотъ, для Шпира, какъ мы видѣли, міръ опыта существуетъ независимо отъ представляющей функціи субъекта, и въ этомъ смыслѣ онъ реаленъ. Ощущенія, чувства, хотѣнія и, наконецъ, самыя представленія, какъ психическія событія, образуютъ вполнѣ реальный міръ опыта, существующій независимо отъ того, представляется ли онъ какимъ-нибудь субъектомъ или нѣтъ; ненормальность и неподлинность этого міра вносится въ него не искажающими формами субъективнаго воспріятія, а коренится въ его собственной объективной природѣ, заключающей въ себѣ какое-то роковое отпаденіе отъ нормальнаго способа бытія. Между вещью въ себѣ и міромъ, какъ представленіе, или субъективнымъ явленіемъ Шпиръ помѣщаетъ, такимъ образомъ, объективное явленіе или реальный эмпирическій міръ. Онъ различаетъ, слѣдовательно, три сферы: 1) сферу нормальнаго абсолютнаго бытія, лежащую внѣ времени и пространства, 2) сферу эмпирической реальности: она лежитъ внѣ пространства, но подчинена закону времени, и 3) сферу субъективно-идеальнаго представленія, т.-е. міръ, какъ оно мною ошибочно представляется, міръ субстанціальныхъ *я* и субстанціальныхъ же физическихъ тѣлъ; этотъ міръ также весь подчиненъ закону времени, но кромѣ того, въ своей физической половинѣ, онъ является еще въ формѣ пространства. — Различіе между дуалистическимъ воззрѣніемъ Канта и Шпира, заключается, слѣдовательно, въ томъ, что изъ принимаемыхъ Кантомъ двухъ міропорядковъ только одинъ реаленъ, а другой лишь идеаленъ и, какъ таковой, обусловленъ въ своемъ существованіи специфическими формами познающаго субъекта; у Шпира же мы имѣемъ *двѣ реальныхъ* сферы бытія, причемъ существованіе второй, низшей сферы ничѣмъ не обусловлено и, какъ таковое, совершенно ирраціонально, безсмысленно и необъяснимо.

Шпиръ несомнѣнно правъ въ своемъ утвержденіи, что признать вмѣстѣ съ Кантомъ весь міръ опыта только содержаніемъ представленія рѣшительно невозможно; правильность этого утвержденія совершенно не зависитъ отъ того, насколько правильна теорія представленія самого Шпира. Въ самомъ дѣлѣ, всякое

представленіе есть представленіе всегда лишь по отношенію къ чему-нибудь другому, что оно собою представляетъ; взятое само по себѣ, никакое содержаніе не можетъ быть представленіемъ. Допустимъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что отдѣльно отъ моихъ чувствъ и хотѣній существуетъ мое подлинное реальное *я*, которое въ этихъ психическихъ содержаніяхъ только является самому себѣ; тогда по отношенію къ этому *я* мои психическія переживанія будутъ только его представленіями, и оно будетъ въ нихъ дано не реально, а только идеально; но само по себѣ всякое психическое переживаніе во всякомъ случаѣ образуетъ нѣкоторую реальность. «Весь міръ опыта есть мое представленіе»: это можетъ означать только то, что ни мое подлинное *я*, ни независимый отъ него внѣшній міръ не даны мнѣ непосредственно, въ своей собственной реальности, а лишь посредствомъ чего-то другого; но это другое дано уже непосредственно и именно своей непосредственной данностью повелительно требуетъ отъ меня признанія своей реальности. Если бы мы даже согласились съ Кантомъ, что наше собственное *я* дано намъ въ опытѣ такъ же только въ формѣ представленія, какъ и независимый отъ насъ внѣшній міръ (mundus praeter nos), то все-таки оставалась бы *какая-то реальность*, которая въ опытѣ дана непосредственно.

Что касается до концепціи Шпира, то ея общую критику я откладываю до второй части этой работы; но укажу здѣсь же на ея очевидно слабѣйшій пунктъ. Различіе между обоими мірами Шпира заключается въ способѣ ихъ существованія: міръ абсолютный *есть* въ полновѣсномъ смыслѣ этого слова, міръ же эмпирическій существуетъ въ ослабленномъ и ущербленномъ видѣ. Это различеніе, очевидно, молчаливо предполагаетъ, что бытіе есть такое свойство вещей, которое можетъ присутствовать въ нихъ въ различныхъ степеняхъ интенсивности. Но такое представленіе совершенно недопустимо, потому что бытіе вообще не есть какое либо реальное свойство вещи, а только выраженіе того факта, что данная вещь должна быть признана моей мыслью.

Установленіе этой важной истины, которую впослѣдствіи Гербартъ положилъ въ основу всей своей онтологіи, составляетъ одну изъ наиболѣе блестящихъ заслугъ Канта.

Третье различіе между дуалистическимъ воззрѣніемъ Шпира и Канта касается уже не внутренняго содержанія самихъ этихъ воззрѣній, а той функціи, которую они выполняютъ въ общей экономіи обѣихъ системъ. Значеніе, которое принадлежитъ понятію вещи въ себѣ въ системѣ Канта, менѣе всего отличается

ясностью и опредѣленностью. Наоборотъ, оно до такой степени шатко, что въ нѣкоторыхъ частяхъ системы вещь въ себѣ даже совсѣмъ теряетъ характеръ трансцендентной реальности и превращается въ безконечную проблему разума; и мы знаемъ, что многіе замѣчательные кантіанцы, начиная съ Маймона и кончая Когеномъ, утверждали даже, что ничѣмъ другимъ вещь въ себѣ и не можетъ и не должна быть по глубочайшему замыслу самого Канта. Несмотря на презрительное высокомѣріе, съ которымъ представители этой идеалистической вѣтви кантіанства почему-то обыкновенно относятся къ своимъ противникамъ, они чудовищно заблуждаются: ибо какъ разъ въ наиболѣе существенныхъ своихъ моментахъ міросозерцаніе Канта всецѣло опирается на понятіе вещи въ себѣ, какъ трансцендентной реальности. Но зато безспорно справедливо, что тамъ, гдѣ это происходитъ, — напр., въ ученіи объ интеллигибельномъ характерѣ и нравственной свободѣ, — вещь въ себѣ выступаетъ въ такой роли, которая самымъ вопіющимъ образомъ противорѣчитъ ея собственному «интеллигибельному характеру»: ибо она является тогда, какъ причинно дѣйствующая сила. Въ противоположность этой неустойчивой и противорѣчивой позиціи Канта, вся система Шпира во всѣхъ своихъ моментахъ проникнута одной основной мыслью, что надъ міромъ эмпирическихъ явленій возвышается запредѣльная область нормальнаго бытія и что это нормальное бытіе, именно какъ таковое, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть производящей причиной ненормальнаго и дурного эмпирическаго порядка бытія.

Такъ какъ всѣ метафизическія системы *) пытаются такъ или иначе вывести эмпирическій міръ изъ міра абсолютнаго и, слѣдовательно, считаютъ второй достаточнымъ основаніемъ перваго, то Шпиръ самымъ рѣшительнымъ образомъ противопоставляетъ свое собственное воззрѣніе всякой метафизикѣ и называетъ свою философію *критической*. Врядъ-ли, однако, такая терминологія цѣлесообразна; скорѣе, она можетъ породить одни недоразумѣнія. Философія, внутренній паѳосъ которой заключается въ утвержденіи абсолютной трансцендентной реальности,

*) Вѣрнѣе сказать: всѣ *общеизвѣстныя* метафизическія системы. Мало извѣстные за предѣлами своей родины шведскіе философы Самуэль Груббе (1786—1853) и Якобъ Бустрэмъ (1797—1866) выступили съ метафизическимъ міросозерцаніемъ, въ основѣ котораго лежитъ именно та мысль, что эмпирическій міръ, какъ нѣчто несовершенное, не можетъ имѣть свое начало въ Богѣ какъ Существѣ абсолютно совершенномъ.

всегда и всѣми будетъ сознаваться и называться метафизикой, какъ бы отлично отъ всѣхъ другихъ метафизическихъ системъ она эту абсолютную реальность ни опредѣляла. И какъ бы рѣзко ни отдѣлялась философія Шпира отъ традиціонныхъ метафизическихъ системъ своимъ абсолютнымъ дуализмомъ, она все-таки гораздо болѣе родственна имъ, чѣмъ философскому критицизму, сущность котораго составляетъ мнѣніе, что человѣческая мысль не имѣетъ въ себѣ достаточно силы, чтобы подняться къ непротиворѣчивому и достовѣрному познанію абсолютнаго.

5. *Метафизическій монизмъ субстанціи.*

Шопенгауэръ полагалъ, что изъ неприложимости къ вещи въ себѣ формъ времени и пространства непосредственно вытекаетъ выводъ, что вещь въ себѣ можетъ быть только одна; ибо по его мнѣнію время и пространство составляютъ необходимое условіе множественности. Однако, такое мнѣніе вполнѣ неосновательно. Что нѣкоторая множественность элементовъ можетъ существовать одновременно и вмѣстѣ съ тѣмъ безъ какого бы то ни было намека на пространственную связь, — это доказываетъ любое сужденіе однимъ фактомъ своего существованія. Во всякомъ сужденіи я имѣю нѣсколько элементовъ, которые особеннымъ образомъ связаны между собою, но отнюдь не слиты въ сплошное и неразличимое единство; я имѣю, слѣдовательно, нѣкоторую множественность; а, между тѣмъ, совершенно ясно, что связь между элементами сужденія не имѣетъ ничего общаго ни съ временной, ни съ пространственной связью. Когда я говорю, напр.: къ добродѣтели слѣдуетъ стремиться ради нея самой, — то я при этомъ держу въ сознаніи цѣлое множество элементовъ; но эти элементы не слѣдуютъ одинъ послѣ другого и не лежатъ другъ подлѣ друга, — а соединены по совершенно иному принципу въ логическомъ актѣ сужденія. Поэтому ничто a priori не мѣшаетъ мнѣ предположить, что въ свободной отъ времени и пространства области абсолютнаго бытія существуетъ много вещей въ себѣ; это предположеніе можетъ оказаться неосновательнымъ, но оно не заключаетъ въ себѣ ничего невозможнаго. Шпиръ вполнѣ сознаетъ это и поэтому онъ долженъ рѣшить вопросъ: существуетъ ли много вещей въ себѣ (абсолютныхъ субстанцій) или только одна.

Во всей исторіи европейской философіи только еще два мыслителя опредѣлили природу подлинно сущаго тѣми же чер-

тами, что и Шпиръ, т.-е. мыслили ее, какъ нѣкоторое безусловное, абсолютно простое и неизмѣнное содержаніе: Парменидъ и Гербартъ. Изъ этихъ двухъ Парменидъ признавалъ только одно безусловно сущее, а Гербартъ принялъ цѣлое множество таковыхъ. Шпиръ беретъ сторону Парменида и рѣшительно провозглашаетъ *единственность* безусловно сущаго. Нормальная природа всѣхъ вещей, когда-либо бывшихъ и еще имѣющихъ быть въ безконечномъ потокѣ эмпирическаго міра, выражается въ одной единственной, этому міру запредѣльной и въ самой себѣ абсолютно простой субстанціи. Величественный характеръ этой концепціи окружилъ въ древности ореоломъ высшей мудрости чело ея создателя, Парменида; во всей новоевропейской философіи одинъ только Шпиръ дерзнулъ подняться на эту послѣднюю, одинокую и холодную вершину метафизической абстракціи.

Ходъ мысли, посредствомъ котораго Шпиръ пытается обосновать свой тезисъ о единственности абсолютной субстанціи, всецѣло опирается на его основной принципъ, что абсолютное относится къ эмпирическому не какъ достаточное основаніе къ своему слѣдствію, а какъ норма къ тому, что ей не соотвѣтствуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ строго держаться этой точки зрѣнія, то мысль о множественности абсолютныхъ субстанцій потеряетъ для насъ всякое основаніе: ибо единственное основаніе для этой мысли заключается въ томъ, что изъ одной абсолютно простой субстанціи никоимъ образомъ нельзя вывести и объяснить весь этотъ столь пестрый и разнообразный міръ опыта. Но разъ понятіе абсолютнаго принципа съ самаго начала опредѣляется такъ, что оно вовсе и не можетъ и не должно служить для объясненія этого міра, — то ясно, что приведенное основаніе отпадаетъ. Кромѣ Гербарта, множественность реальныхъ началъ принимали еще атомисты и Лейбницъ; Шпиръ разбираетъ всѣ три теоріи и показываетъ, что во всѣхъ единственнымъ основаніемъ для метафизическаго плюрализма служитъ предвзятая мысль, будто въ метафизической сферѣ бытія должны заключаться основанія для всего, что происходитъ въ эмпирическомъ мірѣ. — Мы, съ нашей стороны, должны признать, что Шпиръ со своей точки зрѣнія вполнѣ доказалъ неосновательность метафизическаго плюрализма. Но онъ доказалъ именно только его *неосновательность*, но не его *немыслимость*; а это большая разница. Ибо при такомъ положеніи дѣла эта гипотеза все еще остается возможной; и если у насъ нѣтъ основаній сдѣлаться метафизическими плюралистами, то ничто насъ пока еще не вынуждаетъ встать на точку зрѣнія

метафизическаго монизма. Вѣдь вполнѣ возможно и то, что самое бытіе метафизической сферы можетъ быть установлено съ совершенной достовѣрностью, а вопросъ о числѣ метафизическихъ началъ долженъ навсегда остаться для насъ неразрѣшеннымъ. Однако, самъ Шпиръ полагаетъ, что изъ его новаго воззрѣнія на отношеніе между абсолютнымъ и эмпирическимъ прямо вытекаетъ также логическая необходимость мыслить абсолютное единственнымъ. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: такъ какъ абсолютное, согласно этому воззрѣнію, по самому своему существу радикально противоположно эмпирическому, то отъ множественности этого послѣдняго мы необходимо должны заключить къ единственности перваго! Неубѣдительность этого доказательства ясна съ перваго же взгляда. Вѣдь существенная противоположность метафизическаго эмпирическому должна быть вполнѣ выражена уже во внутренней природѣ метафизическаго начала, а для этой природы совершенно безразлично, существуетъ ли много такихъ началъ или только одно. Мы здѣсь имѣемъ въ системѣ Шпира тотъ пунктъ, въ которомъ съ полной очевидностью обнаруживается, что глубочайшее убѣжденіе ея творца не находитъ средствъ для своего логическаго самооправданія.

Что метафизическій монизмъ абсолютно простой субстанціи не выдерживаетъ критики ни съ логической, ни съ этической точки зрѣнія, я покажу во второй части этой работы; но своеобразное эстетическое величіе этой концепціи признаетъ, я думаю, всякій. Часто высказывали удивленіе передъ свободой и смѣлостью абстрактнаго мышленія Спинозы, который все необозримое разнообразіе и богатство этого міра свелъ къ единству своей абсолютной субстанціи. Но какъ пестро содержаніе этой пантеистической субстанціи Спинозы съ ея безконечными аттрибутами, нисхожденіемъ въ міръ конечныхъ модусовъ и возвращеніемъ къ себѣ путемъ мистическаго Amor Dei intellectualis — въ сравненіи съ субстанціей Шпира, безконечно вознесенной надъ всякой множественностью и всякимъ процессомъ и божественно замкнутой въ своей абсолютной простотѣ и ничѣмъ не возмутимомъ спокойствіи! Чтобы найти достойныя историческія параллели для этого безстрашнаго и одинокаго полета мысли, надо обратиться къ глубокой древности, къ метафизикѣ Парменида и къ нѣкоторымъ системамъ индійской религіозной мысли; новая, христіанская Европа въ сферѣ спекулятивной мысли не создала ничего, къ чему въ такой же мѣрѣ была бы приложима эстетическая категорія *возвышеннаго*.

6. *Новая теологія.*

(Богъ и природа).

Послѣдній шагъ, который намъ еще остается сдѣлать, чтобы взойти на высшую ступень системы Шпира, съ которой она впервые откроется передъ нами въ своемъ глубочайшемъ внутреннемъ единствѣ, заключается въ отожествленіи безусловно сущаго съ безусловнымъ благомъ. Безусловно сущее нормально не только въ логическомъ, но и въ этическомъ смыслѣ; *абсолютная реальность есть вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютный идеалъ.* Этой послѣдней стороной своего міросозерцанія Шпиръ является передъ нами, какъ единомышленникъ Платона. Но слѣдуетъ замѣтить, что, между тѣмъ какъ свою связь со всѣми перечисленными выше мыслителями Шпиръ прекрасно сознаетъ, а свою связь съ Юмомъ и Кантомъ даже подчеркиваетъ, о своемъ единомыслiи съ Платономъ онъ никогда не говоритъ и, повидимому, его не чувствуетъ. Это происходитъ, вѣроятно, отъ того, что основной замыселъ великой философіи Платона все еще составляетъ предметъ споровъ; или, вѣрнѣе, именно въ девятнадцатомъ вѣкѣ истинная сущность платонизма сдѣлалась одной изъ наиболѣе запутанныхъ и трудныхъ проблемъ исторіи философіи; а къ разрѣшенію такихъ проблемъ Шпиръ не имѣлъ особой склонности. Лично онъ усматривалъ, повидимому, специфическую сущность платоновскаго мышленія въ гипостазированіи общихъ понятій; и въ такомъ случаѣ понятно, что философія великаго идеалиста не могла возбуждать въ немъ особеннаго интереса.

Мы видѣли, что неподлинность вещей этого міра наглядно обнаруживается въ томъ, что всѣ онѣ разлагаются на свои составныя части и находятся въ процессѣ непрерывнаго измѣненія. Однако, есть еще и другой путь, на которомъ мы также непосредственно убѣждаемся въ этой неподлинности и ненормальности; и этотъ второй путь еще убѣдительнѣе перваго, потому что онъ заключается въ самомъ интимномъ фактѣ нашего существованія: въ чувствѣ боли и страданій. Всякое страданіе необходимо связано со стремленіемъ уничтожить его и этой связью оно очевиднымъ образомъ свидѣтельствуетъ о своей собственной ненормальности, о томъ, что оно есть нѣчто такое, чего, въ сущности, вовсе не должно бы было быть и чего не можетъ быть въ *нормальномъ порядкѣ. Нормальное состояніе всякаго*

существа есть состояніе совершенной гармоніи съ самимъ собой; ясно, что при такомъ состояніи нельзя стремиться ни къ какимъ перемѣнамъ. Слѣдовательно, тотъ фактъ, что мы вообще обладаемъ функціей воли, есть такое же эмпирическое доказательство ненормальности этого міра, какъ внутренняя сложность и текучесть всѣхъ составляющихъ его вещей. Поскольку во всякомъ страданіи намъ открывается основное свойство нашей эмпирической жизни: ея ненормальность, постольку мы можемъ сказать, что всякое страданіе, по самой своей природѣ, содержитъ въ себѣ нѣчто истинное и положительное. Но это еще не значитъ, что въ нашей эмоціональной жизни такой характеръ можетъ принадлежать только страданію, и что всякое удовольствіе, какъ такое, обречено на то, чтобы быть обманчивымъ и иллюзорнымъ, какъ утверждаетъ знаменитая теорія Шопенгауэра. Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ сложнѣе. Несомнѣнно, большая часть удовольствій и именно тѣ, къ которымъ особенно страстно влечется огромное большинство людей, суть только миражъ, только Fata Morgana жизни, — и они разлетаются, какъ миражъ въ пустынѣ, какъ только мы ихъ достигли! Здѣсь передъ нами наиболѣе демоническое проявленіе того грандіознаго обмана, который лежитъ въ самомъ основаніи эмпирическаго міра и благодаря которому этотъ міръ вообще кажется чѣмъ-то устойчиво существующимъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ весь сотканъ изъ пролетающихъ миговъ. Однако, подобно тому, какъ силой теоретической мысли мы можемъ распознать подлинную структуру этой ткани и, такимъ образомъ, подняться къ познанію истинно-сущаго, — такъ и въ сферѣ практическихъ стремленій мы можемъ установить то подлинное благо, обладаніе которымъ одно способно доставить намъ истинное удовольствіе или — называя этотъ существенно-новый видъ удовольствія новымъ именемъ — истинное удовлетвореніе. Въ чемъ же состоитъ это истинное благо? Въ томъ, что составляетъ послѣднюю цѣль всѣхъ нашихъ желаній, достиженіе чего означаетъ конецъ всѣхъ дальнѣйшихъ стремленій. Но такимъ состояніемъ можетъ быть только состояніе внутренней гармоніи или совершеннаго тожества съ самимъ собой; а мы знаемъ, что ни одна эмпирическая вещь — и мы сами въ томъ числѣ — никогда не бываетъ въ такомъ состояніи. Но вотъ именно здѣсь, изъ этого трагическаго обостренія вопроса, и рождается его разрѣшеніе: если всякое благо въ этомъ эмпирическомъ мірѣ призрачно и невѣрно, то, значитъ, наше истинное благо можетъ заключаться

только въ томъ, чтобы жить и дѣйствовать сообразно нашей сверхэмпирической, подлинной и нормальной природѣ. А такъ какъ эта нормальная природа тожественна для всѣхъ живыхъ существъ, то практически это значитъ, что для достиженія нашего истиннаго блага мы должны всѣ интересы нашей призрачной личности подчинить интересамъ — не какой-либо опредѣленной другой личности, столь же призрачной, какъ и наша, — а всѣхъ живыхъ существъ вообще. Только въ нравственной жизни заключается истинное благо, а эта жизнь намъ доступна; и поэтому, какъ въ теоретической сферѣ мы можемъ достигнуть познанія истины и наслаждаться ея солнечною ясностью, такъ и въ сферѣ практической намъ не отказано въ счастьѣ искать и найти дѣйствительное удовлетвореніе для нашей мятущейся воли.

Итакъ, абсолютная субстанція открылась передъ нами теперь, какъ наше абсолютное благо. Абсолютная дѣйствительность, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть абсолютное благо, составляетъ предметъ истинно-религіознаго поклоненія; какъ таковому, ей подобаетъ имя Божества. Выше мы разсматривали содержаніе основного закона мысли, какъ верховный принципъ логики и онтологіи; теперь мы видимъ, что оно есть также верховный принципъ этики и религіи и составляетъ, такимъ образомъ, истинное средоточіе всей философіи.

Мы лучше всего сумѣемъ понять и оцѣнить новую теологическую концепцію Шпира во всемъ ея своеобразіи, если сравнимъ ее съ двумя традиціонными ученіями о Богѣ, съ теистическимъ и пантеистическимъ. Согласно традиціонному теизму, Богъ есть всемудрое, всеблагое и всемогущее существо, которое актомъ своей воли призываютъ къ бытію міръ конечныхъ тварей. Это воззрѣніе заключаетъ въ себѣ четыре слѣдующіе пункта: 1) есть существо, отличное отъ эмпирическаго міра; 2) это существо обладаетъ абсолютной полнотой совершенства; 3) въ числѣ прочихъ совершенствъ оно обладаетъ также совершенствомъ ума, воли и силы, т. е. всемудростью, всеблагостью и всемогуществомъ; 4) это существо есть причина эмпирическаго міра. Изъ этихъ четырехъ положеній философія Шпира съ такой же энергіей отстаиваетъ два первыхъ, съ какой отвергаетъ два послѣднихъ. Что есть существо, безконечно возвышенное надъ міромъ, и что это существо заключаетъ въ себѣ всю полноту совершенства — въ этихъ двухъ положеніяхъ заключается, какъ мы видѣли, основное убѣжденіе самого Шпира. Поскольку теизмъ включаетъ ихъ въ себя, онъ содержитъ въ себѣ, по мнѣнію Шпира,

великую и непреходящую правду; но эта правда самымъ основательнымъ образомъ искажена въ теизмѣ тѣмъ, что въ представленіе абсолютно сущаго идеала онъ вкладываетъ противорѣчащія ему черты человѣкоподобія и причиннаго отношенія къ эмпирическому міру. Абсолютное существо не можетъ быть волящимъ, потому что воля предполагаетъ нужду въ чемъ-нибудь, и оно не можетъ быть представляющимъ, потому что представленіе есть, по Шпиру, повтореніе предмета въ формѣ идеи и, слѣдовательно, означаетъ нѣкоторую двойственность, — а всякая двойственность должна быть совершенно чужда абсолютной простотѣ Абсолютнаго. Теистъ не замѣчаетъ, что приписывая своему Богу интеллектуальное и моральное совершенство, онъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у него самый существенный для Бога предикатъ абсолютности. Логическая несовмѣстимость этого предиката съ функціями познанія и воли есть истина вполнѣ независимая отъ того, примемъ мы или нѣтъ шпировскіе тезисы о представленіи, какъ функціи идеальнаго удвоенія предмета, и объ абсолютной простотѣ метафизической субстанціи. Можно показать, что при любомъ пониманіи сущности познанія (если мы только отличаемъ его отъ непосредственнаго сознанія) эта функція также несовмѣстима съ понятіемъ абсолютнаго существа, какъ и функція воли. — Неразрѣшимыя трудности, въ которыя впутывается теизмъ, признавая этотъ столь далекій отъ совершенства міръ твореніемъ своего всесовершеннаго Бога, достаточно извѣстны; міръ, въ которомъ такъ явно торжествуетъ зло, не можетъ быть произведеніемъ безконечной благости и силы, и всѣ попытки построить теодицею на теистической почвѣ, попытки, въ которыхъ столько вѣковъ безплодно истощалось остроуміе древнихъ и новыхъ схоластиковъ, не доказали ничего, кромѣ невыполнимости самаго предпріятія. Единственно возможная теодицея это та, которую даетъ Шпиръ и которая заключается въ признаніи, что Богъ вовсе не есть производящая причина эмпирическаго міра.

Если очевидно слабѣйшее мѣсто теизма заключается въ невозможности примирить понятіе всесовершеннаго творца съ вопіющимъ моральнымъ несовершенствомъ его творенія, то, наоборотъ, тѣ стороны мірозданія, въ которыхъ оно является какъ упорядоченное и стройное цѣлое, какъ гармоническій космосъ, и такія явленія въ немъ, какъ жизнь столь безконечно сложно и мудро устроенныхъ органическихъ существъ, — представляютъ собою сильнѣйшую опору для теистическаго воззрѣнія. Если

зрѣлище эмпирическаго міра менѣе всего наводитъ на мысль, что этотъ міръ есть созданіе безконечной благости, то зато тѣмъ необходимѣе кажется допущеніе, что онъ былъ созданъ безконечнымъ разумомъ, или, если не безконечнымъ въ строгомъ смыслѣ, т.-е. не абсолютно совершеннымъ, то во всякомъ случаѣ неизмѣримо превосходящимъ своей силой разумъ человѣка. Что телеологическое доказательство есть наиболѣе сильное изъ традиціонныхъ доказательствъ теизма, это признаетъ самъ Кантъ, но, въ сущности, онъ даже вовсе не поколебалъ его своей критикой, столь побѣдоносной по отношенію къ двумъ другимъ доказательствамъ. Ибо, если для его опроверженія, онъ съ одной стороны ссылается на субъективность категоріи цѣли, которая отнимаетъ у насъ право дѣлать какія-нибудь объективные выводы изъ господствующей въ мірѣ цѣлесообразности, то это плохое орудіе борьбы, потому что все ученіе о субъективности категорій настолько шатко, что то и дѣло нарушается самимъ же Кантомъ; а когда, съ другой стороны, онъ указываетъ, что эта несомнѣнная цѣлесообразность могла бы, самое большее, уполномачивать насъ къ мысли о въ высшей степени мудромъ, но никакъ не абсолютно мудромъ творцѣ, — то въ этомъ онъ безусловно правъ; но это опровергаетъ только традиціонную (церковную и школьную) форму теизма, но ничего не говоритъ противъ основной мысли теизма въ ея чистомъ видѣ, противъ убѣжденія, что міръ есть произведеніе самосознательной разумной силы. — Фактъ цѣлесообразнаго устройства эмпирическаго міра и невозможность объяснить этотъ фактъ, по примѣру Демокрита, простой случайностью Шпиръ признаетъ вполнѣ. Поэтому его антитеистическое воззрѣніе ставитъ передъ нимъ слѣдующую проблему: какъ возможно цѣлесообразное устройство міра, если нѣтъ властвующей надъ нимъ разумной силы, которая связывала бы въ одно гармоническое цѣлое его отдѣльные элементы?

Рѣшеніе этой проблемы Шпиръ даетъ въ формѣ своего оригинальнаго ученія о дѣйствующемъ въ природѣ началѣ, которое онъ называетъ *Логосомъ природы*. Если бы элементы, изъ которыхъ составлена ткань нашего эмпирическаго міра, т.-е. наши ощущенія, съ одной стороны, и наши чувствованія, хотѣнія и представленія — съ другой, были независимыми другъ отъ друга субстанціями, то ихъ связь въ единствѣ міра была бы въ самомъ дѣлѣ невозможна безъ дѣйствующей извнѣ, упорядочивающей и связующей силы. А такъ какъ такую силу мы не мо-

жемъ представить себѣ иначе, какъ въ формѣ разумно-личнаго начала, то телеологическое доказательство было бы неопровержимо. Однако, мы знаемъ, что въ дѣйствительности дѣло обстоитъ не такъ: всѣ элементы опыта съ самаго начала существуютъ именно только какъ элементы опыта, т.-е. какъ части, принадлежащія къ нѣкоторому цѣлому, управляемому неизмѣнными законами. Но, что это значитъ, что въ мірѣ господствуютъ общіе законы? Это значитъ, что всѣ явленія міра связаны изнутри въ нѣкоторое единство, которое, не обнаруживаясь въ опытѣ прямо, обнаруживается именно въ формѣ этой всеобщей закономѣрности и однообразія. Это скрытое въ глубинѣ міра единство, его внутренній Логосъ, есть единственное подлинно дѣйствующее лицо міровой исторіи; ибо только благодаря ему осуществляется связь причинъ и дѣйствій, безъ которой была бы немыслима никакая дѣятельность.

Поскольку это дѣйствующее начало производитъ упорядоченную и стройную вселенную нашего опыта, мы съ полнымъ правомъ приписываемъ ему *родственность* съ нашимъ собственнымъ эмпирическимъ существомъ, которое своей сознательной дѣятельностью производитъ аналогичные продукты. Но паралогизмъ телеологическаго доказательства состоитъ въ томъ, что оно отъ родственности двухъ началъ заключаетъ къ ихъ *сходству*: такъ какъ мы въ нашей дѣятельности руководимся сознательнымъ представленіемъ цѣли, то оно и дѣйствующей въ природѣ силѣ приписываетъ сознаніе и волю. Это заключеніе ошибочно потому, что оно игнорируетъ различіе между характеромъ внутримірового единства и характеромъ отдѣльныхъ частей міра; а между тѣмъ это различіе настолько существенно, что дѣлаетъ невозможнымъ умозаключеніе по аналогіи. Вѣдь характеръ человѣческой дѣятельности всецѣло обусловленъ тѣмъ обстоятельствомъ, что матеріалы для своей дѣятельности человѣкъ находитъ внѣ себя; какъ же можно прнписывать одинаковый съ нимъ характеръ дѣятельности того начала, которое есть не что иное, какъ исконная внутренняя связь всѣхъ объединяемыхъ имъ элементовъ? Кажущаяся неопровержимость телеологическаго доказательства происходитъ отъ того, что въ мірѣ нашего опыта мы привыкли видѣть, что родственныя вещи сходны между собой; и эта привычка такъ укоренилась въ насъ, что мы твердо вѣримъ въ сходство двухъ родственныхъ началъ даже тогда, когда одно изъ нихъ составляетъ внутреннюю основу всего феноменальнаго міра, а другое принадлежитъ къ этому міру какъ его составная

часть. Насколько велика сила этой привычки, можно видѣть изъ того, что даже такой осторожный, трезвый и свободный отъ всякихъ религіозныхъ предразсудковъ мыслитель, какъ Милль, призналъ къ концу жизни неопровержимость теологическаго доказательства.

Присматриваясь ближе къ дѣйствію внутримірового начала, мы видимъ, что оно въ своемъ обнаруженіи проходитъ цѣлый рядъ ступеней. Проявляясь въ низшихъ областяхъ природы въ формѣ совершенно общей и лишенной всякой индивидуальности, оно постепенно индивидуализируется все больше и больше въ царствахъ растительномъ и животномъ, пока, наконецъ, не достигаетъ высшей степени индивидуализаціи въ эмпирическомъ существѣ человѣка; но здѣсь же, замыкая кругъ развитія, къ индивидуальной формѣ снова присоединяется всеобщность, но— иного рода, всеобщность *идеальная*, состоящая въ томъ, что въ актѣ представленія человѣкъ можетъ обнять весь міръ и его всеобщіе законы. Благодаря этой чудесной функціи представленія человѣкъ получаетъ возможность эмансипироваться отъ власти создавшей его природы: ибо онъ можетъ свободно подчинить себя логическимъ и этическимъ нормамъ, которыя абсолютно возвышаются надъ всякой природной необходимостью. Въ этомъ состоитъ самая глубокая и таинственная черта космическаго процесса: въ томъ, что завершаясь созданіемъ человѣка, онъ самъ свидѣтельствуетъ о томъ, что его смыслъ и цѣль заключаются въ предолѣніи самого себя. Но таинственно и загадочно въ этомъ, съ точки зрѣнія Шпира, не то, что природа стремится къ своему собственному отрицанію; наоборотъ, вполнѣ естественно и разумно, что извращенное и отпавшее отъ нормы бытіе стремится вернуться къ нормѣ. Загадочна и непонятна самая наличность такого въ корнѣ извращеннаго бытія; но это и есть та роковая и неустранимая загадка, признаніемъ которой философія Шпира отграничиваетъ себя отъ всякой метафизики, притязающей дать исчерпывающее объясненіе этого міра.

Въ смѣшеніи только что описаннаго внутримірового Логоса съ абсолютной божественной субстанціей заключается сущность другого традиціоннаго ученія о Богѣ, пантеистическаго. Поскольку пантеизмъ утверждаетъ существованіе нѣкотораго сверхэмпирическаго единства, лежащаго въ основѣ всѣхъ міровыхъ явленій и дѣйствующаго цѣлесообразно, но въ противоположность человѣку безсознательно,—постольку онъ, по мнѣнію Шпира, совершенно правъ; но его чудовищное заблужденіе

состоитъ въ томъ, что это производящее начало природы, эту natura naturans, онъ принимаетъ за само Божество. Этимъ кощунственнымъ смѣшеніемъ онъ окончательно извращаетъ истинное понятіе Божества: то, что по самому своему существу есть абсолютно чистая норма, превращается въ пантеистическихъ системахъ въ источникъ всего безконечнаго зла, всѣхъ неимовѣрныхъ преступленій и незаслуженныхъ страданій, которыми переполнена чаша природнаго существованія. Такимъ образомъ мысли въ корнѣ уничтожается всякая мороль, какъ на это справедливо жаловался Шопенгауэръ: ибо если естественный порядокъ признать проявленіемъ высшаго совершенства, то человѣку только остается подражать ему и осуществлять свои цѣли такими же равнодушными ко всякой правдѣ путями, какими осуществляетъ свои дѣйствующее въ природѣ начало. Въ своемъ энергическомъ стремленіи прежде всего охранить чистоту логическихъ и этическихъ нормъ и утвердить ихъ въ абсолютной сферѣ бытія, Шпиръ ополчается противъ пантеизма, какъ противъ худшаго извращенія истины, и ставитъ его гораздо ниже теизма, который имѣетъ въ его глазахъ то преимущество, что онъ по крайней мѣрѣ въ принципѣ признаетъ отличное отъ міра существо, возвышенное надъ всѣми его несовершенствами.

Какъ бы то ни было, основной порокъ, общій обоимъ традиціоннымъ ученіямъ о Богѣ, заключается въ томъ, что они обожествляютъ силу, производящую міръ эмпирической природы. Они представляютъ собою, такимъ образомъ, теоретическое выраженіе *натуралистическаго* религіознаго сознанія. Но подобно тому, какъ истинная философія состоитъ въ познаніи, что безусловное не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ эмпирическаго, потому что оно есть стоящая надъ нимъ норма,—такъ и истинное религіозное сознаніе пробуждается только въ тотъ моментъ, когда мы поняли, что сила, творящая этотъ міръ, не можетъ быть нашимъ Божествомъ, потому что этотъ міръ весь держится на злѣ и обманѣ, и что Божество есть идеалъ. абсолютно сущій, но самъ по себѣ безсильный въ этомъ мірѣ. „*Не въ силѣ Богъ, а въ правдѣ*“.

7. *Ученіе Шпира о безсмертіи души и свободѣ воли.*

Въ предыдущихъ параграфахъ я изложилъ все, что относится къ принципіальнымъ основаніямъ философіи Шпира; то, что еще остается изложить—воззрѣнія Шпира на безсмертіе

души и свободу воли—представляетъ собою только рядъ логическихъ выводовъ изъ изложеннаго выше, и читатель, свѣдущій въ этихъ вопросахъ, уже заранѣе можетъ себѣ представить, какую форму должны получить эти воззрѣнія въ философіи Шпира.

Вопросы о безсмертіи души и свободѣ воли тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собой, потому что въ различныхъ способахъ ихъ рѣшенія выражается та позиція, которую мы заняли по отношенію къ глубочайшей проблемѣ о метафизическомъ значеніи конечныхъ индивидуальностей. Если мы примемъ, что конечная индивидуальность есть нѣчто первоначальное и непроизводное, то тѣмъ самымъ мы уже высказались за безсмертіе и, по крайней мѣрѣ, за *возможность* свободы; ибо ясно, что то, что непроизводно и, слѣдовательно, не возникло, не можетъ и погибнуть;—и также несомнѣнно, что поскольку въ дѣйствіи какого-либо существа проявляется его собственная, непроизводная индивидуальность, постольку это существо свободно. Необходимо только имѣть въ виду, что ученіе о неуничтожимости и свободѣ индивидуальныхъ существъ не должно непремѣнно принять тѣ формы, въ которыхъ оно является въ традиціонныхъ спиритуалистическихъ системахъ; оно можетъ быть вполнѣ освобождено отъ фантастическаго представленія о безконечной жизни за гробомъ и отъ нелѣпостей такъ называемаго liberum arbitrium indifferentiae. — Наоборотъ, если мы считаемъ, что индивидуальная душа есть продуктъ какой-нибудь отличной отъ нея силы (или многихъ силъ), то мы безвозвратно потеряли самую возможность индивидуальной свободы; ибо ясно, что отвѣтственность за всякое самообнаруженіе такой души всецѣло падаетъ на ту силу или тѣ силы, которыми она создана, и всякое утвержденіе личной свободы при такомъ воззрѣніи окажется въ концѣ-концовъ покоющимся на какомъ-либо несобственномъ употребленіи слова „свобода“. Что же касается до личнаго безсмертія, то оно при такомъ воззрѣніи, конечно, перестаетъ быть необходимымъ, но все еще остается возможнымъ. Ничто не мѣшаетъ намъ предположить, что индивидуальныя души, разъ возникши, пріобрѣтаютъ на извѣстной ступени своего развитія такую высокую личную цѣнность, благодаря которой онѣ становятся уже неустранимыми элементами во всѣхъ дальнѣйшихъ стадіяхъ мірового процесса. Такое предположеніе получаетъ характеръ наивысшей вѣроятности, когда мы вмѣстѣ съ теистами принимаемъ, что создавшая человѣка сила есть

всемудрая, всеблагая и всемогущая личность; ибо почти немыслимо, чтобы такая личность, разъ вызвавши къ жизни міръ мыслящихъ и любящихъ существъ, не сохранила имъ эту жизнь навѣки, среди самыхъ страшныхъ катастрофъ и испытаній, которыя она имъ предназначила въ своемъ неисповѣдимомъ планѣ.

Согласно основному убѣжденію Шпира, человѣческая индивидуальность есть не субстанція, а комплексъ переходящихъ элементовъ, связанныхъ въ одно цѣлое такъ, что они ошибочно принимаютъ себя за нѣчто самобытное и устойчивое. Конечно, и при такомъ воззрѣніи безсмертіе, какъ я только что сказалъ, возможно. Разъ внутреннее начало природы такъ соединяетъ элементы, изъ которыхъ соткана моя душа, что она въ иллюзіи своей субстанціальности обладаетъ нѣкоторымъ эмпирически-реальнымъ единствомъ, — то что мѣшаетъ мнѣ предположить, что и послѣ моей смерти, т. е. послѣ разрушенія моего тѣла, продолжаетъ ткаться, на станкѣ великой мистификаторши, это обманчивое, но фактически существующее сознаніе моего тожества съ самимъ собою? Личное безсмертіе возможно; но есть ли у насъ какія-нибудь разумныя основанія для того, чтобы считать его дѣйствительнымъ? На этотъ вопросъ Шпиръ отвѣчаетъ самымъ рѣшительнымъ отрицаніемъ.

Шпиръ находитъ четыре мотива, которые лежатъ въ основаніи столь широко распространеннаго вѣрованія въ личное безсмертіе. Эти мотивы слѣдующіе. Первый — Шпиръ называетъ его *теоретическимъ* — заключается въ томъ естественномъ убѣжденіи, что наше *я* есть простая субстанція и поэтому не можетъ быть разрушено. Это соображеніе не имѣетъ, конечно, въ глазахъ Шпира никакой цѣны, потому что субстанціальность нашего *я* есть, по его основному взгляду, только эмпирически-необходимая иллюзія. Онъ вполнѣ согласенъ съ кантовской критикой этого доказательства личнаго безсмертія; только въ отличіе отъ Канта онъ полагаетъ, что эта неискоренимая и необходимая для всей нашей жизни иллюзія основана не на паралогизмѣ чистаго разума, а коренится въ самой послѣдней, неизслѣдимой глубинѣ нашего эмпирическаго существованія. — Второй мотивъ, который Шпиръ называетъ *біологическимъ*, проистекаетъ изъ неистребимой жажды личнаго самосохраненія, составляющей основной инстинктъ нашего животнаго существа. Уничтоженіе нашего эмпирическаго *я* представляется намъ настолько ужаснымъ, что мы невольно избѣгаемъ его даже въ мысли. По мнѣнію Шпира, въ этомъ инстинктѣ самосохраненія проявляется все та же лживая

и обманчивая сущность нашей эмперической природы. Природа самымъ явнымъ и даже наглымъ образомъ издѣвается надъ нами, заставляя насъ содрогаться передъ совершенно пустымъ призракомъ. Вѣдь когда мы поддаемся страху смерти, мы боимся не того, что насъ ждетъ за темнымъ порогомъ, не тѣхъ ужасовъ, которые рисуетъ себѣ, напр., Гамлетъ въ своемъ знаменитомъ монологѣ, — мы боимся именно уничтоженія нашего *я*. А развѣ, между тѣмъ, не очевидно, что если оно дѣйствительно уничтожается смертью, то вмѣстѣ съ нимъ уничтожается и самая возможность какихъ-либо ужасовъ и страданій? Разъ сознавъ обманчивость біологическаго инстинкта самосохраненія, мы и въ области теоретической мысли будемъ относиться къ нему съ тѣмъ же презрѣніемъ, съ какимъ каждый мужественный и благородный человѣкъ относится къ нему въ практической жизни.

Два другихъ мотива Шпиръ объединяетъ подъ общимъ названіемъ *этическихъ*. Изъ нихъ первый — Шпиръ называетъ его *объективнымъ* — вытекаетъ изъ того безспорнаго объективнаго факта, что наша земная жизнь исполнена такихъ недостатковъ и пороковъ, которые дѣлаютъ ее совершенно неудовлетворительной для нашего сознанія. Отсюда заключаютъ, что эта жизнь не можетъ быть окончательной формой нашего существованія и что послѣ смерти мы вступаемъ въ новую и болѣе высокую сферу бытія. Этотъ мотивъ покоится, такимъ образомъ, на томъ, чего человѣку въ земной жизни не хватаетъ; наоборотъ, второй этическій мотивъ возникаетъ оттого, что у человѣка нѣчто есть, чѣмъ онъ эту жизнь превышаетъ. Это нѣчто есть способность человѣка подниматься надъ эмпирической дѣйствительностью въ область вѣчнаго и идеальнаго. Намъ представляется глубоко безсмысленнымъ и прямо невѣроятнымъ, чтобы существо, которое хотя бы разъ ощутило въ своемъ сознаніи свою связь съ вѣчностью, было только вещью среди вещей и раздѣляло съ ними участь неизбѣжнаго уничтоженія. Такъ какъ этотъ мотивъ вытекаетъ изъ нѣкоторой субъективной способности человѣка, то Шпиръ называетъ его *субъективнымъ*. Шпиръ признаетъ высоту и благородство настроенія, которое выражается въ обоихъ этическихъ мотивахъ; и несомнѣнно, если вѣрованіе въ личное безсмертіе нашло себѣ столько убѣжденныхъ и вдохновенныхъ защитниковъ среди лучшихъ представителей человѣчества, то оно этимъ обязано именно этимъ двумъ мотивамъ. Тѣмъ не менѣе Шпиръ полагаетъ, что если вникнуть глубже въ сущность основанной на нихъ аргументаціи, то окажется, что она не выдер-

живаетъ критики и что и здѣсь — какъ это, къ сожалѣнію, слишкомъ часто бываетъ — высота и чистота субъективныхъ побужденій не обезпечиваетъ объективную правильность вывода. Въ самомъ дѣлѣ, если первый аргументъ изъ неудовлетворительности индивидуальнаго существованія здѣсь на землѣ выводитъ необходимость его продолженія за гробомъ, то не коренится ли эта мнимая необходимость все въ томъ же пламенномъ желаніи человѣка видѣть во что бы то ни стало свою личность въ условіяхъ нормальной и истинной жизни? Но развѣ для личности достижима такая жизнь? Не свидѣтельствуетъ ли все, что мы знаемъ объ условіяхъ индивидуальнаго существованія самымъ краснорѣчивымъ образомъ о томъ, что индивидуальное, какъ таковое, самой своей природой обречено на ненормальность и несовершенство? Поэтому тотъ, кто хотѣлъ бы, чтобы его индивидуальность существовала вѣчно, самъ того не сознавая, хочетъ увѣковѣчить несовершенное и дурное. — Что касается до второго аргумента, то онъ основанъ на безспорно истинномъ сознаніи, что кто въ области мысли и жизни возвысился къ вѣчному, къ идеалу, тотъ сотворилъ безсмертное; но только это безсмертіе принадлежитъ не ему лично, какъ данному эмпирическому индивидууму, а той идеальной сокровищницѣ абсолютныхъ цѣнностей, которая состоитъ изъ истинныхъ мыслей и добрыхъ поступковъ и составляетъ общее достояніе всего человѣчества. Только тотъ можетъ хотѣть, чтобы безсмертной оставалась также и эмпирическая оболочка творца духовныхъ цѣнностей, кто еще не постигъ до конца, что все подлинно хорошее есть нѣчто абсолютно всеобщее и не заключаетъ въ себѣ рѣшительно ничего личнаго и индивидуальнаго.

Изъ всѣхъ философскихъ споровъ, которые уже почти три тысячелѣтія раздѣляютъ человѣческую мысль на нѣсколько враждующихъ становъ, ни въ одномъ не обнаружилась такъ наглядно вся парадоксальность положенія мыслящаго человѣка въ этомъ мірѣ, какъ въ спорѣ о свободѣ воли. Съ одной стороны кажется вполнѣ очевиднымъ, что человѣкъ, какъ всякое другое явленіе въ эмпирическомъ мірѣ, есть всецѣло продуктъ окружающихъ условій. Онъ рождается отъ опредѣленныхъ родителей, воспитывается въ опредѣленной соціальной средѣ, подчиняется особеннымъ законамъ своей психофизической организаціи и общимъ законамъ природы: какъ можно говорить о какой бы то ни было независимости и свободѣ такого существа? А между тѣмъ никакая мысль не представляется человѣку настолько уни-

зительной и нелѣпой въ одно и то же время, какъ мысль о томъ, что вся его жизнь всецѣло созидается внѣшними условіями и что, какъ сказалъ Спиноза, всѣ его поступки безъ исключенія настолько же свободны, насколько свободно движеніе падающаго на землю камня. Въ его груди живетъ неугасимое сознаніе, что въ его жизни бываютъ, по крайней мѣрѣ, моменты, когда онъ самъ является отвѣтственнымъ за свою вѣчную судьбу. Наперекоръ всякой эмпирической очевидности и «здравому разсудку», онъ не перестаетъ вѣрить, что его истинное существо принадлежитъ къ иному, высшему порядку, въ которомъ связь съ другими существами принципіально не исключаетъ возможность свободы.

Вопросъ о человѣческой свободѣ сводится, такимъ образомъ, къ вопросу о томъ, есть ли этотъ эмпирическій, временно-пространственный, порядокъ существованія подлинно дѣйствительный или нѣтъ. Въ такой формѣ онъ и былъ поставленъ въ философіи Канта и Шопенгауэра, хотя тутъ же слѣдуетъ подчеркнуть, что оба эти великіе мыслители дали только правильную постановку проблемы, но ни въ какомъ случаѣ не дѣйствительное ея рѣшеніе. Отъ этой, глубокомысленно-умозрительной и въ то же время естественной, формы слѣдуетъ отличать ту, которую проблема свободы получила въ теистическихъ и спиритуалистическихъ системахъ, особенно у французовъ. Такъ какъ въ этихъ системахъ эмпирическій порядокъ признается за нѣчто вполнѣ реальное, то наша проблема получаетъ въ нихъ слѣдующій видъ. Законъ причинности требуетъ, чтобы каждое событіе, возникшее во времени, съ неопредолимой необходимостью вытекало изъ опредѣленнаго предшествующаго ему событія. Если всѣ человѣческіе поступки, наравнѣ съ прочими событіями, подчиняются этому закону, то, очевидно, для человѣческой свободы не остается мѣста; если же есть свобода, то значитъ закону причинности *не принадлежитъ безусловное господство* надъ эмпирическимъ міромъ. Въ этой постановкѣ вопросъ о свободѣ воли сводится, слѣдовательно, къ вопросу о томъ, возможно ли изъятіе того или иного эмпирическаго явленія изъ сферы дѣйствія закона причинности, — или же этотъ законъ есть верховный и ненарушимый законъ эмпирическаго міра.

Философія Шпира должна, конечно, отвергнуть понятіе свободы въ этомъ второмъ смыслѣ, свободу, понятую какъ способность вторгаться самочиннымъ и ничѣмъ не обусловленнымъ звеномъ въ непрерывно скованную цѣпь причинъ и дѣйствій.

Ибо одно изъ фундаментальныхъ положеній Шпира гласитъ, что безусловное господство закона причинности есть требованіе, непосредственно вытекающее изъ верховнаго закона мысли; слѣдовательно, допускать возможность событій, не имѣющихъ причины, съ его точки зрѣнія такъ же безсмысленно, какъ что-нибудь въ одно и то же время утверждать и отрицать. Но и тотъ путь, какимъ приходятъ къ понятію свободы Кантъ и Шопенгауэръ, закрытъ для Шпира. Этотъ путь заключается въ томъ, что истинная сущность человѣка переносится изъ эмпирическаго порядка въ другой, подлинно сущій. Правда, и Шпиръ признаетъ существованіе иного, высшаго міра, и въ этомъ признаніи даже заключается глубочайшій паѳосъ его собственной философіи. Но онъ опредѣляетъ этотъ высшій міръ, какъ абсолютно простую субстанцію, которой совершенно чужда множественность и индивидуальность эмпирическихъ объектовъ; а такъ какъ при такомъ воззрѣніи и человѣческая индивидуальность сполна выключается изъ истиннаго міра и безъ остатка входитъ въ безконечную цѣпь причинъ и дѣйствій, то ясно, что существованіе высшаго, сверхэмпирическаго начала не можетъ послужить къ обоснованію ея свободы.

Казалось бы, что при такомъ положеніи дѣла въ философіи Шпира для человѣческой свободы вообще не остается мѣста и что она должна отвергнуть ее также, какъ отвергла личное безсмертіе. Однако, самъ Шпиръ думаетъ иначе. Онъ думаетъ, что въ своемъ основномъ ученіи о радикальной противоположности нормальной и эмпирической природы вещей онъ обладаетъ самымъ надежнымъ средствомъ для обоснованія истиннаго понятія свободы. Прежде всего онъ указываетъ на то, что свободнымъ мы должны называть такое дѣйствіе, которое вытекаетъ изъ собственной природы дѣйствующаго существа, а вовсе не такое, которое возникаетъ безпричинно; свобода есть автономія, а не анархія. Но мы знаемъ, что никакая вещь въ этомъ мірѣ не имѣетъ собственной природы, и слѣдовательно, никакая не можетъ обладать свободой. Эмпирическая индивидуальность человѣка не составляетъ исключенія изъ этого общаго строя феноменальной дѣйствительности: и она есть только комплексъ внѣшне обусловленныхъ явленій и не имѣетъ собственной изначальной сущности. Слѣдовательно, человѣкъ, какъ эмпирическое существо, также несвободенъ, какъ всѣ остальныя эмпирическія существа. И если бы эмпирическая природа была единственнымъ и абсолютнымъ порядкомъ существованія, то ни о какой свободѣ

не могло бы быть и рѣчи. Но это не такъ; абсолютная и подлинная сущность всѣхъ вещей лежитъ не въ эмпирическомъ явленіи, а надъ нимъ, въ самобытной и безусловной субстанціи. И поскольку человѣкъ въ сознаніи логической и этической нормы обладаетъ знаніемъ объ этой своей самобытной и безусловной природѣ, постольку потенціально обладаетъ также и свободой; ибо отличая на основаніи этихъ нормъ истину отъ лжи и доброе отъ дурного и безусловно осуждая ложь и зло, онъ возвышается надъ эмпирической связью представленій и надъ психологическимъ механизмомъ чувственныхъ мотивовъ. Поскольку же онъ дѣйствительно сообразуетъ всѣ свои сужденія и поступки съ открытыми ему въ его разумѣ нормами, постольку онъ дѣйствительно и абсолютно свободенъ.

Я началъ этотъ параграфъ съ замѣчанія, что всякая философія, которая отрицаетъ непроизводность конечныхъ индивидуальныхъ существъ и въ то же время такъ или иначе утверждаетъ ихъ свободу, можетъ достигнуть этого только тѣмъ, что въ какомъ-нибудь пунктѣ своего ученія употребляетъ слово свобода въ несобственномъ смыслѣ. Справедливость этого замѣчанія очень наглядно подтверждается какъ разъ на философіи Шпира. Конечно, Шпиръ совершенно правъ, когда опредѣляетъ свободу, какъ способность дѣйствовать сообразно своей собственной природѣ, какъ автономію. И такъ же несомнѣнно, что абсолютная сущность вещей, именно согласно этому опредѣленію, можетъ быть только свободна. Но вѣдь вопросъ относился не къ свободѣ этой абсолютной сущности, а къ свободѣ человѣческой индивидуальности. И вотъ спрашивается: если одинъ человѣкъ дѣйственно проникается сознаніемъ открытыхъ ему нормъ и поэтому живетъ сообразно своей высшей, нормальной природѣ, а другой, несмотря на всѣ благіе порывы, остался рабомъ своей эмпирической природы,—то отчего это различіе зависитъ? Отъ собственной индивидуальности этихъ двухъ людей или отъ какой-нибудь другой силы? Если вѣренъ первый членъ этой альтернативы, то личная свобода существуетъ; если—второй, то ея нѣтъ и не можетъ быть. Но вѣдь философія Шпира утверждаетъ именно этотъ второй членъ; ибо она учитъ, что единственной подлинно дѣйствующей въ природѣ силой является ея внутренній Логосъ, т. е. исконная внутренняя связь всѣхъ ея явленій. Свобода человѣческой личности состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что она приводится отличной отъ нея самой силой къ потерѣ своего эмпирическаго существа въ безусловной правдѣ и свободѣ Абсолютнаго! Не

ясно ли, что слово „свободный“ употреблено здѣсь въ несобственномъ своемъ значеніи? Оно означаетъ здѣсь существо, которое не само свободно, а лишь какимъ-то образомъ—и притомъ весьма неяснымъ—пріобщается къ свободѣ другого.

Въ сущности, ученія о личномъ безсмертіи и о личной свободѣ имѣютъ у Шпира совершенно тожественную форму. Вѣдь въ томъ смыслѣ, въ какомъ съ его точки зрѣнія человѣкъ свободенъ, онъ также и безсмертенъ. Возвышаясь надъ своей эмпирической природой въ познаніи истины и творчествѣ добра, человѣкъ пріобщается къ божественному и такимъ образомъ становится участникомъ его безсмертія; но это идеальное безсмертіе не спасаетъ отъ гибели его эмпирическую личность. И точно также идеальное пріобщеніе къ свободѣ Божества не освобождаетъ его индивидуальность отъ узъ рабства міровому Логосу; подобно тому какъ участіе въ праздникѣ сатурналій еще не дѣлало римскаго раба свободнымъ гражданиномъ. Человѣкъ, какъ эмпирическая индивидуальность, есть ничтожный комплексъ ничтожныхъ элементовъ; какъ таковой, онъ лишенъ безсмертія и свободы. Но поскольку онъ приходитъ къ сознанію своей истинной природы, возвышенной надъ его жалкой индивидуальностью и во всѣхъ отношеніяхъ противоположной ей, постольку онъ пріобщается къ божественному и становится участникомъ его безсмертія и свободы. И въ стремленіи къ этому участію заключается единственный разумный смыслъ человѣческой жизни.

В. Критическая оцѣнка философіи Шпира.

Философія Шпира, которую мы теперь знаемъ въ ея самыхъ общихъ чертахъ, вся покоится на трехъ слѣдующихъ мысляхъ: 1) существуетъ нѣкоторый апріорный законъ мысли, на основаніи котораго мы судимъ обо всѣхъ вещахъ; 2) согласно этому закону все подлинно реальное должно быть непроизводнымъ, неизмѣннымъ и абсолютно-простымъ существомъ (субстанціей); и 3) всѣ предметы нашего опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, находятся въ двойномъ логическомъ отношеніи къ этому закону: они, съ одной стороны, не соотвѣтствуютъ ему, потому что они не субстанціи, а обусловленныя внѣшними причинами, измѣнчивыя и сложныя явленія; но съ другой стороны, они ему и не противорѣчатъ, потому что они

не обладаютъ подлинной реальностью. — Разберемъ эти три положенія по порядку.

Что касается до перваго изъ нихъ, то мы вполнѣ присоединяемся къ Шпиру. Безъ сомнѣнія, нѣкоторое знаніе есть у насъ независимо отъ опыта, и безъ этого апріорнаго начала было бы невозможно никакое познаніе. Существованіе апріорнаго закона мысли Шпиръ доказываетъ тѣмъ соображеніемъ, что мы, фактически, обладаемъ такимъ представленіемъ о бытіи вещей, которое не можетъ быть почерпнуто изъ опыта, потому что въ опытѣ всѣ вещи даны въ формѣ, не соотвѣтствующей этому представленію. Но необходимость апріорнаго начала знанія можно доказать еще и другимъ путемъ, не обращаясь ни къ какимъ эмпирическимъ элементамъ, а только анализируя само понятіе познанія. Въ самомъ дѣлѣ, это понятіе заключаетъ въ себѣ слѣдующую апорію. Предметъ познанія есть реальное и процессъ познанія состоитъ въ овладѣніи этимъ предметомъ. Но реальное либо входитъ въ сферу сознанія познающаго субъекта, либо находится внѣ ея; и кажется, что и въ томъ и въ другомъ случаѣ познаніе невозможно. Ибо если реальное находится при самомъ познающемъ и, слѣдовательно, съ самаго начала дано ему, то какъ возможенъ еще процессъ овладѣнія имъ, — процессъ, состоящій въ преодолѣніи той дистанціи, которая первоначально отдѣляетъ субъектъ отъ объекта? А если реальное находится внѣ познающаго, какъ утверждаютъ субъективные идеалисты, то въ такомъ случаѣ оно навѣки недостижимо для него, и, значитъ, познаніе опять-таки невозможно *). Мы стоимъ, такимъ образомъ, передъ слѣдующей альтернативой: мы должны либо признать, что познаніе вовсе невозможно, либо какъ-нибудь разрѣшить указанную апорію. А разрѣшить ее можно только однимъ способомъ: если для осуществимости познанія необходимо, чтобы реальное и было дано познающему и въ то же время не было дано ему, то намъ остается только принять, что оно ему дано, но дано не въ той формѣ, въ какой оно существуетъ въ самомъ себѣ; и процессъ познанія заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы путемъ преобразованія даннаго уничтожить это несоотвѣтствіе между фор-

*) *Эта апорія въ понятіи познанія превосходно развита С. Л. Франкомъ* въ его книгѣ Предметъ знанія. Но мы никакъ не можемъ согласиться съ почтеннымъ авторомъ, что вскрытое имъ противорѣчіе дѣйствительно разрѣшается при помощи его чисто словеснаго различенія «даннаго» и «имѣющагося».

мой явленія реальнаго и формой его истиннаго существованія. Значитъ, для того чтобы процессъ познанія могъ начаться, уже должно быть въ наличности знаніе объ этомъ несоотвѣтствіи; и вполнѣ очевидно, что это знаніе о несоотвѣтствіи опыта и истины не можетъ быть почерпнуто изъ опыта. Нашъ анализъ привелъ насъ, такимъ образомъ, къ слѣдующему результату: или познаніе невозможно вовсе, или его исходнымъ моментомъ должно быть нѣкоторое апріорное, невыводимое изъ опыта знаніе.

Въ чемъ же состоитъ содержаніе этого апріорнаго начала? Въ убѣжденіи, что все реальное тожественно съ самимъ собой или что ничто реальное не можетъ отличаться отъ самого себя — отвѣчаетъ Шпиръ. И въ этомъ съ нимъ, конечно, тотчасъ согласится всякій. Что никакая реальность ни въ какомъ случаѣ не можетъ заключать въ себѣ внутренняго противорѣчія, это положеніе настолько общепризнано, что достаточно кому-нибудь показать, что онъ противорѣчитъ самъ себѣ, чтобы отнять у его высказываній всякую реальную значимость. Но если далѣе Шпиръ утверждаетъ, что въ законѣ тожества (или противорѣчія) заключается требованіе, чтобы всякій реальный предметъ былъ непроизводнымъ, неизмѣннымъ и абсолютно-простымъ, то тутъ мы уже можемъ согласиться съ нимъ только отчасти. А именно: мы согласны съ тѣмъ, что противорѣчиво мыслить реальное возникающимъ или исчезающимъ, а, слѣдовательно, и мѣняющимся; но мы рѣшительно отрицаемъ, чтобы отсутствіе противорѣчія означало отсутствіе въ реальномъ внутреннихъ различій.

Между тѣмъ Шпиръ полагаетъ, что именно непроизводность реальнаго ведетъ къ необходимости, чтобы оно было также абсолютно простымъ. Онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Одна и та же вещь можетъ имѣть два различныхъ признака только въ томъ случаѣ, если эти признаки характеризуютъ ее въ двухъ различныхъ отношеніяхъ. Но находиться въ отношеніяхъ можно только къ чему-нибудь внѣшнему; а непроизводный предметъ, такъ какъ онъ ни изъ чего не возникъ, ни съ чѣмъ внѣшнимъ не можетъ быть и связанъ. Поэтому, приписывая ему два какихъ-нибудь различныхъ признака, я соединяю ихъ въ немъ безотносительно; а безотносительное соединеніе различнаго составляетъ противорѣчіе. — Въ этомъ разсужденіи мы находимъ двѣ ошибки. Во-первыхъ, ни чѣмъ не доказано, что два непроизводныхъ существа не могутъ находиться ни въ какихъ отношеніяхъ другъ къ другу. Это было бы справедливо

только въ томъ случаѣ, если бы единственнымъ возможнымъ реальнымъ отношеніемъ между двумя существами было произведеніе одного другимъ или произведенность ихъ обоихъ какимъ-нибудь третьимъ. Но въ дѣйствительности это не такъ. Представимъ себѣ, напр., что ходомъ нашихъ разсужденій мы приведены къ той мысли, что всѣ конечныя существа суть вѣчные и самостоятельные «моменты» въ нѣкоторой высшей реальности; тогда, несмотря на ихъ непроизводность, внутренняя связь между ними становится вполнѣ мыслимой, хотя и весьма таинственной въ своей основѣ. — Но, во-вторыхъ, если бы мы даже и согласились со Шпиромъ, что всякое непроизводное существо непремѣнно должно быть, по примѣру несчастной лейбницевской монады, на вѣки вѣчные замуровано въ свою одиночную тюрьму, то отсюда все-таки еще не слѣдовало бы, что оно должно быть абсолютно простымъ, подобно не менѣе злополучному гербартовскому реалу, вся жизнь котораго протекаетъ въ безполезныхъ попыткахъ сохранить отъ чужихъ посягательствъ свою простоту — эту, такъ сказать, метафизическую невинность. Въ самомъ дѣлѣ, уступимъ Шпиру, что всякая непроизводная реальность должна быть лишена какихъ бы то ни было отношеній къ внѣшнему міру; развѣ эта безотносительность въ смыслѣ отсутствія *внѣшнихъ* отношеній мѣшаетъ тому, чтобы *внутри* себя реальное содержало цѣлое множество соотносящихся моментовъ? Шпиръ утверждаетъ, напр., что ученіе Спинозы о протяженности и мышленіи, какъ двухъ аттрибутахъ единой субстанціи, противорѣчиво уже по одному тому, что оно объединяетъ въ абсолютномъ два различныхъ признака. Но гдѣ же тутъ противорѣчіе? Оно имѣлось бы только въ томъ случаѣ, если бы Спиноза училъ, что протяженность, какъ такая, тожественна въ абсолютномъ съ мышленіемъ, какъ такимъ. Но Спиноза этого, конечно, вовсе не утверждаетъ: по его мнѣнію, протяженность и мышленіе, оставаясь различными содержаніями, характеризуютъ одно и то же абсолютное съ двухъ различныхъ сторонъ или въ двухъ различныхъ отношеніяхъ; поэтому никакого *формальнаго* противорѣчія въ его ученіи нѣтъ. Этимъ я нисколько не хочу отрицать того, что при анализѣ этихъ двухъ признаковъ по существу можетъ оказаться, что они не соединены въ одномъ реальномъ предметѣ.

Если о внутренно расчлененномъ реальномъ я скажу, что оно представляетъ собою конкретное единство многихъ моментовъ, то такой способъ выраженія въ самомъ дѣлѣ можетъ вы-

звать подозрѣніе, что здѣсь нарушается законъ противорѣчія. Когда я говорю, что два какихъ нибудь содержанія *a* и *b* образуютъ единство, то это можно понять въ томъ смыслѣ, будто я утверждаю, что *a*, какъ такое, тожественно съ *b*, какъ такимъ. Такое отожествленіе двухъ различныхъ содержаній, дѣйствительно, самымъ явнымъ образомъ нарушало бы законъ противорѣчія. Оно происходитъ, напр., въ знаменитомъ діалектическомъ процессѣ Гегеля; и этотъ процессъ былъ бы въ самомъ дѣлѣ сплошной безсмыслицей, какъ насъ увѣряютъ его многочисленные противники, если бы противорѣчіе не появлялось въ немъ всякій разъ лишь для того, чтобы тотчасъ же быть разрѣшеннымъ на слѣдующей ступени развитія. Но выраженіе: реальное М есть конкретное единство двухъ моментовъ *a* и *b*, можетъ имѣть и совсѣмъ другой смыслъ. Оно можетъ означать, что *a* и *b*, оставаясь двумя различными содержаніями, существуютъ только какъ два различныхъ опредѣленія одного и того же цѣлаго, и это цѣлое, отличаясь отъ каждаго изъ своихъ опредѣленій, существуетъ, только въ нихъ, какъ ихъ живое, изнутри ихъ связующее единство. При такомъ пониманіи различные моменты единой реальности не сливаются ни другъ съ другомъ, ни со своимъ цѣлымъ въ сплошное и неразличимое тожество — что безспорно заключало бы въ себѣ противорѣчіе, — но всѣ эти элементы находятся въ нѣкоторомъ внутреннемъ соотношеніи.

Знаменитый итальянскій философъ Розмини раздѣлилъ всѣ существующія теоріи познанія на двѣ группы: на такія, которыя принимаютъ больше, чѣмъ нужно, апріорныхъ моментовъ въ познаніи, и на такія, которыя ихъ не принимаютъ вовсе; первыя грѣшатъ избыткомъ, вторыя — недостаткомъ. Аналогично этому мы могли бы сказать, что всѣ метафизипескія системы можно раздѣлить на такія, которыя понимаютъ законъ противорѣчія въ болѣе строгомъ смыслѣ, чѣмъ это требуется самимъ содержаніемъ закона, и на такія, которыя понимаютъ его недостаточно строго; вторыхъ гораздо больше. Къ первымъ принадлежатъ (кромѣ слишкомъ отрывочно извѣстной метафизики элеатовъ) системы Гербарта и Шпира; великая заслуга обоихъ этихъ мыслителей состоитъ въ энергичномъ утвержденіи, что единственный путь къ созданію истинно-научной метафизики заключается въ преобразованіи данныхъ опыта согласно требованію закона противорѣчія; но они ошибались, полагая, что только абсолютная внутренняя простота дѣлаетъ реальное сво-

боднымъ отъ противорѣчій. Ко второй группѣ принадлежатъ всѣ остальные метафизики, которые въ своемъ умозрительномъ полетѣ, часто дѣйствительно геніальномъ, не стѣснялись утверждать, что абсолютное само себя ограничиваетъ, что безконечный процессъ завершается или что, наоборотъ, само время возникло и т. д.

Мы переходимъ теперь къ третьему краеугольному камню философіи Шпира, къ его положенію о двойномъ логическомъ отношеніи предметовъ опыта къ верховному закону мысли. Шпиръ утверждаетъ, что ни одинъ предметъ опыта этому закону не соотвѣтствуетъ, но ни одинъ ему также и не противорѣчитъ. Законъ мысли требуетъ, чтобы всякая подлинная реальность была субстанціей; но ни одинъ предметъ опыта не есть субстанція,—правда, за то ни одинъ и не обладаетъ подлинной реальностью. Здѣсь мы уже ни съ чѣмъ не можемъ согласиться. Допустимъ сначала, что различеніе между подлинной и неподлинной реальностью имѣетъ какой нибудь смыслъ. Тогда дѣйствительно окажется возможнымъ, чтобы эмпирическіе предметы въ одно и то же время и не соотвѣтствовали закону мысли и все таки не противорѣчили ему: ибо этотъ законъ утверждаетъ только о подлинно реальномъ, что оно должно быть субстанціей, а эмпирическіе предметы вовсе не имѣютъ подлинной реальности. Но Шпиръ полагаетъ, что разъ міръ опыта не противорѣчитъ логическому закону мысли, то это значитъ, что онъ не заключаетъ въ себѣ логическаго противорѣчія: и вотъ въ этомъ онъ ошибается. Вѣдь требованіе мысли, чтобы всякая подлинная реальность была субстанціей, непосредственно вытекаетъ, по его мнѣнію, изъ логическаго закона противорѣчія; слѣдовательно, предметъ, который не соотвѣтствуетъ понятію субстанціальности, тѣмъ самымъ не удовлетворяетъ и логическому закону противорѣчія; а это значитъ, другими словами, что такой предметъ есть нѣчто логически противорѣчивое. Различіе между подлинной и неподлинной реальностью сводится, такимъ образомъ, къ тому, что первая свободна отъ логическаго противорѣчія, а вторая заключаетъ его въ себѣ.

Но это приводитъ насъ къ усмотрѣнію безсмысленности самого различенія между подлинной и неподлинной реальностью. Ибо разъ неподлинная реальность оказывается логически противорѣчивой, то это значитъ, что она вовсе не есть реальность, а только ошибочно принимается нами за таковую. Самъ Шпиръ съ величайшей энергіей настаиваетъ на томъ, что *никакая* ре-

альность — эмпирическая такъ же мало, какъ метафизическая — не можетъ заключать въ себѣ логическаго противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, какъ прихожу я къ тому, что вообще отличаю реальное отъ нереальнаго, дѣйствительность отъ иллюзіи? Все непосредственно данное, какъ таковое, реально; и если бы я ограничивался только имъ однимъ, то никогда не могъ бы притти къ указанному различенію. Но въ дѣйствительности я всегда о непосредственно данномъ какъ нибудь сужу; и такъ какъ многія мои сужденія ошибочны — errare humanum est!, — то я часто приписываю реальность тому, что въ непосредственно данномъ вовсе не содержится и имъ логически не требуется. Когда я затѣмъ прихожу къ сознанію своей ошибки, я тѣмъ самымъ убѣждаюсь въ нереальности того, что прежде принималъ за реальное; эта реальность оказывается неподлинной, кажущейся, мнимой; то, что я считалъ существующимъ, на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Такъ возникаетъ различеніе между дѣйствительностью и иллюзіей. Дѣйствительно все то, что утверждается провѣренной и познанной въ ея правильности мыслью; иллюзорно то, что утверждается мыслью заблуждающейся, а мыслью правильной отвергается. Между подлинной дѣйствительностью и иллюзіей не можетъ быть, поэтому, въ качествѣ чего-то средняго, никакой неподлинной дѣйствительности: ибо между логическимъ утвержденіемъ и логическимъ отрицаніемъ, согласно извѣстному элементарному закону, не можетъ быть ничего третьяго.

Если въ моемъ опытѣ вещи даны въ такой формѣ, которая не соотвѣтствуетъ требованію моей мысли, то я могу выбрать одно изъ двухъ: либо взять сторону мысли и признать, что форма явленія вещей въ опытѣ не есть подлинная форма ихъ существованія; либо взять сторону опыта и сказать, что требованіе мысли есть только моя субъективная потребность, не имѣющая объективнаго значенія. Но Шпиръ не выбираетъ между этими двумя несовмѣстимыми позиціями, а становится на обѣ сразу: изъ объективности закона мысли онъ дѣлаетъ выводъ, что существуетъ абсолютно простая субстанція, а изъ фактическаго строенія опыта онъ заключаетъ, что опытъ самъ свидѣтельствуетъ о существованіи какой-то неподлинной, ненормальной, противозаконной реальности. Но такая двойственность совершенно несостоятельна. Если нѣтъ противорѣчія въ томъ, чтобы признать реальность эмпирическаго порядка, то нѣтъ также необходимости утверждать иной, высшій порядокъ; а если необходимость этого высшаго порядка вытекаетъ изъ требованія мысли,

то согласно этому требованію должно быть исправлено свидѣтельство опыта. — Если вмѣстѣ съ Гербатомъ и Шпиромъ признать, что свободно отъ противорѣчія только бытіе абсолютно простыхъ существъ, то тогда совершенно неизбѣженъ тотъ выводъ, который сдѣлалъ Гербартъ (къ которому Шпиръ относится нѣсколько свысока, потому что онъ имѣлъ несчастіе быть нѣмецкимъ метафизикомъ). Выводъ Гербарта состоитъ въ томъ, что существуютъ только абсолютно простые реалы, а весь міръ сложныхъ и мѣняющихся вещей есть только субъективный призракъ. Правда, при этомъ не обошлось безъ вопіющихъ противорѣчій въ другихъ частяхъ системы, но это доказываетъ только, что невѣренъ самый исходный пунктъ: законъ противорѣчія вовсе не требуетъ, чтобы реальное не содержало въ себѣ никакихъ внутреннихъ различій.

Существованіе эмпирическаго порядка есть нѣчто ненормальное и незаконное и поэтому никоимъ образомъ не можетъ быть объяснено: таково основное убѣжденіе Шпира. Но мы видимъ, что то, что онъ считаетъ *необъяснимостью*, есть на самомъ дѣлѣ нѣчто гораздо худшее: существованіе реальнаго въ той формѣ, въ которой оно является въ опытѣ, оказывается *немыслимымъ* съ его же собственной точки зрѣнія, потому что содержащимъ въ себѣ логическое противорѣчіе. И въ высшей степени замѣчательно, что если Шпиръ не видитъ этого прямо, то логика вещей вынуждаетъ его къ этому сознанію окольнымъ путемъ: какимъ, мы сейчасъ увидимъ.

Мы знаемъ, что по ученію Шпира существованіе міра явленій заключаетъ въ себѣ фундаментальную антиномію, состоящую въ томъ, что каждое событіе этого міра нуждается въ объясненіи, потому что вытекаетъ изъ нѣкотораго предыдущаго, и въ то же время не можетъ быть объяснено, потому что цѣпь этихъ предыдущихъ безконечна. Но теперь спрашивается: означаетъ ли эта обусловленность каждаго событія такой безконечной цѣпью предшествующихъ другъ другу условій только необъяснимость этого событія—или она означаетъ нѣчто большее: его немыслимость? Мы стоимъ, другими словами, передъ вѣковой проблемой, составляющей предметъ первой математической антиноміи Канта. Правъ ли Кантъ, утверждая, что рядъ, состоящій изъ безконечнаго числа членовъ, никогда не можетъ быть данъ, а можетъ быть только заданъ, и что, слѣдовательно, завершенность безконечнаго ряда предыдущихъ условій, требуемая фактически наличнымъ настоящимъ, есть нѣчто противорѣчивое, а потому

немыслимое и невозможное? Шпиръ былъ слишкомъ проницательнымъ мыслителемъ, чтобы не видѣть неопровержимость этого кантовскаго аргумента; и слишкомъ добросовѣстнымъ, чтобы открыто не заявить объ этомъ. Въ своей статьѣ о Религіи (въ 3-емъ томѣ собранія сочиненій) онъ прямо заявляетъ, что безначальность мірового процесса также *немыслима*, какъ и его возникновеніе во времен. При этомъ онъ приибавляетъ: „такимъ образомъ, этотъ пунктъ погруженъ въ совершенную темноту".

Нѣтъ! возражаемъ мы на это. Если мы признаемъ объективную значимость основного закона мысли, то установленіе немыслимости какого-нибудь факта отнюдь не погружаетъ насъ въ темноту, а, наоборотъ, освѣщаетъ самымъ яркимъ свѣтомъ соотвѣтствующій пунктъ дѣйствительности. Если безначальность мірового процесса въ самомъ дѣлѣ такъ же немыслима, какъ и его возникновеніе, то это можетъ означать только то, что міровая дѣйствительность вовсе не есть протекающій во времени процессъ: ибо то, что течетъ во времени, необходимо должно либо возникнуть, либо быть безначальнымъ. Но здѣсь поднимается новый вопросъ: вѣдь въ моемъ опытѣ мнѣ непосредственно дано само реальное; какъ же возможно, чтобы одно и то же реальное и находилось во времени,—какъ предметъ моего опыта, — и было свободно отъ него? Въ своей работѣ о Пантеизмѣ и теизмѣ въ философіи Тейхмюллера (см. Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 126) я старался показать, что рѣшить это противорѣчіе можно только однимъ способомъ: я долженъ данное мнѣ въ опытѣ реальное, т. е. мое собственное *я*, включить, какъ „моментъ", въ нѣкоторую высшую реальность. Тогда станетъ понятнымъ, что реальное самому себѣ является не такъ, какъ оно существуетъ въ дѣйствительности: ибо въ своемъ ограниченномъ сознаніи оно беретъ себя отвлеченно отъ той высшей реальности, а въ дѣйствительности оно существуетъ только въ ней. Что есть эта высшая реальность въ самой себѣ, и какъ возможно, чтобы одно реальное существо заключалось въ другомъ, не становясь его опредѣленіемъ, а оставаясь самостоятельнымъ реальнымъ единствомъ,—это абсолютная тайна. Единственное знаніе, которое мы можемъ имѣть объ абсолютномъ, состоитъ въ томъ, что оно есть то таинственное начало, въ которомъ каждое конечное существо имѣетъ истинную форму своего существованія: *Абсолютное есть начало истинной жизни.* Это начало таинственно и непостижимо, но не заключаетъ въ въ себѣ никакого противорѣчія; противорѣчивымъ оно стано-

вится только тогда, когда увлекаемые жаждой всевѣдѣнія, мы пытаемся постигнуть его неизреченную сущность и его отношеніе къ конечнымъ существамъ по аналогіи съ тѣми явленіями и отношеніями, которыя мы знаемъ изъ собственнаго ограниченнаго опыта.

Конечно, самъ Шпиръ ни въ коемъ случаѣ не призналъ бы правильнымъ такое рѣшеніе первой кантовской антиноміи. Отрицаніе реальности временного теченія ему преставлялось настолько абсурднымъ, что онъ предпочиталъ энергически мыслить то, что самъ же объявлялъ немыслимымъ, лишь бы не признать иллюзорнымъ весь эмпирическій временной порядокъ. Для этого у него было два основанія. Прежде всего, ему казалось, что отрицаніе временной смѣны превращаетъ всю дѣйствительность въ одно сплошное логическое противорѣчіе. Часъ тому назадъ я гулялъ, а теперь сижу и пишу; если временной смѣны въ дѣйствительности нѣтъ, то не значитъ ли это, что я заразъ и гуляю и не гуляю, и пишу и не пишу? Можно сомнѣваться въ томъ, соотвѣтствуетъ ли моимъ представленіямъ какая-нибудь независимая отъ нихъ дѣйствительность; но я не могу сомнѣваться въ существованіи самихъ этихъ представленій, а также въ томъ, что нѣкоторыя изъ нихъ несовмѣстимы въ моемъ сознаніи; а потому не могу сомнѣваться и въ реальномъ существованіи временной смѣны. Поэтому кантовскую попытку обосновать трансцендентальную идеальность времени Шпиръ называетъ „весьма диковиннымъ предпріятіемъ“ и утверждаетъ, что она покоится на простомъ недоразумѣніи.—Мы, съ своей стороны, должны замѣтить, что на недоразумѣніи основана критика Шпира. Конечно, Шпиръ правъ, что приписывать одному и тому же предмету два несоединимыхъ признака, напр. одному и тому же *я* два несоединимыхъ представленія, есть простое противорѣчіе. Но когда онъ утверждаетъ, что противорѣчиво мыслить соединенными въ реальномъ *я* два такія представленія, которыя несоединимы въ его сознаніи, то онъ уже предполагаетъ то, что еще только нужно доказать: что реальные акты представленія являются въ сознаніи субъекта въ томъ же порядкѣ, въ которомъ они существуютъ въ самой дѣйствительности. Вѣдь если я отрицаю реальность временной смѣны, то я тѣмъ самымъ утверждаю, что ни одинъ моментъ реальнаго въ дѣйствительности не исчезаетъ; и, слѣдовательно, я вовсе не могу впасть въ то противорѣчіе, которое усматриваетъ въ этой точкѣ зрѣнія Шпиръ: въ совмѣстное утвержденіе и отрицаніе одного и того

же признака. Но не вытекаетъ ли изъ этой точки зрѣнія тотъ нелѣпый выводъ, что зима и лѣто, юность и старость, рожденіе и смерть совмѣщаются въ реальномъ? Нисколько! Если временной смѣны въ дѣйствительности нѣтъ, то это значитъ, что всѣ моменты реальнаго безвременно связаны въ его конкретномъ единствѣ; но это вовсе не значитъ, что они связаны въ немъ безъ *всякаго* порядка. Нѣтъ, каждый моментъ имѣетъ въ реальномъ свое собственное, непередвигаемое мѣсто—какъ, напр., всякое число въ безвременной системѣ чиселъ— , но только это мѣсто дается ему не безсмысленнымъ теченіемъ времени, а его внутреннимъ отношеніемъ къ природѣ раскрывающагося въ немъ индивидуальнаго цѣлаго.

Второе основаніе, которое заставляло Шпира во что бы то ни стало удержать реальность эмпирическаго порядка, заключается въ слѣдующемъ. Эмпирическій порядокъ есть для него царство зла и неправды; стало быть, отрицать реальность этого порядка значило бы отрицать существованіе въ мірѣ зла; но противъ такого отрицанія въ Шпирѣ возставали его глубочайшіе инстинкты. Въ этомъ какъ разъ заключается великая сторона его философіи, что онъ самымъ энергичнымъ образомъ протестуетъ противъ всякаго оптимистическаго окрашиванія дѣйствительности въ розовую краску и постоянно указываетъ на торжествующее въ мірѣ зло, какъ на рѣшающую инстанцію противъ признанія этого міра созданіемъ совершеннаго Бога. И дѣйствительно, если бы отрицаніе реальности эмпирическаго порядка необходимо вело за собой отрицаніе такого колоссальнаго факта, какъ существующее въ мірѣ зло, то это было бы самымъ сильнымъ аргументомъ противъ такого отрицація. Однако, на самомъ дѣлѣ такой связи между этими двумя отрицаніями вовсе нѣтъ. Пусть реальность эмпирическаго порядка есть только субъективная иллюзія; но вѣдь сама эта иллюзія есть вполнѣ реальный фактъ. И такъ какъ этотъ фактъ есть *естественный* законъ жизни для всякаго ограниченнаго существа, то такимъ же реальнымъ и *естественно* необходимымъ фактомъ является и зло, сущность котораго заключается въ незнаніи истинной жизни, т. е. Бога.

Согласно основной мысли Шпира Абсолютное есть норма или идеалъ, и потому эмпирическій порядокъ, какъ несовершенный и ненормальный, никоимъ образомъ не можетъ имѣть въ немъ свое начало. Но такъ какъ этотъ порядокъ онъ призналъ реальнымъ, то ему пришлось являющуюся въ немъ дѣйствитель-

ность считать чѣмъ-то такимъ, что совершенно чуждо Абсолютному. Такъ онъ пришелъ къ своему трансцендентному дуализму, къ ученію о двухъ радикально противоположныхъ видахъ реальнаго бытія: одного нормальнаго и подлиннаго, другого ненормальнаго и неподлиннаго. Выше я указалъ на противорѣчіе, которое содержится въ понятіи неподлиннаго реальнаго бытія, и мы видѣли, какъ это противорѣчіе даетъ себя знать въ собственномъ сознаніи философа, въ необходимости для него мыслить то, что онъ самъ же объявляетъ немыслимымъ. Но удивительно, какъ онъ самъ не замѣтилъ, какое вопіющее противорѣчіе содержитъ въ себѣ его попытка обосновать на этомъ дуализмѣ нравственный законъ. Какъ читатель помнитъ, его мысль заключается въ томъ, что человѣкъ долженъ отречься отъ своей эмпирической индивидуальности и отдать свои помыслы Абсолютному, потому что Абсолютное есть нормальная природа всякой вещи и, слѣдовательно, истинная сущность также и его самого. Въ своей эмпирической индивидуальности человѣкъ не обладаетъ собственной сущностью; эта сущность находится въ сверхэмпирическомъ, нормальномъ бытіи Абсолютнаго. Но вѣдь это значитъ, другими словами, что собственную сущность человѣческой индивидуальности составляетъ то, что ей, какъ таковой, абсолютно чуждо! Эта индивидуальность вся соткана изъ мимолетныхъ явленій; и этотъ ничтожный комплексъ ничтожныхъ элементовъ долженъ почувствовавать, какъ свою истинную сущность, совершенную и вѣчную субстанцію!

Когда мы сопоставляемъ этотъ результатъ нашей критики съ той непоколебимой и, можно сказать, фанатической вѣрой въ истинность своей философіи, которая одушевляла Шпира, то насъ невольно охватываетъ тяжелое раздумье. Неужели даже цѣною цѣлой жизни, безъ остатка посвященной сосредоточенному и безкорыстному размышленію о сравнительно небольшомъ числѣ наиболѣе общихъ философскихъ пробдемъ, человѣку не дано приблизиться къ познанію философской истины? Или въ самомъ дѣлѣ есть какая-то роковая необходимость въ томъ, чтобы человѣческая мысль, какъ только она устремляется къ разрѣшенію своихъ высочайшихъ и важнѣйшихъ задачъ, не достигала ничего, кромѣ противорѣчій и субъективныхъ иллюзій? Къ счастью, наше изслѣдованіе не приводитъ насъ къ такому пессимистическому заключенію. Ибо, хотя мы и убѣдились, что философія Шпира, какъ цѣлое, противорѣчива, но это нисколько не мѣшаетъ тому, что въ его основной мысли есть такой мо-

ментъ, который выражаетъ чрезвычайно глубокую и существенную истину.

Формулируемъ еще разъ основную мысль Шпира: Абсолютное не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ эмпирическаго порядка именно потому, что оно, какъ Абсолютное, осуществляетъ въ себѣ совсѣмъ другой, сверхэмпирическій порядокъ. Всѣ противорѣчія въ философіи Шпира происходятъ отъ того, что онъ этотъ высшій абсолютный порядокъ понимаетъ, какъ совершенно простую, замкнутую въ себѣ субстанцію, а низшему, эмпирическому порядку приписываетъ независимую отъ познающаго субъекта реальность; но ясно, что несостоятельность этихъ дальнѣйшихъ опредѣленій еще нисколько не рѣшаетъ вопроса о томъ, истинно или нѣтъ само основное положеніе, что Абсолютное есть не производящая причина эмпирическаго міра, а начало иной, истинной или, какъ онъ выражается, нормальной формы бытія.

И что этой мыслью онъ высказалъ и очень глубокую и очень новую истину,—въ этомъ насъ убѣждаетъ вся исторія философіи девятнадцатаго вѣка.—Существуютъ три традиціонныхъ способа мыслить данную въ опытѣ дѣйствительность. Во-первыхъ, можно признавать, что она для своего существованія не нуждается ни въ какомъ отличномъ отъ нея самой принципѣ, что эмпирическій порядокъ самъ есть нѣчто самодовлѣющее и абсолютное; это точка зрѣнія матерьялистовъ, позитивистовъ, атеистовъ и т. д. Но, во-вторыхъ, можно находить, по тѣмъ или другимъ основаніямъ, что надъ эмпирическимъ необходимо должно существовать Абсолютное; и въ пониманіи того, какъ одно относится къ другому, человѣческая мысль опять-таки шла двумя путями. Одни представляли себѣ Абсолютное, какъ всесовершенную личность, которая актомъ своей святой и всемогущей воли творитъ внѣшній, по отношенію къ ней самой, міръ конечныхъ существъ; другіе, болѣе спекулятивные умы, мыслили Абсолютное, какъ внутреннее, безконечное начало, порождающее изъ себя міръ конечныхъ явленій и въ этомъ процессѣ приходящее къ сознанію самого себя. Въ девятнадцатомъ вѣкѣ всѣ эти традиціонныя міросозерцанія были вновь продуманы съ величайшей энергіей мысли, а пантеизмъ—въ системахъ Гегеля и Шопенгауэра—къ тому же и въ высоко геніальной формѣ. И каковы же были результаты этого благороднаго подъема? О нихъ достаточно напомнить въ нѣсколькихъ словахъ. Въ философіи Гегеля это былъ абсолютный духъ, который въ концѣ своего

необычайно сложнаго и трагическаго развитія приходитъ къ сознанію самого себя—въ тощихъ категоріяхъ гегелевской логики! Въ философіи Шопенгауэра это была вещь въ себѣ, которая не можетъ сдѣлать ничего лучшаго, какъ отрицать самое себя! Въ философіи Ренувье—совершенная нравственная личность, которая сотворила прекрасный міръ, населенный добрыми и свободными существами, и должна быть свидѣтельницей того, какъ ея твари воспользовались своей свободой, чтобы извратить и обезобразить этотъ міръ!

Несомнѣнно, философія Гегеля была самой грандіозной и удивительно геніальной попыткой переплавить на огнѣ діалектики всѣ понятія традиціоннаго богословія въ чистое золото спекулятивной идеи. И вполнѣ естественно, что крушеніе этой попытки породило сомнѣніе въ цѣнности всякаго богословія вообще, въ объективной значимости самой идеи Божества. Паденіе спекулятивнаго пантеизма открывало дорогу позитивизму и натурализму. Спекулятивная философія учила, что несовершенное существуетъ только потому, что есть совершенное, отъ котораго оно отпало; позитивистическій натурализмъ выступилъ съ противоположнымъ утвержденіемъ, что совершенное существуетъ только потому, что есть несовершенное, которое стремится подняться надъ самимъ собой и въ этомъ стремленіи создаетъ субъективный идеалъ совершенства. Характерно, что натуралистическую точку зрѣнія въ девятнадцатомъ вѣкѣ прямолинейнѣе всѣхъ выразилъ Фейербахъ, переживній въ юности сильное вліяніе Гегеля. Ту же точку зрѣнія въ сущности представляетъ популярная и привлекательная философія Фр. Ланге. Ибо хотя въ глазахъ этого кантіанца эмпирическая дѣйствительность есть въ такой же мѣрѣ только продуктъ познающаго субъекта, какъ и міръ идеала, но фактически и практически она противополагается этому міру, какъ единственная объективная дѣйствительность, потому что ея существованіе покоится на неизмѣнныхъ законахъ, независимыхъ отъ индивидуальности субъекта, а идеалъ есть свободное созданіе индивидуальной фантазіи.

Великое значеніе Шпира въ исторіи философіи девятнадцатаго вѣка заключается въ томъ, что сознавши съ такой научной ясностью, какъ никто другой, всю несостоятельность традиціонныхъ представленій о Богѣ, онъ не отвергъ само это представленіе, а, наоборотъ, съ чрезвычайной энергіей провозгласилъ, что безъ него совершенно невозможно ни истинное философское міросозерцаніе, ни истинная нравственная жизнь. Противорѣчія,

разрушающія какъ теистическую, такъ и пантеистическую метафизику, коренятся вовсе не въ томъ, что она принимаетъ идею Абсолютнаго за выраженіе нѣкоторой сверхэмпирической реальности, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ эта идея выражаетъ, будто бы, только субъективныя потребности человѣка. Это мнѣніе позитивистовъ еще гораздо хуже, чѣмъ опровергаемыя ими мнѣнія метафизиковъ: ибо тѣ, по крайней мѣрѣ, сознаютъ, что эмпирическій порядокъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть чѣмъ-то самодовлѣющимъ и абсолютнымъ. Мысль объ Абсолютномъ, существующемъ надъ эмпирическимъ міромъ, вовсе не ёсть только благородная, но пустая греза; нѣтъ, это есть самая ясная и точная научная мысль, потому что она вытекаетъ изъ сознанія, что эмпирическій порядокъ не удовлетворяетъ элементарнѣйшему требованію разума. Заблужденіе какъ пантеистовъ, такъ и теистовъ состоитъ только въ томъ, учитъ Шпиръ, что они принимаютъ Абсолютное за причину эмпирическаго порядка, между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ, оно есть осуществленіе иного сверхэмпирическаго порядка. Поэтому они ничѣмъ не могутъ отразить тѣхъ упрековъ, которыми ихъ противники съ полнымъ правомъ осыпаютъ ихъ Абсолютное: если оно есть причина этого несовершеннаго, обманнаго, печальнаго и ничтожнаго міра, то чѣмъ же можетъ быть оправдана его высшая, идеальная, божественная природа?

Свое дѣйствительное логическое развитіе это новое понятіе о Богѣ, какъ о началѣ истинной жизни, можетъ получить только въ томъ случаѣ, когда Богъ понимается, какъ Безконечная Жизнь, имѣющая въ себѣ всѣ конечныя существа; ибо только въ этомъ случаѣ становится понятнымъ, какъ искаженный эмпирическій образъ міра возникаетъ въ самосознаніи ограниченныхъ существъ и опредѣляетъ собое *естественное* направленіе ихъ жизни. Шпиръ пошелъ другимъ путемъ и, приписавъ эмпирическому порядку независимую отъ познающаго субъекта реальность, впалъ во всѣ тѣ противорѣчія, о которыхъ я говорилъ. Но какъ бы ни были велики эти противорѣчія, они не могутъ умалить цѣнности того, что онъ сдѣлалъ для обоснованія истиннаго понятія о Богѣ. И эта цѣнность достаточно велика, чтобы оправдать убѣжденіе его жизни, что ему удалось въ трудной области философіи сказать свое новое, непоколебимо истинное и важное для всего человѣчества слово.

Въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Имѣемъ ли мы право говорить о Шпирѣ, какъ о русскомъ философѣ? Если бы Шпиръ

остался въ Россіи и писалъ по-русски, то такой вопросъ не могъ бы вовсе возникнуть. Но теперь, когда большая часть его жизни протекла въ Германіи и его главные труды написаны на языкѣ Канта, естественно возникаетъ сомнѣніе, имѣемъ ли мы еще право считать его нашимъ, русскимъ философомъ. Существуетъ довольно распространенное мнѣніе, что специфическую особенность русской философіи составляетъ, съ одной стороны, ея существенная связь съ традиціоннымъ ученіемъ православной церкви, а съ другой—ея персоналистическій характеръ, т. е. лежащее въ основѣ ея метафизики понятіе живой и свободной личности. Защитники этого мнѣнія обыкновенно находятъ, что, благодаря этимъ двумъ чертамъ, національная русская философія образуетъ не только вполнѣ самобытное и своеобразное явленіе въ общемъ развитіи европейской мысли, но даже выдѣляется изъ эгого великаго движенія, какъ нѣчто ему глубоко и существенно противоположное. Конечно, съ этой точки зрѣнія философія Шпира, съ ея отрицательнымъ отношеніемъ ко всякой церковности и рѣзко антиперсоналистическимъ характеромъ, должна показаться явленіемъ совершенно чуждымъ духу русской мысли. Но до какой степени несостоятельна сама эта точка зрѣнія, вполнѣ очевидно для всякаго безпристрастнаго человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ специфическую особенность русской философіи составлять метафизическій персонализмъ, когда онъ въ такой же мѣрѣ, если не въ еще большей, присущъ философіи французовъ? И если интимной связью съ жизнью православной церкви запечатлѣно міросозерцаніе нѣкоторыхъ замѣчательныхъ русскихъ мыслителей, то не менѣе интимная и существенная связь соединяетъ создателей классической итальянской философіи девятнадцатаго вѣка съ церковью католической. Но какъ бы ни было глубоко жизненное значеніе конфессіональныхъ различій между западной и восточной вѣтвью каѳолическаго христіанства,—думать, что отъ этихъ различій можетъ зависѣть радикальная противоположность двухъ философскихъ міросозерцаній значитъ впадать въ трогательную философскую наивность.—Но оставимъ эти трафаретныя характеристики и попытаемся, углубившись въ интеллектуальное созерцаніе философіи Шпира въ ея цѣломъ, выразить въ одной сжатой формулѣ ея глубочайшій паѳосъ. Что составляетъ душу этой философіи, выраженную въ такихъ необычныхъ и отчасти странныхъ формахъ? Убѣжденіе въ *совершенномъ ничтожествѣ всего земного и человѣческаго передъ лицомъ божественнаго величія Добра и Правды, открытыхъ въ простыхъ*

и ясныхъ нормахъ разума. Но не выражаетъ ли эта формула также глубочайшую сущность мысли того великаго учителя, котораго мы еще недавно называли своимъ современникомъ и имя котораго съ благоговѣніемъ повторяютъ всѣ народы? Міровое величіе Льва Толстого, конечно, не отнимаетъ у насъ право отнестись критически къ его духовному подвигу; напротивъ, оно насъ обязываетъ къ такому отношенію; и у представителей различныхъ направленій это отношеніе будетъ различнымъ. Но что въ явленіи этого единственнаго человѣка выразилась какая-то весьма существенная именно для русскаго духа стихія, — отрицать это могъ бы, кажатся мнѣ, только человѣкъ, совершенно ослѣпленный конфессіональными, философскими, или вообще какими-нибудь партійными предразсудками. И поэтому я имѣю, думается мнѣ, право высказать въ заключеніе мысль, что Африканъ Александровичъ Шпиръ былъ русскимъ философомъ не только по происхожденію, но и по самому духу своей философіи.

И. Румеръ.